

# بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی-پژوهشی

## تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۵۶

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

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

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سردبیر: 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	نهلہ 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 2016 تایپ شده باشد. عبارتهای فارسی با قلم B zar 13 و عبارتهای عربی با قلم Nazli 14 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 ۸۰۰۰ کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.

۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون‌متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

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

به‌منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در صفحه اصلی سامانه مجله

به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

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



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



فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[google scholar](#)

[magiran](#)

[noormags](#)

[civilica](#)

[Sana](#)

[isc](#)

[sid](#)

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

۱-۲۴	بررسی مستندات قرآنی و روایی بزرگداشت موالید و وفیات اولیاء الهی مصطفی آذرخشی، مریم خوشدل روحانی، مهدی بیگدلی
۲۵-۴۷	کشته شدن زبیر بن باطا از بنوقریظه؛ بخش جعلی در روایت آزادی او مژگان آهنگر داودی
۴۹-۶۹	«لا یُسئلُ عَمَّا یفعلُ»، توصیف یا توصیه؟ تحلیل انتقادی میراث تفسیری آیه ۲۳ سوره انبیاء مهدی باقری، احد فرامرز قراملکی، شادی نفیسی
۷۱-۹۲	تحلیل مضمون روایات «لیس منی / منّا» در احادیث شیعه سهیلا پیروزفر، زهرا مروارید
۹۳-۱۱۵	تبیین زیبایی‌شناختی آیه شاکله با محوریت آثار تفسیری ملاصدرا سهراب غلامی دیزیچه، محمدرضا ستوده نیا، مهدی امامی جمعه
۱۱۷-۱۴۹	مصدق صاحب‌بینه و شاهد در آیه ۱۷ سوره هود با تأکید بر روایات تفسیری فریقین محمدرضا سازمند، فاطمه مرادی
۱۵۱-۱۷۲	اندیشه اخلاقی صحابه (ضرورت، امکان و روش بازشناسی) حامد خانی (فرهنگ مهروش)
۱۷۳-۱۹۷	بازنمایی عناصر طبیعت در قرآن کریم از دیدگاه زبان‌شناسی زیست-محیطی معصومه مهربانی، مریم نظریگی، ایوب امرائی



Alzahra University

Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.4, Serial. 56, Winter 2023

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

Alzahra University

## Examining the Qur'anic and Hadith Arguments of Commemorating the Birth and Death of Divine Walīs

Mostafa Azarakhshi<sup>1</sup>

Maryam Khoshdel Rouhani<sup>2</sup>

Mahdi Bigdeli<sup>3</sup>

Received: 02/11/2021

Accepted: 18/06/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.38150.3402

### Abstract

*Commemorating and mourning the death of divine saints (walīs) and expressing happiness in their births is a religious and social rite that is the focus of human attention in most human cultures and religious customs. This matter arises from natural and conscientious matters; Because people respect everything that is related to the beloved and keeps his memory alive, and it is important to them. If this is in line with the love of God and also the amity of those whom God has made it obligatory to love, then it is considered an example of worshiping the Almighty God. As in the verses of the Holy Qur'an and the biography of the Holy Prophet (PBUH), and the Infallible Imams (AS), the birth and death of divine saints are also relevant, for believers it is inspiring to follow and rely on their enlightened path. Analyzing the concept of worship and examining the proofs of the permissibility of commemorating the birth and death of divine saints from the perspective of the Qur'an and hadiths, it becomes clear that these customs are examples of worship; Because, according to the teachings of the Qur'an and Sunnah, the friendship of those nobles has been explicitly commanded and honoring the times and places that are attributed to those great saints is bowing to the command of God on their affection. Finally, as the command to love the Ahl al-Bayt (AS is not limited to a specific time, the passage of time does not reduce the importance of such ritual worship.*

**Keywords:** honoring divine saints, births, deaths outcomes of love

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [m\\_azarakhshi@sbu.ir](mailto:m_azarakhshi@sbu.ir)

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [m\\_khoshdel@sbu.ac.ir](mailto:m_khoshdel@sbu.ac.ir)

<sup>3</sup>. Graduated from Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [mah42671bi@gmail.com](mailto:mah42671bi@gmail.com)

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - ترویجی، صص ۲۴-۱

## بررسی مستندات قرآنی و روایی بزرگداشت موالید و وفیات اولیاء الهی

مصطفی آذرخشی<sup>۱</sup>

مریم خوشدل روحانی<sup>۲</sup>

مهدی بیگدلی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸

DOI: 10.22051/TQH.2022.38150.3402

### چکیده

بزرگداشت و سوگواری بر وفیات اولیای الهی و اظهار شادی در موالید آنها یک آئین دینی، اجتماعی است که در بیشتر فرهنگ‌های بشری و آداب دینی مورد توجه و اهتمام انسان‌ها قرار دارد. این موضوع برخاسته از امور فطری و وجدانی است؛ زیرا آدمیان هر آنچه انتساب به محبوب داشته باشد و یاد او را زنده نگاه دارد، محترم می‌دانند و برای‌شان اهمیت می‌یابد. این امر اگر در راستای محبت خداوند و نیز مودت کسانی باشد که خداوند محبت آنها را واجب اعلام کرده است، از مصادیق عبادت حق متعال محسوب می‌شود. پرسش این است که مستندات قرآنی و روایی تا چه اندازه مؤید این آداب است؟ در آیات قرآن کریم و سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) نیز موالید و وفیات اولیاء الهی موضوعیت دارد و برای مؤمنان، الهام‌بخش اقتداء و تأسی به مسیر نورانی آنهاست. با واکاوی مفهوم عبادت و بررسی ادله جواز بزرگداشت موالید و وفیات اولیای الهی از منظر قرآن و روایات، آشکار می‌شود که این آداب، مصداق عبادت است. زیرا در تعالیم قرآن و سنت، صراحتاً به دوستی آن بزرگواران فرمان داده شده است و تکریم زمان‌ها و مکان‌هایی که منتسب به آن اولیاء عظیم‌الشأن است، در حقیقت، تعظیم فرمان خداوند بر مودت آنهاست و از آنجا که فرمان محبت اهل بیت (ع) محدود به زمان خاصی نیست، گذشت زمان‌ها از اهمیت چنین آدابی نمی‌کاهد.

**کلیدواژه‌ها:** تکریم اولیاء الهی، موالید، وفیات، لوازم محبت

۱ - استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. m\_azarakhshi@sbu.ir

۲ - استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. m\_khoshdel@sbu.ac.ir

۳ - دانش آموخته دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران mah42671bi@gmail.com

## بیان مسأله

بزرگداشت موالید و وفیات اولیاء الهی در میان مسلمانان، جایگاهی ویژه دارد؛ چنانکه اکثریت آنان "مولدالنبی" و سالروز رحلت رسول اکرم<sup>(ص)</sup> را حرمت می‌نهند و غالباً این مهم را درباره موالید و وفیات اهل بیت<sup>(ع)</sup> نیز رعایت می‌کنند. با این حال، جریانات تکفیری و افراطی در جهان اسلام که در قالب سلفیه و وهابیت قابل اشاره هستند، چنین آدابی را بدعت و مخالف کتاب و سنت بیان کرده‌اند. برای مثال ابن تیمیّه حرّانی که آثار و مواضع او مورد استفاده‌ی عموم جریانات افراط‌گرای اسلامی واقع شده است، در کتاب *منهاج السنه* عزاداری شیعیان در عاشورا را مصداق بدعت انگاشته و نوشته است: «شیطان به سبب شهادت حسین بن علی، دو بدعت را در بین مردم، ایجاد کرده است که یکی بدعت محزون شدن و نوحه کردن در روز عاشورا است و دیگری بدعت اظهار مسرت و شادی در این روز!» (ابن تیمیّه، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۳۴).

او در کتاب دیگری جشن گرفتن روز میلاد پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> را نیز امری بدعت آمیز و متأثر از اهل کتاب تلقی کرده است (نک: ابن تیمیّه، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۹۳). همین موضع در آثار محمد بن عبدالوهاب، پیشوای فکری فرقه ی وهابیت نیز ملاحظه می‌شود. او در این باره نوشته است: از امور زشتی که این رافضیان انجام می‌دهند این است که روز وفات حسین بن علی، عزاداری می‌کنند و بدون آراستگی، حزن خویش را اظهار می‌کنند و با تشکیل اجتماعاتی، اقدام به نوحه سرایی و گریه کردن و ساختن صورت قبر حسین بن علی و آراستن آن و طواف گرد آن می‌کنند در حالی که می‌گویند: "یا حسین" و در این کارها اسراف فراوانی می‌کنند و تمام این امور، بدعت است!» (ابن عبدالوهاب، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۴۷۳).

در مجموعه فتاویٰ عبدالعزیز بن باز، مفتی مشهور وهابیان نیز آمده است که: «جایز نیست برای پیامبر یا غیر پیامبر مراسمی برپا شود و این عمل از بدعت‌های در دین است. زیرا پیامبر و خلفای راشدین و دیگر صحابه و تابعین چنین عملی را انجام نداده‌اند.» (ابن باز، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۳). همو جشن گرفتن مسلمانان در ربیع الاول، به مناسبت میلاد پیامبر<sup>(ص)</sup> را بدعت و عملی ناروا دانسته است (همان).

در نقد و بررسی مواضع وهابیت، کتب و مقالات متعددی نوشته شده است؛ اما وجه نوآوری مقاله‌ی حاضر این است که علاوه بر اشاره به هماهنگی قوانین تشریح با تکوین آدمی و جهات فطری و طبیعی شادی و حزن در ولادت و وفات عزیزان، در پی ریشه‌یابی و ارائه‌ی شواهدی از قرآن کریم و نیز روایات تفسیری درباره‌ی بزرگداشت موالید و وفیات اولیاء الهی است؛ به تعبیر روشن‌تر، مسأله‌ی اصلی در این مقاله پاسخ به این پرسش است که با توجه به آموزه‌های قرآنی و روایات تفسیری، آیا برگزاری مراسم عزاداری و جشن به مناسبت سالروز شهادت یا سالروز میلاد پیامبر<sup>(ص)</sup> و اهل بیت<sup>(ع)</sup> عملی جایز و ممدوح است یا خیر؟



## ۱. سازگاری تشریحات اسلام با عالم تکوین

یکی از موضوعات مهم در باب احکام عملی اسلام این است که خدای متعال که واضع قوانین و بیان کننده‌ی حلال و حرام دین اسلام در قالب آیات قرآنی و سنن حجج خویش است، همان آفریننده‌ی انسان و آگاه به تمام وجود او، توانایی‌ها و نیازهای اوست؛ از این رو آنچه برای انسان به عنوان تکلیف قرار داده است، اعم از کارهایی که باید انجام دهد یا کارهایی که باید از انجامشان اجتناب کند، هماهنگ با ساختار وجودی اوست. بر همین اساس، می‌توان به استنباط اصل عقلی "قُبِحَ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ" اشاره کرد. مطابق این اصل عقلی، وضع تکالیفی که جسم و روح انسان، توان انجامش را ندارد، قبیح است و خدای حکیم، فاعل امر قبیح نیست.

علامه طباطبایی در مواضع متعددی از تفسیر المیزان، این موضوع را مورد توجه قرار داده است و آن را یک اصل عقلی مسلم می‌داند؛ چنانکه در توضیحاتی راجع به آیه‌ی فطرت می‌نویسد:

«(به حکم عقل) باید دین (که همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند) از احتیاجات و اقتضات آفرینش انسان نشأت گرفته باشد و باید که "تشریح دین" مطابق "فطرت و تکوین" باشد و این همان معنایی است که آیه‌ی شریفه "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (الروم/۳۰) آن را خاطر نشان می‌سازد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۹۳).

با این توضیحات، می‌توان به مسأله‌ی شادی و حزن در انسان توجه کرد. همه‌ی انسان‌ها به صورت طبیعی در برهه‌هایی از حیات خویش، با اتفاقاتی مسرور و شاد یا محزون و غمگین می‌شوند. برای مثال، به صورت تکوینی و فطری، آدمیان در تولد فرزندان عزیزان‌شان خرسند و شادند و آن را مبارک می‌دانند و بالعکس در مرگ ایشان محزون و ناراحتند.

از آنجا که احکام تشریحی اسلام، هماهنگ با ساختار وجودی او وضع و ابلاغ شده است، نمی‌توان تصور کرد که در احکام شریعت اسلامی، از شادی و گرامی‌داشت میلاد عزیزان (البته بدون وقوع در حرام) یا سوگواری و گریستن در فقدان بستگان (البته بدون شکایت از تقدیر الهی) منعی وجود داشته باشد. زیرا شارع احکام دین، خدایی است که چنین احساسات و عواطفی را در آدمی ایجاد کرده است. بنابراین از منظر قواعد فطری و تکوینی، مدعای وهابیت در تحریم شادی و سوگواری در موالید و وفیات، مستلزم تعارض حکم شرع با عالم تکوین و خلاف صفت حکیم بودن خداوند متعال است.

افزون بر این، آیات و روایات نیز بیانگر جواز و بلکه تشویق شریعت اسلام نسبت به بزرگداشت موالید و وفیات اولیاء الهی است. پیش از بررسی این مستندات، می‌بایست به جهت بخشی محبت ورزی مسلمانان در آموزه‌های قرآن کریم اشاره شود.

## ۲. فرمان هدفمند قرآن و سنت بر محبت و تکریم اولیاء الله

آیات قرآنی با توجه ویژه بر عنصر محبت در وجود آدمی، مخاطبان را نسبت به ریشه‌ها و لوازم محبت و امدادی که در مسیر سعادت به انسان‌ها می‌کند، آگاه ساخته است. قرآن، انسان را یادآور می‌شود که روح و روان او با مهر کسانی که وجود و کمالاتش، اعم از کمالات مادی و معنوی، وامدار لطف آن‌هاست، عجین شده است. طبعاً مالک حقیقی وجود و تمام کمالات، خدای متعال است و از این رو، محبت انسان‌ها نیز بالاصالة به خدای متعال تعلق دارد. با این حال، واسطه‌های فیوضات الهی نیز مورد محبت انسان قرار می‌گیرند. برای مثال می‌توان به محبت انسان نسبت به والدینش اشاره کرد. گرچه "هستی تمام موجودات" وابسته به اراده‌ی خداوند است و اوست که قوانین تناسل و بقاء را در طبیعت قرار داده، با این حال ما نسبت به پدر و مادر خویش که واسطه‌ی حیات مادی ما بوده‌اند، محبت داریم. از آنجا که اولیاء الهی، واسطه‌های فیض وجود در عالم هستند و افزون بر این، "هدایت الهی" به واسطه‌ی آنها به آدمیان می‌رسد و با اجابت دعوت آنان، انسان، حیات حقیقی را تجربه می‌کند، قرآن کریم به مهرورزی نسبت به ایشان فرمان داده است. این موضوع را می‌توان در قالب عناوین ذیل دنبال کرد:

### ۱-۲. اظهار دوستی و تکریم پیامبر (ص) و اهل بیت در قرآن کریم

در آیات قرآن کریم، دوست داشتن پیامبر اکرم، در کنار دوستی خداوند مطرح شده است و ترجیح محبت خدا و رسول بر تعلقات دنیایی، به عنوان نشانه‌ی ایمان، بیان شده است؛ چنان‌که در آیه‌ی ۲۴ از سوره توبه آمده است: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ». در روایاتی که ذیل این آیه‌ی شریفه در منابع شیعه و اهل سنت آمده است بر دوست داشتن پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) ایشان به عنوان علامت ایمان تصریح شده است؛ از باب نمونه ابن کثیر دمشقی که خود مفسری سلفی مسلک و شاگرد ابن تیمیّه بوده، در تفسیر خویش آورده است: «در حدیث صحیحی آمده است که پیامبر (ص) فرمود:» سوگند به آن کسی که جانم در اختیار اوست، هیچ‌یک از شما ایمان راستین نیاورده است، مگر آنکه مرا از پدر و فرزند همگی مردم، بیشتر دوست داشته باشد.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۰۹).

همچنین شیخ صدوق از رسول اکرم (ص) نقل کرده است که فرمود: «لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ وَ يَكُونَ عِزَّتِي أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ عِزَّتِهِ...» (صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۰) یعنی: «بنده ای ایمان نیاورده است مگر اینکه من در نزد او محبوبتر از خودش باشم و عترت مرا بیش از خانواده‌ی خودش دوست داشته باشد». آیه‌ی شریفه و روایات مربوط به آن، بیانگر این نکته است که یکی از جهات آزمون ایمان مسلمانان، این است که در باطن خودشان، پیامبر و اهل بیت را بیشتر از خود و خانواده‌ی خویش دوست بدانند.

همچنین در آیه ۲۳ از سوره ی شوری، خداوند دوستی اهل بیت<sup>(ع)</sup> را به عنوان اجر رسالت پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> معرفی کرده است: «ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» خداوند در این آیهی شریفه، پیش از بیان مودت اهل بیت<sup>(ع)</sup> بشارتی را ابلاغ کرده است؛ بشارتی که مخصوص اهل ایمان و صالحان است. بعد از این جمله، خداست که خطاب به مسلمانان، دوستی اهل بیت را به عنوان اجر رسالت، بیان می‌کند. دانشمندان متعددی از میان محدثان و مفسران اهل سنت و شیعه روایت کرده‌اند که آیهی مذکور در شأن امیرالمؤمنین، فاطمه زهرا و حسنین علیهم السلام نازل شده است (برای مثال نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۲۰؛ سیوطی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱ ص ۴۱۳؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۷۰). نکته‌ی قابل توجه این است که در آیه ۵۷ از سوره فرقان، تأکید شده است که موضوع اجر رسالت پیامبر اکرم، راهی به سوی پروردگار متعال است: «قُلْ مَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» یعنی: «بگو من از شما در مقابل این (ابلاغ رسالت) مزدی نمی‌خواهم جز آنکه کسی بخواهد به سوی پروردگار خود راهی پیش گیرد.» موضوع این آیه و آیه ۲۳ سوره شوری، اجر رسالت پیامبر اکرم است. در سوره‌ی شوری اجر رسالت پیامبر<sup>(ص)</sup> مودت و دوستی اهل بیت<sup>(ع)</sup> بیان شده و در آیه ۵۷ سوره‌ی فرقان، آن اجری که به عنوان مزد رسالت پیامبر<sup>(ص)</sup> مطرح شده، به مثابه راهی به سوی خداوند، تعریف شده است. نتیجه اینکه دوستی اهل بیت، راهی به سوی حق متعال است.

در آیه‌ی ۱۲ از سوره‌ی مائده، تکریم و ایمان به انبیاء، به عنوان شرط حمایت و نصرت خداوند، بیان شده است: «وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ» یعنی: «و خدا فرمود: بی تردید من با شما هستم اگر نماز را برپا دارید و زکات بدهید و به فرستادگانم ایمان آورید و آنها را محترمانه یاری کنید.» همین تعبیر درباره‌ی رسول اکرم، به صورت ویژه‌ای در قرآن کریم آمده است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الاعراف/۱۵۷) چنانکه در آیه ۹ سوره فتح نیز مانند آن را ملاحظه می‌کنیم: «لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَعِزُّوهُ وَتُوقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا».

ریشه "عزر" که با افعال "عَزَّرْتُمُوهُمْ" و "عِزُّوهُ" در این آیات آمده است، به معنای نصرت، تکریم و تعظیم است ( نک: (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۵۶۲) از آنجا که بعد از "عِزُّوهُ"، کلمه ی "نصروه" به صورت مستقل آمده است، معنای تکریم و گرامیداشت، در "عِزُّوهُ" اراده شده است. برای نمونه شیخ طوسی در التبیان، طبرسی در مجمع البیان، ابن عطیه اندلسی در المحرر الوجیز به این معنا اشاره کرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۶۸). علامه طباطبایی نیز در توضیح آن نوشته است:

«التعزیر هو النصرة مع التعظیم» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۲۴۰) که حاکی از وجوبِ تکریمِ شخصیتِ رسولِ اکرم (ص) است. در این شواهدِ قرآنی، بزرگداشت و تکریمِ پیامبر (ص) در کنارِ تسبیح و نصرتِ خداوند ذکر شده است و تصریح شده که گرامی داشتنِ پیامبر (ص)، موجب نصرتِ خداوند و رستگاریِ انسان می‌شود.

## ۲-۲. محبت خدا و اولیاءالله به مثابه اصل و ریشه‌ی عبادات

چنانچه به ریشه‌ی "حب" در استعمالات زبان عربی توجه شود که "حبه" به معنای دانه و بذر نیز مشتق از آن است؛ دوستی خدا و اولیاء او، نخستین بذرِ عبودیت است که در قلب اهل ایمان قرار می‌گیرد (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۱۴)، آشکار می‌شود که دلبستگی به خداوند و کسانی که محبت خداوند به آنان تعلق گرفته است، اساس و شاکله‌ی رفتارهای عبادی مؤمنان را شکل می‌دهد. چنین است که در تعالیم رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، از دوستی خداوند و اولیاء او به عنوان اصل و حقیقت دین یاد شده است. در روایتی که منابع شیعه و اهل سنت آن را ثبت کرده‌اند، آمده است که رسول خدا فرمود: «اگر بنده‌ای میان صفا و مروه هزار سال خدا را عبادت نماید، آنگاه هزار سال دیگر خدا را پرستش کند و سپس هزار سال دیگر هم خدا را عبادت کند تا اینکه مانند مشکِ پوسیده شود، اما محبت ما اهل بیت را در دل نداشته باشد، خداوند او را به صورت در آتش دوزخ خواهد انداخت. آنگاه رسول خدا (ص) این آیه را تلاوت فرمود: «بگو من برای رسالتم مزدی نمی‌خواهم مگر دوستی اهل بیتم». (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۰۳) همچنین جابر بن عبدالله از رسول اکرم (ص) روایت کرده است که آن حضرت خطاب به علی (ع) فرمود: «ای علی! اگر امت من آنقدر روزه بگیرند تا مانند میخ (لاغر) شوند و آن قدر نماز بخوانند که مانند زه کمان شوند؛ اما تو را دشمن بدارند، خداوند آنان را با صورت در آتش سرنگون می‌کند.» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۷۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۵۰).

از این نصوصی که در منابع مشترک حدیثی و تفسیری در میان اهل اسلام نقل شده است، چنین بر می‌آید که آن روحی که به عبادات، معنا و ارزش می‌دهد، محبت اولیاء الهی است و بدون توجه و دوست داشتن آنها، عبادت، ارزشی ندارد. چنانکه عبادات ابلیس، بدون امثال امر خداوند در سجده بر آدم (ع)، هیچ ارزشی نداشت.

## ۲-۳. ره آورد توجه به محبت اولیاءالله از منظر قرآن و سنت

در عناوین پیش گفته، تبیین شد که دوستی خدا و اولیاء او به عنوان شالوده‌ی ساختار عبادی اسلام، مورد تأکید قرار گرفته است. باید توجه داشت که این تأکیدات از آن روست که محبت، قدرتمندترین عنصری است که در حرکت‌ها و تحولات انسانی نقش ایفا می‌کند و برای او جاذبه یا دافعه ایجاد می‌کند. به تعبیری که امیرالمؤمنین (ع) در مناجات شعبانیه دارد، تنها عاملی که می‌تواند انسان را به صورت اساسی بیدار کند و موجب فاصله گرفتن او از

آلودگی ظلم‌ها و معصیت‌ها شود، محبت است: «إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقِلَ بِهِ عَن مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتٍ أَيْقَظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ فَكَمَا أَرَدْتَ أَنْ أَكُونَ كُنْتُ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷، ص ۶۸۵).

بنابراین اگر در آیات قرآنی و روایات نبوی، بارها بر تکریم و محبت اهل بیت<sup>(ع)</sup> تصریح شده، از آن روست که ثمره‌ی دلدادگی و دوستی اولیاء خدا، اقتداء به مطهران و تلاش برای الگو قرار دادن ایشان در ساحات مختلف حیات است. چنین است که شاهدیم بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم به یادکرد انبیاء و اولیاء اختصاص یافته و فرمانی ابلاغ شده که به هدایت آنان اقتدا شود: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ افْتَدِه» (الانعام/۹۰).

## ۲-۴. لوازم محبت اولیاءالله در قرآن و سنت

وقتی انسان به کسی تعلق خاطر دارد، محبت او در حالات و رفتارهایش ابراز می‌شود؛ به گونه‌ای که مصاحبانش از آن نشانه‌ها می‌توانند، احساس دوستی او را نسبت به آن فرد درک کنند. این امور در شمار اقتضائات و لوازم محبت محسوب می‌شود که می‌توان آن‌ها را در قالب عناوین ذیل ملاحظه کرد:

### ۲-۴-۱. یاد محبوب

یکی از نشانه‌ها و اقتضائات محبت، این است که شخص محب به میزانی که فردی را دوست دارد، به یاد اوست. به او می‌اندیشد؛ یاد او را در قلب دارد و نام او را بر زبان می‌آورد. از همین روست که قرآن کریم بارها به "یادکرد خداوند" در قلوب اهل ایمان اشاره کرده است (نک: البقره/۲۰۳؛ المائده/۴؛ الانفال/۴۵؛ الاحزاب/۴۱؛ الجمعة/۱۰). حتی در آیاتی شدت یاد خداوند نسبت به یادآوری پدران به چشم می‌خورد: «فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشْدَّ ذِكْرًا» (البقره/۲۰۰). یعنی: «چون اعمال و آداب حج خود را به جا آوردید خدا را یاد کنید آن گونه که پدرانتان را یاد می‌کنید یا بهتر و بیشتر از آن» از این رو، نفس حضور محبوب در قلب و یادکرد او، یکی از نشانه‌های محبت است و هر چقدر محبت شدیدتر باشد، این توجه قلبی نیز بیشتر و شدیدتر خواهد بود. شایان ذکر است که "ذکر و یادکرد" یک عمل متقابل میان محب و محبوب است. از این روست که خدای متعال، ذاکران خویش را یاد می‌کند و دوام ایشان را بر جریده‌ی عالم رقم می‌زند؛ چنانکه در کلام جاودانه‌ی خود، از اولیاء خویش یاد می‌کند «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم/۴۱) و نیز ۱۶ و ۵۱)؛ «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص/۱۷) و نیز ۴۱)؛ «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ» (ص/۴۵)؛ «وَأَذْكُرُ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَ ذَا الْكِفْلِ وَ كُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ» (ص/۴۸).

تمامی این آیات بیانگر "یادکرد خداوند" از اولیاء خویش است. ضمن آنکه مؤمنان را نیز به یادکردن و پیروی از راه روشن ایشان دعوت می‌کند. بنابراین وعده‌ی الهی "فَأَذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ" در بهترین و رساترین صورت خویش

تحقق می‌یابد. از این رو، زنده نگاه داشتن یاد اولیاء الهی و تکریم آنها در هر زمان و مکانی، علامت محبت به ایشان و اتباع از سنت الهی است.

#### ۲-۴-۲. توجه به رضا و خشم محبوب

از دیگر لوازم محبت و نشانه‌هایی که می‌توان به عنوان محکی برای سنجش دلبستگی به کسی، مورد توجه قرار داد، این است که معلوم شود چه مقداری رضایت یا نارضایتی محبوب، در رویکردها و رفتارهای فرد محب دخالت دارد. نمی‌توان ادعای دوستی کسی را تصدیق کرد مگر آنکه خشنودی یا ناراحتی محبوب، برایش اهمیت داشته باشد. این نشانه را نیز می‌توان در آیات و روایات مشاهده کرد. برای مثال در آیه ۳۱ از سوره آل عمران آمده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» که تبعیت از پیامبر خدا (ص) را نشانه‌ی روشنی بر صدق مدعای دوستی خداوند بیان داشته است. یعنی فرد محب، یک رویکرد عملی در راستای تطبیق رفتار خود با خواسته‌های محبوبش دارد. همین موضوع در بیانی از امام باقر (ع) نیز ملاحظه می‌شود که فرمود: «اگر دوستی تو صادقانه می‌بود، از محبوبت اطاعت می‌کردی که بی‌شک فرد محب مطیع و فرمانبردار از محبوب است.» (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۴؛ صدوق، ۱۴۰۰، ص ۴۸۹).

#### ۲-۴-۳. یاری محبوب

از لوازم دوست داشتن یک شخص، این است که فرد محب، در اموری که مورد توجه محبوب است، او را یاری می‌رساند. تصویری که قرآن کریم از محبت میان اهل ایمان از مهاجران و انصار ترسیم می‌کند، گویای همین موضوع است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَأُوا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (الانفال / ۷۲)، در این آیه، از دوستی و حمایت انصار نسبت به مهاجران سخن به میان آمده است. آنگاه که انصار به مهاجران پناه دادند و آنها را در شهر خویش پذیرفتند و مأوا دادند و آنها را برای ادامه‌ی زندگی کمک کردند، خداوند دوستی میان آنها را از سر صدق و راستی دانست. این بیان، شاهدی است بر این نکته که یاری رساندن به محبوب، یکی از علامات مهم در سنجش محبت اصیل محسوب می‌شود.

در شاخصه‌هایی که امیرالمؤمنین (ع) برای شیعیان ذکر فرموده، آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَطَّلَعَ إِلَى الْأَرْضِ فَأَخْتَارَنَا وَ اخْتَارَ لَنَا شِيعَةً يَنْصُرُونَنَا وَ يَفْرَحُونَ لِفِرْحَانَا وَ يَحْزَنُونَ لِحُزْنِنَا وَ يَبْذُلُونَ أَمْوَالَهُمْ وَ أَنْفُسَهُمْ فِينَا أَوْلِيَاءَ مِنَّا وَ إِلَيْنَا» (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۲؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۳۵)، یعنی: «خدای متعال به زمین توجه کرد و ما اهل بیت را انتخاب کرد و برای ما شیعیانی برگزید که ما را یاری می‌کنند و در شادی ما شاد و در حزن ما محزونند و جان‌ها و اموالشان را در مسیر ما می‌بخشند. آنان از ما هستند و به سوی ما خواهند آمد.»

چنانکه ملاحظه می‌شود، همان اوصافی که قرآن کریم در آیه ۷۲ از سوره انفال، برای دوستی حقیقی، بیان می‌کند، در کلام حضرت امیر<sup>(ع)</sup> نسبت به رابطه‌ی اهل بیت و شیعیان، بیان شده است. از این رو کسی که اهل بیت<sup>(ع)</sup> را دوست دارد، نسبت به منویات ایشان بی‌تفاوت نیست؛ بلکه به میزان مهر و علاقه‌ی خود به ایشان، در تحقق اهدافشان کوشاست. چنانکه در شادی آنها نیز مسرور و در غم آنها محزون خواهد بود.

#### ۲-۲-۴. بیزاری از دشمنان محبوب

مقتضای دوست داشتن حقیقی، این است که فرد محبّ از دشمنان محبوب، اظهار بیزاری نماید. قرآن کریم این اصل را در این عبارات مورد تأکید قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» (الممتحنه/۱)، خطاب آیه به اهل ایمان است که دشمن خداوند و مؤمنان را به دوستی نگیرند و به آنان اظهار مودت نکنند. همین اصل در آیه چهارم سوره‌ی احزاب به این شکل مورد اشاره قرار گرفته است که خداوند برای انسان، دو قلب در سینه‌اش قرار نداده است: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» روایات تفسیری ذیل این آیه‌ی شریفه، ناظر بر عدم جمع محبت اهل بیت و محبت دشمنان ایشان است؛ برای مثال از امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> روایت شده است که: «لَا يَجْتَمِعُ حُبُّنَا وَحُبُّ عَدُوِّنَا فِي جَوْفِ إِنْسَانٍ إِنْ أَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۱) در بخشی از حدیث دیگری که شیخ طوسی آن را از شیخ مفید در *امالی* خویش نقل کرده، آمده است: «آن کسی که دشمن ما را دوست دارد، هرگز در شمار دوستان ما نیست؛ زیرا که این دو امر در یک قلب جمع نمی‌شود و خدا برای یک انسان دو قلب هم در سینه اش قرار نداده است که با یکی از آن دو قلب، گروهی را دوست بدارد و با آن قلب دیگر دشمن آن گروه را دوست داشته باشد».

مطابق این شواهد قرآنی و روایی، "اظهار بیزاری از دشمنان محبوب" جزو لوازم محبت محسوب می‌شود.

#### ۲-۴-۵. علاقه به امور منسوب به محبوب

از دیگر نشانه‌ها و لوازم محبت، این است که هرآنچه نسبتی با محبوب می‌یابد و یاد و خاطره‌ی او را زنده نگاه می‌دارد، مورد توجه فرد محبّ است. چنین است که در میان آدمیان، مکان‌ها، زمان‌ها و حتی اشیائی که مربوط به محبوبشان است، بسیار اهمیت می‌یابد؛ تا جائیکه حاضرند مبالغ بسیار سنگینی برای حفظ و نگهداشت این امور هزینه کنند. واقعیت این است که اگر محبوب، از اولیاء خدا باشد و زنده نگه داشتن یاد او، سبب توجه به مسیر روشن معارف الهی و استقامت ایشان در عبودیت خداوند گردد، قرآن کریم چنین علاقه‌هایی را تأیید نموده است. چنانکه می‌بینیم آن صندوق چوبی که مادر موسی<sup>(ع)</sup> آن حضرت را در طفولیت در آن قرار داد و به دریا افکند، الهام‌بخش و مایه‌ی آرامشی از سوی خداوند برای بنی اسرائیل در اعصار بعدی قرار داده و ارائه‌ی آن را نشانه‌ی تأیید حکومت طالوت برشمرده است: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ

رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةً مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ» (البقره/ ۲۴۸)، یعنی: «و پیامبرشان به آنان گفت: نشانه ی حکومتِ او این است که آن تابوت (صندوق عهدی که موسی را در داخل آن به آب افکنده بودند) نزد شما بیاید که در آن آرامشِ دلی از جانب پروردگارتان (برای شما) ست و بازمانده‌ای از آنچه خاندان موسی و خاندان هارون به جای نهاده‌اند».

خدای متعال، آن صندوق چوبی که یادگارِ لطف و عنایتی بزرگ از سوی خود نسبت به موسی بن عمران بوده است را در شمارِ سایرِ اشیائی که از آل موسی و آل هارون بر جای مانده، مورد توجه قرار داده است؛ اشیائی همچون لباس، کفش و عصای موسی و هارون که در روایات تفسیری ذکر شده است (نک: طبری؛ ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۸۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۴). در روایتی از امام باقر<sup>(ع)</sup> بیان شده است که آن صندوق چوبین که مادر حضرت موسی<sup>(ع)</sup>، آن حضرت را در آن نهاد و به آب سپرد، همواره در میان بنی اسرائیل محترم بود و به آن تبرک می‌جستند و آنگاه که وفات موسی<sup>(ع)</sup> فرا رسید، الواحِ تورات و زره خویش و بعضی دیگر از آثار نبوت را درون آن نهاد و مادامی که بنی اسرائیل به آن آثار حرمت می‌نهادند، زندگی‌شان توأم با خیرات و برکات بود تا آن که نسلی از بنی اسرائیل بعد از حضرت موسی<sup>(ع)</sup>، دچار معاصی شدند و حرمتِ این یادگارِ نبوت را نیز شکستند. خدای متعال آن صندوق را از دست آنها گرفت و آن را گم کردند تا اینکه، ارائه‌ی آن را به عنوان نشانه‌ای بر صدقِ بعثتِ طالوت قرار داد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۴).

پیراهن یوسف<sup>(ع)</sup> یکی دیگر از نمونه‌هایی است که قرآن کریم از آن یاد کرده است؛ پیراهنی که خداوند به واسطه‌ی آن چشمان پدرش یعقوب<sup>(ع)</sup> را که سالیانی دراز در فراقِ او گریسته بود، شفا بخشید (نک: یوسف/ ۹۳). همچنین در قرآن، پس از ذکرِ ماجرایِ اصحابِ کهف، اشاره شده است که مردمانی که به حقیقتِ امرِ آنان واقف شدند و عهده‌دارِ کارِ ایشان گشتند، گفتند که بر روی مزارِ آن رادمردانِ الهی، مسجد می‌سازیم: «قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أُمَّهِمْ لَنَنخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» (الکهف/ ۲۱). به راستی سبب ذکر این بخش از ماجرا در قرآن کریم چیست؟ مگر نه آنکه هیچ کلمه‌ای در قرآن کریم زائد و لغو نیست؟ در این صورت، خدای حکیم چه موضوعی را می‌خواهد در قالبِ این جمله که مربوط به بعد از مرگ اصحابِ کهف است، تعلیم دهد؟ به نظر می‌رسد نکته مورد نظر این است که مردمانِ آگاهی که عهده دارِ کارِ اصحابِ کهف شدند، به درستی تصمیم گرفتند که نشانی برای زنده ماندنِ یادِ آن اولیاء الهی ایجاد کنند؛ از این رو عبادتگاهی در کنار مزارِ آنان ساختند تا خدا را در کنار اجساد دفن شده‌ی انسان‌هایی عبادت کنند که الهامِ بخشِ توحید و فاصله گرفتن از شرک زمانه‌ی خویش بودند.

علامه عسکری بعد از ذکر اسبابِ تشریحِ مناسک حج، تمام آنها را بزرگداشتِ عملکردِ بندگان صالح خداوند می‌داند و تصریح می‌نماید که دقیقاً همان اموری که آن بندگان صالح در مسیر تسلیم و بندگی در پیشگاه خداوند انجام داده‌اند، به عنوان بخشی از مناسک حج، از سوی خداوند واجب شده است. چنانکه وقوفِ آدم<sup>(ع)</sup> در نهم



ذی‌الحجه در عرفات و حرکت او در روز دهم به سمت منی و کوتاه کردن موی سرش در آنجا که نشانه‌ی پذیرش توبه‌اش بود، یا هفت نوبت رفت و آمد هاجر همسر ابراهیم<sup>(ع)</sup> در پی یافتن آبی برای اسماعیل میان صفا و مروه، همچنین نمازگزاردن در همان محلی که جای پای ابرهیم بعد از تجدید بنای کعبه بود و قربانی کردن در روز دهم به یاد شکوه تسلیم ابراهیم در برابر فرمان خداوند و نزول فدیهای به جای اسماعیل و رجم شیطان درست در همان محلی که ابراهیم<sup>(ع)</sup> ایستاد و به شیطان مجسم شده سنگ زد، همگی این اعمال زنده نگاه داشتن اموری است که به اولیاء خداوند منتسب است: «اذاً فانّ اعمال الحجّ کلّها نبرک بتلک الازمنة و الامکنة التی حلّ بها عبادالله الصالحون اولئک و کلّها احتفال بذکرهم ابدالهر (عسکری، ۱۳۷۷، ص ۱۲).

افزون بر این در منابع اهل سنت شواهدی هست که نشان می‌دهد رسول اکرم<sup>(ص)</sup> از ورود در مکان‌هایی که مربوط به قوم ثمود بود نهی کردند و آن مکان‌ها را شوم دانستند و در مقابل نهی که شتر صالح<sup>(ع)</sup> از آن نوشیده را نهی مبارک معرفی کردند. علامه عسکری بعد از ذکر این شواهد، می‌نویسد: «و لیست ناقة صالح و بئرها باکرم علی الله من اسماعیل و بئره زمزم، بل کذلک جعل الله البرکة فی زمزم من برکة اسماعیل ابدالهر و کذلک شأن انتشار البرکة ممّا یفیضه الله علی عباده الصالحین» (همان، ۱۴).

همین ماندگاری برکت که در مکان‌های منتسب به اولیاء خداوند مشاهده می‌شود، درباره‌ی زمان‌های منتسب به اولیاء الهی نیز صادق است. چنانکه رسول خدا<sup>(ص)</sup> سبب شرافت یافتن جاودانه‌ی روز جمعه را چنین بیان کردند که جمعه، روز خلقت آدم و روز ورود او به بهشت بوده است. چنانکه ماه رمضان و شب قدر که در هر سال تکرار و تعظیم می‌شود، به جهت نزول قرآن بر پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> شرافت یافته است.

با این توضیحات معلوم می‌شود که از منظر قرآن کریم، آنچه نسبتی با اولیاء الهی دارد، اعم از جسم و لوازمی که منسوب به ایشان است، برای احیاء ذکر آنان می‌بایست حفظ و تکریم شود. به همین ترتیب، زمان‌هایی که با اولیاء الهی نسبتی دارند نیز در قرآن و سنت مورد توجه و تکریم قرار گرفته است که در ادامه به صورت مستقل بررسی خواهد شد.

### ۳. موضوعیت داشتن زمانهای منسوب به اولیاء الله در قرآن و روایات

به همان ادله‌ای که حفظ و تکریم امور منسوب به اولیاء الهی، به سبب احیاء یاد آنان و ایمان و استقامتی که در مسیر حق داشته‌اند، شرط محبت و مورد توصیه‌ی شرع است، زمان‌های منسوب به اولیاء الله نیز موضوعیت می‌یابد. این زمان‌ها که یادآور رحمت خداوند و بروز قدرت اوست، می‌بایست مانند "ایام الله" که خدای متعال، بنی اسرائیل را به یادآوری آن فرمان داده است، در خاطره‌ی اهل ایمان تجدید و احیاء گردد. تبیین این موضوع در آیات قرآن کریم، به شرح ذیل است:

### ۱-۳. اشارات قرآن به تکریم و توجه به زمانهای مخصوص به خداوند و اولیاء او

در آیه ی پنجم از سوره ی ابراهیم آمده است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» و ما موسی را با نشانه‌ها و معجزات خود فرستادیم که قوم خود را از تاریکی‌ها (ی جهل و کفر و فسق) به سوی نور (ایمان) بیرون آور و روزهای خدا را به یادشان بیاور که همانا در این (تذکر) نشانه‌هایی است برای هر انسانِ شکیبای سپاسگزار».

تقریباً اجماع تمام مفسران شیعه و اهل سنت بر این است که مقصود از "ایام الله" روزهایی است که اراده‌ی خداوند به صورت خاص بروز یافته و نعمت‌های او شامل حال بنی‌اسرائیل شده است؛ برای مثال روز شکافته شدن نیل و رهایی از ستم مدید فرعون یا روز نزول خوراک‌های آسمانی (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۱۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۶۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۱۰؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۴۰). بنابراین در لسان قرآن کریم، آن روزهایی که رحمت الهی به شکل خاص و ویژه‌ای شامل حال بشر می‌شود، منسوب به خداست و آن روزها را باید به خاطر سپرد. باید توجه داشت که کاربرد اصطلاح "ایام الله" از آن روست که در ظرف زمانی مشخصی، نعمات خداوند شامل حال پیامبران و اوصیاء شده است و این روزها با افعال الهی نشان دار شده‌اند. در تفاسیر شیعه و اهل سنت، به صورت مطلق بر این روزها تأکید شده است؛ یعنی تمام روزهایی که به صورت ویژه‌ای لطف خداوند شامل حال انسان‌ها شده است. طبرسی این موضوع را از امام صادق<sup>(ع)</sup>، ابن عباس، ابی بن کعب، حسن بصری، مجاهد و قتاده نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۶۷).

از آنجا که مهمترین نعمت الهی که خداوند به سبب آن بر آدمیان منت نهاده (نک: آل عمران / ۱۶۴). حضور و هدایت‌گری انبیاء در میان جوامع است، روز میلاد آنها و روز بعثت آنها که اعطاء و نزول مهمترین نعمت الهی است، مصداق بارزی از یوم‌الله محسوب می‌شود؛ می‌توان گفت نعمتی که در این روزها شامل حال بشر شده است، به مراتب از آن نعمت‌هایی که مربوط به نجات زندگی دنیایی بنی‌اسرائیل می‌شد، مهم‌تر است. از این روست که خدای متعال سلام خود را به صورت خاص در روز میلاد و روز وفات اولیاء خویش، به آنان اختصاص داده و درباره یحیی<sup>(ع)</sup> فرموده: «وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» (مریم/۱۵)، یا از زبان عیسی<sup>(ع)</sup> فرموده است: «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا» (مریم/۳۳). در این آیات، آن ظرف زمانی که ولی خدا در آن متولد شده یا از دنیا رفته است، به طور خاص مورد اشاره‌ی خداوند قرار گرفته است؛ زیرا آن روز با آن ولی نسبت یافته و نشان دار شده است. بر همین اساس، در سیره‌ی پیامبر و اهل بیت، بر بزرگداشت موالید و وفیات اولیاء الله تأکید شده است که نمونه‌هایی از آن در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد.

### ۲-۳. تکریم سالروز میلاد پیامبر اکرم (ص)

مسلم بن حجاج در صحیح خویش بابتی را درباره روزهایی که روزه گرفتن در آنها به جهت شرافتش مستحب است، اختصاص داده است. در این باب، از ابوقتاده انصاری روایت کرده است که: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) سَأَلَ عَنْ صَوْمِ الْاِثْنَيْنِ؟ فَقَالَ «فِيهِ وُلِدْتُ وَفِيهِ أُنزِلَ عَلَيَّ» (نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۸۲۰)، یعنی: «از رسول خدا (ص) درباره روزهی روز دوشنبه سؤال شد؛ پیامبر فرمود: «من در این روز متولد شدم و در این روز وحی بر من نازل شده است» نظر به جایگاه ویژهی کتاب صحیح مسلم در میان تمام جریانات اهل سنت، این روایت از اهمیت بسیار زیادی در بحث حاضر برخوردار است. در این حدیث، وقتی از دلیل استحباب روزهی دوشنبه سؤال شده است، رسول اکرم (ص) دلیل آن را ظرف زمانی دوشنبه برای ولادتشان و نیز آغاز نزول وحی در آن دانسته‌اند. این مطلب بیانگر آن است که تکریم روز منسوب به پیامبر، مستحب است و این روز با چنین نشانی، برای همیشه گرامی خواهد بود. نکته‌ی دیگر اینکه، در این حدیث پیامبر (ص)، به دنیا آمدن خویش را در کنار آغاز نزول وحی در این روز یاد کرده‌اند. یعنی به همان میزانی که روز نزول قرآن مهم است و باید تکریم شود، روز میلاد وحی مجسم و قرآن ناطق نیز مهم است و باید آن را گرامی داشت.

مؤید این روایت، مطلبی است که محدثان اهل سنت در کتب خویش آن را نقل کرده‌اند و مبنای فتوای فقهاء ایشان دربارهی جواز جشن میلاد پیامبر (ص) نیز قرار گرفته است. آن مطلب، عقیده کردن پیامبر (ص) در سالروز میلادشان است؛ در حالیکه به هنگام ولادتشان، پدر بزرگشان جناب عبدالمطلب، برای ایشان عقیده کرده بود؛ اما خود پیامبر (ص) نیز در سالروز ولادتشان، این عمل را انجام داده‌اند (نک: بیهقی، ۱۳۵۱، ج ۹، ص ۲۹۹). جلال الدین سیوطی درباره این روایت و دلالتش می‌نویسد: «روایت شده است که پیامبر (ص) بعد از مبعوث شدن به نبوت، با آنکه جدشان عبدالمطلب در هفتمین روز از تولد پیامبر (ص) برایش عقیده کرد و عقیده کردن دوباره تکرار نمی‌شود، اما پیامبر (ص) {در سالروز ولادتش} مجدداً برای خود عقیده کرد تا این عمل پیامبر (ص) اظهار شکر به درگاه خداوند به سبب خلقتش و قرار دادن ایشان به عنوان رحمتی برای تمام اهل عالم و بیان شریعتی برای امتش باشد. آنچنان که {به امر خدا} بر خود درود می‌فرستاد. از این رو برای ما نیز مستحب است که در سالروز ولادت پیامبر (ص) جمع شویم و به دیگران اطعام کنیم و کارهایی مانند آن در جهت تقرب به خداوند و اظهار شادمانی به مناسبت ولادت پیامبر (ص) انجام دهیم.» (سیوطی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۸۸). مانند همین نظر را عالمان دیگری از اهل سنت مطرح کرده‌اند و نشان داده‌اند که چنین تکریماتی نه تنها بدعت مذموم نیست؛ بلکه اصلی در سنت رسول اکرم (ص) دارد (نک: المقدسی الحنبلی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۴؛ الحضرمی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن ابوشامه الشافعی، بی‌تا، ص ۶۶۵؛ الصالحی الشامی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۶۷ و ۳۷۳؛ الحلبی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۳۰).

این موضوع با تأکید بیشتری در منابع شیعه قابل ملاحظه است. تا جائی که شیخ حرّ عاملی در *وسائل الشیعه*، بابتی تحت عنوان "اِسْتِحْبَابِ صَوْمِ مَوْلِدِ النَّبِيِّ ص وَ هُوَ سَابِعَ عَشَرَ رَبِيعِ الْاَوَّلِ" باز کرده است و روایات متعددی از اهل بیت در تکریم روز هفدهم ربیع الاول که میلاد پیامبر اکرم (ص) در آن واقع شده، نقل کرده است. برای نمونه از امام هادی (ع) روایتی آمده است که: «انَّ الْاَيَّامَ الَّتِي يُصَامُ فِيْهَا اَرْبَعٌ مِنْهَا يَوْمُ مَوْلِدِ النَّبِيِّ ص يَوْمُ السَّابِعِ عَشَرَ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْاَوَّلِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۴۵۴) و بیانگر آن است که چهار روز در طول سال، بیشترین فضیلت را برای روزهی استحبابی دارد که یکی از آنها هفدهم ربیع الاول است که میلاد پیامبر (ص) در آن واقع شده است. مانند همین روایت را سید بن طاووس در *الاقبال* نقل کرده است (نک: ابن طاووس، ۶۰۳). همچنین شیخ طوسی در *مصباح المتهدّج*، از امام کاظم (ع) روایت کرده است که فضیلت روزهی اول ماه ذی الحجة را به سبب مقارنت آن با سالروز میلاد حضرت ابراهیم (ع) بیان فرموده‌اند: «من صام أول يوم من العشر عشر ذي الحجة كتب الله له صوم ثمانين شهرا و هو اليوم الذي ولد فيه إبراهيم خليل الرحمن» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۶۷۱). شیخ طوسی در همین کتاب روایتی آورده است که پاداش روزهی هفدهم ربیع الاول، معادل روزهی یک سال بیان شده است: «من صام يوم السابع عشر من شهر ربیع الأول كتب الله له صيام سنة» (همان، ۷۹۱).

افزون بر اینها می‌بایست به تصریح دانشمند نامدار شیعی، جناب شیخ مفید در کتاب *مسار الشیعه* اشاره شود. شیخ درباره ی تکریم روز هفدهم ربیع الاول می‌نویسد: «در هفدهم این ماه (ربیع الاول) میلاد سرور ما رسول الله (ص) واقع شده که در طلوع فجر جمعه در عام الفیل، به دنیا آمدند و این روزی شریف و پر برکت است که همواره از زمان‌های قدیم، صالحان از آل محمد آن را بزرگ می‌داشتند و حق آن را می‌شناختند و احترام آن را رعایت می‌کردند و در آن به استحباب روزه می‌گرفتند» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۰).

شیخ مفید سپس این روایت را درباره ی فضیلت روزهی این روز آورده است که: «رُوِيَ عَنِ اِمَّةِ الْهُدَى ع اَنَّهُمْ قَالُوا مَنْ صَامَ الْيَوْمَ السَّابِعَ عَشَرَ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْاَوَّلِ وَ هُوَ مَوْلِدُ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللهِ ص كَتَبَ اللهُ سُبْحَانَهُ لَهُ صِيَامَ سَنَةٍ» آنگاه بر مستحب بودن صدقه و زیارت و شادساختن اهل ایمان در این روز اشاره می‌کند: «و يستحب فيه الصدقة و الإلمام بزيارة المشاهد و التطوع بالخيرات و إدخال المسرة على أهل الإيمان» (همان، ۵۱).

چنین است که دانشمند تاریخ پژوه معاصر، علامه جعفر مرتضی عاملی اهتمام به مناسباتی همچون تکریم سالروز میلاد را از عهد خود رسول اکرم و به وسیله ی شخص پیامبر دانسته است<sup>۱</sup> (نک: عاملی، ۱۴۰۸، ص ۲۱). از همین رو، اظهار سرور و اطعام به اهل ایمان و نیازمندان و روزه داری در میلاد پیامبر (ص) موضوعی مستند به سیره ی پیامبر (ص)، روایات امامان (ع) و روش صالحان است.

۱- آن‌ا‌ه‌ت‌م‌ا‌ل‌ب‌ا‌ل‌م‌ن‌ا‌س‌ب‌ا‌ت‌ و‌ ا‌ل‌م‌و‌ا‌س‌م‌ ق‌د‌ ب‌د‌ا‌ م‌ن‌ ع‌ه‌د‌ ا‌ل‌ن‌ب‌ی‌ ص‌ل‌ی‌ ا‌ل‌ل‌ه‌ ع‌ل‌ی‌ه‌ و‌ آ‌ل‌ه‌ و‌ م‌ن‌ ش‌خ‌ص‌ ر‌س‌ول‌ ا‌ل‌ل‌ه‌ (ع‌ا‌م‌ل‌ی‌، ۱۴۰۸، ص ۲۱).

### ۳-۳. عزاداری پیامبر و امامان بر مصیبتِ شهادتِ امام حسین<sup>(ع)</sup> در ماه محرم

در روایات متعددی از اهل سنت آمده است که رسول اکرم<sup>(ص)</sup> با خبر دادن از شهادتِ سبط گرامیش، امام حسین<sup>(ع)</sup> بر این مصیبت گریسته و اظهارِ حزن و اندوه نموده است. برای مثال احمد بن حنبل در کتاب *المسند* خویش از عبدالله بن نجی از پدرش نقل کرده است که همراه علی<sup>(ع)</sup> راهی صفین بودیم که به نینوا رسیدیم؛ علی<sup>(ع)</sup> در آن سرزمین ندا کرد: ای ابو عبدالله! صبور باش؛ صبور باش در کنارِ نهرِ فرات. راوی می‌گوید من از علی<sup>(ع)</sup> پرسیدم: "منظورِ شما چیست؟" امام فرمود: «روزی به خانه ی رسول خدا<sup>(ص)</sup> وارد شدم در حالیکه چشمانش پر از اشک بود. عرض کردم: ای پیامبرِ خدا آیا کسی شما را ناراحت کرده است؟ چرا چشمانتان اشکبار است؟ پیامبر<sup>(ص)</sup> فرمود: اندکی قبل جبرئیل از نزد من رفت و به من خبر داد که حسین در کنار فرات کشته می‌شود. سپس فرمود: آیا می‌خواهی بویی از تربتِ او به مشامت برسانم؟ عرض کردم بله. پیامبر<sup>(ص)</sup> دست خود را بیرون کشید و قبضه‌ای خاک برگرفت و به من داد و من نتوانستم جلوی گریه ی خویش را بگیرم» (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۸).

همچنین ترمذی در *السنن* خویش نقل کرده است که بانو سلمی می‌گوید: روزی به خانه‌ی ام سلمه وارد شدم و دیدم که می‌گرید. پرسیدم چه چیزی شما را به گریه انداخته است؟ پاسخ داد: رسول خدا<sup>(ص)</sup> را در رؤیا دیدم که بر سر و محاسنش خاک نشسته است. عرض کردم: یا رسول الله این چه حالت است که بر شما عارض شده است؟ فرمود: «اینک شاهدِ کشته شدنِ حسین بودم» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۷۴). وجه استدلال به این مطلب آن است که ام سلمه همسر پیامبر<sup>(ص)</sup> قطعاً از نظر اهل سنت و وهابیان، یکی از سلف صالح محسوب می‌شود. او بر شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup> گریسته و رؤیای او که پیامبر را در حالتِ مصیبتِ زدگی دیده است نیز با واقعیت منطبق بوده است.

مانند همین مطلب از ابن عباس نیز نقل شده که پیامبر<sup>(ص)</sup> را در حالی که موهای سرش پریشان و غبارآلود بود و شیشه‌ای از خون به دستشان بوده است، مشاهده کرده؛ از آن حضرت پرسیده است: «پدر و مادرم به فدایت ای رسول خدا؛ این چیست؟ آن حضرت فرموده‌اند: «این خون حسین و یارانش است که از روی زمین جمع کرده‌ام» ابن عباس می‌گوید من از خواب بیدار شدم و آن روز را در نظر گرفتم؛ معلوم شد که در همان روز حسین<sup>(ع)</sup> به شهادت رسیده است (نک: ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۵۹ و ۳۳۶؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۸؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۱۷/۵؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۰۰؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۱). حاکم نیشابوری بعد از نقل این حدیث تأکید کرده است که سند این روایت مطابق با شروط مسلم بن حجاج صحیح است (نک: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۳۹۸). در این روایت نیز که شاهد روشنی بر صدق رؤیای ابن عباس دارد، بر مصیبت زدگی و عزاداری پیامبر<sup>(ص)</sup> در شهادتِ امام حسین<sup>(ع)</sup> تصریح شده است.

این روایات که بعضی از آنها خبر دادن پیامبر<sup>(ص)</sup> در بیداری بوده است (مانند روایت نخست) و بعضی خبر دادن آن حضرت در رؤیاهایی بوده که قرائن صحت دارد و سلف صالح نیز آن را مبنای عزاداری بر امام حسین<sup>(ع)</sup> قرار داده‌اند، بیانگر آن است که برخلاف مدّعی وهابیت عزاداری بر شهادت سبط پیامبر، نه تنها بدعت نیست؛ بلکه سنت آن حضرت و اصحابشان بوده است.

امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> نیز ضمن خبر دادن از شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup> بر این مصیبت گریه کرده‌اند؛ ابن عباس می‌گوید: همراه با امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> روانه صفین بودیم؛ وقتی به سرزمین نینوا رسیدیم با صدای بلند فرمود: ای پسر عباس، این سرزمین را می‌شناسی؟ عرض کردم: نه یا امیر المؤمنین، امام فرمود: اگر آن را می‌شناختی تا مانند من گریه نمی‌کردی از آن رد نمی‌شدی؛ آن‌گاه حضرت چنان گریست که محاسن مبارکش خیس و اشک بر سینه‌ی مبارکش جاری شد. ما نیز با ایشان گریستیم. امام فرمود: آه! آه! مرا باخاندان ابوسفیان چه کار؟ مرا با خاندان حرب چه کار؟ کسانی که حزب شیطان و یاران کفرند. سپس فرمود: ای ابوعبدالله صبور باش که پدرت نیز همانند تو از آنان ستم‌های فراوان دید (ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۵۵۲؛ صدوق، ۱۴۰۰، ص ۵۹۷). امام حسن مجتبی<sup>(ع)</sup> نیز با یادکردن از شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup>، بر این مصیبت گریسته‌اند (نک: صدوق، ۱۴۰۰، ص ۱۱۵).

علامه سید محسن امین در کتاب *اقناع اللائم علی اقامة المآتم* با ذکر روایاتی از منابع معتبر اهل سنت که حاکی از گریستن و عزاداری رسول خدا<sup>(ص)</sup> بر مصیبت شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup> است، نکته‌ای بسیار پرجا را مطرح می‌نماید. او می‌نویسد مطابق این روایات که با اسناد زیادی از رسول اکرم<sup>(ص)</sup> نقل شده است، عزاداری بر شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup> نه تنها مجاز، بلکه مورد تأکید قرار دارد. زیرا رسول خدا، سال‌ها پیش از وقوع حادثه‌ی کربلاء بر شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup> گریسته‌اند؛ بنابراین اولاً عزاداری بر این واقعه، محدود به یک زمان خاص نیست؛ ثانیاً از آنجا که مصیبت این فاجعه، بعد از وقوعش، بسیار بزرگتر و سهمگین‌تر از زمانی است که هنوز واقع نشده است و رسول خدا حتی پیش از وقوع این حادثه برای آن عزاداری کرده‌اند، پس عزاداری مسلمانان بر این مصیبت، اقتدا به عمل رسول الله است<sup>۱</sup> (نک: امین، ۱۴۳۹، ص ۷۵).

همچنین درباره‌ی تمام امامان بعدی نیز عزاداری و گریه بر مصیبت امام حسین<sup>(ع)</sup> با اسنادی که در حدّ تواتر معنوی است نقل شده است (نک: ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۷۹-۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۵، ص ۱۴۹). برای مثال، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱ - من ادلة جواز البكاء علی الحسين<sup>(ع)</sup> و رجائه ما ورد بعد وقوعها للقطع بعدم الفرق بل بطریق الاولیة؛ لأنّ المصیبة بعد وقوعها أعظم و أفع

در کتاب *المحاسن* برقی روایت شده است که وقتی امام حسین<sup>(ع)</sup> به شهادت رسید، زنان بنی‌هاشم لباس سیاه و خشن به تن کردند و از سرما و گرما شکایت نمی‌کردند و امام سجّاد برای آنها غذا تهیه می‌کرد (نک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۲۰).

همچنین امام باقر<sup>(ع)</sup> می‌فرمود که در روز عاشوراء برای مصیبت شهادت حسین بن علی<sup>(ع)</sup> مجلس عزا در منزلشان برگزار شود و می‌فرمود در این روز، یکدیگر را تعزیت گویند و بر آن حضرت بگریید (نک: طوسی، ۱۴۱۱، ص ۷۷۲؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۷۴).

چنانکه امام صادق<sup>(ع)</sup> ضمنِ نهی از روزهی روز عاشوراء دربارهی این روز فرمود: «أَمَّا يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَيَوْمٌ أُصِيبَ فِيهِ الْحُسَيْنُ عَ صَرِيحاً بَيْنَ أَصْحَابِهِ وَأَصْحَابِهِ صَرَغِي حَوْلَهُ عُرَاءَةً أَوْ فَصَوْمٌ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ كَلّاً وَ رَبَّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ مَا هُوَ يَوْمٌ صَوْمٍ وَ مَا هُوَ إِلَّا يَوْمٌ حُزْنٍ وَ مُصِيبَةٌ دَخَلَتْ عَلَى أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ يَوْمٌ فَرِحَ وَ سُرُورٍ لِابْنِ مَرْجَانَةَ وَ آلِ زِيَادٍ وَ أَهْلِ الشَّامِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۴۷). این روایت نیز بیانگر آن است که روز عاشوراء در تکرار سالهای متمادی همواره، روزِ حزن و مصیبت اهل ایمان است و نباید کاری که نشانه‌ی سرور یا مناسبِ اعیاد است، در این روز انجام شود.

نمونه‌ی دیگر بیان امام رضا<sup>(ع)</sup> است که دربارهی عزاداری پدر بزرگوارشان، امام کاظم<sup>(ع)</sup> در دهه‌ی محرّم و به طور خاص، روز عاشوراء فرمود: «كَانَ أَبِي إِذَا دَخَلَ شَهْرَ الْمُحَرَّمِ لَا يَرَى ضَاحِكاً وَ كَانَتْ الْكُتَابَةُ تَغْلِبُ عَلَيْهِ حَتَّى يَمْضِي مِنْهُ عَشْرَةٌ أَيَّامٍ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْعَاشِرِ كَانَ ذَلِكَ الْيَوْمَ يَوْمَ مُصِيبَتِهِ وَ حُزْنِهِ وَ بُكَائِهِ وَ يَقُولُ هُوَ الْيَوْمَ الَّذِي قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ» (صدوق، ۱۴۰۰، ص ۱۲۸). این روایت اشاره دارد بر اینکه امام کاظم<sup>(ع)</sup> در دهه‌ی نخست ماه محرّم عزاداری می‌کرد و وقتی روز دهم ماه محرّم فرا می‌رسید گریه و حزن آن حضرت شدت می‌یافت. در همین حدیث است که امام رضا<sup>(ع)</sup> بیان داشته که مصیبتِ روز عاشورا، چشمهای ما را از فرط گریه، زخم کرده است.

در حدیث دیگری، امام رضا<sup>(ع)</sup> به ریان بن شیبب که در آغاز ماه محرّم به حضور آن امام رسیده بود، فرمود: «ای پسر شیبب اگر بر چیزی خواستی گریه کنی پس بر حسین بن علی بن ابی‌طالب گریه کن» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۹).

این حدیث نیز بر موضوعیت داشتن عزاداری در ایّام محرّم دلالت دارد. آن حضرت، ترک اشتغالات دنیوی را در روز عاشورا، سبب برآورده شدن حوائج انسان در دنیا و آخرت بیان کرده است و در ادامه فرموده: «کسی که روز عاشورا، روز مصیبت و حزن و گریه‌اش باشد، خداوند روز قیامت را روز شادی و سرورش قرار می‌دهد» (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۷).

#### ۴. عدم محدودیت زمانی در تکریم موالید و وفیات اولیاءالله

بررسی نصوص وارده در منابع اسلامی حاکی از آن است که تکریم مولد النبوی یا عزاداری بر امام حسین<sup>(ع)</sup>، محدود به زمان خاصی نبوده است؛ چنانکه پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> سال‌ها بعد از میلادشان، به شکرانه‌ی خداوند، در زادروز خویش عقیده کرده است (نک: بیهقی، ۱۳۵۱، ج ۹، ص ۲۹۹). یا سال‌ها قبل از حادثه‌ی کربلا بر شهادت امام حسین<sup>(ع)</sup> گریسته است؛ چنانکه اهل بیت<sup>(ع)</sup> نیز سال‌ها بعد از شهادت امام حسین، در فرارسیدن محرم و روز عاشورا عزاداری می‌کرده‌اند (نک: صدوق، الامالی، ۱۲۸). پس نباید پنداشت که چنین تکریم‌هایی صرفاً محدود به زمان وقوع آن است؛ بلکه در گردش روزها، هرگاه با آن زمانی مواجه می‌شویم که با نام پیامبر و اهل بیت نشان‌دار شده است، آن روز، مورد احترام و توجه خواهد بود؛ چنانکه در حدیث نبوی درباره‌ی روزه‌داری در دوشنبه‌ها که مصادف با ولادت پیامبر بوده است، ملاحظه گردید (نک: نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۸۲۰). از همین روست که امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> پس از دفن شبانه همسر خود فاطمه زهرا<sup>(س)</sup> در نجوای خویش رو به سوی مزار پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> عرضه داشت: «فَلَقَدْ اسْتَرْجَعَتِ الْوَدِيعَةَ وَ أَخَذَتِ الرَّهِيْنَةَ أَمَّا حُزْنِي فَسَرَمَدٌ وَ أَمَّا لَيْلِي فَمُسَهَّدٌ إِلَيَّ أَنْ يَخْتَارَ اللَّهُ لِي دَارَكَ النَّبِيِّ أَنْتَ بِهَا مُقِيمٌ» (سیدرضی، بی تا، ص ۳۲۰). یعنی: «امانتی که به من سپرده بودی برگردانده شد و به صاحبش رسید، از این پس اندوه من جاودانه و شبهایم به شب زنده داری سپری خواهد شد؛ تا آن روز که خدا سرای زندگی تو را برای من برگزیند». در این عبارات که از اندوه بسیار آن حضرت در فراق حضرت زهرا حکایت می‌کند، امیرالمؤمنین، به همیشگی بودن حزن خویش در این مصیبت اشاره کرده است: «أَمَّا حُزْنِي فَسَرَمَدٌ».

همچنین در دوبیتی که امام رضا<sup>(ع)</sup> بر قصیده‌ی دعبل خزاعی افزود، آمده است:

وَ قَبْرٌ بِطُوسٍ يَا لَهَا مِنْ مُصِيبَةٍ      تَوَقَّدُ بِالْأَحْشَاءِ بِالْحَرْقَاتِ  
إِلَى الْحَشْرِ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ قَائِمًا      يُفَرِّجُ عَنَّا أَلْهَمَ وَ الْكُرْبَاتِ

دعبل قصیده‌ی خویش را تا شهادت امام کاظم<sup>(ع)</sup> سروده بود. امام رضا<sup>(ع)</sup> این دوبیتی را نیز بر آن افزود. دعبل پرسید: «ای پسر رسول خدا! این قبری که در طوس است، قبر کیست؟» امام<sup>(ع)</sup> فرمود: «آن قبر من است؛ روزگار می‌گذرد تا اینکه طوس محل رفت و آمد شیعیان و زائران قبر من می‌شود. هر کسی مرا در غربتم در طوس زیارت کند او در آخرت در جایگاه من خواهد بود در حالی که خداوند او را از گناه پاک و آمرزیده باشد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۴). در این روایت نیز، مصیبت شهادت امام علی بن موسی الرضا، موضوعی بیان شده است که تا ظهور مهدی آل محمد تا دوام دارد و دل‌های دوستان اهل بیت را آتش می‌زند.

بنابراین سرور مؤمنان در موالید اولیاء الهی و حزن آنان در وفات و شهادتشان، محدود به زمان وقوع نیست؛ بلکه همانطور که در روایات تصریح شده، همه ساله در موالید و وفیات اولیاء الهی جلوه‌گر می‌شود.



## نتیجه

مجموع مباحث پیش گفته، حاکی از این است که بر خلاف مدعی پاره‌ای از سلفیان و وهابیان، احکام تشریحی اسلام تضاداً با امور تکوینی ندارد؛ از این رو اگر تکوینا انسان در ولادت یا وفات عزیزانش مسرور یا محزون می‌شود، احکام اسلامی نیز مخالفتی با چنین تأثراتی ندارد؛ بلکه عکس مدعی آنان درباره‌ی کسانی که مودت و محبتشان در کتاب و سنت واجب شده، قابل ملاحظه است. به این معنا که خداوند دوستی اولیائش را بارزترین جلوه‌ی عبودیت خویش بیان کرده و تکریم زمانها، مکانها و چیزهایی که موجب زنده نگاه داشتن یاد آنها می‌شود را به عنوان یکی از لوازم محبت، توصیه کرده است. از این روست که می‌بینیم در سیره‌ی رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) سالروز ولادت یا شهادت اولیاء مورد توجه قرار گرفته و آدابی را در بزرگداشت این ایام بیان کرده‌اند.

## منابع:

## قرآن کریم

۱. ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن ابی شامه، عبدالرحمن بن اسماعیل. (بی تا)، *الباعث علی إنکار البدع والحوادث*، مکه: مطبعه النهضة الحدیثه.
۳. ابن اثیر، عزالدین بن الأثیر علی بن محمد. (۱۴۰۹ ق)، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن اعثم، احمد بن اعثم کوفی. (۱۴۱۱ ق)، *الفتوح*، بیروت: دارالأضواء.
۵. ابن باز، عبدالعزیز. (۱۳۷۸ ق)، *مجموع فتاوی و مقالات*، ریاض: دارالقاسم.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۶۹ ق)، *اقتضاء الصراط المستقیم*، القاهرة: دارالنشر مطبعه السنة المحمدية.
۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۶ ق)، *منهاج السنة النبویة*، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
۸. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق)، *المسند*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۹. ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ ق)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم: جامعه مدرسین.
۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۶۷ ش) *الإقبال*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۲. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله. (۱۴۱۲ ق)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، بیروت: دارالجیل.

١٣. ابن عبد الوهاب، محمد. (٢٠٠٦ م)، *رسالة فى الرد على الرافضة*، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
١٤. ابن عطية، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ق)، *المحرر الوجيز فى تفسير كتاب الله العزيز*، بيروت: دارالكتب العلمية.
١٥. ابن قولويه، جعفر بن محمد. (١٣٥٦ق)، *كامل الزيارات*، نجف اشرف: انتشارات مرتضويه.
١٦. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو. (١٤١٩ق)، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت: دارالكتب العلمية.
١٧. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤٠٥ق)، *لسان العرب*، بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٨. امين، سيد محسن. (١٤٣٩ق)، *اقناع اللائم على اقامة المآتم*، كربلاء: مجمع الامام الحسين عليه السلام لتحقيق تراث اهل البيت.
١٩. برقى، احمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١ق)، *المحاسن*، قم: دار الكتب الإسلامية.
٢٠. بيهقى، احمد بن حسين. (١٣٥١ق)، *السنن الكبرى*، بيروت: دار المعرفة.
٢١. ترمذى، محمد بن عيسى. (١٤١٩ق)، *سنن ترمذى*، قاهره: دارالحديث.
٢٢. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله. (١٤١١ق)، *المستدرک على الصحيحين*، بيروت: دارالكتب العلمية.
٢٣. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق)، *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٢٤. حسانى، عبيدالله بن احمد. (١٤١١ق)، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى.
٢٥. الحضرمي الشافعي، محمد بن عمر. (١٩٩٨م)، *حدائق الأنوار ومطالع الأسرار*، بيروت: دارالحاوي.
٢٦. حلبى، برهان الدين. (١٤٠٠ق)، *السيرة الحلبيه*، بيروت: دارالمعرفة.
٢٧. ذهبى، محمد بن احمد. (١٤١٣ق)، *تاريخ الاسلام*، بيروت: دار الكتاب العربى.
٢٨. زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ق)، *الكشاف عن حقايق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل*، بيروت: دار الكتاب العربى.
٢٩. راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق)، *المفردات فى غريب القرآن*، دمشق: دارالعلم الدار الشاميه.
٣٠. سيد رضى، محمد بن حسين. (بى تا)، *نهج البلاغة*، قم: دارالهجرة.
٣١. سيوطى، جلال الدين. (١٤٢٤ق)، *الحاوى للفتاوى*، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
٣٢. صالحى شامى، محمد بن يوسف. (١٤٠٠ق)، *سبل الهدى والرشاد*، قاهره: دارالاحياء.
٣٣. صدوق، محمد بن على. (١٤٠٠ق)، *الأمالى*، بيروت: مؤسسه اعلمى.

٣٤. صدوق، محمد بن علی. (بی تا) ، *علل الشرائع*، قم: داوری.
٣٥. صدوق، محمد بن علی. (١٣٧٨ش)، *عیون اخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
٣٦. صدوق، محمد بن علی. (١٤٠٣ق)، *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین.
٣٧. طباطبایی، سید محمد حسین. (١٤١٧ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن* ، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
٣٨. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٣٩. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (١٤١٢ق) *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
٤٠. طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٤ق)، *الامالی*، قم: انتشارات دارالثقافه.
٤١. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٤٢. طوسی، محمد بن حسن. (١٤١١ق)، *مصباح المتهدج*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
٤٣. عاملی، جعفر مرتضی. (١٤٠٨ق)، *المواسم و المراسم*، تهران: انتشارات سپهر.
٤٤. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر. (١٤١٥ق) ، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٤٥. عسکری، مرتضی. (١٣٧٧ش)، *الاحتفال بذکری الانبیاء و عبادالله الصالحین*، تهران: مجمع علمی اسلامی.
٤٦. فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٤٧. قمی، علی بن ابراهیم. (١٣٦٧ش)، *تفسیر قمی*، قم: دار الکتب.
٤٨. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٦٥ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٤٩. مجلسی، محمدباقر. (١٤٠٤ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار ائمة الاطهار<sup>(ع)</sup>*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
٥٠. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (١٤١٣ق)، *مسار الشیعه فی مختصر تواریخ الشریعه*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
٥١. مقدسی الحنبلی، ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد. (١٤١٠ق)، *الأحادیث المختاره*، مکه: مكتبة النهضة الحديثه.
٥٢. نیشابوری، مسلم بن حجّاج. (١٤١٢ق)، *صحیح مسلم*، قاهره: دارالحديث.

## References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Abi Hatam, Abd al-Rahman Ibn Muhammad (1419 AH), Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem, Saudi Arabia: Nizar Mustafa Al-Baz Library.
2. Ibn Abi Shāmah, Abd al-Rahman bin Ismail (n.d). Albā'ith 'alā 'Inkār al-Bad' wal-Hawādith, Makkah: Al-Nahdah Al-Hadith Library.
3. Ibn Athīr, 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr, Ali Ibn Muhammad (1409 AH), 'Usd al-Ghāba, Beirut: Dar al-Fikr.
4. Ibn A'tham, Ahmad Ibn A'tham Kūfī (1411 AH). Al-Futūh. Beirut: Dar al-Adwā'.
5. Ibn Bāz, 'Abd al Azīz (1378 AH), Majmū' Fatāwā wa Maqālāt, Riyadh: Dar al-Qāsim.
6. Ibn Tiymīyah, Ahmad bin Abdul Halim (1369 AH), Iqtidā' al-Sirāt al-Mustaqīm, Cairo: Al-Sunnah Al-Muhammadiyah Publishing House.
7. Ibn Tiymīyah, Ahmad bin Abdul Halim (1406 AH), Minhāj al-Sunnah, Riyadh: Imam Mohammad bin Saud al-Islamiya University.
8. Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad (1416 AH). Al-Musnad. Beirut: Risāla Foundation.
9. Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (1410 AH), Al-Tabaqāt Al-Kubrā, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
10. Ibn Shu'ba Harrānī, Hasan bin Ali (1404 AH), Tuhaf al-'Uqūl, Qom: Society of Teachers.
11. Ibn Tāwūs, Ali Ibn Musa (1988), Al-Iqbāl, Tehran: Islamic Bookstore.
12. Ibn Abdul Birr, Yusuf bin Abdullah (1412 AH), Al-Istī'āb, Beirut: Dar al-Jail.
13. Ibn 'Abd al-Wahhab, Muhammad (2006), Risālatun fī al-Radd 'ala al-Rāfida, Riyadh: Imam Muhammad bin Saud University.
14. Ibn 'Atīyah, Abdul Haq bin Ghālīb (1422 AH), Al-Muharrar al-Wajīz, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
15. Ibn Qūliwayh, Ja'far bin Muhammad (1356 AH), Kāmil al-Zīyārāt, Najaf Ashraf: Mortazawīyah Publications.
16. Ibn Kathīr, Ismail bin Amr (1419 AH). Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
17. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukrim (1405 AH). Lisān al-Arab, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al-'Arabī.
18. Amin, Sayed Mohsen (1439 AH), 'Iqnā' al-Lā'il 'alā 'Iqāmat al-Ma'ātim, Karbala: Imam al-Hussein (AS) Assembly for Researching the Heritage of Ahl al-Bayt (AS).
19. Barqī, Ahmad bin Muhammad bin Khalid (1371 AH). Al-Mahāsin, Qom: Islamic Bookstore.

