

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فصلنامه علمی

## تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۶۱

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (ع.م.و.ا.ط.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

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

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر 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: 616X – 2476

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 Nazli 14 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 هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)
- تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون‌متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).
۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می‌شود، همان رتبه‌ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

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

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



نشریه علمی پژوهشی «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» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[Noormags](#)

[Doaj](#)

[Sana](#)

[Civilica](#)

[Magiran](#)

[Sid](#)

[Isc](#)

[Civilica](#)

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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

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

۱-۳۰	اصول بیان معارف توحیدی در قرآن دژآباد، حامد احمدی، محمد
۳۱-۵۶	بررسی و تحلیل کارکرد عناصر داستانی در متون روایی (مطالعه موردی مکالمات حسنیه) حسینی نیا، محمدرضا رجبی، کیومرث شهبازی، فرشاد
۵۷-۸۴	تحلیل نشانه-معناشناختی مکان در داستان حضرت موسی (ع) شاددل، مرضیه نظری، علی چراغی وش، حسین شعیری، حمیدرضا
۸۵-۱۱۰	ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله در تفسیر آیه: «رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» عشریه رحمان ابوالفضل صادقی حامد عشریه
۱۱۱-۱۳۹	راهکارهای نوین در شناخت طبقه راویان لطفی پور، محمد حسینی شیرازی، سید علیرضا
۱۴۱-۱۶۵	روایات نهی از معاشرت با قومیت‌های خاص؛ در ترازوی نقد سندی و دلالی محمدیان، علی کشاورزی ولدانی، مرتضی
۱۶۷-۱۹۰	جستاری تاریخی، تطبیقی و عقلانی پیرامون آیه ی «وَ اَحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي» در سنت اسلامی و عهد عتیق همتی، محمد علی میری، سعید





## The Principles of Expressing Monotheistic Teachings in the Qur'an

Hamed Dezhabad<sup>1</sup>  
Mohamad Ahmadi<sup>2</sup>

Received: 07/01/2023

Accepted: 25/06/2023

Doi: 10.22051/tqh.2023.42517.3767

### Abstract

The monotheistic verses of the Qur'an are being analyzed from different aspects, one of which is how the Qur'an confronts its audience in the issue of Monotheism. The Qur'an has put forth certain principles to communicate with its audience in monotheistic teachings and to create a basis for accepting these teachings. Through examining and collecting the verses related to Monotheism, all of them may be classified under three general principles: the principle of describing facts, the principle of awakening based on divine signs, and the principle of reference to nature. Regarding describing the facts, the Qur'an describes the teachings and functions of signs, instead of arguing about monotheistic teachings and answering the doubts related to them. In the principle of awakening based on divine signs, the Qur'an invites human beings to reflect on these phenomena, by expressing universal and personal phenomena and reminding their order, finality, and inherent poverty and need. In the principle of referring to nature, the Qur'an, to awake the divine nature of man, directs him to this divine nature so that he can find the works of his Lord in the world and within himself. In this research, these principles are discussed and analyzed based on the descriptive-analytical method regarding the Qur'anic verses.

**Keywords:** Monotheism, Divine Knowledge, Description of God, Awakening Based on Signs, Nature

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Farabi Branch, University of Tehran, Qom, Iran. Email: h.dejabad@ut.ac.ir

<sup>2</sup>. MA graduate in Qur'an and Hadith Sciences, Farabi Branch, University of Tehran, Qom, Iran. Email: m.talabeh@chmail.ir



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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

مقاله علمی- پژوهشی، صص ۳۰-۱

## اصول بیان معارف توحیدی در قرآن

حامد دژآباد<sup>۱</sup>

محمد احمدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: [10.22051/TQH.2023.42517.3767](https://doi.org/10.22051/TQH.2023.42517.3767)

### چکیده

آیات توحیدی قرآن از جنبه‌های مختلفی قابل بررسی است. یکی از این جنبه‌ها نحوه مواجهه قرآن با مخاطبان خود در مسئله توحید است. قرآن برای برقراری ارتباط با مخاطبان خود در معارف توحیدی و ایجاد زمینه برای پذیرش این معارف، اصول خاصی را مطرح نموده است. با بررسی و استقراء آیاتی که حول مسئله توحید در قرآن کریم بیان شده است می‌توان همه آنها را ذیل سه اصل کلی قرار داد: اصل توصیف حقایق، اصل تنبّه بر آیات الهی، اصل رجوع به فطرت. قرآن در اصل توصیف حقایق به جای استدلال بر معارف توحیدی و پاسخ به شبهات مربوط به آنها، به توصیف معارف و آثار و کارکردهای آنها پرداخته می‌شود. در اصل تنبّه بر آیات الهی، با بیان پدیده‌های آفاقی و انفسی و تنبّه بر نظم، غایت‌مندی، فقر و نیاز ذاتی آنها، انسان را به تدبّر در این پدیده‌ها دعوت می‌کند. در اصل رجوع به فطرت نیز، با هدف بیدار نمودن فطرت الهی بشر، او را متوجه این سرشت الهی می‌کند تا آثار پروردگارش را در عالم و درون خود بیابد. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آیات قرآن، اصول سه‌گانه مذکور بررسی و تحلیل شده است.

**واژه‌های کلیدی:** توحید، معرفت الهی، توصیف خداوند، تنبّه بر آیات، اصل فطرت

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. [h.dejabad@ut.ac.ir](mailto:h.dejabad@ut.ac.ir)

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.



## ۱. مقدمه

زیر بنا و اساس تمام معارف دینی و ادیان الهی، توحید می‌باشد. امیرالمؤمنین (ع) در روایتی توحید و کلمه «لا إله إلا الله» را اصل و ستون دین معرفی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۴۷).

همچنین جمیع انبیاء الهی قبل از هر امر دیگری جامعه و مخاطبان خود را به توحید فراخوانده‌اند، به همین دلیل، بررسی آیات توحیدی قرآن اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند، از این منظر که خداوند متعال بر اساس چه اصولی مفاهیم توحیدی را به مخاطبان خویش منتقل می‌سازد. به عبارت دیگر، چیستی اصول و خطوط کلی قرآن در بیان این‌گونه معارف قابل بررسی است.

از طرفی بررسی انواع خطابات و پیام‌های قرآنی در حوزه معارف مربوط به توحید نشان‌دهنده شناخت قرآن از مخاطبان خود می‌باشد. به عبارت دیگر لازمه ارائه پیام به گونه‌های مختلف و تفاوت در نحوه خطاب، آن است که مخاطب مد نظر قرار گرفته باشد. در این موضوع تا آنجا که جستجو شد، اثر مسقلی با ویژگی‌های پژوهش حاضر نوشته نشده است. برخی مقالاتی که تا حدودی با عنوان پژوهش انتخابی نزدیک است، به شیوه‌های بیان توحید به معنای یگانگی خداوند به صورت مقایسه‌ای بین قرآن و نهج البلاغه پرداخته‌اند و برای توحید، سه خصیصه: عدم مشابهت، مبرا بودن از هر نقص، توقیفیت اسماء مطرح شده است (شریعتمداری، ۱۳۸۳ش، ص ۴۴). در برخی نیز مرتبه‌ای خاص از توحید بررسی شده و شیوه‌های آموزش آن مرتبه خاص بیان شده است (داوودی و دیگران، ۱۳۹۴ش، ص ۱۶۷). برخی نیز بحث اثبات خداوند در قرآن را مد نظر داشته و براهین و استدلال‌های اثبات وجود خداوند در قرآن را بیان نموده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵ش، ص ۵۹).

در برخی کتب تفسیر موضوعی مرتبط با توحید نیز، این آیات از جنبه‌های استدلالی و کلامی، مراتب توحید، شناخت صفات و افعال الهی و مراتب آنها، هدف از خلقت و مواردی از این دست کاویده شده است. در حقیقت هر چند پیرامون توحید مطالب فراوانی در کتب تفسیری و مقالات مرتبط با این مسئله نگاشته شده، اما از ویژگی‌های

این پژوهش آن است که در معرفی خداوند و معارف توحیدی، اصول سه‌گانه قرآنی (اصل توصیف حقایق، اصل تنبّه بر آیات الهی، اصل رجوع به فطرت) محور توجه محقق بوده و به صورت مستقل و جزئی و با تأکید بر جنبه‌های توصیفی، تنبّه‌ی و فطری بررسی شده است.

در این پژوهش پس از توضیح معنای لغوی و اصطلاحی «توحید» و بیان مقصود از معارف توحیدی، ابتدا به تبیین هر یک از اصول قرآنی پرداخته شده و در ادامه برخی از آیات، ذیل هر اصل به اختصار تحلیل شده است.<sup>۱</sup>

## ۲. معرفت توحیدی

واژه توحید از ریشه «وَحَدَّ» به معنای انفراد و یگانگی گرفته شده است. توحید به معنای واحد دانستن و اعتقاد به یگانگی خداوند می‌باشد. در کتاب العین توحید این‌گونه معنا شده است:

التوحید: الايمان بالله وَحَدَه لا شريك له (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۷ ص ۲۸۱).  
امام صادق (ع)<sup>۲</sup> درباره توحید می‌فرماید: اما توحید آن است که بر پروردگارت جایز نشماری آنچه را که بر تو جایز است<sup>۳</sup> (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶). بر اساس این روایت هر نوع مشابهت و نظیر داشتن، از ذات و صفات الهی نفی می‌شود، به گونه‌ای که هیچ یک از صفات مخلوقات در خداوند راه ندارد.

توحید در اصطلاح علوم اسلامی نام نخستین و مهم‌ترین اصل اعتقاد اسلامی، یعنی اعتقاد به یگانگی خدای متعال است (ربانی گلیپایگانی، ۱۴۰۰ش، ج ۳، ص ۴۴). در قرآن کلمه توحید ذکر نشده، بلکه اصل و اعتقاد به توحید در قالب عبارات دیگری بیان شده است.<sup>۳</sup> اهمیت توحید تا آنجاست که اولین و مهم‌ترین برنامه دین به عنوان برنامه‌ای

۱. قرار گرفتن یک آیه ذیل یک اصل به عنوان شاهد، مانع از شاهد بودن همان آیه برای اصل دیگر نیست، زیرا یک آیه را از زوایای مختلفی می‌توان بررسی و تحلیل نمود.

۲. «أما التوحيد فأن لا تُجوزَ على رَبِّك ما جازَ عليك...».

۳. (الكهف: ۱۱۰)؛ (الصافات: ۳۵).

کامل برای هدایت انسان، توحید است<sup>۱</sup>، به گونه‌ای که تمام معارف به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به معرفت توحیدی بازگشت دارد (هفتادار، ۱۳۹۷، ص ۱۸۶).

در پژوهش حاضر منظور از توحید و معارف توحیدی الزاماً صفت وحدانیت و یگانگی خداوند نیست، بلکه مقصود بیان معارف و آیاتی است که به نحوی از انحاء به معرفی خداوند پرداخته و یا به طریق رسیدن به معرفت الهی اشاره شده است. در حقیقت معارف توحیدی عنوانی کلی برای راه‌های معرفی و شناخت خداوند در قرآن کریم می‌باشد.

### ۳. اصول سه‌گانه قرآنی در معرفی و شناخت خداوند

قرآن برای معرفی خداوند و رسیدن به معرفت الهی سه اصل کلی را مطرح نموده است به طوری که تمام آیات توحیدی قرآن که به شناخت پروردگار مرتبطاند ذیل این اصول سه‌گانه قابل تحلیل هستند. هر یک از این اصول به گونه‌ای خاص انسان را در طریق معرفت خداوند قرار می‌دهند. جنبه‌های توصیفی، نشانه بودن پدیده‌های الهی و تأکید بر فطرت خداجویی انسان، خصیصه‌هایی هستند که قرآن با بهره‌گیری از آنها به معرفی پروردگار پرداخته است.

#### ۳-۱. اصل توصیف حقایق

توصیف و توصیف‌گری یک از ابزارهای معرفی پدیده‌ها است. در توصیف، احاطه کامل به موصوف و شناخت حدود و ثغور آن منجر به ارائه تصویری روشن از موضوع می‌گردد. موضوعات مختلفی در قرآن توصیف شده‌اند؛ مانند: خود قرآن، پیامبر (ص)، انسان و برخی مسائل اعتقادی از جمله توحید.

لازم به توضیح است که توصیف حقایق در مقابل اثبات حقایق قرار دارد، بدین معنا که به جای اثبات و استدلال بر حقایق و واقعیات دینی، به بیان‌های مختلف، به توصیف آنها پردازیم؛ به طوری که ابعاد و وجوهشان مشخص گردد و ویژگی‌هایشان به

۱. «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ...» (شریف رضی، ۱۳۷۴ ش، ص ۳۹).

گونه‌ای بیان گردد که برای مخاطب قابل لمس و درک باشد. توصیف حقایق الزاماً به معنای توضیح، پیرامون نفس یک واقعیت یا امر دینی نیست، بلکه گاهی به جای پرداختن مستقیم به یک حقیقت دینی، به توصیف آثار و کارکردهای آن پرداخته می‌شود. به عبارت دیگر در این اصل یا بصورت مستقیم و یا از راه بیان آثار، امر توصیف یک حقیقت دینی محقق می‌گردد. توصیف کردن بیش از آنکه پدیده‌ای هنری و ذوقی باشد، امری حکیمانه است که با عقل و فطرت آدمی سر کار دارد. آدمیان بیش از آنکه تشنه استدلال بر یک حقیقت و رد شبهات پیرامون آن باشند، تشنه وصف حقایق و کارکردها و آثار آنها بر زندگی خود هستند. قرآن کریم نیز با توصیف حقایق دینی علاوه بر معرفی آنها، راه را بر ایجاد شبهات گوناگون می‌بندد. اساساً ذهن انسان خودبه‌خود و به صورت ابتدایی درگیر و یا اسیر شبهات نیست تا با کمک استدلال‌های کلامی و مفاهیم عقلی محض خود را از آنها برهاند. در غالب موارد، شبهات خود زائیده عوامل دیگری مانند: مورد ظلم واقع شدن، ترس، سختی و مشکلات و مسائلی از این قبیل هستند. غالباً استدلال و برهان‌های کلامی و فلسفی در مواضعی کاربرد دارند که هدف، اثبات برهانی یک مدعا و بطلان شبهات مخالفان باشد. این شیوه غالباً در علوم عقلی مانند کلام استفاده می‌شود؛ زیرا این علم محل درگیری اندیشه‌ها و منازعات فکری و اعتقادی است.

در اصل توصیف حقایق، تکیه قرآن بر معرفی و شناساندن معارف توحیدی به مخاطبان است، نه استدلال و اثبات برهانی این امور. در حقیقت قرآن با آگاهی از این مسئله که غالب مخاطبان درگیر شبهات مختلف عقلی و کلامی نیستند، با استفاده از قدرت توصیف‌گری، خدای متعال و معارف توحیدی را به تصویر می‌کشد.

از طرفی، بیشترین مخالفت‌ها نسبت به تعالیم انبیاء نه از سوی مدعیان شبه‌افکن، بلکه از سوی تمسخرکنندگان بوده و استفاده از قدرت توصیف‌گری یکی از مؤثرترین شیوه‌ها در مقابل تمسخر و استهزاء می‌باشد. انبیاء همواره از سوی مخالفان مورد تمسخر قرار می‌گرفتند و در طول تاریخ انبیاء، یکی از مهم‌ترین روش‌های معاندین در مقابله با حق بوده است: «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (یس: ۳۰).

فخر رازی در تفسیر خود ضمن اشاره به تمسخر پیامبر اکرم (ص) توسط مشرکین و درخواست معجزاتی غیر از قرآن، علت نزول این آیه را تسلیت و دلگرمی نبی اکرم (ص) می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۴۴).

در ابتدای رسالت نبی اکرم (ص) و علنی شدن دعوت ایشان نیز، نگرانی ایشان از جانب تمسخرکنندگان بوده است، نه کسانی که با استدلال‌های عقلی و طرح شبهات کلامی منکر رسالت رسول الله (ص) و تعالیم دینی می‌شدند: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ \* إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ» (الحجر: ۹۴-۹۵)

رویکرد توصیف حقایق الزاماً در برابر استهزاء و تمسخر مخالفان تعالیم انبیاء کارایی ندارد، بلکه قرآن کریم این رویکرد را به صورت آگاهانه و هدفمند برای عموم مخاطبان خویش به کار می‌گیرد، چرا که طبع بشر به گونه‌ای است که اگر با تبیین و توصیفی صحیح از حقایق و واقعیات دینی مواجه گردد، یا آثار و کارکردهای آنها در زندگی برایش تشریح شود، در برابر مسائل دینی مقاوتی از خود نشان نمی‌دهد و پذیرای آنها خواهد بود، مگر این که انسان به دلیل سوء رفتار و اعمال ناشایست به مرحله تکذیب آیات و معارف الهی سقوط نماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُا السُّوَاىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (الروم: ۱۰).

قرآن رویکرد توصیف حقایق در مسئله توحید را به شیوه‌های مختلفی به کار گرفته است، زیرا مخاطبان در سطوح مختلف معرفتی قرار دارند. گاه صرفاً به معرفی اوصاف الهی می‌پردازد؛ گاه از رهگذر تدبیر امور و احاطه بر عالم، نسبت بین پروردگار و مخلوقات را تبیین می‌نماید و گاهی با یادآوری نعمتهای الهی و خلقت انسان ضمن به تصویر کشیدن قدرت حق، انسان را به تفکر در این آیات دعوت می‌نماید. این تنوع در رویکرد توصیفی بیانگر این است که در مقام‌های مختلف هر فرد و یا گروهی از مخاطبان به گونه‌ای خاص، از طریق شیوه توصیف حقایق، متوجه ذات الهی می‌گردند.

### ۳-۱-۱. توصیف خداوند در قرآن کریم

آیات متعددی در قرآن کریم به توصیف پروردگار و صفات کبریا پیش پرداخته‌اند. از این رو، معصومین<sup>(ع)</sup> می‌فرمایند خداوند را آنگونه که خود وصف نموده، وصف نمایید.

امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> در پاسخ به شخصی که توصیف خداوند را از حضرت درخواست نموده بود، فرمود:

« آنچه از صفاتش را که قرآن تو را بر آن دلالت می‌کند، پیروی کن تا بین تو و شناخت او پیوند برقرار کند<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۵).

از طرفی انبیاء الهی نیز در مقابل درخواست مخاطبان خویش و پرسش آنها در مورد پروردگار، خداوند متعال را به واسطه اوصاف و افعال و نشانه‌هایش توصیف نموده‌اند، نه از طریق استدلال بر وجود ذات الهی. امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> در خطبه‌ای این گونه خداوند را توصیف می‌فرماید: «آنکه پیامبران درباره اش مورد پرسش واقع شدند؛ پس پیامبران (خداوند) را به حد و نقصی توصیف نکردند، بلکه او را به واسطه افعالش وصف نمودند و به کمک آیات و نشانه‌های الهی بر او دلالت نمودند<sup>۲</sup> (همان، ۳۲).

در این روایت تاکید شده است که انبیاء الهی در برابر درخواست مردم، خداوند را به واسطه آثار و نشانه‌ها توصیف نموده‌اند و اصطلاحاً ذات الهی را براساس کارکردها و افعالش معرفی کرده‌اند. در هر دو روایت ذکر شده رویکرد توصیفی به مسئله توحید کاملاً مشهود می‌باشد.

### الف. شناسنامه پروردگار

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ \* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»

سوره توحید به دلیل این که در آن سخنی جز توحید نیست، به این نام نامیده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۸۵۴). در برخی روایات نیز این سوره نسبت به الرب یعنی شناسنامه پروردگار معرفی شده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۰).

در شأن نزول سوره توحید چنین نقل شده است که گروهی از علماء یهود نزد پیغمبر<sup>(ص)</sup> آمدند و گفتند که خداوند خود را در تورات توصیف نموده است، لذا از ایشان

۱. «يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لَنَا رَبَّكَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى» ... «مَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَاتَّبِعْهُ لِيُوصَلَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَعْرِفَتِهِ».

۲. «الَّذِي سُمِّيتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بَحَدٍّ وَ لَا بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفْتَهُ بِأَفْعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ بآيَاتِهِ...»؛ این روایت برای اصل تنبیه بر آیات الهی نیز می‌تواند شاهد باشد، چرا که یکی از راه‌های شناخت خداوند را دلالت آیات و نشانه‌های الهی بر او معرفی می‌نماید.

درخواست توصیف خداوند را نمودند تا ایمان بیاورند و به همین جهت این سوره نازل شد (همان، ص ۸۵۹).

در برخی نقل‌ها شخص یا گروه سؤال‌کننده افراد دیگری هستند، ولی در هر صورت، توصیف خداوند خواسته مشترک همه آنها بوده است (همان).

تفسیر نمونه رویکرد توصیفی قرآن در این سوره را این‌گونه بیان می‌کند: «این سوره در چهار آیه کوتاه چنان توصیفی از یگانگی خداوند کرده که نیاز به اضافه ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۷، ص ۴۲۸).

در این سوره خداوند به صفت «احد» و «صمد» وصف شده است و صفات سه‌گانه «لم یلد»، «لم یولد»، «لم یکن له کفوا احد» از ذات الهی نفی گردیده است.