20. Beyhaqī, Ahmad bin Hossein (1351 AH), Al-Sunan al-Kubrā, Beirut: Dar al-Ma'arifa.
21. Tirmidhī, Muhammad bin Isa (1419 AH). Sunan Tirmidhi. Cairo: Dar al-Hadith.
22. Hākīm Naishābūrī, Muhammad bin Abdullah (1411 AH), Mustadrak Hākīm, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
23. Hurr Āmilī, Muhammad bin Hassan (1409 AH), Wasā'il al-Shī'a, Qom: Āl-Bayt (AS) Foundation.
24. Haskānī, Ubaidullah bin Ahmad (1411 AH), Shawāhid al-Tanzīl, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
25. Al-Hadramī Al-Shāfi'ī, Muhammad Ibn Omar (1998), Hadā'iq al-'Anwār wa Matāli' al-'Asrar, Beirut: Dar Al-Hāwī.
26. Halabī, Burhan al-Din (1400 AH), Al-Sīrat al-Halabīya, Beirut: Dar al-Ma'rafah.
27. Dhahabī, Muhammad bin Ahmad (1413 AH), T'arīkh al-Islam, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
28. Zamakhsharī, Mahmūd ibn 'Umar (1407 AH), Al-Kashshāf, Beirut: Dār al-Kitāb 'Arabī.
29. Ragheb Esfahani (1412 AH), Hossein bin Muhammad, Al-Mufardāt fī Gharīb al-Qur'an, Dar al-'Ilm, al-Dar al-Shāmīya.
30. Sayed Radī, Muhammad bin Hossein (nd). Nahj al-Balagha. Qom: Dar Hijra.
31. Suyūtī, Jalal al-Din (1424 AH). Al-Hāwī lil-Fatāyā, Beirut: Dar al-Fikr.
32. Salehī Shamī, Muhammad bin Yusuf (1400 AH), Subul al-Hudaā wal-Rashād, Cairo: Dar 'Ihyā'.
33. Sadūq, Muhammad bin Ali (1400 AH), Amālī, Beirut: Scientific Institute.
34. Sadūq, Muhammad bin Ali (nd), 'Ilal al-Sharā'i, Qom: Dawari.
35. Sadūq, Muhammad bin Ali (1999), 'Uyūn Akhbār al-Reza, Tehran: Jahan.
36. Sadūq, Muhammad bin Ali (1403 AH), Ma'ānī al-Akhabār, Qom: Teachers Society.
37. 37. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1417 AH), Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Society.
38. Tabrisī, F. (1993). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Tehran: Naser Khosrov.
39. Tabarī, Abu Ja'afar Muhammad bin Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, first edition, Beirut: Dar al-Ma'rafa.
40. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1414 AH), Al-Amālī, Qom: Dar al-Thaqāfa Publications.
41. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
42. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1411 AH), Misbāh al-Mutihajjid, Beirut: Shi'a Fiqh Institute.

43. Āmilī, Ja'far Mortadā (1408 AH), Al-Mawāsīm wal-Marāsīm, Tehran: Sepehr Publications.
44. Asqalānī, Ahmad bin Ali bin Hajar (1415 AH), Al-'Isāba, Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
45. Askarī, Mortadā (1998), Al-Ihtifāl, Np: Islamic Scientific Assembly.
46. Fakhr Rāzī, Muhammad bin 'Umar (1420 Ah), Mafātīh al-Ghayb, Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
47. Qomī, Ali bin Ibrahim (1988), Tafsīr Qummī, Qom: Dar al-Kitab.
48. Kulainī, Muhammad bin Yaqub (1986), Al-Kāfī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamīya.
49. Majlesī, Muhammad Baqir (1404 AH), Bihār al-Anwār, Beirut: Al-Wafā Foundation.
50. Mufīd, Muhammad bin Muhammad bin Nu'mān (1413 AH), Masār al-Shī'a fī Mukhtasar Tawārīkh al-Sharī'a,. Qom: Sheikh Mufid World Congress.
51. Moqaddasī al-Hanbalī, Abu Abdullah Muhammad bin Abdul Wāhid (1410 AH), Al-Ahādīth al-Mukhtasira, Mecca: Modern Renaissance Library.
52. Nishabūurī, Muslim bin Hajjāj (1412 AH), Sahīh Muslim, Cairo: Dar Al-Hadith.



## The Killing of Zubair Ibn Bātā from Banī Qurayzah; Fabricated Addition to the Narrative of His Freedom

Mojgan Ahangar Davoodi<sup>1</sup>

Received: 04/09/2021

Accepted: 30/10/2021

DOI: 10.22051/TQH.2021.37586.3344

### Abstract

*There is a group of narrations about the battle of Banī Qurayzah about the killing of one of the leaders of this tribe named Zubair Ibn Bātā, which has been narrated from Urwah Ibn Zubair, Ibn Shihāb al-Zuhrī, and al-Wāqidī. According to these narrations, Zubair Ibn Bātā was released by Thābit Ibn Qays, but after his release, he asked to be killed and then the Muslims complied with his request. In this article, the narrations related to this incident were examined using the Isnad-cum-Matn analysis method, concluding that the second part of the narration, i.e., Zubair was killed, has been fabricated and added to this narration; because there is earlier information containing that Thābit Ibn Qays set Zubair free in return of an owe. This is completely consistent with the first part of these narrations. In addition, Zubair was a free man when being killed, and his killing is not subject to captive legal rules but is considered murder which is forbidden in Islam. According to this study, the distortion was probably done by al-Zuhair in the first quarter of the second century. This distorted narration has been used in various ways in the jurisprudence of some jurists of the Islamic school of thought since the end of the second century in issuing a sentence on a captive.*

**Keywords:** Tradition Criticism, Banī Qurayzah, Isnad-cum-Matn Analysis Method, Zubair Ibn Bātā, Killing a Captive

---

<sup>1</sup>. Islamic Studies Researcher, Pooyafekr Research Group, Tehran, Iran. Email: [mjdavoodi@gmail.com](mailto:mjdavoodi@gmail.com)

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۷-۲۵

## کشته شدن زبیر بن باطا از بنوقریظه؛ بخش جعلی در روایت آزادی او مژگان آهنگر داودی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

DOI: 10.22051/TQH.2021.37586.3344

### چکیده

دسته‌ای از روایات مربوط به جنگ بنوقریظه درباره کشته شدن فردی از سران این قبیله به نام زبیر بن باطا است که از عروه بن زبیر، ابن شهاب زهری و واقدی نقل شده است. در این روایات آمده است که زبیر بن باطا به دست ثابت بن قیس از اسارت آزاد شد؛ اما پس از آزادی درخواست کرد که او را بکشند و مسلمانان درخواستش را اجابت کردند. سؤال این است که تحلیل روایات تاریخی در خصوص مرگ زبیر به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ در این نوشتار روایات مربوط به این واقعه به روش تحلیل اسناد-متن، بررسی می‌شود. نتیجه بررسی حاکی از جعلی بودن بخش دوم روایت مبنی بر کشته شدن زبیر است؛ زیرا اطلاعاتی متقدم‌تر از این روایات بیان‌گر آن است که ثلبت بن قیس دین خود را به زبیر ادا کرد و او را آزاد نمود. این مطلب کاملاً با بخش اول این روایات سازگار است. به علاوه، زبیر در هنگام مرگ فردی آزاد بوده بنابراین کشتن او به عنوان فردی آزاد ذیل احکام اسیر قرار نمی‌گیرد، بلکه قتل عمد بوده که در اسلام نهی شده است. با توجه به این بررسی، تحریف انجام شده احتمالاً توسط زهری و در ربع اول قرن دوم صورت گرفته است. این روایت تحریف شده از اواخر قرن دوم به بعد به صورت‌های مختلف در صدور حکم درباره اسیر مورد استناد برخی از فقهای مسلمان قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: بنوقریظه، روش تحلیل اسناد-متن، زبیر بن باطا، کشتن اسیر



## مقدمه

ماجرای جنگ بنوقریظه و کشته شدن مردان این قوم به دست مسلمانان در اسارت، همچنان از نقاط تاریک و مشکوک تاریخ بوده و نیازمند پژوهش است. در مورد جنگ بنوقریظه تحلیل‌های تاریخی متنوعی نوشته شده‌است (برای مثال نک: (Kister (1986)؛ Arafat, (1976)؛ Ahmad, (1975), Chap.4؛ صادقی، (۱۳۸۲ش)؛ شابندر، (۱۴۲۷ق)؛ اداک، (۱۳۸۹ش)). اما آنچه در این تحلیل‌ها از نظر دور مانده بررسی دقیق نسخه‌های مختلف روایات موجود از نظر اسناد و متن و مطابقت آن‌ها است. پیش از تحلیل با هر دیدگاهی ابتدا باید «مورد تحلیل» به دقت شناخته شود. در میان مطالعات موجود، تنها مونتگمری وات با استفاده از روش یوزف ساخت از تحلیل اسناد- متن برای بررسی روایات حکم سعدبن معاذ بهره برده‌است ((Watt, (1952)). مقاله وات با فرمی ابتدایی از این روش و فقط با بررسی روایات چهار منبع تاریخی به تحلیل جنگ بنوقریظه پرداخته‌است. گرچه تلاش وات برای بررسی روشمند این روایات ستودنی است اما تحلیل انجام شده در این پژوهش به دلیل هم‌زمان نبودن تحلیل اسناد و تحلیل متن دچار نقص و اشکال در بیان نتایج شده‌است؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد نتایج روشمند به دست نیامده بلکه به نوعی سلیقه‌ای است. وات از نتایج تحقیق بر چند روایت درباره حکم سعدبن معاذ در بیان نتیجه کلی درباره جنگ بنوقریظه استفاده کرده‌است. در حالیکه به نظر می‌رسد بررسی دقیق جزئیات جنگ بنوقریظه از طریق بررسی اسناد و متن تمام روایات موجود در این زمینه ممکن باشد.

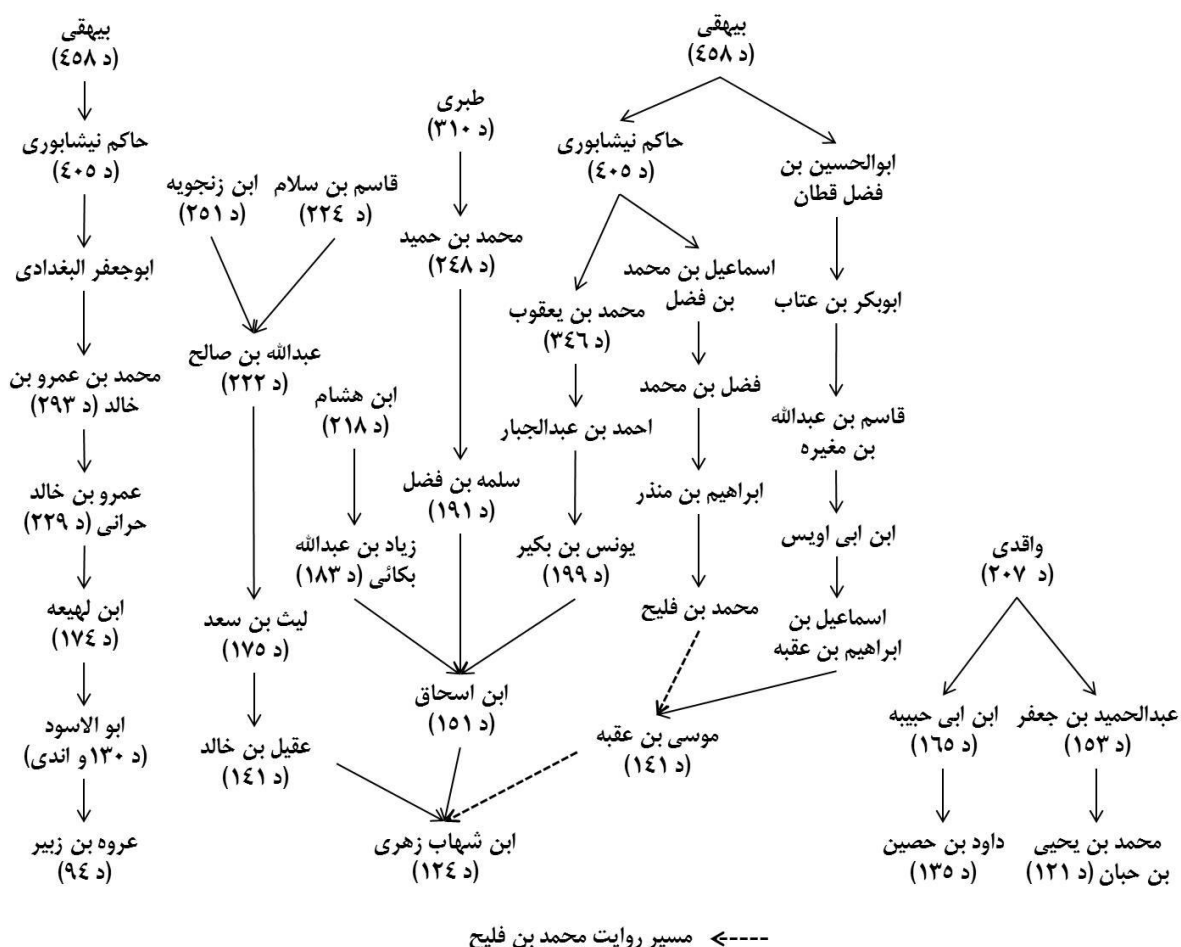
یکی از وقایعی که در جنگ بنوقریظه گزارش شده‌است، کشته شدن پیرمردی از سران این قبیله به نام «زبیربن باطا» است. با اینکه این روایت تاکنون در هیچ یک از منابع بررسی نشده‌است، مستند فقهی احکامی در مذاهب مختلف قرار گرفته‌است. در این نوشتار نسخه‌های مختلف این روایت به روش تحلیل اسناد-متن بررسی می‌گردد. در روش به کار رفته در این پژوهش، ابتدا تمام نسخه‌های روایت مورد نظر از منابع مختلف استخراج می‌شود. سپس روایات بر اساس راوی اصلی آنها دسته‌بندی می‌گردد. در مرحله بعد نمودار اسناد هر یک از دسته‌های روایت رسم می‌شود. آنگاه پس از تعیین حلقه مشترک اصلی<sup>۱</sup> و حلقه‌های مشترک فرعی<sup>۲</sup> متن نسخه‌های مختلف مورد تحلیل قرار می‌گیرد. برای تحلیل متن، عناصر متن با یکدیگر مقایسه می‌شوند و هم‌زمان با در نظر گرفتن اسناد آنها تغییراتی که در فرایند نقل اتفاق افتاده‌است شناسایی و عبارت‌پردازی عناصر مختلف روایت در حد امکان تاریخ‌گذاری می‌شوند (نک: موتسکی، ۱۳۹۴؛ آقایی، ۱۳۹۰؛ آقایی، ۱۳۹۴؛ Pavlovitch, (2015), Chap.1).

۱. حلقه مشترک اصلی، راوی‌ای است که تمام طرق نقل روایت به او می‌رسد. برای توضیح بیشتر نک. آقایی، ۱۳۸۹.

۲. انشعاب‌سندها پس از حلقه مشترک اصلی، حلقه مشترک فرعی نامیده می‌شود. روایاتی که حلقه مشترک فرعی نامیده می‌شوند ممکن است باعث نشر روایت یا رواج متنی متفاوت با متن اصلی در مرحله‌ای متأخر از حلقه مشترک اصلی شده باشند.

### ۱. روایات کشتن زبیربن باطا

زبیربن باطا یکی از سران بنوقریظه بود که در قلعه‌ای به نام خودش می‌زیست. اطلاعات بیشتری درباره او در دست نیست. تنها مشخص است که او احتمالاً به دلیل کهولت سن در جنگ بنوقریظه شرکت نداشته‌است. آنچه در مورد او مشهور است واقعه کشته شدن اوست. نمودار اسناد روایات مربوط به کشته شدن زبیربن باطا در شکل (۱) رسم شده‌است. چنانکه در نمودار مشاهده می‌شود، کشته شدن این شخص در جوامع رسمی گزارش نشده و فقط در سه منبع تاریخی (مغازی واقدی، تاریخ طبری، و دلائل النبوه بیهقی) و دومنبع فقهی متقدم (الاموال قاسم بن سلام و الاموال ابن زنجویه) آمده‌است. این روایات از تابعین یا اتباع تابعین نقل شده‌اند؛ عروه بن زبیر (د. ۹۴ق)، ابن شهاب زهری (د. ۲۴۰ق)، محمد بن یحیی بن حبان (د. ۱۲۱ق) و داود بن حصین (د. ۱۳۵ق). به عبارت دیگر، هیچ یک از این روایات به صحابه ختم نمی‌شوند. با توجه به نمودار (۱)، روایت عروه و واقدی دارای اسناد منفرد و تنها در یک منبع ذکر شده‌اند؛ اما نقل زهری از سه طریق منتقل شده‌است. متن این روایات طولانی‌اند و در عین حال مضمون کلی واحدی را بیان می‌کنند. خلاصه ماجرا این است که پیامبر (ص) شفاعت یکی از مسلمانان را درباره زبیربن باطا پذیرفت و او را از اسارت آزاد کرد. پس از آزادی، زبیربن باطا از سرنوشت سران بنوقریظه و کشته شدن دوستانش مطلع شد، آنگاه با این بیان که این زندگی پس از آنان ارزشی ندارد، خواهش کرد که او را هم بکشند. مسلمانان نیز خواهش او را پذیرفته و پس از آزادی، او را کشتند. نسخه‌های مختلف این روایت را در ذیل بررسی شده‌است.



شکل (۱) نمودار اسناد روایات کشتن زبیر بن باطا

## ۲-۱. روایت زهري

محمد بن مسلم بن شهاب زهري (د. ۱۲۴ق) تابعی مشهور و چهره سرشناس حوزه تاریخ و حدیث و تربیت یافته خاندان زبیر است. پدرش از طرفداران عبدالله بن زبیر بود. بنا بر مشهور، ابن شهاب پس از مرگ پدر بر خلیفه وقت عبدالملک بن مروان وارد شد و از سال ۸۲ تا پایان عمر ارتباطی مستمر و نزدیک با دستگاه خلافت مروانی داشت (حیدری نسب، ۱۳۹۰ش). گفته می‌شود او اولین کسی بود که چارچوب سیره‌نویسی را معلوم ساخت، تسلسل تاریخی را در وقایع سیره رعایت کرد و به ذکر تاریخ وقوع حوادث مهم اهتمام داشت (به نقل از: تقوی و مجتهدی، ۱۳۹۵). روایت زهري در موضوع کشته شدن زبیر بن باطا از سه طریق، یعنی از طریق عقیل بن خالد، موسی بن عقبه و ابن اسحاق منتشر شده است اما مرجع زهري در این روایت مشخص نیست.

الف- نسخه عقیل بن خالد: روایت زهري که از طریق عقیل بن خالد (د. ۱۴۱ق) و توسط فقیه مصری

لیث بن سعد (د. ۱۷۵ق) منتقل شده است، در دو کتاب فقهی قاسم بن سلام (د. ۲۲۴ق) و ابن زنجویه

(د. ۲۵۱ق) آمده است. با توجه به نمودار (۱) مشاهده می‌کنید که حلقه مشترک این روایت عبدالله بن صالح (د. ۲۲۲ق) است. عبدالله بن صالح بیست سال شاگرد و کاتب لیث بن سعد بوده و روایات او را می‌نوشت. بنابراین در نظر اول می‌توانیم روایت را متعلق به لیث بن سعد بدانیم. از لیث بن سعد نقل شده است که در سال ۱۱۳ در بیست سالگی برای حج به مکه رفته و در آنجا از زهری احادیث زیادی را سماع کرده است. البته این روایت جزو آنها نیست و لیث آن را از طریق عقیل بن خالد از زهری نقل کرده است. به گفته ابن سعد، عقیل بن خالد صاحب الزهری و ثقه بود (ابن سعد، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۵۱۹). او مولی آل عثمان بن عفان و از امویان بود. بنا به گفته ذهبی عقیل والی آیه از شهرهای شام بوده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۱۱). ابن ابی حاتم در *الجرح والتعدیل* نوشته است که از پدرش در مقایسه عقیل بن خالد و معمر بن راشد که هر دو از رویان زهری بوده‌اند پرسش نموده که کدامیک در نقل روایت از زهری بیشتر مورد اعتمادند و پدرش پاسخ گفته است که عقیل مورد اعتمادتر و صاحب کتاب بود؛ زهری در ایله زمین داشته و عقیل در آنجا حدیث زهری را می‌نوشته است و در سفر و حضر همراه و همنشین زهری بوده است (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۴۳). همچنین نقل شده است که زهری می‌گفته است حاضر شدن در مجلس علم بدون دفتر و کاغذ ذلت است. بنابراین احتمالاً شاگردان مبرزش حدیث او را می‌نوشتند. از سوی دیگر، باید توجه نمود که لیث بن سعد یکی از علمای مصری است؛ عالمی که به کتابت حدیث اهتمام داشتند و حتی از روی حدیث مکتوب تدریس می‌نمودند. روش مصریان از این جهت با علمای حجاز و عراق که نقل حدیث از حافظه را نشان بزرگی و برتری می‌دانستند متفاوت بوده است. لیث نیز احادیث و روایاتی را که می‌شنید یا به گونه‌ای دریافت می‌کرد مکتوب می‌نمود. او این روایت را از عقیل دریافت کرده است. بنابراین با توجه به سخن ابن ابی حاتم از پدرش که عقیل حدیث زهری را مکتوب می‌کرده و از این رو بر روی دیگر زهری برتری داشته است، می‌توان گفت عبارت پردازی این روایت متعلق به عقیل بن خالد است و در نیمه اول قرن دوم منتشر شده است.

قاسم بن سلام در «باب الحکم فی رقاب اهل العنوه من الأساری والسبئی» این روایت را آورده است. او در این باب به بیان اخباری پرداخته که نشان دهد پیامبر (ص) در حکم اسیر سه سنت را اجرا کرده است: آزادی بلا شرط، آزادی در ازای دریافت فدیة، و قتل. روش قاسم بن سلام این است که ضمن نقل اخبار مختلف، تحلیل خود را نیز بیان می‌کند. او در باب مذکور این روایت را به عنوان شاهی بر بخشیده شدن بعضی از اسیرانی که حکم قتل بر آنها صادر شده بود، آورده است. نسخه دوم را ابن زنجویه از شاگردان قاسم بن سلام در کتاب فقهی خود در بابی با همان عنوان ذکر کرده است اما احتمالاً به دلیل تفاوتی که در قسمت کوچکی از متن روایت عبدالله بن صالح با نسخه قاسم بن سلام از او مشاهده کرده (در قسمت تعداد

کشته‌های بنوقریظه)، متن روایت را مستقیماً از عبدالله بن صالح آورده‌است. در قسمت مربوط به کشته شدن زبیر بن باطا این دو نسخه متن واحدی دارند و تفاوت‌های آنها بسیار جزئی و ناشی از خطا در استنساخ است. در ذیل متن روایت آمده‌است. در این متن زیر قسمت‌هایی از متن روایت که فقط در نسخه قاسم بن سلام موجود است خط کشیده شده و قسمت‌هایی که تنها در نسخه ابن زنجویه وجود دارد در گروه قرار داده شده‌است. باقی متن در هر دو منبع یکی است.

«قَالَ: وَدَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الزُّبَيْرَ إِلَى ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ، فَأَعْتَقَهُ، وَكَانَ الزُّبَيْرُ أُجَارَهُ يَوْمَ بَعَاثٍ، فَقَالَ ثَابِتٌ لِلزُّبَيْرِ: أَجْزِيكَ بِيَوْمِ بَعَاثٍ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ أَعِيشُ بِغَيْرِ أَهْلِ وَلَا مَالٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): لَهُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ إِنْ أُسْلِمَ، فَقَالَ ثَابِتٌ لِلزُّبَيْرِ: قَدْ رَدَّ إِلَيْكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) [إِلَيْكَ] مَالَكَ وَأَهْلَكَ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ: مَا فَعَلَ كَعْبُ بْنُ أَسَدٍ، وَأَبُو نَافِعٍ، وَأَبُو يَاسِرٍ، وَأَبْنُ أَبِي الْحَقِيقِ؟ فَقَالَ: قَتَلُوا، فَقَالَ الزُّبَيْرُ: أَعِيشُ فِي النَّادِي وَلَا أَرَى [أَحَدًا] مِنْهُمْ أَحَدًا، وَلَا أَصْبِرُ عَنْهُمْ [لَهُمْ] إِفْرَاقَ دَلْوٍ، خَذْ سَيْفًا صَارِمًا، ثُمَّ ارْفَعْ سَيْفَكَ عَنِ الطَّعَامِ، فَقَدْ بَرَّتُ مِنِّي ذِمَّتَكَ [فَقَدْ بَرَّتُ مِنْ ذِمَّتِكَ]، قَالَ: قَدْ دَفِعَ إِلَيَّ مُحَيِّصَةَ أَخِي بَنِي حَارِثَةَ فَقَتَلْتَهُ».

(قاسم بن سلام، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۶-۱۴۷، ح ۳۰۱؛ ابن زنجویه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۴۶۱).

ابن شهاب زهري گفت: و پیامبر (ص) زبیر بن باطا را به ثابت بن قیس داد و او آزادش کرد؛ زیرا زبیر در جنگ بعثت او را امان داده بود. ثابِت به زبیر گفت: به خاطر جنگ بعثت به تو پاداش می‌دهم. زبیر گفت: آیا بدون خانواده و اموال زندگی کنم؟ پیامبر (ص) فرمود: اگر مسلمان شود خانواده و اموالش مال اوست. ثابت به زبیر گفت: پیامبر (ص) خانواده و اموالت را به تو برگرداند. زبیر گفت: کعب بن اسد و ابونافع و ابویاسر و ابن ابی الحقیق چه کردند؟ گفت: کشته شدند. زبیر گفت: در میان مردم زندگی کنم در حالی که هیچ یک از آنها را نمی‌بینم من حتی به اندازه کشیدن ریسمان دلو آبی هم نمی‌توانم صبر کنم، شمشیرت را بیرون بکش و سیرابش کن، حقی از من بر گردن تو نیست. زهري گفت: پس زبیر به محیصه از قبیله بنوحارثه سپرده شد که او را به قتل رساند.

در متن روایت عقیل بن خللد از زهري چند نکته قبل توجه وجود دارد. اول اینکه پیامبر (ص) زبیر بن باطا را که جزو اسیران بود به ثابت بن قیس سپرد که زبیر در جنگ بعثت به او امان داده بود. بنابراین ماجرا مربوط به هنگام تقسیم اسیران است. به نظر می‌رسد اگر هدف، کشتن زبیر بود باید به کسی به جز ثابت که مدیون او بود تحویل داده می‌شد. نکته دیگر این است که وقتی زبیر به وسیله ثابت آزاد می‌شود، آزادی خانواده و برگشت اموالش را نیز طلب می‌کند که پاسخ پیامبر (ص) از زهري اینگونه نقل شده است: «لَهُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ إِنْ أُسْلِمَ» یعنی اگر مسلمان شود خانواده و مالش برای او خواهد بود. از آنجا که زبیر در آن زمان اسیر بوده عبارت «أسلم» به معنی «تسلیم شدن» نیست و به معنی «اسلام آوردن» است. زهري در ادامه از قول ثابت می‌گوید که خانواده و اموال زبیر برگردانده شد. اما در متن اشاره‌ای به اجابت شرط پیامبر (ص) یعنی اسلام آوردن او نمی‌شود. نکته دیگر این است که از کشته شدن چند تن از سران قریظه در جنگ

خبر می‌دهد که گویا زبیر بن باطا از همه چیز بی‌خبر بوده‌است که نشانهٔ عدم شرکت او در جنگ است. در قسمت آخر روایت آمده‌است که زبیر بن باطا از زنده ماندن پس از مرگ دوستانش اظهار ناراحتی می‌کند و از ثابت می‌خواهد که او را بکشد و در نهایت به شخص دیگری سپرده شده و به این ترتیب کشته می‌شود.

ب- نسخهٔ موسی بن عقبه: موسی بن عقبه (د. ۱۴۱ق) از وابستگان و موالی خاندان زبیر بن عوام بود. او کتاب مغازی داشته‌است که ظاهراً تا قرن دهم در دسترس بوده و سپس از بین رفته و به دست ما نرسیده‌است.<sup>۱</sup> گفته شده که موسی بن عقبه از زهری سماع نکرده و روایات خود را از روی نوشته‌های زهری نقل کرده‌است. اما مزی به نقل از ابن معین می‌گوید کتاب موسی بن عقبه از زهری از صحیح‌ترین نوشته‌ها محسوب می‌شود (سبط ابن العجمی، ۱۴۰۶ق، ص ۵۷). این نسخه از روایت زهری دربارهٔ زبیر بن باطا در *دلائل النبوه* بیهقی در دسترس است. بیهقی در ابتدای روایت مورد بحث دو اسناد ذکر کرده‌است که یکی از آنها به زهری ختم می‌شود و دیگری در موسی بن عقبه خاتمه می‌یابد. آنگاه نوشته‌است عبارت پردازی متعلق به اسناد دوم است. او پس از بیان اسناد روایت می‌نویسد: عبارت روایت متعلق به ابوالحسین بن فضل است (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۱). در قسمت مربوط به زبیر بن باطا از این نسخه از روایت آمده‌است:

و ثابت بن قیس بن شماس از قبیلهٔ بنو حارث بن خزرج به نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: زبیر [بن باطا] و همسرش را به من ببخش، پس [پیامبر (ص)] آنها را به او بخشید، ثابت به نزد زبیر بازگشت و گفت: ای ابوعبدالرحمن آیا مرا می‌شناسی؟ زبیر که در آن زمان پیرمردی نابینا بود، گفت: آیا می‌شود کسی برادرش را نشناسد؟ ثابت گفت: امروز می‌خواهم کار تو را جبران کنم. گفت: جبران کن که کریم کریم را پاداش دهد. [ثابت] گفت: این کار را کردم و از پیامبر (ص) خواستم که تو را به من ببخشد تا تو را از اسارت برهانم. زبیر گفت: من راهنمایی ندارم و شما همسر و فرزندانم را گرفته‌اید. ثابت به نزد پیامبر (ص) بازگشت و فرزندان زبیر و همسرش را درخواست کرد و [پیامبر (ص)] آنها را به او بخشید. ثابت به نزد زبیر رفت و گفت: پیامبر (ص) همسر و پسرت را به تو بازگرداند. زبیر گفت: من باغی دارم که پربرکت است و بدون آن زندگی برای من و خانواده‌ام ممکن نیست. ثابت به نزد پیامبر (ص) برگشت و باغ زبیر را درخواست کرد و پیامبر (ص) آن را به او بخشید. ثابت به نزد زبیر رفت و گفت: پیامبر (ص) خانواده و اموال را به تو برگرداند، پس مسلمان شو و آنها را در اختیار بگیر. گفت: بزرگان دو قبیله چه کردند؟ و تعدادی از بزرگان قومش را به نام یاد کرد، ثابت گفت: کشته شدند و کسی نماند، شاید خدا می‌خواهد تو را هدایت کند و بر خیر حفظ نماید. زبیر گفت: به خاطر خدا و حقم بر تو از تو درخواست می‌کنم که مرا به آنها ملحق کنی که بعد از آنها زندگی خیری ندارد. ثابت این را به پیامبر (ص) خبر داد، پس به دستور پیامبر (ص) زبیر کشته شد (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۰-۲۱).

<sup>۱</sup> البته اکنون کتابی با عنوان *مغازی موسی بن عقبه* از منابعی که روایات موسی در آنها آمده بازسازی شده است.

متن نسخه موسی بن عقبه تفاوت‌هایی با نسخه عقیل دارد، با اینکه مضمون کلی در آنها یکی است. در نسخه موسی بن عقبه، زبیر بن باطا پیرمردی نابینا معرفی شده است: «کبیراً أعمی». این نکته در نسخه‌های دیگر زهری نیامده است. نکته قابل توجه در این نسخه از روایت زهری این است که از زبان ثابت می‌گوید از پیامبر (ص) خواستم تو را به من ببخشد که از اسارت آزادت کنم: «فَوَهَبَكَ لِي، فَأَطْلِقَ عَنْكَ الْإِسَارَ» و شرط دیگری برای آزادی او بیان نشده است. اما بخشیدن خانواده و اموال زبیر بن باطا در نسخه موسی نیز همچون نسخه عقیل به اسلام آوردنش منوط شده است: «فَأَسْلِمَ تَسْلِمًا». بنابراین می‌توان گفت این عبارات و مضامین مشترک از زهری نقل شده است. در پایان این روایت نیز زبیر از سرنوشت بزرگان قومش می‌پرسد و چون می‌شنود که همه کشته شده‌اند درخواست کشته شدن می‌کند. در این نسخه از روایت زهری نام بزرگان کشته شده از بنوقریظه ذکر نشده است.

ج- نسخه ابن اسحاق: نسخه ابن اسحاق (د. ۱۵۱ق) از زهری از طریق سه شاگردش زیاد بن عبدالله بکائی (د. ۱۸۳ق)، سلمه بن فضل (د. ۱۹۱ق) و یونس بن بکیر (د. ۱۹۹ق) به ترتیب در مکتوبات ابن هشام (د. ۲۱۸ق) و طبری (د. ۳۱۰ق) و بیهقی (د. ۴۵۸ق) موجود است. متن روایت ابن اسحاق در نسخه ابن هشام این چنین است:

ابن اسحاق می‌گوید: چنان که ابن شهاب زهری برایم روایت کرده است، ثابت بن قیس بن شماس به نزد زبیر بن باطا قرطی آمد که کنیه‌اش ابو عبدالرحمن بود. زبیر در زمان جاهلیت بر ثابت بن قیس بن شماس منت گذاشته بود. یکی از فرزندان زبیر برایم روایت کرده است که در واقعه بعاث زبیر این نیکی را در حق او کرد، او را در اختیار گرفت و سپس آزادش کرد. ثابت به نزد او که پیرمردی بود آمد و گفت: ای ابو عبدالرحمن مرا می‌شناسی؟ او گفت: همچو منی چگونه می‌تواند همچون تو را نشناسد. ثابت گفت: من می‌خواهم به خاطر حقی که بر من داری، لطف تو را به خود جبران نمایم. زبیر گفت: کریم کریم را پاداش دهد. آنگاه ثابت بن قیس نزد پیامبر (ص) آمد و عرض کرد: ای رسول خدا، زبیر بر من حقی دارد و در زمان جاهلیت بر من منت گذاشته و آزادم کرده است و من دوست دارم که این کارش را جبران کنم. خون او را به من ببخش. پیامبر (ص) فرمود: او را به تو می‌بخشم. سپس به نزدش آمد و گفت: پیامبر (ص) خون تو را به خاطر من بخشیده است. او گفت: من پیرمردی هستم که خانواده و فرزندی ندارم، برای چه می‌خواهم زنده بمانم؟ ثابت به نزد پیامبر (ص) رفت و گفت: ای رسول خدا، پدر و مادرم فدای تو باد، همسر و فرزندش را هم به من ببخش. پیامبر (ص) فرمود: آنان را هم به تو می‌بخشم. سپس به نزد زبیر رفت و گفت: پیامبر (ص) همسر و فرزندت را نیز به من بخشیده است و من هم آنان را به تو می‌بخشم. او گفت: خانواده‌ای در حجاز که هیچ مالی ندارند، چه کار می‌توانند بکنند؟ ثابت به نزد پیامبر (ص) رفت و عرض کرد: ای رسول خدا مال او را نیز به من ببخش. پیامبر (ص) فرمود: مالش هم از آن تو باد. ثابت به نزدش آمد. گفت: پیامبر (ص) مال تو را نیز به من بخشیده است. آن را هم به تو می‌دهم. پرسید: ای ثابت، او که چهره‌اش به آیینة چینی می‌ماند و

دوشیزگان قبیله در او می‌نگریستند، یعنی کعب بن‌اسد چه شد؟ گفت: کشته شد. پرسید: آن سرور هر شهری و روستایی، حی بن‌اخطب چه شد؟ گفت: کشته شد. پرسید: ای ثابت، با پیشاهنگ ما به هنگام حمله و پشتیبان ما به هنگام شکست و فرار، عزال بن‌سموال چه کردند؟ گفت: کشته شد. پرسید: با بنو کعب بن قریظه و بنو عمرو بن قریظه چه کردند؟ گفت: آنان را هم آوردند و کشتند. گفت: ای ثابت، به خاطر حقی که بر تو دارم، از تو می‌خواهم مرا نیز به آنان بازسانی، زیرا پس از آنها دیگر زندگی برای من ارزشی ندارد و من حتی به اندازه کشیدن ریسمان دلو آبی هم نمی‌توانم صبر کنم تا اینکه به دوستانم باز رسم. آنگاه ثابت او را آورد و گردنش را زد (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۴۴).

نسخه طبری (۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۵۸۹-۵۹۰) عیناً همان نسخه ابن هشام است اما نسخه بیهقی از این روایت مختصر است. او در *دلائل النبوه* از قول ابن اسحاق نوشته است:

زهری برایم روایت کرد که زبیر بن باطا قرظی با کنیه ابو عبدالرحمن بر ثابت بن قیس بن شماس گذر کرد و ماجرای خود را مانند موسی بن عقبه و از آن کامل‌تر بیان کرد. و در آنچه از ثابت پرسید، کعب بن‌اسد، حی بن‌اخطب و دیگران را نیز یاد کرد. سپس گفت: ای ثابت از تو می‌خواهم که مرا به قومم ملحق کنی، به خدا سوگند در زندگی پس از آنان خیری نیست، و من صبر ندارم تا دوستانم را ملاقات کنم. پس ثابت او را پیش آورد و گردنش را زد (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۳-۲۴).

گفتیم که در نسخه عقیل-زهری آمده است که پیامبر (ص) زبیر را به ثابت بخشید و او آزادش کرد: «وَدَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الزُّبَيْرَ إِلَى ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ، فَأَعْتَقَهُ». در نسخه موسی بن عقبه نیز همین مطلب یعنی آزادی از اسارت عنوان شده است: «فَوَهَبَكَ لِي، فَأَطْلُقَ عَنْكَ الْإِسَارَ» در حالی که در نسخه ابن اسحاق سخن ثابت اینگونه نقل شده است: «قد وهب لي دمك، فهو لك». ملاحظه می‌کنید که در نسخه‌های عقیل و موسی سخن از «آزادی از اسارت» است اما در نسخه ابن اسحاق «گذشتن از خون» زبیر مطرح است؛ گویی زبیر باید کشته می‌شد و نشد. همچنین در نسخه ابن اسحاق بر خلاف نسخه‌های عقیل و موسی به بحث اسلام آوردن زبیر برای در اختیار گرفتن اموالش هیچ اشاره‌ای نشده است. از آنجا که این موارد در متن ابن اسحاق با نسخه‌های عقیل و موسی تفاوت دارد، می‌توان گفت مسئول دو تغییر اخیر در محتوای روایت زهری، ابن اسحاق است و این عبارت ابن اسحاق (د. ۱۵۰ق) را می‌توان در ربع دوم قرن دوم تاریخ‌گذاری نمود.

در انتهای تمام نسخه‌های روایت زهری آمده است که زبیر در نهایت به دست مسلمانان کشته شد که نشان می‌دهد مسئول این مطلب، زهری است. اما اطلاعات موجود در این زمینه در این نسخه‌ها متفاوت است. نام قاتل زبیر در نسخه موسی بن عقبه ذکر نشده است، در نسخه عقیل بن خالد، محیصه و در نسخه ابن اسحاق، ثابت بن قیس عنوان شده است.



از مقایسه نسخه‌های مختلف روایت زهری و با توجه به اینکه قسمت اعظم متن این نسخه‌ها یکی است می‌توان گفت از زهری نقل شده‌است که زبیر بن باطا به ثابت بن قیس بخشیده شد و آزاد گردید ولی در نهایت چون خودش نمی‌خواست زنده بماند به دست مسلمانان کشته شد. اما عبارت پردازی و برخی جزئیات دیگر که پیش‌تر ذکر شد و همین‌طور تفاوت نام قاتل زبیر در این نسخه‌ها متعلق به راویان زهری و مربوط به دستکاری‌های بعدی در متن روایت است.

## ۲-۲. روایت عروه بن زبیر

روایت دیگر درباره کشتن زبیر بن باطا از عروه بن زبیر نقل شده‌است. بیهقی در سنن الکبری این روایت را از طریق ابن لهیعه از ابوالاسود از عروه بن زبیر بازگو می‌کند (شکل (۱) را ببینید). عروه بن زبیر (۲۲-۹۴ق) فرزند صحابی معروف پیامبر<sup>(ص)</sup>، زبیر بن عوام (د. ۳۶ق)، و خواهرزاده عایشه همسر پیامبر<sup>(ص)</sup> است. همچنین او برادر عبدالله بن زبیر (د. ۷۳ق) است که در سال‌های ۶۴-۷۳ هجری خود را خلیفه مسلمانان خواند. عروه بن زبیر از اولین سیره نویسان در تاریخ اسلام محسوب می‌شود. مشهور است که عروه پس از کشته شدن برادرش عبدالله بن زبیر از خلیفه وقت اموی، عبدالملک بن مروان، امان خواست و عبدالملک امانش داد. از آن پس عبدالملک طی نامه‌هایی از عروه پیرامون سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> پرسش می‌نمود. پاسخ‌های عروه به این نامه‌ها بیانگر گوشه‌هایی از تاریخ زندگی پیامبر<sup>(ص)</sup> به روایت عروه بن زبیر هستند.

ابوالاسود معروف به یتیم عروه از راویان عروه بود که چندی پس از سال ۱۳۰ درگذشت (بخاری، الف، ج ۱، ص ۱۴۵، ش ۴۳۵) ذهبی درباره او نوشته‌است که ابوالاسود به مصر رفت و در آنجا کتاب مغازی عروه بن زبیر را روایت کرد (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۱۵۰). مزی می‌گوید چنانکه ابن لهیعه گفته‌است ابوالاسود در سال ۱۳۶ به مصر رفته‌است (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۵، ص ۶۴۶). عبدالله بن لهیعه (د. ۱۷۴ق) فقیه و قاضی مصری از ابوالاسود روایت می‌کرد. او نیز مانند سایر علمای مصری به نوشتن حدیث ملتزم بود و گفته می‌شد حدیث ابن لهیعه از ابوالاسود صحیح است. اما از سوی دیگر آمده‌است که در چند سال آخر عمر ابن لهیعه کتابخانه‌اش در آتش سوخت و پس از آن او نمی‌توانست حدیث کند و برخی از شاگردانش در نزد او احادیثی را که نوشته بودند قرائت می‌کردند و به این ترتیب احادیث نادرست نیز در نقل از او وارد شده‌است. برخی دیگر گفته‌اند تنها تعدادی از کتاب‌هایش در آتش از بین رفت. برخی نیز گفته‌اند آتش‌سوزی‌ای در کار نبود (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۲۸-۱۲۹). در هر حال مشخص نیست متن روایت مذکور از کدام دوره زندگی ابن لهیعه باقی مانده‌است. اما نکته مهم این است که متن روایت ابن لهیعه از عروه کاملاً شبیه به متن روایت موسی بن عقبه است و اختلاف آنها بسیار جزئی است. بیهقی نیز به این موضوع اشاره داشته است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۹). در متن این روایت آمده‌است:

«أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الْبَغْدَادِيُّ، ثنا أَبُو عَلَانَةَ، ثنا أَبِي، ثنا ابْنُ لَهَيْعَةَ، عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ، عَنْ عُرْوَةَ، قَالَ: وَأَقْبَلَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَقَالَ: هَبْ لِي الزُّبَيْرَ الْيَهُودِيَّ أَجْزِيَهُ، فَقَدْ كَلَنْتَ لَهُ عِنْدِي يَوْمَ بَعَاثٍ. فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ، فَأَقْبَلَ ثَابِتٌ حَتَّى أَتَاهُ، فَقَالَ: يَا لِبَاعِدِ الرَّحْمَنِ هَلْ تَعْرِفُنِي؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَهَلْ يَنْكِرُ الرَّجُلُ أَخَاهُ؟ قَالَ ثَابِتٌ: أَرَدْتُ أَنْ أَجْزِيكَ الْيَوْمَ بِيَدِ لَكَ عِنْدِي يَوْمَ بَعَاثٍ. قَالَ: فَأَفْعَلْ فَإِنَّ الْكَرِيمَ يَجْزِي الْكَرِيمَ. قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ، قَدْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) فَوَهَبَكَ لِي. فَأَطْلَقَ عَنْهُ إِسَارَهُ. فَقَالَ الزُّبَيْرُ: لَيْسَ لِي قَائِدٌ وَقَدْ أَخَذْتُمْ امْرَأَتِي وَبَنِيَّ. فَرَجَعَ ثَابِتٌ إِلَى الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: رَدَّ إِلَيْكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) امْرَأَتَكَ وَبَنِيكَ. فَقَالَ الزُّبَيْرُ: حَائِطٌ لِي فِيهِ أَعْدَقُ لَيْسَ لِي وَلَا لِأَهْلِي عَيْشٌ إِلَّا بِهِ. فَرَجَعَ ثَابِتٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَوَهَبَ لَهُ، فَرَجَعَ ثَابِتٌ إِلَى الزُّبَيْرِ فَقَالَ: قَدْ رَدَّ إِلَيْكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَهْلَكَ وَمَالَكَ فَأَسْلِمَ تَسْلِمًا. قَالَ: مَا فَعَلَ الْجَلِيسَانِ، وَذَكَرَ رِجَالَ قَوْمِهِ، قَالَ ثَابِتٌ: قَدْ قُتِلُوا وَفُرِغَ مِنْهُمْ، وَلَعَلَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَكُونَ أَبْقَاكَ لَخَيْرٍ. قَالَ الزُّبَيْرُ: أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ يَا ثَابِتُ وَبِيَدِي الْخَصِيمِ عِنْدَكَ يَوْمَ بَعَاثٍ إِلَّا أَلْحَقْتَنِي بِهِمْ، فَلَيْسَ فِي الْعَيْشِ خَيْرٌ بَعْدَهُمْ. فَذَكَرَ ذَلِكَ ثَابِتٌ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَأَمَرَ بِالزُّبَيْرِ فَقُتِلَ» (بيهقي، ج ۹، ص ۱۱۳-۱۱۴، ح ۱۸۰۳۲).

در این روایت نیز همانند روایت موسی بن عقبه درخواست ثابت از پیامبر (ص) درباره زبیر بن باطا این است که او را از اسارت آزاد کند نه اینکه از مرگ رهایی بخشد، هر چند در انتهای روایت بحث مرگ او مطرح شده است. در واقع این همان متن موسی است اما از آنجا که هر دو روایت یعنی هم روایت موسی بن عقبه و هم روایت ابن لهیعه-عروه دارای اسناد منفرد است و نسخه‌های متعدد ندارد نمی‌دانیم که آیا مرجع زهری در روایت موسی بن عقبه-زهری، عروه بوده یا اینکه ابن لهیعه به دلیل از دست رفتن نوشته‌هایش، روایت موسی را به عنوان روایت عروه نقل کرده است. در مجموع اطمینان داریم که این متن از موسی بن عقبه روایت شده است اما در تطبیق اسناد و متن روایت ابن لهیعه از عروه بن زبیر تردید وجود دارد. با توجه به اینکه این روایت دارای اسناد منفرد است، آن را در دوره مروی عنه بیهقی در اوایل قرن پنجم تاریخ‌گذاری می‌کنیم.

### ۳/۲. روایت واقدی

واقدی (د. ۲۰۷ق) روایتی طولانی از ماجرای کشته شدن زبیر بن باطا ارائه داده است. با توجه به نمودار اسناد شکل (۱) واقدی دو طریق معرفی کرده که مراجع آنها محمد بن یحیی بن حبان (د. ۲۱۰ق) و داود بن حصین (د. ۱۳۵ق) هستند که هر دو هم‌دوره زهری‌اند. مضمون روایت واقدی نیز مشابه با روایت زهری است، با این تفاوت که روایت واقدی با طول و تفصیل بیشتری به بیان ماجرا پرداخته و به سرنوشت تعداد بیشتری از بزرگان قریظه در گفتگوی بین ثابت و زبیر اشاره کرده است. ترجمه روایت واقدی اینچنین است:

عبدالحمید بن جعفر از محمد بن یحیی و ابن ابی حبیبه از داود بن حصین و هر گروهی که این روایت را برایم حدیث کردند، گفتند: زبیر بن باطا در جنگ بعثت بر ثلث بن قیس منت نهاده و آزادش ساخته بود. ثابت، پیش زبیر آمد و گفت: ای ابو عبدالرحمن، آیا مرا می‌شناسی؟ زبیر گفت: ممکن است کسی مثل من کسی مثل تو را نشناسد؟ ثابت گفت: تو بر من حقی داری و اکنون می‌خواهم پاداش آن را به تو بدهم. زبیر گفت: کریم کریم را پاداش دهد و من امروز سخت نیازمند آنم. ثلثت به حضور پیامبر (ص) آمد و گفت: زبیر را بر گردن من حقی است، او در جنگ بعثت آزادم کرد و گفت این نیکی را به یاد داشته باش. اکنون می‌خواهم پاداش او را بدهم، پس او را به من ببخشید. پیامبر (ص) فرمود: او از آن تو باشد. ثابت پیش زبیر آمد و گفت: پیامبر تو را به من ببخشید. زبیر گفت: من پیری فرتوتم، نه فرزندی، نه زنی و نه مالی در مدینه برایم باقی خواهد ملند، چگونه زندگی کنم؟ ثلثت به حضور پیامبر (ص) آمد و گفت: ای رسول خدا، پسرش را به من ببخش. پیامبر (ص) پسرش را به او داد. پس گفت: ای رسول خدا مال و همسرش را نیز به من ببخش. پیامبر (ص) پسر و زن و مال او را هم به ثابت بخشید. ثابت پیش زبیر برگشت و گفت: رسول خدا، فرزند و زن و مال تو را هم به من ببخشید. زبیر گفت: ای ثابت تو نیکی را نسبت به من تمام کردی و آنچه را که بر عهده تو بود انجام دادی. ای ثابت به من بگو که کعب بن اسد که چهره‌اش همچون آینه چینی است و همه زیبارویان قبیله را در چهره او می‌توان دید چه کرد؟ گفت: کشته شد. گفت: سرور شهری و روستایی و بزرگ هر دو قبیله که آنها را به جنگ بر می‌انگیخت و در منطقه‌شان به آنها خوراک می‌داد، حی بن اخطب چه کرد؟ گفت: کشته شد ... زبیر به ثابت گفت: در این صورت، و پس از ایشان چه خیری در زندگی است؟ آیا من به جایی برگردم که ایشان آنجا بودند، و مگر پس از ایشان در آنجا جاودانه خواهم زیست؟ نه من به چنین زندگی‌ای نیازی ندارم، پس به حقی که بر گردن تو دارم از تو می‌خواهم که مرا پیش این جنگجو که سران بنی قریظه را می‌کشد ببر و سپس مرا به کشتارگاه قومم ببر، و شمشیر خودم را که بسیار برنده است بگیر و خودت با آن ضربتی به من بزن و کارم را تمام کن. دست خود را با قدرت بلند کن و ضربه‌ای که می‌زنی بر سرم و کمی پایین‌تر از مخ بزن که برای جسد بهتر آن است که گردن به آن باشد. ای ثابت نمی‌توانم بیش از این برای ریخته شدن یک سطل خون خود صبر کنم و می‌خواهم به دیدار دوستان خود نائل آیم. ابوبکر آنجا بود و سخن زبیر را می‌شنید، گفت: وای بر تو ای پسر باطا، مسأله ریخته شدن یک سطل خون نیست، بلکه عذاب ابدی برای تو خواهد بود. زبیر گفت: ای ثابت، مرا ببر و بکش. ثابت گفت: من هرگز تو را نمی‌کشم. زبیر گفت: برای من مهم نیست که چه کسی مرا بکشد. ولی ای ثابت به زن و فرزندم توجه کن که آنها از ترس مرگ بی‌تابی می‌کنند، از دوست خود بخواه که آنها را آزاد کند و اموالشان را به آنها پس بدهد. ثابت او را پیش زبیر بن عوام آورد و زبیر گردنش را زد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۱۸-۵۲۰).

چنانکه از ابتدای نسخه واقعی مشخص است او در این روایت از اسناد تجمیعی استفاده کرده است زیرا پس از بیان دو طریق مذکور می‌گوید: «[آنها] و هر گروهی که این روایت را برایم حدیث کردند [اینگونه

روایت کرده‌اند]. بنابراین احتمالاً عبارت پردازی متن واقدی متعلق به خود او و متأخر است. یکی دیگر از نشانه‌های متأخر بودن متن او عباراتی است که درباره چگونگی گردن زدن بیان می‌کند: «...ضربه‌ای که می‌زنی بر سرم و کمی پایین‌تر از مخ بزنی که برای جسد بهتر آن است که گردن به آن باشد».

در اوایل روایت واقدی عبارت «قد وهبک لی» آمده است که همان عبارت موجود در روایت موسی بن عقبه است و بحثی درباره گذشتن از خون زبیر (مانند روایت ابن اسحاق) مطرح نیست. در روایت واقدی به طور مستقیم از شرط مسلمان شدن حرفی به میان نیامده است اما مطلبی قابل تأمل در انتهای روایت او وجود دارد که کامل کننده اطلاعات موجود است. او نوشته است: ثابت از پیامبر (ص) در مورد زن و فرزند و اموال زبیر تقاضا کرد و پیامبر (ص) همه اموال او را به پسر زبیر بازگرداند و زن او را هم از اسارت آزاد کرد، و اموال او از درختان خرما و شتران و اثاثیه آنها غیر از اسلحه را به آنها برگرداند. از آن پس آنها با خاندان ثابت بن قیس زندگی می‌کردند.

ملاحظه می‌کنید که در این بخش از روایت عنوان شده که اموال زبیر به پسرش برگردانده شد. در روایت واقدی مشخص نیست به چه دلیلی پیامبر (ص) باید غنایم مسلمانان را به آن اسیر بازگرداند. جلوتر در این باره بحث می‌کنیم. نکته قابل توجه دیگر در این روایت این است که واقدی نام قاتل زبیر بن باطا را زبیر بن عوام نوشته است. در مجموع، با توجه به اینکه روایت واقدی دارای اسناد منفرد است و احتمالاً عبارت پردازی روایت متعلق به خود اوست، این روایت را در ربع آخر قرن دوم تاریخ گذاری می‌کنیم.

### ۳. بحث

چنانکه ملاحظه شد روایات زهری، عروه و واقدی دارای مضمون کلی یکسانی هستند. در این روایات دو بخش مجزا وجود دارد: ۱- آزادی زبیر از اسارت، ۲- کشته شدن به درخواست خودش.

در بخش اول این روایات آمده است که پیامبر (ص) زبیر بن باطا را به ثابت بخشید. این پرسش در اینجا مطرح است که آیا امکان بخشیدن اسرا و غنایم از سهم مسلمانان وجود داشت؟ پاسخ این است که امکان بخشیدن از سهم مسلمانان وجود نداشت اما خمس اسیران و غنایم در اختیار پیامبر (ص) بود و حضرت می‌توانست به هر که می‌خواهد از آن عطا کند. بنابراین احتمالاً زبیر بن باطا جزو خمس و متعلق به پیامبر (ص) بود و پیامبر (ص) از سر مرحمت و به درخواست ثابت بن قیس، زبیر را به او بخشید که آزادش کند. همچنین اموال زبیر بن باطا که از بزرگان قریظه بود قطعاً بیش از سهم یک مسلمان همچون ثابت بوده است، زیرا اولاً تعداد افراد بنو قریظه خیلی کمتر از تعداد مسلمانان شرکت کننده در جنگ بود و اینگونه نبود که اموال یک نفر به طور کامل به یک مسلمان برسد. ثانیاً زبیر بن باطا از بزرگان آن قوم بود و قاعدتاً اموالش میزانی قابل توجه و بیش از سهم یک نفر بوده است. بنابراین امکان بخشیدن اموالش به او در صورتی ممکن

بود که مسلمان شود یا اموالش نیز جزو خمس باشد که پیامبر<sup>(ص)</sup> اختیار آن را داشت تا به هر که می‌خواهد ببخشد. واقدی در انتهای روایتش می‌گوید اموال زبیر به پسرش بازگردانده شد. شواهد زیادی مبنی بر مسلمان شدن پسر زبیر وجود دارد که نتیجه‌اش می‌تواند بازگرداندن اموال خانواده‌اش به او باشد. باید توجه نمود که در تمام نسخه‌های این روایات بجز نسخه ابن‌اسحاق شرط اسلام آوردن برای بازگرداندن اموال زبیر مطرح شده‌است نه آزادی او.

ابواحمدالعسکری (د. ۳۸۲ق)<sup>۱</sup> لغت‌شناس، ادیب و محدث ایرانی در کتاب معتبر خود با عنوان *تصحیفات/المحدثین* اطلاعاتی درباره زبیر بن باطا ارائه داده‌است. آنچه در این کتاب مورد توجه ابواحمد است، تصحیف در روایت حدیث است و در مورد زبیر بن باطا بحث او درباره اعراب‌گذاری نام زبیر با فتحه یا ضمه روی حرف «ز» است اما چنانکه دیگران نیز معترفند در این کتاب اطلاعات تاریخی بکری وجود دارد. ابواحمد هنگام بحث درباره اعراب نام زبیر می‌نویسد:

«ز» مفتوح و «ب» دارای کسره است که یکی از آنها زبیر بن باطا یهودی است و از او در کتاب‌های مغازی یاد شده‌است که در نام او تصحیف شده و با «ز» مضموم نوشته شده‌است، و او از یهود قریظه بود که مسلمان شد و پسرش عبدالرحمن بن زبیر نیز اسلام آورد و زبیر بن عبدالرحمن بن زبیر با «ز» مضموم، پسر عبدالرحمن، از او روایت می‌کرد (ابواحمدالعسکری، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۸۰۱).

نام پسر زبیر بن باطا یعنی عبدالرحمن بن زبیر به عنوان یکی از صحابه مسلمان در تراجم آمده‌است (ابونعیم، ۱۴۱۹ق، ، ، ش ۴۶۵۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۳۳، ش ۱۴۱۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ش ۳۳۰۹؛ ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ش ۵۱۳۷). ابن‌حجر عسقلانی می‌گوید عبدالرحمن بن زبیر بن باطا پس از جنگ قریظه مسلمان شد و نامش در کتب روایی ذکر شده‌است (ابن‌حجر، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۷۰، ش ۳۵۵).

درباره سه طلاقه کردن زن روایتی مربوط به عبدالرحمن بن زبیر در زمان پیامبر<sup>(ص)</sup> در جوامع روایی به گستردگی منتشر شده‌است<sup>۲</sup> که اکنون درباره صحت و سقم آن اظهار نظر نمی‌کنم زیرا نیاز به تحقیق دارد، تنها استفاده‌ای از آن می‌کنم و آن اینکه از این روایت مشخص است که عبدالرحمن بن زبیر مرد بالغی از بنوقریظه بود که در دوره پیامبر<sup>(ص)</sup> همسر اختیار کرده بود. او پس از جنگ بنوقریظه مسلمان شده بود زیرا طبق روایات مذکور درباره ازدواج و طلاق خود به دنبال اجرای احکام اسلامی بود. بنابراین اطمینان داریم که مسلمان شدن پسر زبیر بن باطا صحیح است. دارقطنی (د. ۳۸۵ق) نیز در *المؤتلف والمختلف* مسلمان شدن پسر زبیر را تأیید می‌کند اما برخلاف ابواحمد، زبیر بن باطا را یهودی می‌داند (دارقطنی،

۱ برای اطلاعات بیشتر نک: ستار و موسوی، ۱۴۰۱.

۲ این روایت از چند طریق و در منابع مختلف نقل شده‌است که در اینجا چند مورد آن ذکر می‌شود؛ برای مثال از طریق زهری - عروه بن زبیر - عایشه (در مسند احمد، ح ۲۴۰۵۸؛ صحیح بخاری، ح ۵۲۶۰؛ سنن نسائی، ح ۳۲۸۳؛ مسند اسحاق بن راهویه، ح ۷۱۶؛ و ... همچنین از طریق محمد کلبی - ابوصالح - ابن عباس (ابونعیم، ح ۷۵۱۹) و از طریق مسور بن رفاعه - زبیر بن عبدالرحمن - عبدالرحمن بن زبیر بن باطا (ابونعیم، ح ۲۷۳۱).

۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۱۳۹). با توجه به روایت واقدی مبنی بر بازگرداندن اموال زبیر به پسرش و همچنین داده‌های دیگر که پیش‌تر بیان شد، به نظر می‌رسد قول دارقطنی در این مورد ارجح باشد. به عبارت دیگر، احتمالاً زبیر یهودی باقیمانده و پسرش مسلمان شده‌است. بنابراین مسلمان شدن پسر زبیر دلیل بازگرداندن اموال زبیر به پسرش بوده‌است. از سوی دیگر، اگر زبیر مسلمان می‌شد هیچ دلیلی بر درخواست کشته شدنش وجود نداشت. اما نکته قابل توجه این است که اطلاعات مربوط به اسلام آوردن زبیرنباطا که نشان از زنده بودن او پس از جنگ قریظه دارد تا قرن چهارم در دسترس بوده و در حدی از اعتبار بوده‌است که ابوالاحمدالعسکری آن را ترجیح دهد.

با توجه به این بحث زبیرنباطا یهودی باقی ماند اما آیا یهودی ماندن او چنانکه از عروه و زهری و واقدی روایت شده‌است موجب مرگش شد؟ برای پاسخ به این پرسش باید اطلاعات موجود را بررسی نماییم. بخش دوم روایات مورد بحث از عروه و زهری و واقدی پیرامون کشته شدن زبیرنباطا است. در متن این روایات آمده‌است که زبیر پس از آزاد شدن از اسارت درخواست کرد کشته شود و مسلمانان درخواستش را اجابت کردند.

عنوان روایت	متن بخش دوم روایت
روایت زهری	نسخه عقیل بن خالد
	نسخه موسی بن عقبه
	نسخه ابن اسحاق
روایت عروه بن زبیر	فَدَفِعَ إِلَى مُحَيِّصَةَ أُخِي بَنِي حَارِثَةَ فَمَتَلَهُ. فَذَكَرَ ذَلِكَ ثَابِتٌ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَأَمَرَ بِالزُّبَيْرِ فَمُقْتَلًا. فَقَدَّمَهُ ثَابِتٌ، فَضْرَبَ عُنُقَهُ.
روایت واقدی	فَدَفِعَ إِلَى مُحَيِّصَةَ أُخِي بَنِي حَارِثَةَ فَمَتَلَهُ. فَذَكَرَ ذَلِكَ ثَابِتٌ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَأَمَرَ بِالزُّبَيْرِ فَمُقْتَلًا. وَأَذْنَاهُ إِلَى الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ، فَقَدَّمَهُ فَضْرَبَ عُنُقَهُ.

جدول (۱) بخش دوم روایات کشته شدن زبیرنباطا به تفکیک

چنانکه در جدول (۱) مشاهده می‌کنید در نسخه عقیل-زهری، محیصه و در نسخه ابن اسحاق، ثابت بن قیس مسؤل کشته شدن زبیرنباطا معرفی شده‌اند. در نسخه عروه و نسخه موسی بن عقبه-زهری نام قاتل زبیرنباطا ذکر نشده‌است. عبارات مورد استفاده در این دو نسخه یکی است: «فَأَمَرَ بِالزُّبَيْرِ». در این عبارت منظور از «الزبیر» همان زبیرنباطا است، زیرا در متن روایت سخن از فردی به اسم زبیر است و در انتهای روایت در عبارت مذکور نام (زبیر) با (ال) ذکر شده که نشان از بحث درباره فردی است که پیش‌تر از او سخن بوده‌است. به علاوه، پس از عبارت «فَأَمَرَ بِالزُّبَيْرِ»، جمله «فَمُقْتَلًا» آمده‌است که نشان می‌دهد فعل قتل بر روی زبیر انجام شده و نائب فاعل جمله همان «الزبیر» است که در عبارت پیش ذکر شده‌است. اما در روایت واقدی به وضوح «زبیرنباطا» به عنوان قاتل زبیرنباطا نام برده شده‌است. این

مطلب فقط در روایت واقدی منعکس است. بنابراین برخلاف بخش اول روایت که کلیات آن در این روایات یکسان است، اطلاعات موجود در بخش دوم این روایات متفاوت است. پرسش ما این است که آیا این بخش از روایت مبنی بر قتل زبیر بن باطا صحیح است؟ در این روایات درخواست زبیر موجب کشته شدنش عنوان شده است. با این فرض از آنجا که زبیر پیش از قتل، از اسارت آزاد شده بود کشته شدنش ذیل موضوع «قتل اسیر» قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، کشته شدن او پس از عفو، قتل عمد محسوب می‌شود که منطبق احکام اسلامی از این مسئله پشتیبانی نمی‌کند. در آیات قرآن مسلمانان از قتل عمد نهی شده‌اند و چنین عملی می‌تواند مجازات قصاص در پی داشته باشد. با توجه به اشکالات مبنایی این بخش از روایت از اطلاعات و شواهد دیگر برای بررسی صحت آن بهره می‌گیریم.

گفتیم که کشته شدن زبیر بن باطا در تمام نسخه‌های روایت شده از زهری ذکر شده است. هر چند داده‌های موجود در این زمینه در نسخه‌های روایت زهری (عقیل بن خالد، موسی بن عقبه، و ابن اسحاق) متفاوتند، زهری مسئول چنین محتوایی است. بنابراین زمان نشر این بخش از روایت زهری را نیز در ربع اول قرن دوم تاریخ‌گذاری می‌کنیم. جزئیات متفاوت و عبارت‌پردازی آنها متأخرتر از زهری و متعلق به راویان اوست. پیش‌تر بیان شد که دوره زمانی انتشار روایت عروه بن زبیر در اوایل قرن پنجم است. همچنین عبارت‌پردازی روایت واقدی نیز در ربع آخر قرن دوم تاریخ‌گذاری شد. بنابراین روایت زهری متقدم‌ترین نسخه روایت زبیر بن باطا است که متعلق به ربع اول قرن دوم است.

اما محتوایی قدیمی‌تر از این روایات از شاهد واقعه در دست است که بررسی آن ضروری است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۵۹۱). ابیاتی به نقل از ثابت بن قیس درباره زبیر بن باطا آورده است که می‌گوید:

وَقَتُّ ذِمَّتِي أَنِّي كَرِيمٌ وَأَنِّي	صَبُورٌ إِذَا مَا الْقَوْمُ حَادُوا عَنِ الصَّبْرِ
وَكَانَ زَبِيرٌ أَكْظَمَ النَّاسِ مِنَّةً	عَلَيَّ فَلَمَّا شُدَّ كُوعَاهُ بِالْأَسْرِ
أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ كَيْمَا أَفْكُهُ	وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ بَحْرًا لَنَا يَجْرِي

آنچه که بر گردن من بود ادا شد که من آنگاه که دیگران صبور نبودند سخاوتمند و صبور بودم. زبیر [بن باطا] بیش از هر کس بر من منت داشت پس زمانی که به سبب اسارت، تنگی بر او شدت یافته بود. نزد پیامبر (ص) رفتم که بگویم به چه علت او را آزاد می‌کنم و پیامبر (ص) دریایی است که بر ما جاری شده است.

ملاحظه می‌کنید که در این ابیات صحبت از بخشش و منت نهادن و آزاد کردن زبیر بن باطا و لطف و رحمت پیامبر (ص) به او است و در آن هیچ اشاره‌ای به کشته شدن زبیر نشده است. این ابیات بخش اول روایت را تأیید می‌کند. ابوالفرج اصفهانی نیز در *الأغانی* ذیل جنگ باعث نوشته است:

«وأفلت يومئذ الزبير بن إياس بن باطا ثلثت بن قيس بن شماس أخوا بني الحارث بن الخزرج، وهي النعمه التي كافأها بها ثابت في الإسلام يوم بني قريظة» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۸۶).

و در آن روز (بعثت) زبیر بن ایاس بن باطا، ثابت بن قیس از قبیله بنو حارث خزرج را آزاد کرد و این مرحمتی بود که ثابت در دوران اسلام در جنگ بنو قریظه برای او جبران کرد.

آزاد شدن ثابت توسط زبیر بن باطا در جنگ بعثت مشهور بوده است و چنانکه ابوالفرج می نویسد ثابت در جنگ بنو قریظه آن را جبران کرده است؛ که مضمون آن آزادی زبیر از بند اسارت است. این مطلب با شعر ثابت در تاریخ طبری هم خوانی دارد. در حالی که در متن روایات عروه و زهری و واقدی، زبیر پس از بخشش کشته شده است. قطعاً کشته شدن نمی توانست جبران لطف او در جنگ بعثت باشد!

با توجه به این بررسی به نظر می رسد بخش دوم روایت مبنی بر کشته شدن زبیر بن باطا اضافه ای جعلی بر اصل روایت آزاد شدن او از اسارت است و به نظر می رسد مسئول چنین جعلی ابن شهاب زهری است.

#### ۴. بازتاب این روایت در احکام فقهی

بنابر آنچه در دسترس ماست زمان ورود این روایت به احکام فقهی در اواخر قرن دوم و در فقه شافعی است. شافعی (د. ۲۰۴ق) قاعده ای عجیب از این روایات استخراج کرده که تمرکز آن بر کشته شدن زبیر بن باطا در این واقعه است. او با توجه به اینکه زبیر بن باطا در جنگ شرکت نداشته است، بخش دوم این روایت را جوازی بر کشتن غیر نظامیان عنوان می کند. البته او دو شرط برای کشتن غیر نظامیان بیان می کند؛ مسلمان نشدن یا نپرداختن جزیه. شافعی تلاش می کند یک استثنا با مستندی مشکوک را به قاعده تبدیل کند در حالی که هیچ یک از دو شرط او مستندی ندارد. او در الأم (ج ۴، ص ۳۰۵) در موضوع اسیران با عنوان «فی السبئی» می نویسد:

«وَقَتْلَ أَعْمَى مِنْ بَنِي قُرَيْظَةَ بَعْدَ الْإِسَارِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى قَتْلِ مَنْ لَا يُقَاتِلُ مِنَ الرِّجَالِ الْبَالِغِينَ إِذَا أَبَى الْإِسْلَامَ أَوْ الْجَزِيَّةَ.»

مرد نابینایی از بنو قریظه پس از اسارت کشته شد، و این بر کشتن مرد بالغی که در جنگ شرکت نکرده است در صورت مسلمان نشدن یا عدم پرداخت جزیه اشاره دارد.

ملاحظه می کنید که شافعی دلیل کشته شدن زبیر بن باطا را مسلمان نشدن یا عدم پرداخت جزیه عنوان می کند در حالیکه ماجرای روایت زبیر بن باطا با برداشت شافعی متفاوت و بیانگر آزادی بلاعوض یکی از سران قریظه توسط پیامبر (ص) است. جالب توجه است که طبق بخش اول روایت، حکم زبیر آزادی از اسارت بود که در ازای مسلمان شدن او نبود و طبق بخش دوم که گفتیم اضافه ای جعلی است نیز به درخواست



خودش کشته شد نه به خاطر عدم پرداخت جزیه. به عبارت دیگر، در این روایات که مستند این حکم فقهی قرار گرفته‌اند هیچ اشاره‌ای به چنین دلایلی برای کشته شدن زبیر نشده‌است.

بیهقی (د.۴۵۸ق) نظر شافعی را در باب «قَتْلُ مَنْ لَا قِتَالَ فِيهِ مِنَ الْكُفَّارِ جَائِزٌ وَإِنْ كَانَ الْأَشْتِغَالُ بغيره أُولَى: کشتن کسی از کفار که با او نمی‌جنگند جایز است هرچند بهتر است به گونه‌ای دیگر عمل شود» آورده‌است (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۱۵۷، ش ۱۸۱۶۳). این عنوان بیانگر استنباط فقهی بیهقی در این موضوع است.

در فقه مالکی، سحنون بن سعید (د.۲۴۰ق) گردآورنده المدونه در کتاب الجهاد، باب «ما جاء فی قتل الأساری» چند روایت در این موضوع نقل کرده‌است که یکی از آنها مربوط به زبیر بن باطا است. او در این روایت از طریق مخرمه بن بکیر (د.۱۵۹ق) از پدرش بکیر بن عبدالله (د.۱۲۰ق) از عبدالرحمن بن قاسم (د.۱۲۶ق) نقل می‌کند:

«قَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الزُّبَيْرَ صَاحِبَ بَنِي قُرَيْظَةَ صَبْرًا» (مالک بن انس، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۰۳).

پیامبر (ص) زبیر بن باطا، بزرگ بنوقریظه، را به قتل صبر کشت.

با توجه به عنوان باب و مضمون روایات دیگر این باب، «قتل صبر» در این روایت به معنی «کشته شدن در اسارت» به کار رفته‌است. لازم به ذکر است که «قتل صبر» عبارتی است که مکرر در روایات قرن اول و دوم به کار رفته اما معنای آن در طی زمان دچار تطور شده‌است. در اینجا منظور از این روایت این است که زبیر بن باطا در اسارت کشته شد. با توجه به بررسی انجام شده در این مقاله زبیر از اسارت آزاد شد و حتی اگر بخش دوم روایت عروه و زهری را در نظر بگیریم نیز پس از آزادی از اسارت به قتل رسید نه در هنگام اسارت؛ بنابراین کشته شدن او به احکام اسیر مرتبط نیست و روایت مذکور هیچ مؤیدی ندارد. در بررسی اسنادی این روایت باید دقت نمود که سحنون بن سعید (د.۲۴۰ق) امکان سماع از مخرمه بن بکیر (د.۱۵۹ق) را نداشته‌است. او حتی مالک بن انس (د.۱۷۹ق) را نیز درک نکرده و کتاب المدونه شامل آرای مالک بن انس و نظریات شاگردان او را عمدتاً از عبدالرحمن بن قاسم (د.۱۹۱ق) نقل کرده‌است. با این وصف، سحنون این روایت را از طریق کسی از مخرمه دریافت کرده که برای ما نامشخص است. پس اسناد روایت در اینجا دچار اشکال است. از سوی دیگر درباره مخرمه آمده‌است که از پدرش بکیر بن عبدالله (د.۱۲۰ق) سماع نکرده و صرفاً از کتاب و نوشته‌های پدرش روایت می‌کرده‌است (مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۷، ص ۳۲۴-۳۲۸، ش ۵۸۲۹). با این وصف، احتمال خطا در این نقل بعید نیست.

بهره‌برداری دیگر از این واقعه در احکام اسیر مربوط به آزادی زبیر از اسارت است. این مسئله که یکی از سران دشمن به صورت بلاعوض از اسارت آزاد شده‌است، نشان رفتار بزرگوارانه از شخص پیامبر (ص) است که در ابیات ثابت بن قیس بازتاب یافته‌است. اما آنچه در احکام فقهی از این واقعه برداشت شده‌است استثنا در

آزادی اسیر به جای کشتن اوست. چنانکه در بررسی روایات زبیربن باطا عنوان شد، در متن تمام نسخه‌ها به جز نسخه ابن اسحاق، آزادی زبیر از «اسارت» بدون دریافت فدیة بیان شده‌است. تنها در نسخه ابن اسحاق است که بخشیده شدن به جای «کشته شدن» مورد تأکید قرار گرفته است که در واقع به حکم سعدبن معاذ درباره کشتن مردان اسیر بنوقریظه اشاره دارد.<sup>۱</sup> در ابتدای این بحث بیان شد که ماجرای زبیربن باطا از اواخر قرن دوم به بعد وارد مباحث فقهی شد. دلیل این امر، تثبیت تاریخ جنگ بنوقریظه «به روایت ابن اسحاق» و موضوع حکم سعدبن معاذ با مضمون مذکور بود. در این دیدگاه، آزادی یکی از این اسیران استثنا محسوب می‌شد. این استثنا را پیش‌تر در آرای فقهی قاسم بن سلام (۲۲۴.د) و ابن زنجویه (۲۵۱.د) اشاره کردیم. در منابع متأخرتر از اینان، این حکم در آثار ابن قدامه (۳۳۷.د)، فقیه حنبلی، و طوسی (۴۶۰.د)، فقیه امامی مشاهده می‌شود. ابن قدامه و طوسی با استناد به آزادی زبیربن باطا، آزادی اسیر را حتی با وجود حکم کشته شدن تمام اسیران مجاز می‌شمردند (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۹، ص ۳۱۵؛ طوسی، ج ۲، ص ۱۸). این در حالی است که قرآن در برخورد با اسیر تنها به حکم آزادی اشاره کرده‌است؛ به صورت بلاعوض یا با دریافت فدیة.

نکته شاخص در بازتاب فقهی این روایت این است که در این احکام فقهی یک حکم کلی (آزادی اسیر) تبدیل به استثنا شده و یک استثنای جعلی (کشته شدن زبیر پس از آزادی) تبدیل به حکم شده‌است. از بررسی منابع فقهی متقدم می‌توان دریافت که در واقع این شافعی است که تمام تاریخ به روایت ابن اسحاق را صورت فقهی بخشید، گو اینکه پیش‌تر چنین اقداماتی عملاً توسط برخی از خلفا انجام شده بود.

### نتیجه

در این مقاله روایات کشته شدن زبیربن باطا از سران بنوقریظه بررسی شد. روایات موجود در این زمینه از عروه بن زبیر، زهری و واقدی در دسترس است. بخش اول روایت به آزادی بلاعوض زبیر از اسارت اشاره دارد اما بخش دوم روایت می‌گوید زبیر به درخواست خودش کشته شد. با توجه به این بررسی:

بخش دوم روایت با توجه به شواهد تاریخی دیگر جعلی است؛ ابیاتی از ثابت بن قیس موجود است که می‌گوید ثابت برای جبران محبت زبیربن باطا در جنگ بعث او را آزاد کرده‌است. این مطلب در *اللاغانی* نیز تأیید شده‌است. این شواهد صرفاً مؤید بخش اول روایتند.

بخش دوم روایت از نظر فقهی نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً کشته شدن این پیرمرد با تلقی کشتن اسیران بر مبنای حکم سعدبن معاذ انجام نشده‌است چون در آن زمان زبیر اصلاً اسیر نبود و پیش از کشته

<sup>۱</sup> بررسی روایات حکم سعدبن معاذ و تبیین مفهوم صحیح آن در مقاله‌ای دیگر منتشر خواهد شد.

شدن، طبق بخش اول روایت آزاد شده بود، ثانیاً طبق بخش دوم روایت، زبیر می‌خواست خودکشی کند اما مسلمان‌ها آن را برایش انجام دادند که این کار قتل عمد محسوب می‌شود و در اسلام از آن نهی شده‌است. حکم صادره درباره زبیربن باطا آزادی او از اسارت بوده‌است که احتمالاً توسط ابن‌شهاب زهری (د.۲۴۰ق) تحریف شده‌است. زمان تحریف را در ربع اول قرن دوم در زمان فعالیت زهری تاریخ‌گذاری می‌کنیم. تحریف این روایت با افزودن عبارتی مبنی بر کشته شدن زبیربن باطا پس از آزادی، به اصل روایت انجام شده‌است.

این روایت در فقه مذاهب مختلف اسلامی به عنوان مستند برخی از احکام فقهی به کار رفته‌است. بخش اول آن یعنی آزادی زبیربن باطا به عنوان استثنایی در حکم کشتن اسیر فرض شده و بخش دوم آن یعنی کشتن او با شروطی جوازی برای کشتن غیرنظامیان قرار گرفته‌است که همگی محل اشکال‌اند.

### منابع

۱. آقای، سیدعلی. (۱۳۹۴ش)، *تاریخ‌گذاری حدیث: روش‌ها و نمونه‌ها*، تهران: انتشارات حکمت.
۲. آقای، سیدعلی. (۱۳۸۹ش)، «پدیده حلقه مشترک در سندهای روایات: تبیین و تحلیل»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال دوم، شماره ۷، ص ۲۵-۵۲.
۳. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۷۱ق)، *الجرح و التعديل*، حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس دائره‌المعارف العثمانیه.
۴. ابن‌ابی‌شبیبه، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق)، *المصنف فی الاحادیث والآثار*، تحقیق: کمال یوسف‌حوت، ریاض: مکتبه الرشد.
۵. ابن‌اثیر، علی بن محمد. (۱۴۰۹ق)، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق)، *تهذیب التهذیب*، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق)، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن‌راهویه، ابویعقوب اسحاق. (۱۴۱۲ق)، *مسند اسحاق بن راهویه*، مدینه: مکتبه الایمان.
۹. ابن زنجویه، حمید بن مخلد. (۱۴۰۶ق)، *الأموال*، تحقیق: شاکر ذیب فیاض، ریاض: مرکز الملك فیصل للبحوث والدارسات الاسلامیه.
۱۰. ابن‌سعد، محمد. (۱۴۱۸ق)، *الطبقات الکبری*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲ق)، *الإستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل.
۱۲. ابن‌قدامه، عبدالله بن احمد. (۱۳۸۸ق)، *المغنی*، قاهره: مکتبه‌القاهره.

۱۳. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا)، *السیرة النبویة*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۴. ابو عبید، قاسم بن سلام. (۱۴۰۸ق)، *الاموال*، بیروت: دارالفکر.
۱۵. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق)، *الأغانی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۶. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۴۱۹ق)، *معرفة الصحابة*، ریاض: دارالوطن للنشر.
۱۷. احمد بن حنبل. (۱۴۲۱ق)، *مسند أحمد*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۸. اداک، صابر. (۱۳۹۱ش)، *رحمت نبوی، خشونت جاهلی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.
۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق)، *صحیح البخاری*، دارطوق النجاه.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا)، *تاریخ الكبير*، حیدرآباد: دائره المعارف العثمانیه.
۲۱. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق)، *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۴ق)، *سنن الكبير*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. تقوی، محمد؛ مجتهدی، مهدی. (۱۳۹۵ش)، «بازخوانی ارتباط محمد بن مسلم بن شهاب زهری با خلفای اموی»، *تاریخ و فرهنگ*، ش ۹۷، ص ۲۹-۴۹.
۲۴. حیدری نسب، علیرضا. (۱۳۹۰ش)، «ابن شهاب زهری و عداوت اهل بیت علیهم السلام»، *مجله پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ۴۴، ش ۲، ص ۷۹-۹۹.
۲۵. دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۶ق)، *المؤتلف و المختلف*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۲۶. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق)، *سیر اعلام النبلاء*، چاپ سوم، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۷. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دارالمعرفه للطباعة والنشر.
۲۸. سبط ابن عجمی، احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۶ق)، *التبیین لأسماء المدائسین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. ستار، حسین؛ موسوی، سید محمد. (۱۴۰۱ش)، «ابو احمد عسکری در میراث حدیثی شیعه»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش ۵۴، ص ۱۰۷-۱۴۵.
۳۰. شابندر، غالب حسن. (۱۴۲۷ق)، *لیس من سیرة الرسول الکریم*، بیروت: دارالعلوم، ص ۲۳۳-۲۸۱.
۳۱. شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۱۰ق)، *الأم*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. صادقی، مصطفی. (۱۳۸۲ش)، *پیامبر و یهود حجاز*، قم: بوستان کتاب قم.
۳۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳ق)، *المصنف*، چاپ دوم، هند: المجلس العلمی.
۳۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم والملوک*، چاپ دوم، بیروت: دار التراث.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران: مکتبه المرتضویه.

۳۶. العسکری، ابواحمد حسن بن عبدالله. (۱۴۰۲ق)، *تصحیفات المحدثین*، قاهره: المطبعه العربيه الحديثه.
۳۷. مالک بن انس، ابوعبدالله. (۱۴۱۵ق)، *المدونه*، بی جا: دارالکتب العلمیه.
۳۸. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۰۰ق)، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۹. موتسکی، هارالد. (۱۳۹۴ش)، *حدیث اسلامی: خاستگاهها و سیر تطور*، ترجمه به کوشش مرتضی کریمی نیا، چاپ دوم، قم: دارالحدیث.
۴۰. نسائی، احمد بن شعیب. (۱۴۰۶ق)، *سنن النسائی*، چاپ دوم، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیه.
۴۱. واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، چاپ سوم، بیروت: انتشارات اعلمی.
42. Ahmad, Barakat, (1979), *Muhammad and the Jews: A re-examination*, Indian Institute of Islamic Studies, Vikas.
43. Arafat, Walid, (1976), "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p.100-107.
44. M. J. Kister, "The Massacre of the Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, v.8, p.61-96.
45. Pavlovitch, Pavel, (2015), *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century ah (718–816 CE)*, Brill.
46. Watt, Montgomery, (1952), "The Condemnation of the Jews of Banu Qurayzah", *The Muslim World*, v.42, p.160-171.

## References

1. Aghaei, A. (2010), "The Common Link Phenomenon in the Chains of Transmitters of Traditions: Explanation and Analysis", *Historical Studies of Islam*, Vol.2, No.7: p. 25-52.
2. Aghaei, A. (2011), "Dating Muslim Traditions based on Isnad-cum-Matn Analysis: Possibilities and Limitations", *The Journal of Historical Approaches to Qur'an & Hadith Studies*, Vol.50: p. 103-142.
3. Aghaei, A. (2015), *Dating Hadith: Methods and Case Studies*, Tehran: Hekmat Publication.
4. *Ibn Abī Ḥātim* al-Rāzī (1371 AH), *al-Jarh wa al-Ta'dīl*, Heyderabad: Dā'irat al-Ma'arif al-'Uthmānīya.
5. Ibn Abi Shaybah (1409 AH), *al-Mosanaf fī al-Aḥādith wa al-Athar*, Riyadh: Al-Roshd.
6. Ibn Athīr al-Jazarī, A. (1409 AH), *Usda al-Ghābah fī Ma'rifat al-Sahābah*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyah.
7. Ibn Hajar Al-Asqalānī (1404 AH), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Beirut: Dar al-Fikr.
8. Ibn Hajar Al-Asqalānī (1415 AH), *Al-Isābah fī Tamayīz al-Sahābah*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyah.
9. Ibn Zanjueh (1406 AH), *al-Amwāl*, Riyadh: Markaz al-Malek Feisal.
10. Ibn Sa'd (1418 AH), *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyah.
11. Ibn 'Abd al-Birr (1412 AH), *Al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Sahābah*, Beirut: Dar al-Jail.
12. Ibn Qudāmah (1388 AH), *Al-Mughnī*, Cairo: Greater Cairo Public Library.
13. Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
14. Abu Ahmad al-'Askarī (1402 AH), *Tas'hīfāt al-Muhaddithīn*, Cairo: al-Matbaa't al-Arabiya al-Hadithiya.
15. Abu al-Faraj al-Isfahānī (1415 AH), *al-Aghānī*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
16. Abu Naīm al-Isfahānī (1419 AH), *Ma'rifat al-Sahābah*, Riyadh: Dar al-Watan li al-Nashr.
17. Ibn Hanbal, A. (1421 AH), *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: al-Risālah.
18. Adak, Saber (2012), *Prophetic Mercy, Ignorance Violence*, 3<sup>rd</sup> ed., Tehran: Kavir.
19. Ishāq Ibn Rāhiwayh (1412 AH), *Musnad Ishāq Ibn Rāhiwayh*, Medina: Maktaba al-Iman.
20. Bukhari, M. (1422 AH), *Sahīh Bukhari*, Beirut: Dar al-Najah.
21. Bukhari, M., *The Great History*, Heyderabad: Dā'irat al-Ma'arif al-'Uthmānīya.
22. Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn (1405 AH), *Dalā'il al-Nubuwwah Wa Ma'rifat Ahwāl Sāhib al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
23. Bayhaqī (1424 AH), *Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

24. Taghavi, M.; Mojtahedi, M, (2017), "Reappraising the Relationship of Shahāb Zuhri with the Umayyad Caliphs", *History and Culture*, v.97: p. 29-49.
25. Haidarinasab, A, (2012), "Ibn Shahab Zuhri and Enmity of the Household of the Prophet", *Iranian Journal of Qur'anic Sciences and Traditions*, v. 44: p. 79-99.
26. Dar Qotnī A. (1406 AH), *Al-Mu'talaf wa-l-Mukhtalaf*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
27. Dhahabī (1405 AH), *Sīyar A'lām al-Nubalā*, Beirut: al-Risālah.
28. Dhahabī (1382 AH), *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
29. Sibṭ ibn A'jamī (1406 AH), *At-Tabyīn li Asmā' al-Mudallisīn*, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmīyah.
30. Shabandar, Gh. (1427 AH), *Not from the Biography of the Holy Prophet*, Beirut: Dar al-'Uloum.
31. Shafi'ī, M, (1410 AH), *Kitāb al-'Umm*, Beirut: Dar al-Ma'rifa.
32. Sadeghi, Mostafa, (2003), *Prophet and the Jews of Hijaz*, Qom: Boostan-e Ketab.
33. Tabarī, Muhammad ibn Jarīr (1387 AH), *History of Prophets and Kings*, Beirut: Dār al-Turāth.
34. Tūsī, M, (1387 AH), *al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyah*, Tehran: Maktaba al-Razawīya.
35. San'ānī, 'Abd al-Razzāq (1403 AH), *Musannaf of Abd al-Razzāq*, India: al-Majlis al-'Ilmī.
36. Qāsim bin Salam (1408 AH), *al-Amwāl*, Beirut: Dar al-Fikr.
37. Malik ibn Anas (1415 AH), *al-Mudawwana*, Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmīya.
38. Mizzī (1400 AH), *Tahdhīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, Beirut: al-Risālah.
39. Motzki, H. (2004), *Hadith: Origins and Developments*, Routledge.
40. Nasā'ī, A. (1406 AH), *Sunan Nasā'ī*, 2<sup>nd</sup> Ed., Aleppo: Maktab al-Matbū'āt al-Islāmīya.
41. Waqidī (1409 AH), *al-Maghāzī*, Beirut: A'lamī Publication.
42. Ahmad, Barakat (1979), *Muhammad and the Jews: A re-examination*, Indian Institute of Islamic Studies, Vikas.
43. Arafat, Walid (1976), "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p.100-107.
44. M. J. Kister, "The Massacre of the Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, v.8: p. 61-96.
45. Watt, Montgomery (1952), "The Condemnation of the Jews of Banu Qurayzah", *The Muslim World*, v.42: p. 160-171.
46. Pavlovitch, Pavel, (2015), *The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century ah (718–816 CE)*, Brill.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.4, Serial. 56, Winter 2023  
http://tqh.alzahra.ac.ir/ Alzahra University

## “Lā Yus’al ‘Ammā Yaf’al,” Description or Advice? Critical Analysis of Interpretive Legacy of Verse 23 of Surah Anbīyā’

Mahdi Bagheri<sup>1</sup>  
Ahad Faramarz Gharamaleki<sup>2</sup>  
Shadi Nafisi<sup>3</sup>

Received: 08/10/2021

Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.38023.3380

### Abstract

*One of the issues that are neglected in the history of the interpretation of the verse “lā yus’al” (Anbīyā’: 23) is not distinguishing between descriptive and normative approaches. To clarify the verse, this article explores the question that “whether the phrase of “lā yus’al ‘ammā yaf’al” (God is not questioned about what He does) is only a recommendation and expression of normative dos and don'ts for “prohibition” of asking about the divine act, or can it contain a descriptive and news message to tell about the real world and prohibiting the question of God’s actions?” The answer depends on two sub-questions: a) What is the basis of the unquestionability of God's actions? To find this basis, we use conceptual, systematic, and propositional analysis. b) With what purpose does the verse express the unquestionability of divine action? We seek the answer by examining the context of “lā yus’al ‘ammā yaf’al” in the semantic context of Surah Anbīyā’. The results show that the question of objection in this phrase is a process that implies different stages of “evaluation,” “blame and protest” and “reprimand and punishment.” Therefore, in the context of a descriptive approach, the verse may include the message that none of God’s servants can (not that they should) ask about God’s actions. Also, this phrase may indicate a directive prohibition of “interrogative question” about the end of divine actions. This prohibition (in the form of news) refers to the limitation of the perceptive realm of servants as questioners and their lack of knowledge of God.*

**Keywords:** *Unquestionability of God’s Action; The Verse “Lā Yus’al”, Descriptive and Normative Approach; Systemic Analysis; Propositional Analysis*

---

<sup>1</sup>. PhD student of Islamic philosophy and theology, University of Tehran, Tehran, Iran (Responsible author).  
Email: mbagheri95@ut.ac.ir

<sup>2</sup>. Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ghmaleki@ut.ac.ir

<sup>3</sup>. Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: shadinafisi@ut.ac.ir





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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۶۹-۴۹

## «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، توصیف یا توصیه؟

### تحلیل انتقادی میراث تفسیری آیه ۲۳ سوره انبیاء

مهدی باقری<sup>۱</sup>

احد فرامرز قراملکی<sup>۲</sup>

شادی نفیسی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/TQH.2022.38023.3380

#### چکیده

یکی از مواردی که در میراث تفسیری آیه لایسئل (الانبیاء/۲۳) مورد غفلت واقع شده عدم تمایز میان دو رویکرد هنجاری و توصیفی آیه است. مقاله حاضر برای تبیین دقیق تر مفاد آیه و در خلال مواجهه مسأله محور با آن، این پرسش اصلی را پی جویی می کند که آیا عبارت «لا یسئل عما یفعل» تنها در مقام توصیه و بیان بایدها و نبایدهای هنجاری برای «نهی» از سؤال از فعل الهی بوده و یا می تواند در بردارنده پیامی اخباری و توصیفی برای حکایت از عالم واقع و «نفی» سؤال از افعال خدا باشد؟ حل این مسأله در گرو پاسخ به چیستی سؤال ناپذیری افعال خداوند در دو وجه است: الف) مبنا چیست؟ برای یافت این مبنا از تحلیل مفهومی، سیستمی و گزاره‌ای بهره می‌بریم. ب) غرض کدام است؟ پاسخ آن را از مسیر بررسی سیاق آیه لایسئل در بافت معنایی سوره انبیاء پی جویی می‌کنیم. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد سؤال اعتراضی در عبارت «لا یسئل عما یفعل» فرایندی است که بر مراحل مختلف «محاسبه»، «سرزنش و اعتراض» و «مؤاخذه و عقاب» دلالت دارد. بنابراین آیه لایسئل می‌تواند در بستر رویکردی توصیفی شامل این پیام باشد که هیچیک از بندگان خداوند نمی‌تواند (نه این که نباید) فعل خداوند را مورد مؤاخذه قرار دهد. همچنین گزاره «لا یسئل عما یفعل» می‌تواند شامل نهی ارشادی از «سؤال استفهامی» از گنه‌گای افعال الهی باشد. این نهی (در لباس خبر) ناظر به محدودیت قلمرو ادراکی بندگان در مقام پرسش‌گر بوده و به عدم احاطه آنان به علم الهی باز می‌گردد.

واژگان کلیدی: سؤال ناپذیری فعل الهی، آیه لایسئل، رویکرد هنجاری و توصیفی، تحلیل سیستمی، تحلیل گزاره‌ای

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) mbagheri95@ut.ac.ir

<sup>۲</sup> استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. ghmaleki@ut.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران. shadinafisi@ut.ac.ir

## مقدمه

بر اساس آیه ۲۳ سوره انبیاء، از افعال خداوند سؤال نمی‌شود در حالی که فعل بندگان مورد سؤال واقع است. تبیین‌های گوناگون و گاه متضاد مفسران از چرایی نفی سؤال از خداوند، موضوع سؤال ناپذیری فعل باری را در تاریخ اندیشه‌های تفسیری و کلامی هم‌چنان در سطح دشواره‌ای نیازمند پژوهش نگاه داشته است. یکی از پایه‌های استشهادی کلام اشعری که از قرن چهارم تاکنون مذهب کلامی رسمی اهل سنت شمرده می‌شود، همین آیه است. اشاعره معتقدند خداوند هر چه می‌خواهد انجام می‌دهد و پاسخگوی کسی نیست، حتی اگر همه موجودات را به دوزخ برد (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۵). این تفسیر، نماینده اعتقاد به عدم کارایی عقل در ادراک حکمت و عدل الهی است. در مقابل، بسیاری از مفسرین معتزلی و شیعه این آیه را بر اساس جریان حکمت و عدل در افعال الهی تفسیر نموده (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۱) و معتقدند اتفاقاً ادراک حکمت الهی توسط عقل، بازدارنده بندگان از سؤال اعتراضی درباره افعال خداوند است.

یکی از مواردی که در میراث تفسیری آیه لایسأل مورد غفلت واقع شده، نبود تمایز میان دو رویکرد هنجاری<sup>۱</sup> (ارزشی) و توصیفی<sup>۲</sup> آیه است. این امر گاهی به برداشت‌های مبهم و گاه متضاد از تفاسیر منجر شده است. مقاله حاضر برای تبیین دقیق‌تر مفاد آیه این پرسش اصلی را پی‌جویی می‌کند که آیا عبارت «لَا يُسَأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» تنها در مقام توصیه و بیان بایدها و نبایدهای هنجاری برای «نهی» از سؤال از فعل الهی بوده و یا می‌تواند در بردارنده پیامی اِخباری و توصیفی برای حکایت از عالم واقع و «نفی» سؤال از افعال خدا باشد؟ تمایز دو رویکرد هنجاری و توصیفی در آیه لایسأل نقش تعیین‌کننده‌ای در شناخت بهتر پیام یا فرایم‌های آیه دارد. در رویکرد هنجاری، که منتخب بیشتر مفسران است، سؤال از فعل خداوند ناروا تلقی می‌شود. در حالی که در رویکرد توصیفی، نمی‌شود و نمی‌توان از فعل الهی سؤال کرد. حل این مساله در گرو پاسخ به دو پرسش فرعی است: الف) مبنای سؤال ناپذیری افعال خداوند چیست؟ منظور از این مبنا، ویژگی خاصی از خداوند یا افعال او است که چرایی نفی یا نهی سؤال از فعل الهی را تبیین می‌نماید. برای یافتن این مبنا ابتدا با تحلیل مفهومی تفاسیر، برداشت مفسران از مفهوم سؤال در آیه لایسأل را بررسی می‌کنیم. آنگاه با تحلیل سیستمی و گزاره‌ای به واکاوی و نقادی آرای مفسران در تبیین چرایی نفی سؤال از خداوند می‌پردازیم. ب) پرسش فرعی دوم این است که آیه با کدام قصد و هدف سؤال ناپذیری فعل الهی را بیان می‌کند؟ پاسخ به این پرسش را از مسیر بررسی سیاق آیه لایسأل در بافت معنایی سوره انبیاء پی‌جویی می‌کنیم. مراد از سیاق در تحقیق حاضر برآیندی از تعریف برخی پژوهشگران است. در این تعریف، سیاق عبارت است از نظم متوالی و چنیش خاص واژگان، عبارات و آیات که بیانگر هدف و غرض

---

1. normative

2. descriptive

متکلم است (مستفید و وجدانی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۷۷-۱۷۶). برای کشف رویکرد توصیه‌ای یا توصیفی عبارت «لا یسئل عما یفعل»، لازم است بدانیم سوره انبیاء به طور عام و آیه مورد بحث به طور خاص به دنبال بیان کدام فرایم است؟ آیا منظور اصلی، بازدارندگی از اعتراض و شکایت نسبت به فعل باری است و یا مجموعه آیات قصد دیگری را دنبال می‌کنند؟

### پیشینه تحقیق

اگر چه مواجهه با آیه ۲۳ سوره انبیاء با پیشینه‌ای از صدر اسلام تا دوران معاصر در گفتمان تفسیری، فلسفی و کلامی مطرح بوده ولی در جستجوهای نگارنده، شمار کمی از پژوهشگران به طور خاص به موضوع سؤال‌ناپذیری فعل خدا پرداخته‌اند. استاد مطهری ذیل موضوع حکمت، با وارد دانستن چند نقد اساسی بر دیدگاه علامه طباطبایی درباره مفاد آیه لایسئل، تفسیر بر پایه حکمت را به عنوان دیدگاه نهایی خود در بیان مبنای سؤال‌ناپذیری فعل الهی برگزیده است (مطهری، ۱۳۸۹ش، ص ۴۱۰-۴۴۴). استاد جوادی آملی در مقاله‌ای ضمن رد ممنوعیت مطلق سؤال از خدا، فعل الهی را غیر قابل اعتراض می‌داند، زیرا فعل الهی همان «قانون عالم» است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۶-۸). البته دیدگاه ایشان تقریری از نظریه علامه طباطبایی است. حیدری در بررسی کلی پرسشگری و پاسخگویی در سیره پیشوایان دینی به موضوع سؤال از خداوند پرداخته است. در این تحقیق علاوه بر این که دیدگاه‌های رقیب گزارش و نقادی نشده‌اند به تحلیل ملازمه میان مالکیت و عدم مسئولیت (مدعی تحقیق) نیز پرداخته شده است (حیدری، ۱۳۸۳ش، ص ۸۵-۱۰۶). شیرزاد در مقاله‌ای به ملاحظه برخی آرای عمده در تبیین آیه لایسئل پرداخته و نتیجه گرفته آیه مورد بحث دلالتی بر ممنوعیت (مطلق) پرسش از خداوند ندارد، بلکه درباره فعل الهی تنها از آن جهت که مبتنی بر علم و حکمت و حجت بالغه است سؤال نمی‌شود. البته در جای دیگری در همین مقاله، بر اساس ارتباط آیات قبل و بعد، چنین جمع‌بندی شده که آیه لایسئل دلالت بر توحید الهی و عبودیت محض بنده دارد و پرسش کردن (اعم از الزامی، اعتراضی، استخباری و ...) خروج از دایره بندگی است مگر این که از سوی خدا مأذون باشد (شیرزاد، ۱۳۹۸ش، ص ۹۰-۹۳). به نظر می‌رسد عدم مواجهه مسأله محور با آیه لایسئل و بهره نبردن از ابزار تحلیل منطقی در تفکیک مسائل ناظر به آن، مفهوم سؤال‌ناپذیری فعل الهی را همچنان در سطح دشواره‌ای مرکب از مسائل گوناگون حل نشده به ویژه در باب مبادی معرفتی نگاه داشته است.

### ۱. تحلیل مفهومی

اولین گام در تحلیل ساختار محتوایی آیه لایسئل، تجزیه آیه به مفاهیم سازنده و تحلیل آن‌ها است. در این بخش به تحلیل مفهومی اجزاء کلیدی گزاره «لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» (الانبیاء/۲۳) می‌پردازیم.

«پسئل». از ماده «سأل» محوری‌ترین واژه آیه است. مراد از «سؤال» در صدر و ذیل آیه چیست؟ به نظر لغت‌دانان مؤلفه مشترک در تمام معانی سؤال از ماده «سأل»، طلب و درخواست چیزی از کسی است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷)؛ اعم از این که مطلوب سؤال کننده، خبر، فهم، علم، مال یا چیز دیگری باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۷). راغب می‌گوید: اگر سؤال با «عن» متعدی شود به معنای طلب شناخت و آگاهی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۳۷). سؤال می‌تواند نه برای استفهام بلکه برای توبیخ و احتجاج باشد. همچنان که سؤال خدا از بندگان از روز قیامت از همین صنف است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۴۷). از برایند آرای لغت‌دانان به دست می‌آید که «سؤال» به معنای درخواست هر چیزی است که البته گاهی این مطالبه‌گری از سر اعتراض و به منظور سرزنش یا عقاب و گاهی هم صرف استفهام و طلب معرفت است.

از آنجا که در متن قرآن، ماده «سأل» در مواضع متعدد و در ساخت‌های گوناگون به کار رفته، برای کشف مؤلفه‌های مفهومی آن باید به معانی و کاربردهای قرآنی این مفهوم نیز توجه داشت. نیشابوری در *وجوه القرآن* در باب «سؤال» پنج وجه «استفهام»، «درخواست حاجت»، «تعنت» (به رنج انداختن)، «احتجاج» و «امتحان» را برای ساخت‌های مختلف این واژه ذکر کرده است (نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۷-۳۰۸). برای بررسی تفصیلی و دقیق کاربردهای قرآنی «سؤال» بهتر است از ابزارهای معناشناختی بهره برد که البته نیازمند پژوهشی مستقل است. ما در بخش تحلیل سیستمی متناسب با ظرفیت مقاله به پی‌جویی اجمالی دیگر کاربردهای قرآنی مفهوم سؤال خواهیم پرداخت.

مفسران، گاهی سؤال در آیه لا یسئل را سؤال توییخی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۱۳) دانسته‌اند و گاهی در معنای آن از واژگان «محاسبه و حسابرسی» (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۱) یا «مؤاخذه» (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱) بهره برده‌اند. سمرقندی کاربرد مفهوم سؤال در آیه را «احتجاج» بر خداوند می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۲). به نظر فخر رازی سؤال در آیه لا یسئل سؤال اعتراضی با قصد «منع تهدیدآمیز» است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). برخی معاصران این سؤال را از گونه استفهام انکاری و تعجیبی و شامل معنای حسابرسی برشمرده‌اند. بر این اساس، آیه می‌گوید: روا نیست کسی از سر انکار بگوید: آیا حکمتی در فلان آفریده خداوند است؟ به طوری که انکار حکمتی در آن ندیده است (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴). ابن عاشور پیام آیه را نهی از سؤال «انتقادی»، تفسیر کرده است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۵).

نکته مهم در تحلیل معنای سؤال اعتراضی، تمایز معنای محاسبه و مؤاخذه است. در مؤاخذه هشدار است بر مجازات و مقابله (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۶) در حالی که در حسابرسی، به اشراف، اطلاع، دقت و نظر به منظور رسیدگی در امری تأکید می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۴۶). بنابراین سؤال مؤاخذه‌ای از يك فعل علاوه بر

واکاوای درستی، اتقان و حکمت فعل، معنای تهدید به مجازات فاعل را نیز در بردارد. شاید برخی تفاسیر که به عدم امکان عتاب و عذاب خداوند پرداخته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲) به مؤلفه مؤاخذه در سؤال توجه داشته‌اند. با این حال، مفسران گاهی واژگان اعتراض، انتقاد، محاسبه، مؤاخذه و توبیخ را بدون در نظر گرفتن تفاوت‌ها و تمایزهای مفهومی‌شان در کنار هم به کار برده‌اند. مفهوم مشترک مورد نظر مفسران از سؤال اعتراضی ذیل تفسیر آیه لایسئل، در قالب عبارت «چرا چنین و چنان کردی؟» نمودار شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۸۰؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱).

برخی تفاسیر علاوه بر توجه به معنای اعتراضی، فراگیر معنای استفهام صرف نیز می‌شوند. در این دسته از تفسیرها از یک سو خدا منزه از «غرض فاعلی» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۹-۳۸۰) است و از سوی دیگر فراتر از غایت‌الغایات، غایت دیگری برای افعال او نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰)؛ به همین خاطر، سؤال از این غرض و غایت (نا موجود) حتی در مقام استفهام صرف هم بی‌مورد است.

«لا». بیشتر مفسران گزاره «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» را از گونه گزاره هنجاری دانسته و گفته‌اند: «لا یسئل در این عبارت یعنی: جایز و نیکو نیست کسی از خداوند دربارهٔ افعالش بازخواست کند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). همچنین گفته‌اند: از آن جا که احتمال سفاهت در فعل الهی نیست و هرگز از او باطل سر نمی‌زند، پس بازخواست فعل الهی ناروا است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۷۱). گاهی این برداشت هنجاری با مفاهیم «نامعقول» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۲۶-۳۲۷)، «نابه‌جا» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵) و «بی‌معنا» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳) در تفاسیر نمایان شده است. با برداشت هنجاری از «لا» در گزاره «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» چنین بر می‌آید که هر گونه چون و چرا دربارهٔ فعل الهی بی‌جا بوده (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶) و گویا آیه در قالب انشاء در لباس اخبار، تنها شامل «نهی» از سؤال می‌شود.

## ۲. تحلیل سیستمی

برای فهم بهتر مفاد آیه لایسئل به تحلیل سیستم قرآنی و بررسی برخی از انواع سؤال در آیات قرآن می‌پردازیم. در این میان علاوه بر مواضع سؤال از فعل خدا، موارد سؤال از بندگان را هم به اجمال بررسی می‌کنیم، زیرا آیه لایسئل شامل دوگانه‌ی سؤال از فعل الهی (لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) و سؤال از بندگان (وَهُمْ يُسْئَلُونَ) است.

## ۱-۲. سؤال‌های استعطایی

سؤال به معنای درخواست عطا و بخشش نه تنها ممنوع نیست، بلکه آیه «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) دوام فیض الهی در نظام تکوین را در گرو همین سؤال و جواب دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۷). حتی گاهی همگان به چنین سؤالی دعوت و تشویق شده‌اند: «وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء: ۳۲). البته هر گونه طلب و درخواستی هم روا نیست، برای مثال، آیه ۱۵۳ سوره نساء به دو سؤال مذموم اشاره می‌کند و برخی از آن‌ها را از مصادیق ظلم برمی‌شمارد: یکی درخواست اهل کتاب از پیامبر اسلام (ص) برای نزول کتاب آسمانی («يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ» (النساء: ۱۵۳)) و دیگری طلب قوم موسی برای این که خداوند را آشکارا با چشم خود ببینند («فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (النساء: ۱۵۳)). خاستگاه این گونه سؤال‌ها بهانه‌جویی، عدم خضوع در برابر حق و جهل سؤال‌کنندگان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۳۰). با این حال، ممنوعیت این درخواست‌ها از گونه ممنوعیت مطرح در صدر آیه لایسئل نیست. چون از لحاظ ساختار زبانی، سؤال استعطا متعدی به نفسه است و دو مفعول بی‌واسطه می‌گیرد، اما سؤال در آیه لایسئل با «عن» با مفعول دوم متعدی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۰۰). به بیان دیگر، سؤال درباره فعل خدا غیر از طلب چیزی از خدا و افعال اوست.

## ۲-۲. سؤال‌های استفهامی

در آیاتی از قرآن، بسیاری از سؤالات استفهامی و استخباری مخاطبان وحی به رسمیت شناخته شده و سؤال‌کنندگان مورد سرزنش قرار نگرفته‌اند. برای نمونه، قرآن در ۱۵ مورد، سؤال مخاطبان وحی از نبی را با عبارت «یَسْئَلُونَكَ» و در یک مورد با عبارت «سَأَلَ» گزارش کرده است. از این موارد، گروهی از سؤال‌ها با پاسخ مستقیم از سوی خداوند مواجه شده‌اند. برای مثال مخاطبان گاهی از احکام الهی نظیر انفاق (البقره: ۲۱۹ و ۲۱۵)، جنگ در ماه حرام (البقره: ۲۱۷)، شراب و قمار (البقره: ۲۱۹)، ایتام (البقره: ۲۲۰) و حتی از حکمت آن‌ها استعلام کرده‌اند (البقره: ۸۹). گاهی هم از برخی آفریده‌های خداوند مانند فردی به نام ذوالقرنین (الکهف: ۸۳) و یا کوه‌ها (طه: ۱۰۵) استفهام شده است. حتی سؤال درباره خود خداوند هم بی پاسخ نمانده است (البقره: ۱۸۶). گروه دیگر از سؤال‌ها (از هم‌نشینان «یَسْئَلُونَكَ») درباره زمان قیامت (النازعات: ۴۲) و روح (إسراء: ۸۵) است که البته بدون پاسخ مستقیم به علم الهی ارجاع داده شده‌اند.

از مواضع دیگر، آیه ۳۰ سوره بقره است که هر چند در آن هیچ یک از ساخت‌های صرفی ماده «سَأَلَ» به کار نرفته ولی شامل سؤال ملائکه درباره خلافت انسان با وجود خونریزی و فساد او در زمین می‌شود. بیشتر مفسران سؤال فرشتگان در این آیه را غیر اعتراضی و از گونه استفهام، استخبار و استعلام از حکمت الهی برشمرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵). دیدگاه‌های دیگر درباره معنای سؤال در این آیه در چند گروه دسته‌بندی می‌شود که آن‌ها نیز مؤید معنای غیر اعتراضی

است: ۱) تعجب (خالی از اعتراض) از حکمت فعل الهی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵)؛ ۲) تعجب صرف از فعل انسان (فساد و خون ریختن) (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۷۵)؛ ۳) استعظام و بزرگنمایی استخلاف و معصیت انسان (همان)؛ ۴) استفهام محض درباره مصداق خلیفه زمینی (همان)؛ ۵) مبالغه در استعظام مقام ربوبی و ابراز کراهت از معصیت انسان (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹۱) و ۶) طلب و درخواست خلافت بر زمین (همان). شاید بهترین مؤید بر اعتراضی نبودن سؤال ملائکه، عبارت پایانی آنان «إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (البقره: ۳۲) باشد که در آن به حکمت فعل الهی اشاره و اعتراف نموده‌اند.

پاسخ ابتدایی خداوند به ملائکه با عبارت «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره: ۳۰) نتیجه مهمی به همراه دارد: دریچه علم به حکمت افعال الهی به طور کامل به روی ماسوا گشوده نشده است. خداوند در پاسخ ضمنی و اجمالی به سؤال ملائکه در جعل خلافت انسان می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقره: ۳۳). به نظر برخی مفسران مراد از غیب در عبارت دوم همان اسم‌هایی است که خداوند به آدم آموخت و فرشتگان از وجود آن اسامی بی‌اطلاع بودند. علم خلیفه زمینی به این اسم‌ها سبب تحمل سر الهی و نمایشی از کمالات خدای سبحان شده، به طوری که این علم در وسع فرشتگان نبوده و همین مصلحت خلافت انسان بر زمین است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۶). بنابراین، شاید برخی افعال الهی از آن جهت «لا یسئل» قلمداد شوند که حکمت انتهایی و غایت نهایی این افعال خارج از وسع ادراکی سؤال‌کننده است. در این صورت، نهی از سؤال اکتناهی (طلب دریافت کنه امر) از برخی افعال الهی، در واقع نهی ارشادی به خاطر تفهیم بی‌فایده‌گی سؤال است.

### ۲-۳. سؤال‌های اعتراضی و مؤاخذه‌ای

یک دسته از سؤال‌های اعتراضی و توبیخی در قرآن، سؤال «خدا از بندگان» و دسته دیگر سؤال «بندگان از خدا» است. در گروه نخست، برخی آیات مربوط به سؤال خدا از بندگان در عالم دنیا است که در بیشتر موارد، بشر را به بازجویی عقایدش فراخوانده است. برای نمونه، آیه «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» (آل عمران/۷۰) با استفهامی انکاری و در قالب سؤال لمی به توبیخ کفروزی نسبت به آیات الهی پرداخته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۲۶). یا در آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (آل عمران/۹۹) از برخی اهل کتاب به قصد سرزنش و نفي عذر درباره بازداشتن از راه خدا سؤال شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۰). در کنار آیات مربوط به دنیا، برخی دیگر از آیات مانند «فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الحجر/۹۲ و ۹۳) به سؤال از عمل کافران در عالم قیامت اشاره می‌کنند. به نظر بیشتر مفسران، این سؤال توبیخ و سرزنش (تقریح) در واقع پرسش از چرایی عصیان و طلب حجّت از کافران است تا به این وسیله با عدم ارائه عذر، رسوا شوند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۳۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۰، ص ۶۱). روشن است که این سؤال از گونه استفهام صرف نبوده (زیرا خداوند به همه چیز عالم است) بلکه تنها برای ملامت سؤال‌شونده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۶۴). چنان که

در آیاتی نظیر «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (الاعراف: ۶) معنای سؤال از ابلاغ وحی الهی و اجابت آن، سؤال از سبب ظلم و تقصیر امت‌ها برای توبیخ و سرزنش آنان است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۶۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۰۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۶). به هر حال، مهم‌ترین مقصود از این سؤال‌ها، اقامه حجت بر امت‌ها برای استحقاق عذاب است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۱). در نگاه نخست به نظر می‌رسد سؤال خدا از بندگان در روز قیامت، گاهی از معنای اصلی‌اش (استفهام و استعلام صرف) خارج شده و معنای التزامی آن مراد است. در این موارد، مفهوم سؤال دلالت بر احتجاج به منظور سرزنش، توبیخ، مجازات و عقاب سؤال‌شونده دارد. اما از نگاهی دیگر، سؤال توبیخی خداوند هم شامل استخبار از بندگان و هم دربردارنده سرزنش و استحقاق عقاب آنان است. با این توجه که استخبار در این جا نه برای افزودن بر علم الهی بلکه برای اتمام حجت بر بنده است.

در مورد دسته دوم یعنی سؤال «بندگان از خدا»، در برخی آیات قرآنی سؤال اعتراضی از سوی مخلوقات گزارش شده است. ابلیس دو سؤال درباره فرمان سجده بر آدم را پیش می‌کشد. او یک بار در قالب استفهام انکاری «أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» (الاسراء/۶۱) می‌گوید: چگونه بر آدم سجده کنم با این که خلقت من از او برتر است؟ (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۶۵۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۲۶۰). سپس با عبارت «أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ» (الاسراء/۶۲) می‌پرسد: چرا آدم را بر من گرامی داشتی با این که من از او برترم؟ (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۶۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۷۷). در هر دو سؤال گویا سؤال‌کننده با پیش‌فرض نادرستی حکم الهی، اعتراض خود را در قالب سؤال نشان می‌دهد. پاسخ خداوند در آیه بعدی، تنها خوار و خفیف شمردن ابلیس و اشاره به جایگاهی است که برای او و پیروانش اختیار کرده است: «قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا» (الاسراء/۶۳). در اصل هیچ پاسخی در بیان و توضیح حکمت سجده بر آدم یا چرایی تکریم او به ابلیس ارائه نمی‌شود و این عدم پاسخگویی به احتمال می‌تواند شاهدهی بر ناروایی برخی سؤال‌های توبیخی از خداوند به حساب آید.

در آیه ۱۲۵ سوره طه، کسانی که از ذکر الهی رویگردان بوده‌اند نسبت به این که چرا در قیامت کور محسور شده‌اند از خدا سؤال می‌کنند. برخی گفته‌اند سؤال این مجرمان توبیخی و اعتراضی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۱۱). اما چرا خداوند در آیه بعدی سؤال آنان را پاسخ داده و سبب کور محسور شدن آن‌ها را برایشان بیان می‌کند؟ این پاسخگویی چگونه با مفاد آیه لایسئل (نفی یا نهی سؤال اعتراضی از افعال الهی) سازگار است؟ یک احتمال این است که سؤال پرسش‌گران در آیه ۱۲۵ سوره طه را نه اعتراضی و سرزنشی بلکه از نوع استفهام صرف قلمداد کنیم. چنان که سؤال‌هایی مانند «وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ» (النساء/۷۷) نیز نه از سر انکار امر الهی بلکه برای فهم حکمت الهی طرح شده، چرا که گاهی دل بستن به دنیا و ترجیح نعمت‌های آن، سبب جهل به وجوب جهاد می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳، ص ۱۱۹). احتمال دیگر شاید این باشد که پرسش‌هایی



از قبیل سؤال‌های به ظاهر اعتراضی مجرمان کور در قیامت، از سر تعجب و خالی از عناد بوده و همواره با حکمت الهی و حجت بالغه پاسخ داده می‌شود. سبب آن که در آیات سوره اسراء به سؤال اعتراضی ابلیس چنین پاسخ حکیمانه‌ای ارائه نشد این است که شیطان پیش از طرح سؤال خود با یک استفهام انکاری و از روی تکبر و بهانه‌جویی از امر الهی سرپیچی نمود. به هر روی، گونه‌ای از سؤال اعتراضی—چه از سر تکبر و عناد و چه از روی تعجب— در قرآن گزارش شده و اصل طرح این گونه سؤال‌ها در عالم واقع تحقق یافته‌اند. این مطلب در بررسی رویکرد توصیفی آیه لایسئل مهم است. از هم‌نشینی عبارت «وَهُمْ یَسْئَلُونَ» با جمله «لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» می‌توان به ارتباط معنایی میان سؤال بندگان از خدا و سؤال خدا از بندگان استدلال نمود. چنان که گفتیم سؤال خدا از بندگان در قیامت فرایندی است شامل مراحل مختلف استخبار (برای یادآوری بنده)، محاسبه و احتجاج که در نهایت به نتیجه نهایی مؤاخذه یا استحقاق سرزنش یا عقاب می‌انجامد. از این رو، سؤال اعتراضی بنده از فعل الهی هم می‌تواند فرایندی باشد که از استفهام و محاسبه آغاز شده ولی هرگز به مرحله نهایی اتمام حجت و استحقاق عتاب یا عقاب نرسیده و در واقع فرایندی ناتمام است. آنچه از سؤال ابلیس (یا مجرمان کور در قیامت بنا بر تفسیری خاص) در قرآن گزارش شده، در اصل فرایندی ناتمام از یک سؤال اعتراضی و توبیخی کامل است. بدین ترتیب، تحلیل سیستمی موجب بازبینی و اصلاح نتایج تحلیل مفهومی «سؤال» می‌گردد. برداشت فرایندی از مفهوم قرآنی سؤال، به توسعه معنایی این مفهوم تا استحقاق سرزنش و عذاب و حتی تهدید به عتاب و عقاب منجر می‌شود. روشن است که خداوند سبحان، هرگز مستحق سرزنش نمی‌گردد و از سویی دیگر، هیچ موجودی توان تهدید حقیقی خداوند به مجازات را ندارد.

### ۳. تحلیل گزاره‌ای

مضمون آیه مرهون ساختار گزاره‌ای آن است. از این جهت مسائل مرتبط با ساختار صوری، منطقی و زبانی آیه لایسئل اهمیت دارد. این آیه از دو گزاره تشکیل شده است: «از آن چه خدا انجام می‌دهد سؤال نمی‌شود» و «آنان مورد سؤال واقع می‌شوند». در منطق جدید (در قسمت محمولات)، بخش اسمی جمله می‌تواند بر دو گونه ثابت و متغیر و بخش محمولی نیز یک موضعی یا چند موضعی باشد.<sup>۱</sup> «سؤال کردن» از گونه اعتراض و بازخواست، محمولی چهار موضعی است: کسی (موضع نخست) از کسی (موضع دوم) در مورد چیزی (موضع سوم) در سنجش با ملاک و معیاری (موضع چهارم) سؤال می‌کند. مفسران که بیشتر همین معنای سؤال بازخواستی را در تفسیر آیه لایسئل در نظر داشته‌اند، مبنای سؤال ناپذیری فعل الهی را به کدام موضع نسبت داده‌اند؟ آیا «سؤال کنندگان» (بندگان) امکان، حق یا جرأت چنین سؤالی را ندارند؟ یا بر فرض سؤال از فعل خدا، فهم پاسخ از ظرفیت وجودی آنان خارج است؟ عین این مطلب را می‌توان به موضع «سؤال شونده» هم مربوط دانست به طوری که شأن ذات

۱. برای مثال، در عبارت «علی برادر کسی است»، «علی» و «کسی» به ترتیب بخش‌های اسمی ثابت و متغیر جمله هستند. «برادر بودن» در این جمله یک محمول دو موضعی است؛ زیرا همواره کسی برادر کسی دیگر است. در حالیکه «چیزی بودن» در عبارت «علی انسان است» یک محمول یک جزئی است.

الهی را مبنای سلب امکان، حق یا جرأت سؤال از خداوند بدانیم. ممکن است سؤال ناپذیری به موضع سوم یعنی «مورد سؤال» یا موضع چهارم یعنی «ملاک سنجش» بازگردد. در این حالت، مبنای تفسیر آیه به خود فعل الهی یا ملاک سنجش آن باز می‌گردد نه شأن ذات الهی یا ویژگی سؤال‌کنندگان.

در این بخش، تفاسیر آیه لایستل بر اساس تحلیل گزاره‌ای را ضمن دو دسته اصلی تحلیل می‌کنیم:

(۱) تفاسیر ناظر به «سؤال کننده» (موضع اول) و «سؤال شونده» (موضع دوم)؛

(۲) تفاسیر ناظر به «مورد سؤال/فعل الهی» (موضع سوم) و ملاک سنجش فعل (موضع چهارم).

### ۱-۳. تفاسیر ناظر به «سؤال کننده/بندگان» و «سؤال شونده/ذات خدا»

در تفاسیر گاهی علت سؤال ناپذیری فعل باری به جایگاه سؤال کننده و یا از جهت دیگر به مقام و شأن سؤال شونده نسبت داده شده است. این دو موضع به خاطر رابطه دوسویه‌شان در یک دسته واحد قرار می‌گیرند. برای مثال، همان قاهریت و مالکیت خداوند (سؤال شونده) است که منشأ مقهوریت و مملوکیت بندگان (سؤال کننده) می‌گردد.

### ۱-۱-۳. سؤال شونده، فوق و مالک بندگان

یکی از مبانی سؤال ناپذیری فعل الهی، مالکیت علی الاطلاق ذات خداوند نسبت به ماسوا است. به عقیده گروهی از مفسران ملاک بازخواست یک فعل، تصرف در ملک دیگری است و به همین خاطر نباید از خداوند که همواره در ملک خودش تصرف می‌کند سؤال شود (برای نمونه: ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰). فخر رازی صاحب تفسیر کبیر معتقد است غیر خدا همه ملک اویند و خداوند چون در ملک خودش تصرف می‌کند مورد سؤال واقع نمی‌شود که: چرا چنین کردی؟ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). علامه طباطبایی یکی از مبانی نفی سؤال از فعل باری را مالکیت علی الاطلاق او برشمرده زیرا اقتضای ذاتی ملک، تابعیت و اطاعت نسبت به امر مالک است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰).

گروه دیگر از مفسران با تأکید بر فوقیت، هیبت و سلطنت الوهی به تفسیر آیه لایستل پرداخته‌اند. طبرانی می‌گوید: «فوق خداوند کسی نیست تا بخواهد به او بگوید چرا و از چه روی فلان فعل را انجام داده‌ای؟» (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۸۰). گویا در این دیدگاه، چون سؤال کننده فوق خدا نیست، از منظر هنجاری و ارزشی شایسته نیست از افعال خداوند بازخواست نماید. چنانکه فخر رازی نیز به نسبت میان فوقیت سؤال شونده و جواز سؤال از او پرداخته و می‌گوید: «زمانی سؤال از چرایی فعلی روا است که سؤال کننده قادر بر منع فاعل از انجام آن فعل باشد. این منع، به ویژه اگر از سر تهدید به عقاب و عذاب باشد، در مورد خداوند غیرممکن است. زیرا کسی قادر بر عقاب و عذاب او نیست» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۲). روشن است که عدم قدرت بر عقاب خداوند برخاسته از قاهریت الهی بر بندگان است. از کلام فخر رازی چنین بر می‌آید که اگر چه تهدید به عقاب و عذاب

خداوند با رویکرد توصیفی «ناممکن» است، ولی اصل اعتراض به فعل او ممکن و البته «ناروا» است. بیضاوی نیز مبنای نفی سؤال از خداوند را عظمت و یکتایی او در الوهیت و سلطنت ذاتی می‌داند. به نظر وی، آلهه یا بندگان از آن جا که همگی بنده درگاه خدایند مورد سؤال واقع می‌شوند، در حالی که از موجودی که در الوهیت و سلطنت بی‌همتا است سؤال نمی‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۸-۴۹).

از میان معاصران، ابن عاشور شأن الوهیت خداوند را منزّه از سؤال به معنای محاسبه و مؤاخذه می‌داند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۴-۳۵). از دیدگاه سید قطب کسی که بر تمام هستی غالب و بر تمام بندگان قاهر است مورد سؤال واقع نمی‌شود (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴). فضل الله چند مینا در سؤال ناپذیری فعل خدا را بر شمرده که یکی از آن‌ها شکوه و جلال خالق، شأن الوهی و قاهریت او است. به نظر وی، از اساس تفاوت میان خالق با مخلوق، اله با مألوه و مولای قادر قاهر با بنده ضعیف مقهور همین است که خالق و اله تمام جهان هستی به خاطر سلطنت و اشراف مطلقش در برابر هیچ کسی مسئول نیست، هر چه می‌خواهد انجام می‌دهد بدون این که محاسبه‌گر یا رقیبی در برابر خود بیابد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

### \*ارزیابی و نقد

اگر تفاسیر بر پایه مالکیت بخواهند قاهریت و هیبت الهی را سبب سلب حق یا جرأت سؤال قلمداد نمایند، آنگاه این تفاسیر محل درنگ خواهند بود. بازخواست نشدن خدای تعالی به خاطر قهر و سخط او نیست، آن چنان که از بازخواست ملوک جبار و طاغیان متفرعن پرهیز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱). ضمن این که تفاسیر بر پایه قاهریت، میان رویکرد هنجاری و توصیفی تمایز قائل نشده‌اند. آیا تنزیه خداوند قاهر غالب از محاسبه و مؤاخذه (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۴-۳۵)، توصیفی از این حقیقت است که هرگز درباره فعل خداوند محاسبه و مؤاخذه نمی‌شود؟ و یا شکوه و جلال الهی مبنایی است که سبب می‌گردد سؤال از فعل الهی در قالب روی آوردی هنجاری، «ناروا» و نادرست قلمداد شود؟ همان طور که پیش از این نیز بیان شد، شواهد قرآنی دلالت بر تحقق پرسش اعتراضی از خداوند قاهر و بی‌همتا توسط برخی از مخلوقات (از جمله ابلیس) دارد. بنابراین، اصل محاسبه و اعتراض درباره افعال الهی را نمی‌توان با رویکردی توصیفی، ناممکن دانست. مگر این که همان طور که در بخش تحلیل سیستمی گفتیم، با توسع در مفهوم سؤال اعتراضی و با تأکید بر معنای احتجاج و مؤاخذه، آن را شامل تهدید حقیقی نسبت به عتاب و عقاب بدانیم که در این صورت به روشنی چنین احتجاج و مؤاخذه‌ای در مورد خداوند ناتمام است.

خوانش صرفاً هنجاری از «لا یسئل عَمَّا یفَعَلُ» دارای لوازم و پیامدهایی است که نباید از آن غافل ماند. اگر قاهریت و مالکیت الهی، به تنهایی و بدون در نظر داشتن حکمت الهی، مبنایی برای الزام به عدم سؤال از فعل الهی قرار گیرد، احتمال دارد به توجیه و تقویت انگاره‌ای ناشایست از پروردگار جهان منجر شود: خدایی قاهر و قادر و مالک که انجام هر فعلی از سوی او، حتی ظالمانه و قبیح، محتمل بوده و در عین حال پاسخگویی کسی نیست. چنین تفسیری ممکن است متأثر از اندیشه کلامی حسن و قبح الهی و شرعی نزد برخی اشاعره باشد. از

نظر ایشان، هر چه خدا انجام دهد خوب است، نه این که خدا هر چه خوب است را انجام می‌دهد. پس راه جستجوی حسن افعال الهی بر عقل بسته است، زیرا از اساس کسی اجازه ورود به عرصه محاسبه و اعتراض نسبت به فعل الهی را ندارد.

### ۳-۱-۲. سؤال شونده، غیرمعلل به اغراض

به نظر مفسرانی که سؤال ناپذیری فعل باری را با نفی غرض خداوند در آفرینش تبیین نموده‌اند، سؤال شونده (یعنی خداوند) بی‌نیاز از علت است، پس در انجام افعالش از هر گونه علت حتی علت غایی به معنای قصد و غرض مبرا است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). در این صورت، سؤال از گونه‌لم غایی در مورد افعال او از اساس برچیده می‌شود (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۶). علاوه بر این تقریر که بر مشی اشعری استوار است، مبنای عدم غرض مندی خداوند را می‌توان با تحلیل عمیق تری واکاوی نمود. ملاصدرا، حکیمی در زمرة مفسران قرآن، در اثر فلسفی خود/سفار/اربعه به تبیین آیه لایسئل پرداخته و میان غرض فعلی و غرض فاعلی و همچنین میان غایت نهایی با غایات قریب و متوسط تمایز قایل شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۹-۳۸۰). به نظر وی، سؤال از چرایی به دو قسم پرسش از غرض فاعلی و سؤال از غرض فعلی تقسیم می‌شود. سؤال از غرض فاعلی، جستجو از سببی است که فاعلیت فاعل به آن است. از این رو از آن گاهی با تعبیر قصد یا اراده زاید هم یاد می‌شود. اما سؤال از غرض فعلی، طلب سبب افعال به جهت صدور متعین و جعل خاص است، مثلاً می‌پرسیم چه غایتی سبب شده این موجود خاص و نه دیگری در این شرایط معین آفریده شود؟ (همان، ص ۳۲۶-۳۲۷). بر اساس این تمایزها، ملاصدرا دو سؤال را در مورد خداوند نامعقول می‌شمارد: (۱) سؤال از غرض فاعلی و آنچه فاعل را به انجام فعل (به معنای مطلق) واداشته است؛ (۲) سؤال از غایت اخیر و نهایی در افعال خاص جزئی.

### • ارزیابی و نقد

در تفاسیر ناظر به نفی غرض مندی خداوند، آنانی که با مبانی کلام اشعری به تبیین آیه لایسئل پرداخته‌اند تمایز میان غرض فاعلی و غرض فعلی را مطرح نکرده‌اند. به نظر ایشان، فاعلیت خداوند نیازمند به مؤثر و علتی مانند غرض نیست، به همین خاطر «جایز» نیست از او سؤال شود: چرا چنین و چنان کردی؟ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). این تفسیر با حقیقت یکپارچه قرآنی که اصل پرسش از غایت فعل الهی را به رسمیت شناخته ناسازگار است. برای نمونه، خداوند آفرینش جن و انسان را هدفمند دانسته و غایت آن را عبادت کردن معرفی کرده است (نک: الذاریات/۵۶). شاید به همین خاطر حکمائی همچون ملاصدرا برداشت خود از آیه لایسئل را با تمایز غرض فاعلی از غرض فعلی ارائه نموده‌اند. ملاصدرا بر خلاف اشاعره به غرض فعلی خداوند قائل است و در قلمرو «غرض فعلی» دو گونه غایت را از هم جدا می‌کند. به نظر وی، سؤال از غایات قریب و متوسط در مورد افعال خاص و متعین الهی منعی ندارد. بلکه سؤال نامعقول از «غرض فعلی» که در آیه لایسئل به آن اشاره شده،

سؤالی است که ناظر به غایتِ اخیرِ فعلِ الهی باشد؛ آن هم نه از این جهت که فعلِ الهی بدون غایت و عبث است، بلکه به این خاطر که ذات او غایتِ غایت‌ها است و فراتر از او غایتی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰). در منظومه معرفتی صدرایی، داعی در ایجاد عالم، همان علم خدا به نظام اتم است و این علم نیز عین ذات اوست؛ بنابراین، او هم فاعل و هم غایتِ الغایات هستی است. بر پایه حکمت متعالیه، تمام موجودات در سیر تکاملی خود به فنا در توحید و بعد از آن به بقایی می‌رسند که دیگر فراتر از آن نه مقامی است و نه غایتی. پس غایتی بعد از ذات الهی و کمالات او نیست که کسی بخواهد از آن سؤال کند (همان).

در بخش تحلیل مفهومی گفتیم برداشت صدرا از معنای سؤال در آیه لایسئل، سؤال استفهامی است. اگر سؤال ناظر به جستجو از غایتِ «غایت‌الغایات» افعال خدا باشد، این پرسش که «غایتِ نهایی‌ترین غایت چیست؟» بی‌معنا است، زیرا نمی‌توان برای غایتِ نهایی، غایت دیگری متصور شد. اما اگر مراد از سؤال «چرا چنین کردی؟»، فهم غایت‌الغایات و درک منتهای غایت هر فعل از افعال الهی باشد، باید به دنبال دلیل دیگری برای نفی این سؤال باشیم. عبارت صدرا در مفاتیح الغیب در این باره کارگشا است:

«علتی برای صنع خدا و غایتی برای فعل او نیست مگر ذات خودش و از همین روی فرموده: «لا یسئل عما یفعل» زیرا او برای ذات خودش فعل انجام می‌دهد. ذاتی که کنه او را جز خودش نمی‌داند» (همو، ۱۳۶۳ش، ص ۲۹۲).

این که فقط خداوند به کنه ذات خود علم دارد، سببی است که بر اساس آن می‌توان استفهام از غرض نهایی هر یک از افعال الهی حتی افعال جزئی را ناروا دانست. زیرا غرض نهایی افعال خدا عین ذات او و به همین خاطر خارج از دسترس فهم بندگان است. بنابراین، آیه لایسئل می‌تواند با رویکردی هنجاری ناظر به نهی از استفهام از غایت نهایی و اخیر افعال جزئی خداوند باشد؛ زیرا از دیدگاه اندیشمندانی همچون ملاصدرا، استفهام از غایت‌الغایات که عین ذات الهی است، امری نامعقول و «نادرست» است. این برداشت با آنچه در تحلیل سیستمی درباره پاسخ خداوند به پرسش ملائکه بیان شد سازگار است. از عبارت «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره/۳۰) در جواب استفهام ملائکه درباره خلافت آدم چنین برمی‌آید که برخی افعال الهی از آن جهت «لا یسئل» هستند که حکمت انتهایی و غایت نهایی آن‌ها خارج از وسع ادراکی سؤال‌کننده است. در این جا نهی از سؤال از افعال الهی، در واقع نهی ارشادی به خاطر تفهیم بی‌فایده‌گی سؤال است.

البته می‌توان پرسید با توجه به این که آیه به طور مطلق سؤال از افعال الهی را نفی (یا نهی) نموده است، چه توجیهی برای قید «اخیر و نهایی» در غایت افعال خدا وجود دارد؟ ملاصدرا برای جواز سؤال از غایت قریب و متوسط افعال جزئی خداوند توجیهی ارائه نمی‌کند، شاید به این خاطر که وی از مفهوم «یسئل» تنها معنای استفهام را در نظر داشته و مؤلفه‌های اعتراض و بازخواست در مفهوم سؤال در تفسیر او مورد غفلت واقع شده است.

### ۲-۳. تفاسیر ناظر به فعل الهی

تفاسیر ناظر به فعل الهی از دو جنبه قابل بررسی است: یا حکیمانه بودن فعل الهی مورد سوال است و یا مقیاس سنجش حکمت فعل الهی.

#### ۱-۲-۳. مورد سؤال: فعل حکیمانه (و عادلانه)

گروهی از اندیشمندان بر مبنای حکمت به تفسیر هنجارانگاران از آیه لایسئل پرداخته‌اند. طوسی و طبرسی از مفسران شیعه می‌گویند: سبب سؤال ناپذیری افعال الهی این است که خداوند فقط حکمت و صواب انجام می‌دهد و مبنای بازخواست از فعل بندگان، امکان صدور خطا و باطل از سوی آنان است (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۷۱). زمخشری از اندیشمندان معتزلی با مقایسه سلاطین زمینی با خداوند می‌گوید: «خداوند آفریننده روزی بخش در مقام ربّ الارباب و ملک الملوک به سؤال ناپذیری در افعالش شایسته‌تر از پادشاهان ستمگری است که مردم از آنان خطا و لغزش دیده‌اند» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۱۱).

معاصران نیز به رابطه حکمت با مفاد آیه لایسئل توجه داشته‌اند. در تفسیر ابن عاشور درباره رابطه حکمت و مسئولیت چنین آمده است: تدبیر در فعل الهی، ناظر را نسبت به حکیمانه بودن آن مطمئن می‌کند و هر آن چه بر او (از حکمت فعل‌ها) پوشیده مانده را نمایان می‌سازد. این امر جای هیچ سؤال انتقادی را نسبت به فعل خدا باقی نمی‌گذارد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵). از دیدگاه فضل الله، احاطه علمی خداوند به اشیاء و آگاهی از اسرار آنها سبب شده او همان طور که در ذات خود حق است، در فعل و تدبیرش نیز حق باشد. بنابراین فقط خداوند حکیم است که درباره فعل و تدبیر حق او جای سؤال اعتراضی نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

#### • ارزیابی و نقد

در نقد این دسته از تفاسیر باید گفت صرف رویکرد هنجاری و توصیه به عدم سؤال از فعل الهی به این جهت که این فعل حکیمانه (یا عادلانه) است، در واقع مبنایی خارج از ذات فعل است و ظاهر آیه لایسئل این معنا را نمی‌رساند. اگر اطاعت از خدا به خاطر این باشد که او حکیم (و عادل) است دیگر میان خدا و مخلوقات حکیم (و عادل) او فرقی نیست. در این صورت آن چه واجب اطاعه است همان حکمت و مصلحت است نه ذات خداوند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۰-۲۶۹). فعل خداوند در اصل، تجلی و فیض برخاسته از ذات نامحدود الهی است که با چیزی مقایسه، سنجیده و داوری نمی‌شود. اگر این فعل ویژگی خاصی دارد که آن را سؤال ناپذیر نموده، این ویژگی را باید در چیزی غیر از ملاک و معیارهای اعتباری جستجو کرد.

### ۲-۲-۳. مورد سؤال: معیار و مقیاس سنجش

برخی اندیشمندان بر آنند چون فعل خداوند عین نظام خارج و همان حکمت و مصلحت است، تطابق فعل الهی با نظام جهان خارج بی معنا و در نتیجه بازخواست از وجه حکمت و مصلحت آن نیز بی معنا خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰). اگر اراده تکوینی الهی در ایجاد عالم خارج را همان معیار و مقیاس مصلحت و حکمت فعل‌ها بدانیم (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۳۷۴)، روشن است که این معیار قابل سنجش و مقایسه نخواهد بود.

#### • ارزیابی و نقد

دیدگاه اخیر با توجه به «ملاک سنجش فعل»، یعنی موضع چهارم در محمول سؤال کردن، از زاویه‌ای دیگر رویکرد هنجاری در تفسیر آیه لایسئل را دنبال نموده است. به نظر ایشان چون فعل الهی عین ملاک سنجش درستی و نادرستی فعل ماسوا است، خودش غیر قابل سنجش و بنابراین غیر قابل بازخواست است. بر مبنای دیدگاه علامه، فعل الهی بالذات درست و نیک است و فعل دیگران با واسطه (مطابقت) و بالعرض به حکمت متصف می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۳). البته ناروایی سؤال از فعل خداوند در نظر علامه به یک مسأله منطقی یعنی سنجش ناپذیری «معیار و ملاک سنجش» باز می‌گردد. از این جهت ایشان سؤال از افعال الهی را ناروا به منزله بی معنا می‌داند.

برخی اندیشمندان نظریه «عینیت فعل الهی با حکمت» و سنجش ناپذیری فعل الهی در تفسیر مزبور را چنین نقد کرده‌اند که اگر حکمت همان فعل خدا و منتزع از آن باشد، دیگر انطباق و عدم انطباق و دو جهت عبث و غیر عبث در مورد فعل الهی فرض ندارد. در این صورت، استدلال‌های قرآن که به مسأله حکمت اشاره می‌کند معنا نخواهد داشت (مطهری، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴۶-۴۴۷). علاوه بر این می‌توان به آیات دیگری مانند «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (النساء/۱۶۵) هم اشاره نمود که در آن‌ها اصل احتجاج علیه خداوند معنادار شمرده شده است. همچنین آیات بسیاری که رذایل اخلاقی به اعتبار عقل عملی مانند ظلم و خلف وعده را از خداوند نفی نموده و افعال الهی را به طور کلی از دایره سنجش اخلاقی خارج نموده است.

#### ۴. تحلیل سیاق

در این بخش در راستای پاسخ به پرسش فرعی دوم این مقاله که آیه با کدام قصد و هدف سؤال ناپذیری فعل الهی را بیان می‌کند به تحلیل سیاق آیه لایسئل در بافت معنایی سوره انبیاء می‌پردازیم. محور اصلی سوره انبیاء انذار کافران نسبت به نزدیکی برپایی قیامت و موعد حسابرسی است. در سراسر سوره، ساختار «مای نافیه به علاوه جمله» تکرار شده که حاکی از انذار است (نک به: آیات ۲، ۷، ۸، ۱۶، ۲۵، ۳۴). هر چند به خاطر غفلت و اعراض برخی انسان‌ها، این انذار پیاپی هرگز سودی به حالشان ندارد (حوی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۴۲۳-۳۴۲۶). در سه آیه نخست سوره مواردی مانند غفلت («وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مَّعْرُضُونَ» (الانبیاء: ۱))، بازی («إِلَّا اسْتَمَعَوْهُ وَ هُمْ

يَلْعَبُونَ» (الانبیاء/۲)) و لهو قلب («لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ» (الانبیاء/۳)) عواملی معرفی شده‌اند که انذار را برای کافران بی‌اثر و بی‌فایده کرده‌اند (حوی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۴۲۶).

تحلیل ارتباط آیه لایسأل با آیات قبل و بعد، مؤید رویکرد توصیفی آن است. نویسنده/الاساس فی التفسیر در سیاق‌های نه‌گانه‌ای که برای سوره انبیاء برمی‌شمارد، پیام این آیه را با سیاق دوم مرتبط می‌داند. در این سیاق (در مجموعه آیات ۱۶ تا ۲۴) دو بار در آیات «وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (الانبیاء/۱۸) و «فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الانبیاء/۲۲) توصیف ناشایست از خداوند مورد مذمت قرار می‌گیرد تا چنین مقدمه چینی شود که جهل کافران نسبت به اوصاف الهی، سبب غفلت و اعراض آنان از حسابرسی قیامت است. گویا کافران نسبت به این حقیقت جاهلند که همان خداوند واحدی که مردگان را زنده می‌کند و تدبیر آسمان و زمین تنها به دست او است، کسی است که «سؤال می‌کند ولی از او سؤال نمی‌شود» (حوی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۴۳۹-۳۴۴۱)؛ همین امر سبب اعراض آنان از حق و غفلت از مسئولیت در برابر رب و مالک حقیقی گشته است. به بیان دیگر، پیام آیه لایسأل در بافت معنایی سوره انبیاء، در راستای اصلاح نگرش کسانی است که از امر قیامت غافل‌اند. این اصلاح بینش با توصیف‌های پی در پی از یکتایی خداوند و نفی شرک دنبال می‌شود. اولاً تنها الله قادر به نشر مردگان در آخرت است: «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ» (الانبیاء/۲۱)؛ ثانیاً غیر از خداوند، همه موجودات در برابر اعمال خود مسئولند، حتی مقربان درگاه الهی که هرگز در عبادت او سرپیچی و سستی ندارند: «وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ\* يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» (الانبیاء/۱۹ و ۲۰). ممکن است ضمیر هُم در «وَهُمْ يُسْئَلُونَ» در ذیل آیه لایسأل به آلهه در آیه ۲۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۶۸) و یا به «مَنْ عِنْدَهُ» (از مقربان درگاه الهی) در آیه ۱۹ باز گردد؛ در هر صورت عبارت «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الانبیاء/۲۳) علاوه بر این که استدلالی برای ابطال الوهیت آلهه یا مقربان (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۴-۳۵) است، تلنگری برای توجه به موضوع قیامت و لزوم پاسخگویی همگان در برابر خداوند بی‌همتا و سؤال‌ناپذیر است. بنابراین، مقصود نخستین از عبارت «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» بازدارندگی از اعتراض و شکایت نسبت به افعال حکیمانه خداوند نبوده بلکه هدف اصلی آیه، توصیفی از واقعیت سؤال‌ناپذیری افعال خداوند یکتا به عنوان بیان صفتی از اوصاف الهی است. یعنی همه موجودات در برابر او مسئولند، ولی او تنها موجودی است که مورد محاسبه و بازخواست قرار نمی‌گیرد.

جاری بودن موضوع انذار نسبت به روز قیامت در تمام سوره، بر معنای «مؤاخذه» و هشدار بر عتاب یا عقاب در مفهوم سؤال در آیه لایسأل تأکید دارد؛ همان طور که در تحلیل سیستمی نیز احتمال توسعه معنای قرآنی سؤال به فرایندی شامل احتجاج، سرزنش، مؤاخذه و تهدید به عقاب را مورد بررسی قرار دادیم. از يك سو، «لَا يُسْأَلُ» در مورد خداوند با «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» درباره بندگان همنشین شده است؛ از سوی دیگر، قیامت، موضع حقیقی احتجاج و استحقاق عتاب و عقاب بندگان معرفی شده است. در نتیجه، قصد آیه در اصل، توصیف



مؤاخذه‌ناپذیری خداوند (بر خلاف بندگان) است، نه توصیه‌ای به عدم محاسبه و بازخواست حکمت افعال الهی. تنها خداوند است که هرگز حجت بر او تمام نمی‌شود تا مستحق عتاب گردد، ضمن این که تهدید حقیقی خداوند به عقاب ممکن نیست.

### نتیجه

از تحلیل مفهومی، سیستمی و گزاره‌ای میراث تفسیری آیه لایسئل و بررسی سیاق آیه چند نتیجه اصلی به شرح زیر به دست می‌آید:

۱. هر کدام از ملاک‌های ناروایی اعتراض نسبت به غایت افعال الهی نزد مفسران گوناگون دارای رخنه‌ها و چالش‌هایی در پیامدها و نتایج معرفتی است. معیارهایی مانند «فوقیت خداوند»، «تصرف مالک علی الاطلاق در ملك خود» و «عدم غرض‌مندی خدا» اگر به تنهایی و بدون همراهی با حکمت افعال الهی در نظر گرفته شوند ممکن است انگاره‌آفرین خداوندی ضد اخلاق باشند که البته با دیگر آیات قرآن ناسازگار است. بر اساس این انگاره، اگر حتی فعلی قبیح از مالک علی الاطلاق سرزند، باز هم محاسبه و بازخواست از این فعل، «نادرست و ناروا» خواهد بود، تنها به این دلیل که او در ملک خود تصرف نموده یا این که شأن بندگان مقهور و مملوک چنین است که «نباید» از قاهر مطلق و مالک بالذات بازخواست نمایند. بررسی لوازم چنین تصویری از خداوند و تأثیر آن بر رابطه انسان با خدا نیازمند پژوهشی مستقل است.

۲. از سوی دیگر، برخی تفاسیر بر پایه فعل حکیمانه الهی، خداوند را محکوم به قواعد اعتباری عقل انسانی نموده‌اند. کسانی که معتقدند نباید از فعل الهی بازخواست شود به این خاطر که فعل او درست و حکیمانه است، ارزش و فضیلت افعال الهی را به ارزش‌های اعتباری عقل انسانی فروکاسته‌اند. در صورتی که ویژگی انحصاری فعل الهی در به کمال رساندن مخلوقات است نه در تطابق آن با حکمت. اگر تطابق با حکمت مبنایی بر نفي سؤال از فعل باشد، آنگاه بسیاری از مخلوقات حکیم مانند فرشتگان مجرد و ملائک مقرب نیز در افعال خود سؤال‌ناپذیر خواهند بود؛ این مطلب با سیاق آیه لایسئل که در راستای ابطال الوهیت فرشتگان مقرب و ضرورت پاسخگویی همگان در قیامت بیان شده ناسازگار است.

۳. تفسیر بر پایه «عینیت افعال الهی با حکمت»، فرض عبث و غیرعبث بودن در مورد افعال الهی را نامعقول می‌شمارد که با برخی آیات قرآنی، که «فرض» عبث بودن آفرینش را به رسمیت شناخته، ناسازگار است. ضمن این که این دیدگاه باید توجیه قابل دفاعی برای سنجش‌ناپذیری فعل الهی ارائه نماید. چرا که در سیستم قرآنی، شمول صفات الهی در قلمرو اخلاقی به رسمیت شناخته شده است.

۴. تحلیل سیستمی و بررسی سیاق آیه نشان می‌دهد که آیه لایسئل می‌تواند شامل رویکرد توصیفی باشد. هیچ‌یک از بندگان خداوند نمی‌تواند (نه این که نباید) از فعل خدا سؤال مؤاخذه‌ای نماید، در حالی که خود در برابر افعالشان پاسخگوی خداوند هستند. در رویکرد توصیفی، پیام آیه ناظر به عدم امکان مؤاخذه الهی در روز

قیامت است. معنای فرایندی سؤال در سیستم قرآنی، شامل احتجاج برای اسحقاق عتاب یا تهدید به عذاب سؤال شونده است. از این رو، فرایند سؤال بازخواستی از خداوند سبحان ناتمام است. زیرا هرگز حجت بر افعال او تمام نمی‌شود و موجودی هم قادر بر تهدید حقیقی خداوند بر عذاب نیست.

۵. علاوه بر رویکرد توصیفی، یک برداشت هنجاری خاص از آیه لایسئل با سیستم قرآنی هم‌خوانی دارد. بر خلاف رأی غالب مفسران، گزاره «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» می‌تواند شامل نهی ارشادی از سؤال استفهامی از گنه‌گایت افعال الهی باشد. بر پایه تفسیر صدرالمآلهین، نهی (در لباس خبر) در آیه نه به موضع «سؤال شونده» (خدا) یا «مورد سؤال» (فعل الهی)، بلکه به «سؤال کننده» (بندگان) باز می‌گردد. محدودیت قلمرو ادراکی بندگان در مقام پرسش‌گر و عدم احاطه آنان به علم الهی سبب می‌گردد هرگز به معرفت و شناخت تفصیلی نسبت به غایات نهایی افعال الهی نائل نگردند. نهی ارشادی از استفهام از غایت حکمت افعال الهی با گزارش قرآن از گفتگوی فرشتگان با خداوند درباره جعل خلافت آدم سازگار است. پاسخ ضمنی و اجمالی خداوند در این آیه با عبارات «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره/۳۰) و «إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقره:۳۳) می‌تواند نشان از فقدان وسع سؤال کنندگان در ادراک غایت نهایی افعال الهی و بی‌فایدگی سؤال اکتناهی از غایت افعال خداوند باشد.

## منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا)، *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق)، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، ۲ جلد، عمان: دار الفکر.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ مصطفی‌پور، محمدرضا. (۱۳۸۱ش)، «*عقل و دین*»، پاسدار اسلام، شماره ۲۵۳، ص ۶-۸.
۸. حوی، سعید. (۱۴۰۹ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دار السلام.
۹. حیدری، احمد. (۱۳۸۳ش)، «پرسشگری و پاسخگویی در سیره پیشوایان دینی»، *حکومت اسلامی*، شماره ۳۴، ص ۸۴-۱۰۷.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
۱۱. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، لبنان: دارالفکر.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی.

۱۴. شیرزاد، امیر. (۱۳۹۸ش)، «پژوهشی در اندیشه‌های عالمان دینی در تبیین آیه (لا یسئل عمل یفعل و هم یسئلون)»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، شماره ۲، ۷۱-۹۵.
۱۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۳ش)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۴، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
۱۸. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فضل لله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. قطب، سید. (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۲۶. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۷. ماوردی، علی بن محمد. (بی تا)، *النکت و العیون (تفسیر الماوردی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. مستفید، حمیدرضا؛ وجدانی، نسرین. (۱۳۹۹ش)، «بررسی و تحلیل جایگاه سیاق در تفسیر «أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن»»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال هفدهم، شماره ۳، پیاپی ۴۷، صص ۱۷۱-۱۹۶.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش)، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*، تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، قاهره: دار الکتب العلمیة.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش)، *مجموعه آثار*، ج ۸، تهران: صدرا.
۳۲. نیشابوری (حیری نیشابوری)، اسماعیل بن احمد. (۱۴۲۲ق)، *وجوه القرآن*، تحقیق و تصحیح: نجف عرشی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۳. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق)، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار القلم.

## References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Sayidah, 'Alī ibn Ismā'īl (1421 AH), *Al-Muhkam wal-Muhīt al-A'zam*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Ilmīyya.
2. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (nd), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
3. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (1414 AH), *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr - Dar al-Sādir.
4. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
5. Bayḍāwī, 'Abdullāh ibn 'Umar (1418 AH), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
6. al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd ar-Raḥmān (1430 AH), *al-Durar fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Amman: Dar al-Fīkr.
7. Javadī Āmolī, Abdullāh and Mustafapour, Muhammad Reza (2002), "Intellect and Religion", *Pāsdār-e īslām* 253: p. 6-8.
8. Hawwā, Sa'id (1409 AH), *Al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo: Dar al-Salam.
9. Heydari, Ahmad (2004), "Questioning and answering in Sunnah", *Islamic State* 34: p. 84-107.
10. Rāghib Esfahānī, Ḥossein ibn Moḥammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz al-Qurān*, Beirut: Dār al-Qalam.
11. Zamakhsharī, Mahmūd ibn 'Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf*, Beirut: Dār al-Kitāb 'Arabī.
12. Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad (1416 AH), *Tafsīr al-Samarqandī al-Musammá Baḥr al-'Ulūm*, Beirut: Dar al-Fīkr.
13. Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim (1985), *Al-Milal wal-Nihal*, Qom: Al-Sharif Al-Radi.
14. Shirzad, Amir (2019), "A Comparative Research on Mystical, Philosophical and Theological Thoughts About the Verse: He is not Questioned about What he does", *Research in Shia Comparative Theology* 2: p. 71-95.
15. Ṣadr al-Muti'allihīn (1984), *Al-Tafsīr Mafātīh al-Ghaib*, Tehran: Institute of Cultural Research.
16. Ṣadr al-Muti'allihīn (1981), *Al-Hikmat Al-Muta'ālīya fī al-Asfār al-'Aqlīyat al-'Arba'īya*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
17. Ṭabāṭabā'ī, Sayed Muhammad Ḥusayn (1390 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Scientific Institute of Printing.

18. Tabarānī, Suleiman ibn Ahmad (2008), *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabi.
19. Tabrisī, Fadl ibn Hassan (1993), *Majma' al-Bayān*, Tehran: Nasir Khosrov.
20. Tabarī, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
21. Tūsī, Muḥammad ibn Ḥassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
22. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
23. Fadlollah, Sayed Muhammad Hussain (1419 AH), *Tafsīr min Wahy al-Qur'an*, Beirut: Dar al Milāk lil Tibā'ah wa-al-Nashr.
24. Sayed Qutb, Sayed ibn Qutb ibn Ibrahim Shadhilī (1425 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorouq.
25. Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1985), *al-Jamī' li-'Aḥkām*, Tehran: Naser Khosrov.
26. Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad (1426 AH), *Tafsīr al- Māturīdī*, Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmīya.
27. Māwirdī, 'Alī ibn Muḥammad (nd), *al-Nukat wa'l-'Uyūn fī Tafsīr al-Qur'an* (*Tafsīr Al-Mawirdi*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
28. Mostafid, Hamidreza; Vejdani, Nasrin (2020), *Survey and Analysis of the Position of Sīyāq in the Commentary of 'Aḍwā' al-Bayān fī 'Īdāḥ al-Qur'an bil-Qur'an*," *Researches of Qur'an and Hadith Sciences* 47: p. 171-196.
29. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2010), *Theology* [research and edit: Amir Reza Ashrafi,] Qum: Imam Khomeini Education and Research Institute.
30. Mustafawī, Hassan (1430 AH), *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*, Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
31. Mutaharī, Murtaza (2010), *Collection of Works*, vol 8, Tehran: Sadra.
32. Nīsābūrī, Ismail ibn Ahmad (1422 AH), *Wujūh al-Qur'an* [research and edit: Najaf Arshi,] Mashhad: Islamic Research Foundation.
33. Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad (1415 AH), *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*, Beirut: Dar al- Qalam.