آیه اول یگانگی خداوند را مطرح کرده است، چون «احد» به معنای یگانه بی‌همتاست. برخی مفسران میان «احد» و «واحد» تفاوت قائل شده‌اند، مانند این که «احد» داخل در عدد نمی‌شود؛ نه در ذهن و نه در خارج، کثرت را نمی‌پذیرد. به خلاف «واحد» که برای آن ثانی و ثالث قابل فرض می‌باشد (طبا طبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۳۸۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۲، ص ۳۵۹-۳۶۰). اما از نظر برخی دیگر این تفاوت با کاربردهای قرآنی این دو واژه سازگار نیست و «احد» و «واحد» هر دو بر ذات مقدس پروردگار اطلاق شده‌اند (مکارم، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۷، ص ۴۳۴).

در آیه دوم، خداوند به صفت «صمد» توصیف شده است. برای «صمد» در کتب تفسیری و لغت دو معنای عمده بیان شده است. نخستین معنایی که برای «صمد» گفته شده است عبارت است از: سید و بزرگی که در امور به سوی او قصد می‌شود، صَمَدٌ یعنی قصد کرد (راغب، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۸۹).

نزدیک به همین معنا در روایتی از امام باقر<sup>(ع)</sup> نیز بیان شده است (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۹۰). از همین جا مشخص می‌شود تعریف «صمد» به بی‌نیاز، تعریف به لازمه معناست، چرا که ذاتی که همه مخلوقات محتاج او هستند، قهراً خود محتاج کسی نیست (قریشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۴، ص ۱۵۲). معنای دوم صمد، صلابت و استحکام است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۳۰۹).

آیه سوم سوره توحید، زاده شدن و زاییدن را به صورت مطلق از خداوند نفی می‌کند. در نگاه اولیه شاید ذکر این آیه چندان مهم به نظر نیاید، چرا که احدی این تصور را نداشته است که زایش با همان ویژگی‌های بشری در خداوند نیز رخ می‌دهد، بلکه این آیه در رد اعتقاد یهودیان و مسیحیانی است که حضرت عزیر و عیسی<sup>(ع)</sup> را پسر خدا می‌دانستند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (التوبة: ۳۰). همچنین برخی مشرکان عرب نیز ملائکه را فرزندان خدا می‌پنداشتند (الانعام: ۱۰۰).

در ادامه آیه نیز داشتن هر گونه علت مُحدِثه و ایجاد کننده برای پروردگار عالم، با بیان «وَلَمْ يُولَدْ» نفی شده است. در حقیقت خداوند نه از چیزی به وجود آمده و نه چیزی از سنخ ذات الهی - ولو لطیف‌ترین اشیاء - به وجود آمده است، بلکه خداوند خالق اشیاء و ایجاد کننده آنها از کتم عدم است؛ در نتیجه ذات الهی از سایر موجودات دارای تباین سنخی است.

در آیه چهارم خدای متعال به صورت مطلق از داشتن «کفو» بری شده است. «کفو» به معنای هم‌تراز و هم‌سنگ در منزلت و شأن است (راغب، ۱۴۲۸ق، ص ۴۳۸). هر گونه نظیر و شبیه را نیز «کفو» می‌گویند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۱۸۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۷). در حقیقت، این آیه جمع‌بندی و تأکیدی بر مفهوم سه آیه نخست می‌باشد. بر اساس این آیه همه ویژگی‌ها و صفات مخلوقات که موجب شباهت با خدای متعال می‌شود، از خداوند نفی می‌گردد و این همان مفهوم آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱) است. در نتیجه، برای خداوند، نه در ذات و نه در صفات و افعال، شبیهی وجود ندارد.

### ب. اوج توصیف و خدانشناسی

شش آیه ابتدایی سوره حدید از توحیدی‌ترین آیات قرآن کریم می‌باشد که خداوند را به اوصاف متعددی توصیف نموده است. «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ \* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ



قَدِيرٌ \* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ \* هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ \* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ \* يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (الحديد: ۱-۶)

این آیات به همراه سوره توحید شناخت کامل و جامعی از ذات الهی به دست می‌دهد تا جایی که امام سجاده<sup>(ع)</sup> در این باره می‌فرماید:

«خدای عز و جل می‌دانست که در آخر الزمان مردمی متعمق می‌آیند، از این رو سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و آیات سوره حدید را که آخرش «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» است نازل فرمود، پس هر که برای خداشناسی غیر از این بجوید، هلاک گردد(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۱).

از این روایت استفاده می‌شود که در این شش آیه، توصیف و معرفی خداوند به بهترین وجه صورت گرفته است به طوری که طلب کردن بیشتر از این اوصاف موجب هلاکت می‌گردد و این آیات از این جهت با سوره توحید مشترک هستند.

نخستین آیه این سوره با تسبیح خداوند متعال آغاز می‌شود و در ادامه خداوند به دو وصف «عزیز» و «حکیم متوصیف می‌گردد. در آیه دوم ابتدا مالکیت خداوند بر عالم هستی و توانایی پروردگار بر احیاء و اماتہ مطرح شده است که این اوصاف لازمه تدبیر و احاطه ذات الهی بر سرتاسر گیتی است. در پایان با تأکید بر توانایی انجام همه امور توسط خداوند، اوصاف پیش گفته شده در این آیه را نشئت گرفته از قدرت الهی معرفی می‌کند.

در آیه سوم، ابتدا خداوند به دو وصف «اول» و «آخر» توصیف شده است، چرا که خداوند ذاتی ازلی است و قبل ما سوی الله موجود بوده است و هنگامی که همه عالم دچار فناء گردند، باز هم ذات الهی باقی خواهد بود. در ادامه آیه خداوند به وصف «ظاهر»

و «باطن» متصف گردیده است. خداوند ظاهر است به لحاظ آثارش و باطن و مخفی است، از آن رو که احدی نمی‌تواند به ذات او احاطه یابد. در انتهای آیه نیز لازمه چهار صفت پیشین یعنی احاطه بر عالم و عالم بودن خداوند نسبت به همه هستی، بیان شده است، زیرا ذاتی که ازلی و ابدی باشد و در عالم، ظاهر و باطن باشد، بدون شک نسبت به همه امور علم و آگاهی دارد. در آیه چهارم ابتدا توصیف خداوند به خالقیت بیان شده و در ادامه مسئله تدبیر و حاکمیت خداوند، با تعبیر کنایی تکیه زدن بر تخت مطرح گردیده است. سپس با بیان برخی جزئیات و متعلقات علم الهی توصیف پروردگار به وصف علم، ملموس تر می‌گردد، زیرا هر چند در آیه قبل احاطه علمی خداوند بر عالم مطرح گردید، ولی ذکر علم و آگاهی خداوند نسبت به برخی امور، علاوه بر درک بهتر عظمت علمی پروردگار، باعث توجه بیشتر نسبت به ذات الهی می‌گردد. در پایان نیز برای تکمیل توصیف علم الهی، به مسئله همراهی خداوند با انسان در هر موقعیتی و آگاهی او از همه احوال و افعال بشر، اشاره می‌شود تا انسان همواره خود را در محضر الهی ببیند در نتیجه ایمانش افزون گردد.

در آیه پنجم مجدداً سخن از مالکیت خداوند شده و سپس توصیف الهی با بیان مسئله رجوع و بازگشت کارها به سوی خداوند ادامه پیدا کرده است. آخرین آیه مورد بحث نیز با بیان مسئله گردش شب و روز و چیره شدن یکی بر دیگری و نسبت دادن این پدیده به خداوند، به توصیف قدرت الهی می‌پردازد. در آخر آیه نیز جلوه دیگری از علم الهی توصیف شده است و به نفوذ علم و آگاهی خداوند نسبت به افکار و نیات انسان اشاره شده است. در آیه چهارم علم خداوند نسبت به اعمال انسان مطرح شده بود و این آیه نیات و افکار انسان را نیز در دایره علم الهی داخل می‌نماید تا معنایی جامع از احاطه علمی خداوند ارائه گردد.

در این شش آیه خداوند به وسیله بیست و یک صفت توصیف شده است، گاهی وصفی مستقیماً بر خداوند اطلاق گشته و گاهی با بیان نسبت یک وصف با سایر مخلوقات، خداوند معرفی گردیده است.

### ج. صفات الهی طریق معرفت

سوره حشر به لحاظ محتوا دارای شش بخش می‌باشد، که بخش پایانی آن یعنی سه آیه آخر به توصیف خداوند متعال پرداخته است.

«هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ \*  
هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ  
الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ  
الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ  
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (الحشر: ۲۲-۲۴).

آیه ۲۲ با کلمه توحید شروع می‌شود و خداوند به یگانگی و نظیر نداشتن وصف گردیده است و در ادامه به عنوان ذاتی که بر «غیب» و «شهادة» آگاه است معرفی می‌شود. منظور از «غیب» در این آیه چنان که راغب در مفردات گفته است، هر آن چیزی است که از حس و علم انسان پوشیده باشد (راغب، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۰). مقصود از «شهادة» نیز بنابر گفته راغب، حضور به همراه مشاهده است، خواه مشاهده با چشم سر و خواه مشاهده با چشم دل (همان، ص ۲۷۱). در انتهای آیه نیز صفت «رحمان» که بیانگر جنبه عمومی رحمت پروردگار است و صفت «رحیم» که رحمت ویژه الهی است، برای توصیف خداوند بیان شده است.

در آیه ۲۳ مانند، آیه قبل ابتدا به وحدانیت خداوند اشاره شده و در ادامه برخی اوصاف الهی ذکر گردیده است. قسمت پایانی آیه نیز مجدداً بر مسئله توحید و منزله بودن ذات الهی از آنچه برای او شریک می‌پندارند، تأکید شده است. در آخرین آیه این سوره توصیف هم از طریق اوصاف الهی و هم از طریق تسبیح موجودات برای خدای متعال ادامه پیدا کرده است.

### د. توصیف به واسطه نعمت (سیاق امتنان)

برخی از آیات قرآن کریم به جای توصیف از طریق اوصاف الهی با ذکر نعمتهایی که خداوند برای انسان خلق نموده است به توصیف پروردگار پرداخته‌اند. در حقیقت، در

این آیات، خداوند حکیم در مقام معرفی و شناساندن خویش به مخاطبان، بر صفت خالقیت و رحمانیت خویش نسبت به انسان، تکیه نموده است و با برشمردن نعمت‌های مختلف، خود را خالق این مواهب و بخشنده نسبت به انسان معرفی می‌نماید، تا از این رهگذر زمینه شناخت بهتر خویش را مهیا سازد و آنها را به تفکر در صنع الهی دعوت نماید. این بیان توصیفی سبب می‌شود تا محبت خداوند در جان‌ها نفوذ نماید، زیرا انسان فطرتاً نسبت به کسی که او را مورد لطف خود قرار می‌دهد تمایل پیدا می‌کند.

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ \* وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»<sup>۱</sup> (ابراهیم: ۳۲-۳۴).

#### ه. توصیف به واسطه خلقت انسان

همچنین برخی آیات قرآن با توصیف خداوند به عنوان خالق بشر و به تصویر کشیدن ضعف و ناتوانی انسان، علاوه بر نشان دادن قدرت بی‌انتهای پروردگار و تدبیر حکیمانه‌اش، از انسان می‌خواهد تا در آیات و نعمت‌های الهی تعقل نماید که در وجودش عیان است و ضمن سپاسگزاری از این نعمت‌ها، شناخت و معرفتش را از خالق خویش عمیق‌تر نماید. در این دسته از آیات نیز مانند دسته قبل مخلوقات، واسطه در توصیف و معرفی خداوند هستند، با این تفاوت که در این آیات شگفتی‌های آفرینش انسان طریقی برای توصیف پروردگار می‌باشند، زیرا توصیف خداوند به وسیله آثار قدرت الهی که در خلقت انسان نهفته است، او را سریع‌تر به سوی خالق حکیم خود هدایت می‌نماید.

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَ لِيَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (غافر: ۶۷).

۱. با توجه به این که در این آیه به برخی از مواهب و نشانه‌های قدرت الهی اشاره گردیده است، این آیه می‌تواند برای اصل تنبیه بر آیات آفاقی نیز شاهد باشد.

«قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»<sup>۱</sup> (الملک: ۲۳).

### ۳-۲. اصل تنبّه بر آیات الهی

یکی از راه‌هایی که انسان را در طریق معرفت الهی قرار می‌دهد، تأمل و تفکر در مخلوقات به عنوان پدیده‌های آفاقی و انفسی است. در حقیقت در این اصل، تفکر در مصنوعات و پیچیدگی‌های وجودی آنها و همچنین نقص و نیاز ذاتی آنها، به عنوان راهی برای شناخت صانع حکیم معرفی شده است. این دسته از آیات خود به دو دسته کلی، تنبّه بر آیات آفاقی و آیات انفسی تقسیم می‌شوند:

«سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)

منظور از آیات آفاقی، تمامی مخلوقات و پدیده‌های عالم مادی به غیر از انسان است و مقصود از آیات انفسی، انسان و خلقت شگفت‌انگیز جسمانی و روحانی‌اش می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۰، ۳۳۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ۵۷۳).

انسان در صورت داشتن فطرتی سالم، فقر و نیاز خود و عالم پیرامونش به موجودی خارج از ذات خویش و سایر پدیده‌ها را درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۴)، با این وجود در این اصل بهره‌گیری از مفاهیم عقلی نیز نمود دارد، زیرا احتیاج هر مخلوقی به خالق و هر موجود ناقص و نیازمندی به پروردگاری عالم و قادر که خود محتاج دیگری نباشد، یک قانون عقلی محسوب می‌شود. از طرفی انسان در عالم دنیا با همین نشانه‌های آفاقی و انفسی سروکار دارد و نقص و نیاز این پدیده‌ها را در عالم خارج و در خودش به وضوح می‌یابد، لذا قرآن از او می‌خواهد تا با بهره‌گیری از این قانون مسلم عقلی و توجه به قفر ذاتی خود و عالم پیرامونش، آثار توحید را در این پدیده‌ها بیابد.

۱. در این آیه و آیه ۶۷ سوره غافر به نشانه‌های قدرت خداوند در خلقت انسان اشاره شده است، در نتیجه این دو آیه می‌توانند برای اصل تنبّه بر آیات انفسی نیز شاهد باشند.

### ۳-۲-۱. آیات آفاقی

امتیاز سیر آفاقی در آیات الهی نسبت به راه‌های دیگر، سهل‌الوصول بودن آن به مقصود است، چرا که نیاز به مباحث عمیق و پیچیده و برهان‌های سنگین فلسفی ندارد. به همین دلیل اگر قلب انسان اسیر هوا و هوس‌های نفسانی نباشد با تأمل در پدیده‌های عالم طبیعت به شناخت پروردگار و برخی صفات او نائل خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۰). این دسته از آیات خود دارای اقسامی هستند که در هر کدام به گونه‌ای خاص به مسئله توحید و معرفت الله پرداخته شده است.

**الف. آیات تذکر دهنده به هماهنگی و نظم میان پدیده‌ها و هدفمند بودن آنها**  
آیات فراوانی از قرآن کریم نظم و هدف‌مندی پدیده‌ها را مطرح می‌نمایند.

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (البقرة: ۱۶۴)

در این آیه با بهره‌بردن از نظم و هدف‌مندی عالم، به مسئله توحید اشاره گشته است. ارتباط و هماهنگی که میان پدیده‌های یاد شده در آیه وجود دارد، انسان خردمند را به سوی صانع و ناظمی حکیم رهنمون می‌شود. آفرینش آسمان‌ها و زمین با تمام اسراری که در آنها نهفته است و گردش شب و روز که خود ناشی از حرکت زمین و ماه به دور خورشید است، حرکت کشتی‌ها بر روی امواج دریاها و اقیانوس‌های شگفت‌انگیز، انواع حیوانات با ویژگی‌های متفاوت و همچنین حرکت بادها و ابرها، همگی نشانه‌هایی است که هر صاحب اندیشه‌ای را به تعقل وادار می‌دارد، چرا که این همه نظم و هدف‌مندی نمی‌تواند به صورت اتفاقی رقم خورده باشد، بلکه در پس همه آنها خالق حکیم و توانمند است که آنها را به وجود آورده و میان آنها نظمی شگرف حکم فرما نموده است.

**ب. آیات تذکر دهنده به مسخر بودن پدیده‌های عالم برای انسان**

در برخی از آیات قرآن کریم خداوند متعال کائنات را مسخر انسان معرفی می‌کند تا از این رهگذر، افراد صاحب خرد به آفریننده این پدیده‌ها ایمان بیاورند. منظور از مسخر

بودن موجودات برای انسان این است که همه آنها به نوعی در خدمت انسان هستند تا او را منتفع سازند و اسباب راحتی او را فراهم نمایند. در این قسم آیات، خداوند از طریق تذکر نسبت به پدیده‌های عالم که در واقع نعمت‌هایی هستند که برای بشر خلق شده‌اند از او می‌خواهد تا ضمن شکرگزاری، در این پدیده‌ها اندیشه نماید تا به خالق آنها راهنمایی گردد و بدو ایمان آورد، چرا که شکرگزاری از مُنعم، علاوه بر این که روحیه تواضع را در فرد تقویت می‌نماید، دلیلی است بر آفریننده این نعمت‌ها.

«وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ \* وَ مَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ \* وَ هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ \* وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (النحل: ۱۲-۱۵)

### ج. آیات تذکردهنده به پدیده‌های آسمانی و نجومی

خلقت اجرام آسمانی و تأثیرگذاری آنها بر زندگی بشر از دیگر نشانه‌هایی است که با تفکر در آنها به خالق آنها پی برده می‌شود. در این آیات از انسان خواسته شده است تا در پدیده‌های آسمانی مانند ماه و خورشید و ستارگان و حرکت آنها که موجب به وجود آمدن شب و روز و ایام سال می‌گردد، اندیشه نماید چرا که عظمت و شگفتی این نشانه‌ها حکایت‌کننده پدید آورنده حکیم و قادر آنهاست.

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (یونس: ۵).

۱. آیاتی که در آنها لسان معرفی و توصیف (هُوَ الَّذِي جَعَلَ، خَلَقَ، سَخَّرَ، أَنْشَأَ...) وجود دارد می‌توانند برای اصل توصیف حقایق نیز شاهد باشند.

### د. آیاتی تذکر دهنده به پدیده‌های زمینی

در این آیات موجودات زمینی اعم از عوارض محیطی مانند کوه‌ها، نهرها، حیوانات و گیاهان نشانه‌هایی دال بر صانع عالم و قادر آنها هستند. خواسته این آیات از انسان این است که با تفکر و تعقل در پدیده‌های زمینی و همچنین تأثیرگذاری این پدیده‌ها بر زندگی بشر، علاوه بر استفاده صحیح از این نعمت‌ها و شکرگزاری، به آفریننده آنها نیز توجه نماید.

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَ سَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى \* كُلُوا وَ ارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى» (طه: ۵۳-۵۴)

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ... \* وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ \* وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (الغاشية: ۱۷-۲۰)

### ۳- ۲- ۲. آیات انفسی

پیش از این بیان شد که سیر انفسی در آیات الهی مربوط به نشانه‌های عظمت پروردگار در انسان است. در این طریق انسان علاوه بر تفکر در شگفتی‌های ظاهری و باطنی‌اش، با تأمل در نفس خویش نیز، نیاز ذاتی خود به صانع مقتدر را می‌یابد که قائم به ذات خویش باشد. در حقیقت در سیر انفسی، انسان خودش را به عنوان آیه‌ای از آیات الهی، برای شناخت خداوند مورد تأمل قرار می‌دهد. برخی مفسرین برای تفکر در انسان، به دو مرتبه فحص و تحلیل اجزاء و جوارح ظاهر و باطن انسان و مرتبه تأمل در ذات، صفات و افعال انسان قائل شده‌اند. مرتبه اول را به سیر آفاقی ملحق نموده و مرتبه دوم را سیر انفسی در آیات برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۲). هر چند می‌توان میان دو مرتبه ذکر شده از لحاظ شدت دلالت بر معرفت الهی تفاوت‌هایی قائل شد، اما با تأمل در آیات قرآن این گونه به نظر می‌رسد که این دو مرتبه ذیل آیات انفسی قابل تحلیل و بررسی بوده و جسم و جان انسان، هر دو، از نشانه‌های انفسی محسوب می‌شوند.

تفاوتی که میان سیر آفاقی و سیر انفسی وجود دارد، این است که در بازگشت به نفس، انسان با شدت هرچه تمامتر، مصنوعیت و فقر وجودی خویش را وجدان می‌کند



و از این رو با یقین و اطمینان بیشتری به صانع و قیوم و مدبر خویش اقرار و اعتراف دارد (برنجکار، ۱۳۹۳ش، ص ۲۴). به عبارت دیگر تفکر در نشانه‌های عظمت الهی که در خلقت انسان نمایان است، به دلیل این که انسان در دنیا لحظه‌ای از جنبه‌های جسمانی و نفسانی خویش منقطع نمی‌گردد و فقر و احتیاج خود را از درون می‌یابد، سریع‌تر و روشن‌تر او را به پروردگار حکیم رهنمون می‌گرداند.

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» (الروم: ۲۰)  
 «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون: ۱۲-۱۴)

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ \* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (السجدة: ۷-۹)

در برخی از این آیات به نحوه خلقت و مراحل به وجود آمدن انسان و همچنین آفرینش روح اشاره شده و در برخی آیات نیز ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و پراکندگی آنها در زمین به عنوان نشانه‌ای از عظمت صنع الهی مطرح شده است. آیاتی هم انسان‌ها را سرزنش می‌کند که به نحوه خلقت و ماده اولیه آفرینش خود توجهی ندارند و راه شکرگزاری را در پیش نمی‌گیرند. تأمل در صفات و ویژگی‌های انسان و خلقت شگفت‌انگیزش، هر صاحب خردی را به این نتیجه می‌رساند که انسان نه تنها دارای خالقی حکیم است، بلکه لحظه‌ای از عنایت و توجه پروردگار خود بی‌نیاز نیست، چرا که وجود او سراسر نقص و نیاز است. امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> نیز تفکر در خلقت انسان و مراحل آفرینش شگفت‌انگیزش را طریقی برای شناخت پروردگار و پی بردن به عجز و ناتوانی خویش معرفی می‌نماید (شریف رضی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۳۳).

### ۳-۳. اصل رجوع به فطرت

فطرت و امور فطری مجموعه‌ای از گرایش‌ها و بینش‌های غیر اکتسابی و آگاهانه است که خداوند در نهاد بشریت قرار داده است (مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۶۴). امور فطری به گونه‌ای هستند که توجه به آنها موجب هدایت و سعادت فرد می‌شوند. فطرت آدمی به گونه‌ای است که در اثر غفلت و گناهان به فراموشی سپرده می‌شود و قرآن نیز سعی دارد با تذکر و یادآوری نسبت به این ویژگی مشترک انسان‌ها و زدودن غبار از آن، زمینه پذیرش حق و هدایت بشر را ایجاد نماید. از جمله امور فطری خداشناسی و گرایش به توحید است که خلقت انسان‌ها با آن سرشته شده است. آیات متعددی از قرآن کریم ضمن اشاره به فطرت توحیدی انسان، یکی از راه‌های رسیدن معرفت خدای متعال را بیدار نمودن این ودیعه الهی معرفی می‌نماید.

#### ۳-۳-۱. آیه فطرت

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم: ۳۰)

در ابتدای آیه خداوند از پیامبر (ص) می‌خواهد که توجه خود را به دین خالص معطوف گرداند. به عقیده زمخشری تعبیر «فَأَقِمْ وَجْهَكَ» عبارتست از تمثیلی برای روی آوردن به دین و استقامت در راه آن، چرا که انسان هنگام روی آوردن و توجه نمودن به چیزی، چهره خود را در مقابل آن قرار می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۷۹). در ادامه آیه نیز تعبیر «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» بیانگر آن است که این سرشت، غیر قابل تغییر است و به زمانی خاص اختصاص ندارد، بلکه اقتضای خلقت بشر همین است که به دین الهی روی آورند.

روایاتی که ذیل این آیه وارد شده است نیز روشنگر مقصود از فطرت در این آیه می‌باشد. امام صادق (ع) درباره قول خداوند «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» می‌فرماید: یعنی خداوند همه انسان‌ها را بر یگانه‌پرستی و توحید آفرید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲).

در برخی روایات، معرفت به ربوبیت و رازقیت خداوند نیز امری فطری دانسته شده است. امام باقر<sup>(ع)</sup> در توضیح آیه فطرت ضمن اشاره به خلقت آمیخته با یگانه‌پرستی انسان می‌فرماید: اگر چنین نبود نمی‌دانستند چه کسی پروردگار و روزی‌بخش آنها است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰).

### ۳-۳-۲. آیه میثاق

آیه دیگری که در بحث معرفت فطری بدان استناد می‌شود، معروف به آیه میثاق است. خداوند در این آیه می‌فرماید:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ \* أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (الاعراف: ۱۷۲-۱۷۳)

بر اساس این دو آیه خداوند از انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا نسبت به معرفت خویش پیمان گرفته است و آنها نیز به این پیمان اقرار نموده‌اند تا جای هیچ عذر و بهانه‌ای برایشان باقی نماند. در حقیقت خداوند در آیه میثاق از انسان‌ها می‌خواهد که عهد و پیمانی را که با پروردگار خویش بسته‌اند، به یاد آورند و به فطرت الهی خویش رجوع نمایند تا سعادت‌مند گردند. بر اساس این آیه، بر ربوبیت خدای متعال از بشر پیمان گرفته شده است و این عهد و نیاز ذاتی انسان به پروردگاری حکیم در نهادش به ودیعه گذاشته شده است، که آموزش را تدبیر نماید. در تفسیر *المیزان* ذیل این آیه چنین آمده است:

«پس احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است جزو حقیقت و ذات انسان است و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده و ضعف بر پیشانی‌ش مکتوب گشته است و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست. عالم و جاهل، صغیر و کبیر و شریف و وضع همه در این درک مساوی هستند» (طباطبایی، ۱۳۹ق، ج ۸، ص ۳۰۷).

همچنین بر طبق این آیه اخذ پیمان مربوط به گروهی خاص از انسان‌ها نبوده است، بلکه همه ابناء بشر در این ملاقات حضور داشته‌اند. روایاتی که در ذیل این آیه و آیه فطرت آمده است علاوه بر گرایش فطری به معرفت الهی، به فطری بودن رازقیت و خالقیت خداوند نیز اشاره دارند که در بررسی آیه قبل بدان اشاره شد. امام باقر<sup>(ع)</sup> درباره معنای آیه میثاق می‌فرماید: اگر این عهد الهی نمی‌بود هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. هر نوزادی بر همین فطرت متولد می‌شود. همچنین آن حضرت اعتراف مشرکین بر خالقیت خداوند را به دلیل همین عهد و فطرت توحیدی بیان می‌فرماید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲). در آیاتی از قرآن کریم نیز به این گرایش فطری از زبان مشرکین اشاره شده است:

«وَلَيْئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (العنکبوت: ۶۱)

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَ مَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (یونس: ۳۱)

### ۳-۳-۳. بداهت معرفت الله

از دیگر آیاتی که به فطری بودن توحید و خداشناسی اشاره دارد، آیه ۱۰ سوره ابراهیم است، خداوند در این آیه می‌فرماید: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...» (ابراهیم: ۱۰)

خداوند در این آیه به صورت استفهام انکاری، شک در وجود خدای متعال را زیر سؤال می‌برد. بر اساس این آیه نه تنها وجود خداوند نیاز به اثبات و برهان ندارد، بلکه این مسئله از امور بدیهی به شمار می‌آید. در حقیقت، این آیه از انسان‌ها می‌خواهد تا با رجوع به فطرت خویش به وجود خداوند اقرار نمایند و به او ایمان بیاورند. برخی مفسران نیز از این آیه بدیهی بودن گرایش به توحید را استنباط نموده‌اند. از جمله امام خمینی<sup>(ره)</sup> با استناد به این آیه می‌نویسد: «لازمه عشق به کامل مطلق وجود کامل مطلق است

و پیشتر معلوم شد که احکام فطرت و لوازم آن از جمیع بدیهیات واضح تر و روشن تر است (خمینی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۸۴).

آیت الله مصباح یزدی نیز استنباط بدیهی بودن وجود خداوند از این آیه را صحیح می داند، زیرا آیه در صدد استدلال بر امری مخفی نیست، بلکه توجه مخاطب را به امری ارتکازی جلب می نماید که اصل وجود موجودی که باید وجودش از خودش باشد و موجودات دیگر از او پدید بیایند، قابل تردید نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش، ص ۸۱). علامه طباطبایی نیز دلالت آیه بر توحید ربوبی را صحیح می داند و ادعای اثبات وجود خدا و خالقیت خداوند متعال بر اساس آیه را نمی پذیرد، چرا که گرایش به این مسئله امری فطریست و نیاز به برهان ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۶). صاحب کتاب بیان الفرقان نیز با استناد به این آیه و با تاکید بر این که معرفت الهی فطری و جلی بشر است، طریق وصول به معرفت الله را بی نیاز از استدلال های عقلی که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است، می داند، زیرا اگر انسان را به فطرت خود متوجه سازند، خدای خویش را می یابد (قزوینی، ۱۳۹۳ش، ص ۵۴).

### ۳-۳-۴. اضطرار بیدار کننده فطرت

«أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ» (النمل: ۶۲)

در این دسته از آیات به رفع گرفتاری و مورد اجابت واقع شدن دعای شخص مضطر اشاره شده است که در حقیقت اشاره به حالتی فطری در انسان می باشد، زیرا انسان در حالت اضطرار به صورت فطری متوجه ذات الهی که زمام امور عالم به ید اوست می گردد. در این وضعیت انسان با قطع امید از سایر اسباب، یگانه راه نجات و رهایی خود از بلا را در ورای عالم مادی جستجو می کند. در آیات دیگری از قرآن کریم نیز به این ویژگی فطری انسان اشاره شده است.

«وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یونس: ۱۲)

«فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلِّكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (العنكبوت: ۶۵)

از آیات ذکر شده به دست می‌آید که یکی از مواقعی که فطرت الهی انسان ظهور و بروز می‌یابد، هنگام یأس و اضطرار است، زیرا از صمیم قلب متوجه خالق و پروردگار خویش می‌شود. حتی مشرکان نیز به هنگام گرفتار شدن، خالق خویش را به یاد می‌آورند و از او طلب نجات می‌نمایند. هر چند به فرموده قرآن برخی انسان‌ها بعد از نجات و برطرف شدن اضطرار، راه طغیان را در پیش می‌گیرند و نشانه‌های الهی را انکار می‌کنند. در حقیقت، قرآن با اشاره به این حالت فطری در انسان، در صدد آن است تا ضمن متوجه نمودن او به این ویژگی، فطرت خداجویش را در همه حال و غیر از مواقع اضطرار نیز بیدار نماید.

هدف قرآن کریم از بیان آیاتی که به فطرت و گرایش‌های فطری اشاره دارند، صرفاً اخبار بر وجود چنین ویژگی‌ای در انسان نیست، بلکه قرآن ضمن برانگیختن این تمایلات، انسان را دعوت می‌کند تا به فطرت الهی خویش رجوع نماید و آثار خالق حکیمش را در عالم و در درون خود بیابد. در حقیقت، قرآن کریم گرایش‌های فطری را طریق و ابزاری برای رسیدن بشر به سعادت معرفی می‌نماید.

البته ذکر این نکته لازم است که هر چند آیاتی که در این اصل مورد بررسی قرار گرفت، بر وجود فطرت خداجویی و خداپرستی و حتی برخی مراتب توحید در بشر صحت می‌گذارند، اما اینگونه نیست که همه انسان‌ها مطابق فطرت خویش رفتار نمایند، بلکه برخی از آنها در دنیا بر اثر عوامل مختلف این پیمان و گرایش فطری را فراموش نموده و راهی غیر از صراط مستقیم را طی می‌نمایند، به طوری که به دلیل عمل نکردن بر طبق مقتضای فطرت خود مورد سرزنش خداوند قرار می‌گیرند. در حقیقت وجود گرایش‌های فطری به توحید و سایر آموزه‌های دینی در افراد به معنای تضمینی بر هدایت و سعادت آنها نیست، بلکه به این معناست که این تمایلات خدایی و غیر اکتسابی بصورت

بالقوه در نهاد بشر وجود دارد، و این خود اوست که باید این استعدادهای فطری را به فعلیت برساند و غبار غفلت را از آنها بزداید تا در مسیر حق قرار گیرد.

### نتیجه‌گیری

خداوند در قرآن با استفاده از سه اصل توصیف حقایق، تنبیه بر آیات و رجوع به فطرت، معارف توحید را مطرح نموده است. توصیف حقایق به معنای بیان جنبه‌های مختلف یک حقیقت دینی می‌باشد به طوری که وجوه آن به گونه‌ای روشن گردد که برای مخاطب فهمی عمیق و فراگیر حاصل کند. در این اصل یا به صورت مستقیم و با به صورت بیان آثار به توصیف یک حقیقت دینی پرداخته می‌شود. در اصل تنبیه بر آیات الهی، تفکر و تأمل در پدیده‌های آفاقی و انفسی به عنوان طریقی برای شناخت خداوند مطرح شده است. این اصل در حقیقت همان برهان ائی منطقی می‌باشد که از معلول که همان مخلوقات اند به علت هستی‌بخش آنها یعنی خداوند متعال پی برده می‌شود. فطرت و معرفت فطری نقشی اساسی در شناخت پروردگار عالم ایفا می‌نماید، به طوری که هر یک از اصول سه‌گانه مطرح شده به نوعی با شناخت فطری ارتباط دارند. تأمل در هر یک از این سه اصل، حکایت از این دارد که شیوه قرآن در برخورد با مخاطبان در آیات توحیدی بیشتر به زبان فطرت می‌باشد. هر چند می‌توان مسائل مطرح شده حول توحید را به صورت برهانی و قیاس‌های منطقی نیز ارائه نمود، اما باز هم رد پای فطرت در این مسائل وجود دارد. حتی در مواردی هم که شناخت این مسئله به کمک مفاهیم عقلی صورت می‌پذیرد، مانند اصل تنبیه بر آیات، باز هم این سرشت الهی در بشر حضوری قابل توجه دارد. البته در اصل تنبیه بر آیات که معرفت خداوند به کمک تأمل در مظاهر خلقیه حاصل می‌شود، از قانون عقلی دلالت مصنوع بر صانع بهره برده شده است، اما در همین اصل نیز می‌توان این قانون را به معرفت فطری ضمیمه نمود تا برهانی قوی‌تر بر معرفت خداوند متعال شکل بگیرد. در این اصل نیز می‌توان با تکیه بر نقص و احتیاج ذاتی مخلوقات، فطرت خداجویی انسان را بیدار نمود.

در اصل توصیف حقایق نیز رد پای فطرت به چشم می خورد چرا که توصیف نمودن خود از اموری است که با فطرت آدمی سازگار است و در صورتی که توصیفی صحیح از یک حقیقت دینی ارائه گردد بدون نیاز به جنبه‌های اثباتی و استدلالی، مورد پذیرش افراد قرار می گیرد. تغییر در نحوه مواجهه با مخاطبان و بهره‌گیری از سه رویکرد مذکور با بیان‌های مختلف، برای اقناع مخاطب در معارف توحیدی، حاکی از شناخت عمیق قرآن از انسان و ویژگی‌های اوست.

## منابع

- \* **قرآن کریم** (۱۳۹۳ش). قم: انتشارات اسوه.
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش). *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، محقق / مصحح: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
  ۲. ابن بابویه القمی (صدوق). ابو جعفر محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحيد*، محقق / مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
  ۳. ابن بابویه القمی (صدوق). ابو جعفر محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
  ۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، محقق / مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
  ۵. برنجکار، رضا (۱۳۹۳ش). *معرفت توحید و عدل*، تهران: انتشارات نباء.
  ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش). *توحید در قرآن*، قم: انتشارات اسراء.
  ۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)*، محقق / مصحح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
  ۸. خمینی، روح الله (۱۳۸۰ش). *چهل حدیث*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
  ۹. داوودی، محمد؛ قندیلی، سید جواد و شکرالهی، حسن (۱۳۹۴ش). روش‌های آموزش توحید افعالی در قرآن، *تربیت اسلامی*، ۱۰(۲۱)، ۱۶۷-۱۹۰.
  ۱۰. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۲۸ق). *المفردات في غريب القرآن*، تحقیق و ضبط: محمد خلیل عیتایی، بیروت: دار المعرفة.



۱۱. ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۰۰ش). *دانشنامه کلام اسلامی*، تحت اشراف: جعفر سبحانی، قم: موسسه امام صادق (ع).

۱۲. رضایی هفتادار، حسن و نصیربان، صفر (۱۳۹۷ش). بررسی ابعاد فطرت انسان از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۵(۱)، ۱۴۷-۱۷۹.

DOI:10.22051/TQH.2018.17557.1811

۱۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل*، مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی.

۱۴. شریعتمداری، محمد تقی (۱۳۸۳ش)، توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه، *سفینه*، ۱(۴)، ۴۴-۵۹.

۱۵. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۴ش). *نهج البلاغة*، تصحیح و تنظیم: صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الاسلامیة.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.

۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۰ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: مؤسسه دار الهجرة.

۲۱. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۵ش) اثبات خدا در قرآن کریم، *قبسات*، ۱۱(۴۱)، ۵۹-۷۸.

۲۲. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

۲۳. قزوینی خراسانی، مجتبی (۱۳۹۳ش). *بیان الفرقان*، قزوین، قم: دلیل ما.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴ش). *خداشناسی (معارف قرآن ۱)*، تحقیق و بازنگری: امیر رضا اشرفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش) *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

## References

- The Holy Qur'an.
- 1. Ibn 'Athūr Jazarī, Mubarak bin Mohammad (1988). *Al-Nihāyah fī Qarīb al-Hadith wal-'Athar*, [researched by Mahmoud Tanākhī,] Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- 2. Ibn Bābiwayh, Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hossein (1398 AH). *Al-Tawhīd*, [researcher/corrector: Hosseini, Hashem,] Qom: Jāmi' Mudarrisīn. [In Arabic]
- 3. Ibn Bābiwayh, Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Hossein (1413 AH). *Man lā Yahduruh al-Faqīh*, [edited by Ghafari, Ali Akbar,] Qom: Jāmi' Mudarrisīn. [In Arabic]
- 4. Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, [researcher/corrector: Haroun, Abdus Salam Muhammad,] Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic]
- 5. Berenjkar, Reza (2014). *Knowledge of Unity and Justice*, Tehran: Naba' Publications. [In Persian]
- 6. Javadi Amoli, Abdullah (2004). *Monotheism in the Qur'an*, Qom: Isra' Publications. [In Persian]
- 7. Jawharī, Ismail bin Hammad (1997 AH). *Al-Sihāh*, [researcher/corrector: Attar, Ahmad Abdul Ghafoor,] Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'īn. [In Arabic]
- 8. Khomeini, Ruhollah (2001). *Forty Hadiths*, Qom: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- 9. Davoudi, Mohammad; Kandili, Seyyed Javad and Shokrollahi, Hassan (2014). "Methods of teaching monotheism of verbs in Qur'an", *Islamic Education*, 10(21): pp. 167-190. [In Persian]
- 10. Rāghib Esfahānī, Hossein (1428 AH). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an*, [research: Mohammad Khalil Aitaei,] Beirut: Dar al-Ma'rafa. [In Arabic]
- 11. Rabbani Golpayegani, Ali (2021). *Encyclopaedia of Islamic Theology*, [under the authority of: Jafar Sobhani,] Qom: Imam Sadiq (AS) Institute.
- 12. Rezaei Haftader, Hassan and Nasirban, Safar (2018). "Investigating the dimensions of human nature from the

- perspective of revealed knowledge, especially Nahj al-Balaghah, Qur'an and Hadith” *Sciences Researches*. 15(1): pp. 179-147. [In Persian] DOI:10.22051/TQH.2018.17557.18
13. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH). *Al-Kashshāf*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi. [In Arabic]
  14. Shariatmadari, Mohammad Taqi (2004), “Monotheism from the perspective of the Qur'an and Nahj al-Balagha”, *Safina*, 1(4): 44-59. [In Persian]
  15. Sharif Radī, Muhammad bin Hossein (1995). *Nahj al-Balagha*, [edited by: Sobhi Saleh,] Qom: Al-Buhouth al-Islamiya Research Center. [In Arabic]
  16. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzan*, Beirut: Al-'Ālamī Publishing House. [In Arabic] [In Arabic]
  17. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayan*, Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
  18. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*, Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
  19. Fakhr Razi, Mohammad Ibn Omar (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafātīh al-Ghayb)*. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
  20. Fayoumī, Ahmad bin Muhammad (1420 AH). *Al-Misbāh al-Munīr fī Gharīb al-Sharh al-Kabeer*, [by Al-Rafai,] Qom: Dar al-Hijrah Institute.
  21. Qodran Qaramaleki, Mohammad Hassan (2006). *Proof of God in the Holy Qur'an*, Qabasaat, 11(41): 59-78. [In Arabic]
  22. Qurashi, Ali Akbar (1992). *Qāmous-e Qur'an*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
  23. Qazvini Khorasani, Mojtabi (2014). *Bayan al-Furqan*, Qazvin, Qom: Dalil-e Ma. [In Persian]
  24. Kulainī, Mohammad bin Yaqub (1407 AH), *Al-Kāfī*, [researcher/corrector: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi,] Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
  25. Majlisī, Mohammad Bagher (1403 AH). *Bihar al-Anwar*, [researcher/corrector: a group of researchers,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]

26. Misbah Yazdi, Mohammad Taghi (2015). *Theology (Qur'an Teachings 1)*, [research and revision: Amir Reza Ashrafi,] Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
27. Makarem Shirazi, Naser (1992). *Tafsir e Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]



## Investigating and Analyzing Story Elements in Narrative Texts; Case Study of "Conversations of Hosniyeh"

Seyyed Mohammad-Reza Hosseini-Nia<sup>1</sup>

Kiomarth Rajabi<sup>2</sup>

Farshad Shahbazi<sup>3</sup>

Received: 15/01/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/tqh.2023.42605.3782

### Abstract

Literature, and especially fiction, is one of the oldest tools that has been used since long ago as a platform for transferring the intellectual, cultural and ideological reserves of different religions and civilizations. On the other hand, in the last century along with the progress of human sciences, many efforts have been made by Muslim thinkers to benefit as much as possible from hadith sources in fields such as medicine, economics, psychology, etc. Topics such as short stories and novels – due to their modern nature – at first glance, seem to be far topics to hadith texts; while one can find writings that are presented in a story-oriented and novel-like format with hadith concepts. The treatise known as *Conversations of Hosniyeh* is one of these writings. Using the descriptive-analytical method and library sources, this article addresses the question, "To what extent can the dimensions and aspects of the interaction of story elements and narrative data in *Conversations of Hosniyeh* be described?" Accordingly, while enumerating the technical aspects of modern fiction writing in this text, the extent of the expansion of the narrative concepts is evaluated in light of artistic effects related to the knowledge of storytelling. This article, in its role, can provide solutions for the literary and artistic reproductions of such writings to those who aspire to broaden the horizons of knowledge.