## Thematic Analysis of Shiite Traditions of “Laysa Minnī/Minnā”

Soheila Pirouzfard<sup>1</sup>

Zahra Morvarid<sup>2</sup>

Received: 3/12/2021

Accepted: 19/2/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.38573.3468

### Abstract

*Phrases in which “laysa minnī/missā” (not from me/us) and so on occur repeatedly in Shiite narrations (hadith), imply the meaning of not being among the followers of the prophets or the Imams. The issue of what kind of red lines have been drawn for Muslims, leaving out of which leads to the destruction of the leader-follower relationship, has made these narrations worthy of double attention. To better understand this category of narrations, this research analyzes them qualitatively and uses the theme analysis method to reach the theme network of these narrations. Then, it reaches the hidden pattern in the narrations based on religious, moral, and social red lines based on the Infallible (AS) in the narrations. The hidden pattern in the hadiths may be seen as the destruction of social capital in two dimensions, attitudinal and behavioral, which are caused by the lack of communication between believers, disobedience to the Imam, and the loss of the dignity and security of the Ummah. In general, it seems that the narrations of laysa minnī/minnā in the Shiite hadiths express a coherent system of red lines in the attitude and behavior of believers, which protects the boundaries of Shiite Muslim identity while centralizing the Innocents (AS). Finally, the authors conclude that the destruction of social capital in two attitudinal and behavioral dimensions caused by the lack of communication between believers, disobeying the Imam, and the loss of dignity and security, is the key and central theme of this group of traditions.*

**Keywords:** Hadith, Shiite Hadith, Thematic Analysis, Laysa Minnī, Laysa Minnā, Laysa Min Shī'atinā, Social Capital

<sup>1</sup>. Associate Professor, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (The Corresponding Author); Email: [spirouzfard@um.ac.ir](mailto:spirouzfard@um.ac.ir)

<sup>2</sup>. MA Graduated of Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [zamzammorvarid@gmail.com](mailto:zamzammorvarid@gmail.com)

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۷۱-۹۲

## تحلیل مضمون روایات «لیس منی / منّا» در احادیث شیعه

سهیلا پیروزفر<sup>۱</sup>

زهرا مروارید<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/TQH.2022.38573.3468

### چکیده

تعابیر لیس منی / منّا / من شیعتنا و نظایر آن، در دسته‌ای از روایات شیعه پررنگ هستند که معنای کلی «از پیغمبر نبودن یا از امام نبودن» را در خود جای داده‌اند. این‌که چه خطوط قرمزی برای مسلمانان ترسیم شده که خروج از آن سبب از بین رفتن رابطه رهبر - پیرو می‌شود، این روایات را شایسته توجه مضاعف قرار داده است. پژوهش کنونی، برای فهم بهتر این دسته روایات، به تحلیل کیفی آن‌ها پرداخته و از روش تحلیل مضمون برای رسیدن به شبکه مضامین این روایات بهره برده است. سپس به الگوی مستتر در روایات که بر اساس خطوط قرمز اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی با محوریت معصوم<sup>(ع)</sup> در روایات بنانهاده شده، دست یافته است. الگوی مستتر در روایات را می‌توان از بین بردن سرمایه اجتماعی در دو بعد نگرشی و رفتاری که بر اثر عدم تواصل مؤمنان باهم ایجاد شده است، تبعیت نکردن از امام و از بین رفتن عزت و امنیت امت دانست. در مجموع به نظر می‌رسد روایات لیس منی / منّا در احادیث شیعه، بیانگر یک منظومه منسجم از خطوط قرمز در نگرش و رفتار مؤمنان است که با محور قرار دادن معصومان، از مرزهای هویتی مسلمان شیعه پاسداری می‌کند. نویسنده در پایان، به این یافته رسیده است که از بین بردن سرمایه اجتماعی در دو بعد نگرشی و رفتاری که بر اثر عدم تواصل مؤمنان باهم، تبعیت نکردن از امام و از بین رفتن عزت و امنیت ایجاد شده، مضمون کلیدی و کانونی این دسته از روایات است.

واژگان کلیدی: احادیث شیعه، تحلیل مضمون، لیس منی / لیس منّا، لیس من شیعتنا، سرمایه اجتماعی.

<sup>۱</sup>. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). spirouzfar@um.ac.ir

<sup>۲</sup>. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. zamzammorvarid@gmail.com

## مقدمه

رابطه شیعیان با امام در طول تاریخ تشیع، رابطه‌ای اجباری نبوده، بلکه همواره شیعه امام را ملجأ خود می‌دانسته و در امور مختلف به او رجوع می‌کرده‌اند. شیعیان معتقدند امام، انسان کامل و آگاه به مصالح و مفاسد امور است. بدین روی، امام را هدایتگری مؤثر در اجتماع دانسته و زندگی فردی و اجتماعی وی را بی‌نظیر، فرمان وی را مطاع و سیره و روش ایشان را قابل پیروی و الگوبرداری می‌دانسته‌اند. با چنین جایگاهی و با توجه به ارتباط درونی و عاطفی شیعیان با امام معصوم<sup>(ع)</sup>، می‌توان درک کرد که وقتی امام پیروان خود را مخاطب قرار دهد که «لیس منا...»: از ما نیست... این برای شیعه بسیار مهم تلقی خواهد شد.

روایات زیادی با نوع بیان «لیس منی / منا...» و شبیه به آن وجود دارد که می‌توان آن‌ها را دسته‌ای به نام روایات «لیس منا...» دانست. این روایات در منابع حدیثی اهل سنت نیز از پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و ائمه معصوم<sup>(ع)</sup> نقل شده؛ اما توجه این پژوهش به این روایات در کتب روایی شیعه است. «لیس منا...» نوعی از بیان معصومان در روایات است که برخلاف سیاق اکثر روایات، نکات قابل توجه ایشان به شکل ایجابی مطرح نشده است. این ادبیات که با بهره‌گیری از ساختار نفی با «لیس» ایجاد شده است، توجه مخاطب را به شکل خاص جلب می‌کند؛ اینکه چه خطوط قرمزی از نظر رهبران دین ما وجود دارد که عبور از آن موجب جدایی از رهبران دینی یا برادران دینی و درنهایت خارج شدن از خطوط دین اسلام می‌شود؟ بنابراین، برخورد با این گونه روایات، این پرسش را برای خواننده روایات ایجاد می‌کند که مفهوم این بیان چیست؟

این پژوهش، با روش «تحلیل مضمون» که روشی کیفی در فهم داده‌های پراکنده و انبوه است و به دنبال کشف الگوهای مستتر در یک مجموعه داده‌ها و اطلاعات است، (پاکتچی، ۱۳۹۶) بر آنست تا به بررسی این گونه از احادیث بپردازد. درواقع این تحقیق به دنبال فهم مضامین و دسته‌بندی آن‌ها و نهایتاً ارائه الگوی موجود در این دسته از روایات است تا به مضمون واحد و برجسته در روایات «لیس منی» و «لیس منا» در جوامع روایی شیعه دست‌یابیم. مسئله اصلی این پژوهش دست یافتن به فهمی منسجم از مجموعه این روایات است که اهمیت آن‌ها در ترسیم خطوط قرمز اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی مبتنی بر محوریت معصوم<sup>(ع)</sup> در تفکر دینی است.

فایده شناخت این الگو این است که مرزهای اعتقادی، رفتاری و اخلاقی در سطح زندگی فردی و اجتماعی انسان مؤمن و در سطح روابط او با خدا و با انسان‌های دیگر مشخص می‌شود. اینکه اعمال چه زمینه‌ها و موضوعاتی دارد و هدف از توجه به آن چه بوده است؛ نوع ارتباط آن اعمال باهم و ارتباط آن‌ها با دیگر آموزه‌های اسلام چگونه است؛ یا کارهایی که در ظاهر بی‌اهمیت و بی‌ارتباط به نظر می‌رسد و پیوند آن با اسلام برای مخاطب امروز روشن نیست، چگونه قابل تحلیل است.

تاکنون پژوهشی با موضوع تحلیل روایات لیس منا بر اساس روش تحلیل مضمونی صورت نگرفته است. پژوهش‌های قبل تنها درباره بررسی دلالتی و یا سندی این احادیث بوده و یا تحلیل مضمون در مورد دسته‌ای دیگر از روایات انجام شده است (نک طیاری نژاد و دیگران؛ ۱۳۹۹، ص ۱۴۳).



شروع مختصری در *مرآة العقول* مجلسی دوم و *روضه‌المتقین* مجلسی اول و شرح *اصول و روضه کافی* از مولی صالح مازندرانی درباره مفهوم «لیس منی / منا» یافت می‌شود که به فهم بیشتر این احادیث کمک می‌کند. تبعاً این فهم پایه و اساس دسته‌بندی‌ها و کدگذاری‌ها در روش به کار گرفته شده در این پژوهش است؛ اما مسئله اصلی پژوهش رسیدن به الگوی مستند و فهم منسجم با روش تحلیل مضمون است. پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در حوزه بررسی دلالتی و اسنادی این احادیث به رشته تألیف درآمده است اما غالب آن‌ها اختصاص به بررسی یک روایت از این مجموعه روایات داشته و یا بررسی دلالتی و سندی این روایات را مدنظر قرار داده‌اند. تنها نمونه نزدیک به تحقیق حاضر، «تحلیل انعکاس ویژگی‌های شیعه در روایات لیس منّا»؛ نوشته زهرا نجف علی خوانساری است که همه روایات را مبنای تحقیق قرار نداده است و تنها به بیان نظر محدثان و استدلال عقلی درباره آن حدیث و رفع ابهام از معنا و مقصود روایت پرداخته و آیات و روایات موافق و مؤید حدیث را آورده است.

### ۱. تحلیل مضمون

روش اصلی تحقیق در این پژوهش تحلیل مضمونی است که به واسطه آن می‌توان به فهم عمیق و جامعی از داده‌ها و محتوای موردبررسی رسید. در این روش نوعی از متن پژوهی (تحلیل متن) به صورت کیفی انجام می‌شود و با استفاده از آن، به یافتن مضامین روایات لیس منّا پرداخته و سپس با دسته‌بندی و یافتن مضامین اصلی‌تر (مقولات) به مضمون یا مضامین اصلی دسترسی پیدا می‌کنیم. بعد از طی این مراحل، الگوی قابل اتکایی در این زمینه به دست می‌آید. در روش تحلیل مضمون، دو رویکرد استقرایی و قیاسی در برخورد با متن وجود دارد. پژوهشگر در رویکرد استقرایی بدون پیش‌فرض وارد متن می‌شود و در رویکرد قیاسی با پیش‌فرض. در این پژوهش، رویکرد استقرایی به کار گرفته شده است.

منظور از مضمون هر داده مهم و مشاهده اساسی یا مطلب تعیین‌کننده در متن است. به عبارت دیگر: «مضمون ویژگی تکراری و متمایزی در متن است که به نظر پژوهشگر نشان‌دهنده درک و تجربه خاصی در ارتباط با سؤالات تحقیق است» (King, 2010: 150).

در مضمون‌یابی تکرارها، تأکیدها، تغییرها، شباهت‌ها و تفاوت‌ها و روابط و نسبت‌ها مهم تلقی می‌شود. کشف مضامین اصلی و فرعی، غربالگری مضامین، یافتن سلسله‌مراتب مضامین و ترسیم شبکه مضامین، بخش عمده روش تحلیل مضمونی را می‌سازد (Ryan 2003: 85 - 109).

استخراج و ترسیم شبکه مضامین یک متن یا مجموعه‌ای از متون ممکن است مستلزم تکه‌تکه کردن متن بر اساس کدها و چینش دوباره و چندباره مضامین مرتبط در کنار یکدیگر برای بازسازی متن باشد. در واقع تجزیه متن، توصیف یافته‌ها و تفسیر عمیق‌تر آن‌ها و سپس ترکیب دوباره آن، فرآیند تحلیل مضمون را شکل می‌دهد که کاری زمان‌بر و رفت‌وبرگشتی است.

فرایند اجرا از شش گام تشکیل‌شده است که اگرچه برخی از آن‌ها بسیار طولانی و وقت‌گیر است، ولی انجام هر کدام از این مراحل بسیار مهم بوده و هیچ‌کدام را نمی‌توان و نباید حذف نمود. این مراحل عبارت‌اند

از: آشنایی با داده‌ها، کدگذاری مضمونی، مقوله‌بندی مضامین، بازبینی مضامین، طبقه‌بندی مقوله‌ها و گزارش نهایی یافته‌ها تا درنهایت مضمون اصلی و زیرساخت بنیادین متن را آشکار کرده و نشان داده شود که لایه زیرین و مضمون اصلی متن چه بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۶).

در این پژوهش، از نرم‌افزار جامع‌الاحادیث ۳ برای جمع‌آوری روایات «لیس منا» استفاده شده است. برای یافتن این دسته روایات، کلیدواژه‌های: لیس منی، لیس منا، لیس منا، لیسوا منا، لیس من شیعی، لیس من شیعتنا، جستجو شد. درنهایت به ۱۲۴ روایت با این کلیدواژه‌ها دست‌یافتیم.

برخی روایات - عین تعابیر همان روایت و یا مشابه مضمونی آن - از بیش از یک امام نقل شده است که جداگانه مورد توجه قرار گرفته است. برخی دیگر از روایات، با سندهای مختلف از راویان متفاوت اما از یک امام نقل شده که بدون شماره‌گذاری مجدد، ذیل روایت اصلی آورده شد، اما در کدگذاری لحاظ شده است. طبیعی است روایاتی که با متن و سند مشابه در کتب روایی تکرار شده بود، حذف شدند. تذکر این نکته نیز ضروری است که در این پژوهش بنا بر بررسی رجالی نیست؛ اما اگر روایتی مخالف عقل عرفی بود و یافتن مضمون و کد روایت ناممکن بود، بررسی رجالی صورت می‌گیرد.

برای سهولت در انجام مرحله بعدی که مقوله‌بندی مضامین است، برای مضامین در صورت امکان، دو نوع کد در نظر می‌گیریم: کد مضمون مصرح و کد مضمون استنتاجی. کد مضمون تصریحی یا مصرح، اولین مضمون یا مضمون‌هایی است که در رابطه با روایت به ذهن محقق می‌رسد؛ اما بعضی روایات به دلیل صدور در زمان خاص یا فرد یا افراد خاصی که مخاطب معصوم بوده‌اند و اکنون در این زمان چنین موضوعی وجود ندارد یا به شکل دیگری وجود دارد، کد مضمون تصریحی ندارند و تنها می‌توان کد مضمون استنتاجی برای آن‌ها در نظر گرفت. کد مضمون استنتاجی، آن مضمونی است که پس از مضمون تصریحی به ذهن متبادر می‌شود. در واقع کد استنتاجی، بیان کلی‌تری از کد تصریحی است. در برخی روایات، در مرحله اول یافتن کد استنتاجی ممکن نیست و در بازبینی مضامین می‌توان کد استنتاجی برای آن یافت. برای مثال به این نمونه توجه کنید:

قال رسول الله (ص): لَيْسَ مِنِّي مَنْ اسْتَحَفَّ بِصَلَاتِهِ لَيْسَ مِنِّي مَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا لَا يَرُدُّ عَلَيَّ الْحَوْضَ لَا وَاللَّهِ (کلینی، ج ۳، ص ۲۶۹).

این روایت که با سلسله سندهای مختلف وارد شده است، به این ترتیب کدگذاری می‌شود:

کد مضمون تصریحی: سبک شمردن نماز (واجبات)، شرب خمر (محرمات)

کد مضمون استنتاجی: سبک شمردن عبادت، اختلال در رابطه انسان با خدا، حفظ نکردن عقل، نبود امنیت اجتماعی، نبود امنیت اخلاقی

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، در کد مضمون استنتاجی نتیجه سبک شمردن نماز و شرب خمر قید شده است. در تمام روایات به همین صورت کدیابی انجام شده است.

با توجه به ادبیات خاص این دسته روایات که معصوم به بیان نکات منفی می‌پردازد، پژوهشگر در یافتن مضامین نیز از همین ادبیات پیروی کرده و کدها به صورت منفی بیان می‌شوند. البته در مواقعی که مسائل

کلی‌تر می‌شوند و برای هرکدام از کدها رویکردی در نظر گرفته می‌شود، ممکن است دیگر نتوان کدها را به شکل منفی ذکر کرد.

بازبینی مضامین، عملیاتی است که در فرآیند تحلیل مضمون چندین بار انجام می‌شود. به این ترتیب، مضامین بارها و بارها از نظر گذرانده شده، اما برای روشن شدن این فرآیند و نشان دادن هر گامی که برای رسیدن به مضمون اصلی برداشته می‌شود، ادامه این فرآیند را مشاهده می‌کنیم. در اینجا درصدد پاسخ به این مسئله هستیم که آیا می‌توان مضامین و مقولات را زیر هم گنجانند و مضامین مرتبط بیشتری پیدا کرد تا مقولات کاهش یابد؟ و چه نتیجه‌ای از مضامین اصلی به دست آمده می‌توان گرفت؟ این نتایج چه ارتباطی باهم دارند؟

## ۲. دسته‌بندی یافته‌ها

با صرف‌نظر از ریز مضمون‌ها، توجه پژوهشگر تنها به مضامین اصلی‌تر یا همان مقولات است تا سرانجام بتوان به مضمون یا مضامین اصلی دست پیدا کرد. تأکید می‌کنیم که فراوانی‌ها با احتساب تکرار مضامین قیدشده است. پس از بیان کامل هر رویکرد، نتیجه آن بر اساس مضمون اصلی همان رویکرد و رویکردهای قبل از خودش توضیح داده می‌شود تا نتیجه‌گیری نهایی بر اساس مضمون اصلی انجام گیرد.

### ۱-۲. رویکرد اعتقادی

این رویکرد شامل ۶۷ مضمون در روایات است. توحید اولین مقوله‌ای است که با دقت نظر در کدها و مضامین یافت شد. توحید دارای ۳۳ مضمون است که از بین این مضامین، مضمون «خرافه‌پرستی» ذیل «عدم اعتقاد به قدرت الهی» بالاترین فراوانی را دارد. این دسته روایات منقول از پیامبر (ص) و امام علی (ع) و امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است. این مسئله نشان‌دهنده این است که خرافه‌پرستی در بین امت اسلامی کم و بیش رواج داشته و مسئله‌ای است که هم به توحید و اعتقاد نادرست نسبت به خداوند مربوط است و هم به عدل؛ چون مسئله قضا و قدر با عدل خداوند مرتبط است؛ اینکه چه سرنوشتی برای انسان رقم خواهد خورد و اینکه علم به سرنوشت انسان پیش از انجام عمل، آیا با عدل خداوند ناسازگار نیست؟ خرافه‌پرستی نیز با مسئله قضا و قدر در ارتباط است. انسان خرافاتی قضا و قدر را نادیده می‌گیرد و با اعمالی مانند سحر و جادو و کهانت درصدد استفاده از قدرت‌های غیر الهی و باخبر شدن از اتفاقات و تغییر سرنوشت برمی‌آید. در اینجا بقیه مضامین فرعی این مقوله در حاشیه قرار گرفته و حذف می‌شوند؛ مانند این حدیث شریف از امیرالمؤمنین: لَيْسَ مِنِّي مَنْ تَكَهَّنَ أَوْ تُكُهَّنَ لَهُ أَوْ سَحَرَ أَوْ تُسَحَّرَ لَهُ الْخَبَرُ (نوری، ج ۱۳، ص ۱۱۱).

کد استنتاجی: خرافه‌پرستی ۴، ایمان نداشتن به قضا و قدر و قدرت الهی ۴

کهانت و سحر که هرکدام دو بار در روایت تکرار شده، چهار بار بسامد داشته که به صورت عدد در جلو کد واژه آمده است. مقوله عدل نیز با شانزده بار تکرار، بیش از همه مضمون «عدم اعتقاد به قضا و قدر» را مطرح کرده است. گفته شد که به علت مضمون خرافه‌پرستی، این مقوله (عدم اعتقاد به قضا و قدر) ایجاد شد. مسئله

قضا و قدر می‌تواند با توحید مرتبط شود. فراوانی کم مضامین ذیل عدل دلیلی است برای انتقال این مفهوم به توحید و حذف آن از زیرمجموعه عدل. بعدازآن مضامینی تحت عنوان «انکار شفاعت» و «حدیث طینت»<sup>۱</sup> است که مضامینی موردبحث در عقاید شیعه و پیوسته با مسئله عدل خداوند و امامت هستند.<sup>۲</sup> ما به علت هم‌پوشانی این مقولات با امامت، آن‌ها را تحت عنوان امامت حفظ می‌کنیم و به دلیل فراوانی کم ذیل مقوله عدل، در اینجا از واکاوی آن صرف‌نظر می‌شود.

مقوله نبوت نیز تنها با مضمون «انکار معراج» در این دسته از روایات آمده است. معراج جریانی است که با پیامبر اکرم (ص) و نبوت ایشان مرتبط است. از طرفی با قدرت الهی هم ارتباط دارد. تمام بحث‌هایی که در طول تاریخ اسلام درباره معراج صورت گرفته که آیا روحانی بوده یا جسمانی یا هر دو، همه به قدرت خداوند و خواست او مربوط است. پس می‌توان این مضمون را به توحید منتقل کرد و مقوله نبوت را به دلیل حاشیه‌ای بودن در این روایات، حذف کرد.

مقوله امامت بیشترین فراوانی را در بین مقولات اعتقادی داراست و ذیل آن ۵۷ مضمون وجود دارد. از زیرمجموعه‌های امامت بیشترین فراوانی را مضمون «رابطه با امام و ولی امر» با ۵۵ مورد دارد. در زیرمجموعه رابطه با امام، مضمون «معرفت نداشتن» شامل چهار مورد است و مضمون «انکار ولایت»<sup>۳</sup>، «انکار شفاعت» و «حدیث طینت» می‌تواند زیرمجموعه معرفت نداشتن جای گیرد. با این جابجایی، فراوانی «معرفت نداشتن» به شانزده مضمون می‌رسد اما «تبعیت از امام»<sup>۴</sup> با فراوانی ۲۷، پرتکرارترین است.

مضامین مربوط به امامت مواردی است که در روایات منقول از تمام ائمه آمده است. به عبارتی مضمون امامت در میان مضامین اعتقادی، بیشتر موردتوجه ائمه بوده و از میان مضامین زیرمجموعه امامت، رابطه با امام و در ذیل آن، تبعیت از امام بیشترین فراوانی را دارد. این فراوانی و توجه بیشتر پیامبر و اهل‌بیت در طول ۲۵۰ سال نشان می‌دهد که نیاز مردم و فضای صدور حدیث چگونه بوده است. با دقت در مقولات درمی‌یابیم که در حوزه امامت، توجه به «عمل» بسیار بیشتر از «اعتقاد» بوده<sup>۵</sup>؛ زیرا اعتقاد پیدا کردن به مسئله امامت با دلایل عقلی برای هر عقل سلیمی ممکن است اما عمل به آن اعتقاد و دستورات و اوامر و نواهی اهل‌بیت

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِنَّ فِي الْفِرْدَوْسِ لَعَيْنًا أَحْلَى مِنَ الشَّهَدِ، وَاللَّيْنِ مِنَ الرَّبْدِ، وَأَبْرَدَ مِنَ النَّلْجِ، وَأَطْيَبَ مِنَ الْمِسْكِ، فِيهَا طِينَةٌ خَلَقْنَا اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) مِنْهَا، وَ خَلَقَ مِنْهَا شَيْعَتَنَا، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ تِلْكَ الطَّيْنَةِ فَلَيْسَ مِنَّا، وَ لَا مِنْ شَيْعَتِنَا (طوسی، الامالی، ص ۳۰۸).

۲. از روایاتی که با این کد وارد شده این مورد است: لَيْسَ مِنْ شَيْعَتِنَا مَنْ أَنْكَرَ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ الْمِعْرَاجِ وَ الْمَسَاءَلَةَ فِي الْقَبْرِ وَ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ وَ الشَّفَاعَةَ؛ (صدوق، الخصال، ص ۵۰)؛ دارای کد مضمون تصریحی: انکار معراج، سوال و جواب قبر، خلق بهشت و جهنم، شفاعت؛ یک نمونه از تکه کردن متن و قرار دادن زیر مقولات مرتبط.

۳. مانند این روایت: فَمَنْ جَحَدَ وَصَيْتَكَ وَ خِلَافَتَكَ فَلَيْسَ مِنِّي وَ لَسْتُ مِنْهُ (صدوق، الامالی، ص ۴۶).

۴. قَالَ (ص): إِنَّ مَنْ ادَّعَى حَبْنًا وَ هُوَ لَا يَعْمَلُ بِقَوْلِنَا فَلَيْسَ مِنَّا وَ لَا نَحْنُ مِنْهُ (دیلمی، ج ۱، ص ۷۰).

۵. به طور کلی در رویکرد اعتقادی، با این که بحث اعتقاد است، اما مضامین پرتکرار و مورد توجه پیامبر و اهل بیت آنجایی است که این اعتقاد تبدیل به عمل شده است و عمل برگرفته از اعتقاد می‌لنگد. در توحید نیز این مسئله مشاهده شد که خرافه‌پرستی که جنبه عملی دارد، بیشترین مضمون اعتقادی را داراست.

به مراتب کار مشکل تری است که سبب لغزش آدمی می‌شود. چنان‌که مضمون ناهماهنگی در اعتقاد و عمل یا همان غش در ولایت که مضمون تصریحی در روایات است<sup>۱</sup> در ذیل تبعیت، بیشترین فراوانی را داراست. بعد از این‌ها به «زیان رساندن به دین و امام و شیعیان» می‌رسیم. این مضمون کاربرد فراوانی دارد و کدهایی مانند تقیه نکردن<sup>۲</sup> و فاش کردن سرّ اهل‌بیت<sup>۳</sup> و ظلم به اهل‌بیت<sup>۴</sup> در آن وجود دارد که می‌تواند زیرمجموعه تبعیت قرار بگیرد. مضامین زیان رساندن به اهل‌بیت، گویای نمودهایی از عدم تبعیت شیعه از اهل‌بیت است.

سرانجام به آخرین مقوله در این رویکرد می‌رسیم و آن معاد است. معاد دو مضمون در روایات دارد: انکار خلق بهشت و جهنم و سؤال و جواب قبر. این دو مضمون در این دسته روایات موضوعی فرعی محسوب می‌شوند که فراوانی پایینی دارند.

در حیطه امامت بازهم مسئله «توجه به عمل» مورد تأکید بیشتر معصومان (ع)<sup>۴</sup> بوده است. مضمون «معرفت» هم که به‌عنوان اصل و اساس عمل درست است، بعد از «تبعیت» پرتکرارتر است. همین مسئله در مورد توحید نیز صدق می‌کند. از آنجاکه توحید اولین اصل از اصول دین اسلام است و شالوده کل تفکر اسلامی و عمل به دستورات معصومان (ع)<sup>۵</sup> است، بعد از امامت پرتکرارترین مضمون است. به‌طور خلاصه می‌توانیم بیان کنیم که مضمون تبعیت از معصوم زیر سایه معرفت ایشان و توحید الهی مضمون این رویکرد است. البته به دلیل ادبیات روایات «لیس منا» این مفهوم در ساختار نفی مورد توجه است.

## ۲-۲. رویکرد اخلاقی - اجتماعی

این رویکرد شامل دو مقوله اصلی «سلوک فردی» و «اخلاق اجتماعی» یا همان سلوک اجتماعی است. سلوک فردی شامل مضامینی می‌شود که در وهله اول به رشد شخصی انسان مؤمن منجر می‌شود و بعد از آن دارای اثرات و تبعات اجتماعی و یا خانوادگی می‌گردد. در این دسته روایات که با مضامین منفی بیان شده است، سلوک فردی شامل مضامینی است که انجام ندادن آن‌ها و اجتناب از آن‌ها اول، موجب رشد و تعالی فرد و بعد، به دلیل اجتماعی بودن انسان، موجب تعالی خانواده و جامعه می‌گردد. این مقوله مضامین کلی‌ای در بردارد که عبارت‌اند از: رابطه انسان با خدا و رابطه انسان با خود.

در رابطه انسان با خدا بیشترین اشاره به «نماز»<sup>۵</sup> صورت گرفته است که شامل ده مضمون در روایات است. در مقوله رابطه انسان با خود، مضامین متعددی در روایات وجود دارد که همگی تحت عنوان «ظلم به

۱. لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّنَا (کلینی، ج ۵، ص ۱۶۰).

۲. «قَالَ الصَّادِقُ (ع): عَلَيْكُمْ بِالتَّقِيَّةِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَجْعَلْهَا شِعْرَةً وَ دَنَارَهُ مَعَ مَنْ يَأْمَنُهُ لِيَتَكُونَ سَجِيَّتَهُ مَعَ مَنْ يَحْذَرُهُ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۹۳).

۳. «قال امام باقر (ع) «مَنْ أَدَاعَ سِرَّنَا إِلَّا إِلَى أَهْلِهِ فَلَيْسَ مِنَّا» (فيض کاشانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۴۵).

۴. «فَقَالَ أَنَا رَسُولُ اللَّهِ إِلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ ... أَلَا وَ مَنْ وَالَاهُمْ وَ اتَّبَعَهُمْ وَ صَدَقَهُمْ فَهُوَ مِنِّي وَ مَعِي وَ سَيَلْقَانِي أَلَا وَ مَنْ ظَلَمَهُمْ وَ أَعَانَ عَلَى ظَلْمِهِمْ وَ كَذَبَهُمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَ لَا مَعِي وَ أَنَا مِنْهُ بَرِيءٌ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۳).

۵. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: لَا تَتَهَاوَنُ بِصَلَاتِكَ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ عِنْدَ مَوْتِهِ لَيْسَ مِنِّي مَنْ اسْتَحَفَّ بِصَلَاتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۶۹).

نفس» قرار می‌گیرد. بیشترین مضمونی که در این مقوله وارد شده، نداشتن «ورع»<sup>۱</sup> است که گاهی در روایات با واژگانی که بر ورع دلالت دارند آمده و یا از اعمالی یاد شده است که مستقیماً به ورع نداشتن اشاره دارد. این مضامین هم پرتکرارتر از سایر مضامین است و هم می‌تواند به‌گونه‌ای بقیه مضامین در این مقوله را در برگیرد. مقوله بعد در این رویکرد، اخلاق اجتماعی است. اخلاق اجتماعی به مضامینی اشاره دارد که مستقیماً به روابط فرد با جامعه و رعایت اخلاق در جامعه اشاره دارد. ابتدا این روایات به مقولاتی کلی تقسیم شد: رابطه با عموم مردم<sup>۲</sup>، رابطه با همسایه<sup>۳</sup> و رابطه با خانواده<sup>۴</sup>؛ این تقسیم‌بندی به دلیل وجود روایاتی با واژگانی همچون «اهل»، «عیال»، «زوجه»<sup>۵</sup>، «جار» انجام شد. در مرحله بعد این مقوله‌بندی ریزتر شد.

در این مرحله، حدیثی یافت شد که امام بیانی کلی در باب «لیس منا» دارند؛ یعنی گویا امام می‌خواهند مقولاتی کلی در این مورد ارائه دهند. امام صادق (ع) می‌فرماید: لَيْسَ مِنَّا غَيْرُ الْمُتَوَاصِلِينَ فَيِنَّا لَيْسَ مِنَّا غَيْرُ الْمُتَرَاخِمِينَ فَيِنَّا لَيْسَ مِنَّا غَيْرُ الْمُتَزَاوِرِينَ فَيِنَّا لَيْسَ مِنَّا غَيْرُ الْمُتَبَاذِلِينَ فَيِنَّا (طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳). این روایت کلیدی، کمک زیادی به دسته‌بندی روایات در باب رابطه با عموم مردم نمود. همین چهار دسته‌ای که امام ذکر می‌فرمایند، چهار مقوله برای دسته‌بندی روایات را شکل داد. در مقوله عدم تواصل و پیوستگی، ده مضمون در روایات وجود داشت. با مضمون رحم و مهرورزی نداشتن، ۷۹ مضمون که پرتکرارترین است. همچنین چهار مضمون در معاشرت نکردن و پنج مضمون در بذل و بخشش نکردن وجود داشت. «تواصل» مضمون عام و موسعی است که در روایات دیگر نیز به چشم می‌خورد.<sup>۶</sup> با توجه و دقت نظر در معنای تواصل (که در روایت به شکل منفی یعنی عدم تواصل ذکر شده) و سه مضمون دیگر بیان شده توسط امام (رحم و مهرورزی نداشتن، معاشرت نکردن و بذل و بخشش نکردن) درمی‌یابیم که می‌توان این سه مضمون را ذیل تواصل گنجانند.

در ارتباط با همسایه، مسئله ظلم به او مطرح می‌شود که مضامین چندی ذیل آن می‌گنجد. ظلم هم، مضمونی است که مرتبط با عدم تواصل است. در رابطه با خانواده، تمام مضامین از صله‌رحم نکردن گرفته تا

۱. «عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ حِلْمٌ يَرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجَاهِلِ وَ حَسَنُ خُلُقٍ يَعِيشُ بِهِ فِي النَّاسِ وَ وَرَعٌ يَحْجُزُهُ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۴۵ و ۱۴۶). همان طور که مشاهده می‌شود، این روایت شامل کد مضمون‌های دیگری غیر از ورع نیز هست که زیر مجموعه مضمون‌های مورد نظر قرار می‌گیرد.

۲. «قَالَ صَ الْأِنْ شَرَّ أُمَّتِي الَّذِينَ يُكْرِمُونَ مَخَافَةَ شَرِّهِمْ أَلَا وَ مَنْ أَكْرَمَهُ النَّاسُ اتَّقَاءَ شَرِّهِ فَلَيْسَ مِنِّي» (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۴).

۳. «مَنْ ضَيَعَ حَقَّ جَارِهِ فَلَيْسَ مِنَّا وَ مَا زَالَ جَبْرَيْلُ عَ يُوصِيَنِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَّثُهُ»؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۳.

۴. «قَالَ صَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَتَرَ عَلَى عِيَالِهِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۵).

۵. «عَنْهُ صَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ خَانَ امْرَأً فِي زَوْجَتِهِ فَلَيْسَ مِنَّا وَ عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۳۱).

۶. مطهری درباره تواصل روایتی از امام کاظم (ع) نقل می‌کند که در آن از مقدار تواسی و مواسات مؤمنان با هم می‌پرسند و می‌فرماید: آیا در این حد هست که یکی از شما به دکان برادرش یا به خانه او بیاید در وقتی که گرفتار است و بدون اینکه با او حرف بزند، به اندازه‌ای که احتیاج دارد از جیب او پول بردارد، برود و او اساساً این کار را بر او منکر شمارد که چرا تو این کار را کردی؟ بعد از جواب منفی مخاطب، می‌فرماید: شما در این حدی که من دوست دارم باشید، نیستید. شهید مطهری می‌نویسد: ایده‌آل مذهب و ایده‌آل اسلام و آن چیزی که در دوره آخرالزمان به ما وعده داده‌اند این است که رشد اخلاقی و عاطفی و اخوت اسلامی و صفای در اخوت به این حد می‌رسد (مطهری، ج ۱۵، ص ۵۷۶).

خیانت در خانواده می‌تواند ذیل عدم تواصل (نبود ارتباط) با خانواده قرار گیرد. ارتباط با همسایه و خانواده هم می‌تواند زیرمجموعه ارتباط با جامعه قرار گیرد؛ بدان سبب که بعد از رابطه انسان با خود، اولین قدم برای اجتماعی شدن خانواده است، بعد همسایه و بعد عموم مردم. پس با یک نگاه کلی به مقوله سلوک اجتماعی یا همان اخلاق اجتماعی، می‌توانیم مهم‌ترین مضمون را «عدم تواصل» بدانیم.

برای جمع‌بندی رویکرد اخلاقی- اجتماعی و رسیدن به مضمون اصلی این رویکرد، باید توجه داشت که مقوله سلوک فردی، نوعی پایه‌ریزی برای شاکله افراد در ورود به جامعه است؛ از آن رو که انسان در قالب جامعه، خود را متصف به صفاتی می‌کند که برای خوب زندگی کردن در بین مردم ضروری است و نهایتاً موجب آرامش انسان و رشد و تعالی و تقرب او به حق تعالی می‌گردد. به همین دلیل، اسلام اهمیت فوق‌العاده‌ای برای اجتماع قائل است و به همین خاطر مهم‌ترین احکام و شرایع خود از قبیل حج و جهاد و نماز و انفاق و همین‌طور تقوای دینی را بر اساس اصالت و تقویت جامعه قرار داده است. در قرآن کریم در برخی از آیات از انسان‌ها خواسته شده که با تبعیت از شریعت اسلام باهم متحد باشند و به‌دوراز تفرقه و اختلاف، زندگی اجتماعی خوبی داشته باشند.<sup>۱</sup> همچنین در آیاتی از قرآن کریم مسلمانان دعوت می‌شوند به این‌که بر اساس اتفاق و اتحاد و به دست آوردن منافع و مزایای معنوی و مادی، اجتماعات خاصی را تشکیل دهند.<sup>۲</sup>

با بررسی و دقت در روایات و مضامین آن‌ها به مفهوم جدید سرمایه اجتماعی برمی‌خوریم که در مفاهیم مرتبط با جامعه مفهومی قابل تأمل است؛ منظور از سرمایه اجتماعی (Social Capital) میزان ارتباط میان افراد و هنجارهای حاکم بر این ارتباطها است که موجب ارتقای سطح همکاری اعضای جامعه می‌شود. ایده اصلی سرمایه اجتماعی در حوزه روابط بین انسان هاست، در نتیجه برقراری ارتباط و همکاری افراد با یکدیگر پتانسیل‌های فراوانی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، به وجود می‌آید که افراد را به سمت توسعه‌ای همه جانبه و پایدار رهنمون می‌کند و اگر نگاه ارزشی به چگونگی ارتباط انداخته شود و کیفیت آن مورد نظر قرار گیرد، مولفه‌هایی نظیر اعتماد، خدمت و صمیمیت در مباحث سرمایه اجتماعی جایگاه بالایی خواهد یافت. باید توجه داشت که نظریات مربوط به سرمایه اجتماعی از غرب آغاز شده است و نظریه پردازان این حوزه چون با مبانی نظری و فکری خود وارد طرح این مساله شده اند، به‌ندرت کیفیت روابط و ارزش‌های مثبت در سرمایه اجتماعی را مد نظر قرار داده‌اند و غالب تحلیل‌ها بر اساس اصل کسب منفعت، اعم از منفعت فردی و گروهی در سطح خرد و منافع ملی در سطح کلان و حوزه‌های سیاست و اقتصاد شکل گرفته است و همین نگاه باعث شده تا حدودی در تناقض با تحلیل‌های دینی و اسلامی تلقی شود.

<sup>۱</sup> مانند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/ ۱۰۵) و «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (الانفال/ ۴۶).

<sup>۲</sup> مانند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (المائدة/ ۲) که نمودی از تشویق به اجتماعی شدن انسان است. در واقع مسلمانان به تعاون و مشارکت گروهی در کارهای خوب و مفید و براساس تقوا دعوت می‌شوند.

فوکویاما، جامعه‌شناس معاصر، معتقد است: سرمایه اجتماعی مجموعه معینی از ارزش‌ها و هنجارهای غیررسمی است که اعضای جامعه در آن سهیم هستند و آن‌ها را به انجام امور خاص در راستای حفظ جامعه هدایت می‌کند (اعتصامی ۱۳۹۱، ص ۲۰). سرمایه اجتماعی را با مفاهیمی همچون: حسن نیت، مصاحبت، همدلی و مراوده اجتماعی می‌توان توصیف کرد و آن را برای پیش‌برد مداوم شرایط زندگی در کل اجتماع مهم دانست که در نهایت، جامعه را در دسترسی به هدف مشترک و حفظ انسجام کمک می‌کند (همان، ص ۲۶).

انواع سرمایه اجتماعی عبارت‌اند از: سرمایه اجتماعی ساختاری (Structural) و سرمایه اجتماعی شناختی (Cognitive). در بررسی روابط میان انسان‌ها اگر بخواهیم به حجم و کمیت این روابط توجه کنیم، باید به تعداد و انواع گروه‌ها، نهادها و شبکه‌های اجتماعی بپردازیم (سرمایه اجتماعی ساختاری) اما اگر بخواهیم کیفیت روابط میان انسان‌ها را بررسی کنیم، باید به عقاید و هنجارهای مؤثر بر روابط اجتماعی توجه کنیم (سرمایه اجتماعی شناختی)؛ بنابراین سرمایه اجتماعی شناختی دربرگیرنده کیفیت روابط میان انسان‌هاست و به ارزش‌ها، هنجارها و عقاید مؤثر بر روابط میان افراد گفته می‌شود، درحالی‌که سرمایه اجتماعی ساختاری شامل پیوندها یا شبکه‌های اجتماعی رسمی و غیررسمی است. شبکه‌های غیررسمی به وسیله روابط افراد با دوستان، خویشان، همسایگان و... تشکیل می‌شود و شبکه‌های رسمی شامل مشارکت داوطلبانه افراد در گروه‌ها و سازمان‌هاست که از آن به مشارکت اجتماعی تعبیر می‌شود.<sup>۱</sup>

برخی جامعه‌شناسان با بررسی تحقیقات متعددی که در زمینه سرمایه اجتماعی انجام گرفته، به این نتیجه رسیدند که اعتماد، شبکه‌ها و فعالیت تشکیلاتی سه شاخص مهم سرمایه اجتماعی هستند. در این بین، با تکیه بر متون نظری این موضوع، اعتماد نقش پررنگ‌تری را ایفا می‌کند تا حدی که محور تعریف سرمایه اجتماعی است. اعتماد تحت تأثیر هنجار و ارتباط متقابل انسانی تولید می‌شود و روح سرمایه اجتماعی را تشکیل می‌دهد (توکلی، ۱۳۹۵، ص ۵۰۱-۵۱۹).

«اعتماد» با سرمایه اجتماعی رابطه تنگاتنگی دارد و مؤلفه و نتیجه سرمایه اجتماعی است. در واقع سرمایه اجتماعی به وسیله اعتماد شناخته می‌شود و رابطه دوسویه‌ای با آن دارد. از طرفی، اعتماد سرمایه اجتماعی را به وجود می‌آورد و از طرف دیگر، اگر در جامعه‌ای سرمایه اجتماعی به اندازه کافی وجود داشته باشد، اعتماد میان افراد تقویت می‌شود. هنجارهایی که اعتمادآفرین باشند و به نوعی روابط میان انسان‌ها را بر اساس اعتماد تنظیم کنند، می‌تواند در تولید سرمایه اجتماعی نقش داشته باشد (کوه‌کن، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹).

با دقت در مفهوم سرمایه اجتماعی، به نظر می‌رسد ارزش‌ها و سرمایه‌های دینی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی است، زیرا عناصر اصلی تعریف سرمایه اجتماعی در دین موجود است (بدادی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). از جمله، به نظر می‌رسد که مقوله سلوک فردی و اجتماعی (اخلاق اجتماعی) شامل مضامینی است که به سرمایه اجتماعی شناختی اشاره دارد؛ زیرا به کلی ناظر به عقاید و هنجارهای مؤثر بر روابط اجتماعی است. این مضامین یا بر کیفیت روابط میان انسان‌ها (سلوک اجتماعی) اشاره دارد و یا مضامینی را مطرح می‌کند که

<sup>۱</sup> <http://wikifeqh.ir> ۱۳۹۷/۱۱/۶



فردی است، اما بازخورد اجتماعی آن روشن است (سلوک فردی). از این رو توجه اسلام به مفهوم سرمایه اجتماعی در این رویکرد مشخص می‌شود. مقوله‌بندی‌هایی که در روایات انجام شده ناظر به سرمایه اجتماعی ساختاری است. در روایات گاهی مسئله در ساختار خانواده بیان می‌شود، گاهی در ساختار روابط همسایگی و گاهی در ساختار روابط دوستی و یا در ارتباط عمومی با افراد مختلف جامعه دیده می‌شود. پس سلوک فردی نیز در این ارتباطات مؤثر است. تأثیر مثبت دین‌داری افراد بر سرمایه اجتماعی در برخی از مطالعات تجربی به اثبات رسیده است (ربانی، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۱۲۹). در این مطالعات، دین عاملی تعیین‌کننده در افزایش سرمایه اجتماعی و همین‌طور سرمایه اجتماعی عامل مهمی در توسعه اجتماعی و فرهنگی جوامع است. همچنین در برخی مطالعات، تأثیر دین اسلام بر سرمایه اجتماعی به صورت نظری مورد بررسی قرار گرفته است (فصیحی، ۱۳۸۶، ش شماره ۱۲۳، ص ۱۳-۲۶).

می‌توان نتیجه گرفت اجرای اصول اسلامی تأثیر زیادی بر انواع سرمایه اجتماعی (شناختی و ساختاری) دارد. از جنبه شناختی، اصول وحدت، اخوت<sup>۱</sup> و عدالت و فضایل اخلاقی نظیر وفای به عهد، حسن ظن، صداقت، امانت‌داری، درستکاری، مهربانی، تواضع، خوش‌خلقی، گشاده‌رویی، همدردی و کمک کردن به دیگران، بخشندگی و گذشت، پرهیز از آزار و اذیت، رعایت حقوق دیگران، فداکاری و ترجیح منافع دیگران بر منفعت شخصی از یک‌سو و تحریم بدگویی، غیبت، تهمت، تبعیض و تعصب قومی و سایر رذایل اخلاقی از سوی دیگر، می‌تواند روابط بسیار مطلوب و اعتماد فراوانی را در میان مسلمانان ایجاد کند (رذائل اخلاقی در این پژوهش همگی ذیل توصل قرار گرفت و توصل نیز با ورع به دست می‌آید). از جنبه ساختاری نیز مجموعه‌ای از اصول اخلاقی اجتماعی در کنار جنبه اجتماعی بسیاری از احکام و دستورات اسلام مثل نماز جماعت، نماز جمعه، امر به معروف و نهی از منکر، حج، خمس و زکات که در این دسته روایات به آن‌ها اشاراتی شده است، می‌تواند نوع خاص و بی‌نظیری از شبکه روابط اجتماعی را در جامعه اسلامی ایجاد کند. همچنین اجرای اصول اسلامی، سرمایه اجتماعی را در سطوح مختلف (سطوح خرد، میانی و کلان) تحت تأثیر قرار می‌دهد. در سطح خرد، اجرای این اصول، روابط میان افراد - اعم از روابط میان افراد آشنا و روابط میان افراد ناآشنا - در سطح میانی، روابط میان گروه‌ها و سازمان‌ها و در سطح کلان، روابط میان نهادهای حکومتی و مردم را بهبود می‌بخشد.<sup>۲</sup>

اما رابطه این‌ها با «اعتماد» که مفهوم اصلی در سرمایه اجتماعی است، چیست؟ گفتیم که هنجارهای اعتمادآفرین در تولید سرمایه اجتماعی مؤثر هستند. سرمایه اجتماعی متکی بر آموزه‌های اسلامی، سطوحی دارد که همه این ارکان را تحت لوای اعتماد به وعده‌های الهی قرار می‌دهد. پس با توجه به این آموزه‌ها، اصلی‌ترین مضمون اعتمادی که می‌تواند شکل بگیرد «اعتماد به وعده‌های الهی» است. مقوله اعتماد در روایات مدنظر در مقولات معرفتی (نگرشی)، مشاهده می‌شود که بنیاد مقولات دیگر را می‌سازد. این نگرش، اعتمادی

۱. وحدت و اخوت مفهومی است که از مضمون تبعیت در رویکرد اعتقادی برداشت می‌شود. تبعیت با اعتقاد و عمل شیعیان به رهنمودهای پیامبر(ص) و

امامان(ع)، این وحدت و اخوت را ایجاد می‌کند. در نتیجه‌گیری نهایی به این مورد پرداخته می‌شود.

۲. برگرفته از <http://wikifqh.ir> ۱۳۹۷/۱/۶.

را برای مسلمان ایجاد می‌کند و او را در سهیم شدن در سرمایه اجتماعی، یاری می‌دهد. این رابطه دوسویه است: اگر در جامعه‌ای سرمایه اجتماعی به اندازه کافی وجود داشته باشد، اعتماد بین افراد تقویت می‌شود؛ همچنین هنجارهایی در تولید سرمایه اجتماعی دخالت دارند که به ارتباط میان انسان‌ها بپردازد. مضمون اصلی روایات «لیس مناً» در این رویکرد، عدم تواصل و پیوستگی مردم است، پس واضح است که عدم تواصل به‌طور مستقیم از ایجاد سرمایه اجتماعی جلوگیری می‌کند.

با توضیحاتی که درباره سرمایه اجتماعی بیان شد، در جمع‌بندی مقوله رویکرد اخلاقی- اجتماعی باید گفت روایات در این زمینه به مفهوم سرمایه اجتماعی در سه سطح اشاره دارند. سطح پایه که ناظر بر اعتقاد و معرفت و سلوک فردی است، سطح خرد که ناظر بر روابط میان افراد است و سطح کلان که ناظر بر روابط میان گروه‌ها و سازمان‌ها و نهادهای حکومتی با مردم است. یا به‌گونه‌ای دیگر، هم سرمایه اجتماعی شناختی مدنظر است که ناظر به ارزش‌ها، عقاید و هنجارهای مؤثر بر روابط اجتماعی است و هم سرمایه اجتماعی ساختاری که ناظر بر مدل‌های ساختاری و شبکه‌های رسمی و غیررسمی اجتماعی مانند خانواده و گروه‌ها و... است. در مفهوم سرمایه اجتماعی شناختی، رویکرد اعتقادی و معرفتی و سلوک فردی مستتر است (مضامین تبعیت در سایه معرفت معصوم و توحید الهی، مضمون نماز و ورع که مضامین اصلی رویکرد اعتقادی و سلوک فردی است). از طرفی برای رشد فردی یا رشد شناختی انسان مؤمن ضروری است که در این صورت، زیرمجموعه سرمایه اجتماعی شناختی مطرح می‌شود؛ از طرفی هم تبعیت، مسئله‌ای مهم برای ایجاد وحدت در بین امت است. وحدت، نیز یکی از مصادیق این امر مهم است؛ لذا داشتن سرمایه اجتماعی برای امت اسلام، مهم‌ترین مضمون در دو رویکرد ذکر شده است. به این صورت که معصومان<sup>(ع)</sup> در این دو رویکرد، به دو مضمون توجه کرده‌اند: (۱) تبعیت زیر سایه معرفت و توحید الهی. (۲) تواصل (پیوستگی) مؤمنان باهم که با تأسی به ورع (ارتباط با خود) و نماز (ارتباط با خدا)<sup>۱</sup> به دست می‌آید؛ و این هر دو مضمون برای ساخت سرمایه اجتماعی در سطوح مختلف است.

### ۳-۲. رویکرد اقتصادی

این مقوله شامل ۳۳ مضمون است. یک مضمون «تمکن مالی نداشتن» شیعه است و چنین برداشت می‌شود که از نظر اسلام مسئله استقلال مالی مسلمان شیعه و توانایی برطرف کردن نیازهای مالی و عاطفی و روحی خودش و دست دراز نکردن مقابل دیگران و از دست ندادن کرامت نفس انسان چقدر اهمیت دارد. این مضمون با «عزت» در رویکرد سیاسی - حاکمیتی در ارتباط است و در آنجا بیشتر مورد تحلیل قرار می‌گیرد. مضمون بسیار پرتکرار دیگر، دغل‌کاری و فریب‌کاری (غش)<sup>۲</sup> است که هم در حوزه روابط فرد با جامعه و خانواده و دوستان مطرح است (دغل‌کاری در احساسات و عواطف) و هم در حوزه مسائل اقتصادی<sup>۳</sup>. چنان‌که

۱. ارتباط نماز با ورع و لغزشگاه‌ها در ارتباط با مردم در آیه ۴۵ سوره عنکبوت آمده است: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ».

۲. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا وَلَا لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَانَ مُسْلِمًا» (صدوق، ۱۳۶۷، ص ۲۷۰).

۳. «مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا فِي شِرَاءٍ أَوْ بَيْعٍ فَلَيْسَ مِنَّا» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۴).

در ۲۱ مورد مضمون دغل کاری آمده است که در شش مورد آن به طور خاص به خرید و فروش اشاره شده و در موارد دیگر، مسئله غش به طور عام مطرح شده که غش در خرید و فروش هم از آن برداشت می شود. این مضامین همگی با مضمون ظلم در آمیخته است. غش، ضرر رساندن، تصاحب حق دیگری، خیانت در مال دیگری، همگی مضمون ظلم دارند. تپذیر هم نوعی ظلم به دیگران محسوب می شود. مضمون عدم تواصل که در رویکرد اخلاقی - اجتماعی مطرح شد، به این رویکرد نیز قابل تعمیم است. پیوستگی و تواصل در اخلاق اقتصادی نیز همان معنی را دارد که در اخلاق اجتماعی مطرح است. کل مفهوم ظلم در اخلاق اقتصادی، زیرمجموعه «تواصل و پیوستگی مؤمنان باهم» البته به شکل منفی «لیس منا» قرار می گیرد. پس این رویکرد، دو مضمون عزت و تواصل مؤمنان را بیان می کند. در مورد عزت در رویکرد سیاسی حاکمیتی، توضیح مفصل داده می شود.

#### ۲-۴. رویکرد فرهنگی

این رویکرد با توجه به مضامین به دست آمده در روایات، با عنوان «خودباختگی فرهنگی و ناخودباوری اسلامی» در پژوهش کنونی بیان شده است. ذیل این مقوله دو مضمون «عدم پایبندی به فرهنگ اسلامی» و «دنیازدگی» قرار دارد. «عدم پایبندی به فرهنگ اسلامی» مضامینی را در خود جای داده است که اغلب به نشانه ظاهری یک مسلمان اشاره دارد.<sup>۱</sup> مفاهیم والایی چون «مواسات» و ساده زیستی ذیل این مضمون، نشانه های ظاهری هستند اما مفاهیم عمیقی در این رفتارهای ظاهری نهفته است. مفهوم «ریاضت»<sup>۲</sup> همیشه مفهومی مذموم در اسلام بوده و معصومان، مسلمانان را از آن برحذر داشته اند. بعد از ظهور اسلام، بعضی مسلمانان گمان می کردند که با ریاضت می توان مراحل رشد و تعالی را بهتر طی کرد، همان عقیده ای که در مسیحیت وجود دارد؛ اما پیامبر گرامی اسلام با این عقیده به شدت مخالفت داشته و بارها تأکید کردند من که پیغمبر شما هستم از حلال خدا استفاده می کنم. این پرتکرارترین مضمون ذیل این مقوله است و مضمون ازدواج را هم می توان ذیل آن قرارداد؛ چون خلاف رهبانیت جنسی است. مضمون دنیازدگی نیز در روایات بسیار به چشم می خورد و تکرار می شود.

اما مضمون «خودباختگی فرهنگی و ناخودباوری اسلامی»<sup>۳</sup> مضمون «عزت» را نیز نشان می دهد. البته عزت فردی در اینجا مطرح می شود. رویکرد فرهنگی در روایات اشاره به مضمون «رعایت تواصل و پیوستگی مؤمنان باهم» نیز دارد و مضامین مهمی برای ایجاد سرمایه اجتماعی درون خود دارد. به خصوص مضمون عدم مواسات، رفتار ملوکانه و نیز ریاضت و رهبانیت که اساس اجتماعی شدن انسان و ورود به جامعه و رفتارها و هنجارهای متناسب با جامعه است. می توان گفت الگوی فرهنگی مدنظر اسلام پرهیز هم زمان از «تفاخر»

۱. مانند: «قَالَ صَ مَنْ لَمْ يَأْخُذْ شَارِبَهُ فَلَيْسَ مِنَّا»؛ (طبرسی، ۱۳۷۷ق، ص ۶۷) و «قَالَ صَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ سَلَقَ وَ لَا خَرَقَ وَ لَا حَلَقَ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق ج ۱، ص ۱۱۱، ح ۱۹).

۲. «قَالَ صَ النِّكَاحُ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۰، ۲۲۰).

۳. «قَالَ صَ مَنْ لَمْ يَأْخُذْ شَارِبَهُ فَلَيْسَ مِنَّا» (طبرسی، ۱۳۷۷ق، ص ۶۷). در روایات آمده که این سخن پیامبر به این دلیل بوده است: «قَالَ صَ إِنْ أَلْمَجُوسَ جَزُوا لِحَاهِمُ وَ وَقَرُوا شَوَارِبَهُ» بلند گذاشتن سبیل از کارهای مجوس بوده است و به دلیل شباهت به مجوس، مسلمانان از این کار منع شده اند.

(برتری جویی) و «رهبانیت» (گوشه‌نشینی) است که میل به «تعادل» را نشان می‌دهد. از مضمون‌های ریز و فرعی و حاشیه‌ای نیز صرف‌نظر می‌شود.

پس مضمون این رویکرد نیز «عزت» و «رعایت تواصل و پیوستگی مؤمنان باهم» برای ایجاد عزت فردی و سرمایه اجتماعی و یا با توجه به ادبیات روایت، «عدم تواصل و پیوستگی مؤمنان باهم» و از دست رفتن عزت فردی و سرمایه اجتماعی است.

## ۲-۵. رویکرد سیاسی - حاکمیتی

این رویکرد در این دسته روایات، بر دوپایه «عزت» و «امنیت» استوار است. «عزت» از واژگان کلیدی قرآنی و حدیثی است که مانع از مغلوب شدن انسان و ستم ناپذیری او در برابر مستکبران است. صفت «عزت» اولاً و بالاصاله از آن خداوند است؛ *إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً* (یونس / ۶۵). هرچند در انسان، استعداد عزیز شدن - در پرتو عزت الهی - و دلیل شدن در اثر دوری از خدا و پیروی از هوای نفس وجود دارد، اما این وظیفه مؤمن است که خود را ذلیل و خوار نکند و اسباب عزت را - همچون ایمان، تقوا، شجاعت، همت بلند و پیوند با اولیای الهی - فراهم سازد.

غریزه صیانت ذات، غریزه‌ای طبیعی و نخستین قانونی است که بشر از هنگام خلقت، بالفطره از آن پیروی و حیات خود را در این مسیر هدایت می‌کند. این غریزه که جزو میل‌های روحانی انسان است به او آگاهی می‌دهد تا مطابق طبیعتش زندگی کند. ولی آدمی به صیانت ذات بسنده نمی‌کند و از دایره تسکین مشتتهیات جسمانی فراتر رفته، به سوی خواسته‌های معنوی و روحانی که همان شرافت، کرامت و عزت‌نفس است، طی مسیر می‌کند و با عوامل تحقیرکننده که مانع نشو و نمای او می‌شود، ناسازگاری دارد. عزت‌نفس (Self-Esteem) مفهومی است که به ادراک فرد از ارزش شخصی و به تعبیر بهتر، «خود ارزشمندی» اشاره دارد. این ادراک، همان ارزشیابی عاطفی نسبت به خود است که معمولاً بر اساس ویژگی‌های مثبت و منفی سنجیده می‌شود. برخی از روان‌شناسان گفته‌اند: «عزت‌نفس، چگونگی احساس ما درباره خودمان است و می‌توان گفت کلید رفتار فرد است» (Carson I. Benner V. and Arnold E. N1996).

در مفهوم عزت‌نفس، حفظ آبرو، عدم کرنش و در یوزگی در برابر زور و زر نیز لحاظ شده که بالاترین نوع شکست‌ناپذیری و نشانه قوت روح است. جوهر عزت‌نفس به‌عنوان خلق و خوی برتر، ابتدا در جان و روح انسان جوانه می‌زند و شخصیتی را تربیت می‌کند که در برابر وسوسه‌ها و معاصی، موفق و سازش‌ناپذیر است و در مرحله بعد او را از سازش و خودباختگی در برابر ستم و بی‌عدالتی و هر آلودگی دیگر بازمی‌دارد. چنان‌که امام علی<sup>(ع)</sup> فرمود: المؤمن نفسه أصلب من الصلدة؛ (حکمت ۳۳۳). نفس مؤمن از سنگ خارا سخت‌تر است. ریشه همه ناهنجاری‌ها و تباه‌گری‌ها در ذلت نفس است؛ حتی مبتلا شدن به تکبر، خودپسندی و گردنکشی به سبب پستی و حقارتی است که متکبر در خود احساس می‌کند (کلینی، ج ۲، ص ۳۱۲) و حتی نفاق که گشنده‌ترین بیماری دل است، ریشه در ذلت نفس دارد. انسان تا احساس حقارت و پستی نکند، چنین نمی‌کند: «نفاق المرء من ذلّ یجده فی نفسه» (الآمدی، ج ۲، ص ۲۹۸). پس اگر این ریشه خشکانده شده، این مرض درمان شود

و انسان به عزت الهی عزیز شود، از همه ناراستی‌ها وارسته می‌گردد، زمینه‌های عزت فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را فراهم می‌نماید، در برابر باطل و گناه نفوذناپذیر و در صراط حق، محکم و استوار خواهد شد.

قرآن و رهبران الهی از آغاز بر اشمئزاز ذلت تأکید نموده و مسلمانان را از آن، برحذر می‌داشتند و بر اسلام و مسلمانان جز عزت و شکوه روا نمی‌شمردند: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران/ ۱۳۹) و «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (التوبه/ ۴۰) و «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ» (محمد/ ۳۵) «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ». (المنافقون/ ۸)

در هر حال همان‌گونه که مشهود است، دو واژه «عزت» و «ذلت» در معارف اسلامی به تکرار آمده تا مسلمانان به سرچشمه عزت رهنمون شده، از قید ذلت برهند. حتی در فقه آمده است که یکی از موارد جواز تیمم با وجود آب، جایی است که اگر انسان بخواهد از کسی آب بگیرد، همراه ذلت و منت و خواری باشد. در چنین موردی مؤمن می‌تواند تیمم کند ولی ذلت آب طلبیدن را از دیگران تحمل نکند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۴).

عزت دارای اقسامی است: عزت فردی؛ یعنی فرد فرد انسان‌ها باید دارای این روحیه باشند. خود ارزشمندی و اهمیت برای خود در جان همه بنی‌آدم هست اما در اثر علل و عواملی چون تربیت، آموزش و پرورش، والدین، اجتماع و نوع حکومت، تقویت یا تضعیف می‌شود. از این‌رو آموزه‌های دینی، پرورش عزت فردی را مورد توجه قرار داده‌اند. مضامین ذیل رویکرد اعتقادی، سلوک فردی و سلوک اجتماعی و رویکرد فرهنگی که بیان شد، همگی موجب ایجاد عزت فردی می‌شود. همچنین عزت اجتماعی که در حوزه‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی بروز می‌کند، شامل مضامین رویکردهای اقتصادی و سیاسی - حاکمیتی است.

از مهم‌ترین پیامدهای عزت‌نفس حس خودباوری است. شخص کریم‌النفس با خودباوری و نهراسیدن از شکست بر خود و مشکلات غلبه می‌کند و به همین جهت، مخالفت با شهوات حیوانی برایش آسان است.<sup>۱</sup> خودباوری هم در رویکرد اعتقادی و رویکرد اخلاقی اجتماعی مؤثر است، هم در رویکرد فرهنگی. مضمون رویکرد فرهنگی نیز عدم تواصل مؤمنان بود. با این بیان، مضمون را دقیق‌تر بیان می‌کنیم: خودباختگی و عدم پیوستگی با مؤمنان به دلیل نبود عزت‌نفس است.

عزت‌نفسی که تا اینجا بیان شد بیشتر در حیطه‌های فردی و ارتباط بین افراد بود؛ اما در رویکرد سیاسی حاکمیتی، به جنبه‌ای از عزت توجه می‌شود که در رویکردهای دیگر مورد توجه نبوده است: ارتباط مسلمانان در قالب یک امت و دولت مسلمان و شیعه با دیگر ملت‌ها و حکومت‌هاست. مضمون اصلی‌ای که در مقوله عزت در روایات دیده می‌شود، ظلم و اجبار مسلمانان است به پذیرش ذلت؛ چه این پذیرش ذلت مستقیم صورت گرفته باشد یا غیرمستقیم؛ چه در طول تاریخ به‌مرور، ناخودباوری و ذلت نفس را حاکمان در مردمانشان ایجاد کرده باشند، چه با زور و فشار به آنان تحمیل شده باشد؛ در برابر قدرت اقتصادی باشد یا قدرت سیاسی.

<sup>۱</sup> علی<sup>(ع)</sup>: «من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته». (ترجمه نهج البلاغه، ۱۳۸۸، حکمت ۴۴۱).

به‌هرحال این صفت بسیار تهدیدکننده برای فرد فرد مسلمانان و کل جامعه در برابر مستکبران است؛ زیرا کاملاً مخالف فلسفه ظهور اسلام و ایجاد جامعه متعالی و مترقی است. علی<sup>(ع)</sup> فرموده است: «من یطلب العزّ بغير حقّ یذلّ» (کلینی، ج ۸، ص ۲۷). در مضامین این رویکرد، یک مضمون در باب اخلاق جنگ وارد شده است که با دقت در آن مقوله «عزت» را درمی‌یابیم. امام می‌فرماید: کسی که بدون جراحت سنگین (که در این صورت، این جراحت او را ناتوان می‌کند و قادر به دفاع از خود نیست)، تسلیم دشمن شود و به اسیری برده شود، از ما نیست.

امنیت مقوله بعدی در رویکرد سیاسی - حاکمیتی است. این مفهوم، انتظار نخست انسان‌ها از حکومت‌هاست که امروزه ابعاد گسترده و متنوعی یافته است. اثرپذیری امنیت از اقتصاد، فرهنگ، صنعت و جمعیت و اثرگذاری آن بر همه شاخه‌های توسعه و حیات انسانی، به آن نقش بنیادین داده و همه فیلسوفان سیاسی گذشته و حال را به تأمل در آن واداشته است. در حقیقت امنیت یک معنای نسبی دارد و بسته به وضع و شاخص‌های مربوط به آن است و به‌نوعی مترادف با ایجاد فرصت برای استفاده از ظرفیت‌ها و کاهش آسیب‌ها و تهدیدها و خطرات برای فرد، خانواده، جامعه، ملت و کشور است و شامل ثبات و امنیت اقتصادی، قضایی و حقوقی، فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی، سیاسی و نظامی می‌شود.

در نگرش اسلامی، امنیت اجتماعی را باید در سایه تقوا و عدالت و رعایت حرمت و حقوق انسان‌ها و دفاع از مظلومان و محرومان و برخورد با فاسدان و مجرمان و بزهکاران و رفع فقر و رفاه و تأمین معیشت مردم و حفظ آزادی‌های مشروع و حاکمیت عدل و حق و قانون و معیارهای انسانی و الهی جست‌وجو کرد. مضمون امنیت اخلاقی و امنیت اجتماعی که در مقوله‌بندی روایات آمده، در این دایره می‌گنجد.

امنیت ملی را در سایه اقتدار و استقلال و دانایی و توانایی و ارتباطات قوی و سازنده امت اسلامی در کلیه ابعاد و زوایا و ایستادگی در برابر یورش و توطئه و تهدید دشمنان و بیگانگان و بیگانه‌پرستان و نفوذ ایادی شیطانی آنان باید پیگیری کرد. به یک معنا امنیت ملی ترکیبی است از امنیت داخلی، خارجی و اجتماعی و ایمنی در برابر تهدیدات و توطئه‌ها و خطرات خارجی و سلامت جامعه در برابر هرگونه تهدید داخلی و خارجی<sup>۱</sup>. این‌گونه از امنیت با مقوله عزت نیز در ارتباط است. حاکمیتی که عزت‌مدارانه با قدرتهای مستکبر و ظالم برخورد می‌کند، امنیت ملی را برای جامعه به ارمغان می‌آورد.

با این توضیح تا حدی ارتباط امنیت باعزت و رویکرد سیاسی - حاکمیتی مشخص شد. رابطه امنیت باعزت رابطه‌ای دوسویه است. عزت موجب ایجاد امنیت می‌شود؛ چون حالتی را در انسان پدید می‌آورد که به قانونی که بر اساس شرع و مصالح حاکمیتی وضع شده، احترام می‌گذارد و آن‌ها را زیر پا نمی‌گذارد؛ این مسئله موجب حفظ امنیت اجتماعی و ملی می‌شود. وقتی امنیت در جامعه‌ای ایجاد شد، احساس عزت را تقویت می‌کند. پس مضمون اصلی در این رویکرد با توجه به ادبیات روایت، ایجاد ناامنی در جامعه است که عزت را تباه می‌سازد و جامعه را از لحاظ روابط افراد جامعه و روابط در سطح بین‌الملل تضعیف می‌کند.

۱. <http://www.majlesekhobregan.ir> .۱۳۹۷/۱۱/۸

## نتیجه

اکنون هنگام پاسخ به این پرسش است که درنهایت این مضامین چه الگوی رفتاری اسلامی - شیعی به ما معرفی می‌کند؟

مضامین اصلی	مضامین فرعی	رویکرد	
توحید (۳۳) عدل (۱۶) نبوت (۱) امامت (۵۷) معاد (۲)	بی‌اعتقادی به قدرت خدا، اعتقاد به جسمانیت خدا/ بی‌اعتقادی به طینت، شفاعت و قضا و قدر/ انکار معراج/ انکار ولایت و شفاعت و طینت/ انکار سؤال قبر و انکار خلق بهشت و جهنم	اعتقادی	۱
رابطه با خدا (۱۴) رابطه با خود (۲۷) رابطه با عامه مردم (۹۸) رابطه با همسایگان (۳) رابطه با خانواده (۶)	ترک و کاهلی در نماز، روزه و قرآن/ ظلم به نفس/ عدم تواصل، رحم، معاشرت و بذل/ ظلم به همسایه/ عدم تواصل و رحم در خانواده	اخلاقی - اجتماعی	۲
در خانواده (۱) در جامعه (۳۳)	عدم استقلال و عدم تمکن / ظلم	رویکرد اقتصادی	۳
ناپایبندی به فرهنگ اسلامی (۴۵) دنیازدگی (۶۵)	تشبه به کفار و.../ هواپرستی، شکم‌پرستی، پول‌پرستی و وضعیت آخرالزمانی	رویکرد فرهنگی	۴
عزت اسلامی (۱۶) امنیت (۳۰)	ذلت‌پذیری در برابر قدرت‌های سیاسی و اقتصادی، اجبار به ذلت‌پذیری، اطاعت از ظالم، اسارت/ عدم رعایت امنیت اخلاقی و امنیت اجتماعی	رویکرد سیاسی	۵

ابتدا این مضامین را به صورت مثبت و بعد به شکل منفی بیان می‌کنیم. در رویکرد اعتقادی، به مضمون «تبعیت» از معصوم زیر سایه توحید و معرفت رسیدیم و دیدیم که توجه به عمل تأکید بیشتری در کلام معصومان دارد. «تواصل» با کمک ورع و نماز، مضمون اصلی رویکرد اخلاقی اجتماعی بود. در اینجا به مضمون سرمایه اجتماعی رسیدیم و دیدیم که این مفهوم از اهمیت والایی در رابطه با مسائل اجتماعی برخوردار است. بخشی از سرمایه اجتماعی با تواصل ایجاد می‌شود. همچنین سرمایه اجتماعی شناختی با تبعیت از معصوم و معرفت و درک مفاهیم اعتقادی و رعایت هنجارهای اجتماعی در ساختارهای مختلف اعم از خانواده و سازمان و نهاد حکومتی و... (در سطوح پایه، خرد و کلان) به وجود می‌آید. این هنجارها می‌تواند ناظر به رویکرد اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و... باشد.

مضمون دیگر «عزت» و «امنیت» است که هر دو این‌ها رابطه دوسویه با سرمایه اجتماعی دارند. عزت و امنیت موجب تقویت سرمایه اجتماعی می‌شود و جامعه‌ای که سرمایه اجتماعی دارد، امنیت اجتماعی و ملی آن افزایش پیدا می‌کند. تمام مضامین عزت، امنیت و سرمایه اجتماعی هم ناظر به درون جامعه و روابط بین افراد یک جامعه و هم ناظر به روابط بین‌الملل آن حکومت است. پس در این روایات حفظ سرمایه اجتماعی و تقویت آن مضمون اصلی است که با توجه به مضمون روایات چهار مؤلفه موجب تقویت آن است که این چهار مؤلفه به صورت عرضی باهم در ارتباط هستند: ۱. توصل و ارتباط مؤمنان باهم؛ ۲. تبعیت از امام معصوم<sup>(ع)</sup>؛ ۳. حفظ و ارتقاء عزت مؤمنان در روابط داخلی و خارجی؛ ۴. حفظ امنیت اجتماعی و ملی.

به عبارت دیگر؛ توصل در پیوند با تبعیت از امام، سبب ایجاد امنیت می‌شود و امنیت (اجتماعی و ملی) موجب حفظ عزت (فردی و اجتماعی) می‌گردد و این‌ها همه باهم سرمایه اجتماعی عظیمی ایجاد می‌کنند. خود عزت و امنیت نیز به توصل میان مؤمنان و فراهم‌سازی زمینه تبعیت از امام کمک می‌کند. به همین دلیل این مضامین رابطه عرضی و هم‌گرایانه باهم دارند. در روایات، این مدل در دو بعد نگرشی - رفتاری مشاهده شده است. مدل رفتاری مورد انتظار پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> و اهل بیت<sup>(ع)</sup>، حفظ سرمایه اجتماعی در دو بعد نگرشی و رفتاری با تمرکز بر توصل، تبعیت، عزت، امنیت است.

برای مطابقت با ادبیات معصومان<sup>(ع)</sup> در روایات «لیس منّا» می‌توان نظم مستتر در روایات را این‌گونه بیان کرد: از بین بردن سرمایه اجتماعی در دو بعد نگرشی و رفتاری که بر اثر عدم توصل مؤمنان باهم، تبعیت نکردن از امام و از بین رفتن عزت و امنیت ایجاد شده، مضمون کلیدی است. در مجموع به نظر می‌رسد که این روایات، بیانگر یک منظومه منسجم از خطوط قرمز در نگرش و رفتار مؤمنان است. به این ترتیب که با محور قرار دادن معصوم (پیامبر<sup>(ص)</sup>)، حضرت فاطمه<sup>(س)</sup> و ائمه<sup>(ع)</sup> با این تعبیر و سیاق که نوعی غیریت را نشان می‌دهد، از مرزهای هویتی مسلمان شیعه پاسداری می‌کند.

## منابع

۱. الاحسائی، محمد بن علی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۳ق)، *غوالی اللئالی*، قم: سیدالشهداء.
۲. اعتصامی منصور؛ فاضلی کبریا حامد. (۱۳۹۳)، «تدوین الگوی پیشنهادی مؤلفه‌های مدیریتی سرمایه اجتماعی با نگاهی به مفاهیم نهج‌البلاغه»، *سیاست‌گذاری اقتصادی*، دوره ۶، شماره ۱۲، ص ۲۵-۴۶.
۳. الآمدی، عبدالواحد. (۱۴۲۹ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق السید مهدی الرجائی، قم: مؤسسه دارالکتاب الاسلامی.
۴. الوانی، سیدمهدی، شیروانی، علیرضا. (۱۳۸۵)، *سرمایه اجتماعی (مفاهیم، نظریه‌ها و کاربردها)*، تهران: انتشارات مانی.
۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۶ش)، *درآمدی بر روش تحلیل مضمونی؛ تهیه و تنظیم: دکتر محمد عترت دوست*.



۶. توکلی عبدالله، پوربهروزان علی، محمدیانی دانیال. (۱۳۹۵ش)، «مورد مطالعه: کتاب شریف میزان الحکمه»، *مدیریت سرمایه اجتماعی*، دوره ۳، شماره ۴، ص ۵۰۱-۵۱۵.
۷. جان فیلد، غلامرضا غفاری، حسین رضانی. (۱۳۸۶ش)، چاپ اول، *سرمایه اجتماعی*، تهران: کویر.
۸. دشتی، محمد. (۱۳۸۸ش)، *ترجمه نهج البلاغه امیرالمؤمنین علیه السلام*، قم: نشتا.
۹. دیلمی، حسن بن ابی الحسن. (۱۴۱۳ق)، *ارشاد القلوب*، بیروت: منشورات اعلمی.
۱۰. ربانی خوراسگانی، رسول، طاهری، زهرا. (۱۳۸۷)، «تبیین جامعه‌شناختی میزان دینداری و تأثیر آن بر سرمایه اجتماعی در بین ساکنان شهر جدید بهارستان اصفهان»، *دو فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال پنجم، شماره ۲، ص ۹۱-۱۲۹.
۱۱. ردادی، محسن. (۱۳۸۷ش)، «مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در اسلام»، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، رشته معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، چ ششم، تهران: کتابچی.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق. و تهران، اعلمی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۵. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق/۱۳۶۲ش)، *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد*، تحقیق: میرزا حسن کوچه‌باغی، تهران: منشورات الأعلمی.
۱۶. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۷ش)، *مکارم الاخلاق*، قم: شریف رضی.
۱۷. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ق)، *مشکاه الانوار فی غرر الأخبار*، نجف: المکتبه الحیدریه.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، قم: دارالثقافه.
۱۹. طیاری نژاد، رامین و دیگران. (۱۳۹۹)، واکاوی عوامل ایمان‌ناپذیری اقوام از دیدگاه قرآن کریم با روش «تحلیل محتوای مضمونی، *مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)*؛ ش ۴۸.
۲۰. فاضلی کبریا، حامد. (۱۳۹۱ش)، *سرمایه اجتماعی در نهج البلاغه*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۲۱. فصیحی، امان‌الله. (۱۳۸۶ش)، «دین و سرمایه اجتماعی»، *نشریه معرفت*، شماره ۱۲۳.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۶۵ش)، *الوافی*، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. کوهکن علی‌رضا. (۱۳۸۸)، «مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی اسلامی»، *راهبرد یاس*، شماره ۱۷، ص ۱۲۴-۱۴۱.

۲۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۶. موسوی خمینی، روح الله. (۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م)، *تحریر الوسیله*، بیروت: بی نا.
۲۷. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

**28. King, N. & Horrocks, C. (2010). Interviews in qualitative research, London: Sage.**

**29. Ryan, G. W. & Bernard, H. R. (2003). "Techniques to Identify Themes". Field Methods. Vol. 15. No. 1. Pp. 85-109.**

**30. <http://wikifeqh.ir> ۱۳۹۷/۱۱/۶ «سرمایه اجتماعی (دیدگاه اسلام)»**

**31. <http://wiki.ahlolbait.ir> ۱۳۹۷/۱۱/۸ «عزت»**

**32. <http://www.majlesekhobregan.ir> ذیل عنوان «نگاهی به امنیت از منظر امیر مؤمنان(ع)»؛**

۱۳۹۷/۱۱/۸.