**Keywords:** Conversations of Hosniyeh, Narrative Data, Literary Reproduction, Conversation, Characterization

---

<sup>1</sup> - Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran (corresponding author). Email: m.hoseininia@ilam.ac.ir.

<sup>2</sup> - PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran. Email: Saeedrajaby12@gmail.Com.

<sup>3</sup> - PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran. Email: F.SHAHBAZI@gmail.Com.



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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

مقاله علمی - پژوهشی، ص ۵۶-۳۱

## بررسی و تحلیل کارکرد عناصر داستانی در متون روایی (مطالعه موردی مکالمات حسنیه)

سید محمدرضا حسینی نیا<sup>۱</sup>

کیومرث رجبی<sup>۲</sup>

فرشاد شهبازی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: [10.22051/TQH.2023.42605.3782](https://doi.org/10.22051/TQH.2023.42605.3782)

### چکیده

ادبیات و به خصوص ادبیات داستانی، ابزاری است که از دیرباز به عنوان بستری برای انتقال اندوخته‌های فکری، فرهنگی و عقیدتی ادیان و تمدن‌های مختلف بشری استفاده شده است. از سوی دیگر در قرن اخیر و به موازات پیشرفت علوم بشری، تلاش‌های بسیاری از سوی اندیشمندان مسلمان برای بهرمندی هرچه بیشتر از منابع حدیثی در حوزه‌هایی مانند طب، اقتصاد، روانشناسی و... صورت پذیرفته است. در این بین موضوعاتی مانند داستان کوتاه و رمان با توجه به ماهیت مدرنی که دارند در نگاه ابتدایی مباحثی غریبه با متون حدیثی به نظر می‌رسند؛ حال آنکه نوشته‌هایی را می‌توان یافت که ضمن دارا بودن وجه حدیثی و روایی، در قالبی داستان محور و رمان گونه ارائه شده‌اند. رساله موسوم به مکالمات حسنیه از جمله این نوشته‌ها است. در نوشتار پیش‌رو که با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای سامان پذیرفته، در پی پاسخ این پرسش است که: ابعاد و شئون تعامل عناصر داستانی و داده‌های روایی موجود در مکالمات حسنیه، در چه گستره‌ای قابل توصیف است؟ در این مسیر ضمن برشمردن جنبه‌های فنی حوزه داستان‌نویسی مدرن در این متن، میزان گسترش مفاهیم روایی موجود در این نوشته، در پرتو جلوه‌های هنری و واسطه به دانش داستان‌نویسی، ارزیابی شده است که این مهم در نوع خود می‌تواند جهت بازتولید ادبی و هنری چنین نوشت‌هایی، به صاحبان ذوق و اصحاب قلم راهکاری ارائه کند.

**واژه‌های کلیدی:** مکالمات حسنیه، داده‌های روایی، بازتولید ادبی، گفت‌وگو، شخصیت‌پردازی

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول).

m.hoseininia@ilam.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

Saeedrajaby12@gmail.Com

۳. دانشجوی دکترای رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام. F. SHAHBAZI@gmail.Com

## ۱. مقدمه

در دوران معاصر همزمان با پیشرفت بی‌سابقه و روزافزون علوم بشری، علوم ادبی نیز متحول شده و قالب‌های نوظهوری همچون رمان و داستان کوتاه پدید آمده‌اند که در چهارچوب ماهیتی و محتوایی خود در بستر عناصری مثل: پیرنگ، طرح، شخصیت‌پردازی و... قابل شناسایی هستند. مقوله ادبیات و به خصوص مبحث ادبیات داستانی در قرن اخیر در کنار ماهیت غنایی خود، به عنوان رسانه‌ای اثرگذار در جهت شکل‌دهی به بسیاری از مناسبات بشری به کار رفته است. گرچه بسیاری از قالب‌های ادبیات داستانی معاصر ریشه‌ای غیراسلامی داشته و به نوعی زاییده تمدن غربی هستند، اما روشن است که این امر نمی‌تواند مقوله‌ای به اهمیت ادبیات داستانی را موضوعی غیرقابل تعامل با گستره دانش دینی بسازد؛ زیرا: «ادبیات هرچه هست، باید پذیرفت که ادبیات مصطلح هم شأنی از شؤونی است که انسان در آن متحقق می‌شود و بنابراین، همه تحولاتی که برای بشر رخ خواهد نمود خواه ناخواه در ادبیات ظهور خواهد یافت... رمان نویس نه مؤرخ است و نه پیامبر، او کاوشگر هستی است» (آوینی، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

دقت در قرآن کریم به عنوان نخستین منبع شناخت قوانین و مناسبات اسلامی، حکایت از آن دارد که مقوله ادبیات داستانی موضوعی در خلاف جهت ساخت و ساحت ترکیبی و محتوایی قرآن کریم نیست. «قصه‌ها از دیدگاه قرآن شیوه‌ای مؤثر برای تربیت انسان‌ها تلقی می‌شود. از آنجا که وحی برای تربیت و هدایت بشر اهمیت ویژه‌ای قائل است، از این شیوه، حداکثر بهره را برده است. قرآن، گفتار و بیانش، بیشتر جنبه خطابی دارد و روی سخن آن، با عموم مردم است. در چنین حالتی ذکر مثال و حکایت گذشتگان، بهترین روش برای تفهیم است» (ملبوی، ۱۳۷۶، ص ۲۵). بنابراین مقوله ادبیات داستانی گرچه به نوعی دارای ماهیتی مدرن و غربی است، اما با در نظر داشتن مشخصه‌های داستان‌سرایی قرآنی، می‌تواند به عنوان رسانه‌ای تعالی بخش به‌شمار آید. زیرا «در اصطلاح قرآنی، داستان به مفهوم گسترده آن، پدیده‌ای است هندسی که ساختار هندسی ویژه‌ای دارد. داستان‌نویس یک یا چند حادثه و نیز وضعیت‌ها، شخصیت‌ها و محیط‌ها را برمی‌گزیند و آنها را به زبانی تعبیر می‌کند» (بستانی، ۱۳۷۶،



ج ۱، ص ۱۳). البته روشن است که ماهیت ساختاری و نگارشی قالب‌هایی همچون رمان و داستان کوتاه، نمی‌تواند مانند ادبیات تعلیمی و سنتی، در گستره معنایی و نگارشی خویش، مفاهیم دینی را شرح و بسط نماید. اما این ابزار در نوع خود می‌تواند نقش به‌سزایی در انتقال ارزش‌های اسلامی ایفا کند. برای نمونه آقای امیرخانی که از جمله داستان‌نویسان موفق معاصر به شمار می‌رود، درباره استفاده از قالب رمان در مسیر انتقال ارزش‌های دینی می‌گوید: «من به عنوان منبر به رمان نگاه می‌کنم. یعنی من باید در این منبر حرف بزنم. حرفی که واقعاً باعث تقرّب مردم شود» (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۳۷). با عنایت به این موارد می‌توان گفت شناخت نمونه‌هایی از منابع دینی که در چهارچوب ادبیات داستانی قابل تعریف هستند، در کنار شناسایی ضعف‌های احتمالی موجود در این نوشته‌ها، می‌تواند ظرفیت‌های قابل توجهی را نیز در جهت استفاده ابزاری از این رسانه فراهم آورد.

## ۲. بیان مسئله

مطالعه آثار و اقوال پیشینیان حکایت از آن دارد که در طول تاریخ همواره اقوام و ملل مختلف بشری اندوخته‌های فکری و عقیدتی خود را با استفاده از ابزار قصه و داستان به نسل‌های پس از خود منتقل کرده‌اند. «عمر قصه و قصه‌گویی به اندازه عمر پیدایش زبان و گویایی انسان است. شرح جنگ‌ها و تکاپوهای پدران، قصه‌های مادران، قصه‌گویی‌های دربار پادشاهان و نقالی افسانه‌گویان و حکایت‌پردازان و پرده‌خوانان، نشان می‌دهد که زندگی انسان، هیچگاه از قصه تهی نبوده است» (پورخالقی، ۱۳۷۱، ص ۱۷). بنابراین داستان و قصه با توجه به خاصیت اثربخشی که در ماهیت غنایی خود دارد؛ در طول اعصار مختلف تاریخی کارکردی منحصر به فرد در انتقال آرمان‌ها، تجربه‌ها و اندیشه‌های فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری داشته است. قرآن کریم نیز بارها به فراخور مقتضیات مورد نظر خویش از این کارکرد داستان استفاده نموده و بسیاری از مفاهیم و معانی مورد نظر خویش را با بهره‌گیری از عنصر داستان ارائه داده است. «برخوردراری از ساختار هنری و استفاده مناسب از عناصر داستانی باعث شده است مخاطب با خواندن

و شنیدن داستان‌های قرآن، گذشته را حاضر ببیند یا خود را بر اعماق تاریخ ناظر بداند» (پروینی، ۱۳۷۹، ص ۱۴).

تتبع در منابع حدیثی نشان‌دهنده آن است که قالب داستان و قصه در موارد فراوانی محتوای مفهومی و معنایی فرمایشات معصومان<sup>(ع)</sup> را شکل داده و بسیاری از روایات منقول از ایشان در چهارچوب قصه و داستان در منابع روایی تدوین شده است. در بیشتر این موارد قصه و داستان نقل شده بیان معصوم است؛ تا اینکه ابزاری باشد برای ارائه کلام؛ یعنی داستان نقل شده حکایتی است که معصوم<sup>(ع)</sup> بنا به فراخور درخواست و یا ذهنیت مخاطب خویش ارائه داده و اصولاً مبنای بسیاری از این داستان‌ها بیان واقعیت‌های گذشته بوده است تا اینکه قالب داستان، ابزاری باشد برای اثرگذاری بر روان مخاطب. در حوزه کاری محدثین نیز گرچه برخی تلاش‌ها برای بازگویی رخداد‌های مرتبط با حیات معصومان در قالب داستان صورت پذیرفته، اما اثری که به صورت مشخص و مستقل مجموعه‌ای از احادیث را در چهارچوب داستان و قصه‌ای مفصل ارائه کرده باشد؛ جز رساله موسوم به مکالمات حسنیة، مورد مشخص و قابل ذکر دیگری یافت نمی‌شود.

بنابراین رساله موسوم به «مکالمات حسنیة» از جمله معدود نوشته‌های حدیثی است که در قالب متنی داستان‌گونه و به عبارتی بهتر؛ نمایش‌نامه‌مانند، موضوعات مهمی از اصول عقاید و اندوخته‌های فکری مذهب تشیع را به مخاطب خویش انتقال می‌دهد. گرچه گاهی پیش می‌آید که در طول مکالمات حسنیة سندهایی کوتاه و موجز برای برخی روایات نقل نیز نقل شده است (رک. مجلسی، ۱۳۷۹، صص ۵۷۳، ۵۶۴، ۵۷۵). اما به صورت کلی می‌توان گفت، در متن یاد شده با مجموعه‌ای از احادیث باب‌بندی شده و دارای سلسله سند متصل روبه‌رو نیستیم، بلکه حجم قابل توجهی از احادیثی که به نوع خود در کتب حدیثی فریقین قابل شناسایی هستند؛ در بستر داستانی از زندگی یک کنیز شیعی نقل گردیده است. در این مقاله تلاشی در جهت یافتن منابع اصلی احادیث بیان شده در مکالمات حسنیة همچنین سند و طرق نقل این روایت‌ها انجام پذیرفته و اصولاً پیدا کردن درجه اعتبار و صحت این روایات خارج از رسالت این نوشتار است. باید

گفت آنچه که امروزه به عنوان مکالمات حسنیه وجود دارد، متنی فارسی است متعلق به دوران صفویه، که نگارنده آن مدعی است از روی متنی عربی متعلق به شیخ ابوالفتح رازی ترجمه کرده است. حال آنکه نه نحوه دستیابی خود به آن متن عربی را شرح داده و نه سند نوشته عربی مورد ادعای خود را قید کرده است. محققین حوزه علوم حدیث نقد سندی حدیث را از جمله نخستین قدم‌های سنجش روایات دانسته‌اند: «سند از نگاه ما مفهومی فراتر را دربرمی‌گیرد و شامل اموری همچون اصالت حدیث و اصالت منبع نیز می‌شود. بر این اساس نقد روایات در هشت مرحله زیر قابل انجام است: ۱. بررسی اصالت حدیث؛ ۲. بررسی منبع؛ ۳. بررسی انتساب حدیث به معصوم؛ ۴. بررسی سند؛ ۵. بررسی هویت راویان؛ ۶. بررسی شخصیت راویان؛ ۷. بررسی سایر طرق حدیث؛ ۸. بررسی ضعف‌های بیرونی حدیث» (نصیری، ۱۴۰۰، ۲۸۱). بی‌شک در مکالمات حسنیه سنجش میزان اعتبار سندی، کاری بسیار دشوار است؛ زیرا در مراحل: بررسی سند، بررسی هویت راویان، همچنین بررسی شخصیت راویان، بعضاً تکیه قابل اعتمادی وجود ندارد. اما در بحث منبع و مراحلی که بر اساس آنها حدیث اثبات می‌شود، حدیث بودن محتوای مکالمات حسنیه قابل تحقیق است. نخست آنکه از لحاظ منبع، رساله موسوم به مکالمات حسنیه در کتب حدیثی معاصر و متأخر، وجود دارد؛ مانند ملحقاتی که در *حلیة المتقین* علامه مجلسی نقل شده است. از سوی دیگر با توجه به اینکه: «کلمه حدیث در اصطلاح علوم اسلامی بر قول و فعل و تقریر معصوم<sup>(ع)</sup> اطلاق می‌شود» (معارف، ۱۳۹۱، ۳۲) و «بیان ویژگی‌های خُلُقِی و خُلُقِی، یعنی شمائل پیامبر<sup>(ص)</sup> را نیز در شمار حدیث دانسته‌اند» (عجاج خطیب، ۱۴۰۱، ۲۲)، مکالمات حسنیه را باید نوشته‌ی حدیثی قلمداد نمود، که مطالب روایی فراوانی را پوشش داده است. بنابراین در این تحقیق متنیت کلی این رساله، حدیثی قلمداد شده و کنکاشی هدفمند جهت اثبات یا رد این موضوع صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا آنچه که در این مقاله محوریت دارد، موضوع عناصر داستانی موجود در متن یاد شده است و نه اثبات یا رد متنیت حدیثی آن. بنابراین از جمله پرسش‌های اصلی این نوشتار این است که: اهم عناصر داستانی موجود در رساله مکالمات حسنیه کدام است؟ و اینکه: اگر تلاش نویسنده رساله یاد شده را در جهت تولید متنی حدیثی در قالبی داستانی قلمداد کنیم؛

میزان موفقیت متن یاد شده با توجه به پارامترهای داستان نویسی مدرن چه میزان بوده است؟

جستار پیش رو در صدد است تا به مطالعه اجزای داستانی رساله یاد شده به بررسی این فرضیه بپردازد که استفاده از قالب داستان در جهت انتقال اندوخته‌های حدیثی، موضوعی غیرقابل تحقق نمی‌باشد. بلکه رسانه ادبیات داستانی در نوع خود می‌تواند کارکردی هدفمند و تاثیرگذار در جهت انتقال مفاهیم روایی داشته باشد. اهمیت موضوع یاد شده در این است که از یک سو با توجه به شرایط عصر حاضر و جنگ تمام‌عیار رسانه‌ای فرقه‌های معاند که اذهان و ذائقه فکری بسیاری از مردم و خصوصاً نسل جوان را مورد حمله بی‌امان خویش قرار داده است؛ و از سوی دیگر عنایت به این مهم که با توجه به اشتغالات روزافزون انسان‌ها در دوران معاصر شاید رجوع به منابع مفصل حدیثی و متون روایی سنتی برای تمامی آحاد جامعه امکان پذیر نباشد؛ پژوهش‌هایی از این دست می‌تواند متولیان حوزه علوم اسلامی را با افق تازه‌ای در حوزه انتقال مبانی و اندوخته‌های دینی رهگشا باشد. چرا که اگر بنا باشد متونی موثق و معتبر در بستر هنر و ذوق در اختیار جامعه اسلامی قرار گیرد باید در گام نخست، پیشینه این کارکرد مورد ارزیابی قرار گرفته و در قدم بعدی با توجه به نکات ضعف و قوت به دست آمده از این ارزیابی، بستری برای استفاده از قالب‌هایی هنری مانند داستان کوتاه و رمان در جهت انتقال کلام نورانی معصومان<sup>(ع)</sup> فراهم گردد.

### ۳. پیشینه پژوهش

در مورد مکالمات حسنیه در پاره‌ای از پژوهش‌های معاصر اشارات و توضیحات مختصری را می‌توان یافت؛ اما به صورت موردی و تخصصی به جز دو تحقیق زیر که در کنگره شیخ ابوالفتوح رازی ارائه شده است، نگارنده به پژوهش مشخصی با محوریت مکالمات حسنیه دست نیافت. در مقاله: «شیخ ابوالفتوح رازی مکالمات حسنیه» (زادهوش، ۱۳۸۴، ۲۶۳-۲۸۴) اطلاعاتی مختصر اما گرانقدر از محتوا و نگارنده رساله و نیز چاپ‌ها و نسخه‌های خطی مکالمات حسنیه ارائه شده است. در مقاله: «شناخت ابوالفتوح رازی، و سیر در

مکالمات حسنیه» (عسکرابادی، ۱۳۸۴، ۲۳۹-۲۶۲) نیز درباره نسب، حیات و آثار شیخ ابوالفتوح رازی مطالب ارزشمندی بیان شده است. چنانچه مشهود است دو مقاله یاد شده بیشتر با تکیه بر شخصیت و آثار شیخ ابوالفتوح رازی تدوین شده و مطالعه مکالمات حسنیه موضوعی فرعی بوده و توجه لازم به آن مبذول نشده است. از اینرو می‌توان گفت مقاله و تحقیق مشخصی پیرامون مکالمات حسنیه و با تکیه بر ماهیت داستانی رساله یاد شده، انجام نگرفته است.

#### ۴. نگاهی اجمالی به مکالمات حسنیه

##### ۴-۱. موضوع و محتوا

رساله موسوم به مکالمات حسنیه نوشته‌ای در حدود ۵۰ صفحه به زبان فارسی است که در قالب متنی داستان‌گونه تدوین شده است. این نوشته در چاپ‌های متعددی عرضه شده و از آن با عناوین دیگری نظیر: رساله حسنیه، مناظره حسنیه، مباحثه‌ی حسنیه با علمای مخالف، ترجمه‌ی الحسنیه و... نیز نام برده شده است (ن.ک: تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۹۷).

متن مورد کاوش در نوشتار پیش‌رو، ضمیمه‌ای است که تحت عنوان: مکالمات حسنیه در مجلس هارون با علماء مخالفین، در انتهای کتاب *حلیة المتقین* علامه مجلسی الحاق شده است. شخصیت اصلی این نوشته کنیزی شیعی به نام حسنیه است که سالها در خدمت خانواده و حرم امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup> شرف حضور داشته و با بهره‌مندی از آموزه‌های این امام همام توانسته اندوخته‌های علمی و مذهبی فراوانی کسب کند. موضوع اصلی و محوری این نوشته بر مناظره حسنیه با علمای درجه اول اهل سنت نظیر: ابراهیم بن خالد سیار عوفی و ابویوسف شافعی در خصوص حق و جایگاه اهل بیت<sup>(ع)</sup> متمرکز بوده و در این گفت‌وگوها مطالب فراوانی از قبیل: موضوع حقانیت مولای متقیان<sup>(ع)</sup> در جانشینی پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup>، غصب فدک، شهادت حضرت زهرا<sup>(س)</sup> و... بیان شده است. حوادث این نوشته در زمان هارون الرشید و در حضور وی در بغداد می‌گذرد.

##### ۴-۲. نگارنده و مؤلف

در ابتدای این نوشته شخصی به نام ابراهیم استرآبادی خود را مترجم متن عربی رساله یاد شده معرفی کرده و شیخ ابوالفتوح رازی را نگارنده اصلی این نوشته دانسته است (مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۵۵۹). استرآبادی تاریخ دستیابی خود به رساله یاد شده را سال ۹۵۸ق یعنی قرن دهم هجری قید کرده است، در حالی که «قطعا ابوالفتوح متولد اواخر قرن پنجم و متوفای اواسط قرن ششم است» (عسکرآبادی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲). علاوه بر آن استرآبادی سند خود تا شیخ ابوالفتوح را نیز ذکر نکرده است. لذا می‌توان در انتساب این نوشته به شیخ ابوالفتوح تردید نمود. چنانچه آقای زادهوش در مقاله مفصل خود با ذکر دلایل متعددی انتساب متن مکالمات حسنیه به شیخ ابوالفتوح رازی را غیرقابل قبول دانسته و می‌نویسد: «زندگانی ابوالفتوح کمتر در منابع ذکر شده و به اندازه کافی نقش اسطوره‌ای یافته است... شاید پدیدآورنده این رساله بهتر آن دیده که اصل رساله را به زبان عربی فرض کند تا در اذهان خوانندگان، از اتقان بیشتری برخوردار شود و از لحاظ تاریخی نیز بیشتر به واقعیت نزدیک شود؛ چرا که اثری که در قرن ششم هجری تألیف یافته، عموماً باید به زبان عربی باشد» (زادهوش، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰).

نکته قابل ذکر دیگر این است که در پایان این نوشته و در صفحه آخر به مطالب مختصر دیگری از نسخه‌ای دیگر اشاره شده است «در نسخه‌ای دیده شده که در موقعی که ابراهیم بن خالد از حسنیه شکایت کرد...» (مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۶۲۵) چنانکه آشکار است این اشاره کوتاه، به وجود چندین نسخه از مکالمات حسنیه نوشته شده توسط ابوالفتوح رازی اذعان دارد، حال آنکه اگر چنین نسخه‌هایی در قرن دهم در دسترس یک فردی مثل استرآبادی بوده، استبعادی نداشته که افراد دیگری نیز چنین نسخه‌هایی را مشاهده کرده و گزارشاتی از این مشاهدات به دست ما رسیده باشد. بنابراین همانقدر که انتساب این نوشته به ابوالفتوح رازی جای تردید دارد به همان میزان انتصاب و تألیف این نوشته به خود استرآبادی تقویت می‌گردد.

#### ۴-۳. اصالت ماجرا

در مورد شخصیت حسنیه اطلاعات جامع و کاملی در دسترس نیست. صاحب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء حسنیه را چنین معرفی می‌کند: «وهي كانت جاریة من السبی،

و قد أسلمت في زمن هارون الرشيد و كانت فاضلة عالمة مدققة بصيرة بالاخبار و الآثار، و الرسالة الفارسية التي جمعها الشيخ أبو الفتوح الرازي صاحب التفسير الفارسي المشهور في قصة مناظرتها في مسألة الامامة في مجلس هارون الرشيد مشهورة و يظهر من تلك الرسالة غاية الفضل للحسنية و نهاية الجلالة، حتى أنه يختلج بالبال أن تلك الرسالة مما وضعه الشيخ أبو الفتوح المذكور و عمله و وضعه لكن نسبه الى الحسنية تقبيحا لمذاهب أهل السنة و تشييعا عليهم بفضيحة عقيدة العامة كما فعل نظيره ابن طاوس صاحب الاقبال<sup>۱</sup> في كتاب الطرائف<sup>۲</sup> المعروف، و قد قال فيه بأني رجل من أهل الذمة و ناظر فيه و باحث مع أرباب المذاهب الاربعة الى أن يتم عليهم الحجة و يثبت مذهب الشيعة، ثم يصرح بأنه صار مسلما. و لاجل عدم المعرفة بهذا اشتبه الحال على جماعة من الفضلاء حتى على فحول العلماء، فحسبوا أن كتاب الطرائف لعبد المحمود الذمي، و هو الذي صدر الكتاب به تورية. و الله يعلم حقيقة الاحوال. و قد سبق مشروحا في ترجمتهما» (افندی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۴۰۶ و ۴۰۷). در این سطور اطلاعات جدیدی از نَسَب و زمان تولد یا مرگ حسنیه، همچنین از اینکه آیا نوشته‌ای از او به جای مانده یا نه، ارائه نشده است؛ بلکه به این موضوع تصریح شده که او کنیزی بوده که توانسته در مجلسی با حضور هارون به دفاع از اهل بیت و مذهب حقه تشیع بپردازد.

در مورد اصل وقوع چنین ماجرای و برگزار شدن چنین مناظره مفصلی، آن هم در عصر خلیفه‌ای مانند هارون الرشید، ابهامات اساسی وجود دارد. چنانچه در این باره گفته‌اند: «گویا در ۹۵۸ ق با اندکی پس و پیش در دستگاه صفویه ساخته شده، از روی داستان کنیزی ناطفی با هارون الرشید که در قره‌العین اثر قاضی اوش آمده است» (دانش پژوه، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۲۰۸). با این وجود نفی کلی وقوع این ماجرا نیازمند شواهد و قرائن بیشتری است، که چنین شواهد و قرائنی در دسترس نمی‌باشد.

۱. الاقبال بالاعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة.

۲. الطرائف في معرفة مذهب الطوائف.

#### ۴-۴. ماهیت داستانی

مکالمات حسنیه متنی متعلق به قرن دهم هجری بوده و بیشتر نوشتاری مذهبی و دینی به شمار می‌رود تا یک اثر ادبی مستقل، بنابراین انتظار اینکه دارای یک ساختار داستانی تام و فنی به فراخور قالبی همچون رمان باشد، منصفانه به نظر نمی‌آید. اما با مطالعه و بررسی این نوشته مشخص می‌شود که عناصر داستانی فراوانی داده‌های روایی موجود در مکالمات حسنیه را در کنار هم چیده‌اند. «هر متنی که زاییده‌ی تخیل نویسنده باشد و صرف‌نظر از کیفیت و کمیت پای‌بندی نویسنده به واقعیت، یک یا چند شخصیت و یک یا چند رویداد را در تلاقی زمان و مکان واحد یا چندین گانه تصویر کند، داستان خوانده می‌شود» (بی‌نیاز، ۱۳۸۷، ص ۱۵). دقت در این رساله نشان می‌دهد که این نوشته: دارای شروع و پایان مشخص، سلسله‌ای از حوادث پی‌درپی، شخصیت‌های متفاوت و از همه مهم‌تر گفت‌وگوهایی مفصل است. جدای از اینکه نگارنده نهایی مکالمات حسنیه کیست و در حوزه علوم دینی دارای چه تخصصی بوده و حتی بدون توجه به این موضوع که وی در تدوین این نوشته چه اهدافی داشته است. با تکیه بر محتوای این متن، باید وی را فردی دانست که از مهارت‌های خاص نویسندگی به‌رمند بوده است. چراکه: «داستان‌نویسی در واقع ارائه مثال است و آوردن مثال در تعلیم و تربیت، خود نوعی تعلیم عملی و نشان دادن عمل است. در هر داستانی لطایفی وجود دارد که شناخت قصه‌نویس از روحيات و تمایلات انسان، بی‌شک در چگونگی عرضه‌ی آن داستان نمود پیدا می‌کند» (مهدوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳). بنابراین می‌توان گفت گرچه مصالح و مواد اساسی این نوشته مفاهیم حدیثی و داده‌های روایی بوده و دارای ساختاری ساده و گشایشی غیرحرفه‌ای است؛ اما چیدمان مطالب و شکل بندی نوشته در چهارچوب یک متن داستانی قابل تعمیم می‌باشد.

#### ۵. تحلیل عناصر داستانی مکالمات حسنیه

##### ۵-۱. طرح و پیرنگ



طرح داستان یا پیرنگ (plot) بدون شک مهم‌ترین عنصر یک داستان است. پیرنگ در واقع عنصر قوام بخش هر داستانی است که رابطه علت و معلولی را بر سرتاسر آن تعمیم داده و مانند بدنه‌ای است که سایر عناصر داستان بر روی آن رشد می‌کنند. اگر طرح داستان را پدیده‌ای بنامیم که: «میان رخدادهای آن رابطه عقلانی ایجاد می‌کند، حوادث را از آشفتگی بیرون می‌آورد، سیر منطقی به آنها می‌دهد و به داستان وحدت هنری می‌بخشد.» (یونسی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲)، طرح و پیرنگ اساسی مکالمات حسنیه بر تلاش شخص حسنیه جهت اثبات حقانیت مذهب تشیع متمرکز است. می‌توان گفت نطفه‌ی طرح این نوشتار در بستر گفتار و انگیزه شخصیت اصلی آن شکل گرفته و همین امر خود باعث شده که دلایلی که در طول این نوشته برای انگیزه و کردار سایر شخصیت‌ها بیان شده است معقول و قابل درک بنظر بیاید.

واضح است که میزان قوت و پخته‌گی طرح داستان با قابلیت هنری و کارکشتگی فنی نویسنده

رابطه مستقیمی دارد. «داستان‌نویس کاردان طرح را در کل اندام داستان حل و محو می‌کند و به خواننده فرصت نمی‌دهد که خطوط آن، یعنی روابط علی بین رویدادهای داستان را به چشم ببیند و به گوش بشنود» (ایرانی، ۱۳۶۴، ص ۱۶۵).

از این رو گرچه شاید طرح این نوشته، در نگاهی کلی، کلیشه‌ای و تکراری به نظر برسد، اما با توجه به رسالت فکری و عقیدتی این نوشته، همچنین با در نظر داشتن توانایی اندک نویسنده مکالمات حسنیه در حوزه فن داستان‌نویسی؛ می‌توان گفت پیرنگ نوشته مزبور تا حدودی توانسته است به گفتمان حاکم بر این نوشته وحدت ببخشد. همچنان‌که روابطی نسبتاً منطقی بین رویدادهای نقل شده در این داستان فراهم کرده است.

داستان دارای دو مقدمه است. مقدمه نخست توضیحی است در کمتر از یک صفحه، که شخص استرآبادی خود را مترجم این نوشته معرفی نموده و تاریخ و مکان دست‌یابی خود به این متن را شرح داده است. مقدمه دوم را می‌توان مقدمه داستانی نوشته قلمداد نمود، چرا که پیش از شروع اصل داستان توضیحاتی در خصوص شخصیت حسنیه و خواجه او، همچنین وضعیت زندگی آنان ارائه می‌دهد. در این مقدمه می‌خوانیم که

حسنیه از خواجه خود می‌خواهد که به دربار خلیفه زمان رفته و پیشنهاد فروش او را به بهایی گزاف به شخص هارون الرشید عباسی بدهد و اگر هارون از قیمت گزاف این کنیز پرسید، در جواب بگوید: «اگر تمام علما حاضر شوند و در علوم دینی و مسائل شرعی با او بحث کنند، بر همه فائق آید و مغلوب نگردد» (مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۰).

رجوع خواجه به منزل یحیی برمکی وزیر هارون الرشید و پیشنهاد فروش حسنیه به او را می‌توان نقطه شروع داستان دانست، که در نوع خود نمی‌توان آن را آغازی هنری قلمداد نمود. پایان داستان نیز به همان نسبت ساده و غیرحرفه‌ای پرداخته شده است. چراکه داستان دارای چند پایان است. در یک صفحه مانده به آخر داستان، صحبت از فضاحت و سرافکندگی مخالفان حسنیه در مناظره با او شده و در این پایان حسنیه پیروز مناظره قلمداد شده است. نتیجه این غلبه تغییر مذهب چهارصد نفر از حاضران موجود در مناظره به مذهب تشیع و سیره اهل بیت<sup>(ع)</sup> بیان شده است (همان، ص ۶۲۴). این پایان می‌توانست به فراخور انتظاری که نویسنده از خلق اثر خود داشته با پرداختی بهتر و فنی‌تر، فضای ذهنی خواننده را در جهت رسوخ اعتقادات مکتب تشیع به نحو احسن فراهم کند.

اما در صفحه آخر دو حادثه دیگر، آن هم با اشاره به نسخه‌های دیگر از شرح این ماجرا، به عنوان پایان داستان بیان شده است (همان، ص ۶۲۵). وجود چنین پایان‌بندی نامنظمی گرچه می‌تواند ابهاماتی از سرگذشت مولف کتاب را روشن کند، اما ماهیت داستانی این نوشته را دچار بحران می‌کند.

## ۵-۲. زاویه دید

از جمله مهم‌ترین عناصر داستانی یک متن ادبی، زاویه دید یعنی نحوه بیان و ارائه مطالب آن داستان

است. زاویه دید: «به موقعیتی گفته می‌شود که نویسنده نسبت به داستان اتخاذ می‌کند و دریچه‌ای است که پیش روی خواننده می‌گشاید تا او از آن دریچه و مجرای خاص، حوادث استان را ببیند و بخواند (مقدادی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷). به عبارت بهتر شیوه‌ای است که: «نویسنده به وسیله آن مصالح و مواد داستان خود را به خواننده ارائه می‌دهد»

(میرصادقی، ۱۳۹۴، ۲۳۹ص). با این وصف کل ماجراهای اصلی اتفاق افتاده در مکالمات حسنیه از زاویه دید سوم شخص یا دانای کل به مخاطب ارائه می‌شود. با توجه به اینکه مفاهیم اساسی قابل انتقال در این نوشته موضوعات دینی و مذهبی هستند، مؤلف بیشتر قصد تولید یک اثر مذهبی با خصوصیت اثرگذاری بر عقاید مخاطب خویش را داشته و زاویه دید سوم شخص را بهترین وسیله برای این مهم تشخیص داده است. با توجه به این هدف شاید بتوان گفت مؤلف مکالمات در انتخاب زاویه دید خود موفق بوده است، چراکه «احتمالا شدت و حدت صحنه‌ای که با زاویه دید سوم شخص روایت می‌کنید به قدر روایت اول شخص نیست، اما بی‌شک در این شیوه روایت، درون‌نگری‌ها و واکنش‌ها مفصل‌تر و عمیق‌تر است» (بیشاپ، ۱۳۹۱، ص ۲۹۱).

گرچه در نیم‌صفحه ابتدایی مکالمات حسنیه مواردی از زبان اول شخص مفرد یا من راوی ارائه می‌شود، اما همچنان که پیشتر ذکر گردید این مقدمه خارج از تم داستانی نوشته بوده و به نوعی قابل چشم‌پوشی است. از اینرو می‌توان گفت در مکالمات حسنیه تغییر زاویه دید محسوسی رخ نداده و ترفند هنری خاص و قابل توجهی در این زمینه از سوی نگارنده اعمال نشده است. شاید اگر نویسنده به جوانب و ترفندهای نوین علم داستان‌نویسی دسترسی داشت، با تغییر دید مناسب در این نوشته و ارائه مطالب عقیدتی از چندین زاویه دید، می‌توانست تأثیر بیشتری بر مخاطب خویش اعمال نماید.

### ۵-۳. بحران و نقاط اوج

داستان دارای بحران‌هایی است که نخستین آنها را می‌توان بلافاصله پس از شروع داستان مشاهده کرد. بعد از مقدمه و در سطور ابتدایی، وقتی حسنیه و خواجه‌اش به دربار هارون می‌روند و عرض حال می‌کنند، هارون در جواب آنها به خواجه حسنیه می‌گوید: «اگر مقنع و ملزم شود، بفرمایم که گردن تو را بزنند و کنیز مرا باشد» (مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۱). گذشته از این مورد در چندجای دیگر این نوشته نیز مواردی از بحران به چشم می‌خورد (ن.ک: همان، ص ۵۹۳، ۶۰۶، ۶۱۵، ۶۱۹). با توجه به اینکه بحران در داستان از اهمیت به‌سزایی برخوردار بوده و به عبارتی: «موجب دگرگونی شخصیت یا شخصیت‌های داستان می‌شود و تغییری قطعی در خط اصلی

داستان پدید می‌آورد» (میرصادقی، ۱۳۹۴، ص ۷۶)، وجود این عنصر در چندجای متن در نوع خود به غنای ماهیت داستانی نوشته کمک شایانی نموده است. کما اینکه این نوشته دارای نقاط اوج و کشمکش‌های بسیاری نیز می‌باشد (ن.ک: همان، ص ۵۸۱، ۵۹۱، ۵۹۳، ۵۹۹، ۶۱۲). شاید بتوان بزرگترین نقطه قوت مکالمات حسنیه از منظر فن داستان‌نویسی را وجود چنین نقاط بحران و کشمکش‌هایی دانست که تا حدودی در چندین مقطع توانسته خواننده را با خود به اوج کشانده و در حس و حال فضای داستانی حاکم بر نوشته یاد شده قرار دهد.

#### ۴-۵. گره‌افکنی و تعلیق

در بررسی کلی ساختار داستانی مکالمات حسنیه می‌توان گفت عمده نقص این نوشته به لحاظ فن داستان‌نویسی عدم وجود گره‌افکنی و گره‌گشایی قابل اتکا است. «گره‌گشایی در یک جمله، عبارت است از حل بحران و باز شدن گره‌های داستان، به ویژه گره‌های نقطه اوج. به طور کلی دو عامل گره و گره‌گشایی مبنای اصلی تمام پیرنگ‌بندی‌هاست» (حیبی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳). همچنان‌که در ساختار داستانی این نوشته تعلیق مشخص و معینی مشهود نمی‌باشد. «هر نوع عدم اطمینان و بی‌خبری از نتیجه و انتظار را تعلیق گویند. اساس تعلیق را پیش‌بینی تشکیل می‌دهد. تردید و دودلی بیننده، در مورد رسیدن به هدف یا عدم رسیدن هدف تعلیق ایجاد می‌کند» (قادری، ۱۳۸۰، ص ۷۳). در ادبیات داستانی معاصر در کنار پیشرفت کنش‌های اثر و گره‌افکنی در سلسله حوادث، باید شرایطی فراهم شود که خواننده از خود بپرسد در قسمت بعدی چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ این ترفند در اصطلاح «تعلیق» نامیده می‌شود. «تعلیق محصول وضعیتی است که خواننده می‌خواهد آینده داستان را حدس بزند اما نمی‌تواند» (بی‌نیاز، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

گرچه در سیر گفت‌وگوهای مکالمات حسنیه گاه در بستر پرسش‌هایی که شخصیت‌های داستان از هم دیگر می‌پرسند، درگیری ذهنی خواننده به دنبال کشف مدلول سؤال فراهم می‌شود، اما این فرآیند در چینش محتوای حدیثی گفت‌وگوها پدید می‌آید و نه در ساختار داستانی اثر. به عبارت بهتر در سلسله حوادث داستان نه گره داستانی عمیقی

طرح می‌شود و نه در جایی از اتفاقات اندکی که در این مناظره می‌افتد تعلیق قابل ذکری از سوی نویسنده اعمال می‌شود. بنابراین می‌توان گفت در این نوشته از کارکرد عنصری همچون تعلیق، همچنین گره‌افکنی و گره‌گشایی داستانی به نحو قابل توجهی غفلت شده است.

### ۵-۵. شخصیت پردازی

از جمله مهم‌ترین تکنیک‌های هر نویسنده‌ای در حوزه ادبیات داستانی موضوع شخصیت و شخصیت‌پردازی می‌باشد. پردازش شخصیت در هر اثری قبل از ظهور بر صفحه کاغذ، از ظرفیت ذهنی نویسنده عبور نموده و بر اساس مقتضای فکری و روحی وی صورت می‌پذیرد. «منظور از شخصیت، اشخاص داستان می‌باشند که نویسنده آن‌ها را در داستان می‌آورد تا گفتار، کردار و کنشی ارائه دهند، زیرا داستان بازآفرینی حوادث در رابطه با اشخاص است به نحوی که در مخاطب انتظار یا صمیمیت ایجاد کند. بنابراین هر موجودی که گوشه‌ای از روایت را به عهده بگیرد و درباره‌ی خصوصیات خودش و دیگران حرفی بزند، شخصیت است» (بارونیان، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳).

بر این اساس یکی از راه‌های شناخت دقیق و فهم درست یک رمان و در عین حال مهم‌ترین آن در مواردی خاص؛ تحلیل شخصیت‌های رمان و گفتمان حاکم بر روان و زبان شخصیت‌های داستان است. زیرا «شخصیت، در لغت به معنی ذات، خلق و خوی مخصوص شخص است و در معنی عام، عبارت از مجموعه خصوصیات است که حاصل برخورد غرایز و امیال نهفته انسان با دانش‌های اکتسابی او در زمینه‌های مختلف اجتماعی می‌باشد. در ادبیات، شخصیت فرد ساخته‌شده‌ای است که مانند اشخاص حقیقی از ویژگی‌هایی برخوردار است و با این ویژگی در داستان و نمایش ظاهر می‌شود» (داد، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

در مکالمات حسنیه شخصیت‌های متعددی مجال حضور یافته‌اند. بی‌شک شخصیت اصلی داستان شخصیت حسنیه است که جابه‌جا به داستان جان می‌دهد و حوادث آن را پیش می‌برد. در مرحله دوم، شخصیت ابراهیم سیار است که حضوری قابل توجه دارد. باقی شخصیت‌های این داستان به میزان ایفای نقششان به ترتیب عبارتند از:

هارون الرشید خلیفه عباسی، یحیی برمکی وزیر هارون، ابویوسف شافعی و خواجه حسنیه.

بررسی شخصیت‌پردازی شخصیت اصلی و باقی شخصیت‌های مکالمات حسنیه، از سهل‌انگاری مفرط نویسنده در پرداخت شخصیت‌ها حکایت دارد. می‌توان نوع شخصیت‌پردازی به کار رفته در مکالمات حسنیه را شخصیت‌پردازی مستقیم با شیوه نمایشی و توصیفی قلمداد کرد. «در این شیوه راوی با جمله‌های خبری و توصیفی خود به معرفی شخصیت می‌پردازد» (قربنگلو و عبدی پور، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸). با این وصف می‌توان گفت تمامی شخصیت‌های این نوشته، شخصیت‌هایی ساده و ساکن بوده و وصفی پویا و پرداختی هنری ندارند. از همه مهم‌تر آنکه شخصیت‌های این اثر همه‌گی شخصیت‌هایی نوعی و تیپیکال هستند. «شخصیت‌های نوعی و تیپیکال نشان دهنده خصوصیات گروهی یا طبقه‌ای از مردم می‌باشند. در این نوع شخصیت‌ها آنچه اهمیت دارد ویژگی‌های فردی آنها نیست؛ بلکه خصایص و ویژگی‌های عام و کلی آن طبقه مد نظر و مهم است، که آنها نماینده آن می‌باشند» (میرصادقی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲).

گویی نویسنده اثر اشاره به نام شخصیت‌های موجود در مکالمات حسنیه را کافی دانسته و بر خود لازم نمی‌بیند به معرفی بیشتر آنها بپردازد. تا جایی که حتی در معرفی سیمای ظاهری و گرایش‌های شخصیتی دو شخصیت اصلی داستان نیز ناتوان بوده است. نویسنده می‌توانست در سایه پرداخت دقیق‌تر و هنری شخصیت‌های خویش، بسیاری از اندیشه‌های قابل انتقال مورد نظر خویش را پرورده و در سیمای رفتاری و کنش‌های هنجاری شخصیت‌های این نوشته به نمایش بگذارد.