## References:

1. Al-Ahsā'i, Ibn Abi Jumhūr Muhammad Ibn Ali (1403 AH), Ghawālī Al-Li'ālī, Qom: Seyed al-Shohada.
2. E'tesami, Mansour; Fazeli, Kebriya Hamed (2014), "Writing the proposed model of social capital management components with a look at the concepts of Nahj al-Balagha," Economic Policy, 6(12): pp. 25-46.
3. Al-Āmidī, Abdulwāhid (1429 AH), Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim [research: Al-Sayed Mahdi al-Raja'i,] Qom: Dar Al-Kutub al-Islami Institute.
4. Alwani, Seyed Mehdi; Shirawani, Alireza (2006), "Social Capital (Concepts, Theories and Applications)," Tehran: Mani Publications.
5. Pakatchi, Ahmad (2016), An Introduction to Thematic Analysis Method; Preparation and Arrangement: Dr. Mohammad Etrat Doost.
6. Tawakoli, Abdullah; Pourbehrouzan, Ali; Mohammadiani, Daniyal (2016), "Study Case: The Noble Book of Mizan Al-Hikmah," Social Capital Management, 3(4): pp. 501-515.
7. John Field; Gholamreza Ghafari; Hossein Ramezani (2007), Social Capital, Tehran: Kavir, First Edition.
8. Dashti, Mohammad (2009), Translation of Nahj al-Balagha by Amir al-Mu'minin (AS), Qom: Nashta.
9. Daylamī, Hassan bin Abi al-Hassan (1413 AH), Irshād al-Qulūb, Beirut: Scientific Publications.
10. Rabbani Khorasgani, Rasool; Taheri, Zahra (2007), "Sociological explanation of the level of religiosity and its effect on social capital among the residents of the new city of Baharestan, Isfahan," Ferdowsi University of Mashhad Social Sciences Quarterly, 5(2): pp. 129-91.
11. Radadi, Mohsen (2007), "Components of Social Capital in Islam", Master's Thesis, Department of Islamic Studies and Political Sciences, Imam Sadiq (AS) University.
12. Sadūq, Muhammad bin Ali bin Hossein (1997), Al-'Amālī, Tehran: Ketabchi.
13. Sadūq, Muhammad bin Ali bin Hossein (1403 AH), Al-Khisāl [corrected by Ali Akbar Ghafari,] Qom: Teachers Society and Tehran: Alami (1983).
14. Sadūq, Muhammad bin Ali bin Hussain (1413 AH), Man Lā Yahdaruh al-Faqīh [Edited by: Ali Akbar Ghafari,] Qom: Islamic Publications Office, second edition.
15. Saffār, Muhammad bin Hassan (1404 AH), Basā'ir al-Darajāt [Research: Mirza Hassan Kuchebaghi,] Tehran: Manshūrāt al-'A'lamī.
16. Tabrisī, Hassan bin Fadl (1988), Makārim al-Akhlāq, Qom: Sharif Razi.
17. Tabrisī, Ali bin Hassan (2006), Mishkat Al-Anwār fī Ghurar Al-Akhabār, Najaf: Al-Maktabat Al-Haydariya.
18. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1414 AH), Al-Amālī, Qom: Dar al-Thaqāfa Publications.
19. Tayarinejad, Ramin et al. (2020), "Analyzing the factors of not not-believing groups from the point of view of the Holy Qur'an with the method of thematic content analysis," Al-Zahra University Qur'an and Hadith Research Journal 48, winter.
20. Fazeli Kebriya, Hamed (2012), Social capital in Nahj al-Balagha, Tehran: Imam Sadiq University (AS), first edition.

21. Fasihi, Amanullah (2007), "Religion and social capital", Ma'rifat, 123.
  22. Faid Kāshānī, Mohammad bin Murtadā (2006), Al-Wāfī, Isfahan: Amir al-Mo'menin Library.
  23. Kulainī, Mohammad bin Ya'qub (1986), Al-Kāfī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
  24. Kuhkan, Alireza (2008), "Components of Islamic Social Capital," Rahbord-e Yas, 17: pp. 124-141.
  25. Majlisi, Mohammad Baqer (1403 AH), Bihār al-'Anwār, Beirut: Al-Wafā Institute.
  26. Mousavi Khomeini, Ruhollah (1407 AH), Tahrīr al-Wasīla, Beirut: Np.
  27. Nourī, Mīrzā Hossein (1408 AH), Mustardak al-Wasā'il, Beirut: Āl-Bayt Institute li 'Ihyā' al-Turāth.
  28. King, N. & Horrocks, C. (2010). Interviews in Qualitative Research, London: Sage.
  29. Ryan, G. W. & Bernard, H. R. (2003). "Techniques to Identify Themes". Field Methods, 15(1): pp. 85-109.
  30. <http://wikifeqh.ir> (2018), Under the title of Social Capita (Islamic Opinion).
  31. <http://wiki.ahlolbait.ir> (2018), Under the title of "Izzat".
- <http://www.majlesekhobregan.ir> (2018), Under the title of "A Glance at Security from Imam Ali (AS)'s Viewpoint".

## Aesthetic Explanation of Shakeleh Verse in Mulla Sadra's Exegetical Works

Sohrab Gholami Dizicheh<sup>1</sup>  
Mohammad-Reza Sotoodeh-nia<sup>2</sup>  
Mehdi Imam Jome<sup>3</sup>

Received: 01/06/2021

Accepted: 30/10/2021

DOI: 10.22051/TQH.2021.36395.3239

### Abstract

*In the present study, with a review of Mulla Sadra's ontological foundations in a descriptive-analytical method, in addition to examining the effect of each of the foundations of transcendent wisdom on the interpretive interpretations of Shakeleh (form) verse, it is aimed to see how could they have been used in Sadra's aesthetic discussions. According to Mulla Sadra, the image of God is beautiful names and attributes, existing in the essence of his existence. The form of creation is the full manifestation of all the names of the divine goodness, which has an eternal origin, and in every moment, a dignity of things and the womb of the original belly of the best of creators appear in the good system. The primary form of man is the God-given nature that man, with the power of intellect and free will and by repeating attributes and habits, forms the secondary form of his existence in the shape of Crimean or ugly attributes, bringing Paradise or Hell for every man according to his worldly and otherworldly situation, and then creates and leads him to the highest or the lowest level. The purpose is to show a part of Sadra's aesthetic interpretation so that the research results can be used in educating the individual and social structure of educators. One of the many uses of research is to explain the issue of criminal justice; In other words, the beautiful form of purgatory and the hereafter is the result of orderly causal actions and good morals in the penetration of worldly forms.*

**Keywords:** *Asmā' al-Husnā, Manifestation, Mulla Sadra's Exegesis, Aesthetics, Shakeleh.*

---

1. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt's Teachings, University of Isfahan, Iran. Email: [momenun@gmail.com](mailto:momenun@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt's Teachings, University of Isfahan, Iran. Email: [bayanelm@yahoo.com](mailto:bayanelm@yahoo.com)

3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Letters and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: [m.emami@ltr.ui.ac.ir](mailto:m.emami@ltr.ui.ac.ir)

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۹۳-۱۱۵

## تبیین زیبایی شناختی آیه شاکله با محوریت آثار تفسیری ملاصدرا

سهراب غلامی دیزیجه<sup>۱</sup>

محمد رضا ستوده نیا<sup>۲</sup>

مهدی امامی جمعه<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۶

DOI: 10.22051/TQH.2021.36395.3239

### چکیده

در جستار حاضر با مروری بر مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا به روش توصیفی - تحلیلی، تلاش شده افزون بر بررسی تأثیر هرکدام از مبانی حکمت متعالیه بر برداشت‌های تفسیری آیه شاکله به چگونگی بکارگیری‌شان در مباحث زیبایی‌شناختی صدرایی بپردازد. از منظر ملاصدرا شاکله خداوند اسماء و صفات جمیل است که در حاق ذات وجود اوست. شاکله آفرینش هم، تجلی تام و تمام اسماء حسنی الهی است که سرمنشأ ازلی دارد و در هر آنی شأنی از شئون و بطنی از بطون بدیع احسن الخالقین در نظام احسن، ظهور می‌یابد. شاکله اولیه انسان همان فطرت خدادادی است که انسان با قدرت عقل و اختیار و با تکرار صفات و عادات، شاکله ثانویه وجودی خود را به صورت ملکات کریمه یا کریمه می‌سازد و در نشئه برزخی و اخروی هر ملکهای از نفوس انسانی بهشت و جهنم متناسب با آن را ایجاد می‌کند و او را به سمت اعلی‌علیین یا اسفل سافلین سوق می‌دهد. هدف نگارنده نشان دادن بخشی جزئی از تفسیر زیباشناسانه صدرایی است تا بتوان از نتایج پژوهش در تربیت شاکله فردی و اجتماعی متربیان استفاده نمود. از کاربردهای متعدد پژوهش تبیین بحث عدل جزایی است؛ بدین معنا که شاکله زیبای برزخی و اخروی ثمره مترتب علی اعمال و اخلاق حسنه در رسوخ ملکات شاکله دنیوی است.

**کلیدواژه‌ها:** اسماء الحسنى، تجلی، تفسیر ملاصدرا، زیبایی‌شناختی، شاکله.

---

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت<sup>(ع)</sup> دانشگاه اصفهان، ایران. momenun@gmail.com  
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت<sup>(ع)</sup> دانشگاه اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). m.sotudeh@ltr.ui.ac.ir  
۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ایران. m.emami@ltr.ui.ac.ir

## مقدمه

زیبایی‌شناسی قدمتی به تاریخچه خداشناسی دارد. در حکمت یونان اولین تدوین‌کنندگان فلسفه که مباحث زیبایی‌شناختی را مطرح کرده‌اند سقراط و افلاطون بوده‌اند. در آثار فیلسوفان اسلامی از فارابی تا ملاصدرا، زیبایی‌شناسی به صورت مستقل تدوین نشده اما به صورت متفرق در بحث اسماء و صفات حق تعالی یا در حدّ یک رساله (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۳) مطرح شده است. در آثار ملاصدرا هم بحث مستقلی در رابطه با زیبایی‌شناسی و تعریف زیبایی ارائه نشده است اما به دلیل تساوی وجود و زیبایی، زیبایی‌شناسی بنیاد و بنیان حکمت متعالیه است «یک اصل اساسی در حکمت متعالیه عینیتِ مصداقی صفات کمالی از جمله: وجود، زیبایی، علم، حیات است و ملاصدرا تمام احکام وجود را بر صفات کمالی نیز قابل انطباق می‌داند از جمله اصالت وجود یا اصالت زیبایی تشکیک وجود یا تشکیک زیبایی، وحدت وجود یا وحدت زیبایی اینجاست که رابطه فلسفه و زیبایی‌شناسی پدیدار می‌شود» به عبارت دیگر هرگونه بحث از وجودشناسی به نوعی بحث از جمال‌شناسی هم هست (اکبری ۱۳۸۴، ارتباط وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا). ملاصدرا در اکثر آثار خود بخصوص جلد هفتم اسفار به مباحث زیبایی‌شناختی از جمله بحث هستی‌شناختی زیبایی، آثار زیبایی و منشأ زیبایی پرداخته است. ملاصدرا به جهت حکم بدهتِ زیبایی، تعریف به حدّ تام از آن ارائه نداده است اما تعریف وی از زیبایی در اسفار تعریف به رسم است که با تأسی از حکمای مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا، زیبایی را امری تحسین‌برانگیز می‌داند: «والجمیلُ هُوَ الذی یَسْتَحْسِنُ» (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۸) ملاصدرا در مباحث زیبایی‌شناختی به مفهوم زیبایی، انواع و اقسام زیبایی حقیقی و ملاک‌های آن و نیز راه‌های اخذ و ایصال به زیبایی در حکمت متعالیه می‌پردازد (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۷۴). وی به عنوان نظریه پرداز زیبایی، در تألیفات خود ملاک‌هایی را از زیبایی ارائه داده که برخی پژوهشگران این ملاک‌ها را در آثار خود دسته‌بندی نموده‌اند. این ملاک‌ها برگرفته از «اسماء الحسنی» است و به دودسته شکلی و محتوایی تقسیم‌بندی شده‌اند و بیش از ۳۰ مورد می‌باشد (امامی جمعه، ۱۳۹۶). تمام این ملاک‌ها به نوعی حدّ رسم زیبایی‌شناختی ملاصدرا است.

## بیان مسئله

ملاصدرا با تبیین مبانی حکمت متعالیه و اثبات مساوقت این اصول با اصول زیبایی‌شناختی، تفسیری فلسفی از آیات قرآن کریم ارائه می‌دهد که می‌تواند از جنبه زیبایی‌شناختی بررسی شود.

در این پژوهش به این چند سؤال پاسخ خواهیم داد:

۱- مبانی حکمت ملاصدرا چیست؟

۲- مبانی زیبایی‌شناختی ملاصدرا چیست؟

۳- اصول و مبانی زیبایی‌شناختی صدرا بر تفسیر آیه شاکله چه تأثیراتی داشته است؟

### روش تحقیق

آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (الاسراء/۸۴) به آیه شاکله معروف شده است. این پژوهش در یک رویکرد میان‌رشته‌ای با هدف دستیابی به تفسیر زیبایی‌شناختی آیه شاکله و تأثیر اصول و مبانی حکمت صدرایی بر این نوع تفسیر به رشته تحریر درآمده است. با بهره‌گیری از روش تلفیقی، توصیفی - تحلیلی و تحلیل محتوا و استنتاج قیاسی، و با به‌کارگیری منابع کتابخانه‌ای از راه مساوقت وجود و صفات کمالی نتایجی در حیطه زیبایی‌شناختی به‌دست‌آمده است. در روش تحلیل محتوا آیات متناظر با شبکه معنایی «شاکله» تفکیک و به نحو استقراء تام احصاء شده و با مطالعه مکرر و مستمر آیات و تفکر و تأمل در این آیات مضامین کلی استخراج گردیده. سپس گزاره‌های تفسیری در کلی آثار فلسفی و تفسیری و روایی ملاصدرا که به‌نوعی به این آیه و آیات متناظر اشاره دارد، مورد مطالعه قرار گرفته است.

### پیشینه تحقیق

در رابطه با آثار تفسیری ملاصدرا و زیبایی‌شناختی حکمت متعالیه به‌صورت موضوعات جداگانه چندین کتاب، پایان‌نامه و مقاله نگاشته شده که بعضاً به رابطه بین حکمت متعالیه و تفسیر ملاصدرا پرداخته‌اند و تا آنجایی که بنده تحقیق نموده‌ام اثر مستقلی در رابطه با تحلیل و بررسی زیبایی‌شناختی آثار تفسیری ملاصدرا نگاشته نشده است. در رابطه با شاکله خداوند پژوهشی مستقل با استناد به آیه شاکله انجام نشده است اما در رابطه با شخصیت انسان با محوریت آیه شاکله تنها کتاب شاکله شناسی دکتر نصرالله حکمت است که به طرح نظریه خود برای شناخت شخصیت انسان پرداخته است. وی با استفاده از مفهوم قرآنی «شاکله» به تبیین هویت انسان پرداخته و معتقد است شاکله‌ها هویت و شخصیت وجودی هر انسانی را می‌سازند. (حکمت، ۱۳۹۶، ص ۴۵)

در رابطه با خود آیه ی شاکله در قرآن هم مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است. از جمله:

- ۱) تبیین رفتار کارآفرینانه در پرتو مفهوم شاکله‌ی دینی (۱۳۹۰ ش).
- ۲) نقش مواجهه مسئله‌محور با آیه شاکله؛ رویکرد روش‌شناختی (۱۳۹۳ ش).
- ۳) دلالت‌های تربیتی مفهوم قرآنی شاکله بر اساس رهیافت علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (۱۳۹۴ ش).
- ۴) ارزیابی خوب یا بد بودن سرشت و شاکله انسان بر اساس حکمت متعالیه (۱۳۹۵ ش).
- ۵) شاکله نظریه محوری اسلام در خصوص شخصیت (۱۳۹۶ ش).
- ۶) بررسی مسئله شاکله با محوریت سوره «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (۱۳۹۷ ش).
- ۷) سیر تحول معنایی انگاره «شاکله» (۱۳۹۷ ش).
- ۸) چیستی «شخصیت» و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن در حکمت متعالیه ملاصدرا (۱۳۹۹ ش).

### ضرورت پژوهش

پیشینه ی یاد شده، ضرورت نیاز به پژوهش شاکله را از منظر زیبایی‌شناختی آشکار می‌کند. وجه تمایز این مقاله از سایر مقالات این است که مقالات مذکور بیشتر جنبه کلی «شاکله» را بررسی کرده‌اند اما مقاله حاضر به‌صورت



موردی تفسیر آیه شاکله را با مبانی زیبایی‌شناختی صدرایی تبیین می‌کند و تأثیرگذاری اقتضایی این ملکات بر شخصیت و هویت افراد ضرورت این پژوهش را آشکار می‌سازد. رویکرد زیبایی‌شناختی آیه شاکله در آثار تفسیری صدرالمتألهین، ره‌آورد این پژوهش است. نقش تثبیت ملکات حسنه در شکل‌گیری شکل شاکله ی زیبای فردی و جمعی متریبان ضرورت بحث را دوچندان می‌کند.

یکی از برجسته‌ترین شاخصه‌های کارآمدی هر مکتب فلسفی ارائه راهکارهایی جهت تبیین نظام حاکم بر عالم است. تبیین نظام احسن بر پایه اسمای حسناى الهی و شاکله حسناى نظام آفرینش از دیگر ضرورت‌های این پژوهش است.

### ۱. نقش حکمت متعالیه در ساختار شاکله

برای تبیین آیه شاکله در آثار ملاصدرا ناگزیر از تعریف حکمت هستیم چراکه زیبایی‌شناسی آیه شاکله در آثار ملاصدرا منوط به تعریف حکمت است. حکمت، نور ایمانی است که از سوی خدا در قلب القاء می‌شود و سبب روشنی و تصفیه قلب از کدورت نفسانی ظلمانی است (صدر، ۱۳۶۶ش، ج ۴ ص ۳۲۲).

هدف اصلی حکمت متعالیه پرورش گوهر وجود و شاکله وجودی انسان است. کارکرد حکمت تبدیل‌شدن انسان به یک جهان عقلی شبیه به جهان عینی خارجی است (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۲۵). اقتداء به خالق در سیاست، مُتخلّق شدن به اخلاق الهی و تشبّه به او در حد طاقت بشری «التشبهُ بِاللّٰهِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ» و مظهر صفات حق تعالی شدن است (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۵۱۴).

### ۱-۱. مفهوم‌شناسی آیه شاکله

اگرچه برخی مفسرین آیه را منحصر در غیر حق تعالی دانسته‌اند و دلایلی نیز آورده‌اند اما برخی دیگر از مفسران خداوند را مدلول این آیه دانسته‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۵۲). در رابطه با مدلول لفظ «کُلٌّ» در آیه شاکله، اقوال مفسرین را می‌توان به دودسته تقسیم کرد، برخی مفسران مدلول لفظ «کُلٌّ» را به‌تمامی موجودات تعمیم داده‌اند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹۴). ولی برخی دیگر از مفسرین مدلول لفظ «کُلٌّ» را انسان می‌دانند.

### ۲-۱. آیه شاکله

ملاصدرا در آثار خود لفظ «کُلٌّ» در آیه را به کلّ موجودات تعمیم داده است. همه اشیاء از جماد و نبات و حیوان و انسان همه دارای شأنی از شئون «كُلٌّ يَوْمٌ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) و حیثیت و مظهر حق هستند. (همان، ج ۴، ص ۴۲) و هر شأنی ابداعی است در جهان آفرینش که «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقره/۱۱۷) را متجلّی می‌نماید و بدیع به تمام معنای کلمه نحوی از انحاء وجود را با تشخّص ذاتی دارد (همان، ج ۵، ص ۳۷۵). ملاصدرا این بحث را با نام اتحاد ظاهر و مظهر یاد می‌کند (صدر، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۴۶) بنابراین آیه، وجود، یک حقیقت واحد است که به نحو تشکیکی در تمامی موجودات عالم با صفات ذاتی و حقیقی جریان دارد، همان گونه که همه موجودات از صِبْغَةِ حُسْنٍ و جمال وجود او بهره‌مندند «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (البقره/۱۳۸)، (همان، ج ۲، ص ۲۹۸)، (ملاصدرا ۱۳۶۰ش، ص ۳۵).

وی در مورد شاکله موجودات معتقد است که آنها با حرکت جوهری در سیر الی الله بر حسب جبلت ذاتیه ی محب، بر شاکله جمادیت و نباتیت و حیوانیت خود عمل می کنند (صدرا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). به عبارت دیگر موجودات جهان هستی شاکله جملیه ای بر حسب خلقت دارند و به سوی زیبایی رهسپارند. «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعِيَّ» (العلق/۸)، (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۹۴) «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (النجم/۴۲)، (همان، ج ۳، ص ۳۰۷). ملاصدرا در تبیین شاکله خداوند، ذاتی بودن صفت یا فعل خداوند را لحاظ نموده است و در رابطه با شاکله انسان، رسوخ عادت و ملکه شدن عمل را در نظر گرفته است. وی شاکله انسان را به عنوان زیباترین جلوه زیبایی در «احسن تقویم» (التین/۴) (همان، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۵۳) و بالاترین مدرك زیبایی «تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ» (المائدة/۸۳) معرفی کرده است (همان، ۱۳۶۰، ش ۵۵).

### ۳-۱. واژه «شاکله»

شاکله از ماده «شکل» به معنای مهار کردن حیوان است؛ از آنجاکه روحيات و سجایا و عادات هر انسانی او را مقید به رویه‌ای می کند، به آن شاکله می گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۶۲) این لفظ فقط یکبار در آیه ۸۴ سوره اسراء آمده و مفسران بر اساس دیدگاه‌های کلامی، عرفانی، فلسفی، تفاسیر متفاوتی را مطرح کرده‌اند. مفسران شاکله را به نیت (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹۴) خلقت و طبیعت (ابن قتیبه، بی تا، ص ۳۲۱) شخصیت انسانی (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۲۳۲) خلق و خوی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۳) ملکه (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۵۰۰) اخلاق (طوسی، ج ۶، ص ۵۱۵) ناحیه و دین (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴) (طباطبایی، ج ۱۳، ص ۱۹۰) تفسیر کرده‌اند.

در آثار ملاصدرا شاکله به معانی مختلفی به کار رفته که از جمله به معنای نیت است. وی معتقد است که نیت، شاکله انسان را می سازد (همان، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۲۸) خود نیت از اعتقادات انسان ساخته می شود و این نیت است که آدمی را مقید می کند تا عملی را چه مثبت چه منفی انجام دهد. رابطه شاکله و نیت در طول عمر انسان رابطه مستقیم است. بدین صورت که انسان دائماً در حال تغییر نیت است و با تغییر نیت شاکله ی جدید شکل می گیرد (همان، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۴۳). در بین موجودات انسان مختار با ملکات حمیده، شاکله‌ای ثانویه بنا می کند که متشخص به زیور فرامین الهی و معرفت و تقوا و عمل صالح است که تشخصی جمیل و منحصر به فرد دارد (صدرا، ۱۳۶۰، ش ۲۲) شاکله ثانویه حقیقتی اکتسابی است که از تکرار ادراکات و اعمال انسان شکل می گیرد (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۱). این شاکله که خود متأثر از دسته‌ای از اعمال انسان است، برای دسته‌ای از اعمال نیز نقش علی دارد؛ گرچه این علیت، به نحو اقتضاء است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۴).

شاکله اولیه (فطرت) ← اعتقادات ← نیت اولیه ← شاکله ثانویه ← نیت ثانویه ← شاکله طولی اشتدادی  
(نمودار ترتیب علی و معلولی شاکله و اعتقادات و نیات)

نیت ← شاکله  
شاکله ← نیت  
(نمودار رابطه دوسویه نیت و شاکله)

## ۲. اصل تساوق وجود و صفات کمالی وجود

ملاصدرا در آثار خود در ضمن بحث‌های فلسفی و تفسیری وجود را متناظر با کمالات وجودی می‌داند (صدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷) (همان، ۱۹۸۱، م ۶، ج ۶، ص ۱۲۴) عینیت ذات و اسماء حسنی و صفات کمال و جمال را با همدیگر می‌پذیرد. (همان، ج ۷، ص ۲۳۲) تناظر وجود با حُسن (صدرا، ۱۳۶۶، ش ج ۶، ص ۵۶) ایجاب می‌کند تا احکامی را که ملاصدرا برای وجود اثبات می‌کند به نحوی برای زیبایی و حُسن در نظر بگیریم. احکام زیبایی که در تفسیر زیبایی‌شناختی آیه شاکله به کار رفته‌اند عبارتند از: اصالت زیبایی، تشکیک زیبایی، اصل سنخیت زیبایی، شمولیت زیبایی، تشخیص زیبایی (اکبری، ۱۳۹۲، ص ۲) که در این نوشتار به تأثیر نقش هر حکم در تفسیر می‌پردازیم.

### ۲-۱. نقش اصل اصالت زیبایی بر شاکله

از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه اصل اصالت وجود است. هنگامی که ذهن انسان واقعیت خارجی اشیاء ممکن‌الوجود را تصور می‌کند دو مفهوم از آن انتزاع می‌کند یکی ماهیت و دیگری وجود. این دو حیثیت که از یک موجود انتزاع می‌شوند، در خارج یکی از این دو، تحقق و تأصل داشته و منشأ آثار خارجی است و حیثیت دیگر یعنی ماهیت، امری اعتباری است و تحقق عینی خارجی ندارد. بنا بر اصالت وجود، واقعیت عینی مابازاء مفهوم وجود است و ماهیت بالعرض با وجود تشخیص می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م ۱، ج ۱، ص ۳۹، ج ۹، ص ۱۸۵). اصل اصالت وجود راهگشای بحث زیبایی‌شناختی آیه شاکله مطرح شده است (همان، ۱۳۶۳، ش، الف، ص ۴). وجود مساوق با تمام صفات کمالی از جمله حُسن است که بر مبنای اصالت وجود، تمامی کمالات وجودی اصیل (منشأ اثر) هستند. تساوق وجود و حُسن «کل وجود خیر و حسن و جمال» (همان، ۱۹۸۱، م ۶، ج ۶، ص ۱۱۸) به نحو تقابل متضایفان نمودار واقعیت عینی داشتن زیبایی و حُسن است و همه زیبایی‌های عالم، وجودی عینی و حقیقی دارند و زشتی و قُبْح مابازاء خارجی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۷۳). جهت بررسی برداشت‌های تفسیری زیبایی‌شناختی ملاصدرا در آیه شاکله مهم‌ترین لفظی که معنای زیبایی را می‌رساند، واژه «حُسن» است. ملاصدرا آیه ۷ سوره سجده «أحسن کلَّ شیءٍ خَلَقَهُ» (السجده/۷) را به‌عنوان یکی از غُرر آیات زیبایی‌شناختی بیش از ۴۴ بار استناد یا استشهاد کرده و محور بحث‌های زیباشناسانه خود قرار داده است. بدین معنا که حُسن نه تنها از مفاهیم و ادراکات اعتباری و صرفاً ذهنی نیست بلکه همچون وجود «منبع کُلِّ شَرَف» است.

## ۲-۲. اصل سنخیت زیبایی

وی بنا بر اصل سنخیت بین علت و معلول، رابطه بین حق تعالی و مخلوقاتش را مشاکلت و مُسانخت دانسته و در تفسیر آیه شاکله بیان کرده که، جهان هستی با تمام مراتب نازله اش عمل خدا و فعل و صنع اوست. «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (النمل/۸۸) (صدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۸۱، ۸۰) و عمل و فعل خدا نیز مشابه و مُشاکل با اوست. خداوند همان طور که علت موجودات است، علت جمال آنها هم هست و زیبایی مخلوقات با جمال او سنخیت وجودی دارد (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۳۴). هر صفت و کمال رقیقه را که معلول دارد، علت، حقیقت آن را خواهد داشت؛ زیرا مُعطی کمال، فاقد آن کمال نخواهد بود، و هر حقیقت کمالی را که علت دارد، معلول به میزان شمول وجودی، رقیقت آن را خواهد داشت؛ پس واجب الوجود بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصّل در نهایت درجات و مراتب کمالیه وجود و جامع جمیع نشآت وجود است (همان، ج ۱، ص ۲۷۲). بنابراین شاکله حق تعالی مرتبه حقیقت زیبایی است و شاکله مخلوقات مرتبه رقیقت این جمال است (همان، ج ۸، ص ۲۰۶). بنا بر اصل تشخّص هر زیبایی یک امر منحصر به فرد و بدیع است و شاکله حق تعالی به مثابه بدیع السموات و الارض در هر آنی شأنی از شئون حُسن را ابداع می نماید. در سلسله نزولی، تدبیر امر از آسمان به زمین به واسطه نور جمال الهی است (يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ)، (صدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۳۳۸) و در سلسله طولی صعودی «کلم طیب» در زیباترین وجه به سوی او بالا می رود (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ)، (فاطر/۱۰) (همان، ۱۳۶۳ش، ب، ص ۱۷۶). پس در کل عالم هستی هیچ موجودی از عالم غیب تا عالم شهود نیست، جز اینکه حقیقت و اصل آن در حاقّ ذات او موجود است. وجود او علّت و مخلوقاتش، معالیل مشابه و مشاکل او هستند؛ زیرا وجود معلول، سایه ای «كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (الفرقان/۴۵) از ذات خداوند است (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۷، ص ۴۹). کمال و جمال دنیوی سایه ای از کمال و جمال عالم مثال و عالم مثال سایه و جلوه عالم عقلی است و عالم عقلی در واقع سایه و جلوه نامتناهی حق تعالی است (صدرا، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲). وی «ظلّ ممدود» (الواقعه/۳۰) را به نزول رحمت الهی تفسیر کرده و به استناد آیه ۴۵ سوره فرقان مخلوقات را، عکس نور وجود حق تعالی دانسته و در این ظلیّت و مرآتیت و آیت هم مراتبی از قرب و بُعد قائل شده است (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۱۸).

شاکله خداوند «اسماء الحسنی» است و بر اساس آن تجلّی می کند. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (طه/۸) همه اسماء موصوف به صفت حُسن می شوند (الحُسْنَى) حقیقت ذاتش چون مطلق است، همه ی حقایق و کمالات به نحو اکمل عین ذات او هستند. (همان، ۱۳۵۴ش، ص ۵۴) صفات ذاتی حق تعالی ایجاب می کند که فعل او مقتضای عملش باشد از جمله: «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (الانعام/۱۲) که هم رحمت در حاقّ ذات حق تعالی ملحوظ است و هم در مقام فعل؛ لذا کل عوالم هستی بر اساس شاکله ی رحمت و اسعه الهی در حرکت و خروش است و هر جوش و خروشی یک نوع از حُسن بدیع است. (همان، ۱۳۶۳ش الف، ص ۷۱) مکتوبیت و وسعت رحمت «رَحِمَتْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف/۱۵۶) فعل مداوم را ایجاب می کند و فعل او نیز عین حُسن است. شاکله خداوند «احسن الخالقین» (مؤمنون/۱۴) است که آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده/۹) معلول این شاکله است. در این آیه خلقت ملازم با حُسن معرفی شده است.

با تأمل در این دسته آیات و آیات متناظر حُسن و زیبایی می‌توان به این نکته پی برد که ملاصدرا در تفسیر آیه شاکله تأکید می‌کند که قرآن به شاکله سازی بر محور حُسن در وسعت وجودی مخاطبان خود به میزان وسع مکلفان اهتمام تام دارد. به عنوان مثال دعوت قرآن به احسان برای شاکله سازی محسنین است. در واژه «محسنین» که اسم فاعل احسان است، ثبوت و رسوخ حُسن را می‌رساند در صورتی که فعل‌های «أَحْسِنُ» (القصص/۷۷) «أَحْسِنُوا» (البقره/۱۹۵) برای حدوث حُسن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۷۴) پس تمام دعوت‌ها به ایمان، عمل صالح، تقوا و دیگر کمالات برای ملکه شدن و رسوخ این صفات است تا انسان به درجه مؤمنین، صالحین، متقین و سایر اوصاف و مقامات قرآنی برسد که هرکدام از این صفات هم خودش مراتب و درجات دارد (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۹). ملاصدرا خداوند را حقیقت مطلق می‌داند که اصل وجود هر موجودی است (همان، ۱۹۸۱ م ج ۹، ص ۱۲۲) وی معتقد است چنانچه صفتی به نحو اتم و اکمل و حتی در حد ضرورت در شخصی باشد و یا اینکه مانند حق تعالی ذاتی وجودش باشد به نحو علی و معلولی نیز عمل و فعل از این شخص مورد انتظار است.

مُشاکلت و مُسانخت وجودی خالق و مخلوقات را در آیه شاکله هم از برهان لمّی و هم از برهان اُنّی می‌توان اثبات نمود. در برهان لمّی در قوس نزولی از طریق اسماء حسناى الهی (علت) کمال حُسن و زیبایی حق محور قرار می‌گیرد و اثبات می‌شود که مخلوقات و معلولات این ذات همگی به میزان احاطه وجودی «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر/۴۹) دارای حُسن و زیبایی می‌باشند (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۵۳) شاکله ذات خداوند را مُحسن و مُحَبّ و جمیل مطرح می‌کند (صدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۱۵۱) در برهان اُنّی در قوس صعودی ابتدا حُسن در مخلوقات محور قرار می‌گیرد و بر علّت و سبب این زیبایی و حُسن که همان اسماء حُسنی است؛ اقامه ی برهان می‌شود. در جا جای قرآن از این دو برهان به کرات استفاده شده است. ملاصدرا در آثار خود اصل سنخیت وجودی را بارها بین عمل و علّت آن در تجسم نیات که همان تجسم شاکله انسان است بکار می‌برد و به آیات، روایات و اصولی که دلالت بر سنخیت می‌کند اشاره دارد از جمله: آیه «و لِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّیْهَا» (البقره/۱۴۸)، (صدرا، ۱۳۶۳ش، ب، ص ۷۴۶) روایت «كُلُّ مُیَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» (همان، ۱۳۶۰ش، ص ۷۷). «فعل کل فاعل مناسب لطبیعت» (همان، ۱۳۸۷ش، ص ۳۱۹). «مُعطى الشیء لیس فاقد له» (همان، ۱۴۱۷ق، ص ۶۰۴). «الظاهر عنوان الباطن» (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۳۸۶) «سنخیت وجودی حقیقت و رقیقت» (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۰۶). وی حتی این ضرب المثل عربی را به عنوان تمثیل می‌آورد «کل إناء إنما یترشح بما فیه» (همان، ۱۳۶۳ش، ب، ص ۵۴۳).

## ۲-۳. اصل تشکیک زیبایی در تبیین شاکله حق تعالی

بر مبنای تشکیک خاصی وجود حقایق متکثر و متعدد از فقیر و غنی (صدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۴۷)، کامل و ناقص، شدید و ضعیف از نظر وجود بما هو وجود دارای یک حقیقت‌اند و اختلاف وجود به خود وجود است. به عبارت دیگر مابه‌الامتياز همان مابه‌الاشتراک است. ملاصدرا با صورت‌بندی فلسفی تشکیک وجود بر عرفان و برهانی کردن آن، وجود را دارای شئون، مظاهر و منازل دانسته که حکایت از شاکله ی حُسنِ ذوشان، مظهر و منزل

دارد. با تساوق وجود و زیبایی می‌توان زیبایی را هم قابل اشتداد دانست؛ وی بر اساس تشکیک وجود مراتب تشکیکی برای اسماء حسنی نیز در نظر می‌گیرد (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۲۴). شاکله حق تعالی در حاق و حقیقت شئونات در کسوت «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) (همان، ج ۷، ص ۲۸۴) متجلی به مجالی جمال (صدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۳۶) و ظاهر در مظاهر جمال است (صدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۱۰) «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحدید/۳)، (همان، ایفاظ النائمین، ص ۱۸). از منظر وی «خلق» همان سلسله تجلی جمال وجودی دائم و مستمر در مشاهد و مرائی مخلوقات است. حق تعالی در هر آنی به صورت های متکثر، طلعت به حُسن می‌کند. لُمعات و اشراقات نور ذات حق تعالی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور/۳۵) در غایت جمال و زیبایی هستند (همان، الحاشیه، ص ۱۵۶). وی در تفسیر آیه شاکله خداوند را در بالاترین مرتبه زیبایی و همه موجودات عالم را جلوه‌های ذات خداوند و پرتوها و رشحات انوار صفات حق می‌داند؛ بنابراین آنها هم در حد رتبه‌ای که در نظام هستی دارند، از حُسن و زیبایی برخوردارند (همان، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۱۵۴).

در کاربرد این مبنا از مبانی صدرایی در بحث تفسیر زیبایی شناختی آیه شاکله می‌توان به تمامی آیاتی متناظری اشاره نمود که وی این مفاهیم وجودی را قابل تشکیک می‌داند همچون علم، حُسن، رحمت، حیات (لاهیجی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۲۸) به‌عنوان نمونه ملاصدرا از راه مساوقت علم و وجود از یک سو (صدرا، ۱۴۲۰ ق، ص ۷۰)، (همان، ۱۳۶۳ ش، ب، ص ۲۶۲) و تساوق زیبایی و وجود از طرف دیگر، جمیع موجودات دارای علم را، مُلتبس به حُسن می‌داند. صدر المتألهین در بحث مصادیق اوالعلم در آیه ۱۸ آل عمران «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ...» (آل عمران/۱۸) مصادیق عالم در «اولوا العلم» را بنا بر تشکیک وجود، تمامی موجودات من حیث الوجود می‌داند (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۳۷)، (همان، ۱۳۶۳ ش، ب، ص ۲۶۱). «علم» در بالاترین رتبه، عین خود حق تعالی است و از صفات ذات اوست و سپس در مرتبه نازله مصادیق «اولوا العلم» راسخین در علم همان اهل بیت<sup>(ع)</sup> هستند که ملاصدرا در آثار خود بارها از آنان تمجید می‌کند (همان، ص ۸۱) در مرتبه رقیقه وجود مصادیق «اولوا العلم» به موجودات مادی می‌رسد که نسبت به رتبه وجودی خودشان از نوعی علم و شعور رقیقه بهره مند هستند. تمام موجودات در مراتب هستی به میزان سعه ی وجودی، عالم هستند و با این زیور و زینت علم، ساجد، مقدس، مسلمان، مسیح و مطیع اند (صدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۱۵۴)، (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۳۴۹).

بنابراین در تفسیر آیاتی که «سجود، تقدیس، تسلیم، تسبیح و اطاعت» مطرح شده ملاصدرا بر اساس مثلث مبانی حکمت متعالیه (عرفان، برهان، قرآن) برای همه موجودات بر اساس رتبه و سعه ی وجودی، شاکله‌ای مشحون و معجون به علم و ادراک و حیات اثبات می‌کند و به آیاتی از جمله: «تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ» (یس/۶۵) و «وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا» (فصلت/۲۱) استشهاد می‌کند (همان، ۱۳۶۶ ش، ج ۷، ص ۴۲۹). وی در تفسیر خود، شاکله ذاتی حق تعالی را که در غایت حُسن است «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (الروم/۲۷) عِلَّتْ هَمَّتْ عارفان برای صلوه و تسبیح و تحمید می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۵۴). بنابراین در بین موجودات شاکله انسان با زینت عقل و اختیار در هر دمی آنآ فَنَأْتِيهِمْ بِصُورَاتِ الْبَشَرِ عَلَى الْغُلُبِ بِه شاکله‌ای مزین تر تزیین می‌شود و وجود زیبایی بر زیبایی وجودش اشتداد می‌یابد «نور علی نور» (النور/۳۵)، (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۴۴) و یا با همان

عقل و اختیار خُبتی بر خبائث شاکله‌اش مضاعف و متراکم می‌کند و شاکله‌ای بر اساس خبائث بنا می‌کند (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۸۶) کَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم (المطففین/۱۴)، (همان، ج ۵، ص ۳۰۶).

### ۳. نقش تشکیک زیبایی در تبیین شاکله انسان

ملاصدرا در بحث شاکله انسان با استناد به اصالت وجود و تشکیک وجود، مراحل و مراتبی برای نفس انسان در نظر گرفته که دارای شدت و ضعف بوده و مطابق عوالم وجودی از معقول و خیال و محسوس است. ملاصدرا در تفسیر آیه شاکله از بحث‌های انسان‌شناسی صدرایی بهره فراوان برده است. وی در انسان‌شناسی سیر استکمال وجودی انسان را در گذر از مرتبه حس به معقول می‌داند و هر مرتبه را فعل و اثر حق تعالی دانسته که قوام زیبایی‌شان به اوست (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۹).

وی در نمونه دیگر آیات «ماء» را در آیه ی شریفه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (الانبیاء/۳۰) به «رحمت» الهی تأویل می‌کند (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۹۷). این شاکله رحمانیت در تمام موجودات عالم ساری و جاری است. از منظر وی وجود عین رحمت است، «لأنَّ الوجود عین الرحمة الشاملة للجميع» (همان، ص ۷۰) و رحمت متلازم ذاتی حُسن است؛ لذا جمیع موجودات بنا بر شدت و ضعف وجودی از عالی تا دانی مستفیض به شاکله‌ای از رحمت حق تعالی شده‌اند «وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمًا» (غافر/۷) و بنابر قُسحت وجودی بهره و حظی از جمال جمیل ذات الهی دارند (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۷). وی شاکله مقرون به انوار رحمت پروردگار را مقدمه ای برای اشتیاق مشاهده حُسن و جمال خداوند می‌داند (همان، ۱۳۶۳ب، ص ۲۹۳).

### ۴. نقش تشکیک در شاکله نظام احسن

ملاصدرا در آثار خود در بحث زیبایی‌شناختی آیه شاکله از اسماء حُسنای الهی برای تبیین زیبایی‌شناختی شاکله نظام احسن کمال استفاده را می‌برد. نظام احسن بودن جهان آفرینش به این معنا است که نظام حاکم بر آفرینش نیکوترین نظام است و زشتی و سستی و خلل در آن راه ندارد. «هَلْ تَرَى مِنْ قُطُورٍ» (الملک/۳)، (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۳۳۴). اگرچه ملاصدرا بر اساس آیه «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (النساء/۷۸) خیر و شر هر دو را از جانب خدا می‌داند، اما وی معتقد است شر از فعل او سرچشمه می‌گیرد نه از ذات او (صدرا، ۱۳۶۳ب، ص ۲۹۷) ملاصدرا با استفاده از عبارت «فالخیر مرضی و الشرُّ مقتضی» که بارها در آثار خود به مناسبت بحث «شُرور» با عناوین مختلفی تکرار کرده؛ معتقد است که «خیر» که مُساوق وجود و حُسن است؛ از منظر وجودشناسانه اولاً و بالذات مرضی حق تعالی است (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۲۳۲). و حق تعالی خودش عین خیر و حُسن است اما با تنزل و صدور «خیر» محدودیت به مقتضای حدّ وجودی پدید می‌آید که این محدودیت وجودی همان شر نامیده می‌شود (همان، ج ۱، ص ۵۴). بنابراین منبع شُرور، قُصور از جمال اعظم است «و الشرور منبعها قصورات الآنیات و نقصانات الوجود عن الكمال الأتم و الجمال الأعظم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۲). اقتضای ذاتی عالم طبیعت یا مادی تضاد و تصادم است و لازمه آن شرور نوع دوم است که سبب سلب حیات یا سلامتی شده (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۰) و مانع وصول موجود مادی به کمال مطلوبش می‌شود. اراده حکیمانه خداوند از

آفرینش نظام احسن ظهور تمامی اسماء الحسنی در بعد خلیفه الهی انسان در عالم طبیعت است و والاترین ظهور این حُسن و خیر عظمی با عبودیت آگاهانه و عاشقانه خلیفه مختار حق تعالی میسر می‌شود «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/۱۸۰). بارت «فَادْعُوهُ بِهَا» اشعار دارد به دعوت برای تخلُّق و مظهریت تام اسماء حسنی الهی و تحقق این امر در عالم تضاد و تصادم با آگاهی و قدرت اختیار و اراده می‌تواند به منصف ظهور برسد و اینجاست که خیر مقتضی بالذات و شرور مقتضی بالعرض می‌شود (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۳۰). ملاصدرا با استشهاد به آیه «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (الحجر/۲۱) نظام احسن را رقیقه علم ذاتی حق تعالی دانسته و عالم عقل، مثال و ماده را عوالم طولی مترتب بر مبنای علیت می‌داند (همان، ج ۶، ص ۳۵۵).

علم بالعنایه مبدأ پیدایش نظام احسن است (همان، ج ۱، ص ۵۰۹). علم عنایی بدین معناست که نقشه نظام وجود و مراتب هستی، در مقام ذات ربوبی مقرر است به نحوی که هیچ وجود و فعلیت و معنا و مفهومی، از آن خارج نیست و هیچ فعلیتی ماورای آن متصور نمی‌باشد (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۹). اصل نظام احسن هم بر پایه تطابق عوالم است؛ عالم بالا مرتبه اشرف و اعلائی حقیقت وجود است و عوالم پایین در عین غیریت وجودی بنا بر عین الربط بودن، مرتبه رقیقه عالم بالاست (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ص ۱۵۷). به دلیل صرافت وجود، بساطت وجود و تشکیک وجود همه عوالم به نوعی یک حقیقت دارند و بدون تجافی تجلی و تنزل می‌یابند. بر این اساس شاکله عوالم هستی از مرتبه حقیقه تا مرتبه رقیقه (همان، ج ۸، ص ۲۰۶) و از مرتبه اجمال تا تفصیل همه مراتبی از اسماء حسنی الهی سراسر خیر و حُسن است (همان، ج ۷، ص ۳۲). شاکله احسن الخالقین ایجاب می‌کند که نظام احسن بر پایه احسن مخلوقات شکل بگیرد و در نتیجه تمامی مخلوقات آیینه جمال فعل حق باشند. وی شاکله نظام احسن را مجلای اسماء حسنی حق تعالی می‌داند (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۵)، (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۲۸۴).

## ۵. نقش اصل حُبّ در شاکله

ملاصدرا بر اساس نظریه وحدت وجود و به استناد به آیه ۵۴ مائده «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائده/۵۴) تجلی خداوند در کائنات را حُبّ و عشق حق تعالی به مخلوقات می‌داند و حُبّ و دوستی مخلوقات به حق همان بازتاب حُبّ خدا به تجلی است (همان، ج ۵، ص ۳۳۶) بنابراین شاکله خداوند در این آیه شاکله مُحَبّ و محبوب معرفی شده است. محبت ذاتی خداوند به خود علت اصلی آفرینش است. پیوستگی هستی‌شناسانه و ملازمه وجودی بین عشق و زیبایی و وجود (امامی جمعه، ۱۳۹۷، ص ۱۰۵) این نکته را یادآوری می‌کند که هر موجودی به میزان حیطة وجودی‌اش عشق و حُبّی از محبوب در وجودش عین شده است. «وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا» (البقره/۱۴۸)، (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴-۳، ص ۳۴۷) تجلی حسن الهی حُبّ الهی را بدنبال دارد و به عبارت دیگر حُبّ و عشق نتیجه و زاینده ی زیبایی است (افراسیاب پور، ۱۳۸۷). پس عمل مستمر خداوند بر اساس شاکله اش حُبّ و عشق است و عمل انسان بر اساس شاکله خود حُبّ و عشق به پروردگار است (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱). ملاصدرا پس از اثبات مساوت حسن و جمال با عشق و محبت، ضمن اینکه شاکله خداوند را عاشق و معشوق لذاته معرفی



می نماید احاطه حق تعالی را بر کل موجودات احاطه حبی می‌داند که همان محبت و عشق به بندگان است (سروریان، ۱۳۸۷ش). شاکله ی عشق و محبت هر موجودی بر حسب مراتب وجودی بر موجودات دیگر سریان طولی دارد «فبالحقیقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محیط بالبعض و الله من ورائهم محیط» (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۷، ۱۵۱، ج ۵، ص ۳۵۰).

ملاصدرا با استشهاد به آیه ۸۸ قصص، شاکله ذات حق را اصل و حقیقت وجود در موجود و ما سوی الله را شئون و حیثیات حق می‌داند که در لسان قرآن به وجه حق تعالی تفسیر شده است «و کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص/۸۸)، (همان، ۱۳۶۰ش، ص ۳۷). وی بنابر مضمون آیه شریفه ۱۱۵ بقره «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجَهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (البقره/۱۱۵). شاکله خداوند را در تمام اشیاء به وجود آنها بدون تقييد و تطبيق فرقه مشبّهه و خارج از تمام اشیاء بدون مزایله فرقه منزّهه می‌داند «و هو معکم أينما کنتم» (الحديد/۴)، (همان ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۳۲، ۳۳۱، ج ۶، ۳۷۳). تجلیات حق تعالی را دائمی و مستمر دانسته «واسع علیم» و وسعت این تجلی را نامتناهی می‌داند (همان ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۱۵۵) از منظر ملاصدرا شاکله حق تعالی و نظام هستی یکی است و هر چه وجود دارد هم اوست. حق با تمامی تجلیات و ظهوراتش در جهان ظهور دارد و جهان نیز با تمام موجودات و مشهوداتش، مجلا و مرآت و مظهر اوست (همان، ج ۶، ص ۱۱۸). شاکله عالم بمثابه تجلی اسماء «الخالق»، «المُصور» (الحشر/۲۴) و البديع (الانعام/۱۰۱) است و شاکله آدمی بمثابه آیینه ی مثلث ذات و صفت و فعل حق تعالی است. پس شاکله عالم و آدم بر زیبایی شکل گرفته و انسان خودش خالق و مصور و مبدع به حدّ طاقت بشری است (همان، ج ۲، ص ۳۵۸)، (صدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۴). «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (الاعراف/ ۱۸۰)، (همان، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲).

از دیدگاه ملاصدرا شاکله زیبای هر موجودی اسمی خاص از اسماء و صفتی از صفات زیبای الهی را اظهار می‌نماید (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۳۹۱). شاکله آدمی در میان تمامی موجودات، تجلی کامل خداوند است و از این رو می‌تواند با اختیار کردن سبک زیبایی از زندگی قرآنی با اعتصام و تمسک به کلمات تامات الهی (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۴۰۳) به کمال رسیده و صفات الهی را در خود متحقق سازد. تحقق شاکله تمام و کمال انسانی در صیورت وجودی در وجه «انسان کامل» در وجود با برکت سراج منیر «و دَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا» (الاحزاب/۴۶) پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> رخ داده است که به «ظِلِّ ممدود» (الواقعه/۳۰)، (همان، ۱۳۶۳ب، ص ۷۶۷) ظلّ الله (همان، ۱۳۶۰ش، ص ۷۰۲) هم تعبیر شده است و از همین جهت شاکله وجودی «رحمه للعالمین» (الانبیاء/۱۰۷) «اسوه حسنه» (الاحزاب/۲۱) برای «امت وسط» است و سپس در صورت زیبای اهل بیت<sup>(ع)</sup> مظهر ایشان که به کلمات تامات الهی و حجج الله موصوف شده‌اند (صدرا، ۱۳۶۳ب، ص ۶۲۶) و از هر رجسی تطهیر یافته‌اند «و يَطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا» (الاحزاب/۳۳). در این سیر وجودی مصداق اتم و اکمل شاکله خلیفه الهی انسان در حقیقت نور واحد پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و اهل بیت<sup>(ع)</sup> ایشان به منصف ظهور رسیده است و وجوب اطاعت و تمسک به این الگوی نور واحد در فرایند تکمیل شاکله وجودی انسان به کرات در آثار ملاصدرا مشهود است. از دید ملاصدرا نفس ناطقه ای خلیفه الله می‌شود که مظهر تفصیل و ظهور جمیع اسماء حسنی و صفات جمیل حق شود (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۹).

#### ۶. شاکله مبتهج و مسرور و مرضی و ملتذذ

ملاصدرا شاکله حق تعالی را زیبای مطلق معرفی کرده است (همان، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶). بالاترین مسرور کننده، سرور بخش ترین و برترین مسرورین را حق تعالی می‌داند (همان، ۱۴۱۷، ص ۱۴۵). اثرات حُسن و جمال در هر وجه، شاکله‌ای مبتهج، مسرور، مرضی و ملتذذ می‌آفریند. مشاهده و درک حُسن و جمال باعث ابتهاج می‌گردد (همان، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹)، (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۲۴). وافرترین درجه ابتهاج در شاکله مبتهج فرشتگان به میزان عبودیت است و در مقامات و منازل و طبقات بهشتیان همچو فرشتگان ابتهاجی به وسعت حُسن است (همان، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۳).

#### ۷. نقش اصل تجلی ملاصدرا در شاکله

اصل تجلی که همان تنزل بدون تجافی است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲). از اصول برگرفته حکمت صدرایی از عرفان اسلامی است. ملاصدرا در تشکیک تجلی مراتب و درجاتی را مطرح می‌کند که از ملکوت تا ناسوت سریان دارد «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ» (غافر/۱۵)، (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). اولین تجلی در ذات با اسماء و صفات جمال آغاز و با تجلی در طبیعت ناسوتی خاتمه می‌یابد (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۲۸). خداوند که تمام کمالات را به نحو تام و تمام دارد؛ در هر عالمی از عوالم وجودی که تجلی نماید، همان اسماء حسنی را به مراتب شدت و ضعف، متجلای حُسن می‌نماید «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (الحجر/۲۱)، (همان، ۱۳۶۰، ص ۴۷) بر اساس وحدت صمدی وجود (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳) شاکله جهان حدوثا و بقاءً، در سیر حرکت جوهری شأنی از شئون خداوند را به حسب اسماء حُسنی تجلی می‌سازد «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة/۶۴)، (همان، ۱۳۶۰، ص ۳۷) و انسان همراه و همساز با کلّ جهان با استمداد از قدرت عقل و اختیار و با تکرار صفات و عادات اثری در نفس خود می‌گذارد و حالتی قلبی پیدا می‌شود که مدت زمانی باقی می‌ماند این آثار در نفس از حال به ملکه تبدیل می‌شوند. آدمی شاکله وجودی خود را به صورت ملکات راسخه ی حسنه یا سیئه می‌سازد و هر ملکه‌ای به صورت جوهر نوعیه برای نفس ظهور می‌یابد که عین شئوون و اطوار وجودی ذات نفس هستند؛ این شئون دارای حیات و شعور همچون خود نفس هستند و بهشت و جهنم متناسب با آن را ایجاد می‌کنند (همان، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۰).

#### ۸. تجلی شاکله حق تعالی در کتاب تدوین

مُشَاكَلَتِ شَاكِلَةِ زَيْبَايِ خَدَاوَنْدِ بَا كَلَامِ زَيْبَايِ خُودِ رَا مِي تَوَانِ اَز تَجَلِّي صِفَاتِ وَ اَسْمَاءِ دَر كِتَابِ خُودِ پِي بَرْدِ. «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» (الزمر/۲۳)، (صدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۹۹). تجلی زیبای حق در کلام خود برطبق تجلی در نظام وجود است، لذا مراتب وجود سعی و اطلاقی قرآن برطبق درجات وجود است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۵۰۴). از نکات بسیار مهم در موضوع آیه شاکله مناسبت تام بین عوالم تکوین آفاقی و انفسی و کتاب تدوینی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹) که شاکله هر عالمی زیبایی و حُسن خاصی را به منصفه ظهور

می‌گذارد و هر انسانی با قداست ذاتیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعه/۷۹) و طهارت اکتسابی به حسب اتساع وجودی توفیق درک و فهم این زیبایی را به دست می‌آورد (همان، ۱۳۶۳ش، ب، ص ۵۹).

### ۹. تأثیر شاکله جمیل در چهره حقیقی انسان در محشر

برای فهم زیباشناختی آیات معاد ناگزیر هستیم که اصول صدرایی را بکار ببریم؛ بدون این مبانی فهم تفسیر زیبایی‌شناختی میسر نمی‌باشد. ملاصدرا در تفسیر آیات معاد از مباحث نفس‌شناسی بسیار بهره برده و حتی می‌توان ادعا نمود بدون نفس‌شناسی صدرایی نمی‌توان به معادشناسی و سپس تفسیر زیبایی‌شناختی شاکله برزخی و اخروی صدرایی رسید. یکی از این اصول اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نفس انسان است که در تبیین عدالت جزایی بحث معاد تأثیر بسزایی دارد. از مهم‌ترین دلایل عدالت جزایی تجسم اعمال در برزخ و قیامت است. ملاصدرا آیه شاکله را مویدی بر تجسم اعمال می‌داند (همان، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۷) در آثار وی تجسم اعمال با تعبیرات دیگری آمده است از جمله: تجسم نیات، تجسم نفوس، تشخیص نیات (همان، ۱۳۶۳ ب، ص ۶۳۳) «تجسیم الأخلاق و تکوین النیات» (همان، ص ۶۴۸) تجسم به معنای تقرر و تحقق نتیجه اعمال در جوهر نفس است. نتیجه اعمال عین شئون و اطوار وجودی ذات نفس هستند. تجسم هم در اعمال ظاهری است هم در امور غیر ظاهری مثل اعتقادات، نیات، افکار است (همان، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۸۹). ملاصدرا آیات بسیاری را در آثار خود جهت استشهاد بر تجسم نیات و مشاکلت و مسانخت نیات با شاکله وجودی انسان می‌آورد (همان، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۸).

ملاصدرا با رد نظریه قدم نفس و حدوث روحانی آن، دیدگاه جدیدی در نحوه پیدایش نفس بر می‌گزیند که به اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس معروف است. او بر همین مبنا نفس را جوهری سیال می‌داند که از آغاز جسمانیت همواره در جنبش و تحرک ذاتی است. ملاصدرا بر مبنای حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری آن، رابطه نفس و ملکات را رابطه اتحادی دانسته و بر همین مبنا انسان را حقیقتی ذومراتب می‌داند و در نتیجه از این طریق، تأثیر و تأثر متقابل نفس و ملکات را تبیین می‌کند. وی اثرات وجودی اعمال بر نفس را حقیقت نامۀ عمل معرفی می‌کند که بر روح و قلب انسان حک می‌شود. به عبارت دیگر شاکله اخروی همان چیزی است که بر قلب و روح اثر می‌کند و به منزله نقوش و مکتوبات بر صحائف است (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۹۱). نشر کتب در روز قیامت به معنای ظهور و بروز حقایق اعمال و رفتار این شاکله است «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ» (الانبیاء/۱۰۴)، (همان، ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۷) «وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ» (الانشقاق/۵)، (همان، ۱۳۶۳ش، ب، ص ۴۳۵). ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، امکان سیر نفس در نشأت ثلاثه و مجرد برزخی خیال و تناظر بین مراتب عالم و مراتب نفس، اثبات نمود که در رستاخیز صورت انسان محشور می‌شود که شاکله اصلی انسان است (همان، ۱۳۶۰ش، ص ۲۲۳).

بر اساس اصل عاقل و معقول، نفس با علوم و ملکات خود اتحاد دارد (همان، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳). شاکله دنیوی انسان به سبب اتحاد وجودی با ملکات و حسنات علمی و عملی راسخه و کمالات ملکوتی و صفات جمالیه وجودی، اشتداد جمالی و اتحاد ذاتی می‌یابد (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۷، ص ۴۴۱). بدین ترتیب، هر چه نفس

انسان معقولات طیبه و مُدرکات حسنه بیشتری کسب کند، شاکله زیبای دنیوی، وسعت وجودی بیشتری می‌یابد و حیات طیبه در مراتب طولی برزخ و آخرت به نحو اشتدادی جریان و سیلان دارد (همان، ۱۳۵۴ش، ص ۳۲۵). «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (النحل/۹۷). ملاصدرا جنات، انهار و طیور و سایر اوصاف در بهشت را نتیجه اعتقادات، نظرات، اخلاق و ملکات حسنه در نفوس می‌داند، «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا» (آل عمران/۳۰)، (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۱۸۷). به عبارت دیگر شاکله دنیوی با انجام حسنات بر اثر حرکت جوهری به مرتبه برتر و مناسب با عوالم بعد از مرگ مهیا می‌شود. ملاصدرا معتقد است در عالم آخرت همه نفوس چه مُحسن یا مُسئ با نفس خود صُوری می‌آفرینند که متناسب و متشاکل با ملکات و صفات راسخه جمیله یا رذیله می‌باشد (همان، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۷). همین نفوس از طریق همین ملکات ناشی از اعمال و صُور کسب شده در دنیا، به صورت سازی بهشت و سعادت یا جهنم و شقاوت مبادرت می‌کند «وَ حُورٌ عِیْنٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ، جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الواقعه/۲۴ تا ۲۲)، (همان، ۱۳۵۴، ص ۳۹۴). شاکله اخروی، معلول صورت های نفسانی هستند که به وسیله قوه ی خیال خلق می‌شوند (همان، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۸۲). شاکله برزخی و اخروی انسان محصول تکرار اعمال، افعال، ملکات و اخلاق حسنه یا سیئه است که بر باطن انسان غالب می‌شود و در آخرت با تصور نفس آثار تکوینی ملکات و اعتقادات به صورت پاداش و کیفر نمایان می‌شود. بنابر این شاکله انسان در این دنیا با همین اعضا و جوارح دنیوی که نور حس و حیات ذاتاً در آن ساری است شکل گرفته است (همان، ص ۹۹). شاکله دنیوی مقدمه ای برای نقوش بر نفوس است که از جمله آن کتابت ایمان بر قلب است. «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (المجادله/۲۲)، (همان، ص ۲۹۱). ملاصدرا در جایی دیگر این نقوش را به آثار رحمت الهی تفسیر می‌کند «فَأَنْظِرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ» (الروم/۵۰)، (صدر، ۱۳۶۶ش، ج ۷، ص ۴۴۱). نقش ایمان بر قلوب همان سطوع نور جمال بر نفس است که به دلیل تساوق نور و ایمان (همان، ج ۲، ص ۱۷۷) و مساوقت نور و حُسن، نقش ایمان همان زیبایی و حُسن بر قلوب است (همان، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۸). «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ» (المائدة/۱۵)، (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۲۱۴) «وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (الانفال/۲)، (همان، ج ۴، ص ۳۲۲).

در حکمت متعالیه زیبایی همان حق و حقیقت است و کارکرد حکمت، کشف حقیقت یا همان زیبایی است در این حکمت هم بر زیبایی‌های انسان تأکید شده هم بر هنرمندی و زیبایی‌آفرینی او، زیبایی‌آفرینی هنرمند از روحی خدایی که به طور جبلی وارث برخی صفات حق تعالی است، سرچشمه می‌گیرد (هاشم نژاد، ۱۳۹۰). هنرمند زیبایی‌آفرین از راه حکمت با تصفیه و تصقیل لوح قلب در اندیشه، گفتار، رفتار و اخلاق و تمام جنبه‌های زندگی «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الانعام/۱۶۲) زمینه ظهور اسمای حسنی را مهیا می‌کند (صدر، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۴۲۵ تا ۴۲۳).

بر اساس تقسیم ثنایی که ملاصدرا از عالم ارائه داده شاکله انسان دارای دو ساحت مُلکی و ملکوتی است و هر عملی که انسان انجام می‌دهد ملکوت آن عمل در عالم دیگر قابل مشاهده است. وی شاکله انسان را بر اساس دو ساحت مادی و ملکوتی مورد مذاقه قرار می‌دهد و هر کدام از نشأت را به صورت مفصل بیان می‌کند. وی بر اساس حرکت جوهری معتقد است انسان تا زمان مرگ پیوسته در حال تحوّل و انتقال نفس و بدن است هر آنی

از منزلی به منزل دیگر و از حالی به حال دیگر صفتی از صفات را به نحو لُبس بعد از لُبس به حسب جوهره وجودی در خود ایجاد می‌کند؛ در تبدل و تطوّر «و قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح/۱۴) از نطفه به علقه و سپس مضغه و جنین تا تولد و سایر مراحل زندگی از دوران بچگی تا دوران بزرگسالی که به بلوغ اشد برسد صفاتی را به دست می‌آورد. بعد از آن در هر مرحله‌ای از عمر آدمی از یک‌طرف جنبه غیبی و باطنی وجود انسان تقویت و از طرف دیگر جنبه ی مادی و ظاهری انسان به سستی می‌انجامد (نَنَّكْسَهُ فِي الْخُلُقِ)، (یس/۶۸) و مرحله کهلی و شیخی فرا می‌رسد (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۱۶۹). وی در تفسیر آیه ۱۴ سوره نوح اسفار اربعه را حرکت تدریجی درونی شاکله انسان بر مبنای حرکت جوهری می‌داند و معتقد است شاکله انسان با اطوار مختلف در سیروسلوک از حالت بالقوه به حالت بالفعل است (همان، ص ۱۲۰). پس از مرگ بر اساس قاعده «کل شیء یرجع إلی أصله» (صدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۰۹) هر یک از نفس و بدن به همان موطن که سفر خود را آغاز کرده‌اند برمی‌گردند. جایگاه نفس همان عالم آخرت است و مرجع بدن انسان همان خاک است که بدن در آن فانی و مضمحل می‌شود. در این بازگشت شاکله نفس صالح با کسب صفات جمیل در زمره ملائکه محشور می‌شود. شاکله محسن و مسیء در ابتدا یکسان و در آخر مختلف می‌شود «یکون المحسن و المسیء متفقه فی البدایة، و مختلفة فی النهایة» (همان، ص ۷۴۶). شاکله محسن هم ادبار دارد و هم اقبال؛ در ابتدا شاکله محسن که همان فطرت توحیدی است «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم/۳۰)، (همان، ص ۲۴۲) اقبال به دنیا پیدا می‌کند ولی به کمک عقل به موطن اصلی خود بازمی‌گردد ولی انسان بدکار فقط اقبال به دنیا دارد و عزم و اراده‌ای برای ادبار ندارد اخلاص در زمین غربت می‌کند و در هاویه ظلمت و فرقت می‌افتد (همان، ص ۷۴۶). شاکله نفس شقی با اکتساب صفات قبیح که از باب رحمت الهی طرد شده آرام و قرار ندارد تا به جایگاه اصلی خود بازگردد (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۱۷۰). ملاصدرا تأکید می‌کند که شاکله اولیه انسان صاف و زلال مثل آب باران می‌باشد که با وارد شدن در اودییه های جهان مادی «فَسَأَلَتْ أُوْدِيَةً بِقَدَرِهَا» (الرعد/۱۷) دچار کدورت می‌شود، البته برخی این زلالی را حفظ نموده و از شاکله خود همچو سرزمین پاکیزه «وَأَلْبَدُ الطَّيِّبُ» (الاعراف/۵۸) محافظت نموده؛ به تقویت آن می‌پردازند (همان، ج ۲، ص ۲۶۶). ادراکات، اعمال و اخلاق، ملکات نفسانی را می‌سازد؛ این ملکات راسخه شاکله را می‌سازد و شاکله هم در عالم آخرت بهشت و جهنم را به وجود می‌آورد (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۲۷). ایشان یکی از پدیده های روز قیامت را انکشاف تجلی جمال خداوند می‌داند که اهل معاصی در این نشئه دنیا به علت استغراق در شهوات از آن محروم بوده اند (همان، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶). هر صفتی را که بر انسان غالب شده، به صورت جزا درمی‌آید و وصف آنها را جزای آنها قرار می‌دهد «سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ» (الانعام/۱۳۹) جزای آنان همان وصف آنان است (همان، ۱۳۶۶ش، ج ۶، ص ۲۴۹). وی معتقد است که واجب الوجود صفات عدیده ای دارد و آنچه مقابل این صفات است مانند فقر در مقابل غنی «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ»، (محمد/۳۸) و امکان در مقابل وجوب (همان، ج ۲، ص ۸۲) رشح و فیض جمال و اثری از صفات متعالیه اوست (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۶۵۲) که از او شروع شده و به سوی او بازگشت می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۶ش، ص ۵۹۶)، (صدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۵، ص ۳۴۷).

## نتیجه

بنا بر اصل اصالت وجود زیبایی‌های اکتسابی در شاکله ثانویه انسان با تکرار ادراکات و اعمال انسان شکل می‌گیرد و منبع کل هر شرف و خیر و زیبایی می‌شود و در شاکله وجودی کلمات تامات الهی یا اهل بیت (علیهم‌السلام) به بالاترین مرتبه زیبایی بشری می‌رسد.

ملاصدرا با بیان مساوقت وجود و کمالات وجودی تمامی احکام وجود را با حسن و زیبایی تطبیق نموده و بر اساس اصل سنخیت وجود، رابطه بین حق تعالی و مخلوقاتش را مُشاکلت و مُساخت با حُسن دانسته و در تفسیر آیه شاکله بیان کرده که، جهان هستی با تمام مراتب نازله اش عمل خدا و فعل و صنع زیبای اوست.

ملاصدرا در تفسیر آیه شاکله از آیات متناظری از جمله آیات «رحمت»، «علم» تفسیری زیبایی‌شناختی ارائه کرده و در مُشاکلت وجودی حُسن و زیبایی بین حق تعالی و مخلوقات در آثار فلسفی و تفسیری خود کراراً این آیات را به‌عنوان استشهاد ذکر می‌کند.

ملاصدرا با صورت‌بندی فلسفی تشکیک وجود بر عرفان و برهانی کردن آن، در تفسیر آیه شاکله، شاکله هر موجودی را شأنی از شئونات، مظهري از مظاهر و منزلی از منازل دانسته که حکایت از شاکله ی حُسن و زیبایی دوشان، مظهر و مُنزل دارد.

در بحث عدالت جزایی حق تعالی بالاترین نوع عدالت تجسم نیت یا اعمال است که ملاصدرا با بیان سنخیت مراتب طولی شاکله حُسن و زیبایی دنیوی، برزخی و اخروی به صورتی مستدل و برهانی مطابق آیات قرآنی و شهود عرفانی به تبیین آن پرداخته است.

ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه حرکت جوهری نفس را از مرحله شاکله ی قابلیت حُسن و زیبایی حدوثی نفس تا مرحله بقاء روحانی نفس و فاعلیت و خلق حُسن و زیبایی صور در بهشت را تبیین عقلانی نمود.

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن جریر الطبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق)، *الجامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (بی‌تا)، *غریب القرآن لابن قتیبه*، بی‌جا: بی‌نا.
۳. ابن سینا. (۱۴۰۰ق)، *رسائل*، انتشارات بیدار: قم.
۴. ابن سینا. (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، کتابخانه حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (ره) قم.
۵. افراسیاب پور، علی‌اکبر. (۱۳۸۷ش)، «زیبایی از دیدگاه ملاصدرا»، فصلنامه خردنامه.
۶. اکبری، رضا. (۱۳۹۲ش)، «بازسازی دیدگاه ملاصدرا درباره زیبایی و هنر آفرینی»، فلسفه و کلام اسلامی سال چهل و ششم، شماره ۲، صص ۴۰-۲۱.
۷. امامی جمعه، سید مهدی. (۱۳۹۷ش)، «فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا»، فرهنگستان هنر، چاپ سوم.

۸. امامی جمعه، سید مهدی؛ احمدی، جمال. (۱۳۹۶ش)، «ملاک‌های زیبایی‌شناسی در فرم و محتوا از نگاه ملاصدرا»؛ مجله حکمت صدرايي، سال ۶، شماره ۱، صص ۲۵-۴۰.
۹. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱ش)، شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، قم: بوستان کتاب، شماره ۵۱.
۱۰. بابایی، علی. (۱۳۹۴ش)، زیبایی‌شناسی در مکتب صدرا، پریچهره حکمت، انتشارات مولی، چاپ اول.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش)، رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه، تحقیق حمید پارسا، چاپ سوم، اسراء: قم.
۱۲. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵ش)، مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملاصدرا، شرکت انتشارات علمی فرهنگی چاپ اول.
۱۳. حکمت نصرالله. (۱۳۹۶ش)، شاکله شناسی انتشارات الهام، چاپ اول.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم الدار الشامیه.
۱۵. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله. (۱۴۱۹ق)، ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف.
۱۶. سروریان حمیدرضا؛ فرضی، علی. (۱۳۹۶ش)، «انتظام هستی بر اساس حبّ و قهر در نزد سهروردی و ملاصدرا»، مجله پژوهش‌نامه عرفان؛ شماره ۱۷.
۱۷. سوراآبادی، ابوبکر، عتیق بن محمد. (۱۳۸۰ش)، تفسیر سوراآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران: نشر حکمت.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا)، الحاقیه علی إلهیات الشفاء (التعلیقات لصدر المتألهین علی الشفاء)، جلد ۱، قم: بیدار، چاپ اول.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا)، ایفاظ النایمین، جلد ۱، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، چاپ اول.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ش)، مجموعه از رسائل التسعه، قم: مکتب المصطفوی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش)، منطق نوین مشتمل بر اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، تهران: آگاه.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش، ب)، مفاتیح‌الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش، الف)، المشاعر، تهران: طهوری، چاپ دوم.

۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۷. تحقیق محمد خواجهوی. قم: بیدار.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱ش)، *عرفان و عارف نمایان*، ناشر: *الزهرا* (س)، تهران، ایران.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش)، *المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الکاملية*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش)، *کسر اصنام الجاهلية*، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲ش)، *الشواهد الربوبية*، تصحیح، جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش)، *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۶. طباطبایی محمدحسین. (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، موسوی همدانی سید محمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۶ق)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی و تحقیق.
۳۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*. الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ق)، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، ج ۶، بیروت.
۴۱. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی المطبوعات.
۴۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۳. موسوی اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱ش)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۴. هاشم نژاد حسین، نعمتی سیدجواد. (۱۳۹۰ش)، *«زیبایی شناسی در فلسفه صدرالمتألهین»*، تهران: نشریه فلسفه دانشگاه، دوره ۳۹، شماره ۲، صص ۱۶۱-۱۳۷.



## References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Jarīr al-Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1412 AH), *Al-Jāmi' al-Bayan 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Mar'afa.
2. Ibn Qutaiba, Abdullah bin Muslim (nd), *Gharīb Al-Qur'an*, Np.
3. Avicenna (1400 AH), *Rasā'il*, Qom: Bidar Publications.
4. Avicenna (1404 AH), *Al-Shifā'*, Qom: The library of Ayatollah al-'Uzma Mar'ashī Najafi (r.a..
5. Afrasiabpour, Aliakbar (2008), "Beauty from Mullā Sadrā's Point of View," *Kheradnameh Quarterly* 3, No. 51.
6. Akbari, Reza (2012), "Reconstruction of Mullā Sadrā's view on beauty and art creation," *Islamic Philosophy and Theology*, 46(2), Fall and Winter 2012: pp. 21-40.
7. Emami Juma, Seyyed Mahdi Ahmadi, Jamal (2016), "Esthetic criteria in form and content from Mullā Sadrā's point of view," *Hekmat Sadraei*, Fall and Winter, 6(1): pp. 25-40.
8. Emami Juma, Seyyed Mehdi (2017), "Philosophy of Art in Mullah Sadrā's Love Knowledge," *Farhangestan-e Honar*, third edition.
9. Ashtiani, Jalal al-Din (2002), *An Explanation on Zad al-Musāfir* by Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shīrazī, Qom: Boostan-e Ketab.
10. Babaei, Ali (2014), *Aesthetics in Sadrā School*, Parichereh Hekmat, Mollā Publications.
11. Javadi Amoli, Abdullah (2008), *Rahīq Makhtoum* (explanation of Mutaaliyeh wisdom," [research: Hamid Parsa,] third edition, Qom: Esra Publishing House.
12. Hosseini Ardakani, Ahmed bin Mohammad (1996), *Mi'āt al-Akwān*, Scientific and Cultural Publishing Company, first edition.
13. Hekmat, Nasrallah (2016), *Elham Publishing House*, 1<sup>st</sup> Edition.
14. Ragheb Esfahani (1412 AH), Hossein bin Muhammad, *Al-Mufardāt fī Gharīb al-Qur'an*, Dar al-'Ilm, al-Dar al-Shāmīya.
15. Sabzewārī Najafī, Muhammad bin Habibullah (1419 AH), *Irshād al-Adhhān 'ilā Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ta'aruf.
16. Sarvarian, Hamidreza, Farzi, Ali (2016), "Organization of existence based on love and anger in the eyes of Suhrawardi and Mulla Sadra", *Irfan Research Journal*; Autumn and Winter, 17.
17. Sourabadi, Abubakr, Atiq bin Mohammad (2001), *Tafseer Sourābādī*, Tehran: New Publishing House.
18. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (2008), *Kasr Asnām al-Jāhilīyah*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, first edition.

19. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (2003) *al-Shawāhed al-Rubūbiyah* [edited by Jalal al-Din Āshtīānī,] Qom: Boostan Ketab.
20. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (2008), *Three Philosophical Treatises*, Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
21. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1983), *Modern Logic*, Tehran: Agah.
22. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1984 A), *Al-Mashā'ir*, Tehran: Tahoori, second edition.
23. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1420 AH), *Collection of Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allihin*, Tehran: Hekmat.
24. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1422 AH), *Sharh al-Hidāyat al-Athīriya*, Beirut: Al-Ta'rīkh Al-'Arabī Institute.
25. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (nd), *īqāz al-Nā'imīn*, 1 volume, Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran, first edition.
26. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1302 AH), *A collection of Al-Tisa'a Treaties*, Qom: Al-Mustafawi Library.
27. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1975), *Al-Mabda' wa Al-Ma'ād*, Seyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Hekmat and Philosophy Association.
28. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1981), *Asrār al-Āyāt* [Edited by Mohammad Khājawi,] Tehran: Hekmat and Philosophy Association.
29. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1984 B), *Mafātīh al-Ghaib* [edited by Mohammad Khajawi,] Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
30. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1987), *Tafsīr al-Qur'an al-Karim*. 7 volumes [research: Mohammad Khajawi,] Qom: Bidar Publications.
31. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1992), *Mysticism and Fake Mystic*, Tehran: Al-Zahra (S).
32. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (2009), *Al-Mazāhir Elāhīya fī Asrār 'Uloom al-Kamāliya*, Tehran: Sadra Islamic Hekmat Foundation.
33. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim, (1983) *Sharh Usul al-Kafī*, edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
34. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (1981), *Al-Hekmah al-Mut'ālīya fī al-Asfār al-Aqlīya al-'Arba'a*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
35. Sadr al-Din Shīrazī, Muhammad bin Ibrahim (nd), *Al-Hāqīyah 'alā Ilāhīyāt al-Shifā* (At-Ta'līqāt li Sadr al-Muta'allihīn 'Ala al-Shifā), 1 volume, Qom: Bidar, first edition.
36. *Tabātabā'i*, Mohammad Hossein (1995), *Translation of Tafsīr al-Mīzān*, Mousavi Hamdani, Seyyed Mohammad Baqer, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Society.
37. *Tabātabā'i*, Mohammad Hossein (1417 AH), *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Society.

38. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1426 AH), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an* [with an introduction by Sheikh Agha Buzorg Tehrani.]
39. Fakhr al-Din Rāzī, Muhammad bin Omar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī, third edition.
40. Ghasemi, Mohammad Jamal al-Din (1418 AH), *Mahāsin al-Ta'wīl* [research by Mohammad Bāssel 'Uyūn al-Sawād, vol. 6, Beirut.
41. Kobra, Reza (2004), "The Relationship between Existentialism and Aesthetics in Mulla Sadrā's Philosophy," *Philosophical-Theological Research Quarterly*, Fall, 7(1): pp. 88-102.
42. Gonabadi, Sultan Muhammad (1408 AH), *Tafsīr Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibādah*, Vol. 2, Beirut: Al-'A'lamī Press Institute.
43. Mostafawī, Hassan (1981), *Al-Tahqīa fī Kalemāt al-Qur'an*, Vol. 3, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
44. Mousavi Ardabīlī, Abdul Ghani (2011), *Imam Khomeini's Philosophical Lectures*, Tehran: Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute.
45. Hashem-Nejad, Hossein; Nemati, Seyyed Javad (2010), "Aesthetics in the philosophy of Sadr al-Mutalahin", *Journal of Philosophy of Tehran University*, Fall and Winter, 39(2): 137-161.

## The Example of “Sāhib Bayyina” and “Shāhid” in verse 17 of Surah Hood with Emphasis on Shiite and Sunni Exegetical Traditions

MohammadReza Sazmand<sup>1</sup>

Fatemeh Moradi<sup>2</sup>

Received: 16/5/2021

Accepted: 17/7/2021

DOI: 10.22051/TQH.2021.36156.3218

### Abstract

*In the 17th verse of Surah Hood, the Shiite and Sunni commentators have expressed different views regarding the example of "Sāhib Bayyina" and "Shāhid". The main reason for this difference is their different approach to exegetical traditions of Ahl al-Bayt (AS), Companions, and Followers; Shi'as accept only words of the Infallibles (AS), and due to the lack of innocence in Companions and Followers, they do not rely on their words. In contrast, Sunnis consider the words of the Companions to be authoritative and effective. Since this difference has a significant effect on the correct understanding of a verse, this research aims to achieve the correct interpretation of these examples, based on a descriptive-analytical method. Accordingly, after mentioning the commentators' point of view on the examples of "Sāhib Bayyina" and "Shāhid", both the Shiite and Sunni exegetical narratives are mentioned and examined to reach the best opinion. Findings show that the exclusive example of "Sāhib Bayyina" is the great Prophet (PBUH); the narrations introducing the example of Sāhib Bayyina as the Prophet, are reported from the Infallibles (AS), in addition to their fame and abundance. But traditions introducing the example of Sāhib Bayyina as a believer, are attributed to a Follower exegete, which cannot be the same as an Infallible interpretation. Also, regarding the example of "Shāhid," examples such as the Qur'an, the Messenger of God, the tongue of the Messenger of God, Gabriel, or Malek confirming the Prophet, are not accepted, because of their weak sanads, a contradiction to the appearance and context of the verse, and incompatibility with the meaning of the verse. Rather, according to authentic narrations, the correct example of the "Shāhid" is the divine hujja. This verse expresses the infallibility, successorship, and imamate of the Imams.*

**Keywords:** Verse 17 of Surah Hood, the Example of Sāhib Bayyina, the Example of Shāhid, Exegetical Narrations, Shiite and Sunni Narrations, Divine Hujja.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'anic Interpretation and Sciences, Al-Mustafa International University. Email: sazmand41@yahoo.com

<sup>2</sup>. The fourth level of the comparative interpretation, Jame'at Al-Zahra (AS); (The Corresponding Author). Email: barbalemalaek1355@gmail.com

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۱۷-۱۴۲

## مصدق صاحب‌بینه و شاهد در آیه ۱۷ سوره هود با تأکید بر روایات تفسیری فریقین

محمد رضا سازمند<sup>۱</sup>

فاطمه مرادی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

DOI: 10.22051/TQH.2021.36156.3218

### چکیده:

مفسران فریقین، در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی هود، در خصوص مصداق «صاحب‌بینه» و «شاهد»، دیدگاه‌های متفاوتی بیان کرده‌اند که دلیل اصلی این اختلاف، رویکرد متفاوت شیعه و عامه نسبت به روایات تفسیری اهل بیت (ع) و صحابه و تابعین است؛ چنانکه از نگاه شیعه، تنها سخن معصومان حجّت است و با توجه به معصوم نبودن صحابه و تابعین، دیدگاه تفسیری آنان حجّت شرعی ندارد؛ در حالی که اهل تسنن قول صحابه را حجّت و اثر گذار می‌دانند. از آنجایی که این اختلاف تأثیر چشمگیری در فهم صحیح آیه دارد؛ لذا تحقیق پیش‌رو با هدف دست‌یابی به تفسیر صحیح این مصادیق، به روش توصیفی-تحلیلی، پس از ذکر دیدگاه مفسران درباره‌ی مصداق «صاحب‌بینه» و «شاهد»، روایات تفسیری شیعه‌ی امامیه و عامه را مورد اشاره قرار داده و پس از بررسی آنها، نظر صحیح را بیان کرده‌است. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است که مصداق انحصاری «صاحب‌بینه»، پیامبر اعظم (ص) است؛ زیرا روایاتی که مصداق صاحب‌بینه را پیامبر (ص) معرفی می‌کند؛ افزون بر شهرت و کثرت، قول معصوم (ع) است و روایاتی که مصداق صاحب‌بینه را مؤمن معرفی می‌نماید؛ قول یک مفسر تابعی است و چنین قولی نمی‌تواند هم‌ردیف تفسیر معصوم (ع) باشد. همچنین در خصوص مصداق «شاهد» اقوالی همچون: قرآن، رسول خدا (ص)، لسان رسول الله (ص)، جبرئیل (ع) یا ملک تأیید کننده‌ی پیامبر (ص) به دلایلی مانند: ضعف سند، مغایرت با ظاهر و سیاق آیه و ناسازگاری با مفهوم آیه، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند؛ بلکه بر اساس روایات معتبر، مصداق صحیح شاهد حجّت الهی است. درحقیقت آیه‌ی مذکور، در مقام بیان عصمت، خلافت و امامت ائمه هدی (ع) می‌باشد.

واژگان کلیدی: آیه ۱۷ سوره هود، مصداق صاحب‌بینه، مصداق شاهد، روایات تفسیری، روایات فریقین، حجّت الهی

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه المصطفی العالمیه : sazmmand41@yahoo.com

۲. سطح چهار تفسیر تطبیقی جامعه الزهراء سلام الله علیها (نویسنده مسئول): barbalemalaek1355@gmail.com

## بیان مسأله

دیدگاه مفسران خاصه و عامه درباره‌ی مصداق صاحب بینه و شاهد در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی هود متفاوت است؛ چنانکه در خصوص مصداق صاحب بینه سه دیدگاه مطرح است؛ گروهی مقصود از آن را پیامبر<sup>(ص)</sup> و گروهی دیگر مؤمنان اهل کتاب و گروهی دیگر هر مؤمن خالص دانسته‌اند. همچنین در خصوص مصداق شاهد نیز، نظرات مختلفی همچون قرآن، رسول خدا<sup>(ص)</sup>، لسان رسول الله<sup>(ص)</sup>، جبرئیل<sup>(ع)</sup>، علی بن ابیطالب<sup>(ع)</sup> و ... مطرح نموده‌اند که با توجه به نقش این مصادیق در تفسیر و فهم کل آیه و نیز با عنایت به اینکه استناد به آیات قرآن همواره برجسته‌ترین دلیل در اثبات آراء فرق مختلف بوده است؛ تحقیق درباره‌ی این آیه از ضروریات پژوهشی شمرده می‌شود.

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که اکثر مفسران فریقین در بیان این مصادیق به روایات تفسیری تمسک نموده‌اند و اختلاف نظرات آنان نیز ناشی از اختلاف روایات و رویکرد متفاوت آنان نسبت به روایات تفسیری اهل بیت<sup>(ع)</sup> و صحابه و تابعین است. از نگاه شیعه، تنها سخن معصومان به خاطر عصمت و برگزیده بودنشان نزد خدای متعال حجت است و با توجه به معصوم نبودن صحابه و تابعین، دیدگاه تفسیری آنان حجیت شرعی نداشته و تنها به عنوان یک احتمال، مطرح خواهد بود. در حالی که اهل تسنن، نسبت به روایات اهل بیت<sup>(ع)</sup> بی‌اعتنا بوده و از نگاه آنان قول صحابه، حجت و اثرگذار است (نجارزادگان، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۲۹؛ صادقی، ۱۳۹۹ ش، ص ۴۰). بی‌شک این مبنای تفسیری، نظر مفسران خاصه و عامه را در تفسیر شماری از آیات متفاوت کرده، چنانکه در آیه ۱۷ سوره هود، تأثیر این مبنا به وضوح مشاهده می‌شود. با عنایت به این مسأله، محقق برآن شد تا با تمسک به این دسته از روایات و بررسی آنها، تفسیر صحیحی از این مصادیق ارائه دهد؛ در راستای دستیابی به این هدف پس از بیان نظرات مفسران خاصه و عامه درباره‌ی مصداق صاحب بینه و شاهد، روایات تفسیری مرتبط ذکر و پس از ارزیابی آنها نظر مقبول درباره‌ی این مصادیق بیان گردید.

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، در خصوص آیه ۱۷ سوره هود، مقالاتی مثل: «مطالعه تطبیقی مصادیق «شاهد» و «بینه» در آیه ۱۷ سوره هود از منظر علامه طباطبایی و رشیدرضا» (۱۳۹۹) نوشته‌ی پریا نوری خسرو شاهی و دیگران؛ «وجوه مختلف ادبی در عبارت آغازین آیه ۱۷ سوره هود و بازتاب آن در تفسیر عبارت «شاهد منه»» (۱۳۹۴) به قلم محمد سیاه منصوری (حسینی نیا) و زهرا صادقی چهارده؛ تدوین گشته است که با مقاله‌ی حاضر از حیث موضوع، روش، محتوا و نتیجه، تفاوت‌های اساسی دارند؛ لذا این نوشتار از این نظر نو و بدیع است.

## ۱. نظری کوتاه بر آیه

﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؛ آیا آن کس که دلیل آشکاری از پروردگار خویش دارد، و به دنبال آن، شاهدهی از سوی او می‌باشد و پیش از آن، کتاب موسی که پیشوا و رحمت بود (گواهی بر آن می‌دهد، همچون کسی است که چنین نباشد)؟! آنها (حق طلبان و حقیقت‌جویان) به او (که دارای این ویژگی‌هاست)، ایمان می‌آورند! و هر کس از گروه‌های مختلف به او کافر شود، آتش وعده‌گاه اوست! پس، تردیدی در آن نداشته باش که آن حق است از پروردگارت! ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند (هود/ ۱۷).

آیهی شریفه، تفریع و نتیجه‌گیری از آیهی سابق است که در زمینه‌ی احتجاج علیه افتراء بودن قرآن و استدلال بر خدایی بودن آن سخن داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۷۰). استفهام موجود در آیه، انکاری و به داعی تقریر است. (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۲، ص ۲۹) و «من»، مبتدا و خبر آن، کلمه‌ی «کمن لا بیینه له» (همان) یا «کمن یرید الحیاه الدنیا»، (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۳۴) می‌باشد؛ بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: «آیا کسی که دلیل روشنی از پروردگار خویش در اختیار دارد و به دنبال آن شاهد و گواهی از خود او آمده و قبل از آن، کتاب موسی به عنوان پیشوا و رحمت، بیانگر عظمت او آمده است؛ همانند کسی است که دارای این صفات و دلایل روشن نباشد؟» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۲) یعنی آیهی شریفه از ۳ راه، حقانیت دعوت «مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ» را به اثبات می‌رساند: ۱- داشتن بیینه و دلیل روشن؛ ۲- کتاب‌های آسمانی پیشین؛ ۳- داشتن تالی شاهدهی که از اوست (همان).

با این توضیح، در ادامه، نظر مفسران فریقین، درباره‌ی مصداق «مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ» و «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ» بیان می‌گردد:

## ۲. نظر مفسران فریقین

مفسران فریقین در صدر آیه، در تفسیر و تبیین دو واژه‌ی «مَنْ» و «بَيِّنَةٌ» اختلاف کرده‌اند؛ البته این اختلاف میان مفسران اهل سنت بیشتر از شیعه است. لذا پیش از بررسی روایات تفسیری ناظر بر مصداق «صاحب بیینه»، دیدگاه شیعه امامیه و اهل سنت و اختلاف آنها بیان می‌شود تا پس از بیان روایات تفسیری مرتبط و ارزیابی آنها مشخص گردد دیدگاه حق و قابل دفاع درباره‌ی این مصداق کدام است.

## ۱-۲. نظر مفسران شیعه امامیه

مفسران شیعی مصداق مَنْ را رسول اکرم<sup>(ص)</sup> یا مؤمنان اهل کتاب ویا همه‌ی مؤمنان عصر پیامبر<sup>(ص)</sup> دانسته‌اند. همچنین بینه را قرآن کریم و یا بصیرت الهی خوانده‌اند.

### ۱-۱-۲. مراد از «مَنْ»

#### ۱-۱-۱-۲. رسول اکرم<sup>(ص)</sup>

اکثر مفسران شیعه معتقدند که مقصود از «مَنْ»، رسول اکرم<sup>(ص)</sup> است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۲۴۶؛ مغنیه، ج ۴، ص ۲۱۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۲، ص ۲۹؛ صادقی‌تهرانی، ج ۱، ص ۲۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۲).

#### ۲-۱-۱-۲. همه مؤمنان عصر پیامبر<sup>(ص)</sup>

برخی دیگر از مفسران شیعه، ضمن پذیرش قول سابق، مصداق بارزِ «مَنْ» را وجود مبارک رسول اکرم<sup>(ص)</sup> می‌دانند؛ اما از دیدگاه ایشان، آیه کلیت داشته و مخصوص شخص معینی نیست و شامل همه‌ی مؤمنان عصر پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۱۹۶).

### ۳-۱-۱-۲. مؤمنان اهل کتاب

برخلاف دو گروه قبل، شمار اندکی از مفسران شیعه معتقدند مقصود از «مَنْ»، مؤمنان اهل کتاب یا هر مؤمن مخلص نسبت به پیامبر<sup>(ص)</sup> است (کاشانی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۴۲۴).

### ۴-۱-۱-۲. مراد از «بینه»

پیش از بیان دیدگاه‌های مختلف، نظر اهل لغت در این باره ذکر می‌شود. «بینه» به معنای دلیل روشن و واضح است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۳۰) که همانند «نور»، حیثیت انکشاف و ظهور دارد؛ یعنی نه تنها خودش ظاهر و روشن است، بلکه هر امری که بدان تعلق بگیرد آن را نیز روشن می‌سازد (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۶۶).

### ۵-۱-۱-۲. قرآن کریم

از دیدگاه اکثر مفسران شیعی، مقصود از «بینه» قرآن کریم است (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۲، ص ۲۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۱۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۴۶؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۲).



### ۲-۱-۱-۶. بصیرت الهی

از دیدگاه علامه طباطبایی و قرشی، علی رغم اینکه در آیهی ۵۷ سورهی الانعام، از قرآن با عنوان بینه یاد شده؛ اما در آیهی مورد بحث مقصود از آن قرآن نیست؛ بلکه بصیرت الهی است، چنانکه در آیاتی همچون محمد/ ۱۴؛ الانعام/ ۱۲۲؛ هود/ ۲۸؛ یوسف/ ۱۰۸؛ بدین معناست (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۴۷۰).

### ۲-۲. نظر مفسران اهل سنت

مفسران اهل سنت نیز در خصوص مصداق مَن و بینه آراء مختلفی دارند.

#### ۲-۲-۱. مراد از «مَن»

میان مفسران اهل سنت، پیرامون مصداق «مَن» در جملهی «أَقَمْنُ كَأَنَّ عَلَيَّ بَيِّنَةً مِنْ رَبِّي» اختلاف است؛ در ذیل، نظرات مختلف مطرح می‌گردد:

#### ۲-۲-۱-۱. پیامبر اکرم (ص)

از میان مفسران اهل سنت، سیوطی و بغوی، معتقدند مراد از «مَن»، پیامبر اکرم (ص) می‌باشد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۳).

#### ۲-۲-۱-۲. همه مؤمنان خالص

برخلاف نظر سیوطی و بغوی، عده‌ای همچون آلوسی و حقی بروسوی برآنند که مقصود از «مَن»، همه‌ی مؤمنان خالص است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۲۸؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۱).

#### ۲-۲-۱-۳. مؤمنان اهل کتاب

فخررازی، زمخشری و ابن عاشور نیز، همانند گروه قبل، مقصود از «مَن» را مؤمنان، دانسته‌اند، با این تفاوت که در آیهی مورد بحث، سخن از همه‌ی مؤمنان نیست، بلکه تنها مؤمنان اهل کتاب را شامل می‌شود. صاحب تفسیر کبیر، ذیل آیهی شریفه، دو قول مطرح می‌کند؛ قول اول اینکه مراد از آن پیامبر (ص) است؛ قول دوم اینکه مقصود یهودیانی مثل عبدالله بن سلام است که به پیامبر (ص) ایمان آوردند؛ پس از طرح این اقوال، عبارت «أَوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ» را قرینه بر اظهر و اقوی بودن قول دوم می‌داند؛ چرا که «أَوْلَئِكَ» صیغه‌ی جمع است و رسول به جهت مفرد بودن، نمی‌تواند مشارالیه آن باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۳۰). دیدگاه زمخشری و ابن عاشور نیز، مانند فخر رازی است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱،

ص ۲۲۳)؛ البته ابن عاشور معتقد است علاوه بر یهودیان، مسیحیانی همچون ورقه بن نوفل و دحیه کلبی را نیز شامل می‌شود (همان).

## ۲-۲-۲. مراد از «بینه»

مفسران عامه افزون بر موصول «مَن»، در تبیین مقصود از «بینه» نیز، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده اند:

### ۱-۲-۲-۲. بشارت آمدن رسول خدا(ص) در تورات و انجیل

از نگاه ابن عاشور و زمخشری مقصود از «بینه»، بشارت بعثت رسول خاتم(ص) است که در کتب ادیان الهی مثل تورات و انجیل مورد اشاره قرار گرفته بود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۴).

### ۲-۲-۲-۲. قرآن کریم

برخلاف ابن عاشور و زمخشری، آلوسی معتقد است، مراد از بینه قرآن کریم است و تنوین موجود در آن دلالت بر تعظیم بینه دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۲۸).

با توجه به اختلاف مفسران فریقین، در خصوص مصداق «مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ»، جهت ارائه‌ی نظر صحیح در این باره، به روایاتی از فریقین که ذیل آیه‌ی مورد بحث نقل شده، تمسک می‌شود؛ تا در پرتو روایات و بررسی آنها، تفسیر صحیحی از مصداق «صاحب بینه» ارائه شود.

## ۳-۲. مصداق «مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» در روایات تفسیری فریقین

روایات تفسیری فریقین درباره‌ی مصداق «مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» به دو دسته تقسیم می‌شوند:

### ۱-۳-۲. روایاتی که «صاحب بینه» را «پیامبر(ص)» معرفی می‌کند. روایات فراوانی با این مضمون در منابع

شیعی و سنی از حضرت علی(ع) وارد شده؛ چنانکه فرات کوفی دوازده روایت، فیض کاشانی سه روایت، عیاشی دو روایت، قمی و عروسی حویزی هر کدام یک روایت؛ حسکانی و سیوطی ده روایت، ثعلبی، طبری، ابن کثیر و سیوطی نیز، هر کدام یک روایت نقل کرده‌اند که از باب نمونه مواردی ذکر می‌شود:

«حدثنا أبو عبد الله بن فنجويه، قال: حدثنا طلحة بن محمد، قال: حدثنا أبو بكر بن مجاهد، قال: حدثنا الحسن بن القاسم، قال: حدثنا علي بن ابراهيم قال حدثنا فضيل بن اسحاق، عن علي بن أبي المغيرة عن أبي اسحاق عن الحارث عن علي ابن ابيطالب(ع) قال: رسول الله ص علي بینه من ربّه و أنا الشاهد منه ص اتلوه اتبعه» (حسکانی،

۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۲). سیوطی نیز این روایت را از ابن مردویه و ابن عساکر از حضرت علی<sup>(ع)</sup> نقل نموده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴).

۲-۳-۲. «عن جابر عن عبد الله بن يحيى قال: سمعت علياً<sup>(ع)</sup> و هو يقول ما من رجل من قريش إلا و قد أنزلت فيه آية أو آيتان من كتاب الله، فقال له رجل من القوم: فما نزل فيك يا أمير المؤمنين فقال: أ ما تقرأ الآية التي في هود «أ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» محمد(ص) على بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ، و أنا الشاهد» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۴۳). در امالی شیخ مفید نیز، روایتی در همین معنا و با ذکر سند، بدین شکل نقل شده است: «قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ بِلَالٍ الْمُهَلَّبِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَسَدِ الْأَصْفَهَانِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّقْفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ قَالَ حَدَّثَنَا الصَّبَّاحُ بْنُ يَحْيَى الْمَرْزِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ الْمِنْهَالِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ قَدِمَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى - أ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الَّذِي كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ أَنَا الشَّاهِدُ لَهُ وَ مِنْهُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۵). این روایت همچنین در کشف الغمه (اربلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۱۵) بدون ذکر سند از عباد بن عبد الله از آن حضرت نقل شده است.

۳-۳-۲. روایاتی که مصداق «صاحب بینه» را «مؤمن» می داند. شمار این دسته از روایات، در مقایسه با دسته‌ی قبل، بسیار ناچیز بوده و تنها در تفاسیر اهل سنت، و از قول مفسران تابعی نقل شده است:

۱-۳-۳-۲. «أخرج أبو الشيخ عن الحسن في قوله «أ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» قال: المؤمن، على بَيِّنَةٍ من ربّه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴).

۲-۳-۳-۲. «حدثنا علي بن الحسين، ثنا المقدمي، ثنا عامر بن صالح، عن أبيه، عن الحسن «أ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» قال: المؤمن على بَيِّنَةٍ من ربّه» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۰۱۳).

#### ۴-۳-۲. جمع بندی و ارائه‌ی نظر مقبول در باره‌ی آیه «مَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ»

از مجموع چند دلیل می توان نتیجه گرفت که مقصود از موصول «مَنْ» در عبارت «مَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» رسول گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> است. این ادله عبارتند از:

باتوجه به اینکه «بَيِّنَةٍ» نکره است و قید «مِنْ رَبِّهِ» در جایگاه نعتِ آن است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۳۹) و در علم بلاغت گفته می شود که نعت در منعوتِ نکره افاده‌ی تخصیص می کند؛ (هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۳۲) لذا معلوم می شود که مراد از «مَنْ» تنها کسی است که دارای بینه‌ای از جانب خدا است.

از مجموع سه قرینه به دست می‌آید که مراد صحیح از «بینه» قرآن است. این قرائن عبارتند از: ۱- «بینه» در آیه‌ی مورد بحث منون و با قید «مَنْ رَبِّهِ» به کار رفته و تنوین و قید اضافی هر دو بر عظمت شأن بینه دلالت دارند. ۲- در آیات قبل؛ یعنی آیه ۱۳ و ۱۴ از سوره هود، سخن از وحیانی بودن و اعجاز قرآن است. ۳- آیه‌ی ۵۷ سوره الانعام از قرآن با عنوان بینه یاد نموده است. بدین ترتیب، قول گروهی که بینه را بشارت آمدن رسول خدا<sup>(ص)</sup> در تورات و انجیل و قول گروهی که آن را بصیرت الهی، تفسیر کردند، قابل قبول نخواهد بود. افزون بر ادله فوق، طبق نظر آیت الله مکارم شیرازی تفسیر «مَنْ» به مؤمن، با سیاق و تعبیرات خود آیه ناسازگار است؛ چنانکه آیه‌ی مورد بحث از سه طریق، یکی صاحب‌بینه بودن از جانب پروردگار؛ دیگری شاهد تالی داشتن و سوم کتاب‌های آسمانی پیشین، در مقام اثبات حقانیت دعوت رسول اکرم<sup>(ص)</sup> است (مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ ش، ج ۹، ص ۵۳)؛ لذا تفسیر «مَنْ» به مؤمن، مؤمنان اهل کتاب یا هر مؤمن مخلص به قرینه‌ی سیاق، قابل پذیرش نخواهد بود.

با توجه به سه دلیل اول، به دست می‌آید که بر اساس سیاق خود آیه و همچنین سیاق آیات قبل، مقصود از صاحب‌بینه منحصرًا رسول خدا<sup>(ص)</sup> است.

از میان روایت مذکور، روایات دسته‌ی اول، موافق و همسو با دلالت آیه است، همچنین علاوه بر کثرت و شهرت میان فریقین، قول معصوم<sup>(ع)</sup> نیز، هست؛ اما دسته‌ی دوم، قول یک مفسر تابعی؛ یعنی حسن بصری است، که برای صحت قول او هیچ دلیلی وجود ندارد و روایت او نمی‌تواند هم‌ردیف تفسیر ائمه<sup>(ع)</sup> باشد؛ چراکه علوم اهل‌بیت<sup>(ع)</sup> به الهام بی‌واسطه‌ی از خداوند یا به میراث باواسطه از اجدادشان از رسول خدا<sup>(ص)</sup> است؛ چنانکه امام علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> در این باره می‌فرماید: «إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ عَنِ رَسُولِهِ نَحْدُثُ وَ لَانَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَ فُلَانٌ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا؛ إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلَ كَلَامِ أَوْلَانَا وَ كَلَامِ أَوْلَانَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا» (طوسی، ۱۳۴۸ ش، ج ۱، ص ۲۲۵).

### ۳. نظر مفسران فریقین درباره‌ی آیه «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»

مفسران فریقین در این قسمت از آیه در معنای فعل «يَتْلُو»؛ مرجع ضمیر «ه» در «يَتْلُو» و همچنین مصداق «شَاهِدٌ» و مرجع ضمیر «ه» در «مِنْهُ» اختلاف کرده‌اند؛ لذا پیش از بررسی روایات تفسیری ناظر بر مصداق «شاهد»، دیدگاه شیعه و اهل سنت و اختلاف آنها در موارد مذکور بیان می‌شود تا پس از بیان روایات تفسیری مرتبط و ارزیابی آنها مشخص گردد دیدگاه حق و قابل دفاع درباره‌ی این مصداق کدام است.

## ۱-۳. نظر مفسران شیعه امامیه

## ۱-۱-۳. معنای «یَتْلُوهُ»

در کتب لغت، برای فعل «یَتْلُو» دو مصدر «تَلَوَّ» و «تَلَاوَه» ذکر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۴۷). اما علمای لغت اصل در معنای این واژه را «متابعت» دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۹۵). چنانکه ابن فارس اصل در معنای «تلو» را «اتباع» دانسته و می‌گوید: «تلوتُه إذا تبعته و منه تلاوه القرآن لِأَنَّهُ یَتَّبِع آیه بعد آیه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۵۱) و صاحب مفردات نیز، با ذکر معنای «تبعه» برای واژه «تلاه» می‌نویسد: «متابعت گاهی به جسم و یا پیروی در حکم است که در این صورت مصدر آن «تَلَوَّ» و «تَلَوَّ» بوده و گاهی با خواندن و تدبر در معنا است که مصدر آن «تلاوه» می‌باشد (راغب اصفهانی، همان). از دیدگاه اکثر مفسران شیعه نیز، فعل «یَتْلُوهُ» از مصدر «تلو» به معنای تبعیت کردن و دنبال کردن می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۲، صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

## ۲-۱-۳. مرجع ضمیر «هُ» در «یَتْلُوهُ»

اغلب مفسران شیعه معتقدند، مرجع ضمیر «هُ» در «یَتْلُوهُ»، موصول «مَنْ» در عبارت «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَیِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ» می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۲؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۴۷۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۳۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳) و شمار اندکی بازگشت ضمیر را به خداوند دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۴۲۴).

## ۳-۱-۳. مقصود از «شاهد»

پیش از طرح دیدگاه مفسران شیعه درباره‌ی مصداق «شاهد» اجمالاً معنای «شاهد» در لغت مورد اشاره قرار می‌گیرد. «شاهد» از ماده‌ی «شهد»، دلالت بر حضور و علم دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۲۱) که این حاضر بودن و گواه بودن یا با مشاهده‌ی چشم، یا با اندیشه و بصیرت است؛ (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۳۵۱) بنابراین شاهد کسی است که به صدق مطلبی شهادت یا گواهی دهد (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۴۷۰).

## ۲-۳-۱-۳. امام علی (ع)

در تفسیر اینکه مقصود از شاهد تالی رسول خدا (ص) کیست اغلب مفسران شیعی با استناد به روایات بیان داشته‌اند که مقصود از شاهد، علی بن ابیطالب (ع) است (قمی ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱،

ص ۱۸۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۴۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۱۹؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

#### ۲-۳-۱-۴. مؤمنان راستین

برخی دیگر از مفسران می‌گویند تفسیر کلمه‌ی «شاهد» به علی<sup>(ع)</sup> منافاتی با این حقیقت ندارد که همه‌ی مؤمنان راستین همچون ابوذرها و سلمان‌ها و عمار یاسرها را شامل شود؛ زیرا این‌گونه تفاسیر اشاره به فرد شاخص و برتر دارند؛ یعنی منظور اصلی گروهی است که در رأس آن‌ها فرد شاخص قرار گرفته است (مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۶).

#### ۴-۱-۳. قرآن کریم

برخلاف گروه قبل، صاحب تفسیر منهج الصادقین، نظری کاملاً متفاوت دارد؛ ایشان معتقد است؛ مقصود از «شاهد» قرآن است. (کاشانی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۴۲۴).

#### ۵-۱-۳. مرجع ضمیر «ه» در «منه»

دیدگاه اکثر مفسران شیعی درباره‌ی مرجع ضمیر «ه» در «منه»، رسول خدا<sup>(ص)</sup> است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۴۷؛ حسینی شاه عیدالغظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۴۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۱۹؛ مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳).

#### ۲-۳. نظر مفسران اهل سنت

##### ۱-۲-۳. معنای «یتلوه»

اغلب مفسران عامه نیز، همچون مفسران شیعی فعل «یتلوه» را از مصدر «تلو»، به معنای اتباع می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۳۵)؛ البته برخی نیز آن را از مصدر «تلاوت» دانسته‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۷۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۹) و گروهی دیگر هر دو احتمال را ذکر کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۱).

##### ۲-۲-۳. مرجع ضمیر «ه» در «یتلوه»

در خصوص مرجع ضمیر «ه» در «یتلوه» بین مفسران عامه اختلاف است. برخی بازگشت ضمیر را به موصول «من» یعنی رسول خدا<sup>(ص)</sup> دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۲۵) و گروهی دیگر قائلند که مرجع ضمیر، «بینه» می‌باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۴) و عده‌ای

نیز هر دو احتمال را پذیرفته‌اند با این قید که با توجه به مذکر بودن ضمیر «ه»، بازگشت آن به «بینه» به اعتبار معناست (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۱).

### ۳-۲-۳. مقصود از «شاهد»

درخصوص مقصود از «شاهد» اکثر مفسران اهل سنت به ذکر اقوال مفسران صحابه و تابعی پرداخته‌اند و از آنجا که اقوال صحابه و تابعین پیرامون تفسیر شاهد مختلف بوده، اقوال آنان نیز مختلف است.

### ۳-۲-۴. قرآن

گروهی از مفسران عامه فارغ از بیان اقوال مختلف، نظر خویش را نیز بیان کرده‌اند. چنانکه زمخشری و ابن عاشور، مراد از «شاهد» را قرآن دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۲۲۵).

### ۳-۲-۵. جبرئیل<sup>(ع)</sup> یا لسان رسول الله<sup>(ص)</sup>

فخررازی معتقد است مقصود از «شاهد»، جبرئیل<sup>(ع)</sup> یا لسان رسول الله<sup>(ص)</sup> است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۳۰).

### ۳-۲-۶. جبرئیل<sup>(ع)</sup> یا محمد<sup>(ص)</sup>

از دیدگاه ابن کثیر، اینکه مقصود از «شاهد»، علی<sup>(ع)</sup> باشد؛ قول ضعیفی است. او معتقد است قول حق، نظر مفسران صحابی و تابعی است که مقصود از شاهد را محمد<sup>(ص)</sup> یا جبرئیل<sup>(ع)</sup> دانسته‌اند؛ البته ایشان بین این دو نظر تفاوتی قائل نیست؛ با این استدلال که جبرئیل<sup>(ع)</sup> به پیامبر<sup>(ص)</sup> و پیامبر<sup>(ص)</sup> به امت، پیام الهی را می‌رساند و هر دو مبلغ رسالت الهی بودند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۷۰) به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اغلب مفسران عامه، روایات ناظر بر شاهد بودن علی<sup>(ع)</sup> را نقل کرده و آنها را ضعیف نشمرده‌اند؛ قول جناب ابن کثیر در این جا متعصبانه و برگرفته از گرایش مذهبی او باشد. نکته‌ی دیگر اینکه به نظر می‌رسد بین این قول که شاهد، رسول الله<sup>(ص)</sup> باشد با قول قبل که شاهد را لسان رسول الله می‌دانست تفاوتی وجود ندارد و در هر دو قول، فعل «یَتْلُوهُ» به معنای «تلاوت» و ضمیر «ه» در آن به «بینه» و ضمیر «ه» در «شاهد مِنْهُ» به «خداوند» برمی‌گردد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۷۰). اگر مقصود از شاهد را لسان رسول الله<sup>(ص)</sup> در نظر بگیریم؛ یعنی رسول خدا<sup>(ص)</sup> قرآن را به زبان خود می‌خواند و در فرض شاهد بودن خود پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز، معنا این است که رسول اکرم<sup>(ص)</sup> آن را تلاوت می‌فرمود که در این فرض نیز تلاوت با زبان صورت می‌گیرد.

براساس آنچه گذشت، به دست آمد که همانند مصداق «صاحب بینه»، درباره‌ی مصداق «شاهد» نیز، بین مفسران فریقین، اتفاق نظری وجود ندارد و دلیل این اختلاف، اختلاف روایات می‌باشد؛ لذا برای روشن شدن نظر صحیح، می‌بایست روایات تفسیری مرتبط، از نظر گذرانده شود:

### ۷-۲-۳. مصداق «شاهد» در روایات تفسیری فریقین

ذیل آیه‌ی مورد بحث، روایات متفاوتی از طریق امامیه و عامه، ناظر بر تعیین مصداق «شاهد» نقل شده است که می‌توان آنها را به هشت گروه تقسیم کرد:

۱. روایاتی که دلالت دارند مقصود از شاهد علی بن ابیطالب<sup>(ع)</sup> است.
۲. روایاتی که علاوه بر امام علی<sup>(ع)</sup>، سائر ائمه<sup>(ع)</sup> را نیز به عنوان شاهد معرفی می‌کند.
۳. روایاتی که دلالت دارند مقصود از شاهد حجت الهی است.
۴. دسته‌ای از روایات که مقصود از شاهد را رسول خدا<sup>(ص)</sup> می‌داند.
۵. احادیثی که لسان رسول الله را به عنوان شاهد معرفی می‌کند.
۶. تعدادی از روایات که دلالت دارد مقصود از شاهد جبرئیل<sup>(ع)</sup> است.
۷. روایاتی که دلالت دارد مقصود از شاهد ملکی است که رسول خدا<sup>(ص)</sup> را حفظ و تأیید می‌کرد.
۸. روایاتی که مصداق شاهد را قرآن می‌داند.

در این جا نمونه‌هایی از دسته روایاتی که بیانگر مقصود از شاهد است، نقل می‌شود:

### ۸-۲-۳. روایات دال بر علی بن ابیطالب<sup>(ع)</sup>

شمار این دسته از روایات در تفاسیر روایی شیعه بسیار است؛ چنانکه علامه بحرانی ذیل آیه‌ی مورد بحث، حدود ۲۲ روایت، فرات کوفی ده روایت، عروسی حویزی نه روایت، فیض کاشانی شش روایت، بروجردی سه روایت و عیاشی دو روایت آورده‌اند که به صراحت حضرت علی<sup>(ع)</sup> را به عنوان شاهد معرفی می‌کند. مشابه این روایات، در برخی از منابع روایی عامه نیز یافت می‌شود؛ به طوری که حسکانی پانزده روایت، ثعلبی و سیوطی سه روایت، آلوسی، ابن ابی حاتم، بغوی، قرطبی، طبری، اندلسی یک روایت نقل کرده‌اند که مقصود از شاهد علی<sup>(ع)</sup> است. با توجه به فراوانی این دسته از احادیث، ذکر همه‌ی آنها در این مجال نمی‌گنجد؛ لذا به ذکر مواردی از آنها بسنده می‌شود:

۱-۸-۲-۳. «محمد بن یعقوب: عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي، عن أحمد

ابن عمر الحلّال، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قول الله عز و جل: أَمَّنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ



يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ. فقال: اميرالمؤمنين (صلوات الله عليه) الشاهد من رسول الله و رسول الله (صلى الله عليه و آله) على بينه من ربه» (الكافي، ج ۱، ص ۱۴۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۹۱).

۳-۲-۸-۲. ثعلبی در تفسیر خویش، روایتی را از جناب ابن عباس نقل کرده که با قید «خاصه»، «يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» را به علی (ع) تفسیر کرده است: «أخبرني عبد الله الأنصاري عن القاضي أبو الحسين النصيري، أبو بكر السبيعي، علي بن محمد الدهان و الحسن بن إبراهيم الجصاص، قال الحسين بن حكيم، الحسين بن الحسن عن حنان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: «أ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ»، رسول الله (ص) «و يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، علي خاصة» (رضي الله عنه) (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۶۲).

بر اساس روایت مزبور، نزول آیه ی ۱۷ سوره هود در شأن علی (ع) است و مصداق شاهد کسی جز ایشان نیست؛ علامه بحرانی نیز، روایتی از ابن مغزالی به اسناد از علی بن عباس آورده که حکایت از نزول آیه ی ۱۷ سوره ی هود در شأن و فضیلت امیرالمؤمنین (ع) دارد؛ آنجا که امام باقر (ع) در رد قول کسی که به خطا عبدالله بن سلام را «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»<sup>[1]</sup> می دانست، نه تنها «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» را امیرالمؤمنین (ع) معرفی می کنند؛ بلکه نزول آیه ۵۵ سوره مائده و آیه ۱۷ سوره هود را نیز در شأن ایشان می داند. این روایت چنین است:

۳-۲-۸-۳. «روی ابن المغازلي الشافعي: بإسناده عن علي بن عباس، قال: دخلت أنا و أبو مریم علی عبد الله بن عطاء، قال أبو مریم: حدث عليا بالحديث الذي حدثتني به عن أبي جعفر (ع) قال: كنت عند أبي جعفر (ع) جالسا إذ مر علينا ابن عبد الله بن سلام، قلت: جعلت فداك، هذا ابن الذي عنده علم الكتاب؟ قال: «لا، و لكنه صاحبكم علي بن أبي طالب (ع) الذي نزلت فيه آيات من كتاب الله تعالى: «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»، «أ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ»، «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ»»<sup>[2]</sup> (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۹۵).

روایت فوق، روایت معتبری است و می توان آن را به عنوان تأیید روایات قبل دانست، از آن رو که علی بن عباس ثقه، راستگو و روایات او مورد اعتماد است (حسینی میلانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۱۴۲). هر چند شماری از اهل تسنن او را تضعیف کرده اند (ابن اثیر، ۱۳۸۵ش، ج ۵، ص ۱۹۰). اما به نظر می رسد تضعیف او صرفاً به جهت تشیع و نقل احادیثی است که به مذاق مخالفان خوش نمی آید.

### ۳-۲-۸-۴. روایات دالّ بر حجّت الهی

در برخی از تفاسیر روایی شیعه، روایتی نسبتاً طولانی از کتاب احتجاج طبرسی نقل شده، که امام علی (ع) در مقام استدلال برای برخی از زنداقه، مقصود از «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» را حجّت الهی بیان می‌کند؛ روایت از این قرار است:

«في كتاب الاحتجاج للطبرسي عن أمير المؤمنين (ع) حديث طويل وفيه يقول (ع) لبعض الزنادقة و قد قال: و أجدّه يخبر أنّه يتلو نبیه شاهد منه و كان الذي تلاه عبد الأصنام برهة من دهره، و أمّا قوله: «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» فذلك حجة الله أقامها الله على خلقه و عرفهم أنّه لا يستحقّ مجلس النّبى (ص) الاّ من يقوم مقامه، و لا يتلوه الاّ من يكون في الطّهارة مثله ... لّنه لا يتلو النّبى عند فقده الاّ من حلّ محلّه صدقاً و عدلاً و طهارةً و فضلًا» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۱۴۱).

بر اساس دلالت روایت مذکور، مقصود از «يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، جانشین و دنباله‌رو نبی مکرم اسلام (ص) است که باید همانند ایشان از مقام عصمت و ولایت برخوردار باشد که این شخص جز حجّت الهی و امام، فرض دیگری نخواهد داشت؛ لذا مستفاد از روایت فوق این است که آیه ۱۷ سوره‌ی هود در مقام اثبات امامت ائمه هدی (ع) می‌باشد. با این بیان می‌توان ادعا کرد هر چند حدیث فوق مرسله است؛ اما از جهت دلالت همسو با روایات دسته‌ی اول است؛ بنابراین می‌توان روایات دسته‌ی اول را به عنوان مؤید این روایت برشمرد؛ مؤید دیگری که روایت فوق را اعتبار می‌بخشد خود آیه‌ی مورد بحث است؛ چرا که حرف «مِنْ» در عبارت «يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» یا بیانیه است؛ یعنی شاهد از جنس پیامبر و متّصف به صفات اوست و یا تبعیضیه است یعنی «شاهد»، جزو پیامبر و به منزله‌ی نفس اوست (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۷۱) و در هر دو تقدیر دلالت بر تشریف و تعظیم شاهد دارد؛ همچنین مضارع بودن و اطلاق فعل «يَتْلُو» نشان می‌دهد که تبعیّت شاهد تالی از پیامبر اکرم (ص) همواره و در تمامی مراتب است؛ بر این اساس، مصداق شاهد هر کسی نمی‌تواند باشد و این همان چیزی است که روایت مذکور درصدد بیان آن است. از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید که صرف عدم ذکر سند در روایت فوق موجب عدم اعتبار آن نخواهد بود و همچنانکه خود مصنف احتجاج در مقدمه کتاب خویش بیان داشته دلیل عدم ذکر سند روایات این کتاب، اجماع، موافقت با عقل و شهرت بین مخالفان و موافقان است (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۴). نکته‌ی شایان ذکر دیگر اینکه این کتاب از نظر بسیاری از بزرگان شیعه چون حر عاملی در امل الآمل<sup>[3]</sup> (حر عاملی، ۱۳۸۵ش، امل الآمل، ج ۲، ص ۱۷) خوانساری در روضات الجنات (خوانساری، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۹) و خویی در معجم رجال الحدیث، (خویی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۶۵) کتابی معتبر، نفیس، نیکو و دارای فوائد است.

### ۳-۲-۸-۵. روایات دالّ بر علی<sup>(ع)</sup> و سایر ائمه<sup>(ع)</sup>

در تفسیر عیاشی از لسان مبارک امام باقر<sup>(ع)</sup> نقل شده است که: «عن برید بن معاویه العجلي عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> قال: «الذي على بينة من ربه»، رسول الله<sup>(ص)</sup> و الذي تلاه من بعده الشاهد منه أمير المؤمنين<sup>(ع)</sup> ثم أوصياؤه واحد بعد واحد» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۱۴۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۴۳۷).

هرچند روایت فوق سند تمام ندارد؛ اما به چند دلیل می‌توان آن را معتبر دانست: دلیل اول تطابق روایت با سیاق آیه است؛ چنانکه قید «منه» در جمله‌ی «و یتلوه شاهد منه»، دلالت بر این دارد که این شاهد در مقام ولایت هم‌جنس رسول خداست و جز امام معصوم کسی از چنین مقامی برخوردار نیست (حلی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۵۲). دلیل دوم همسویی روایت مذکور با روایات دسته‌ی اول است (که دلالت داشتند مقصود از شاهد علی بن ابیطالب<sup>(ع)</sup> است و اعتبار این دسته نیز ثابت شد).

### ۳-۲-۸-۶. روایات دالّ بر رسول خدا<sup>(ص)</sup>

در تفسیر ابن ابی حاتم رازی و تفسیر طبری آمده است:

«حدثنا أبو سعيد الأشج، ثنا أبو أسامة، عن عوف، عن سليمان العلاف، عن الحسين بن علي «و یتلوه شاهد منه» یعنی: محمدا<sup>(ص)</sup> شاهد من الله» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۲۰۱۳؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵).

از یک طرف، روایت فوق، بخاطر اسامه مخدوش است؛ چرا که ابوسفیان ثوری درباره‌ی او می‌گوید: «من در شگفتم که چگونه احادیث ابواسامه، جایز شمرده می‌شود و حال آن که حال او معلوم بود و در سرقت احادیث خوب، بر همه پیشی می‌گرفت» (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۷). از طرف دیگر با توجه به اینکه ثابت شد مقصود از «من ګان علی بینة من ربه»، رسول خداست، چنانچه مقصود از شاهد نیز، خود ایشان باشد؛ کلام بی معنا خواهد بود؛ بنابراین قول شاهد بودن رسول خدا<sup>(ص)</sup> مردود است.

### ۳-۲-۸-۷. روایات دالّ بر لسان رسول الله<sup>(ص)</sup>

در اغلب منابع روایی عامه، روایتی از محمد بن حنیفه نقل شده که در آن حضرت علی<sup>(ع)</sup> پس از نفی شاهد بودن خویش، مقصود از شاهد را لسان رسول خدا<sup>(ص)</sup> معرفی می‌کند:

«أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و الطبراني في الأوسط و أبو الشيخ عن محمد بن علي بن أبي طالب قال: قلت لأبي انّ الناس يزعمون في قول الله «و یتلوه شاهد منه» لئن كنت التالی. قال: «وددت أنّی لئنا هو و

لکنه لسان محمد(ص))» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۶۱۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۰۱۳).

این قول، متناقض با ظاهر آیه‌ی مورد بحث است و با استناد به فعل «يَتْلُوهُ» ردّ می‌شود؛ زیرا به زبان انسان، تبعیت‌کننده و دنبال‌کننده‌ی او اطلاق نمی‌شود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۴۷).

### ۳-۲-۸-۸. روایات دالّ بر جبرئیل<sup>(ع)</sup>

در تفاسیر روایی اهل سنت، نظیر تفسیر الدر المنثور و تفسیر القرآن العظیم، روایاتی نقل شده مبنی بر اینکه مقصود از شاهد در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی هود، جبرئیل<sup>(ع)</sup> است؛ اینگونه احادیث از قول مفسران صحابی همچون ابن عباس و مفسران تابعی چون عکرمه و مجاهد نقل شده‌اند. در زیر نمونه‌ای از این احادیث ذکر می‌شود:

«حدّثنا أبو سعید الأشج، ثنا ابن إدريس، عن ليث، عن مجاهد في قوله: «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» قال: «جبريل؛ تلا التوراة و الإنجيل و القرآن، و هو الشاهد من الله عزّ و جلّ» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۰۱۳).

«أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و أبو الشيخ و ابن مردويه من طرق عن ابن عباس رضی الله عنهما «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ» قال: محمد «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، قال: جبريل فهو شاهد من الله بالذي يتلو من كتاب الله الذي أنزل على محمد» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴).

این دسته از روایات نیز، با استناد به خود آیه، ردّ می‌شود، زیرا حرف «مِنْ» در عبارت «مِنْهُ» یا بیانیّه است؛ یعنی شاهد از جنس پیامبر و متّصف به صفات اوست یا تبعیضیه است؛ یعنی «شاهد»، جزو پیامبر و به منزله‌ی نفس اوست، (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۷۱) حال آنکه در مورد جبرئیل چنین چیزی نمی‌توان گفت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۴۷).

### ۳-۲-۸-۹. روایات دالّ بر ملک حفظ و تأیید رسول خدا(ص)

در منابع روایی اهل سنت، آمده است:

«حدّثنا حجاج بن حمزة، ثنا شبابة، ثنا ورقاء، عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد، قوله: «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، معه حافظ من الله ملك» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۰۱۵).

«أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و أبو الشيخ عن مجاهد «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ»، قال: هو محمد<sup>۶</sup> «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، قال: ملك يحفظه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴).

روایات مزبور، در برابر دسته‌ی اول تا سوم از روایات، ایستایی ندارند، دقت در روایات فوق روشن می‌سازد که هر دو روایت از طریق عامه و از قول مجاهد<sup>[4]</sup> نقل شده است؛ و روایات دسته‌ی اول تا سوم از قول معصوم<sup>(ع)</sup> نقل شده و بین قول معصوم<sup>(ع)</sup> و یک مفسر تابعی، قطعاً قول معصوم<sup>(ع)</sup> مقدم، حجّت و مورد اعتناست.

### ۳-۲-۸-۱۰. روایات دال بر قرآن

شمار این دسته از روایات بسیار ناچیز بوده و تنها در منابع روایی اهل سنت، شاهد این قبیل روایات هستیم. در تفسیر ابن ابی حاتم رازی آمده است:

«أخبرنا أبو يزيد القراطيسي فيما كتب إلي، ثنا أصبغ بن الفرغ قال: سمعت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم يقول في قول الله: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، قال: رسول الله (ص) كان على بينة من ربه و القرآن يتلوه شاهدا أيضا لأنه من رسول الله (ص)» (ابن أبي حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۰۱۵).

این روایت با توجه به اینکه در کتاب تهذیب /تهذیب درباره‌ی عبدالرحمن بن زید بن اسلم گفته‌اند: «رجال شناسان بر ضعف او اتفاق نظر دارند؛ او از کسانی است که به جهت ناتوانی حافظه‌اش، اهل علم به روایات او احتجاج و استدلال نمی‌کنند.» (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۲)، مخدوش و از درجه‌ی اعتبار ساقط است.

### ۳-۳. جمع بندی و ارائه‌ی نظر مقبول درباره‌ی «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»

پس از بیان تفاسیر و روایات یاد شده، پیرامون مقصود صحیح از مصداق «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، چنین می‌توان گفت:

معنای صحیح فعل «يَتْلُو» تبعیت کردن است. دلایل این قول عبارتند از: ۱- در بخش نخست مقاله ثابت شد مراد از موصول «مَنْ» در عبارت «فَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» رسول اکرم (ص) است و در بازگشت ضمیر «ه» به «مَنْ» نیز، اختلافی نیست. ۲- در مواردی که ضمیر اول به مرجع معینی باز می‌گردد اصل آن است که در صورت عدم وجود مانع، مرجع سایر ضمایر نیز؛ همان مرجع اول (پیامبر) باشد. (صادقی چهارده و سیاه منصوری (حسینی‌نیا)، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱۹) بدین ترتیب با باز گرداندن ضمیر «يَتْلُو» و «مِنْهُ» به «مَنْ» روشن می‌شود که معنای «يَتْلُو»، «تبعیت» است. ۳- افزون بر موارد مذکور در روایت حسکانی حضرت علی (ع) بعد از معرفی خویش به عنوان شاهد رسول خدا (ص) فرمود: «أتلوه و أتبعه». بر این اساس نظر آن دسته از مفسران که این فعل را از مصدر «تلاوت» و مرجع ضمیر آن را «بینه» یا «خداوند» دانستند؛ مردود خواهد بود. همچنین نظر به مضارع بودن و اطلاق «يَتْلُو»، باید بیان داشت که تالی شاهد پیامبر (ص)، کسی است که همواره و در تمام مراتب از ایشان تبعیت می‌کند؛ با این اوصاف، مصداق «شاهد» هر کسی نمی‌تواند باشد؛ بلکه همانطور که برخی مفسران ذیل آیه‌ی شریفه، فرموده‌اند؛ قید «مِنْهُ»، دلالت بر تشریف دارد به این معنا که این «شاهد»، بعض محمد (ص) (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۳۰) و در قرابت نزدیک با ایشان قرار دارد (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۴۲۱).

بررسی روایات مذکور، نشان داد که مقصود از «شاهد» در آیه ۱۷ سوره هود، رسول الله (ص) یا لسان ایشان، جبرئیل یا ملک تأیید کننده‌ی پیامبر (ص) و یا قرآن، نمی‌تواند باشد.

از بین دسته‌های هشت‌گانه‌ی روایات مذکور، روایات دسته‌ی اول، دوم و سوم مورد پذیرش قرار می‌گیرد. روایات دسته‌ی اول (که بر تفسیر «شاهد» به حضرت علی (ع) تأکید داشتند). علاوه بر کثرت و شهرت فراوان بین فریقین از مؤیدات قرآنی روایی دیگری نیز، برخوردار است که به آنها اشاره خواهد شد و وجه اعتبار روایات دسته‌ی دوم و سوم نیز، چنانکه ذیل هر دسته بیان گردید؛ افزون بر تطابق با سیاق آیه‌ی مورد بحث، همسویی با روایات دسته‌ی اول می‌باشد؛ اما مؤید قرآنی روایات دسته‌ی اول، آیه ۴۳ سوره رعد است که در آن، علاوه بر خداوند، «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» نیز، به عنوان شاهد و گواه صدق نبوت پیامبر (ص)، معرفی می‌شود که به تصریح بسیاری از مفسران، مقصود از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»، علی (ع) است (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۲۲۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۷۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۵۲۱). مؤید روایی آن، احادیثی است که رسول اکرم (ص) در مناسبات مختلف، در بیان فضیلت علی (ع) بیان فرموده، چنانکه طبرانی و دیگران نقل کرده‌اند: «چون علی (ع) سرکردگان قریش را در روز احد به قتل رسانید جبرئیل عرض کرد: ای محمد! همانا این نهایت یاری و مواسات است. پیامبر (ص) فرمود: همانا او از من و من از اویم» (طبرانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۴۸). همچنین، این فرمایش پیامبر (ص) درباره حضرت علی (ع) در اکثر تفاسیر امامیه و عامه، ذیل آیه‌ی اول سوره‌ی براءت، از لسان مبارک امام علی (ع) در بیان فضیلت عظیم خویش، بیان گردیده است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۲۹، ثعلبی نیشابوری ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۱۶۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۲۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۲۰). بنابراین با توجه به اینکه در روایات، مصداق تعبیر «او از من است»، حضرت علی (ع) است، به دست می‌آید که در آیه‌ی شریفه نیز، منظور از «شاهد من» ایشان است.

از مجموع دلایل ذیل، می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از «شاهد» نه فقط علی بن ابی طالب (ع)؛ بلکه همه‌ی ائمه هدی (ع) و به تعبیر دیگر امام معصوم و حجت الهی است: ۱- در آیه‌ی ۱۸ سوره هود [۵] «شاهد» به صورت جمع، «الأشهاد» آمده است و بر اساس روایات، مقصود از «الأشهاد»، «ائمه (ع)» می‌باشد (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۹۷). ۲- دلیل دوم روایاتی است که در تبیین آیه ۸۹ سوره نحل [۶] واژه‌ی «شَهِيدٍ» را به «إِمَامٍ مِّنَّا» تفسیر کرده‌اند. «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا قَالَ نَزَلَتْ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ص خَاصَّةً فِي كُلِّ قَرْنٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ مِّنَّا شَهِيدٌ عَلَيْهِمْ وَ مُحَمَّدٌ ص شَهِيدٌ عَلَيْنَا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۹۰). ۳- دلیل سوم مقام و سیاق خود آیه است که نه تنها عصمت

بلکه مقام خلافت او را نیز ثابت می‌کند؛ چنانکه قبلاً گفته شد شاهد در آیه، گواه صدق نبوت پیامبر<sup>(ص)</sup> است و در فرض عدم عصمت، با شهادت یک نفر، نبوت ثابت نمی‌شود (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۴۲). معصوم بودن شاهد، بهترین دلیل بر ردّ نظر مفسرانی است که امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> را به عنوان فرد اکمل و شاخص شاهد تفسیر کردند (مکارم و دیگران، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۵۶). اثبات خلافت نیز بدین بیان است که ظاهر؛ بلکه نص از شاهد تالی رسول<sup>(ص)</sup>، بعدیت بلا فصل است؛ چنانکه تلو هر چیزی، مابعد بلا فصل آن چیز است؛ لذا این شاهد تالی که از جنس رسول یا بدل رسول یا بعض رسول است، خلیفه‌ی بلا فصل رسول خداست (حسینی شاه عبدالعظیمی، همان) و مقام خلافت و وصایت رسول خدا از آن حضرت علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان اطهر ایشان است. ۴- افزون بر آنچه گفته شد روایات دسته‌ی دوم (که مقصود از شاهد را حجت الهی دانست) و دسته سوم (که شاهد را به حضرت علی<sup>(ع)</sup> و اوصیای الهی<sup>(ع)</sup> یکی پس از دیگری تفسیر کرد) نیز قرینه‌ی دیگری است که اثبات می‌کند مقصود از «شاهد» در این آیه‌ی شریفه حجت الهی و امام معصوم است.

#### نتیجه

از دیدگاه اکثر مفسران شیعه مصداق صاحب بیّنه رسول خداست؛ برخی از مفسران اهل سنت نیز، همین نظر را دارند؛ اما شمار قابل توجهی از آنان مقصود از آن را مؤمنان اهل کتاب دانسته‌اند. روایات تفسیری مرتبط با بیان مصداق صاحب بیّنه به دو دسته تقسیم می‌شود: روایاتی که مصداق صاحب بیّنه را رسول خدا دانسته‌اند با توجه به شهرت و کثرت در فریقین و قول معصوم بودن بر روایات دسته‌ی دوم که قول حسن بصری است، ترجیح داده می‌شود. مصداق شاهد از دیدگاه اکثر مفسران خاصه امام علی<sup>(ع)</sup> است؛ اما اکثر مفسران اهل سنت ذیل آیه‌ی شریفه اقوال صحابه یا تابعین را نقل کرده‌اند و آنها مصادیقی همچون قرآن، رسول خدا<sup>(ص)</sup>، جبرئیل<sup>(ع)</sup>، لسان رسول الله<sup>(ص)</sup>، علی<sup>(ع)</sup> و ... را به عنوان مصداق معرفی کرده‌اند. روایات تفسیری مربوط به بیان مصداق شاهد به هشت دسته قابل تقسیم است. روایاتی که مصداق شاهد را قرآن یا رسول خدا<sup>(ص)</sup> یا لسان رسول الله<sup>(ص)</sup> یا جبرئیل<sup>(ع)</sup> یا ملک تأیید کننده‌ی پیامبر<sup>(ص)</sup> تفسیر کردند به دلایلی از قبیل: ضعف سند، مغایرت با ظاهر و سیاق آیه، ناسازگاری با معنا و مفهوم آیه، مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. تنها سه دسته از روایات؛ یعنی روایاتی که مصداق شاهد را علی<sup>(ع)</sup> و سایر اوصیاء یا حجت الهی معرفی کردند به دلیل شهرت و کثرت در بین فریقین و قول معصوم بودن و داشتن مؤیدات قرآنی و روایی مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

با کنار هم قرار دادن روایات معتبر، به دست می‌آید که مصداق صحیح شاهد حجت الهی است؛ لذا غیر از امام معصوم، برای شاهد مصداق دیگری متصور نخواهد بود. در حقیقت آیه ۱۷ سوره هود در مقام بیان افضلیت، عصمت و خلافت ائمه هدی<sup>(ع)</sup> بعد رسول خداست.

#### پی‌نوشت‌ها:

[1]. ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ؛ و کسانی که کافر شدند می‌گویند: «تو پیامبر نیستی» بگو: «کافی است که خداوند، و کسی که علم کتاب نزد اوست، میان من و شما گواه باشند﴾ (الرعد/۴۳).

[2]. ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همانها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند﴾ (المائدة/ ۵۵).

[3]. نام دیگر کتاب «تذکرة المتبحرين في العلماء المتأخرين»

[4]. از جمله مفسران تابعی

[5]. ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ؛ و ستمکارتر از کسانی که به خدا دروغ بندند چه کسی است؟ اینان بر پروردگارشان عرضه خواهند شد و گواهان می‌گویند: اینان کسانی هستند که بر پروردگارشان دروغ بستند؛ آگاه باشید! لعنت خدا بر ستمکاران باد﴾ (هود/۱۸).

[6]. ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ؛ (به یاد آورید) روزی را که از هر امتی، گواهی از خودشان بر آنها برمی‌انگیزیم؛ و تو را گواه بر آنان قرار می‌دهیم﴾ (النحل/ ۸۹).

#### منابع

- **قرآن کریم**. (۱۳۸۰)، ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، چاپ سوم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
- ۲. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ش)، **الکامل فی التاریخ**، چاپ اول، بیروت: دار صادر.
- ۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (بی‌تا)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارصادر.
- ۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق)، **التحریر و التنویر**، چاپ اول، بیروت: موسسه التاریخ العربی.



۵. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق)، *تاریخ دمشق*، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*. چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن کثیر دمشقی؛ اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۲۷ق)، *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، بی‌جا: مکتبه الحیدریه.
۱۱. اندلسی، ابوحیان محمدبن یوسف. (۱۴۲۰ق)، *البحرالمحیط فی التفسیر*، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۱۲. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق)، *انوارالتنزیل و اسرار التأویل*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. ثعلبی نیشابوری؛ ابواسحاق احمدبن ابراهیم. (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان.
۱۸. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶ش)، *کوثر*، چاپ اول، قم: هجرت.
۱۹. حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۳۸۵ش)، *امل الامل فی علماء جبل عامل*، بغداد: مکتبه الاندلس.
۲۰. حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۱. حسینی شاه‌عبدالعظیمی؛ حسین بن احمد. (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنا عشری*، چاپ اول، تهران: میقات.
۲۲. حسینی میلانی، علی. (۱۳۸۹ش)، *جواهرالکلام فی معرفة الامامة و الامام*، قم: مرکز الحقایق الاسلامیه.
۲۳. حقی بروسوی، اسماعیل. (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، چاپ اول: بیروت: دارالفکر.

۲۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۹ش)، *کشف الیقین فی فضائل أمير المؤمنين عليه السلام*، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد.
۲۵. خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰ش)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: اسماعیلیان.
۲۶. خوبی، ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق)، *معجم رجال الحديث*، چاپ چهارم، قم: دفتر آیه الله العظمی الخویی.
۲۷. درویش، محیی‌الدین. (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، چاپ چهارم، سوریه: دارالارشاد.
۲۸. ذهبی، محمدبن احمد. (بی‌تا)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دارالفکر.
۲۹. راغب اصفهانی؛ حسین بن محمد. (۱۳۷۴ش)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن*، مترجم غلامرضا خسروی، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
۳۰. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۲. شریف لاهیجی. (۱۳۷۳ش)، *تفسیر شریف لاهیجی*، چاپ اول، تهران: نشر داد، ۱۳۷۳ش.
۳۳. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چاپ اول، قم: مؤلف.
۳۴. صادقی چهارده، زهرا؛ سیاه منصوری (حسینی‌نیا)، سیدمحمد. (۱۳۹۴ش)، «وجه مختلف ادبی در عبارت آغازین آیه ۱۷ سوره هود و بازتاب آن در تفسیر عبارت «شاهد منه»»، فصلنامه *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۲۶، ص ۱۰۱-۱۲۶.
۳۵. صادقی، حسن. (۱۳۹۹ش)، *بررسی تطبیقی جریان‌های کلامی تفسیری*، چاپ اول، تهران: انتشارات گنجینه مهر ماندگار.
۳۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم محمدباقر موسوی همدانی چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی‌تا)، *المعجم الکبیر*، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
۳۸. طبرسی، احمدبن علی. (۱۳۸۶ش)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، نجف: دارالنعمان.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش)، *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، مترجمان، چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی.
۴۰. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۴۸ش)، *اختیار معرفه الرجال*، مشهد: حسن مصطفوی.

۴۲. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نورالثقلین*، چاپ اول، قم انتشارات اسماعیلیان.
۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش)، *تفسیر عیاشی*، مصحح هاشم رسولی، چاپ اول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۲ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۴۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر.
۴۸. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷ش)، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۴۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش)، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۵۱. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق)، *تفسیر قمی*، چاپ سوم، قم: دار لکتاب.
۵۲. کاشانی، فتح الله. (۱۳۶۶ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ اول، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۵۳. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰)، *تفسیر فرات الکوفی*، محقق محمد کاظم، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۶. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق)، *الامالی*، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۴۷ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۹. نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۹۱ش)، *بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین*، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶۰. هاشمی، سید احمد. (۱۳۸۵ش)، *جواهر البلاغه*، قم: راویان.

## References:

The Holy Qur'an [translated by Nasser Makarem Shīrazī (2001),] Tehran: Department of Islamic History and Education Studies.

1. Ālousī, Mahmoud (1415 AH), Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem, vol. 6, first edition, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
2. Abul Futūh Rāzī, Hossein bin Ali (1408 AH), Rawd al-Jinān wa Rawh al-Janān fī Tafsīr al-Qur'an, vol. 10, first edition, Mashhad: Āstān Quds Razawī Islamic Research Foundation.
3. Andalusī, Abuhayān Muhammad ibn Yusuf (1420 AH), Al-Bahr al-Muhīt fī al-Tafsīr, vol. 6, first edition, Beirut: Dar al-Fikr.
4. Ibn Abi Hātam, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419 AH), Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem, vol. 6, third edition, Saudi Arabia: Nizar Mustafa al-Baz Library.
5. Ibn Athīr, Ali Ibn Muhammad (2006), Al-Kāmil fī al-Tā'rīkh, vol. 5, first edition, Beirut: Dar Sādir.
6. Ibn 'Āshūr, Muhammad Ibn Tāhir (1420 AH), Al-Tahrīr wal-Tanwīr, vol. 11, first edition, Beirut: Al-Ta'rīkh al-Arabī Institute.
7. Ibn Hajar 'Asqalānī, Ahmad ibn Ali (nd), Tahdhīb al-Tahdhīb, vol. 6, Beirut: Dar Sādir.
8. Ibn Kathīr Dimashqī, Ismail bin 'Amr (1419 AH), Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem, vol. 4, first edition, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
9. Ibn 'Asākir, Ali Ibn Hasan (1415 AH), History of Damascus, Volume 1, Beirut: Dar al-Fikr.
10. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH), Mu'jam Maqāyīs al-Lugha, vol. 3, first edition, Qom: Maktab al-A'lām al-Islamī.
11. Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukrim (1414 AH), Lasān al-'Arab, vol. 14, Beirut: Dar Sadir.
12. Irbilī, Ali Ibn 'Īsā (1427 AH), Kashf al-Ghumma, vol. 1, Np: Maktaba al-Haydarīyya.
13. Bahrānī, Hāshim (1416 AH), Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an, vol. 3, first edition, Tehran: Bi'that Foundation.
14. Baghawī, Hossein bin Masoud (1420 AH), Ma'ālim Al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'an, vol. 2, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al-'Arabī.
15. Baydāwī, Abdullah bin 'Umar (1418 AH), Anwār al-Tanzīl wa 'Asrār al-Ta'wīl, vol. 3, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al-'Arabī.
16. Tha'labī Neishābourī, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH), Al-Kashf wal-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an, vol. 5, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al-'Arabī.
17. Thaqafī Tehrani, Mohammad (1398 AH), Tafsīr of Ravān-e Jāvīd, Tehran: Burhan Publications.
18. Ja'farī, Yaqoub (1997), Kausar, vol. 5, first edition, Qom: Hijrat.
19. Hurr 'Āmilī, Muhammad bin Hassan (2006), Amal al-'Āmil fī 'Ualmā Jabal 'Āmil, vol. 2, Baghdad: Al-Andalus Library.
20. Haskānī, Obaidullah bin Ahmad (1411 AH), Shawāhid al-Tanzīl li Qawā'id al-Tafdīl, vol. 1, first edition, Tehran: Publications of the Ministry of Islamic Guidance.

21. Hosseini Shah Abd al-‘Azīmī, Hossein bin Ahmad (1984), Tafsīr 'Ithnā'asharī, vol. 6, first edition, Tehran: Miqat.
22. Hosseini Mīlānī, Ali (2010), Jawāhir al-Kalām fī Ma'rifat al-Imāmah wal-Imam, vol. 4, Qom: Al-Haqāyiq al-Islāmīya Center.
23. Haqī Burosawī, Ismail (nd), Tafsīr Rūh al-Bayān, vol. 4, first edition: Beirut: Dar al-Fikr.
24. Hillī, Hasan bin Yusuf bin Motahar (2000), Kashf al-Yaqīn, first edition, Tehran: Ministry of Guidance.
25. Khānsārī, Mohammad Baqir (2011), Rawdāt al-Jannāt fī Ahwāl al-‘Ulamā’ wa Al-Sādāt, Vol. 1, Qom: Ismailian.
26. Khouṭī, Abu al-Qasim (1409 AH), Mu'jam Rijāl al-Hadith, vol. 2, 4th edition, Qom: Ayatollah Al-‘Uzmā’ Al-Khouṭī's Office.
27. Darwīsh, Muhyiddin (1415 AH), 'Trāb al-Qur'an wa Bayānih, Vol. 4, 4th edition, Syria: Dar al-Irshad.
28. Dhahabī, Mohammad bin Ahmad (nd), Mīzān al-‘Itidāl fī Naqd al-Rijāl, Vol. 2, Beirut: Dar al-Fikr.
29. Raghīb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1995), Translation and Research of Mufradāt 'Alfāz al-Qur'an [translated by Gholamreza Khosravi], vol. 1&2, second edition, Tehran: Mortadawī.
30. Zamakhsharī, Mahmud (1407 AH), Al-Kashaf ‘an Haqā’iq Ghwāmid al-Tanzīl, vol. 2, first edition, Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabi.
31. Suyūṭī, Jalal al-Din (1404 AH), Al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr al-Ma'thūr, vol. 3, first edition, Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library.
32. Sharīf Lāhījī (1994), Tafsīr Sharīf Lāhījī, vol. 2, first edition, Tehran: Dad.
33. Sadeghi Tehrani, Muhammad (1419 Ah), Al-Balāq fī Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an, vol. 1, first edition, Qom: Al-Mu'allif.
34. Sadeghi Chahardah, Zahra and Siah Mansouri (Hosseini-nia), Seyyed Mohammad (2015), “Different literary aspects in the first phrase of verse 17 of Surah Hood and its reflection in the interpretation of the phrase “Shahedah Minhu,” Qur'an and Hadith Research Quarterly, No. 26.
35. Sadeghi, Hassan (2020), Comparative Study of Interpretive Theological Trends, first edition, Tehran: Ganjineh Mehr Mandegar Publications.
36. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hossein (1995), Translation of Tafsīr al-Mīzān [translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamedani], Vol. 10, first edition, Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Society.
37. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1981), Translation of Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an (interpretation of the Qur'an), vol. 12, first edition, Tehran: Farhani Publications.
38. Tabrisī, Ahmad bin Ali (2007), Al-Ihtijāj ‘Alā Ahl al-Lijāj, Najaf: Dar al-Nu'mān.
39. Tabarānī, Suleiman ibn Ahmad (nd), Al-Mu'jam al-Kabīr, vol. 1, Cairo: Maktaba Ibn Taymiyyah.
40. Tabarī, Abu Ja'afar Muhammad bin Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, vol. 12, first edition, Beirut: Dar al-Ma'rafa.

41. Tūsī, Muhammad bin Hassan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, vol. 5, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al-'Arabī.
42. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1969), *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*, Vol.1, Mashhad: Hasan Mostafavi.
43. 'Arousī Huwayzī, 'Abd Ali bin Jum'a (1415 AH), *Tafsīr Noor al-Thaqalain*, vol. 2, first edition, Qom: Ismailian Publications.
44. 'Ayāshī, Muhammad bin Masoud (2001), *Tafsīr 'Ayāshī* [edited by Hashim Rasouli], vol. 2, first edition, Tehran: Al-'Ilmīya al-Islāmīya Library.
45. Fakhr al-Din Rāzī, Abu Abdullah Muhammad bin 'Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghaib*, vol. 17, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al-'Arabī.
46. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH), *Al-'Ain*, vol. 8, second edition, Qom: Hijrat Publishing House.
47. Faid Kāshānī, Mohammad Bin Shah Morteza (1415 AH), *Tafsīr al-Sāfi*, vol. 2, second edition, Tehran: Sadr Publications.
48. Qurashī, Ali Akbar (1998), *Tafsīr Ahsan al-Hadith*, vol. 4, first edition, Tehran: Bi'that Foundation.
49. Qurtubī, Muhammad bin Ahmad (1985), *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Vol. 10, Tehran: Nasser Khosrov Publications.
50. Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1404 AH), *Tafsīr Qomi*, vol. 1, third edition, Qom: Dar Al-Kitāb.
51. Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza (1989), *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib*, vol. 6, first edition, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
52. Kāshānī, Fathullah (1987), *Manhaj al-Sādeqain fī Dham al-Mukhālifīn*, vol. 4, first edition, Tehran: Mohammad Hasan Elmi Bookstore.
53. Kūfī, Furāt bin Ibrahim (1410 AH), *Tafsīr Furāt al-Kūfī* [research: Mohammad Kazem], first edition, Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
54. Kulainī, Muhammad bin Yaqoob bin Ishaq (1407 AH), *Al-Kāfi*, vol. 1, 4th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
55. Mostafawī, Hassan (1989), *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an*, vol. 1, first edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
56. Mughniyah, Mohammad Jawad (1424 AH), *Tafsīr al-Kāshif*, vol. 4, first edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
57. Mufid (1413 AH), *Al-Amālī*, first edition, Qom: Congress of Sheikh Mufid.
58. Makarem Shīrāzī Nasser et al. (1995), *The Commentary of Nemooneh*, vol. 9, first edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
59. Najarzaghan, Fathullah (2012), *Comparative Study of the Basics of Qur'an Interpretation in the Perspective of Shi'a and Sunni*, 3rd Edition, Qom: Seminary and University Research Center.
60. Hashemi, Seyed Ahmad (2006), *Jawāhir al-Balāgha*, Qom: Ravian.

## Ethical Thought of Companions: Necessity, Possibility and Method of Recognition

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)<sup>1</sup>

Received: 10/01/2022

Accepted: 04/10/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.39093.3494

### Abstract

*Contemporary studies on the history of moral thoughts in the Islamic world are more focused on the recognition of philosophical moral thoughts from the 2nd century AD onwards, in which less attention has been paid to the historical study, typology, and classification of opinions that are not included in the framework of the philosophical tradition of the Islamic world. Often, the origin of the moral thoughts of Muslim scholars reflected in the philosophical tradition is sought somewhere outside the Islamic world. A critical look at this approach requires that we present evidence in favor of the continuity of moral theorizing in the Islamic world from the oldest period, the age of the Companions of the Prophet Muhammad (PBUH), and answer the question of theoretical basis. So we have to ask which theoretical basis may be used in order to recognize the ancient moral ideas of Muslims in the age of the Companions. In other words, we need to know how to recognize moral theories presented in formats different from the system of philosophical ethics and therefore remained unknown. To achieve this goal, it is necessary to show the reasonableness and significance of tracing the moral thought in the era of the Companions. Also, we have to answer the question of how the Companions can become the promoters of different opinions and schools despite their participation in the discipleship of the Prophet Muhammad (PBUH). Seemingly, we should express the method of gathering resources and data analysis strategies in accordance with this goal. The current feasibility study has been carried out to answer the aforementioned questions to create a theoretical basis for the analysis of the history of the moral thought of the Companions' era. As we will see, we can expect the formation of different moral schools in the era of the Companions; Schools that can open a way beyond their recognition based on the proposed method in this study.*

**Keywords:** *History of Moral Thought, Moral Thought of Companions, History of Islamic Ethics, Age of the Companions, Al-Hikma Al-Dhawqī*

---

1. Associate Professor, Department of Theology, Gorgan Islamic Azad University, Gorgan, Iran; Email: [khani@gorganiau.ac.ir](mailto:khani@gorganiau.ac.ir)

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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۷۲-۱۵۱

## اندیشه اخلاقی صحابه (ضرورت، امکان و روش بازشناسی)

حامد خانی (فرهنگ مهرش)<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲

DOI: 10.22051/TQH.2022.39093.3494

### چکیده

مطالعات معاصران درباره تاریخ اندیشه‌های اخلاقی در جهان اسلام بیش‌تر بر شناخت اندیشه‌های اخلاقی فلسفی از سده ۲ قمری به بعد متمرکز بوده و در آن‌ها کم‌تر به مطالعه تاریخی، گونه‌شناسی و دسته‌بندی آرائی توجه شده است که در چارچوب سنت فلسفی جهان اسلام ننگجیده‌اند. غالباً خاستگاه آن اندیشه‌های اخلاقی عالمان مسلمان هم که در سنت فلسفی بازتابیده است، جایی بیرون از جهان اسلام جسته می‌شود. نگاه انتقادی به این رویکرد مستلزم آن است که شواهدی به نفع استمرار نظریه‌پردازی‌های اخلاقی در جهان اسلام، از کهن‌ترین دوره یعنی عصر صحابه باز نماییم و به این سؤال پاسخ دهیم که با کدامین مبنای نظری می‌توان اندیشه‌های کهن اخلاقی مسلمانان در عصر صحابه را بازشناخت؟ کوشش‌هایی که چون دستاوردشان در قالب‌هایی متفاوت با نظام اخلاق فلسفی عرضه شدند، ناشناخته ماندند. برای تحقق این هدف لازم است معقولیت و معناداری پی‌جویی اندیشه اخلاقی در عصر صحابه را نشان دهیم؛ هم‌چنان‌که می‌باید به این سؤال پاسخ گوییم که صحابه چه‌گونه ممکن است با وجود اشتراک‌شان در شاگردی پیامبر (ص)، پیش‌برندگان آراء و مکاتب مختلفی گردند؟ به همین ترتیب، می‌باید شیوه گردآوری منابع و راه‌بردهای تحلیل داده‌ها به تناسب این هدف نیز تبیین گردد. مطالعه کنونی از نوع امکان‌سنجی و هدف از آن هم پدید آوردن مبنایی نظری برای تحلیل تاریخ اندیشه اخلاقی در عصر صحابه است. چنان‌که خواهیم دید، می‌توان انتظار شکل‌گیری مکاتب اخلاقی مختلف را در عصر صحابه داشت؛ مکاتبی که می‌توان برپایه روش پیش‌نهادی در این مطالعه راهی فراسوی بازشناسی آن‌ها گشود.

**واژگان کلیدی:** تاریخ اندیشه اخلاقی، اندیشه اخلاقی صحابه، تاریخ اخلاق اسلامی، عصر صحابه، حکمت ذوقی.

<sup>۱</sup>. دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. h.khani@gorganiau.ac.ir



## بیان مسئله

می‌توان با نظر به جایگاه آموزه‌های اخلاقی در قرآن کریم و احادیث نبوی، محتمل دانست که مسلمانان از همان سده نخست هجری کوششی جدی برای درک و تبیین مباحث اخلاق دینی را دنبال کرده باشند. مجادلات کلامی گسترده سده نخست هجری نیز احتمالاً تبیین مفاهیم دینی و از جمله مفاهیم اخلاقی را در فضای سیاسی امپراطوری اسلامی تازه تأسیس به ضرورتی مهم تبدیل می‌کرده‌اند. از آن سو، در سده‌های بعدی فرهنگ اسلامی نیز طیف گسترده‌ای از توجهات به مباحث اخلاقی را می‌توان دید. پس اجمالاً می‌توان محتمل دانست که مسلمانان از همان آغاز عصر اسلامی، درگیر سؤالات و مباحث و دغدغه‌های اخلاقی شده باشند.