## ۵-۶. گفت‌وگو

بی‌شک عنصر غالب مکالمات حسنیه که به این نوشته وجهه‌ای داستانی بخشیده است؛ عنصر گفت‌وگو

است. اساساً گفت‌وگو فصل جدایی‌ناپذیر داستان کوتاه یا رمان بوده و در صورت فقدان آن، خواننده با انبوهی از اطلاعات بی‌روح مواجه خواهد شد. زیرا «گفت‌وگو به معنای

مکالمه و صحبت کردن با هم و مبادله‌ی افکار و عقاید است و در شعر، داستان، نمایشنامه و... به کار می‌رود. صحبتی که میان دو شخص یا بیشتر، یا آزادانه در ذهن شخصیت واحدی در اثر ادبی ردّ و بدل می‌شود؛ گفت‌وگو نامیده می‌شود» (جزینی، ۱۳۸۴، ص ۹۲). از طرف دیگر «هرچند شخصیت داستان غالباً با حرف‌هایش اطلاعات مهمی را به خواننده منتقل می‌کند، اما کارکرد اصلی گفت‌وگو انتقال اطلاعات نیست، کارکرد اصلی آن، فعل و انفعالات انسانی است» (جمالی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). گفت‌وگوهای موجود در مکالمات حسنیه بیشتر از آنکه قوام‌بخش ماهیت داستانی و گسترش‌دهنده وجه هنری داستان باشد؛ کارکردی ابزاری در انتقال داده‌های مذهبی به مخاطب دارد. بنابراین گفت‌وگوهای موجود در مکالمات حسنیه بیشتر از آنکه وسیله‌ای برای بیان فعل و انفعالات انسانی باشد، بستری است برای انتقال اطلاعات مورد نظر نویسنده و این خود از جمله دیگر نقص‌های ادبی این نوشته است. «گفت‌وگو از دل شخصیت و آن جور که هست و نیازهای او در داستان، بیرون می‌آید، نه از دل نیازهای نویسنده برای گفتن داستان» (کمپتون، ۱۳۹۲، ص ۵۵). همچنان‌که پیشتر یادآور شدیم نویسنده اگر به ظرافت‌های هنری حوزه داستان‌نویسی اشراف داشت، می‌توانست با کاستن از گفت‌وگوهای طولانی و خسته‌کننده اثر خویش، اطلاعات قابل انتقال موجود در ذهن خویش را در قالب تکنیک‌هایی از قبیل: شخصیت‌پردازی، تغییر زاویه دید، پرداخت درون‌نگری‌های شخصیت‌ها و دیگر ترفندهای ممکن، به خواننده ارائه کند.

## ۵- ۷. لحن

از جمله دیگر نکات ادبی این متن دقت در لحن این نوشته است، که به نوع خود وجه تمایز این نوشته با بسیاری از نوشته‌های هم‌سنخ آن شده است. «لحن، احساس نگاه نویسنده است که در ارائه شخصیت‌های داستانی و ایجاد کلام اثر، به خواننده منتقل می‌شود. به عبارت دیگر لحن، دیدگاه نویسنده نسبت به موضوع و رویدادهای داستان است که می‌تواند رسمی، طنزآلود، مؤدبانه، غیرمعقول، بدبینانه و... باشد» (شمیسا، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲). لحن مکالمات حسنیه، رسمی و به مراتب مبتنی بر اصول حقه و پذیرفته شده مکتب تشیع است. گرچه در مواردی لحن مکالمات رنگ‌وبوی طنز

و مطایبه به خود می‌گیرد (ن.ک: مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۵۷۴)، اما کلیتی عالم‌پسند و مبتنی بر عقل و نقل دارد. از این رو این نوشته در میان نوشته‌های حدیثی، در نوع خود، منحصر به فرد است. از آن‌رو که گرچه عناصر خیال فراوانی بر سرتاسر این نوشته سایه افکنده اما هیچ‌گاه لحنی دروغین و صرف اتکا به جنبه‌های اغراق‌آمیز خیال ندارد.

### ۶. مکالمات حسنیه در مسیر بازتولید ادبی

چنانچه در بخش‌های پیشین مشخص شد بسیاری از ابزارهای مورد استفاده در علم داستان‌نویسی

معاصر در مکالمات حسنیه قابل شناسایی هستند، اما همانطور که مشخص است در سایه انگیزه دینی نگارنده این رساله و همچنین با توجه به عدم پیشرفت کنونی علم داستان‌نویسی در زمان نگارش مکالمات حسنیه، غنای ادبی قابل ملاحظه‌ای در شاخه‌های داستانی این اثر یافت نمی‌گردد. به عبارت بهتر، نویسنده نتوانسته است به نحوه شایسته و بایسته از ابزارهای فنی موجود در علم داستان‌نویسی جهت اعتلای هنری و انتقال ارزش‌های دینی مورد توجه خود بهره‌برد. از این رو بازتولید ادبی این نوشته موضوعی حائز اهمیت است که در سایه وجود تبلیغات روزافزون و مدرن فرقه‌های ضاله‌ای همچون وهابیت و سلفی‌گری اهمیت دوچندانی می‌یابد. در این مسیر نویسنده صاحب‌ذوق که عمده مصالح دینی مورد استفاده خود را در دسترس دارد که بسیاری از احادیث و روایات معتبر معصومان است و تنها باید تلاشی هدفمند جهت بازنویسی ادبی مکالمات از خود مصروف دارد.

در بازتولید متن داستان نیز آنچه که به عنوان نخستین اقدام اساسی به نظر می‌رسد؛ حذف مقدمه‌های موجود در ابتدای رساله مکالمات حسنیه می‌باشد. بنابراین برای تولید یک متن ادبی از این نوشتار حدیثی باید به جای توضیحات ابتدای متن راجع به نگارنده و مترجم این نوشته، گشایشی گیرا و داستانی، آغازگر این نوشتار باشد. «گشایش داستان از یک نظر از تنه و پایان داستان هم، مهم‌تر است؛ زیرا اگر کسی گشایش داستانی را نپسندد و کتاب را کنار بگذارد، دیگر تنه و پایان داستان مجال خودنمایی نخواهند داشت» (سالاری، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸). در ادامه داستان نیز باید با خلق گره‌های داستانی



متعدد در داستان، مسیر ذهن مخاطب را در دست بگیرد. چون اگر خواننده در ابتدای نوشته بتواند تیپ (ژانر) ادبی حاکم بر اثر و نتیجه‌گیری پایانی داستان را حدس بزند از مطالعه کامل آن اثر خویش را بی‌نیاز می‌داند.

با توجه به اینکه «در واقع پدیده‌هایی که جهان خیال را می‌سازد، نه به خودی خود، بلکه از نظرگاه معین به ما عرضه می‌شود» (تودورف، ۱۳۸۸، ص ۳۲). توجه به زاویه دید نقل حوادث این نوشته از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. به این معنا که در مسیر بازتولید ادبی این نوشته، در مواقعی با کنار زدن زاویه دید دانای کل، زاویه دید داستان تغییر پیدا کند، با توجه به وجود شخصیت‌هایی که در این نوشته امکان حضور و گفت‌وگو دارند و گاه‌به‌گاه شاهد پیشبرد حوادث داستان از زبان دیگر شخصیت‌ها و از دیدگاه نظر آنها باشیم. اگر فردی روزی بخواهد در مسیر بازتولید ادبی این نوشته قدم بردارد در حوزه پرداخت شخصیت‌ها نیز باید دقت لازم را به خرج داده و از پرداخت مستقیم شخصیت‌ها؛ مانند کاری که نویسنده اصلی مکلمات کرده، دست برداشته و به روش غیرمستقیم به پرداخت شخصیت‌ها اقدام کند. یعنی شخصیت‌ها را در بستر رخدادها و وقایع و در گستره گفت‌وگوهایشان به خواننده خویش بشناساند. در واقع با این روش «خوانندگان به واسطه کنش شخصیت‌ها، درکی از چگونگی ویژگی شخصیتی آنها از طریق تفسیر آن کنش‌ها بر طبق اصول اخلاقی و نظام‌های ارزشی خود، به دست می‌آورند» (آسابر گر، ۱۳۸۰، ص ۶۶).

به طور خلاصه می‌توان گفت داستان از وجود توصیف‌هایی دقیق و جذاب، خصوصاً در حوزه معرفی سیمای ظاهری شخصیت‌ها، همچنین از عدم تعلیق‌هایی اثرگذار رنج می‌برد؛ که اگر روزی نویسنده‌ای صاحب‌ذوق در مسیر بازتولید ادبی این نوشته قدم برداشت، باید توجه وافری نسبت به این دو موضوع داشته باشد. همچنان‌که جایگزینی بسیاری از واژگان سنگین قرن دهمی موجود در گفت‌وگوهای این نوشته، با لغات قابل فهم امروزی نیز از جمله دیگر لوازم اساسی بازنویسی این نوشته به‌شمار می‌رود.

نکته آخر آنکه در این اثر حجم انبوهی از روایات و اتفاقات تاریخی نیم‌قرن اول اسلامی به صورت سلسله وار و پی‌درپی نقل شده است. به عبارت بهتر متن، درگیر گفت‌وگوهایی طولانی است و حوادث و موقعیت‌های چندانی در نوشته یافت نمی‌شود.

اگر بنا باشد روزی این نوشته در مسیر بازتولید قرار گیرد؛ نویسنده ناچار است برای رهایی از متن یکنواخت و تکرار گفت‌وگوهای طولانی از شیوه جریان سیال ذهن استفاده نماید. به عبارت بهتر با استفاده از این شیوه که «در آن زمان و مکان واقعی درهم ریخته می‌شود و زمان اثر گاه در گذشته و گاه در آینده است و به همین دلیل بسیاری از ابعاد شخصیت‌پردازی تغییر می‌کند» (عبداللهیان، ۱۳۷۹، ص ۸۱). می‌توان از همان محتوای موجود حوادثی خلق کرد و با تصرف در جلوه‌های زمان و مکان این نوشته جذابیتی خواندنی برای نقل گفت‌وگوهای طولانی این اثر فراهم نمود.

### نتیجه‌گیری

اعمال تحلیل‌های ساختارگرایانه بر متون روایی و حدیثی، در نوع خود اگر موضوعی متروک و رها شده نباشد، به همان میزان نیز مقوله‌ای کاربردی و متداول در بین اندیشمندان حوزه علوم اسلامی نیست. حال آنکه تحلیل ساختارگرایانه اگر در صدد کشف ساختار نوشتاری و یا به عبارت بهتر در صدد کشف نظام متن یک مکتوبه حدیثی بریاید، به فراخور ذوق و طبع محقق، می‌تواند افق‌های نوینی پیش روی مخاطبان خویش بگذارد. در این راستا در نوشتار پیش رو به تحلیل ساختارگرایانه مکالمات حسنیه پرداخته و سعی بر این بوده است که با کاوش بستر ادبی این نوشته، ظرفیت‌های قابل تطبیق مکالمات با جنبه‌های فنی حوزه علم داستانی‌نویسی بررسی گردد. رساله موسوم به مکالمات حسنیه گرچه در منابع دینی بیشتر متنی مذهبی قلمداد می‌شود، اما در شکل ارائه محتوای مفهومی خود دارای صبغه‌ای داستانی و ادبی است. اگر یک متن ادبی و داستانی در بستر سلسله حوادث خویش و یا از جهت زاویه دید خود، بخواهد به مطالب و مفاهیمی والا همچون آیات قرآنی یا احادیث معصومان<sup>(ع)</sup> نظر داشته باشد، باید از تمامی ظرافت‌های هنری ممکن در جهت ارائه نیکوتر این برداشت‌ها بهره‌ببرد. بررسی وجه‌های داستانی مکالمات حسنیه حکایت از عدم استفاده کامل نویسنده از ابزارهای داستانی و جلوه‌های ادبی دارد، که این موضوع هم ریشه در هدف مذهبی نگارنده این متن داشته و هم نتیجه عدم احاطه وی بر ظرافت‌های ادبی نوین داستان‌نویسی است.

بنابراین تعامل عناصر داستانی متن یادشده با متنت حدیثی آن نیز تعاملی تام و جامع نبوده اما امکان افزایش این همکاری بین دو وجه ادبی و روایی مکالمات حسنیه فراهم می‌باشد. از اینرو با توجه به اهمیت موضوعات مذهبی ارائه شده در این نوشته و در سایه وجه داستانی قابل تعمیم آن، بازآفرینی ادبی این نوشته موضوعی قابل تحقق و ضروری به نظر می‌رسد.

### منابع

۱. آسا برگر، آرتور (۱۹۳۳م.). *روایت در فرهنگ عامیانه رسانه و زندگی روزمره*، ترجمه محمد رضا لیراوی (۱۳۸۰ش)، تهران: انتشارات سروش.
۲. آوینی، سید مرتضی (۱۳۹۰ش). *رستاخیز جان؛ ادبیات، فرهنگ، رسانه*، ویراستار: حبیب‌الله حبیبی فهیم، چاپ ششم، تهران: نشر واحه.
۳. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۴۰۱ق). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری و سید محمود مرعشی، قم: مطبعة الخیام.
۴. اسماعیلی، عطاءالله (۱۳۹۰ش). *مداح نداشتیم خودم مداح شدم؛ گفت‌وگویی متفاوت با رضا امیرخانی، ماهنامه خیمه*، شماره ۸۱، ص ۳۰.
۵. ایرانی، ناصر (۱۳۹۴ش). *داستان، تعاریف، ابزار و عناصر*، تهران: انتشارات کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
۶. بارونیان، حسن (۱۳۷۸ش). *شخصیت پردازی در داستان‌های کوتاه دفاع مقدس*، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
۷. بستانی، محمود (۱۳۷۶ش). *پژوهشی در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن*، ترجمه موسی دان، چاپ دوم مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. بی‌نیاز، فتح‌الله (۱۳۷۸ش). *درآمدی بر داستان نویسی و روایت‌شناسی؛ با اشاره‌ای موجز به آسیب‌شناسی رمان و داستان کوتاه ایران*، چاپ سوم، تهران: نشر افراز.
۹. بیشاپ، لئونارد (۱۳۹۱ش). *درس‌هایی درباره داستان نویسی*، ترجمه: محسن سلیمانی، چاپ پنجم، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.

۱۰. پروینی، خلیل (۱۳۷۹ش). *تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآن*، تهران: فرهنگ گستر.
۱۱. پورخالقی چترودی، مه‌دخت (۱۳۷۱ش). *فرهنگ قصه‌های پیامبران*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. تودورف، تزوتان (۱۳۸۸ش)، *بوطیقای نثر؛ پژوهش‌های نو درباره حکایت*، ترجمه انوشیروان گنجی پور، تهران: نشر نی.
۱۳. تهرانی، شیخ آغابزرگ (۱۴۰۳ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت: دارالاضواء.
۱۴. جزینی، محمدجواد (۱۳۷۴ش). *الفبای داستان نویسی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۵. جمالی، زهرا (۱۳۸۴ش). *سیری در ساختار داستان*، چاپ اول، تهران: انتشارات همداد.
۱۶. حبیبی، علی اصغر؛ مالکی جبلی، فاطمه و بهارلو، امیر (۱۳۹۵ش). روایت شناسی تطبیقی داستان «موسی و فرعون» و «فریدون و ضحاک»، *ادبیات تطبیقی*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۸(۱۴)، ۱۱۹-۱۳۸.
۱۷. داد، سیما (۱۳۷۸ش). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات مروارید.
۱۸. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۹۹ش). فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ۸(۱)، مقاله دوم.
۱۹. زادهوش، محمدرضا (۱۳۸۴). شیخ ابوالفتوح رازی (ره)؛ مکالمات حسنیه، *مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی (ره)*، قم: دارالحديث.
۲۰. سالاری، مظفر (۱۳۸۳ش). *گشایش داستان*، تهران: کتاب طه (موسسه فرهنگی طه).
۲۱. شمیسا، سیروس (۱۳۸۳ش). *انواع ادبی*، چاپ دهم، تهران: فردوس.
۲۲. عبداللهیان، حمید (۱۳۸۱ش). *شخصیت و شخصیت پردازی در داستان معاصر*، تهران: آن.
۲۳. عجاج خطیب، محمد (۱۴۰۶ق). *السنة قبل التدوین*، بیروت: دارالفکر.
۲۴. عسکرآبادی، مهدی (۱۳۸۴ش). *شناخت ابوالفتوح رازی و سیر در مکالمات حسنیه. مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی (ره)*، قم: دارالحديث.
۲۵. قادری، نصرالله (۱۳۸۰ش). *آنا تومی ساختار درام*، چاپ دوم، تهران: انتشارات نیستان.

۲۶. قره‌بیگلو، سعیدالله و عبدی پور، شیدا (۱۳۸۸ش). شیوه‌های داستان‌پردازی سنایی، *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا و خانه کتاب.
۲۷. کمپتون، گلوریا (۱۳۹۲ش). *گفت‌وگونویسی؛ فنون و تمرین‌هایی برای نوشتن گفت‌وگوهای قوی*، ترجمه: فهیمه محمد سمسار، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۲ش). *حلیة المتقین*، چاپ اول، قم: صبح صادق.
۲۹. معارف، مجید (۱۳۹۱ش). *تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی*، چاپ دوازدهم، تهران: کویر.
۳۰. مقدادی، بهرام (۱۳۷۸ش). *فرهنگ اصطلاحات ادبی از افلاطون تا عهد حاضر*، تهران: فکر روز.
۳۱. ملیوبی، محمد تقی (۱۳۷۶ش). *تحلیلی نواز قصه‌های قرآن*، تهران: امیرکبیر.
۳۲. مهدوی، سید سعید (۱۳۸۱ش). *نگاهی به قصه و نکات تربیتی آن در قرآن*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۳۳. میرصادقی، جمال (۱۳۹۴ش). *عناصر داستان*، چاپ سوم، تهران: نشر سخن.
۳۴. میرصادقی، جمال (۱۳۷۶ش). *ادبیات داستانی*، چاپ سوم، تهران: نشر سخن.
۳۵. نصیری، علی (۱۴۰۰ش). *روش‌شناسی نقد احادیث*، قم: انتشارات وحی و خرد.
۳۶. یونسی، ابراهیم (۱۳۸۸). *هنر داستان‌نویسی*، چاپ دهم، تهران: آگاه.

## References

1. Asa Berger, Arthur (۱۳۰۱). *Narration in the Folk Culture of the Media and Everyday Life*, [translated by Mohammad Reza Lirawi,] Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
2. Avini, Seyyed Morteza (2011). *Rastakhiz Jan (Literature, Culture, Media)*. Tehran: Vahe Publishing House, 6th edition. [In Persian]
3. Affandī, Abdullah bin Isa Beyg (1401 AH). *Rīyad al-'Ulama wa Hayad al-Fuzalā*, [research and correction by Ahmad Hosseini Ashkuri and Seyyed Mahmoud Mar'ashi,] Qom: Al-Khayyam Press. [In Arabic]
4. Esmaili, Atallah (2011). "A different conversation with Reza Amirkhani", *Kheimeh Monthly*, No. 81, November. [In Persian]
5. Irani, Nasser (2015). *Stories, Definitions, Tools and Elements*, Tehran: Publications of the Center for Intellectual Development of Children and Adolescents. [In Persian]
6. Baronian, Hassan (1999). *Characterization in the Short Stories of Holy Defense*, Tehran: Publications of the Foundation for the Preservation of the Works and Publishing of Values of the Defense of the Holy, first edition. [In Persian]
7. Bostani, Mahmoud (1997). *A research on the artistic effects of Qur'anic stories*, [translated by Musa Danesh], second ed. Mashhad: Astan-e Qods Radawi. [In Persian]
8. Biniyaz, Fathullah (1999). *An introduction to the story writer and narratology, with a brief reference to the pathology of Iranian novels and short stories*, Tehran: Afraz publishing house, third edition. [In Persian]
9. Bishop, Leonard (2012). *Lessons on Story Writing*, [translated by: Mohsen Soleimani,] Tehran: Sore Mehr Publishing Company, fifth edition. [In Persian]
10. Parvini, Khalil (2000). *Analysis of literary and artistic elements of Qur'anic stories*, Tehran: Farhang Gostar. [In Persian]
11. Pourkhalqi Chatroudi, Mah-dekht (1992). *A Collection of Stories of the Prophets*, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
12. Todorff, Tzutun (2000). *Prose boutiques, new researches about anecdotes*, translated by Anoushirvan Ganjipour. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]

13. Tehrani, Sheikh Agha Bozorg (1403 AH). *al-Dhar'r'ah*, Beirut: Dar al-'Adwā'. [In Arabic]
14. Jazini, Mohammad Javad (1995). *The Alphabet of Story writing*, Tehran: Phoenix Publications, third edition. [In Persian]
15. Jamali, Zahra (2005). *A glance at the structure of the story*, Tehran: Hamdad Publications, first edition. [In Persian]
16. Habibi, Ali Asghar, Maleki Jebelli, Fatemeh, Baharlou, Amir (2016). "Comparative Narrative of the Story of "Moses and Pharaoh" and "Fereidoon and Dhahak"", *Comparative Literature Journal*, School of Literature and Human Sciences, Shahid Bahonar University, Kerman, 8: 119-138. [In Persian]
17. Dad, Sima (1999). *Dictionary of Literary Terms*, Tehran: Morvarid Publications, third edition. [In Persian]
18. Daneshpajoh, Mohammad Taqi (2020). *List of manuscripts in the Faculty of Literature Library*, Tehran: Faculty of Literature Magazine. [In Persian]
19. Zadhoosh, Mohammad Reza (2005). "Sheikh Abulfatuh Razi (RA); Hosnia's conversations". *Conference of the Congress of Sheikh Abulfatuh Razi (RA)*. [In Persian]
20. Salari, Muzaffar (2004). *Opening the Story*, Tehran: Taha Book (Taha Cultural Institute). [In Persian]
21. Shamisa, Siros (2004). *Literary Types*, 10th edition, Tehran: Ferdous. [In Persian]
22. Abdullahiyan, Hamid (۱۳۷۳). *Character and Characterization in Contemporary Fiction*, Tehran: Ān. [In Persian]
23. Ajāj Khatib, Muhammad (1406 AH). *Al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
24. Askar Abadi, Mahdi (2004). *Recognizing Abul Fattuh Razi, and a glance at Hosniyah's conversations*. Conference of the Congress of Sheikh Abulfatuh Razi (RA). [In Persian]
25. Qaderi, Nasrullah (2001). *Anatomy of Drama Structure*, Tehran: Neyestan Publications, second edition. [In Persian]
26. Qara Beigloo, Saeedullah and Abdipour, Sheida (2009). "Sana'i storytelling styles". *Proceedings of Hakim Sanai International*

- Conference*, Tehran: Al-Zahra University Press and Khane Ketab. [In Persian]
27. Kempton, Gloria (2013). *Dialogue Writing; Techniques and Exercises for Writing Strong Dialogues*, translated by: Fahima Mohammad Samsar, Tehran: Sore Mehr Publishing Company. [In Persian]
28. Majlesi, Mohammad Baqer (1993). *Hilyat al-Mutaqeen*, Qom: Sobh Sadegh Publications, first edition. [In Persian]
29. Ma'arif, Majid (2012). *General history of hadith with an analytical approach*, Tehran: Kavir, 12th edition. [In Persian]
30. Meqdadi, Bahram (1999). *Dictionary of Literary Terms from Plato to the Present Age*, Tehran: Fekr Rooz. [In Persian]
31. Malboubi, Mohammad Taqi (1997). *A New Analysis of the Stories of the Qur'an*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
32. Mahdavi, Seyed Saeed (2002). *A look at the Story and Its Educational Points in the Qur'an*, Qom: Boostan-e Ketab, first edition. [In Persian]
33. Mirsadeghi, Jamal (2014). *Story Elements*, Tehran: Sokhan Publishing House, third edition. [In Persian]
34. Mirsadeghi, Jamal (1997). *Fiction Literature*, Tehran: Sokhan Publishing House, third edition. [In Persian]
35. Nasiri, Ali (2021). *Methodology of Hadith Criticism*, Qom: Vahy and Kherad Publications. [In Persian]
36. Yonsi, Ebrahim (2009). *The Art of Story Writing*, Tehran: Agah, 10<sup>th</sup> edition. [In Persian]





## Semiotic-Semantic Analysis of Place in Story of Prophet

Moses (AS)

Marzieh Shaddel<sup>1</sup>

Ali Nazari<sup>2</sup>

Hossin Cheraghi-vash<sup>3</sup>

Hamidreza Shaeiry<sup>4</sup>

Received: 05/01/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/tqh.2023.42506.3765

### Abstract

Place is one of the important components of a literary work. Its importance is twofold in narrative works and it plays the biggest role in revealing facts. Qur'anic stories are not exempt from this rule; reflection on these stories shows that God chooses the places of the stories with a special elegance to achieve the educational goals of the Qur'an so that the reader can see himself in that environment and understand the existing conditions. The necessity of delving into the text of the Qur'an for a better understanding of the concepts and facilitating the further inference of this divine book to encourage everyone to study it further, prompted us to focus on the story of Prophet Moses (as), which is one of the most important stories in the Qur'an. Using the descriptive-analytical method and setting the story of Moses (as) as a model for other stories in the Qur'an, this research discovers the role of different types of places according to the semiotic-semantic approach and due to the functions of the place and its role in this story. A semiotic-semantic glance at the places in the story of Moses (as) shows how the beautiful and instructive expression of the story from the narrator's tongue in the form of many events and the use of the element of place by creating many spaces of induction, transcendence, whirlwind, etc. on the way of the hero to invite people to Monotheism pulls out the places from their original meaning and makes them serve the purpose to help the hero reach his destination.

**Keywords:** Qur'an, Story, Prophet Moses (as), Sign-Semantics, Place.

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Iran. Email: marziyeh\_shaddel@yahoo.com

<sup>2</sup>. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Iran; (The Corresponding Author). Email: nazari.a@lu.ac.ir

<sup>3</sup>. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. Email: h.cheraghivash@basu.ac

<sup>4</sup>. Professor, Department of French Language and Literature, Faculty of Languages, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: shairih@gmail.com



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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۸۴-۵۷

## تحلیل نشانه-معناشناختی مکان در داستان حضرت موسی (ع)

مرضیه شاددل<sup>۱</sup>

علی نظری<sup>۲</sup>

حسین چراغی‌وش<sup>۳</sup>

حمیدرضا شعیری<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: [10.22051/TQH.2023.42506.3765](https://doi.org/10.22051/TQH.2023.42506.3765)

### چکیده

مکان در آثار ادبی یکی از مؤلفه‌های مهم به‌شمار می‌آید. اهمیت آن در آثار روایی دو چندان است و بیشترین نقش را در افشای حقایق بازی می‌کند. داستان‌های قرآنی نیز از این قاعده مستثنی نیست. با اندکی تأمل در این داستان‌ها می‌توان دریافت که خداوند در راستای نیل به اهداف تربیتی قرآن، مکان‌های داستان‌ها را با ظرافتی خاص، برمی‌گزیند تا خواننده خود را در آن محیط حاضر ببیند و شرایط موجود را درک نماید. ضرورت کنکاش در متون قرآن برای درک بهتر مفاهیم و سهولت بخشی به استنباط بیشتر این کتاب آسمانی در راستای تشویق همگانی برای مطالعه بیشتر آن، نگارندگان را بر آن داشت تا یکی از مهمترین داستان‌های موجود در قرآن، یعنی داستان حضرت موسی را بازپژوهی کنند. در این جستار با روش تحلیلی-توصیفی والگو قرار دادن داستان موسی (ع)<sup>۱</sup> برای سایر داستان‌های قرآن، نقش انواع مکان، با توجه به رویکرد نشانه-معناشناختی، کاوش شده و کارکردهای مکان و نقش آن در این داستان بیان شده است. بررسی مکان‌های موجود در داستان موسی (ع) بر اساس نشانه-معناشناختی نشان می‌دهد که بیان زیبا و عبرت‌انگیز داستان از زبان راوی، در قالب اتفاقات متعدد و بهره‌گیری از عنصر مکان با ایجاد فضاهای متعدد القایی، استعلایی، گردبادی و ... در مسیر حرکت قهرمان برای دعوت به سوی یکتاپرستی، چگونه مکان‌ها را از معنای اصلی خود خارج می‌کند و آنها را در خدمت هدف قرار می‌دهد تا به قهرمان در رسیدن به مقصد خویش کمک نماید.

واژه‌های کلیدی: قرآن، داستان، حضرت موسی (ع)، نشانه-معناشناسی، عنصر مکان

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عرب، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. marziyeh\_shaddel@yahoo.com

۲. استاد تمام گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. (نویسنده مسئول) nazari.a@lu.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه بوعلی، همدان، ایران. h.cheraghivash@basu.ac

۴. استاد تمام زبان و ادبیات فرانسه، دانشکده زبان‌ها، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. shairih@gmail.com

## ۱. مقدمه

کتاب آسمانی قرآن، کتاب هدایت‌گری است که بخش عظیمی از آیات آن به بیان سرگذشت واقعی ملت‌ها، اقوام و اشخاص متفاوتی اختصاص دارد. هدف از بیان این روایت‌ها علاوه بر هدایت‌گری، عبرت‌دهی و ذکر راه‌کارهای تربیتی برای همه‌ی انسان‌هاست. توجه به قرآن از دیدگاه علوم جدید از جمله زبان‌شناسی بسیار چشمگیر است. در مطالعات زبان‌شناسی، رویکرد نشانه-معناشناسی، تحقیقات مرتبط به نشانه را تغییر داده است. در این بازنگری دیگر نشانه‌ها در سطح دال و مدلول‌های کلیشه‌ای و مکانیکی زبان دیده نمی‌شود، بلکه تعیین‌کننده‌ی عاملی به نام جسمانه است که رابطه‌ی میان دال و مدلول را برقرار می‌کند و عامل، تنظیم‌کننده‌ی پیوند میان معانی آن‌ها و ارتقای نسبت‌های میانشان به حساب می‌آید. بدین‌خاطر است که نشانه‌شناسی ساخت‌گرا، وارد حوزه‌ی جدید از مطالعات زبان‌شناسی شده است که می‌توان آن را نشانه‌شناسی پدیدار شناختی نیز نامید. در این حیطة‌ی جدید نشانه‌ها و مدلول‌های معنادار خودبه‌خود ارزیابی می‌شوند. این عامل باعث شده است که نشانه‌ها به نشانه‌های استعلایی یا کامل تغییر یابند (شعیری، ۱۳۸۸، ص ۶-۱).

داستان‌های قرآن به گونه مؤثری از عنصر مکان و ویژگی‌های آن بهره می‌برند چرا که جزء اساسی ساختار گفتمان روایی و از عناصر اصلی تشکیل دهنده‌ی چارچوب داستان است و در پیشبرد حوادث و تفهیم آن نقش بسیار مؤثری دارد.

«همه جا مکان است. ما هیچ گاه از مکان خارج نمی‌شویم بلکه از مکانی به مکانی دیگر راه می‌یابیم. مکان انتزاعی یا عینی باز همان مکان است و تولید معنا می‌کند» (شعیری، ۱۳۹۰، ص ۹۷). بنابراین هر مکان، دارای عناصر معناآفرین بسیاری است که به شکل آشکار با نظام نشانه‌ای ارتباط دارد. مکان از بسترهای خلق یک متن محسوب می‌شود و مطالعه‌ی آن جهت درک مفهوم تولید معنا اهمیت خاصی برای خواننده دارد. « مکان همواره با هویت سوژه در ارتباط است، هر مکان هویتی معنادار، عاطفی، شناختی، کاربردی، اضطراب‌انگیز، آرامش‌بخش، زیبایی‌شناختی، هستی‌شناختی و غیره دارد. از این رو مکان معنادار است و این نه به دلیل حضور فیزیکی مکان بلکه به دلیل

تعامل و آمیختگی انسان با مکان است» (همان، ص ۹۹). این بدان معنا است که مکان و فضا بدون حضور انسان، معنا نمی‌یابند بلکه با تبادل متقابلی که بین آنها به وجود می‌آید مکان وارد شبکه معنایی می‌شود.

در این پژوهش کوشش می‌شود انواع مکان‌های ترسیم شده در داستان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> بررسی شود تا ضمن طبقه‌بندی مکان‌ها از دیدگاه نشانه-معناشناختی به این پرسش‌ها نیز پاسخ داده شود که عنصر مکان چگونه شرایط تولید معنا را در داستان حضرت موسی در هدایت و کنترل خود دارد؟ و اینکه چگونه مکان مانند فرآیندی سبب ایجاد یک شبکه و یا نظام می‌گردد و کل فرآیند روایی را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد؟

## ۲. پیشینه تحقیق

نشانه-معناشناسی موضوعی نو به شمار می‌آید. آثار متعددی در این حوزه به تحلیل و تفسیر کشیده شده‌اند که به برخی از آنان به صورت خلاصه می‌توان اشاره نمود: ۱. «نوع‌شناسی مکان و نقش آن در تولید و تهدید معنا» یکی از مقالات حمیدرضا شعیری (۱۳۹۱) است. که در آن مؤلف با دیدگاهی نشانه-معناشناختی به طبقه‌بندی و معرفی مکان‌هایی نظیر مکان شوشی، استعلایی، گردبادی، روایی و... پرداخته و نقش هر کدام از آنها را در شکل‌گیری معنا تبیین نموده است. در فصلی دیگر از کتاب *نشانه - معنا شناسی دیداری: نظریه و کاربردها* علاوه بر مباحث قبلی، به تحلیل نقش فضا و مکان در کنش‌های گفتمانی می‌پردازد و ارائه‌ی نوع‌شناسی مکان را به نحوی زیبا تکمیل می‌کند؛ ۲. بررسی مکان در داستان «بزرگ بانوی روح من» نوشته‌ی گلی ترقی (۱۳۵۸) و طرح پرسش‌چگونگی نحوه عبور از وضعیت کنشی به وضعیت استعلایی؛ ۳. نمونه دیگری از مقاله‌های نشانه-معناشناختی مکان در حوزه‌ی مطالعات نقد ادبی است که در آن پژوهشگران با بررسی داستان مذکور به این نتیجه پی می‌برند که گفته‌پرداز با تکیه بر تجربه‌ی حسی - ادراکی ناشی از هم‌حضور سوزه دنیای اطراف، مسیر را برای فضا-شدگی مکانِ باغ در داستان می‌گشاید و دریافتی نو از دیگری و هستی را به دست

می‌دهد<sup>۱</sup>؛ ۴. سقایان، شعیری و رجبی، در مقاله‌ی خود با عنوان «بررسی استحاله مکانی در نمایشنامه کانال کمیل: رویکرد نشانه-معناشناختی»<sup>۲</sup> با تکیه بر نمایشنامه‌ی «کانال کمیل» می‌گویند: «سیالیت مکان می‌تواند راه را بر توسعه‌ی انتزاعی آن باز کند»؛ ۵. در مقاله «تعزیه‌ی سیار در صحنه‌ی شهر؛ بررسی نشانه-معناشناختی سیالیت مکان در تعزیه‌ی ضیابر»<sup>۳</sup> پژوهشگران با بررسی ویژگی سیال تعزیه ضیابر، پی بردند که چگونه مکان‌ها روایت پذیرند و از کارکرد و نقش پیشین خود فاصله می‌گیرند، به نحوی که موجب دگردیسی مکان‌ها و همچنین استعلا یافتگی شهر در طول تعزیه می‌شوند؛ ۶. مقاله «تحلیل نشانه-معناشناسی گفتمان در داستان یوسف (ع)»<sup>۴</sup> مقاله دیگری است که مؤلف با دیدگاهی نشانه-معناشناختی به تبیین انواع نظام‌های گفتمانی در این قصه می‌پردازد و بر تعالی ساختار و معنای قصه یوسف تأکید دوباره می‌کند. اما با وجود این همه تحقیقات، تاکنون مشابه این پژوهش، مقاله یا پایان‌نامه‌ای در ارتباط با نشانه-معناشناسی مکان در قرآن نگاشته نشده است.

### ۳. روش تحقیق

روش تحقیق در این جستار مبتنی بر رویکرد نشانه-معناشناسی گفتمانی است. ابتدا انواع مکان‌ها از دیدگاه نشانه‌معناشناسی گفتمانی به عنوان نظریه اصلی تحقیق ارائه می‌گردد. سپس با تحلیل داستان حضرت موسی (ع) در قرآن مشخص می‌گردد که فرآیند معناسازی تحت تأثیر چه مکان‌هایی قرار می‌گیرد و چگونه مکان‌ها شرایط تولید معنا را متأثر می‌سازد و به چه ترتیب ماهیت اصلی روایت با توجه به مکان‌ها جریان می‌یابد.

۱. رضایی رضا؛ گلفام ارسلان؛ آقاگل زاده فردوس (۱۳۹۶)، تحلیل نشانه-معناشناختی استعلائی مکان در داستان کوتاه بزرگ بانوی روح من: خوانش پدیداری روایت، روایت شناسی، (۱)، صص ۸۵-۱۰۴.

۲. سقایان، مهدی حامد؛ شعیری، حمیدرضا؛ رجبی، محمدفرزان (۱۳۹۲)، نامه هنرهای نمایشی و موسیقی، ش ۶، صص ۳۵-

۴۶. DOI: 10.30480/DAM.2013.59

۳. شعیری، حمیدرضا؛ غفاری، مرتضی؛ رئیس، پویا (۱۴۰۰). تعزیه سیار در صحنه شهر؛ بررسی نشانه-معناشناختی سیالیت مکان در تعزیه ضیابر. *باغ نظر*، ۱۸ (۹۹)، ۶۴-۵۳. <https://sid.ir/paper/527126/fa>

۴. داودی مقدم، فریده (۱۳۹۴)، *آموزه‌های قرآنی*، ش ۲۰، صص ۱۷۵-۱۹۲.

بنابر این روش، تحقیق کیفی و تحلیلی است و اجازه می‌دهد تا عناصر اصلی معناسازی با توجه به حضور مکان و نوع بازتاب آن در داستان مشخص گردد.

#### ۴. مبانی تحقیق

دو مبنای زیر در پژوهش حاضر مورد نظر هستند.

##### ۴-۱. نشانه-معناشناسی گفتمانی «مکان»

مکان<sup>۱</sup> یکی از عناصر مهم در هر گفتمان و عمل ادبی است و در کنش گفتمانی همواره از آن استفاده می‌شود. از دیدگاه نشانه-معناشناختی دیداری می‌توان مکان را به چند بخش تقسیم نمود. با بررسی آن‌ها کارکردهای گفتمانی و نقش آن‌ها در تولید معنا مشخص می‌گردد. مکان‌ها دارای صورت محتوا و بیان هستند، همچنین دارای کارکردهای استعلایی، استعاری، روایی و... می‌باشند. براساس این دیدگاه حضور مکان در کنش زبانی بررسی می‌گردد. مکان‌ها در نظام‌های گفتمانی جنبه عینی و مادی دارند و یا بر اثر حضور سوژه ابعاد مختلف شوشی، کنشی، عاطفی و... را به خود می‌گیرند.

##### ۴-۲. نقش مکان در داستان

بررسی مقوله مکان در داستان به واسطه ارتباط مستقیم میان انسان و مکان و تأثیرپذیری فراوان این دو مقوله از یکدیگر مهمترین دلیل بررسی و توجه به عامل مکان در داستان‌هاست. بسیاری از عملکردها و کنش‌های قهرمان داستان در خلال روایت‌ها، برگرفته از تأثیر مکان بر ذهنیت و شرایط اوست، به نحوی که می‌تواند خط سیر حرکت داستان و سرنوشت قهرمان را دستخوش تغییرات فراوانی نماید. به دلیل این پیوستگی ساختاری و مهم است که بررسی نقش مکان ضرورت می‌یابد. با این بررسی‌هاست که در بسیاری از نقاط داستان می‌توان رفتار قهرمان را تحلیل نمود و به علت و چگونگی عملکرد او پی برد. انسان همیشه در مکان زندگی می‌کند و حوادث نیز در ظرف زمان و مکان روی می‌دهند. مکان‌ها دارای دو مشخصه‌ی معنا و حضور انسان (سوژه) هستند

<sup>۱</sup>. place.

(پرتوی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲). سیر روایت در موارد زیادی با شبکه مکان‌ها شکل گرفته و کامل می‌گردد. مکان آغازین مکانی است که کنش‌گر حرکت اصلی خود را از آنجا آغاز می‌کند. حتی همه پیامبران در مسئله وحی، مکانی اصلی را به عنوان مکان ایجاد وحی ذکر نموده‌اند که خود آغاز راه است. مانند کوه که پیامبر (ص)، حضرت عیسی (ع) و موسی (ع) رسالت خویش را از آنجا آغاز کردند.

### ۵. انواع مکان از دیدگاه نشانه-معناشناسی

مکان واقعیتی جهت زندگی است که بر بشر تأثیر می‌گذارد، در برابر بشر نیز متقابلاً بر آن تأثیرگذار است، بنابراین هیچ مکان پوچ، بی‌محتوا و منفعلی وجود ندارد (لوتمان، ۱۹۸۸، ص ۶۳). به گفته سجودی: «یک رابطه‌ی نشانگی دوسویه بین انسان و مکان وجود دارد. گاهی انسان با مکان هویت می‌یابد و گاهی مکان است که با انسان تشخیص پیدا می‌کند. انسان به مکان معنا می‌دهد و با مکان معنی می‌یابد و مکان وارد شبکه‌ای تمایزی می‌شود که منشأ معنای نشانه‌های مکانی می‌گردد» (سجودی، ۱۳۹۰، ص ۸۴).

#### ۵-۱. مکان-بودگی و مکان-شدگی (مکان شوشی)

یکی از تقسیم‌بندی‌های کلی مکان بر اساس رویکرد نشانه-معناشناسانه، مکان-بودگی و مکان-شدگی است. در توضیحی کلی می‌توان چنین بیان کرد: مکانی که رویدادها و کنش‌ها در آن اتفاق می‌افتند را مکان-بودگی می‌نامند؛ اما اگر این مکان‌ها حالت نشانه به خود بگیرد و حالت کنشی آن تضعیف شود به مکان-شدگی یا مکان شوشی<sup>۱</sup> تبدیل می‌شوند.

وقتی ما با مکان-شدگی مواجه هستیم حضور مکان دوباره حاضر می‌شود. یعنی حاضرشدگی حضور رخ می‌دهد و آنچه که حاضر بوده است، دیگر بار حاضر می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که حضور مکان را به گونه‌ای شگرف برجسته و زنده می‌کند. همه‌ی این "شدن‌ها" سبب می‌شود تا مکان کارکردی شوشی به خود بگیرد و وجه کنشی خود را از دست بدهد. در مکان بودگی، مکان در خدمت کنش قرار می‌گیرد (شعیری،

<sup>۱</sup>. Espace en devenir.