باین حال، نگرش‌های اخلاقی رایج در سده نخست هجری کم‌تر کاویده شده است؛ آن قدر که هنوز تصویر واضحی از گرایش‌های اخلاقی مسلمانان در این دوره نداریم. در بحث از تاریخ اندیشه اخلاقی مسلمانان، محتمل است بتوان شواهدی از توجه به مسائل اخلاقی و اندیشه و نظریه‌پردازی درباره آن مسائل را در دو نسل نخست از مسلمانان — یعنی صحابه — بازدید. مطالعات درون‌دینی دوران معاصر درباره اندیشه برخی شخصیت‌های عصر صحابه هم‌چون علی<sup>(ع)</sup> گرچه معمولاً با نگاهی غیرتاریخی دنبال می‌شوند (تنها برای یک نمونه از میان مثال‌های پرشمار، نک: رضایی هفتاد و نصیریان، ۱۳۹۷ش، سراسر مقاله)، اجمالاً بر این دلالتی دارند که دست‌کم دغدغه‌ها و مسائل اخلاقی در عصر صحابه موضوع بحث‌هایی بوده است؛ هرچند البته نمی‌توان این مطالعات را کوشش‌هایی برای پی‌جویی اندیشه اخلاقی عالمان سده نخست انگاشت.

اخیراً مطالعاتی موردی هم با رویکردی تاریخی درباره اندیشه اخلاقی برخی صحابه صورت گرفته است. از آن جمله می‌توان مقالات نگارنده این سطور هم‌چون؛ «اندیشه اخلاقی ابن‌مسعود» و نیز «شیوه اصلاح بینش‌ها از نگاه ابن‌عباس» را یاد کرد (نک: مهروش، ۱۳۹۳ش، همو، ۱۴۰۰ش، سراسر هر دو اثر). برپایه این مطالعات می‌توان اجمالاً پذیرفت که در ذهنیت مسلمانان متأخرتر، دست‌کم برخی صحابه به داشتن باورهای اخلاقی منسجم شناخته می‌شده‌اند. باین حال، در این مطالعات نیز عملاً ضرورت، امکان، مبانی و روش‌های بازشناسی اندیشه اخلاقی صحابه تبیین نشده باقی مانده‌اند. مطالعه کنونی کوششی جهت جبران همین کاستی معرفتی است.

می‌خواهیم در این مطالعه بدانیم:

— آیا رواست بپذیریم از عصر صحابه و در نسل شاگردان پیامبر<sup>(ص)</sup> اندیشه‌ها یا احیاناً مکاتب اخلاقی در جهان اسلام شکل گرفته باشند؟

— اگر چنین انتظاری رواست، با چه روشی می‌توان برای شناسایی این اندیشه‌ها و مکاتب اقدام کرد؟  
— کوشش برای شناخت اندیشه‌ها و مکاتب اخلاقی کهن، با کاربست این روش چه محدودیت‌های روش‌شناختی‌ای دارد و با توجه به این محدودیت‌ها چه اندازه می‌توان شناخت حاصل از این روش را معتبر دانست؟

## ۱. معناداری مطالعه

نخستین گام برای بازشناسی اندیشه‌ها و مکاتب اخلاقی کهن جهان اسلام در عصر صحابه، همین باید باشد که درک خود از برخی اصطلاحات بنیادین بحث را آشکار کنیم و بعد برآن پایه نشان دهیم که مطالعه تاریخی چنین مفاهیمی، معنادار است.

### ۱-۱. نظام‌های معرفت اخلاقی

اخلاق، گونه‌ای از معرفت بشری را می‌گویند که موضوع آن شناخت رفتار و منش‌های انسان باشد؛ اما نه از آن حیث که این دو به‌راستی چه‌گونه‌اند؛ از این حیث که وضعیت مطلوب و بهینه آن‌ها چیست؟ پس هرگونه مطالعه درباره ارزش کردارها و خلق‌وخوی آدمی را باید بحثی اخلاقی تلقی کرد؛ به شرط این که در آن بحث — اولاً و بالذات — کردارها و خلق‌وخوی انسان از منظری تاریخی، روان‌شناختی یا اجتماعی مورد توجه قرار نگیرند؛ بلکه بحث اصلی بر سر این باشد که هر یک از این کردارها و خوفا چه ارزشی دارند (نک: اعوانی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۰۱؛ قس: برلین، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰؛ هدایتی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۲۶).

ارزش‌یابی کنش‌ها و منش‌های آدمی در فرهنگ‌های مختلف به شکل‌گیری نظام‌های معرفتی مختلفی انجامیده است. در این معارف، کنش‌ها و منش‌های انسان در سه سطح ارزیابی می‌شود (برای اشاره به این دسته‌بندی سه‌گانه، نک: اسکروپسکی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ قس: پالمر، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵). یک سطح، رده‌بندی کردارها و خلق‌وخوی انسان‌ها از نظر میزان ارزش آن‌ها و تمییز ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و توضیح میزان اولویت هریک در قیاس با دیگری است؛ این که مثلاً عدالت خوب است، ریا بد است، نیکی به والدین خوب است، یا این که مثلاً در مقام تراحم دو ارزش باید کدام را مَقَدَّم شمرد. چنین مباحثی در فرهنگ‌های مختلف بشری دیده و غالباً با نام کلی «اخلاقیات»<sup>۱</sup> شناخته می‌شود.

سطح دوم و فراتر، آن است که درباره معیار ارزشمندی یا بی‌ارزشی یک رفتار یا یک خلق بخصوص یا مبانی عقلی و منطقی پذیرش آن معیار بحث کنند. بحث‌هایی از این دست را می‌توان برای سطح دوم از تحلیل ارزش‌ها مثال آورد:

— آیا کاری مثل دزدی همواره بد است؟

— آیا بدی دزدی، به‌خاطر ضرری است که به جامعه می‌زند یا به‌خاطر ضرری که در درازمدت برای خود شخص دارد یا به‌خاطر آن که خدا چنین رفتاری را تقبیح کرده است یا چون وجدان، زشتی آن را ادراک می‌کند؟

— آیا اصلاً اخلاقی زیستن ضرورتی دارد یا نه؟ آیا اساساً دو لفظ «خوبی» و «بدی» مفهوم دارند یا الفاظی یاه و بی‌معنا هستند که تنها بر احساسات یک شخص دلالت می‌کند؟

آن مکاتب اندیشه اخلاقی که چنین مباحثی را دربرمی‌گیرند و به‌طبع رویکردی استدلالی و عقلانی دارند با تعبیر «فلسفه اخلاق» شناخته می‌شوند. پس فلسفه اخلاق دانشی است که با کاربرد روش عقلانی و استدلالی،

مبانی رده‌بندی ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی و بحث درباره میزان اعتبار هر مبنا را می‌کاود (نک: مک‌ناتن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۳-۲۵).

سومین سطح از بحث اخلاقی آن است که ارزش‌های اخلاقی ناظر به موقعیت‌های خاص شغلی و اجتماعی و تاریخی انسان‌ها و مبانی تصمیم‌گیری درباره اولویت‌بندی آن‌ها در یک چنین موقعیت‌های بخصوصی را بررسی کنند؛ این‌که یک فرد، وقتی در یک موقعیت خاص تاریخی یا جغرافیایی یا شغلی یا هرچه از این قبیل قرار گرفت چه مسائل و مشکلاتی برای اخلاقی زیستن پیش‌رو دارد و شیوه درست غلبه بر آن مسائل چیست. سؤالاتی مثل موارد زیر به سطح سوم بحث درباره مسائل اخلاقی مربوط‌اند:

— من در جایگاه یک انسان در برابر محیط زیست خودم چه وظیفه‌ای دارم؟

— من در جایگاه فردی از یک جنس یا نژاد خاص اگر چگونه رفتار کنم تبعیض‌آلود و خطا است؟

— من، همچون کارمند یک اداره، طبیب، مغازه‌دار، تاجر، محقق، ژورنالیست یا امثال آن‌ها باید چه خلقیاتی در حرفه خودم داشته باشم؟....

نظام‌های معرفتی مختلفی که در فرهنگ‌های مختلف، مخصوصاً در دوران معاصر، برای بحث درباره این سطح از مباحث اخلاقی پدید آمده‌اند غالباً با عنوان کلی «اخلاق حرفه‌ای» یا «اخلاق کاربردی»<sup>۱</sup> شناخته می‌شوند. از جمله این قبیل نظام‌های معرفتی می‌توان به اخلاق پزشکی، اخلاق ژورنالیستی، اخلاق معلمی، اخلاق در خانواده، اخلاق محیط زیست، اخلاق در رویارویی با حیوانات، اخلاق جنسیتی و اخلاق نژادی اشاره کرد (نک: خزاعی، ۱۳۸۶ش، سراسر اثر). هدف از این قبیل مباحث آن است که اشخاص بتوانند صرف‌نظر از این‌که چه مبنایی را در فلسفه اخلاق پذیرفته‌اند، زبان مشترکی برای بحث درباره موقعیت‌های عینی تصمیم‌گیری اخلاقی بیابند و پیامدهای هر بینشی را در عمل رصد کنند.

## ۲-۱. مفهوم بازشناسی اندیشه اخلاقی

اکنون برپایه تعریف فوق از اخلاق می‌توانیم اندیشه اخلاقی را تعریف کنیم: به مجموعه‌ای از افکار نظام‌مند درباره مسائل مرتبط به اخلاق که در ذهن یک فرد یا گروهی بخصوص یا همه مردم یک جامعه یا یک دوره تاریخی رواج داشته باشد اندیشه اخلاقی آن فرد یا مکتب یا جامعه یا دوره تاریخی گفته می‌شود.

این افکار منسجم، طیف گسترده‌ای از بحث‌ها درباره ارزش رفتارها و منش‌های مختلف، رده‌بندی آن ارزش‌ها، تبیین مبانی این ارزش‌گذاری و رده‌بندی و ارزش‌های حاکم بر موقعیت‌ها و حرفه‌های بخصوص را دربر می‌گیرد. به بیانی ساده‌تر، اندیشه اخلاقی همان تولید محتوا، نقادی و نظریه‌پردازی در هر یک از سه سطحی است که پیش از این یاد شد.

یک چنین اندیشه‌ورزی ممکن است با هر شیوه‌ای از شیوه‌های کسب معرفت پی گرفته شود و به دست‌یابی به معرفت عقلی و استدلالی، معرفت شهودی، معرفت مبتنی بر متون دینی، یا هر شکل دیگری از آگاهی اخلاقی بینجامد. هرگاه یک نظریه‌پرداز در زمینه مسائل اخلاقی یا حتی پیروان یک مکتب یا جریان فکری یا جنبش

1. Professional/Applied Ethics.

اجتماعی بخصوص توانستند مجموعه‌ای نامتناقض و منسجم از گزاره‌های اخلاقی را در هریک از سطوح سه‌گانه یادشده عرضه کنند، می‌گوییم یک اندیشه اخلاقی پدید آمده است. از این منظر، دامنه اندیشه اخلاقی بسی وسیع‌تر از اندیشه‌های اخلاقی فلسفی است و همه جور تأملات نظام‌مند اخلاقی را دربر می‌گیرد؛ خواه این تأملات نتیجه استدلال منطقی عقلانی باشند، خواه نتیجه غور در منابع دینی، خواه دستاورد شهود و بینش‌های فردی یا هر شیوه محتمل دیگری از روش‌های کسب معرفت.

چنین تعریفی از اندیشه اخلاقی بر پایه درکی از مفهوم «اندیشه» بنا شده است که پژوهشگران تاریخ اندیشه‌ها اراده می‌کنند: مجموعه‌ای از افکار درباره یک مسئله که با هم‌دیگر انسجام درونی دارند و در انتساب به یک جریان فکری، جامعه یا دوره بخصوص مطالعه می‌شوند. در مطالعه «تاریخ اندیشه‌ها» همواره افکاری مطالعه می‌شوند که بین‌الذهانی<sup>۱</sup> هستند و به یک جمع تعلق دارند. باین حال، از آن‌جا که آراء برخی نخبگان می‌تواند جریان‌ساز باشد و تفکری جمعی را پدید بیاورد، نظام فکری حاکم بر ذهن این اندیشمندان و بازتابیده در اقوال بازمانده از ایشان را نیز می‌توان یک «اندیشه» دانست.

درک واضح‌تری از مفهوم اندیشه را می‌توان در عبارتی از میشل فوکو، ۱۹۲۶-۱۹۸۴م / ۱۳۰۵-۱۳۶۳ش، فیلسوف و مورخ و نظریه‌پرداز معاصر علوم انسانی، بازدید؛ آن‌جا که موضوع بحث در تاریخ اندیشه را تجزیه و تحلیل هر پدیده‌ای بازمی‌نماید که در خلال آن، تجربه‌ای بشری در مقام رویارویی با پدیده‌ها به مسئله‌ای بحث‌برانگیز، نگران‌کننده و مشکلی شایان توجه تبدیل می‌شود، بحث و مناظره برمی‌انگیزد و واکنش‌هایی به‌هم‌راه می‌آورد؛ پدیده‌ای که تا پیش از این بدیهی، آشنا و مستغنی از بحث تلقی می‌گردید و بدون هیچ پرسشی پذیرفته شده بود. فوکو چنین تحولی در تجربه آن پدیده را «ظهور دغدغه تحلیل رفتارها، عادت‌ها، شیوه‌ها و نهادهایی اجتماعی» می‌شناساند که قبلاً بحثی بر سرشان نبود. وی بر همین اساس، تاریخ اندیشه را هم بازشناسی سیر تحول شیوه‌ای می‌داند که مردم با کاربرد آن شروع به مراقبت از همین چیزها می‌کنند یا نگرانی خود را درباره‌شان ابراز می‌دارند (Foucault, 2001, p. 74).

براین پایه، بازشناسی اندیشه اخلاقی یعنی کوشش برای شناسایی نگرانی‌ها و پرسش‌گری‌ها در هریک از سطوح سه‌گانه پیش‌گفته معرفت اخلاقی و کشف ربط و پیوند میان آن‌ها از نگاه یک متفکر یا مردمان یک عصر یا پیروان یک مکتب بخصوص. وقتی از بازشناسی اندیشه‌ها و مکاتب اخلاقی عصر صحابه سخن می‌گوییم به آن معنا است که می‌خواهیم از نگاهی گونه‌شناسانه<sup>۲</sup> دریابیم در عصر حیات صحابه، یعنی در یک دوره حدوداً شصت‌ساله و تقریباً در بازه سال‌های ۱۰-۷۰ق، عالمان مسلمان که اغلب از پروردگان پیامبر(ص) بودند چه نگرانی‌ها و دغدغه‌ها و پرسش‌هایی درباره مسائل اخلاقی مطرح می‌کردند، این دغدغه‌ها و نگرانی‌ها و پرسش‌ها ریشه در چه زمینه‌های اجتماعی داشت و درنهایت به چه نظریه‌پردازی‌ها و شکل‌گیری کدامین جریان‌های فکری و مکاتب اخلاقی انجامید؟

مطالعه اندیشه اخلاقی صحابه، با فرض امکان‌پذیر بودنش، مطالعه‌ای از جنس کاوش‌های تاریخی، و کوششی

1. Intersubjective.

2. Typologic.

برای توصیف واقعیت اجتماعی عصر صحابه است. در مطالعات تاریخی بحث از حجیت شرعی معنا ندارد؛ زیرا مطالعه تاریخی رویکردی توصیفی دارد؛ نه تجویزی<sup>۱</sup>. به بیان دیگر، قرار نیست برپایه مطالعه اقوال صحابه در نهایت به کسی توصیه شود که مثلاً سلوک اخلاقی خود را بر اساس آراء ایشان پی گیرد؛ بناست بدانیم در عصر صحابه چه نظریه‌پردازی‌های اخلاقی روی داده است.

### ۳-۱. تمایز حکمت ذوقی با حکمت فلسفی

از میان آثار اخلاقی مسلمانان در سده‌های متأخر، شماری صبغه فلسفی دارند و در آن‌ها رفتار اخلاقی بر استدلال عقلانی مبتنی می‌شود (برای آهم این آثار، نک پات، ۱۳۸۳ش، سراسر اثر). باین حال، حجم مباحث اخلاقی عالمان مسلمان بسی بیش از این قبیل آثار است. شخصیت‌ها و مکاتب فکری فراوانی در جهان اسلام ظهور کرده‌اند که هریک درگیر نوعی از بحث‌های اخلاقی بوده‌اند. مثلاً گرایندگان به فقه اسلامی گرچه خود پیش‌برندگان دانشی مستقل بوده‌اند، همواره مروجان ارزش‌ها و شیوه رفتار بخصوص شناخته می‌شده‌اند که می‌توانش «اخلاق فقهی» نامید (برای این اصطلاح، نک توکلی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸؛ ساشادینا، ۱۳۸۸ش، صص ۱۵-۱۶). مفسران قرآن کریم نیز - نه در کتب اخلاقی مستقل خود، که در ضمن تفسیر آیات اخلاقی قرآن - عملاً درگیر تفسیر ارزش‌ها یا احیاناً ترویج نگرش اخلاقی ویژه خود شده‌اند (برای رویکرد مفسران مختلف به اخلاق، نک آگاهی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۴ به بعد).

طریقه‌های صوفیه نیز هریک مروج ارزش‌های اخلاقی و شیوه سلوک ویژه‌ای بوده و فراوان درباره شیوه رفتار عبادی، اقتصادی و اجتماعی مطلوب ارائه راه‌کار نموده‌اند (برای مروری بر این آثار، نک رفیعی، ۱۳۷۷ش، سراسر اثر). اغلب - مستقل از دو جریان عمده فقیهان و صوفیان و در موازات آن‌ها و البته گاهی نیز در هم‌راهی با یکی از آن‌ها - یک جریان دیگر تألیف آثار و ترویج ارزش‌ها و بحث از مبانی اخلاق هم در جهان اسلام رواج داشته که متعلق به اصحاب حدیث است. پیروان این جریان فکری هم کوشیده‌اند با استناد به روایات و سخنان پیامبر<sup>(ص)</sup> و دیگر بزرگان دین، تفکر اخلاقی‌ای را ترویج کنند که از نظرشان برگرفته از تعالیم اصیل اسلامی است (برای تفصیل بحث درباره آثار اخلاقی ایشان، نک پاکتچی، ۱۳۷۹ش، صص ۱۲۳-۱۲۵).

پژوهشگرانی که درباره تاریخ اندیشه اخلاقی مسلمانان مطالعه کرده‌اند معمولاً به نظریه‌پردازی‌های اخلاق فلسفی توجه نموده و پیشینه آن را نیز دست‌کم در یک سده دیرتر یافته‌اند. اینان ترجمه متون اخلاقی ایران به زبان عربی در سده ۲ق و پدید آمدن آثاری هم‌چون «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن مقفع (مقتول در ۱۴۲ق)، گسترش مباحث کلام اسلامی در میان معتزله و دیگر گروه‌ها - درباره عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح، قاعده لطف، اختیار انسان و امثال آن‌ها - و سپس ترجمه آثار اخلاق فلسفی یونانیان به عربی در حدود سده ۳ قمری را «طلیعه مباحث نظری اخلاق فلسفی» در جهان اسلام دانسته‌اند (برای نمونه، نک اعوانی، ۱۳۷۷ش، صص ۲۰۱-۲۰۷؛ Abou El Fadl, 2017, p. 8).

صاحبان این بینش، سابقه تفکر استدلالی عقل‌بنیان درباره اخلاق را تنها در نظام‌های ساخت‌یافته تفکر

1. Discriptive/ normative approach.

عقلی — هم‌چون کلام و فلسفه — جسته‌اند (برای تصریح به این معنا، نک: Shihada, 2006, p. 1). با این حال، به نظر می‌رسد اولاً، تنها شیوه اندیشیدن درباره اخلاق، تکیه بر شیوه استدلالی عقل‌بنیان نیست. به بیان دیگر، هرگاه سخن از تاریخ اندیشه اخلاقی در جهان اسلام باشد، فروکاستن تاریخ اندیشه اخلاقی به تاریخ اندیشه‌های استدلالی عقل‌بنیان وجهی ندارد. ثانیاً، لزوماً همه متفکرانی که درباره اخلاق — حتی با کاربرد شیوه استدلالی عقل‌بنیان — اندیشیده‌اند، حاصل تلاش فکری خود را در قالب نظام‌های تفکر فلسفی یا کلامی عرضه ننموده‌اند. این که عمده عالمان اخلاق اسلامی، نظام فکری منسجمی بر پایه استدلال عقل‌بنیان پدید نیاورده‌اند به آن معنا نیست که همواره لزوماً در مقام کشف و داوری اندیشه‌ها نیز بر استدلال عقلی تکیه نداشته‌اند. مقام ارائه اندیشه غیر از مقام کشف آن است. چه بسا عالمی با روش فلسفی به اندیشه‌ای دست یابد و بعد برای بیان آن شیوه‌ای متفاوت را برگزیند. نیز، ارائه آراء اخلاقی در قالب غیرفلسفی هرگز به آن معنا نیست که این آراء از انسجام و پیوند منطقی برخوردار نیست و حالتی نظام‌مند<sup>۱</sup> نیست. می‌توان در حجم گسترده آثار اخلاقی مسلمانان با الهام از قرآن مجید و روایات بزرگان دین، یک جور «حکمت ذوقی» را در مقام رویارویی با مسائل اخلاقی مشاهده کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۷۲ش، ص ۱-۲)؛ حکمتی که حتی شاید نتیجه فعالیتی استدلالی است، اما در قالب آموزه‌های سنت یا مکتبی فلسفی عرضه نمی‌شود.

نکته دیگر این که کوشش برای بازسازی دستگاه اندیشه یک متفکر بر پایه روایات پراکنده امر غربی نیست. نه تنها در فرهنگ اسلامی، که در تمدن یونان باستان هم از متفکران اعصار دور، جز اقوالی پراکنده در منابع متأخرتر بازمانده است. برای نمونه می‌توان به آراء هراکلیت اشاره کرد که در سنت فلسفی غرب هم‌چون کهن‌ترین نظریه پرداز اخلاقی شناخته می‌شود (برای مروری بر اندیشه اخلاقی او، نک: خراسانی، ۱۳۵۰ش، ص ۲۶۹-۲۷۱). شناخت آراء اخلاقی او جز با مرور نقل‌قول‌های پراکنده متأخر امکان‌پذیر نشده است (نک: گاتری، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۹-۱۰).

پس اولاً کوشش برای شناخت آراء اخلاقی در جهان اسلام نباید به مرور تاریخ اندیشه‌های فلسفی محدود شود؛ ثانیاً، نباید گمان برد که اندیشه‌های اخلاقی منسجم در جهان اسلام را تنها در مرور مکاتب فلسفی متأخر می‌توان شناخت و جریان‌های فکری متقدم‌تر در جهان اسلام اگر هم فکری اخلاقی تولید کرده‌اند لزوماً فاقد انسجام بوده است؛ ثالثاً، نباید پنداشت پژوهشگران حوزه تاریخ اندیشه اخلاقی در دیگر سنت‌های فکری بشر نیز تنها به مرور آثاری با صبغه فلسفی بسنده کرده‌اند.

جویندگان تاریخ اندیشه اخلاقی در سنت فلسفی جهان اسلام، گزارش‌های فراوان درباره آراء اخلاقی و تربیتی عالمان سده‌های نخست را از این منظر ننگریسته‌اند که نظریه اخلاقی متمایزی را بازمی‌تابانند. غلبه چنین رویکردی سبب شده است که حتی وقتی بناست پیشینه آراء و رویکرد صوفیان مسلمان یافته شود، بیش از آن که ردّ چنین تعالیمی را در آموزه‌های اسلامی بگیرند، خاستگاه‌های ایرانی و یونانی برایش می‌جویند (برای نمونه‌هایی از آثار با این رویکرد، نک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹ش، ص ۱-۳۹؛ نیز، نک: همو، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷ به بعد).

1. Systematic.

به این ترتیب، عملاً در مطالعات مرتبط با تاریخ اندیشه اخلاقی مسلمانان توجهی به آثار و اندیشه‌های اخلاقی غیرفلسفی نشده است.

خاصه شواهد بازمانده از سده‌های نخستین هجری را کم‌تر برای بازشناسی مکاتب و نظریه‌های اخلاقی مسلمانان بازکاویده‌اند (برای اشاره به ضرورت این قبیل مطالعات، نک پاجکتچی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۲۲-۲۲۳). حتی در اندک آثاری که با هدف بازشناسی تاریخ اندیشه‌های اخلاقی غیرفلسفی در جهان اسلام پدید آمده، بیش از آن که به تاریخ اندیشه‌ها توجه شود، تاریخ ادبیات اخلاقی غیرفلسفی مسلمانان را مورد توجه قرار داده‌اند و از همین رو، اندیشه‌های اخلاقی بازتابیده در کتب حدیث را نیز در انتساب به مؤلفان آن کتب و گردآورندگان آن روایت‌ها جسته‌اند؛ مؤلفانی که البته اغلب از سده ۳ قمری به بعد می‌زیسته‌اند (برای نمونه، نک دلیری، ۱۳۹۹ش، سراسر کتاب).

بازشناسی اندیشه اخلاقی صحابه زمانی ممکن است که معتقد باشیم برای شناخت دغدغه‌های فکری عالمان آن عصر، منابعی معتبر در اختیار داریم. پس مطالعه اندیشه اخلاقی صحابه برای کسانی معنا دارد که اعتبار اغلب منابع اسلامی را پذیرا شوند. وانگهی، حتی بدون پذیرش اعتبار منابع اسلامی نیز می‌توان با مرور آثار اخلاقی بازمانده از صحابه «شخصیت نمادین» هر صحابی را با شناخت این که شخصیت نمادین هر صحابی چه پیوندی با شخصیت راستین او دارد خود می‌تواند موضوع مطالعاتی بعدی باشد و با رویکردهای مختلف تحلیل شود.

## ۲. امکان انتساب اندیشه اخلاقی به یک صحابی

از منظر قائلان به اعتبار عمده منابع اسلامی، هرگاه قرار باشد با مرور گزارش‌های پراکنده درباره هر صحابی اندیشه اخلاقی منتسب به او را بازشناسیم، اولین مسئله شایان تأمل، معقولیت این احتمال است: آیا می‌توان امیدوار بود صحابه دغدغه‌ها و مسائل اخلاقی داشته‌اند و دستگاه فکری منسجمی در مقام پاسخ به آن مسائل پدید آورده‌اند؟ در مقام پاسخ باید توجه داشت گرچه صحابه در شاگردی پیامبر<sup>(ص)</sup> مشترک‌اند، وجوه تمایز مهمی نیز دارند که می‌تواند سبب شود هرکدام خط سیر فکری مستقلی را پیموده باشند.

### ۱-۲. تفاوت خاستگاه فکری صحابه

یک تمایز جدی صحابه در خاستگاه و زمینه اجتماعی‌شان است. برخی پیش از آن که صحبت پیامبر<sup>(ص)</sup> گزینند ساکن مکه بوده‌اند؛ برخی در مدینه و برخی نیز در یمن و عراق می‌زیسته‌اند و برخی هم در بادیه‌ها. سبک زندگی و سنت‌های فرهنگی هر کدام از این مناطق، تفاوت‌هایی با مناطق دیگر داشته که می‌توانسته‌است روی نگرش‌ها و شخصیت یک صحابی اثر گذارد و مثلاً سبب شود سؤالات و دغدغه‌های اخلاقی مختلفی برای او پدید آید.

افزون بر این، صحابه هریک نیز روحیه و شغل و سطح اجتماعی و مالی و فرهنگی و روابط خویشاوندی و پیوندهای حمایتی متفاوت با دیگری داشته‌اند. میزان برخورداری این صحابه از مصاحبت پیامبر<sup>(ص)</sup> هم به یک اندازه نیست. سن و سال هریک و میزان توانایی‌شان برای بهره‌مندی از پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز مثل هم نبوده است. بعضی

مثل عثمان بن مظعون در پیری توفیق صحبت پیامبر<sup>(ص)</sup> یافته‌اند؛ یعنی وقتی شخصیت‌های‌شان شکل گرفته بود. از آن سو، برخی دیگر در عمده دوران مصاحبت پیامبر<sup>(ص)</sup> کودک بودند (برای تأثیر مؤلفه سن صحابی در نوع تعاملش با مسائل دینی، نک: مهروش، ۱۳۹۵ش، سراسر فصل هشتم).

روحیات صحابه نیز متفاوت بود و هریک نیز شغلی متفاوت با دیگران را دنبال می‌کرد. بعضی از فرصت بیش‌تری برای بهره‌مندی از پیامبر<sup>(ص)</sup> برخوردار بودند و بعضی به اقتضاء شغل خود یا محل سکونت‌شان زمان کم‌تری برای صرف کردن با پیامبر<sup>(ص)</sup> داشتند. مدینه نه یک شهر یک‌پارچه، بلکه دهستانی متشکل از چندین آبادی بود (نک: اسماعیلی، ۱۳۹۷ش، ص ۳-۲۲). برخی صحابه نزد پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌رسیدند و با تأکید بر این‌که توفیق حضور گسترده نزد ایشان را ندارند، سفارش‌هایی موجز و عام طلب می‌کردند (نک: مالک، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۹۰۶). این‌ها نشان می‌دهد این تصور که صحابه همواره می‌توانسته‌اند سخنان پیامبر<sup>(ص)</sup> را درست و کامل بشنوند و دقیق و بی‌واسطه معنایش را دریابند صحیح نیست.

از این گذشته، صحابه هریک برای تفسیر سخنان پیامبر<sup>(ص)</sup> شیوه‌ای بخصوص داشتند و گروه مرجع<sup>۱</sup> هر کدام شان برای فهم سخنان پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز متفاوت با دیگری بود. روحیات هر کدام نیز با دیگری متفاوت بود. بدین‌سان، سؤالاتی که هریک نزد پیامبر<sup>(ص)</sup> مطرح می‌کردند با دیگران فرق داشت. پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز خواه‌ناخواه ممکن بود پاسخ‌هایی به سؤالات هریک بدهند که ناظر به موقعیت و شرایط روحی و جسمی و معیشتی خاص او باشد. گاه سؤال خصوصی فرد از پیامبر<sup>(ص)</sup> در جمعی چند نفری مطرح می‌شد و افزون بر خود آن فرد، آن چند نفر محدودی نیز که سخن را شنیده بودند از پیامبر<sup>(ص)</sup> نقلش می‌کردند. اختلاف نقل‌ها در این زمینه گویاست که گاه یک سخن به شکل‌های مختلفی تفسیر شده است (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش - ب، ص ۲۴۱).

## ۲-۲. تفاوت شنیده‌های صحابه از پیامبر<sup>(ص)</sup>

برخی مسائل آن قدر مهم بودند که پیامبر<sup>(ص)</sup> برای عموم توضیح می‌داد و سخنانی در جمع می‌گفت؛ اما به هر حال مواردی نیز پیش می‌آمد که سؤالاتی خصوصی‌تر مطرح شوند؛ سؤالاتی که تنها بعضی از اصحاب آن را بشنوند و بر اساس آن، ذهنیت‌های خود را نظمی دوباره بخشند. حتی گاه ممکن بود پیامبر<sup>(ص)</sup> نکته‌ای را در جمع بگوید؛ اما از میان همه شنوندگان تنها عده معدودی به اهمیت آن سخن پی ببرند و برای حفظ و نقل آن بکوشند و در نظام فکری خود جایگاه درخوری به آن سخن بدهند که دقیقاً پیامبر<sup>(ص)</sup> انتظار داشته‌اند.

به بیان دیگر، گاه نکته‌ای از پیامبر<sup>(ص)</sup> شنیده می‌شد؛ اما جایگاهی که افراد مختلف در نظام فکری خود به آن می‌دادند، متفاوت بود. خواه‌ناخواه در معاشرت با پیامبر<sup>(ص)</sup> بحث‌های مختلفی شنیده می‌شد؛ اما این صحابه بودند که هریک از ایشان به اجتهاد خود می‌بایست می‌فهمید که هریک از گفتارهای پیامبر<sup>(ص)</sup> دارای چه درجه‌ای از اهمیت است و در عرض کدام توصیه‌های دیگر قرار داده شود. این هم به شکل‌گیری تحلیل‌ها و بینش‌های مختلف دامن می‌زد.

بعد از درگذشت پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز مناصب و جایگاه اجتماعی صحابه تفاوت بسیار یافت (برای این تفاوت در

1. Reference group.



جایگاه اجتماعی، نک: سجادی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۴۹). برخی ساکن مناطقی دوردست شدند و از اشتغالات سیاسی دوری گزیدند. برخی دیگر به مواضع سیاسی موافق یا مخالف حکومت‌ها یا حتی اداره حکومت اشتهاار یافتند. بومی نیز که هرکدام سکونت گزیدند اقتضائات متفاوتی داشت و سنت فکری متفاوتی از گذشته به ارث برده بود. این‌گونه، مردمان هر بوم از صحابی ساکن منطقه خود پرسش‌هایی متفاوت از دیگر بوم‌ها درباره سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌پرسیدند. به بیان دیگر، عملاً هر یک از صحابه فرصت متفاوتی برای یادآوری و بازپروری و ترویج سخنان پیامبر<sup>(ص)</sup> پیدا کردند (نک: مهروش، ۱۳۹۵ش، ص ۲۲۸-۲۲۹).

### ۲-۳. اقتضائات عصر صحابه

زندگی این صحابه پس از دوران حیات پیامبر<sup>(ص)</sup> با رویدادهای اجتماعی عظیمی نیز در سطح جهانی و با محوریت جهان اسلام همراه بود: دو ابرقدرت بزرگ جهان درهم شکستند، ناگهان جامعه اسلامی بسیار بزرگ‌تر از آن شد که بتوان تصور کرد، انبوهی از مسائل اجتماعی در اثر اختلاط فرهنگی اقوام پدید آمد و شمار گسترده‌ای از تازه‌مسلمانان که پیش از این هرکدام دینی داشتند، پرسش‌های تازه‌ای پیش کشیدند.

بحران‌های اجتماعی گسترده‌ای نیز فراگیر شد که نیازمند نظریه‌پردازی بود. مثلاً، در زمان خلافت عمر بن خطاب و در حدود سال ۱۸ق طاعون عمّواس روی داد (برای مطالعاتی در مطالعه تأثیر این طاعون بر نظریه‌پردازی‌های اخلاقی و کلامی مسلمانان، نک: امین، ۱۳۶۶ق، ص ۳-۴). بسیاری از کسان که برای جهاد به اردن رفته بودند، به مرگ عادی مردند و این بروز تردیدهایی را در مشروعیت جهادشان همراه داشت. لازم بود این معنا تبیین شود که همه اینان به خاطر قصد خیرشان ثواب می‌برند و از قول پیامبر<sup>(ص)</sup> به نحو گسترده‌ای نقل شد که «مَنْ طَلَبَ الشَّهَادَةَ صَادِقًا أُعْطِيَهَا وَ لَوْ لَمْ تُصِبْهُ» (نک: مسلم، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۸).

مسائل حقوقی و اجتماعی فراوانی هم در اثر اختلاط با عجم‌ها پدید آمد. از جمله، عمر در این دوره برای جلوگیری از اختلاط عرب و عجم و فروری عرب‌ها در عجم‌ها، بخشنامه مهمی صادر کرد:

مسلمانان باید ازار (لنگ) بپوشند و شلوار به پا نکنند، رداء بپفکنند، پاره‌نه راه بروند یا نعل (دم‌پایی) بر پا کنند، برای دم‌پایی‌های خود، قبال (بندی که سه انگشتک کوچک پا را می‌گیرد) قرار دهند، سبک زندگی معدیان — عرب‌ها — را پیشه کنند و به زندگی خشن تن دهند، هم‌چون پدرشان اسماعیل<sup>(ع)</sup> لباس مندرس بپوشند، ماهرانه بی‌رکاب سوار اسب شوند و به جای حمام رفتن، چشم در آفتاب دوزند که حمام عرب این است... (نک: صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۸۵-۸۷؛ ابن‌جعده، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۶).

مثال دیگرش همان است که عمر در حکمی دیگر بیان داشته بود: «بدترین هدایتی که نصیب کسی شود، هدایت عجمیان است؛ از آن دوری گزینید» (نک: ابن‌ابی‌شبیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۴؛ برای نمونه از بحث‌های فقهی و نظریه‌پردازی‌های فقهی آن دوران، نک: پاکتچی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۰؛ نیز نک: مهروش، ۱۳۹۵ش، سراسر فصل هشتم).

بحران‌های بزرگ بعدی در عصر صحابه نیز همگی نیازمند توجیه فکری عموم بودند؛ بحران‌هایی هم‌چون پایان یافتن فتوحات، بسته شدن باب ثروتی عظیم که با آن جنگ‌ها نصیب مسلمانان می‌شد و بازگشت

رزمندگان به شهرها، کشتن پیایی سه خلیفه، وقوع جنگ میان صحابه، شکل‌گیری خوارج، انتقال پای‌تخت از مدینه به کوفه، انتقال قدرت از عراق به شام، قدرت‌یابی تدریجی بنی‌امیه که در صدر اسلام جزو بردگان آزادشده (طُلُقَاء) بودند، محدود کردن قدرت اهل بیت<sup>(ع)</sup> و بالاخره، کوشش برای بسیج توده‌ها به نفع معاویه و در مخالفت با خانواده پیامبر<sup>(ص)</sup>.

نمی‌توان تصور کرد که می‌شود بدون کوشش‌های فکری و نظریه‌پردازی‌های گسترده فضای چنین اجتماعی را اداره کرد، مردمان مختلف را به هم‌سوایی با حکومت سوق داد یا در مقام رویارویی با سیاست‌های حاکمان توده‌ها را به نفع خود بسیج کرد. پس نمی‌توان ایدئولوژی غالب عامه مسلمانان مبنی بر یک‌رنگی و هم‌فکری همه صحابه پیامبر<sup>(ص)</sup> را پذیرا شد. به‌عکس با نظر به تنش‌ها و اضطرابات گسترده اجتماعی در عصر صحابه، باید انتظار داشت بتوان ردی از اختلاف آراء و نظریه‌پردازی‌های ناهم‌سو در مسائل مختلف، از جمله مسائل اخلاقی را در میان جناح‌های مختلف فکری آن دوره پیدا کرد.

در کنار همه این عوامل باید خواه‌ناخواه وزنی هم برای گرایش دینی و اعتقادی مسلمانان در نظر گرفت. صحابه پیش از این تأکید قرآن کریم بر ضرورت حکمت‌آموزی را شنیده بودند. شخصیت‌های پرشماری از ایشان نیز، روایت «الحکمة ضالة المؤمن» را از قول پیامبر<sup>(ص)</sup> نقل می‌کردند (برای کهن‌ترین نقل آن، نک ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۹۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳ ش، ج ۴، ص ۱۵۵؛ نیز برای نقل این گفتار در عصر تابعین همچون مثلی مشهور و نه حدیثی نبوی، نک ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۳۱۷). براین اساس، می‌توان پذیرفت که پس از فتوحات و مساعد شدن شرایط برای ارتباط با دیگر اقوام، اشخاصی از میان صحابه تمایل اکید به آشنایی با آموزش‌های اخلاقی اقوام مختلف و نقد و تحلیل آن‌ها و گزینش از میان‌شان داشته باشند؛ چنان‌که حتی چه‌بسا عصر صحابه یکی از دوره‌های مهم در تاریخ نظریه‌پردازی‌های اخلاقی جهان اسلام باشد.

یک شاهد مسئله همین است که با گذر از عصر صحابه به عصر تابعین شاهد اندیشه‌های اخلاقی موازی و ناهم‌سو هستیم. از جمله، می‌توان دو مکتب اخلاقی رقیب را در عصر تابعین در شهر بصره یاد کرد که هر یک پیروانی داشتند؛ مکتب خوف‌گرای حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ ق) و مکتب اخلاقی ابن‌سیرین (درگذشته ۱۱۰ ق) با گرایش به رجاء (نک گذشته، ۱۳۶۹ ش، ص ۷۳۵). اختلاف تعالیم اخلاقی این دو تا بدان حد است که تعبیر «جالس الحسن أو ابن‌سیرین» (یعنی یا با حسن هم‌نشین باش یا با ابن‌سیرین)، در فرهنگ عربی ضرب‌المثل رایج گردیده است (سید مرتضی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۱۴۲). این‌که از جایی هم‌چون بوم بصره در یک طبقه بعد، شخصیت‌هایی مثل ابن‌سیرین و حسن بصری برخاستند که علی‌رغم تمایز تعالیم‌شان، از آباء تصوّف به‌شمار آمدند (برای مروری بر تعالیم و جایگاه این دو، نک پاکتچی، ۱۳۹۲ ش - الف، ص ۳۹-۴۱)، نمی‌تواند بی‌ارتباط با تعالیمی باشد که یک نسل قبل، صحابه‌ای همچون ابوموسی اشعری و انس‌بن‌مالک در بصره ترویج می‌کردند (برای تأکید بر پیوند تعالیم این دو با برخی دیگر از صحابه ساکن دیگر بوم‌ها، نک همان‌جا).

### ۳. شیوه گردآوری داده‌های بحث و تحلیل آن‌ها

هرگاه بپذیریم عالمان عصر صحابه هر کدام چارچوب فکری منسجمی داشته‌اند باید برای بازسازی<sup>۱</sup> اندیشه اخلاقی این عالمان الگویی بیابیم. چنین الگویی را می‌توان با تحلیل مؤلفه‌های اندیشه اخلاقی بازشناخت: اخلاق دانش شناخت ارزش کنش‌ها و منش‌هاست. ارزش امور همیشه در شرایط است که در تعریف می‌شود. پس اگر بفهمیم درک هر شخصی از شرایطی که در آن واقع شده چیست، خواهیم دانست چگونه کنش‌ها و منش‌ها را ارزش‌گذاری می‌کند. پس برای درک اندیشه اخلاقی هر متفکری باید این جوانب از اندیشه او را بازشناسیم: هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خیر اعلی و سلوک.

#### ۳-۱. راه‌بردها و مبانی تحلیل داده‌ها

نخست باید دید چه‌گونه می‌توان بر پایه داده‌هایی پراکنده، نظام فکری منسجم صحابی را بازسازی کرد. چنان‌که گفتیم، غالباً تنها گفتارهایی پراکنده از صحابه گزارش شده‌اند؛ چنان‌که معلوم نیست صحابی در پاسخ به چه سؤال یا در چه فضای اجتماعی و بعد از چه رویدادی چنین می‌گوید یا با طرح این مسئله دقیقاً می‌خواهد کدامین مشکل اخلاقی یا اجتماعی را حل کند. لازم است راه‌بردهایی برای تحلیل این داده‌های پراکنده و استخراج یک اندیشه اخلاقی منسجم از دل آن‌ها داشته باشیم.

اولین اصل راهبردی ما اعتماد به روایات مندرج در منابع است؛ مگر به دلیل آشکاری مثل تعارض روایتی با دیگر روایت‌ها نتوانیم میان‌شان جمع کنیم. در بسیاری از مواقع روش‌های رجالی برای سنجش اعتبار روایت‌ها با بی‌طرفی فاصله دارد و نمی‌توان با اعتماد به آن‌ها قضاوتی علمی داشت. این‌که مثلاً عالمان رجالی عامه مسلمانان، یک فرد شیعی را غالی، ملعون، کذاب، دجال، منحرف و امثال این‌ها خوانده‌اند لزوماً حاکی از دروغ‌گویی او نیست. می‌توان به‌عکس محتمل دانست که در بسیاری از مواقع گرایش‌های فرقه‌ای عالمان جرح و تعدیل در این قضاوت‌ها دخیل بوده است. نیز، حتی ممکن است کسی در یک مورد بخصوص دروغ گفته باشد؛ اما دلیل ندارد از همه منقولات او سلب اعتماد شود.

از آن سو، بی‌اعتبار دانستن عمده این روایت‌ها نیز عملاً معنایی جز حکم به انسداد راه آگاهی از رویدادهای سده نخست هجری ندارد. بسیاری از اقوالی که از این عالمان در تفسیر و فقه و اخلاق نقل می‌شود اموری جزئی از جنس خاطرات روزمره هستند که اشخاص انگیزه برای جعل در آن نداشته‌اند. درباره برخی از مسائل تنها راه کسب آگاهی مراجعه به همین اقوال است. نمی‌شود قومی را غیرقابل اعتماد دانست و تاریخ‌شان را نوشت! یگانه راهی که وجود دارد این است که با مرور همین اقوال، سعی کنیم بفهمیم چه هسته‌ای از واقعیات را بازمی‌تابانند. نکته دیگری که باید به آن توجه شود این است که غالباً امکان جعل هر دیدگاهی از قول هر شخصیتی وجود ندارد. خواه‌ناخواه وقتی پیروان تفکری قرار است بیابند و آراء متأخر خود را به بزرگان مقدم‌تر منتسب کنند، محدودیت‌هایی دارند. آن‌ها مجبوراند این اندیشه‌ها را به کسانی منتسب کنند که به داشتن افکاری نزدیک به همان چارچوب کلی نزدیک‌اند. انتساب هر فکر جدیدی به هر صحابی کهنی مقدور نیست و حتی

1. Reconstruction.

اگر جریان‌های فکری متأخر بخواهند بخشی از آراء خود را به صحابه منسوب دارند، باید نخست صحابی‌ای بیابند که چارچوب کلی فکرش پذیرای چنین انتسابی است.

پس در گام نخست مطالعه، بنا را بر این می‌گذاریم که اغلب روایت‌ها از همان کسی صادر شده که به او منتسب گردیده‌است. به بیان دیگر، سعی می‌کنیم دریابیم شخصیت نمادینی که در فرهنگ اسلامی به نقل این روایت‌ها شناخته می‌شده است چه افکاری دارد یا حتی احیاناً خود این شخصیت نمادین در گذر زمان، دچار چه تحولاتی شده است. بعد از شناسایی نظام اندیشه‌ی یک شخصیت، با سنجش اندیشه‌های او با دیگر شخصیت‌ها، تناقضات یا سازگاری‌های محتمل کشف می‌شوند؛ آن موقع خواهیم توانست برپایه شواهد از آراء صحابه مختلف، قضاوت کنیم که آیا این شخصیت‌ها می‌توانسته‌اند همگی به یک گفتمان تعلق داشته باشند یا نه؟ اگر شواهد، سازگاری اندیشه‌ها و امکان تعلق‌شان به یک گفتمان را نشان می‌داد، می‌توانیم انتساب آراء به هریک از آن صحابه را پذیرا شویم. هرگاه نیز که دریافتیم آراء منسوب به برخی صحابی با گفتمان کلی آن دوره ناسازگار است، خواهیم توانست بررسی کنیم که اقوال هر کدام در چه مسیرهای بخصوص مختلف بسط داده و تفسیر شده‌است؟

دومین اصل راهبردی ما کوشش برای تحلیل گفتمان روایات با فرض یکپارچگی آن‌هاست. از این منظر، هیچ یک از روایت‌ها به خودی خود معنای آشکار و واضحی ندارد؛ بلکه با کنار هم چیدن روایت‌ها باید معنای شان را دریافت. رویکردمان هم انتقادی است. بنا نداریم همین که روایتی را ذیل بابی از کتابی یافتیم، حکم کنیم لزوماً موضوعش همان است که عنوان باب بازمی‌تاباند. قرار است اول با مرور همه شواهد و قرائن و کاربرد روش‌های تحلیل گفتمان دریابیم فضای کلی جامعه‌ای که این حرف در آن زده شده، چه بوده است. بعد می‌توانیم بر اساس مجموع شواهد و با نظر به عموم آثار بازمانده از یک صحابی، نظر وی را درباره هر موضوع بشناسیم.

چنین راهبردی مستلزم پذیرش آن است که همه اقوال رسیده از یک صحابی، بازتاباننده نظام فکری واحد است. از این منظر، هر انسانی خواه‌ناخواه چارچوب فکری مشخصی دارد؛ حتی اگر فیلسوف نباشد. آری؛ فلاسفه سعی می‌کنند با دقت بیش‌تر تناقضات فکری خود را کشف کنند و انسجام فکری خود را بالاتر ببرند. باین‌حال، فقط فلاسفه نیستند که چنین می‌کنند. نوعاً هرکسی که بخواهد منطقی بیندیشد، راهی جز این ندارد که ذهنش را نظم بخشد. بنابراین، در مقام تفسیر اندیشه‌های هر کسی باید بنا را بر انسجام ذهنی او گذاشت؛ مگر خلافش ثابت شود.

نیز، برپایه همین راهبرد، اگر یک صحابی دارد قرائتی خاص از یک آیه قرآن یا حکم شرعی بخصوصی را ترویج می‌کند، حتماً دارد به ترویج اندیشه‌ای مدد می‌رساند. به همین ترتیب، اگر دارد خاطره‌ای بخصوص از حیات پیامبر<sup>(ص)</sup> نقل می‌کند مقصدی دارد که باید شناخت. آری؛ ممکن است گاهی مسئله غیر از این باشد؛ اما اول باید مسئله را با فرض چنین ارتباطی بررسی کرد و برای یافتن پیوندها کوشید. اگر البته به هیچ نحو نشد برپایه شواهد کنونی ارتباطی بیابیم، آن وقت حکم خواهیم کرد که راوی دارد بر اساس عواطفی کاملاً فردی و در تناقض با خطوط کلی فکرش خاطره می‌گوید.

یک مثال این مسئله قرائت انس بن مالک از آیه «رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ» (آل عمران / ۱۹۲) است. او به جای قرائت مشهور، «تُخَلِّدُ فِي النَّارِ» می خواند (ابن ابی حاتم، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۸۴۳). ممکن است کسی فکر کند این صرفاً حاصل اختلاف شنیده‌های او یا حاصل بد شنیدن اوست. وقتی در افکار انس دقیق می شویم، درمی یابیم که معتقد است مؤمنان هم در آتش جهنم خواهند سوخت و البته فقط کافران خالدند. این آراء را در مقام رویارویی با اندیشه‌های خوارج مطرح می کرد که می گفتند هر کس گناه کبیره کند وارد جهنم می شود و همین ورود مایه رسوایی او است. انس هم البته قبول داشت ارتکاب گناهان مایه ورود به جهنم است؛ اما می گفت مؤمنان راه خروج دارند و رسوا کسی است که خالد شود. بر همین قیاس، دیگر اقوالی نیز که یک صحابی دارد از قول پیامبر<sup>(ص)</sup> نقل می کند، در عین انتسابشان به پیامبر<sup>(ص)</sup> بازنماینده فکر خود او نیز هستند.

### ۲-۳. محدودیت‌های روش شناختی

مجموعه آن چه گفته شد هرگز به این معنا نیست که منابع و دستاوردهای چنین مطالعه‌ای خدشه‌ناپذیر نیستند. یک مشکل مهم در راه چنین مطالعه‌ای، مثل هر مطالعه تاریخی دیگری درباره ۲ سده نخست هجری، مسئله اعتبار منابع است. چه بسا جریان‌های اجتماعی متأخرتر سخنانی مجعول به صحابه منتسب کرده باشند. با این همه، به نظر می رسد که در گام نخست، راهی جز این نداریم که گزارش‌های پراکنده در منابع را سرجمع کنیم و بکوشیم دریابیم بر پایه همین گزارش‌ها به چه درکی از تاریخ اندیشه‌های اخلاقی کهن می توان رسید. وقتی دریافتیم که نظام تفکر اخلاقی منتسب به هر صحابی، واجد چه شاخصه‌هایی است، خواهیم توانست ارتباط آن را با نظام اخلاقی بازتابیده در قرآن کریم، سنت نبوی، اهل بیت<sup>(ع)</sup> و دیگر صحابه، و با نظام‌های تفکر اخلاقی رایج در بوم‌های مختلف سده نخست هجری و حتی باورهای اخلاقی پیشااسلامی رایج در هر بوم بسنجیم.

گذشته از مسئله اعتبار انتساب، مسائل علل الحدیث نیز تأمل برانگیزند. گاه محدثان، روایت‌ها را نقل به مضمون کرده‌اند. گاه نیز روایت‌ها تقطیع و از شواهدی که در خود بافت‌شان بوده است جدا شده‌اند. گاه نیز روایت‌ها تجمیع گردیده و مجموع اقوال پراکنده یک راوی کنارهم نشانده شده‌اند. این قبیل تصرف‌ها اغلب موجب ایجاد قرینه خطا برای فهم سخن می شوند (برای تأثیر نقل به مضمون بر روایات، نک پاکتچی، ۱۳۹۲ش - پ، ص ۳۷۱-۳۷۵؛ نیز، نک همو، ۱۳۹۴ش، ص ۶۶-۷۲؛ برای تأثیر تقطیع، نک همو، ۱۳۸۸ش، ص ۳۷-۴۹).

مشکل بعدی تأثیر پیش فرض‌ها بر چنین مطالعه‌ای است. بعید نیست بنا به ذهنیت‌ها و انتظارات خاص خود از لابه لای سخنانی پراکنده مطالبی نامربوط را گزینش کنیم و انسجامی را که خودمان توقع داریم، در میان‌شان پدید آوریم. سؤال این جا است که برقراری چنین نظامی چه اندازه می تواند کوششی روش مند و قابل گنجش در چارچوب‌های علمی باشد؟ اندیشه نظام مند اخلاقی از ویژگی‌های جوامع متمدن است و هیچ یک از جوامع بدوی که شواهد حیات‌شان برای ما باقی است، فراتر از امثال و حکمی پراکنده، هرگز تفکر اخلاقی منسجمی ارائه نکرده‌اند. آیا این انتظار بجا است که صحابه نظام اخلاقی منسجمی داشته باشند؟

پاسخ علمی به این پرسش بسیار مشکل است. نمی‌توان هیچ معیاری به دست داد که نشان دهد ما تا کجا حق داریم در برداشت از متون و برقراری ارتباط میان‌شان پیش برویم. از آن سو، با انصراف از چنین تلاشی نیز به درک بهتری از ماهیت مسئله نخواهیم رسید. به نظر می‌رسد باید از یک سو چنین مطالعاتی را دنبال کنیم و از دیگر سو به ملاحظات انتقادی بها بدهیم. وقتی نظام پیشنهادی خود را ارائه دادیم و پیوندهای برقرار شده میان گزاره‌های مختلف مشخص گردیدند، محققان دیگر می‌توانند با مرور دوباره شواهد بازمانده از هر صحابی و دیگر شواهد موجود، آن پیوندها را نقد و بازبینی کنند. اگر این ملاحظات انتقادی ادامه پیدا کند، می‌توانیم امیدوار باشیم که در گذر زمان، پاسخ‌هایی قابل دفاع به مسئله داده شود.

### ۳-۳. روند عملی بحث

برای این که مطالعه اندیشه اخلاقی صحابه فرجامی نیکو پذیرد لازم است مراحل عملی چنین کوششی بازشناسی شوند. گام نخست انتخاب یکی از صحابه است که به هر دلیل احساس می‌شود ممکن است آراء اخلاقی شایان توجهی داشته باشد. انتخاب چنین شخصیتی جز بر پایه تجربه محقق امکان‌پذیر نیست؛ ولی با مرور آثاری مثل مُسند احمد بن حنبل و نظر به حجم روایات اخلاقی هر صحابی می‌توان از میان‌شان شخصیت‌هایی را برگزید که به نظر می‌رسد اثر گذارتر بوده‌اند.

گام بعدی، گردآوری روایات اصیل صحابی است. در این مرحله باید کوشید مُسندی برای صحابی پدید آورد که انبوه روایات فقهی، تفسیری، اخلاقی، نامه‌ها، اشعار، خطبه‌ها یا هر نوع مطلب دیگری که از قول صحابی در انواع مختلف متون و منابع متقدم و متأخر روایت شده باشد را دربر گیرد. پدید آوردن چنین مجموعه‌ای خاصه از آن رو ضروری است که چه بسا روایاتی در بادی امر شامل محتوای اخلاقی به نظر نیایند؛ اما با تحلیل‌های بعدی بتوان در آن‌ها محتوای اخلاقی پیدا کرد. پس باید مجموع این روایت‌ها را در دسترس داشت.

در گام سوم با مرور این مسند و استناد به آن می‌توان آراء هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه صحابی و درک او از خیر اعلی و شیوه سلوک به آن را بازشناخت. به طبع در این مرحله از کوشش برای دستیابی به متن اصیل رسیده از صحابی مستغنی نخواهیم بود و بدین منظور لازم خواهد شد اختلاف‌نقل‌ها را مقایسه کنیم و تصحیف‌های محتمل در روایات را نیز بیابیم. دستیابی به چنین هدفی با نظر به دیگر گزارش‌های موجود از همان روایت، دیگر روایات رسیده از همان صحابی و توجه به اقوال دیگر صحابه درباره مسئله و هم البته گفتمان عصر محقق می‌شود.

گام چهارم تحلیل عمیق‌تر روایات، کشف ناگفته‌های صحابی، و شناخت اهداف پنهان وی از ترویج هر آموزه، یا به بیان ساده‌تر «خواندن سطور سفید» متن روایات است. باید نقل‌های صحابی از یک سخن پیامبر (ص) یا یک رویداد تاریخی را با دیگر گزارش‌ها از آن رویداد مقایسه کنیم تا زاویه دید صحابی را بشناسیم. نیز، لازم است اقوال رسیده از صحابی درباره هر مسئله بخصوص را کنار هم بگذاریم و با دسته‌بندی مسائلی که صحابی مورد توجه قرار می‌دهد و مقوله‌بندی و تحلیل محتوای آن‌ها کشف کنیم که این که صحابی روی چه مضامین و معانی‌ای تأکید بخصوص دارد.

در همین مرحله با مقایسه روایت‌ها درباره هر موضوع قادر به کشف تناقضات احتمالی خواهیم بود. براین اساس، باید تحلیل کنیم اگر تناقضی در تعالیم منسوب به صحابی هست نتیجه چیست؛ آیا حاصل دوره‌های مختلف عمر صحابی و تجربیات مختلف او ست یا نتیجه جعل‌های متأخرتر. به ترتیب مشابه، لازم است رویکرد صحابی به هر مسئله را با رویکرد دیگر صحابه نیز مقایسه کنیم تا اگر صحابی موردنظر ما در انتقال آموزه‌ای نبوی یا فرهنگ‌سازی برای پذیرش باوری بخصوص نقش محوری ایفا نموده است، بازشناسیم.

گام پنجم آن است که پیوندها میان آراء مختلف صحابی را کشف کنیم و به تصویری کلی از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خیر اعلی و سلوک از دید آن صحابی دست یابیم. نیز، در همین مرحله لازم است پیوند میان مؤلفه‌های مختلف هریک از این پایه‌های چهارگانه اندیشه اخلاقی او را بشناسیم. مثلاً سعی کنیم با مرور دوباره مسندی که برای آن صحابی ساخته‌ایم و استناد به شواهد پذیرفتنی، دریابیم اگر به انجام کاری برای دست‌یابی به «فلاح» یا برای «سعادت دنیوی» توصیه می‌کند، خود چه نسبتی میان این دو می‌بیند؛ یا اگر احیاناً توصیه به رفتار بخصوصی دارد به سبب اهمیتی است که در اثر کدام باور هستی‌شناسانه برایش حاصل شده است.

به گام‌های پنج‌گانه فوق می‌توان در صورت لزوم کوشش‌هایی تکمیلی را هم افزود. مثلاً ممکن است به هر دلیل نسبت به کشف تحولات بعدی اقوال صحابی حساس شویم یا در مقام رفع تناقضات به این توجه کنیم که شاگردان مختلف یک صحابی چه کسانی بوده‌اند، هر کدام در توسعه چه بخش از تعالیم او ایفاء نقش نموده‌اند، خود چه بینش‌هایی داشته‌اند، با چه انگیزه‌هایی به نقل روایات آن صحابی روی آورده‌اند و احیاناً متناسب نیازهای فکری خود یا مخاطبان چه تصرفی در گفتار صحابی نموده‌اند.

شاید لازم باشد بدانیم تعالیم صحابی از چه دوره‌ای به بعد و در چه بوم‌هایی رو به توسعه و پذیرش عمومی نهاده است. تحلیل این که حلقه‌های مشترک نقل از صحابی چه فاصله‌ای با خود او دارند و اهل چه بوم‌هایی هستند می‌تواند به این هدف یاری رساند. به همین ترتیب، ممکن است لازم باشد به این توجه کنیم که نقل یک مضمون بخصوص توسط صحابی در کدام حوزه‌های علوم اسلامی جدی گرفته شده است، کدامین شخصیت‌های دیگر درباره افکار او موضع گرفته‌اند و تأثیر صحابی در شکل‌گیری نهایی اندیشه مسلمانان در یک زمینه بخصوص چه بوده است.

### نتیجه

از مجموع مباحث فوق می‌توان دریافت هیچ شاهد قاطعی نمی‌توان بر این بازنمود که شکل‌گیری مکاتب اخلاقی مختلف در جهان اسلام از عصر صحابه آغاز شده باشد؛ هم‌چنان که می‌توان دریافت مطالعه چنین پدیده احتمالی معقول و معنادار است. از مطالعه شواهد برمی‌آید می‌توانیم انتظار شکل‌گیری چنین مکاتبی را در عصر صحابه داشته باشیم و برای شناخت و تفکیک این مکاتب نیز منابع کافی در اختیار داریم. باید با مرور این منابع گزاره‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، و درک هر صحابی از خیر اعلی و شیوه دست‌یابی به آن را استخراج کرد و با تحلیل این گزاره‌ها مبانی و نظریه اخلاقی آن صحابی را بازشناخت. چنین کوششی البته با محدودیت‌های مختلفی روبه‌روست؛ اما حتی با فرض آن که در اصالت روایات منسوب به هر صحابی نیز تردید

شود، از ارزش تاریخی این مطالعه کاسته نخواهد شد. نیز، محدودیت‌های مختلف ایجاب می‌کنند همواره این مطالعات با تحلیل‌های انتقادی بعدی و کوشش برای واکاوی پیوندهایی که میان اندیشه‌های مختلف صحابی برقرار شده است بازبینی شوند.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد. (۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م)، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن‌ابی‌شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن‌جعده، علی. (۱۴۰۰ق/ ۱۹۹۰م)، *المسند*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت: مؤسسه نادر.
۴. ابن‌ماجه، محمد بن یزید. (بی‌تا)، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد الباقی، بیروت: دارالفکر.
۵. اسکروپسکی، جان. (۱۳۸۰ش)، «فلسفه اخلاق»، ترجمه محسن جوادی، *نگرش‌های نوین در فلسفه*، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۶. اسماعیلی، مهران. (۱۳۹۷ش)، «دهستان یثرب/مدینه در دوره پیامبر (ص) بر پایه شواهد و قراین نخست هجری»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۱، ص ۳-۲۲.
۷. اعوانی، غلام‌رضا. (۱۳۷۷ش)، «اخلاق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۸. امین، احمد، «طاعون عمواس». (۱۳۶۶ق/ ۱۳۲۶ش)، *الثقافه*، شماره ۴۵۹.
۹. آگاهی، معصومه و عبدالهادی فقهی‌زاده. (۱۳۹۵ش)، «سیر تطور تفسیر اخلاقی قرآن کریم»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۹، ص ۱۲۷ تا ۱۴۸.
۱۰. برلین، آیزایا، *به نام آزادی*. (۱۳۸۲ش)، ترجمه محمدامین کاروان، تهران: مروارید.
۱۱. پات، فریبا. (۱۳۸۳ش)، «کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه‌ی اخلاق، *رهنمون*، شماره ۷ و ۸.
۱۲. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش - پ)، *فقه‌الحدیث با تکیه بر مسائل لفظ*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش) - الف، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: الهدی.
۱۴. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲ش) - ب، «حدیث»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد بیستم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۷ش)، «اخلاق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.



۱۶. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۹ش)، «اصحاب حدیث»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد نهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۷. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۳ش)، «اجاره»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد دهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۴ش)، *فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۸ش)، *تاریخ حدیث*، به کوشش یحیی میرحسینی، تهران: انجمن علمی دانشجویان هیات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۰. پالمر، مایکل. (۱۳۸۸ش)، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل بویه، تهران: سمت.
۲۱. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۲ش)، *بوی جان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م)، *السنن*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت: دارالفکر.
۲۳. توکلی، غلام حسین. (۱۳۸۷ش)، «در نسبت دین و اخلاق»، *آیین مهر*، شماره ۱۶.
۲۴. خراسانی، شرف الدین. (۱۳۵۰ش)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
۲۵. خزاعی، زهرا. (۱۳۸۶ش)، «اخلاق کاربردی، ماهیت، روش ها و چالش ها، پژوهش های فلسفی کلامی»، شماره ۳۳، ص ۱۷۵ - ۲۰۶.
۲۶. دلیری، کاظم. (۱۳۹۹ش)، *تاریخ علم اخلاق با تأکید بر مکاتب، رویکردها و میراث اخلاقی دنیای اسلام*، قم: مرکز نشر هاجر.
۲۷. رضایی هفتادر، حسن و صفر نصیریان. (۱۳۹۷ش)، «بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیاتی به ویژه نهج البلاغه»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۳۷، ص ۱۶۹-۲۰۶.
۲۸. رفیعی، بهروز. (۱۳۷۷ش)، *اخلاق، عرفان و تصوف اسلامی: کتاب شناسی توصیفی و موضوعی*، تهران: الهدی.
۲۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳ش)، *تصوف ایرانی*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
۳۰. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹ش)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۳۱. ساشادینا، عبدالعزیز. (۱۳۸۸ش)، «نظام فقهی - اخلاقی اسلام»، *فقه پزشکی*، شماره ۱.
۳۲. سجادی، صادق. (۱۳۹۱ش)، «جیش، دیوان»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد نوزدهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۳. سید مرتضی، علی بن طاهر. (۱۴۰۳ق)، *الامالی*، به کوشش احمد شنقیطی، باز نشر قم: کتابخانه مرعشی.

۳۴. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳ق)، *المصنف*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی.

۳۵. گاتری، ویلیام کیت چمبرز. (۱۳۷۶ش)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی، تهران: فکر روز.

۳۶. گذشته، ناصر. (۱۳۶۹ش)، «ابن سیرین»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد سوم، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳۷. مالک بن انس. (۱۴۲۵ق)، *الموطأ*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ابوظبی: موسسه زاید بن سلطان آل نهیان.

۳۸. مسلم بن حجاج. (بی تا)، *الصحيح*، بیروت: دارالفکر.

۳۹. مک ناتن، دیوید. (۱۳۸۳ش)، *نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.

۴۰. مهروش، فرهنگ و دیگران. (۱۴۰۰ش)، «شیوه اصلاح بینش‌ها از نگاه ابن عباس: مروری بر روایات اخلاقی او در منابع متقدم»، *مطالعات فهم حدیث*، سال هشتم، شماره اول، ص ۲۰۷-۲۳۱.

۴۱. مهروش، فرهنگ. (۱۳۹۳ش)، «اندیشه اخلاقی ابن مسعود»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، شماره ۲۴، ص ۱۴۳-۱۶۲.

۴۲. مهروش، فرهنگ. (۱۳۹۵ش)، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین: از آغاز اسلام تا شکل‌گیری مکتب اصحاب حدیث متأخر*، تهران: نشر نی.

۴۳. هدایتی، محمد. (۱۳۹۳ش)، «علم اخلاق: تعریف، موضوع و هدف»، *پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۱۶، ص ۱۲۳-۱۴۲.

44. Abou Al Fadl, Khaled, "Qur'anic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics*, vol. I, 2017.

45. Foucault, Michel, *Fearless Speech*, ed. Joseph Pearson, Cambridge, Semiotext, 2001.

46. Shihada, Ayman, *The Theological Ethics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*, Leiden, Brill, 2006.

## References

The Holy *Qur'an*.

1. Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (2003), *Al-Tafsīr*, [ed. As‘ad Muḥammad Ṭayyib,] Beirut: Dar al-Fikr.
2. Ibn Abī Shayba, ‘Abdullāh b. Muḥammad (1409 AH), *Al-Muṣannaf*, [ed. Sa‘īd Muḥammad Laḥḥām,] Beirut: Dar al-Fikr.
3. Ibn Ja‘d, ‘Alī (1990), *Al-Musnad*, [ed. ‘Āmir Aḥmad Ḥaydar,] Beirut: Nādir Institute.
4. Ibn Māji’, Muḥammad b. Yazīd (nd), *Al-Sunan*, [ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī,] Beirut: Dar al-Fikr.
5. Skropski, John (2018), “Ethics”, [Persian translation by Moḥsen Javādī,] *New Attitudes in Philosophy*, Qom: Taha Cultural Institute.
6. Esmacili, Mehran (2018), “The Village of Yathrib/Medina in the Prophet Era; Based on the First Centuries AH Evidences”, *The Journal of Islamic History and Civilisation*, 14(27): pp. 3-22.
7. A‘wānī, Gholāmreḍā (1998), “Ethics”, *Great Islamic Encyclopedia*, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnūrdī et al,] Vol. 7, Tehran: Center for Great Islamic Encyclopaedia.
8. Amīn, Aḥmad (1366 AH), “Plague of ‘Amawās”, *Al-Thiqāfa*, 459.
9. Āgāhī, Ma‘ sūme and Feqhīzāde, ‘Abdol-Hādī (2015), “Development of the Moral Interpretation of the Holy Qur’an”, *Research Journal of Tafsīr and Language of the Qur’an*, 9, Autumn and Winter.
10. Berlin, Isaiah (2003), *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, [Persian translation by Moḥammad Amīn Kārūn,] Tehran: Morvārīd.
11. Pāt, Farībā (2013), “Descriptive Bibliography of Moral Philosophy”, *Rahnamoon*, 8, Autumn.
12. Pākatchī, Aḥmad (1998), “Akhlāq-e Dīnī”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 7, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
13. Pākatchī, Aḥmad (2000), “Aṣḥāb al-Ḥadīth”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 9, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
14. Pākatchī, Aḥmad (2013), “Ḥadīth”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 20, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
15. Pākatchī, Aḥmad (2013), “Ijāra”, *Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 10, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Tehran: Center for Great Islamic Encyclopedia.
16. Pākatchī, Aḥmad (2013), *Fiqh al-Ḥadīth: Based on Vocabulary Issues*, Tehran:

Imam Sadegh University (AS).

17. Pākatchī, Aḥmad (2014), *Fiqh al-Ḥadīth: Discussions on Transfer of Meaning*, Tehran: Imam Sadiq (AS) University.

18. Pākatchī, Aḥmad (2009), *History of Hadīth*, [ed. Yaḥyā MīrḤoseynī,] Tehran: Association of Islamic Theology Students in Imam Sadiq (AS) University.

19. Pākatchī, Aḥmad (2013 -A), *Movements of Sufism in Central Asia*, Tehran: Al-Hudā.

20. Palmer, Michael (2018), *Ethical Issues*, [Persian Translation by ‘Alīreza Āl-e Būye,] Tehran: SAMT.

21. PūrJavādī, Nasrollāh (1993), *Būy-e Jān*, Tehran: Academic Publishing Center.

22. Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā (2004), *Al-Sunan*, [ed. ‘Abdur Raḥmān Muḥammad ‘Uthmān,] Beirut: Dar al-Fikr.

23. Tavakkolī, Gholāmhussein (2017), “In the Relationship Between Religion and Morality”, *Āyīn-e Mehr*, 16.

24. Khorāsānī, Sharaf al-Dīn (1971), *The First Greek Philosophers*, Tehran: Pocket Books Joint Stock Company.

25. Khazā‘ī, Zahrā (2016), “Applied Ethics: Nature, Methods and Challenges”, *Theological Philosophical Researches*, 33, Fall.

26. Dalīrī, Kāzem (2019), *History of Ethics with an Emphasis on the Schools, Approaches and Moral Heritage of the Islamic World*, Qom: Hājar Publishing Center.

27. Rezaee Haftador, H.; Nasiriyan, S. (2018), “An examination of the human instinct from the viewpoint of the divine knowledge, with an emphasis on the *Nahjul Balaghah's* stance”, *Researches of Qur’an and Hadith Sciences*, 15(1).

28. Rafī‘ī, Behrūz (1998), *Morality, Mysticism and Islamic Sufism: Descriptive and Thematic Bibliography*, Tehran: Al-Hudā.

29. ZarrīnKūb, ‘Abdul-Ḥoseyn (2004), *Iranian Sufism*, [Persian translation by Mujiddudīn Keyvānī,] Tehran: Sokhan.

30. ZarrīnKūb, ‘Abdul-Ḥoseyn (2000), *In Query of Iranian Sufism*, Tehran: Amīrkabīr.

31. Sachedīna, Abdul Aziz (2018), “Islamic Jurisprudential-Ethical System”, *Medical Jurisprudence*, 1, Winter.

32. Sajjādī, Sādegh (2013), “Jaysh, the Dīwān of”, *Great Islamic Encyclopaedia*, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Vol. 19, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopaedia.

33. Sayed Murtaḍā, ‘Alī b. Ṭāhir (1403 AH), *Al-’Amālī*, [ed. Aḥmad Shanqīṭī,] republished in Qom: Mar‘ashī Library.

34. Şan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Ḥammām (1403 AH), *Al-Muṣannaf*, [ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī,] Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

35. Guthrie, William Keith Chambers (1997), *A History of Greek Philosophy*, [Persian translation by Mahdī Qavām Şafarī and Ḥasan Fathī,] Tehran: Fekr-e Rūz.

36. Gozashte, Nāser (1990), “Ibn Sīrīn”, *Great Islamic Encyclopaedia*, [ed. Kāzem Mūsavī Bojnordi et al,] Vol. 3, Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopaedia.

37. Mālik Ibn 'Anas (1425 AH), *Al-Muwaṭṭa‘*, [ed. Muḥammad Muṣtafā A‘zamī,] Abu Dhabi: Zāyidebn Sulṭān Āl-Nahyān Foundation.

38. Muslim Ibn Ḥajjāj (nd), *Al-Şaḥīḥ*, Beirut: Dar al-Fikr.

39. McNaughton, David (2013), *Ethical View: An Introduction to Moral Philosophy*, [Persian translation by Ḥasan Mīyāndārī,] Tehran: SAMT.

40. Mehrvash, Farhang (2013), “Ethical Thought of Ibn Mas‘ūd”, *Ethical Research Journal*, 24, Summer.

41. Mehrvash, Farhang (2015), *History of Islamic Jurisprudence in the First Centuries: From the Beginning of Islam to the Formation of the School of Late Aşḥāb al-Ḥadīth*, Tehran: Nashr-e Ney.

42. Mehrvash, Farhang et al (2021), “Reconsideration of Attitudes from the Viewpoint of Ibn Abbass (A Review of His Moral Narrations in Early Islamic Sources)”, *Studies on Understanding Hadīth*, 8(1), winter: pp. 207-231.

43. Hedayati, Mohammad (2018), “Knowledge of Ethics: Definition, Subject and Aim”, *Quarterly Ethical Research*, 16(4), Summer.

44. Abou Al-Fadl, Khaled (2017), “Qur’anic Ethics and Islamic Law”, *Journal of Islamic Ethics*, 1.

45. Foucault, Michel (2001), *Fearless Speech*, [ed. Joseph Pearson,] Cambridge: Semiotext.

46. Shihada, Ayman (2006), *The Theological Ethics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī*, Leiden: Brill.



Journal Researches of Quran and Hadith Sciences, Vol.19, No.4, Serial. 56, Winter 2023  
<http://tqh.alzahra.ac.ir/> Alzahra University

## Representation of Natural World in the Qur'an; an Ecolinguistic Approach

Masoumeh Mehrabi<sup>1</sup>

Maryam Nazarbeigy<sup>2</sup>

Ayoob Amraee<sup>3</sup>

Received: 24/07/2021

Accepted: 30/10/2021

DOI: 10.22051/TQH.2021.37036.3296

### Abstract

*The current trend of increasing environmental inequality, the process of its degradation, and the culture of encouraging more consumption suggest the need for a change in the human attitude towards nature and his relation to the environment. Such a change needs the emergence of a society that has analyzed, recognized and sought to change its discourse stories. Taking refuge in the discourse stories of the holy books, including the Holy Qur'an, provides the ground for a change of attitude. The main question of this research is "what is man's relation with nature and both of them with God in the Holy Qur'an and how are these relations manifested in the language of the Qur'an?" The basic presumption is that the lack of attention to spirituality in the relationship between humans and the environment is the root of many destructions and destructions. The research method is discourse analysis in the framework of ecological linguistics based on the analysis of linguistic "stories". The term "story" here is not of the usual type of novels and anecdotes but is the cognitive structure behind the discourses. The linguistic analysis method is also the desired mechanism of environmental linguistics based on the eight components proposed by Stibi (2015). The research aims to show how the Holy Qur'an condemns the consumeristic human identity by using language and presenting linguistic/discourse stories and promotes a monotheistic worldview. The results of the analysis show that in the text of the Holy Qur'an, a monotheistic worldview prevails, according to which man is recognized as a trustee in nature and does not have the right to enter and occupy its parts without condition. It is also proved that all elements of nature have intrinsic and moral value. The innovation of the research is that it uses a specific linguistic approach and analyzes the discourse.*

**Keywords:** *The Holy Qur'an, Nature, Language, Environment, Story, Ecolinguistics*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of linguistics, Ayatollah Boroujerdy University, Boroujerd, Iran. Email: [m.mehrabi@abru.ac.ir](mailto:m.mehrabi@abru.ac.ir)

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdy University, Boroujerd, Iran. (The Corresponding Author); Email: [m.nazarbeygi@abru.ac.ir](mailto:m.nazarbeygi@abru.ac.ir)

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdy University, Boroujerd, Iran. Email: [a.amraei@abru.ac.ir](mailto:a.amraei@abru.ac.ir)



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

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۵۶

مقاله علمی-پژوهشی، صص ۱۹۷-۱۷۳

## بازنمایی عناصر طبیعت در قرآن کریم از دیدگاه زبان‌شناسی زیست‌محیطی

معصومه مهرابی<sup>۱</sup>

مریم نظریگی<sup>۲</sup>

ایوب امرائی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

DOI: 10.22051/TQH.2021.37036.3296

### چکیده

سیر کنونی افزایش نابرابری محیط‌زیستی، روند تخریب آن و فرهنگ مشوق مصرف بیشتر، لزوم تغییر در نگرش انسان به طبیعت و رابطه انسان و محیط‌زیست را مطرح می‌کند. لازمه این تغییر ظهور جامعه‌ای است که داستان‌های گفتمانی خود را تحلیل کرده است، می‌شناسد و در پی تغییر آنهاست. پناه بردن به داستان‌های گفتمانی موردنظر کتاب‌های مقدس از جمله قرآن کریم زمینه تغییر نگرش را فراهم می‌کند. پرسش اساسی این تحقیق این است که روابط انسان با طبیعت و هر دو آنها با خداوند چگونه در زبان قرآن نمود یافته‌اند؟ روش تحقیق، روش تحلیل گفتمان در چارچوب زبان‌شناسی زیست‌محیطی و بر مبنای تحلیل "داستان‌های" زبانی است. عنوان "داستان" در اینجا از نوع داستان‌های معمول رمان‌ها و حکایات نیست، بلکه ساختارهای شناختی در پس گفتمان‌هاست. روش تحلیل زبانی نیز سازوکار موردنظر زبان‌شناسی زیست‌محیطی و بر مبنای هشت مؤلفه موردنظر استیپی (۱۳۹۵) است. هدف پژوهش این است که نشان دهد قرآن کریم چگونه با استفاده از زبان و ارائه داستان‌های زبانی/گفتمانی هویت انسان مصرف‌گرا را مذموم و نکوهیده می‌شمارد و جهان‌بینی توحیدی را ترویج می‌دهد. نتایج تحلیل نشان می‌دهد که در متن قرآن کریم جهان‌بینی توحیدی حاکم است که بر اساس آن انسان به عنوان امانت‌دار در طبیعت شناخته شده و حق دخل و تصرف بی‌قید و شرط در اجزای آن را ندارد. بر اساس سازوکارهای زبان‌شناختی، روشن شد که همه عناصر طبیعت واجد ارزش ذاتی و اخلاقی هستند. این رویکرد در کنار عدالت زیست‌محیطی در متن قرآن کریم به وضوح بیان شده است.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، طبیعت، زبان، محیط‌زیست، داستان، زبان‌شناسی زیست‌محیطی.

<sup>۱</sup>. استادیار زبان‌شناسی. دانشگاه آیت ا... بروجردی. بروجرد. ایران. m.mehrabi@abru.ac.ir

<sup>۲</sup>. استادیار علوم قرآنی و حدیث. دانشگاه آیت ا... بروجردی. بروجرد. (نویسنده مسئول) m.nazarbeygi@abru.ac.ir

<sup>۳</sup>. استادیار علوم قرآنی و حدیث. دانشگاه آیت ا... بروجردی. بروجرد. A.amraei@abru.ac.ir

## مقدمه و بیان مسأله

زبان‌شناسی زیست‌محیطی<sup>۱</sup> زبان و محیط‌زیست را منظور نظر دارد. این حوزه از مطالعات ابزارهای تحلیلی به‌دست می‌دهد که به وسیله آنها نشان داده می‌شود چگونه زبان نحوه تفکر درباره جهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مثلاً نوشتارهایی در ستایش طبیعت الهام‌بخش احترام به جهان طبیعت می‌شوند. با تغییر طرز تفکر چگونگی عملکرد ما متأثر می‌شود، بنابراین زبان می‌تواند ما را به از بین بردن یا حفاظت محیط‌زیست ترغیب کند. با بررسی زیست‌محیطی متن قرآن کریم رابطه انسان و طبیعت را بهتر درمی‌یابیم. پرسش اصلی این است آیا طبیعت و عناصر وابسته آن در این نوشتار مقدس، همچون شیء‌ای مورد استفاده و تصرف است و یا بخشی از وجود قابل احترام و دارای ارزش ذاتی است. در اینجا به این پرسش از دیدگاه زبانی و با تحلیل‌های زبان‌شناختی پاسخ داده شده است، زیرا از طریق زبان است که به لحاظ ذهنی جهان طبیعت به اشیاء یا منابعی صرفاً مصرفی تقلیل می‌یابند و از راه زبان است که افراد ترغیب می‌شوند به زندگی و مظاهر حیات احترام بگذارند و از آنها مراقبت کنند. زبان‌شناسی محیط‌زیستی دارای ابزارهای تحلیلی است که گفتمان‌های احاطه‌کننده ما را تحلیل می‌کند و به فاش‌شدن و نمایان‌سازی داستان‌های پنهانی که به شیوه غیرمستقیم در پس گفتمان‌ها هستند کمک می‌کند.

مقاله حاضر به این پرسش می‌پردازد که چه داستان‌هایی<sup>۲</sup> (در معنی مورد نظر چارچوب پژوهش) در قرآن کریم وجود دارد که به طبیعت اختصاص دارند؟ برای پاسخ به این پرسش از تحلیل‌های زبان‌شناختی مورد قبول چارچوب "زبان‌شناسی زیست‌محیطی" (استیبی، ۱۳۹۵) استفاده می‌شود که عبارتند از مؤلفه‌های هشت‌گانه‌ی: ایدئولوژی، قالب<sup>۳</sup>، استعاره<sup>۴</sup>، ارزیابی<sup>۵</sup>، هویت<sup>۶</sup>، باور<sup>۷</sup>، محوسازی<sup>۸</sup> و برجسته‌سازی<sup>۹</sup>. از طریق تحلیل زبان‌شناختی نشان داده شده است که عدالت زیست‌محیطی و اتخاذ رویکرد انتساب ارزش ذاتی و اخلاقی به عناصر طبیعت و محیط‌زیست در متن قرآن کریم به وضوح بیان شده است.

مفروض کلی تحقیق حاضر این است که عدم‌توجه به معنویت توحیدی در ارتباط میان انسان و محیط‌زیست ریشه بسیاری از تباهی‌ها و ویرانی‌هاست. به بیان دیگر، راه برون‌رفت از تنگناهای زیست‌محیطی بازگشت به

1. Eco-linguistics/ ecolinguistics

2. myths

3. frame

4. metaphor

5. evaluation

6. identity

7. conviction

8. erasure

9. foregrounding/ script



جهان‌بینی وحدت است. در این تحقیق سعی شده است تا با بهره‌گیری از تحلیل‌های گفتمانی زبان‌شناختی (همان)، جهان‌بینی در پس این ارتباط درک شود تا تلاشی برای به چالش کشیدن جهان‌بینی‌های ماتریالیستی و نئوکلاسیکی دربارهٔ انسان و طبیعت باشد. نتیجهٔ کلی این تحلیل‌های گفتمانی زبان‌شناختی نشان می‌دهد که عدالت محیط‌زیستی مبتنی بر ارزش ذاتی عناصر طبیعت در زبان قرآن موج می‌زند.

هدف مقاله حاضر این است که نشان داده شود قرآن کریم چگونه با استفاده از زبان و ارائهٔ داستان‌های زبانی/گفتمانی هویت انسان مصرف‌گرا را مذموم و نکوهیده می‌شمارد. ضرورت و اهمیت تحقیق حاضر این است که نشان داده شود چگونه جایگزینی داستان‌های رایج در گفتمان معاصر با داستان‌های قرآن کریم به نفی سلطهٔ بدون احساس مسئولیت بر طبیعت و هم‌زیستی صلح‌آمیز با محیط‌زیست می‌انجامد. تحقیق نشان می‌دهد که اشاعهٔ فرهنگ دینی اجرای تصمیم‌های محیط‌زیستی مؤثر را تسهیل می‌کند.

در زیر ابتدا پیشینهٔ پژوهش در این چارچوب زبان‌شناختی مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس به اختصار به پژوهش‌های به انجام رسیده دربارهٔ بازنمایی عناصری از طبیعت و محیط‌زیست در متن قرآن اشاره خواهد شد. در بخش چارچوب تحقیق به مبانی نظری شیوهٔ تجزیه و تحلیل متن در زبان‌شناسی زیست‌محیطی اشاره می‌شود تا کاربست مؤلفه‌های هشت‌گانهٔ مذکور که اساس تحلیل‌های زبان‌شناختی در این رویکرد است شناخته شود. در پیکرهٔ اصلی تحقیق به تحلیل داده‌های مورد نظر از متن این کتاب آسمانی می‌پردازیم و در نهایت بحث و نتیجه‌گیری ارائه خواهد شد.

### پیشینهٔ پژوهش

پیشینهٔ پژوهش حاضر دارای دو بخش است: پیشینهٔ پژوهش در زبان‌شناسی زیستی و پیشینهٔ پژوهش در متون مقدس و آسمانی که در زیر به اختصار به آنها اشاره می‌شود:

اصطلاح "زبان‌شناسی زیست‌محیطی" حداقل از دههٔ ۱۹۹۰ و در آثار فیل<sup>۱</sup> و میول هویسلر<sup>۲</sup> (۲۰۰۱) مورد استفاده بوده است و واژهٔ "محیط‌زیست" را آینار هوگن<sup>۳</sup> در دههٔ ۱۹۷۰ در مطالعات و پژوهش‌های زبان‌شناختی خود به کار برد. اصطلاح "زبان‌شناسی زیست‌محیطی" حوزه‌های مختلفی را شامل می‌شود؛ تنوعات و گوناگونی زبان‌ها، تجزیه و تحلیل متون دربارهٔ محیط‌زیست، مطالعهٔ گویش‌ها و حوزه‌های دیگر (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۲۰). واژهٔ زبان‌شناسی در همهٔ این آثار و در عبارت زبان‌شناسی زیست‌محیطی به استفاده از روش‌های تجزیه و تحلیل زبان‌شناختی به منظور آشکارسازی داستان‌های موجود در پس متون اشاره دارد که گاه آن داستان‌ها را

1. Fill

2. Muhlhausler

3. Einar Haugen

مورد تحسین، تقبیح، یا مورد انتقاد و پرسش قرار می‌دهد. از این رو، بخشی از تحلیل گفتمان انتقادی<sup>۱</sup> محسوب می‌شود؛ نظریه‌هایی که پیشتر متمرکز بر روابط انسانی بودند (فرکلاف ۲۰۰۳، ۲۰۱۴ و ون دایک ۲۰۰۸) اکنون به مسائل محیط‌زیستی اعمال می‌شوند که مسائلی گسترده‌ترند. همه این آثار مبتنی بر فلسفه‌ای زیست‌محیطی هستند که در آنها ارزش‌نهادن به زندگی و حیات، رفاه و تندرستی، عدالت زیستی و اهمیت داشتن حیات در همه موجودات ارزشمند است.

پیشینه پژوهش در خصوص بازنمایی عناصر طبیعت و محیط‌زیست در متون مقدس و آسمانی پر بار است. در این بین می‌توان به پژوهش‌هایی مانند «اسلام و محیط زیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶) اشاره نمود که به طرح خطوط کلی دیدگاه اسلام نسبت به محیط زیست می‌پردازد. ایشان رابطه انسان و طبیعت را تسخیری می‌داند و نه قهری و قسری. بدین معنی که "قسر و قهر فشار و شتاب تحمیلی از بیرون است و فاعل بالقسر فعلش بدون عمل و اختیار و برخلاف مقتضای طبیعتش صادر می‌شود. اما فاعل بالتسخیر خردمندانه عمل می‌کند تا بهره احسن ببرد". او معتقد است که وجود همه موجودات وابسته به ذات پروردگار است. هیچ موجودی مستقل نیست. انسان امانت‌دار خداوند است و لذا تصرف ناروا در طبیعت ظلم است. در کتاب «دین و نظم طبیعت» (نصر، ۱۳۹۳) مباحثی مانند فلسفه طبیعت، اخلاق زیست‌محیطی، واکنش ادیان مختلف مانند یهودی و مسیحی به بحران‌های زیست‌محیطی و نقش دین در قداست بخشی به طبیعت بررسی شده است. کریمی (۱۳۹۶) انگیزه‌های طرح عناصر طبیعت در قرآن رادعوت به تفکر، بیان قدرت تسبیح‌گویی عناصر ذی‌شعور و نیز تذکار نشانه‌های وجودی پروردگار می‌داند. کریمیان صیقلانی (۱۳۹۳) معتقد است که بر اساس اندیشه اسلامی تبلور یافته در قرآن کریم، هریک از موجودات در طبیعت نه یک "شیء" یا "شخص" بلکه یک "شخصیت" منحصر به فرد<sup>۲</sup> است که همیشه در حال وصول به درجات عالی از کمال متافیزیکی است. او اشاره دارد که قرآن برای طبیعت ارزش اخلاقی قائل است و علم به این موضوع منجر به بهسازی رفتار انسان نسبت به عناصر محیط‌زیست می‌شود. شایسته‌نژاد (۱۳۹۲) نیز مسأله شعور باطنی را در موجودات بررسی کرده است.

علاوه بر کتب مذکور مقالاتی مانند «جهان‌بینی قرآنی و محیط‌زیست» (نورائی، ۱۳۹۱)، «تحلیل جایگاه محیط زیست از دیدگاه قرآن» (صادقی روشن، ۱۳۹۴) و «حفظ محیط‌زیست از دیدگاه قرآن و روایات» (اکبری راد، ۱۳۸۷) قابل ارجاعند. نورائی (۱۳۹۱) درباره جهان‌بینی قرآنی در باب محیط‌زیست معتقد است که در متن قرآن کریم به هدفمندی محیط‌زیست (الاحقاف/۳، الروم/۸، التغابن/۳، انعام/۷۳، الدخان/۳۹ و ۳۸، یونس/۷، الانبیاء/

1. critical discourse analysis (CDA)

۱. مفهوم "شیء" در این کتاب به معنی فقدان عکس‌العمل و ادراک در موجودات است. مفهوم "شخص" به موجودیت‌هایی اشاره دارد که دارای ادراک و عکس‌العمل اختیاری در برابر افعال ماست و "شخصیت" به موجودیت‌هایی اشاره دارد که دارای اعمال اختیاری استکمالی هستند. صعود شأن اخلاقی موجودات، از شیء به شخص و سپس به شخصیت است.

۱۶)، بهره‌رسانی به انسان و خدمت به او، تحقق توحید، توازن محیط‌زیست به منظور تضمین حیات و امکان بهره‌برداری حداکثری از آن، زیبایی‌شناسی محیط‌زیست اشاره شده است. صادقی روشن (۱۳۹۴) در تحلیل جایگاه محیط‌زیست از دیدگاه قرآن به تبیین نگرش اسلامی که در آن انسان همراه طبیعت محسوب می‌شود و نه در تقابل با آن، می‌پردازد. او اندیشه غیردینی را عامل اصلی و ریشه تخریب محیط‌زیست می‌داند. او همانند توین بی<sup>۱</sup> معتقد است که راه برون‌رفت از تنگنای زیست‌محیطی بازگشت به جهان‌بینی وحدت است که در کتاب‌های آسمانی مطرح می‌شود. البته او از مخالفان این رویکرد هم نام می‌برد؛ افرادی همچون لین وایت<sup>۲</sup> بر این باورند ریشه تاریخی بحران‌های اکولوژیکی، متن کتاب مقدس انجیل است، زیرا به زعم او این کتاب توانایی و اجازه سلطه را به انسان داده است. اکبری راد (۱۳۸۷) به تفصیل به آیاتی در متن قرآن کریم می‌پردازد که در آنها جهان‌بینی قرآنی درباره حیوانات و نیز محیط‌زیست (نظیر: الملک/ ۱۹، الاسراء/ ۴۴، النمل/ ۱۹) مطرح‌اند. اسلامی (۱۳۹۱) خطوط کلی منظر اسلام را با توجه به نظریات آیت ا... جوادی آملی مطرح می‌کند و معتقد است که در اسلام و به ویژه قرآن کریم موجودات زنده و نظام‌های طبیعی به خودی خود اهمیت دارند و واجد جایگاه اخلاقی مستقل هستند. او در این نوشته به تفصیل درباره رویکردهای اخلاقی محیط‌زیستی (سبز روشن و سبز تیره) سخن می‌گوید و دیدگاه اسلام را به دومی نزدیک می‌داند.

پژوهش‌های نامبرده به بررسی موضوع محیط‌زیست در قرآن و یا روایات به شیوه‌ای درون‌متنی پرداخته‌اند. وجه تمایز پژوهش حاضر آن است که با روشی میان‌رشته‌ای و با بهره‌گیری از تحلیل‌های زبان‌شناختی در صدد استخراج جهان‌بینی قرآن درباره محیط‌زیست است.

### ۱. مبنای نظری: زبان‌شناسی زیست‌محیطی

وجود بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌های روبه‌رشد، تغییرات اقلیمی، از بین رفتن تنوعات زیستی، بیگانگی انسان نسبت به طبیعت و محیط، از بین رفتن اجتماعات متکثر و مصرف بیش از حد، داستان‌هایی هستند که جوامع صنعتی بر پایه آنها استوارند. تحلیل این داستان‌ها حقیقت را عریان می‌سازد و گامی در جهت اصلاح شیوه تفکر است. شیوه تفکر ما بر اساس داستان‌هایی است که از قبل به ما القاء شده است و در ذهن ما تثبیت شده‌اند. منظور از داستان‌ها الگوهای تخیلی یا شبکه‌ای از نمادهای پر قدرت است که گونه‌های خاصی از تفسیر جهان را القاء می‌کنند. به بیان دیگر، داستان‌ها مجموعه منسجمی از مفروضات و مفاهیمی است که طرز دیدن واقعیت را تعیین می‌کند. نمونه‌هایی از این داستان‌ها عبارتند از داستان پیشرفت، محوریت انسان، جدایی از طبیعت.

1. Toyn bee

2. Lynn White

بنابراین، داستان‌ها ساختارهای شناختی در ذهن افراد هستند که نحوه‌ی درک انسان‌ها از جهان را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند.

### ۱-۱. سازوکار تحلیل در زبان‌شناسی زیست‌محیطی بر مبنای نظر استیبی (۱۳۹۵)

**ایدئولوژی و گفتمان:** نظامی از باورهاست در مورد این‌که جهان چگونه هست، بوده و خواهد بود؟ یا چگونه باید باشد؟ به عنوان مثال این‌که در اقتصاد جدید کشورها باید رقابتی عمل کنند یک ایدئولوژی و جهان‌بینی است. در این بخش از تحلیل متن این سؤال پرسیده می‌شود که آیا ایدئولوژی خاصی مخاطبان را به سمت و سوی خاصی سوق می‌دهد؟ مثلاً در تحلیل متن قرآن می‌پرسیم آیا جهان‌بینی خاصی در قرآن هست که مردم را به حفاظت از محیط زیست، اکوسیستم‌ها و نظام‌های حافظ زندگی سوق دهد یا به تخریب و ویرانی ترغیب می‌کند؟ در این بخش دو نوع گفتمان شکل می‌گیرد: مخرب و مفید؛ گفتمان مخرب نظیر گفتمان مصرف‌گرایی که در اقتصاد جدید پیوسته از طریق تبلیغات و سبک زندگی نمایشی به ظهور می‌رسد. گفتمان مفید نظیر گفتمان بومیان آمریکا یا استرالیا که در آنها زمین بخشی از وجود انسان و انسان بخش جدایی‌ناپذیر طبیعت است. گفتمان‌های مفید را می‌توان جایگزین گفتمان‌های مخرب کرد تا تحولاتی عظیم شکل گیرند. در زمانه‌ی ما گفتمان نئوکلاسیک یکی از غالب‌ترین گفتمان‌هاست. در این گفتمان از زبان به نحوی استفاده می‌شود که هویت و شخصیت "مصرف‌کننده" شکل بگیرد. در این ایدئولوژی، افراد موجودات "خودپرستی" هستند که بی‌توجه به محیط پیرامون و ارزش اخلاقی و ذاتی آنها تنها در فکر رفاه و آسایش خود هستند. آنها رضایت را تنها در مصرف و خرید می‌بینند. همیشه می‌خواهند تمام منابع را مصرف کنند و هیچ‌گاه راضی نمی‌شوند.

**هویت:** داستان‌های موجود در ذهن افرادند؛ در این باره که ما به عنوان افراد انسانی چه کسانی هستیم؟ به چه گروه‌هایی تعلق داریم و جایگاه آن گروه‌ها در جامعه چگونه است؟ مثلاً مصرف‌گرایی هویت مصرف‌گرا می‌سازد و تبدیل به ابزار هویت‌سازی می‌شود که در آن پوشیدن لباس‌هایی با برند خاص نماد جوانی یا ثروت است. هویت یک فرد نه در رفتار او بلکه در توانایی او برای ادامه‌دادن یک روایت / جهان‌بینی خاص نهفته است. هویت مخرب مصرف‌گرا را ساختارهای قدرت ایجاد می‌کنند. در این هویت فرد کالا را برای به حداکثر رساندن رضایتی که می‌تواند از آن به دست بیاورد انتخاب می‌کند. هویت (مصرف‌گرایی) اخلاقی در تقابل با هویت صرفاً مصرف‌گراست که در او حس مسئولیت‌پذیری و تمایلات اخلاقی و ارزشی بیشتری وجود دارد.

**قالب و قالب‌سازی:** قالب‌ها، الگوهای ذهنی هستند که به ما انسان‌ها اجازه‌ی درک واقعیت و خلق واقعیت را می‌دهند. "طرح‌واره" و "الگوی شناختی آرمانی" نام‌های دیگر این عنوان هستند. برای مثال، شنیدن کلمه‌ی

"خرید" باعث پدید آمدن قالب "مبادله و معامله" می‌شود. در قالب "معامله" خریدار، فروشنده، محصول، قیمت و پول حضور دارند. مشارکان، توالی میان کنش‌های مشارکان و امور به واقع رسیده قالب را می‌سازند. لازمه تجزیه و تحلیل قالب از دیدگاه زبان‌شناسی زیست‌محیطی شناخت مبدأ و مقصد است؛ زیرا قالب‌سازی یعنی استفاده از یک حوزه برای ساختار بندی حوزه‌ای دیگر. مثلاً در قالب ذهنی "طبیعت یک منبع/ سرمایه/ دارایی است"، حوزه مبدأ سرمایه و دارایی است و حوزه مقصد طبیعت. بنابراین، حوزه مبدأ عام و حوزه مقصد خاص است.

**ارزیابی:** داستان‌های موجود در ذهن افراد هستند؛ در این باره که آیا یک حوزه از زندگی خوب است یا بد. مثلاً در ایده مصرف‌گرایی رشد اقتصادی/ افزایش سود خوب است و متضاد آن بد. در فرهنگ مصرف‌گرایی "راحتی/ رفاه/ موفقیت/ سرعت/ تعداد زیاد/ مصرف زیاد" به عنوان ارزش‌های خوب تلقی می‌شوند.

**باور و الگوی واقع‌بودگی:** داستان‌های موجود در ذهن افراد هستند در این باره که آیا توصیف واقعیت درست و محتمل یا غیرمحتمل و نادرست است. باورها در این مورد نیستند که آیا چیزی به طور عینی صحیح است، بلکه در مورد اعتقاد ما بر صحت آنها و درجه اطمینان ما است. مثلاً این یک باور است که تغییرات اقلیمی منفی را انسان‌ها ایجاد می‌کنند و مخالفانی مصرف‌گرا دارد که بر ایده‌ای مقابل این ایده پافشاری می‌کنند. دانشمندان اقلیم‌شناس و حامیان محیط‌زیست باوری متفاوت از اعضای ضدجنبش تغییرات اقلیمی دارند که معتقدند تغییرات اقلیمی در حال وقوع نیستند و انسانها در آن تغییرات نقشی ندارند.

**استعاره:** داستانی است که چیزی را به نحوی توصیف می‌کند که گویی چیزی دیگر بوده است. استعاره یکسانی میان چیزهایی است که از جهاتی متفاوتند. استعاره‌ها از قالبی عینی و قابل تصور استفاده می‌کنند تا حوزه‌ای متمایز از زندگی را ساختار بندی کنند. مثلاً عبارت "تغییرات اقلیمی یک بمب ساعتی/ رقابت/ نبرد/ کشمکش/ خشونت/ تنازع است" استعاره‌ای را نمایش می‌دهد که در آن از مفاهیم ملموس بمب ساعتی/ رقابت/ نبرد/ کشمکش/ خشونت/ تنازع برای توصیف مفهوم انتزاعی‌تر تغییرات اقلیمی استفاده شده است. در عبارت "سلامت اکوسیستم" استعاره مفهومی‌ای به طور تلویحی به کار گرفته شده است که عبارت است از: "طبیعت یک موجود زنده است".

**محوسازی:** اصرار بر این نکته است که اهمیت آنچه در متن حضور ندارد به اندازه آن چیزی است که در متن حضور دارد. محوسازی زمانی اتفاق می‌افتد که داستان‌هایی که در ذهن مردم هستند، چیزی را بی‌اهمیت، نامرتب، حاشیه‌ای یا فاقد انسجام معرفی می‌کند. مثلاً محوشدن جهان طبیعت از انواع متون و محوشدن انسان

و عدالت اجتماعی از دیگر متون. حذف نظام‌مند برخی مشارکان از یک متن و یا در سرتاسر گفتمان به خودی خود روایتگر یک داستان است؛ داستانی مبنی بر اینکه مشارکان بی‌اهمیت، حاشیه‌ای و یا بی‌ربط بوده‌اند. محوسازی جهان طبیعت در طیف گسترده‌ای از متون مشهود است. اگر نظام‌های زیست‌محیطی حمایت‌کننده زندگی از گفتمان‌های کلیدی که ساختار جامعه را شکل می‌دهند حذف شوند احتمال اینکه این نظام‌ها در اولویت قرار بگیرند کم خواهد بود. عدالت اجتماعی زمانی محقق می‌شود که به همه اجزای طبیعت بها و اهمیت داده شود.

محوسازی به دو گونه محوسازی کامل<sup>۱</sup> و یا پس‌زمینه‌سازی<sup>۲</sup> اتفاق می‌افتد. یکی از سازوکارهای زبانی محوسازی حذف کنشگر است که از طریق تبدیل فعل به اسم یا مجهول‌سازی اتفاق می‌افتد. فعل "تخریب کردن" نیازمند فاعل است و حال آنکه اسم "تخریب" و صفت مفعولی "تخریب‌شده" نیازمند فاعل نیست.

**برجسته‌سازی:** داستان‌های موجود در ذهن افراد هستند که چیزی را برجسته می‌سازد و آن را دارای ارزش و اهمیت می‌کند. در فلسفه زیست‌محیطی که مبتنی بر عدالت زیستی و اجتماعی است همه گونه‌ها مطرح و بررسی می‌شوند و اگر فقط انسان‌ها برجستگی داشته باشند نیاز سایر گونه‌ها نادیده گرفته می‌شود. رفاه و بقای انسان‌ها به ارتباط متقابل آنها با نظام‌های بزرگ‌تر زندگی بستگی دارد. این نظام‌ها نیاز به برجسته‌سازی دارند تا جایی که در تصمیم‌گیری‌ها تأثیر انسان بر آنها بررسی شود. یکی از شیوه‌های رایج برجسته‌سازی شخصیت‌سازی<sup>۳</sup> است که در آن ویژگی‌های انسانی به کنشگران غیرانسانی اطلاق می‌شود. نام‌گذاری بر موجودیت‌های غیرانسانی، استفاده از ضمائر شخصی در خطاب آنها و استفاده از تصاویر حسی به منظور فعال‌سازی آنها از جمله سازوکارهای زبانی برجسته‌سازی مفهومی است.

## ۲. تحلیل و بررسی داده‌ها

اکنون به کاربست این مؤلفه‌ها در تحلیل متن قرآن کریم می‌پردازیم:

### ۱-۲. ایدئولوژی و گفتمان

مقصود از «گفتمان» روشی معیار است که گروه‌های خاص در جوامع با استفاده از زبان، تصویر و دیگر شکل‌های بازنمایی، آن را می‌سازند (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۴۳). ایدئولوژی‌ها، صورتی از شناخت اجتماعی‌اند که در ذهن اعضای گروه به اشتراک گذاشته می‌شود (ون دایک، ۲۰۱۱، ص ۳۸۲).

1. suppression

2. backgrounding

3. personification

در زبان‌شناسی زیست‌محیطی بر اساس ایدئولوژی‌های پنهان در گفتمان‌ها، به طور کلی دو نوع گفتمان مخرب و مفید وجود دارد. اگر ایدئولوژی‌های زیست‌محیطی با فلسفه چند جانبه زیست‌محیطی مخالف بوده و در تخریب محیط زیست موثر باشند، گفتمان‌های مخرب<sup>۱</sup> شکل می‌گیرد (استیسی، ۱۳۹۵، ص ۴۶).

## ۱-۱-۲. تحلیل گفتمان قرآن در حوزه زیست محیطی

یکی از روش‌های استنباط داستان‌ها در گفتمان‌ها، توجه به واحدهای واژگانی، ساخت‌های دستوری و دیگر مشخصه‌های زبانی است که در متن به کار رفته است (فرکلاف، ۲۰۰۳، ص ۹). در گفتمان توحیدی قرآن، واحدهای واژگانی این کتاب شریف در نسبت با طبیعت بررسی می‌شود.

«شمول معنایی»: مهم‌ترین رابطه معنایی است که در تحلیل گفتمان توحیدی قرآن وجود دارد. شمول معنایی در اصطلاح زبان‌شناسی به حالتی اشاره دارد که معنای یک واژه توسط یک واژه دیگر که معنای فراگیرتری دارد پوشش داده شود<sup>۲</sup>. این رابطه در آیاتی که درباره آفرینش جهان هستی است در خصوص خالق، آفریدگار و پروردگار هستی وجود دارد.

در آیاتی که مربوط به آفرینش جهان هستی در قرآن کریم وجود دارد اسم ظاهر «الله»، ضمیر «هو»، و مهم‌ترین صفات پروردگار در زمینه خلقت از قبیل «رب»، «خالق»، «مالک» و «فاطر» به کار رفته‌اند که رابطه شمول معنایی آن مشهود است:

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (البقره/۱۰۷۳).

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الانعام/۱۰۲).

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (فاطر/۱).

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الزمر/۶۲).

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ (الرعد/۱۶).

این روابط نشان دهنده آن است که همه شئون خلقت از آن خداوند است و در میان اسماء و صفات پروردگار، لفظ «الله» دارای معنای فراگیرتری است. اسمی است برای ذات واجب الوجودی که دارنده تمامی صفات کمال است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۲۹).

<sup>۱</sup> Destructive discourses

<sup>۲</sup> . شمول معنایی هم یعنی اطلاق یک واژه به واژه‌هایی که بخشی از معنای واژه اول را در برمی‌گیرد. مثلاً در عبارت مرغ فروشی کلمه مرغ به مرغ، جوجه، خروس و حتی کبک و بلدرچین ارجاع دارد. در این عبارت اسمی مرغ واژه شامل و دیگر کلمات ذکر شده هم شمول نام دارند.

<sup>۳</sup> و نیز نک: البقره/۱۱۵ و ۱۴۲.

«هم‌معنایی»: تعریف هم‌معنایی در گفتمان توحیدی قرآن درباره خلقت محیط‌زیست، بیشترین بسامد را عبارت «سماوات و الارض» (۱۷۹ مرتبه) به عنوان مصداق محیط زیست دارد. اما با این حال از عبارات هم‌معنایی مانند اسم موصول «ما» و عبارت «کل شیء» برای تأکید بر خلقت و مالکیت کلیه موجودات عالم توسط خداوند متعال استفاده شده‌است.

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آل عمران/۱۸۹).  
 قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ... قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد/۱۶).  
 وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (النساء/۱۲۶).

موجودات در هیچ‌آنی از آنات و در هیچ‌شائی از شئون زندگی خود نمی‌توانند بدون فیض لایزال الهی ظهور و بروز کنند و به حیات خود ادامه دهند. آنها هیچ استقلال از خود ندارند بلکه وابسته محض به خدایند. این وابستگی و تعلق که از علیت و خالقیت خداوند نسبت به آنها حاصل شده است به مالکیت تام الهی منجر می‌شود؛ زیرا با توجه به وابستگی محض مخلوقات به ذات اقدس خدا، تنها اوست که عهده‌دار تدبیر و تقدیر عالم است و نیز همان معنای مالکیت تام خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

## ۲-۱-۲. ایدئولوژی

براساس گفتمان توحیدی قرآن در خصوص طبیعت ایدئولوژی «حرکت تکاملی همه موجودات» و در رابطه انسان با طبیعت، ایدئولوژی «انسان خلیفه و امانت‌دار است» مطرح است که در ادامه درباره آن دو توضیح ارائه می‌گردد.

### الف-حرکت تکاملی همه موجودات

برخلاف تفکرات رایج زیست‌محیطی که به انسان اجازه دخل و تصرف بی‌ضابطه در عالم را صادر می‌نماید، در جهان‌بینی قرآنی و براساس گفتمان توحیدی، هر موجودی در عالم در حال حرکت به سوی کمال نهایی خود است. این معنا از آیه ۵۰ سوره طه برداشت می‌گردد: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ: پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده سپس آن را هدایت فرموده است». مقصود از «شیء» وجود خاص هر چیزی است و مقصود از «هدی» آن است که خداوند راه هر چیز را به آن طوری نشان می‌دهد که او را به مطلوبش برساند و یا لاقلاً راهی که به سوی مطلوب او منتهی می‌شود را به او نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۴، ص ۲۳۱).



### ب- انسان خلیفه و امانت‌دار

برخلاف گفتمان‌های غالب در غرب که بر «انسان‌محوری» و بهره‌برداری بی‌حد انسان از طبیعت استوار است، در فرهنگ قرآن، بر مبنای گفتمان توحیدی، انسان نسبت به مواهبی که خداوند در اختیار او قرار داده مسئول بوده و مالکیت او بر ارکان هستی، مالکیت مطلق نیست. در قرآن، برای اثبات این مدعا سه عبارت «خلافت» «امانت» و «تسخیر» در نسبت انسان با طبیعت آمده است.

خداوند انسان را «خلیفه» معرفی نموده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقره/۳۰): در لغت عرب، «خلافت» به معنی نیابت و جانشینی از دیگری است که به یکی از چهار سبب غیاب، مرگ، ناتوانی و یا بزرگی و شرافت است که دیگری جانشین او می‌شود. مفهوم خلافت الهی انسان در روی زمین به دلیل چهارم محقق گردیده است. در معنی اخیر خداوند اولیاء خود را در زمین خلافت و نمایندگی می‌دهد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۹۴). علامه طباطبایی (ره) این خلافت را متعلق به عموم ابناء بشر دانسته و معتقد است که خلافت نامبرده اختصاصی به شخص آدم ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه: إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ (الاعراف/۶۹)، که شما را بعد از قوم نوح خلیفه‌ها کرد) است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱، ص ۱۷۹).

در فراز دیگری در قرآن کریم، خداوند انسان را امانت‌دار معرفی نموده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الاحزاب/۷۲). در لغت عرب، امانت ضد خیانت تعریف شده و چون از ریشه امن است به معنی هر آن چیزی است که صاحب آن با در اختیار داشتن آن موجبات امنیت و آسایش را فراهم نماید (راغب، ۱۴۱۲، ص ۹۰). درباره این که مقصود از «امانت» در این آیه چیست نظرات مختلفی ارائه شده و مفسران آن را با معانی مانند «اراده و آزادی انسان»، «عقل»، «تکالیف و واجبات الهی» تلقی نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸، ۵۸۴) به نظر می‌رسد بر اساس استعداد انسان همه این معانی قابل جمعند اما به طور کلی می‌توان معنایی که همه مصادیق را "تعهد و قبول مسئولیت" دانست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۴۵۴).

درباره میزان بهره‌برداری و اختیار انسان در خصوص طبیعت تعبیر «تسخیر» محل بحث و بررسی است. این واژه ۴۲ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته که ۱۰ مرتبه آن در باب تفعیل درباره تسخیر عالم طبیعت برای انسان به کار رفته است که مواردی که در قرآن برای انسان مسخر شده اند عبارتند از: «همه آن چه در آسمان‌ها و زمین است»: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ يَا مَظَاهِرَ مُخْتَلَفِ أَنْ مِنْ قَبِيلِ تَسْخِيرِ «شب و روز و ماه و خورشید و ستارگان» (ابراهیم/۳۳، النحل/۱۲) «کشتی و رودخانه‌ها» (ابراهیم/۳۲) دریا (النحل/۱۴) و یا «همه آن چه در زمین است» (الحج/۶۵).

در واژه «سخر» معنای رام‌شدن برای رسیدن به هدف مطلوب نهفته است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۰۲) تسخیر عبارت است از حرکت‌دادن و راندن قهری به سوی هدف معین (همان). خداوند رابطه انسان را با جهان آفرینش، رابطه تسخیری می‌داند. بر این اساس که هر یک از موجودات، خاصیت و اثر ویژه خود را دارند. اگر انسان آن خاصیت را شناخت و آن را درست تنظیم و رهبری کرد، در حقیقت آن موجود را تسخیر کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶). این که «هر موجودی خاصیت و اثر ویژه خود را دارد» بر اساس ایدئولوژی حرکت تکاملی همه موجودات استوار است. مقصود از تسخیر عالم برای انسان آن است که انسان به عنوان خلیفه الهی در روی زمین دارای استعدادها و قوایی است که می‌تواند با دخل و تصرف هدفمند در عالم هر موجودی را به هدفی که برای آن خلق شده است هدایت نماید.

## ۲-۲. قالب و قالب‌سازی

قالب عبارت است از داستانی در مورد حوزه‌ای از زندگی که توسط واژه‌های محرک ویژه‌ای به ذهن خطور می‌کند. در زبان‌شناسی زیست‌محیطی، قالب‌ها درباره «طبیعت» شکل می‌گیرند. قالب‌ها نسبت به «طبیعت» می‌توانند سودمند و یا مضر باشند.

استخراج قالب قرآن نسبت به طبیعت مهم است. به نظر می‌رسد قالب «طبیعت دارای شعور است و همه گونه‌های آن از ارزش ذاتی برخوردارند.» مهم‌ترین قالب قرآن نسبت به طبیعت باشد. لازمه تجزیه و تحلیل قالب از دیدگاه زبان‌شناسی زیست‌محیطی شناخت حوزه مبدأ و مقصد است؛ زیرا قالب‌سازی به معنی استفاده از یک حوزه برای ساختار بندی حوزه‌ای دیگر است. مثلاً در قالب ذهنی «طبیعت یک منبع / سرمایه / دارایی است»، حوزه مبدأ با کاربرد عباراتی مانند سرمایه طبیعی، ذخایر منابع اکوسیستم طبیعی و منابع زیست محیطی، «سرمایه و دارایی» و حوزه مقصد «طبیعت» است. بنابراین، حوزه مبدأ عام و حوزه مقصد خاص است.

حال به بررسی قالب مبدأ و مقصد در قرآن درباره طبیعت به می‌پردازیم:

قالب مبدأ: در عبارت‌های مربوط به طبیعت در قرآن کریم، قالب‌های مبدأ به کار رفته، قالب‌های «فعلی» هستند که طبیعت را به عنوان نوعی کنشگر و فعال (تسبیح‌گو) معرفی می‌نمایند. این قالب فعلی با دو قالب فعل ماضی «سبح» و فعل مضارع «یسبح» به کار می‌رود:

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (الصف/ ۱ و نیز الحديد/ ۱ و الحشر/ ۱).

يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (الحشر/ ۲۴. و نیز الرعد/ ۱۳، الاسراء/ ۴۴، النور/ ۴۱، الجمعة/ ۱، التغابن/ ۱).

«سبح» عبارت است از «تقلب و تلاش» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۶۷) که در نسبت با پروردگار در عبادات چه زبانی، چه عملی و چه با نیت به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۹۲). ادبیات عرب کاربرد فعل ماضی

برای نشان دادن «ثبات و استقرار یک امر» و فعل مضارع برای نشان دادن «استمرار و تداوم امر» به کار می‌رود که این دو ساختار نشان‌دهنده آن است که این تسبیح حقیقی و ذاتی موجودات بوده و استمرارا دارد و بنا بر اعتقاد مفسران، از سر علم و شعور و آگاهی و قدرت نطق موجودات صورت می‌پذیرد (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۲۸، بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۶۳، صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۲۱۲، طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۱۵۱). درباره کیفیت شعور و علم موجودات ذیل آیات مربوطه چنین آمده است: «از کلام خدای تعالی فهمیده می‌شود که مسأله علم نیز در تمامی موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته علم نیز بدانجا رخنه کرده است، و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره‌ای از علم دارد» (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۱۵۱). قالب مقصد: بر اساس نوشته‌هایی که درباره طبیعت وجود دارد به نظر می‌رسد در قرآن می‌بایست قالب مقصد، قالب عمومی «السموات و الارض» باشد. این درحالی است که خداوند برای نشان دادن ارزشمندی ذاتی تک تک ارکان طبیعت در قالب مقصد از دو بیان عمومی: «آن چه در آسمان‌ها و زمین است»: «ما فی السموات و الارض» و حوزه‌های خاصی مانند: تسبیح هر موجودی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ: تسبیح رعد» «يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ» (الرعد/۱۳) تسبیح شب و روز و ماه و خورشید (الانبیاء/۳۳) و تسبیح کوه‌ها و پرند سخن گفته است (الانبیاء/۷۹، النور / ۴۱، ص ۱۸). درباره تسبیح کوه‌ها و پرندگان به همراه حضرت داود<sup>(ع)</sup> که در آیات ۷۹ سوره انبیا و ۱۸ سوره ص آمده علامه طباطبایی (ره) وجه تشخیص این دو موجود نسبت به سایر موجودات را در خصوص تسبیح چنین بیان می‌دارند: «کوهها و مرغان فی نفسه خود تسبیح‌گو هستند منتها در زمان حضرت داود<sup>(ع)</sup> تسبیح آنها با تسبیح حضرت داود هماهنگ شده است» (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱۴، ص ۴۴۱) با این توضیحات، قالب طبیعت در قرآن یک قالب زنده، کنشگر و فعال است که تک تک ذرات آن دارای ارزش ذاتی هستند.

### ۳-۲. استعاره

داستانی است که چیزی را به نحوی توصیف می‌کند که گویی چیزی دیگر بوده است. استعاره‌های زیادی در قرآن به کار رفته‌اند که در آنها زمین و طبیعت موجودی زنده لحاظ شده‌اند. در آیه «قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلَعِي: و گفته شد: «ای زمین! آب خود را فرو بر، و ای آسمان، [از باران] خودداری کن.» (هود/۴۴) که درباره داستان پایان یافتن طوفان زمان حضرت نوح<sup>(ع)</sup> است، آسمان و زمین همانند عقلا مورد خطاب واقع شده‌اند گویا خردمندانی اهل تشخیص هستند که بزرگواری و عظمت خداوند را می‌شناسند، و به این دلیل تسلیم اویند و بدون هیچ کندی فرمانش را امتثال می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۹۷). اصطلاح «ابلعی» برای معنی «فرو خوردن آب» استعاره شده است چرا که «بلعیدن» عمل موجود زنده است و همچنین است

اصطلاح «اقلعی» از «قلع: بستن درها» برای حبس باران در آسمان استعاره شده گویی آسمان شخصی است که درب‌های منزل خود را بسته است (همان، ص ۳۹۸) یا مانند استعاره «تنفس» برای صبح در آیه: «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ» (التکویر/۱۸) گویی در این آیه صبح به کسی تشبیه شده که پس از آن که ظلمت شب را شکافته و طلوع کرده، که عمل دشواری است لحظه‌ای فراغت یافته تا استراحت کند و نفس عمیقی بکشد که روشنی افق تنفسی از صبح است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۵۷ و ۳۵۸) از استعاره‌های این چنینی در قرآن فراوان است. استعاره پرده‌پوشی برای شب: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» (اللیل/۱، الشمس/۲) آمدن ماه به دنبال خورشید «وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَاها» (الشمس/۲) و ... (سیوطی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۵) که در قرآن کریم برای نشان دادن مفاهیم انتزاعی مانند تغییر ساعات شبانه روز و امورات مربوط به زمین از عناصر طبیعی بهره برده شده است.

#### ۴-۲. الگوهای ارزشی و ارزیابی‌ها

الگوی ارزشی حوزه‌ای مرتبط با زبان‌شناسی زیست‌محیطی است زیرا در شکل‌دهی مثبت یا منفی افکار عمومی نسبت به محیط زندگی نقش مؤثری دارد. الگوی ارزشی، الگویی زبان‌شناختی است که در آن، موضوعی دائماً در متن‌های مختلف، دارای ارزش مثبت یا منفی است (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹).

در متن قرآن کریم مصرف‌گرایی نکوهش شده است و زیاد معنی مثبت ندارد. در این باره دو کلمه «اسراف» و «تبدیر» در قرآن به شدت نکوهش شده اند. برای کلمه «اسراف» معنی تجاوز از حد در هر کاری که انسان آن را انجام می‌دهد و ضد میانه روی آمده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۵۷). عناصر ارزشی که در عبارات قرآنی در نفی اسراف به کار رفته عبارات صریح و آشکار «نهی» و عبارت ضمنی «خدا دوست ندارد» است: «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (انعام/۱۴۱) «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (الاعراف/۳۱) نهی «لا تسرفوا» در آیه نهی عمومی است و هرگونه زیاده‌روی در بهره‌برداری از مواهب مادی (اعم از خوردن، خرج کردن بیجا و ...) که آیات شریفه ناظر بر آن هستند را شامل می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۷۹). همچنین عبارت «انه لا يحب المسرفين» تأکیدی است بر آن که خلقت و ایجاد این محصولات از آن خداوند است (طباطبایی، ج ۷، ص ۵۰۰).

مفهوم دیگری که در این رابطه در قرآن آمده که گویا دارای بار معنایی منفی بیشتری در نکوهش مصرف‌گرایی است، کلمه «تبدیر» است. تبدیر عبارت از ضایع کردن هر چیزی به بیهودگی و بدون در نظر گرفتن نتیجه آن است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۱۴). در آیات مربوطه با کاربرد دو عنصر ارزشی آشکار «نهی»: «و لا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا» (الاسراء/۲۶) و ضمنی «برادران شیطان»: «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (الاسراء/۲۷) تقبیح شده است.

## ۲-۵. هویت

هویت، داستانی است در اذهان مردم در مورد این که ما به عنوان افراد انسانی چه کسانی هستیم، به چه گروه‌هایی تعلق داریم و جایگاه آن گروه‌ها در جامعه چگونه است (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸).  
هویت انسان در برابر با طبیعت در قرآن به دو طریق قابل استخراج است:

### ۲-۵-۱. تلقی انسان به عنوان عضوی از طبیعت با ساخت متون درون گروه‌ها: یک روش کلیدی در

ایجاد هویت زیست محیطی در متون، به کارگیری ضمائر «ما» و «برای ما» است که مشارکان خاصی را به عنوان عضوی از موجودات در یک درون گروه قرار می‌دهد (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). در قرآن ضمائر «لکم» در سیاق آیات مربوط به طبیعت به وفور به چشم می‌خورد: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً» (البقره/۲۲)، «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره/۲۹)، «مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ» (البقره/۲۶۷).

### ۲-۵-۲. دیگر محوری در مقابل خودمحوری: در آیات متعددی در قرآن، خداوند مؤمنین را به انفاق

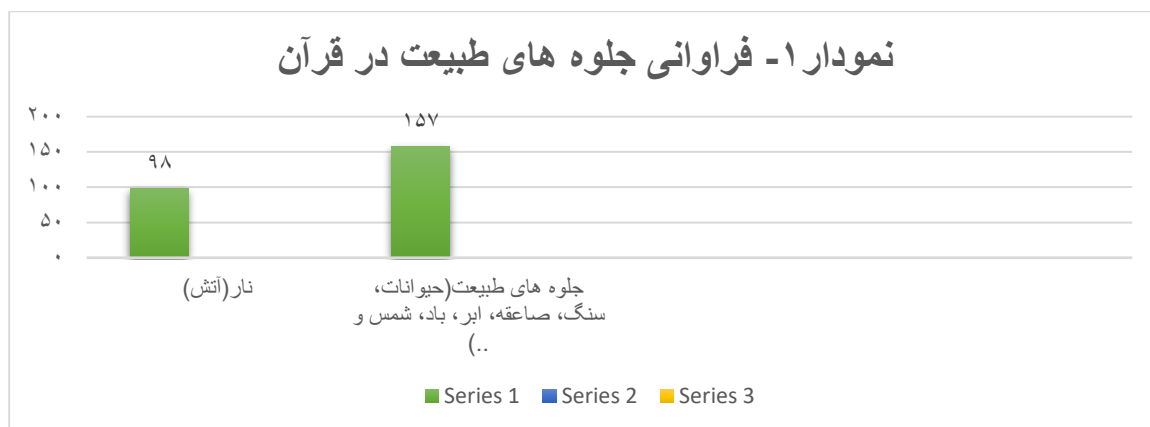
دستور می‌دهد که مشتقات این کلمه ۱۱۱ مرتبه در قرآن به کار رفته و مؤمنین را کسانی معرفی می‌نماید که از آن چه خدا روزیشان کرده انفاق می‌کنند. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» (البقره/۲۵۴). اصل انفاق، خارج نمودن مال از حوزه مالکیت انسان است (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۷). برای ساخت هویت دیگرمحوری در مقابل خودمحوری خداوند ۱۲ مرتبه در قرآن، انسان را از «بخل»: «وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنْ نَفْسِهِ...» (محمد/۳۸) و ۵ مرتبه از «شح نفس»: «وَمَنْ يُوقِ شَحِّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الحشر/۹) بر حذر داشته است. «بخل» حبس کردن اموالی است که حق نیست نگه‌داشته شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۰۹) و «شح» بخل توام با حرص را گویند (همان، ص ۴۴۶).

## ۲-۶. باور و الگوی واقع‌بودگی

عبارت «لا تعثوا فی الارض مفسدین» ۵ مرتبه در قرآن در سیاق آیاتی که به نعمت‌های طبیعی برای بشر اشاره می‌کند آمده است: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَ لَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (البقره/۶۰، الاعراف/۷۴، هود/۸۵، الشعراء، ۱۸۳، العنکبوت/۳۶).

فساد، خارج شدن هر چیزی از حد اعتدال است چه کم و اندک باشد و چه زیاد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۷۴). «لا تعثوا» از ریشه «عثو» در فسادهای به کار می‌رود که از نظر حکم و دستور، فسادهای قابل درک باشد (همان، ج ۴، ص ۲۹۱). کاربرد این دو ترکیب با یکدیگر «و لا تعثوا فی الارض مفسدین» برای تأکید بر نهی فساد انسان در طبیعت است (محلّی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲).

تعبیر دیگر در الگوی واقع‌بودگی تخریب‌های زیست‌محیطی در قرآن، عبارت «هلاکت کشتزارها و نسل‌ها توسط انسان است که در آیه‌ی ۲۰۵ سوره بقره به آن اشاره شده است: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ و چون ریاستی یابد کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد، و خداوند تباہکاری را دوست ندارد (البقره/۲۰۵). مقصود از فساد در آیه فساد تکوینی نیست که در اثر گردش زمان در برخی ارکان طبیعت ظاهر می‌شود، بلکه مقصود فساد است که دست بشر پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۴۵). علاوه بر دلایل نامبرده، در بین عناصر و اجزای اکوسیستم آتش دارای جایگاه ویژه‌ای است و به تنهایی ۹۸ مورد را به خود اختصاص داده است (نمودار ۲) دلیل این بسامد بالا می‌تواند معنای تلویحی (عذاب و جزا) باشد که قرآن کریم از آن یاد می‌کند. بنابر این انسان، در صورت فساد و طغیان، مستوجب آتش و مجازات خواهد بود و نسبت به ضرباتی که بر پیکره هستی وارد نموده پاسخگوست.



در نوشتارهای زیست‌محیطی برای نشان دادن نقش مخرب انسان در تغییرات اقلیمی، از الگوهای واقع‌بودگی «ترکیبی» بهره می‌برند. آنها برای افزایش واقع‌بودگی گزارش خود را بر دو محور مهم دانشمندان (قابل‌اعتماد بودن به علت بی‌طرفی ایشان) و طرفداران محیط‌زیست (قابل‌اطمینان بودن دوستان معتمد به علت وفاداری آنها) استوار می‌سازند. این الگو زمانی قابل‌اعتماد است که براساس علم بی‌طرفانه و دانش کلی طبیعت غیرانسانی استوار بوده و دانشمندانی که در این حوزه قلم می‌زنند دانشمندانی متعهد و خلاق باشند (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۰). الگوی واقع‌بودگی قرآن بر مدار «حق» استوار است. خداوند خلقت عالم را بر اساس «حق» می‌داند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (الانعام/۷۳)، «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (ابراهیم/۱۹). این الگو، در دوازده آیه در سوره‌های قرآن تکرار شده است: (یونس/۵، الحجر/۸۵، النحل/۳، العنکبوت/۴۴، الروم/۸، الزمر/۵، الدخان/۳۹، الجاثیه/۲۲، الاحقاف/۳، التغابن/۳). مقصود از خلقت به حق آن است که خلقت عالم فعل خداست و فعلی که بر حق باشد یعنی برای هر موجودی در این عالم غرض و غایتی در نظر

گرفته شده است ( طباطبایی، ج ۷، ص ۲۰۸). این همان علم بی طرفانه و دانش کلی طبیعت است که قرآن از آن به «حق» تعبیر نموده است.

## ۷-۲. محوسازی

محوشدن جهان طبیعت از انواع متون و محوشدن انسان و عدالت اجتماعی از دیگر متون. محوسازی داستانی در ذهن افراد است مبنی بر این که حوزه‌ای از زندگی بی اهمیت بوده و یا ارزش پرداختن به آن را ندارد (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۴).

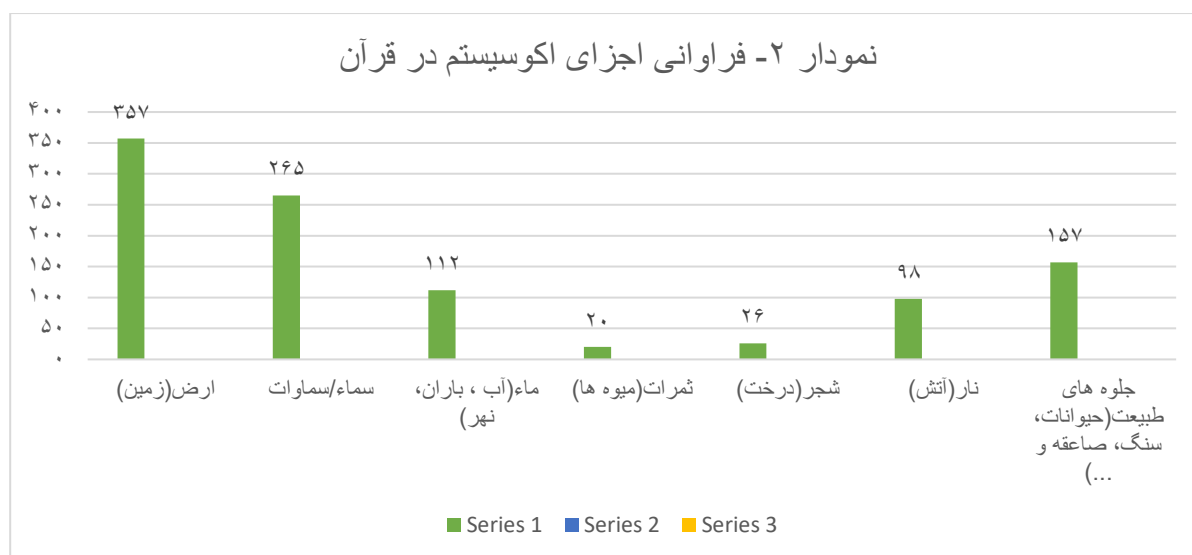
در فرایند اسم‌سازی و مجهول‌سازی، فرایندهای اسم‌سازی می‌تواند به طور خاص ابزاری قدرتمند در جریان محوسازی باشد مثل تبدیل یک فعل به یک اسم هم‌معنی و یا تبدیل یک فرایند به یک موجودیت؛ که می‌تواند همچنین از طریق تبدیل فعل به اسم یا مجهول‌سازی اتفاق افتد. فعل "تخریب کردن" نیازمند فاعل است و حال آنکه اسم "تخریب" و صفت مفعولی "تخریب‌شده" نیازمند فاعل نیست. اسم‌سازی می‌تواند حذف مشارکان در جمله‌ها را در پی داشته باشد (فرکلاف، ۲۰۰۳، ص ۱۱۴). در قرآن، در بیان نسبت انسان با طبیعت، همه فعل‌های به کار رفته معلوم و نقش انسان نقش فعال است: کاربرد اسم فاعل «مفسدین» در عبارت: «وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ» (البقره/۶۰) و یا خطاب با «یا بنی آدم» در عبارت: «يَا بَنِي آدَمَ... كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا...» (الاعراف/۳۱، الاسراء/۷۰) و یا خطاب «یا ایها الناس» در عبارت: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ...» (البقره/۱۶۸)، همگی گواه بر آن است که در این حوزه محوسازی صورت پذیرفته است. در خصوص محوسازی طبیعت و حیوانات، جدول شماره (۱) معرف فراوانی کاربرد اسامی اجزای اکوسیستم و حیوانات در قرآن است. با این توضیحات عنصری از طبیعت یا محیط‌زیست نمی‌توان برشمرده که مورد توجه و عنایت قرآن نباشد، به حاشیه رانده شده باشد یا بی‌اهمیت جلوه داده شده باشد.

حیوانات	مکان‌ها	عناصر طبیعت و محیط‌زیست	حوادث طبیعی
البقره- الانعام- النحل- النمل- العنكبوت- العاديات- الفيل	الكهف- الطور- البروج- البلد	النور- الدخان- الذاريات- القمر- لنجم- الحديد- الشمس- التين	الرعد- الفجر- الليل- الضحى- الزلزله- العصر- الفلق

جدول ۱: فهرست نام‌هایی از سوره‌ها که به بازنمایی طبیعت و محیط‌زیست اشاره دارد

## ۸-۲. برجسته‌سازی و تداعی مجدد

همان‌طور که در بالا اشاره شد، جریان «محوسازی» به دنبال حذف و یا به حاشیه‌راندن عناصر زیست‌محیطی از متن است (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۶). یکی از مفاهیم مهمی که در بیشتر نوشته‌های مربوط به زیست‌محیط و طبیعت وجود دارد مسئله «مکان» و «محل زندگی» است. نویسندگان این حوزه می‌کوشند تا با تأکید بر یک «مکان خاص»، اهمیت «مکان‌های دیگر» که در اصطلاح فیلسوفان زیست‌محیط، «سرزمین‌های سایه» نامیده می‌شود را محو سازند. اگر نوشته‌ها، یک مکان خاص را ایده‌آل‌سازی نمایند باعث نادیده‌گرفتن بسیاری از مکان‌های ناشناخته و «سایه» می‌گردد (پلاموود، ص ۲۰۰۸). تلاش برای شناساندن مکان‌های سایه، تداعی مجدد<sup>۱</sup> نام دارد. در قرآن، بر اساس نمودار ۲، لفظ «زمین» با تکرار ۳۵۷ مرتبه در قرآن بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است و مکان یا سرزمین سایه ای وجود ندارد.



برجسته‌سازی<sup>۲</sup> عبارت است از داستانی در ذهن مردم که بخش‌های مهمی از زندگی در آن پررنگ می‌شوند (استیبی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۳). در فلسفه زیست‌محیطی که مبتنی بر عدالت زیستی و اجتماعی است همه گونه‌ها طرح و بررسی می‌شوند و اگر فقط انسان‌ها برجستگی داشته باشند نیاز سایر گونه‌ها نادیده گرفته می‌شود. رفاه و بقای انسان‌ها به ارتباط متقابل آنها با نظام‌های بزرگ‌تر زندگی بستگی دارد. این نظام‌ها نیاز به برجسته‌سازی دارند تا جایی که در تصمیم‌گیری‌ها تأثیر انسان بر آنها بررسی شود. در زبان‌شناسی زیست‌محیطی از روش‌های مختلفی برای برجسته‌سازی استفاده می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌گردد:

<sup>1</sup> Re-minding

<sup>2</sup> Saliency



## ۲-۸-۱. عینی‌سازی

در زبان‌شناسی زیست‌محیطی تلاش می‌شود تا جهان طبیعت را از کاربرد مفاهیم انتزاعی مانند اکوسیستم، جانوران یک اقلیم به مفاهیم عینی، مشخص و واضحی مانند برگ‌ها، شاخه‌ها، علف‌ها، دانهٔ برنج و ... باز تداعی نمایند (آبرام، ۲۰۱۰، ص ۳). در قرآن شاهد عینی‌سازی‌های آشکاری در این حوزه مانند شکاف هسته خرما: «نقیر» (النساء/۱۲۴)، شاخهٔ خشکیده خوشهٔ خرما: «عرجون» (یس/۳۹) یا دسته‌های کنار هم چیده‌شده موز «و طلع منضود» (الواقعه/۲۹) و یا دانهٔ گندم: «حبه» (البقره/۲۶۱) هستیم.

به‌علاوه، در عینی‌سازی در میان سطوح ممکن عینیت و انتزاع، سطح خاصی وجود دارد که بیشتر قابل تصور است که به آن سطح، «سطح پایه» گفته می‌شود. واژه‌ها وقتی در سطح پایه باشند بیشترین تأثیر را در افکار مخاطبان دارند (لیکاف و وهلینگ، ۲۰۱۲، ص ۴۱) مثلاً کلمهٔ «صندلی» در مقابل کلمهٔ «مبلمان» سطح پایه است چراکه تصویری از صندلی در ذهن ما می‌سازد.

در قرآن مفاهیم پایهٔ فراوانی مانند «نبات» (انعام/۹۹)، «انعام» (الانعام/۱۳۸)، «فواکه» (المؤمنون/۱۹)، «شجر» (النحل/۱۰) و «انهار» (الانعام/۶) به کار رفته است و از دیگر سو به فراخور موضوعات، ذیل هر یک از مفاهیم پایهٔ نامبرده، مصادیقی بیان می‌گردد. مثلاً، ذیل مفهوم پایهٔ «انعام= چهارپایان» از مصادیقی مانند «خیل: اسب‌ها»، «بغال: استرها»، «حمیر: الاغ‌ها» (النحل/۸)، «ضأن: گوسفند»، «معز: بز» (انعام/۱۴۳)، «ابل: شتر»، «بقر: گاو» (انعام/۱۴۴) نام برده شده است.

## ۲-۸-۲. فردیت‌گرایی

عبارت است از روشی که در آن برای حیوان و انسان، شخصیت خاص و غیرقابل جایگزین در نظر گرفته می‌شود. برای فردگرایی می‌توان از روش‌های زیر بهره جست:

شخصیت‌سازی: یکی از شیوه‌های رایج برجسته‌سازی است که در آن ویژگی‌های انسانی به کنشگران غیرانسانی اطلاق می‌شود. نام‌گذاری بر موجودیت‌های غیرانسانی، استفاده از ضمائر شخصی در خطاب به آنها و استفاده از تصاویر حسی به منظور فعال‌سازی آنها، از جمله سازوکارهای زبانی برجسته‌سازی مفهومی است. در این حوزه، شخصیت‌سازی‌های فراوانی از اجزای طبیعت در قرآن وجود دارد. خطاب قرار دادن آتش توسط خداوند در داستان حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup>: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيمَ» (انبیاء/۶۹)، خطاب به آتش هنگام قیامت: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق/۳۰)، خطاب به زمین و آسمان در داستان طوفان حضرت نوح<sup>(ع)</sup> (هود/۴۴) و گفتگوی مورچه (النمل/۱۸) و هدهد (النمل/۲۲) با حضرت سلیمان<sup>(ع)</sup> از نمونه‌های بارز شخصیت‌سازی در قرآن به شمار می‌آیند.

مقدس‌سازی: برخی زبان‌شناسان معتقدند تا هنگامی که انسان متوجه منحصر به فرد بودن اشیاء و موجودات زنده نشود، به آنها اهمیت نداده و آنها را نابود می‌سازد. با این توضیح، شیء یا موجود مقدس چیزی است که خاص، ویژه و منحصر به فرد بوده، ارزش نامحدودی داشته و غیر قابل جایگزین باشد (آیزنستاین، ۲۰۱۱). مثلاً در متون زیست‌محیطی از یک جنگل به نام جنگل «اسمیتی» نام می‌برند که آن را با ذکر مؤلفه‌هایی در متن از قبیل آن که: درختانش از نوع خاصی به نام (بلوط) هستند که دارای ویژگی‌هایی مانند (قوس و شیار) بوده و مکان خاصی دارند (حومه شهر فیلد) و تاریخ خاص خود را دارند (راهب‌ها از آن استفاده می‌کردند) مقدس ساخته‌اند.

در قرآن مقدس‌سازی به دو شیوه بهره‌گیری از سوگند و منحصرسازی اتفاق صورت پذیرفته است. جدول شماره (۳) مجموعه عناصر طبیعی و مکان‌هایی هستند که در قرآن به آنها سوگند یاد شده است: در فرهنگ قرآن به هر چیزی که سوگند یاد شده دلالت بر تقدس و ارزش آن دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴-۱۹). در حوزه منحصرسازی در قرآن می‌توان به حیواناتی مانند گاو بنی‌اسرائیل (البقره/۶۷)، سگ اصحاب کهف (الکهف/۱۸)، ناقه حضرت صالح<sup>(ع)</sup> (هود/۶۴)، سرزمین بیت‌المقدس (الاسراء/۱)، شهر مکه (التین/۳)، غار کهف (الکهف/۱) اشاره نمود که با انتساب به انبیای الهی دارای بعد تقدس و منحصر به فرد و ارزشمندی شده‌اند.

میوه ها	زمان‌ها	عناصر طبیعت و محیط‌زیست	مکان‌ها	حیوانات
انجیر	فجر (الفجر/۱)	خورشید (الشمس/۱)	دریا	اسبان دونده
(التین/۱)	صبح (التکویر/۱۸)	ماه (الشمس/۲، المدثر/۲، الانشقاق/۱۷)	(الطور/۵ و ۶)	(العادیات/۱)
زیتون	لیل	ستاره (النجم/۱، الواقعة/۷۵، التکویر/۱۵)	طور (الطور/۱)	
(التین/۱)	(المدثر/۳۳، التکویر/۱۷، الانشقاق/۱۷، الفجر/۴، اللیل/۱، الشمس/۴، الضحی/۲)	زمین (الشمس/۴)	التین/۲	
		آسمان (الشمس/۵، البروج/۱، الطارق/۱)	مشارق و مغارب	
	نهار (الشمس/۳، اللیل/۲)	باد (الذاریات/۱)	(المعارج/۴۰)	
	ضحی (الضحی/۱)	ابر (الذاریات/۲)	شهر مکه	
	عصر (العصر/۱)		(البلد/۱)	
			التین/۳	

جدول ۳. مجموعه عناصر طبیعی و مکان‌هایی هستند که در قرآن به آنها سوگند یاد شده است.

## ۲-۸-۳. فعال سازی

یکی دیگر از سازوکارهای برجسته سازی، فعال سازی است. فعال سازی وقتی رخ می دهد که کنشگران اجتماعی، نیروهایی فعال و پویا در یک کنش باشند. در فعال سازی، حیوانات و اجزای طبیعت موجوداتی منفعل و مجهول نیستند بلکه فاعل تمام افعال به شمار می آیند.

نمونه بارز فعال سازی، در قرآن کریم، وحی خداوند متعال به زنبور عسل است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا» (النحل/ ۶۸ و ۶۹) در آیه کاربرد افعالی مانند (اتخذی= انتخاب کن)، (کلی= بخور) و (فاسلکی= راه را طی کن) دلالت بر فعال بودن زنبور عسل در متن و هدفمند بودن زندگی او دارد.

### نتیجه

اخلاق زیست گرایان<sup>۱</sup> معتقدند که اجرای تصمیم های محیطی نیازمند حمایت های فرهنگ دینی است. انسان همراه با طبیعت همواره در مقابل انسان حاکم بر طبیعت است که زاینده و نتیجه از دست دادن ارتباط معنوی انسان با طبیعت است و این در حالی است که انسان به طبیعت متعلق است و نه طبیعت به انسان. در این مختصر سعی شده است که از آیات قرآن کریم فلسفه محیط زیستی استخراج شود که در آن رابطه انسان ها با یکدیگر و با موجودات و موجودیت های دیگر دوام بخش حیات و زندگی است. با تحلیل زبانی / گفتمانی متن کل قرآن کریم به این نتیجه رسیدیم که متن این کتاب آسمانی دارای سازوکارهای برجسته سازی است که نشان می دهد طبیعت مهم و درخور توجه است. هویت انسان مصرف گرا در این نوشته مذموم و نکوهیده است و تجاوز و تعدی به جوهر هستارها<sup>۲</sup> را تقبیح می کند. تحلیل زبانی آیات این کتاب فاش کننده گفتمان غالب بر آن است که مبتنی بر ایدئولوژی وحدت همه موجودات با ذات باری تعالی و ارزش ذاتی و اخلاقی هستارهاست. تحلیل داده های این متن مقدس ما را به عدالت اجتماعی / زیستی رهنمون است.

نفی سلطه بدون احساس مسئولیت بر طبیعت، همزیستی صلح آمیز با محیط زیست، جلوگیری از اتلاف منابع و استثمار طبیعت، مسئولیت پذیری نسبت به رفتار با طبیعت، حفاظت از محیط زیست و بهبود آن، پذیرش تقدس محیط زیست به دلیل ارتباط آن با خداوند، ارتباط آن با تکامل نفس و درک یگانگی تمام مخلوقات موجود در محیط زیست از آثار غالب شدن و فائق آمدن گفتمان دیدنی و داستان های آن بر گفتمان مصرف گرای کنونی است.

1. bioethicists

2. entities

## منابع

## قرآن کریم

۱. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲. استیبی، آرن. (۱۳۹۵)، *زبان‌شناسی زیست‌محیطی*. مترجم: گروه مترجمان به سرپرستی فردوس آقاگل‌زاده. تهران: نشر نوپس.
۳. اسلامی، محمدتقی. (۱۳۹۱)، «اسلام و اخلاق زیست‌محیطی با تأکید بر آرای آیت‌ا... جوادی آملی»، *فصلنامه اسراء*، شماره ۴. صص. ۷۸-۱۱۱.
۴. اکبری راد، طیبه. (۱۳۸۷)، «حفظ محیط‌زیست از دیدگاه قرآن و روایات»، *نامه الهیات*، شماره ۵. صص. ۱۷-۲۶.
۵. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، *اسلام و محیط‌زیست*، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. راغب، حسین. (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ قرآن*، لبنان: دارالشامیه.
۸. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، لبنان: دارالکتب العربی.
۹. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۶)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید محمود دشتی، قم: دانشکده اصول الدین.
۱۰. شایسته‌نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۲)، «سجده واقعی و همراه با شعور حیوان، گیاه و جماد»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ش ۲۰، صص ۸۵-۱۱۴.
۱۱. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶)، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۲. صادقی روشن، محمدحسن. (۱۳۹۴)، «تحلیل جایگاه محیط‌زیست از دیدگاه قرآن»، *مجله قرآن و علم*، ش. ۱۷، صص ۱۳۰-۱۱۵.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۷. کریمی، محمد ابراهیم. (۱۳۹۶)، *محیط‌زیست از منظر قرآن و حدیث و عوامل تخریب آن*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی .
۱۸. کریمیان صیقلانی، علی. (۱۳۹۳)، *اخلاق زیست‌محیطی در حکمت اسلامی*، تهران: نشر امیرکبیر .
۱۹. محلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶)، *التفسیر الجلالین*، لبنان: موسسه النور للمطبوعات.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۱. نصر، سید حسین. (۱۳۹۳)، *دین و نظم طبیعت*، تهران: نشر نی .
۲۲. نورائی، محسن. (۱۳۹۱)، *جهان‌بینی قرآنی و محیط‌زیست. آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۶، صص. ۲-۲۲.
23. Abram, D. 2010. *Becoming animal: an earthly cosmology*. New York: Pantheon.
24. Fairclough, N. 2003. *Analyzing discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge.
25. Fairclough, N. 2014. *Language and power*. 3rd ed. London: Routledge.
26. Fill, A. and Mühlhäusler, P. 2001. *The ecolinguistics reader: language, ecology, and environment*. London: Continuum.
27. Haugen, E. 1972. *The ecology of language*. Stanford, CA: Stanford University Press.
28. Lakoff, G. and Wehling, E. 2012. *The little blue book: the essential guide to thinking and talking*. Democratic. New York: Free Press.
29. Plumwood, V. 2008. *Shadow places and the politics of dwelling*. Australian Humanities Review 44. Available from. <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/IssueMarch-2008/plumwood.html> [Accessed 24 January 2015]
30. van Dijk, T. (ed.). 2001. *Discourse studies: a multidisciplinary introduction*. 2nd ed. London: sage. Lakoff, G. and Wehling, E. 2012. *The little blue book: the essential guide to thinking and talking*. Democratic. New York: Free Press.
31. van Dijk, T. 2008. *Discourse and power*. New York: Palgrave Macmillan.

## References

- The Holy Qur'an, Persian Translation: Abdul-Muhammad Ayati, Tehran: Soroush.
1. Abulfutūh Rāzī, H. (1408 AH). *Rawd al-Jinān wa Rūh al-Janān*, Mashhad: Āstan-e Ghods Razawī.
  2. Stibee. A. (2016). *Ecolinguistics* [Translated by F.Aghagolzadeh,] Tehran: Neviseh.
  3. Eslami, M.T. (2012), "Islam and Eco-Ethics Focused on Javadi Amoli's Views," *Asra Journal*, N. 4: pp. 78-111.
  4. Akbari-Rad, T. (2009), *Protecting Ecosystem Focused on Qur'an and Hadith*, *Namey-e Elahiyat*, N. 5: pp. 17-26.
  5. Baghawi, H. (1420 Ah). *Ma'ālim al-Tanzīl*, Lebanon: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
  6. Javadi Amoli, A. (2007). *Islam and Ecosystem*, Qom: Asra Publication Center.
  7. Ragheb, H. (1412 AH). *Al-Mofradāt (Dictionary)*. Lebanon: Dar al-Shāmīya.
  8. Zamakhsharī, M. (1401 AH). Lebanon: Dar al-Kitāb al-Arabī.
  9. Suyūti, J. (2007). *Al-'Itqān fī 'Uloom al-Qur'an* [Translated by Mahmoud Dashti,] Qom: 'Usūl al-Din Faculty.
  10. Shayaeste Nejad, A. (2013), "Real prostration with consciousness in animals, plants, and bbjects," *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, n. 2.
  11. Sadeghi Roshan, M.H. (2015). "The analysis of ecology status in The Holy Qur'an," *Journal of Qur'an and Science*. N. 17: pp.115-130.
  12. Sadeghi Tehrani, M. (1406 AH), *Alforqān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Farhang-e Eslami.
  13. Tabātabā'ī, M. (1995). *Tafsīr al-Mīzān* [Translated by Seyad Mohamad Bagher Mousavi,] Qom: Islami Publications.
  14. Tabrisī, F. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Naser Khosrov.
  15. Fakhr Rāzī, M. (1420 AH), *Tafsīr Kabīr*, Lebanon: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
  16. Ghurashī, A. (1992). *Ghāmūs Qur'an*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya, Sixth edition.
  17. Karimi, M. (2017), *Ecology in the Qur'an and Hadith and Its Destruction Causes*, Qom: International Center for Translation and Publication of Almustafa.
  18. Karimian Seyghalani, A. (2014), *Eco-Ethics in Islamic Philosophy*, Tehran: Amikabir.
  19. Mahalli, M. (1416 Ah). *Tafsīr Jalalain*, Lebanon: Al-Noor lil-Matbū'āt Institute.
  20. Makarem Shīrazī, N. (1992). *Tafsīr Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
  21. Nasr, S.H. (2014). *Religion and Nature Discipline*, Tehran: Ney.
  22. Nouraei, M. (2012), "Qur'anic worldview and Ecology," *Qur'anic Teachings*, n. 16: pp. 2-22.
  23. Abram, D. (2010), *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*, New York: Pantheon.

24. Fairclough, N. (2003), *Analyzing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge.
25. Fairclough, N. (2014), *Language and Power*. 3<sup>rd</sup> ed. London: Routledge.
26. Fill, A. and Mühlhäusler, P. (2001), *The Eco-linguistics Reader: Language, Ecology, and Environment*. London: Continuum.
27. Haugen, E. (1972), *The Ecology of Language*. Stanford, CA: Stanford University Press.
28. Lakoff, G. and Wehling, E. (2012), *The Little Blue Book: The Essential Guide to Thinking and Talking. Democratic*. New York: Free Press.
29. Plumwood, V. (2008), "Shadow Places and the Politics of Dwelling," *Australian Humanities*, [Accessed 24 January 2015] Review 44. Available at: <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/IssueMarch-2008/plumwood.html>
30. Van Dijk, T. (ed.). (2001), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Sage. Lakoff, G. and Wehling, E. 2012. *The little blue book: the Essential Guide to Thinking and Talking. Democratic*. New York: Free Press.
31. Van Dijk, T. (2008), *Discourse and Power*. New York: Palgrave Macmillan.

**Journal Researches of Quran and Hadith Sciences**  
**Vol.19, No.4, Serial.56, Winter 2023**

**Contents**

- 1-24      Examining the Qur’anic and Hadith Arguments of  
            Commemorating the Birth and Death of Divine Walīs  
**Mostafa Azarakhshi ,Maryam Khoshdel Rouhani, Mahdi  
Bigdeli**
- 25-47     The Killing of Zubair ibn Bātā from Banī Qurayzah; Fabricated  
            Addition to the Narrative of His Freedom  
**Mojgan Ahangar Davoodi**
- 49-69     “Lā Yus’al ‘Ammā Yafal,” Description or Advice? Critical  
            Analysis of Interpretive Legacy of Verse 23 of Surah Anbīyā’  
**Mahdi Bagheri ,Ahad Faramarz Gharamaleki ,Shadi Nafisi**
- 71-92     Thematic Analysis of Shiite Traditions of “Laysa Minnī/Minnā”  
**Soheila Pirouzfard ,Zahra Morvarid**
- 93-115    Aesthetic Explanation of Shakeleh Verse in Mulla Sadra's  
            Exegetical Works  
**Sohrab Gholami Dizicheh**  
**Mohammad-Reza Sotoodeh-nia ,Mehdi Imam Jome**
- 117-149   The Example of “Sāhib Bayyina” and “Shāhid” in verse 17 of  
            Surah Hood with Emphasis on Shiite and Sunni Exegetical  
            Traditions  
**MohammadReza Sazmand ,Fatemeh Moradi**
- 151-172   Ethical Thought of Companions: Necessity, Possibility and  
            Method of Recognition  
**Hamed Khani (Farhang Mehrvash)**
- 173-197   Representation of Natural World in the Qur’an; an Ecolinguistic  
            Approach  
**Masoumeh Mehrabi ,Maryam Nazarbeigy ,Ayooob Amraee**



In the name of Allah, the compassionate the merciful  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** 56

Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences  
Vol.19, No.4, Serial.56, Winter 2023

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, Iilam University
Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BĪĀzār ShĪrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Professor, Tarbiat Modares University
Dr. Sayyed Mohammad Bāqer Hojjati	Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reza Mo'addab	Professor, Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Ghasempour	Professor, Allameh Tabataba'i University
Dr. BibiSadat Razi Bahabadi	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Takim Liyakat	Professor, McMaster University

**Executive Manager:** Zahra Mardani  
**English Editor & Translator:** Dr. Ali HasanNia  
**Persian Editor:** Dr. 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