۱۳۹۱، ص ۲۳۹). «مکان محل تلاقی حرکت‌هاست. مجموعه‌ی حرکت‌هایی که در مکان شکل گرفته و گسترده می‌شوند سبب سرزندگی آن می‌گردند» (میشل دو سرتو، ۱۹۹۰، ص ۱۷۳). در این شرایط، مکان‌بودگی سیر حرکت کنشی را دنبال می‌کند.

## ۵-۲. مکان توپیک، پاراتوپیک، اتوپیک

مکان توپیک<sup>۱</sup> جایی است که شرایط و وضع اولیه‌ی روایت در آن رخ می‌دهد، Rabkin (Hendrix, Slusser & 2014, 136). حرکت کنش‌گر در همین مکان توپیک یا مکان آغازین رقم می‌خورد. شاید در این مورد است که مکان کارکردی اثرگذار می‌یابد. به این اثرگذاری کارکرد مدال می‌گویند. مدال‌ها افعالی مؤثر مانند خواستن، بایستن، دانستن، توانستن و باورد داشتن هستند. مکانی که از آنجا کنش‌گر حرکت خود را آغاز می‌کند یا بر اساس خواستن و یا بر اساس بایستن تعریف می‌گردد. مکان پاراتوپیک نیز مکانی است که جریان روایت در آن جابه‌جا می‌شود و آزمون صلاحیت و کسب شایستگی سوژه در آن به وقوع می‌پیوندد (Greimas & Coartes, 1982, 226) در اینجا می‌توان گفت که مکان دارای کارکرد مدال توانستن است. به همین دلیل این نوع از مکان را مکان توانشی می‌نامیم. به عنوان مثال در روایت سیندرلا، خانه‌ای که او در آن لباس جدیدی را به دست می‌آورد، مکانی از نوع پاراتوپیک<sup>۲</sup> است (Martin & Ringham, 2006, 141). مکان اتوپیک<sup>۳</sup> نیز مکان به‌بارنشستن معناست که به تعبیری مکان رضایت‌گفته‌پرداز نیز هست؛ مکانی که هدف جست‌وجوی نهایی سوژه در آن قرار گرفته است. در مثال قبل، سالنی که سیندرلا در آن با شاهزاده روبه‌رو می‌شود، مکانی اتوپیک به حساب می‌آید. مکان اتوپیک و یا آرمانی، کارکرد مدال باورد داشتن دارد. در این مکان است که آرمان تحقق می‌یابد و کنش‌گر به آن باور پیدا می‌کند.

<sup>1</sup>. Topic.

<sup>2</sup>. Paratopic.

<sup>3</sup>. Utopic.



### ۵-۳. مکان القایی

مکان القایی<sup>۱</sup>، به مکان‌هایی گفته می‌شود که درصدد متقاعد نمودن کنش‌گر است تا در او باوری را نسبت به چیزی ایجاد کند. به همین دلیل می‌توان آنها را مکان‌های باورآنگیز نیز نامید. در این‌جا مکان نیز به سوژه‌ای مبدل می‌شود که سوژه‌های دیگر را در تعامل با خود قرار می‌دهد و می‌کوشد تا او را نسبت به آنچه که خود در نظر دارد، متقاعد نماید و نظر او را به نفع خویش تغییر دهد. چنین مکان‌هایی دارای ارزش‌هایی ویژه هستند که می‌کوشند خاصیت خود را به دیگری تعمیم دهند. در اینجا دفاع از ارزش بر پایه استفاده از اهرم زور نیست (شعیری، ۱۳۹۱: ۲۲۰-۲۱۹). لاندوفسکی نیز از قدرت مجاب‌سازی مکان بدین گونه سخن گفته است. از نظر او، نظام شبکه‌ای بر نظام معنایی مجاب‌سازی استوار است (نقل از معین، ۱۳۹۶، ص ۱۶۷).

### ۵-۴. مکان اسپیرال

مکان اسپیرال<sup>۲</sup> مکانی است که زیر نگاه کنش‌گر بوجود می‌آید و بلافاصله با سرعت فرومی‌پاشد. چنین مکان‌هایی را می‌توان مکان‌های «هم‌آیی» کنش‌گر با دنیا نامید. زیرا که این مکان‌ها کنش‌گر را در خویش مبهوت می‌نمایند و او با بهتی عجیب مسیر آنها را دنبال می‌کند. گویا کنش‌گر به بیننده‌ای تبدیل می‌شود که درون مکان قرار می‌گیرد و مبهوت در گردباد مکان گم می‌گردد (شعیری، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷).

### ۵-۵. مکان استعلایی

مکان استعلایی<sup>۳</sup> همان مکان گردبادی است که از مکان عینی جلوتر می‌رود و با حذف جنبه‌های مادی آن، به فرامکان پیوند می‌یابد و در انتها به فضا بدل می‌شود. کنش‌گر در آن واحد هم حاضر است و هم غایب. حضور و غیاب‌ها به گونه‌ای عجیب جابه‌جا می‌شوند. حضور جسم در مکان فیزیکی و حضور روح در فضا تخیلی و استعلایی است.

<sup>۱</sup>. Manipulatoire.

<sup>۲</sup>. Spiral.

<sup>۳</sup>. Transcendental.

این جاست که کنش‌گر دیداری در مکان غایب است و در فضا سیر می‌کند. با توجه به توضیحات می‌توان از دو نوع حضور صحبت به میان آورد؛ حضور «من» که سنگینی حسی در مکان است و حضور «خود» که سبکی در مکان و امکان گریز از آن تا مرز استعلا و تغییر است (شعیری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۱-۲۳۰).

#### ۵-۶. مکان‌های پیوستاری با قابلیت تبدیل به مکان کاربردی

مکان‌های پیوستاری<sup>۱</sup> به مکان‌هایی گفته می‌شود که هیچ‌چیز آنها را از یکدیگر جدا نمی‌کند و همواره به یکدیگر متصل هستند. چنین مکان‌هایی بدون ویژگی کنشی به مکانی مجازی قابل تعبیر هستند. کل مکانی که در یک تصویر می‌بینیم، مکانی پیوستاری است. اما به محض اینکه کنشی درون آن اعمال گردد مکان کاربردی<sup>۲</sup> از نوع کنشی شکل می‌گیرد و این آغاز شکل‌گیری ناپوستاری مکان است. اما به محض اینکه چنین مکان‌هایی ما را در نظام روایی برنامه‌مدار با الزامات و ضرورت‌های نظام‌مند قرار می‌دهند، مکان ناپیوستار بوجود می‌آید. علت اینکه چنین مکان‌هایی را روایی می‌نامند این است که برای سیر در آنها حتماً باید برنامه‌ای فرآیندی داشت و این برنامه صرفاً با توجه به ضرورت‌های زیستی کنش‌گران جمعی و فردی معنا پیدا می‌کند (شعیری، ۱۳۹۱، ص ۲۲۴).

#### ۵-۷. مکان عینی و مکان استعاره‌ای

مکان عینی مکانی با کاربرد فیزیکی است. مکان جنبه‌ی مادی دارد و بیشتر بر اساس قطعیت‌های از پیش مشخص و یا تعینی معنا می‌دهد. شاید در این مکان‌ها کنش‌های معمول و روزمره جریان دارند. مکان دارای یک عینیت مطلق هست و معمولاً این نوع مکان‌ها را به مکان‌های عادت‌وارگی نیز تشبیه می‌کنیم. اتفاق‌ها در این مکان‌ها جنبه‌ی مکانیکی دارند و کنش‌ها نیز معمول و رایج یا حتی تکراری هستند. اما در تقابل با مکان عینی می‌توان از مکانی استعاره‌ای سخن گفت. مکانی که عینیت مطلق ندارد و بسته به حضور کنش‌گر و بر اساس آرمان‌های او شکل می‌گیرد. در این نوع از مکان است که

<sup>۱</sup>. Continu.

<sup>۲</sup>. Pragmatique.

کنش گر ارتقا می‌یابد و عینیت‌های مطلق را ترک می‌کند تا بر اساس آرمان و یا حتی تخیل به سوی جهانی ناشناخته حرکت کند. به همین دلیل مکان‌های استعلایی می‌توانند انتزاعی و یا حتی استعاره‌محور باشند. در بعضی موارد این نوع مکان‌ها را شاعرانه نیز نامیده‌اند. کنش گر جهان مادی را ترک نموده و به سوی جهانی فرامادی حرکت می‌کند.

### ۶. خلاصه داستان موسی (ع) در قرآن

موسی (ع) زمانی به دنیا می‌آید که بنی اسرائیل تحت ستم شدید فرعون قرار داشتند؛ فرعون به سبب دیدن خوابی عجیب دستور به قتل فرزندان پسری داد که به دنیا آمدند. به مدد لطف الهی موسی رها شده در تابوت با جریان آب نیل به کاخ فرعون رسید و در سایه محبت آسیه همسر فرعون رشد و نمو یافت. هنگام رسیدن به سن رشد، با یکی از مصریان درگیر شد و او را به قتل رسانید، از ترس انتقام به مدین گریخت در آنجا با شعیب نبی آشنا شد و به دامادی او مفتخر گردید. سال‌ها در آنجا ماند تا اینکه بعد از مدتی تصمیم گرفت به همراه همسرش به مصر برگردد. در میانه راه بود که نور حق بر درختی در کوه طور بر او متجلی می‌شود، صدایی از درون آن برمی‌خیزد و موسی را مأموریت می‌بخشد تا در برگشت، فرعون را به سوی خدا باز بخواند و به سوی حق دعوت نماید. فرعون نپذیرفت و مخالفت کرد. پس از آن است که موسی قوم بنی اسرائیل را از مصر به کنعان می‌کوچاند و فرعون‌یانی که به تعقیب آنان روانه شده بودند در دریا به هلاکت رسیدند. بنی اسرائیل نجات پیدا می‌کنند و موسی بار دیگر برای گفتگو با خداوند به کوه طور بازمی‌گردد. سامری از این غیبت استفاده می‌نماید تا بار دیگر بنی اسرائیل را گمراه نماید. موسی برمی‌گردد و غائله او را باز می‌نشانند (دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۳۸۵۴).

### ۷. تحلیل نشانه-معناشناختی مکان در داستان موسی

در داستان موسی ۱۰ مکان به شرح زیر قابل بررسی است:

## ۷-۱. تابوت

به راحتی می‌توان فهمید که داستان قرار دادن طفل در تابوت روایتی-تطبیقی است؛ زیرا که دقیقا از همان «ویژگی مهم ایجاد رابطه حسی-ادراکی برخوردار است. کنش در آن اهمیت ندارد، قهرمان ندارد، ابژه با ارزش بیرونی برای فتح وجود ندارد، زمان خطی ندارد و در آن نیاز به جابه‌جایی در مکان نیست و حضور مهم‌ترین عامل است» (شعیری، ۱۳۹۸، ص ۳۴). در مکانی مصنوعی به نام «تابوت» شروع می‌شود؛ مکانی توپیک و ایجابی که داستان از آنجا آغاز و ادامه می‌یابد. مادر به امر خداوند و از ترس سربازان، فرزند را در صندوقی قرار می‌دهد و به رود نیل می‌سپارد به او یقین داده می‌شود ترسی به دل راه ندهد و به خدا اطمینان کند؛ تابوت، موسی را همچون مادری مهربان، گرم در آغوش می‌گیرد و آرام آرام به ساحل کاخ فرعون می‌راند (طه: ۳۹). گویی حکمت خدا بر این بود که مکان تابوت با تغییر ماهیت از مکان بودگی به مکان‌شدگی برسد تا برای موسی امن‌تر از آغوش مادر باشد. چه بسا سربازان فرعون او را به قتل می‌رساندند اگر در آغوش مادر می‌یافتند. برخی محققان از تابوت مانند بطن مادر برای فرزند یاد کرده‌اند «قرار دادن بچه در سبد، نمادی استعاری از تولد است و سبد مجازاً شکم مادر و آب، مایع جنینی است» (فروید، ۱۳۴۸، ص ۶-۷).

## ۷-۲. کاخ

پرده دوم داستان ورود تابوت به کاخ فرعون است. «نیل می‌خروشد و تابوت را با خود به همراه می‌برد. بدون آنکه موسی کوچکترین نقشی در هدایت آن داشته باشد. مادر مضطرب دور شدن تابوت را به نظاره می‌نشیند و با خود می‌اندیشید که چه سرانجامی در کمین فرزندش ایستاده است. خواهر نیز که نظاره‌گر ماجراست کنجکاو می‌شود و به دنبال تابوت در کنار ساحل حرکت می‌کند او هم می‌رود تا ببیند سرنوشت با برادر کوچکش چه خواهد کرد. تابوت بر روی نیل می‌رود تا به کاخ فرعون می‌رسد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۰۱). روایتی تطبیقی که در مکانی مصنوعی اتفاق می‌افتد؛ محیط، ماهیتی مکان بودگی دارد زیرا همانند فضای خانه‌ای امن، موسی را دربرمی‌گیرد. برای کودک خردسال این مکان ناخودآگاه، عرصه درونی-وجودی

می‌شود که احساس وابستگی و راحتی مکان را بدون توجه خودآگاهانه در فرد به وجود می‌آورد. به گفته پرتوی: « عرصه درونی - وجودی موقعیتی است که دربرگیرنده‌ی حس وابستگی و راحتی در مکان می‌باشد. مکان بدون توجه‌ی خودآگاهانه تجربه می‌شود و با وجود این لبریز از معانی است. شخص احساس می‌کند که به آن مکان تعلق دارد» (پرتوی، ۱۳۹۴، ص ۹۷). از آنجایی که ورود موسی به کاخ سرآغاز شروع پیکره اصلی داستان است این مکان را توپیک نیز می‌توان قلمداد کرد.

### ۷-۳. مصر

مصر نماد مکانی است فرورفته در ظلم حگام و رعیتی دردکشیده که تشخیص آن برای خواننده داستان کار سختی نخواهد بود. در چنین شرایطی است که می‌بینیم این مکان با وجود گستردگی، به جای آنکه مایه آرامش ساکنان خود باشد، تغییر ماهیت می‌دهد و نمایانگر زندان بزرگی می‌شود که بنی اسرائیل در آن در معرض کشتار و شکنجه قرار می‌گیرند. در حقیقت حضور کنش‌گر (فرعون) است که با تأثیر و تأثر متقابلی که با مکان دارد سبب می‌شود مکان تغییر ماهیت دهد و به سوی فضایی کاملاً متغیر هدایت شود. پرتوی به نقل از رلف عرصه‌ی بیرونی - وجودی را شامل موقعیتی می‌داند که شخص حس می‌کند جدا از مکان یا خارج از آن است. در این حالت، مکان ممکن است حس بیگانگی، واقعی نبودن، ناخوشایندی یا غیر قابل تحمل بودن را القا نماید (پرتوی، ۱۳۹۴، ص ۹۹). لذا این احساس سبب تبدیل فضا به مکانی با ویژگی‌های رفتاری و حسی خاص برای افراد آن مکان می‌گردد.

«... فِي الْأَرْضِ...» (القصص: ۴). تعبیر به "الارض" اشاره به سرزمین مصر و اطراف آن دارد، از آنجاکه این دیار در روزگار خود سرزمینی آباد به شمار می‌آمده است برای وصف آن، این واژه به صورت مطلق بیان شده است. اما این احتمال هم وجود دارد که الف و لام، برای عهد و اشاره به سرزمین مصر باشد (مکارم، ۱۳۷۱ ج ۱۶، ص ۱۱).

موسی پرورش یافته محیط کاخ است کاخی که در مصر واقع شده و خروج از آن برای موسی شروع بخشی تازه، از زندگی اوست. داستان درگیری دو فرد و میانجی‌گری موسی که اشتباهاً به قتل یکی از طرفین منجر می‌شود. به دنبال این حادثه، موسی

مجبور می‌گردد برای حفظ جان خویش مصر را ترک نماید (طه: ۱۵)؛ (القصص: ۱۵ و ۲۰).

این قسمت از داستان روایتی-کنشی است «روایتی که براساس برنامه و منطق مشخصی عمل می‌نماید و کنش، محور اصلی آن را تشکیل می‌دهد. چنین کنشی دارای زمانی خطی است که هدفش دستیابی به ارزش و تصاحب آن می‌باشد» (شعیری، ۱۳۹۸، ص ۳۳)، که در مکان پیوستاری اتفاق می‌افتد. مکانی دارای عرصه درونی-وجودی است که به فرد حس وابستگی و راحتی را هدیه می‌دهد. شهر که در ابتدا محلی امن برای زندگی اوست با مرگ جوان قبطنی با مکان شدگی به عرصه بیرونی-وجودی تبدیل می‌شود. عرصه‌ای که در آن محل، سکونت برای شخص ناخوشایند می‌گردد به گونه‌ای که مجبور می‌گردد برای حفظ جان خویش آنجا را ترک نماید.

خداوند در وصف حال موسی پس از قتل جوان و ترس از عقوبت در آیات فوق، واژه‌ی «المدینه» را بجای «مصر» برگزیده است تا انفعالات شخصیت‌ها و حوادثی مانند: غربت، ترس و اضطرابی که در این مکان بر حضرت موسی مستولی شده را به زیبایی بر پرده نمایش بیاورد. قاعدتا شهر تا قبل از این واقعه برای موسی مکانی امن بوده است؛ چرا که «یک مکان عمومی خوب قابلیت سکونت را دارد. این مکان که به طور فراوانی با زندگی سازگار است، فعالیت‌های درون خود را حمایت می‌کند. در سایه چنین فضاهایی، مکان مردم را توانمند، قادر و تشویق به رفت و آمد و حضور در خود می‌کند. هر چیزی در اطراف محیط را به رفتن به آن جا فرا می‌خواند و مورد استقبال قرار می‌دهد، جو امنیت و انتخاب را ترویج می‌بخشد» (صفی یاری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸). به دنبال آن حادثه ناخواسته، شهر کارکردهای خویش را برای موسی از دست می‌دهد و به محیطی رعب‌آور تبدیل می‌شود به گونه‌ای که او را می‌دارد که از آن بگریزد. اینجاست که سید قطب اشاره می‌کند: «خداوند هراس و پریشانی را با واژه‌ی «فی المدینه: در شهر» بزرگ می‌نماید. زیرا که شهر عادتاً مأمّن امن و امان است. وقتی که مردم در شهر بترسند و خویشتن را ببینند و مردم نگران اذیت و آزار باشند، معلوم است که همچنین ترس و هراسی چه اندازه بزرگ بوده است. چراکه عظیم‌ترین ترس، آن ترس و هراسی است که در محلّ امن و امان و در جایگاه آرامش و استقرار به انسان رو نماید!» (سید قطب،

۲۰۰۴، ج ۴، ص ۱۰۷۵). با توجه به توضیحات ذکر شده می‌توان دریافت در اینجا «مدینه» تغییر ماهیت داده و به مکانی جدید تبدیل شده است که کنش‌گر خود (حضرت موسی) را در اختیار می‌گیرد. اینجاست که دیگر مدینه مکان نیست بلکه فضایی با احساسات منفی است که بر سوژه اصلی داستان مسلط شده است و او را به این سو و آن سو می‌کشد؛ در این روایت شهر تبدیل به مکانی شوشی می‌شود.

موسی پس از قتل جوان قبطی، مصر را به مقصد مدین ترک می‌کند، شهری که قبل از او مردمش برخوردار از نعمت اما سرتاسر غرق در فساد بودند و در بینشان اعمالی همچون کم فروشی و نقص در ترازو رایج بود، لذا خداوند متعال شعیب را بسویشان فرستاد و دستور داد تا مردم را از پرستش بت‌ها و از فساد در زمین و نقص در کیل‌ها و میزان‌ها نهی کند. شعیب مردم را به آنچه مأمور شده بود، دعوت کرد و مصایبی که به قوم نوح، هود و .. رسیده بود را برایشان بازگو کرد و آنان را از کارهای زشتشان برحذر داشت اما نتیجه‌ای نگرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۴۹) (الأعراف: ۸۵). هنگامی که هیچگونه امیدی به ایمان آوردن آنها نبود، مجازات الهی به سراغ آنها آمد و زلزله سخت و وحشتناکی آنها را فرا گرفت (الأعراف: ۹۱-۹۲).

در ادامه داستان، موسی از عقوبت عمل خویش بیمناک می‌شود و به سوی مدین رهسپار می‌گردد. در مدین، شهری که موسی از ترس مجازات فرعون از مصر به آنجا رهسپار می‌شود، اتفاقاتی رخ می‌دهد که در زندگی موسی بسیار تاثیرگذار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۴۸). او در مدین آرامش می‌یابد، ازدواج می‌کند و سپس به مصر برمی‌گردد (القصص: ۲۳-۲۲).

این بخش نیز روایتی-کنشی در مکان مصنوعی، ایجابی یا همان شهر است. در این نوع روایت «همه چیز بر اساس برنامه و منطق مشخصی عمل نموده و کنش، محور اصلی آن را تشکیل می‌دهد. چنین کنشی دارای زمانی خطی است و هدف آن نیز دستیابی به ارزش و تصاحب آن می‌باشد. در این روایت چیزی برای فتح وجود دارد و کنش‌گر نیز در تلاش است تا فاتح جهان گردد» (شعیری، ۱۳۹۸، ص ۳۳). چرخش پاراتوپیک مکان به نفع موسی باعث می‌شود که شعیب او را به دامادی خویش قبول

کند. مدین برای موسی با تغییر ماهیت به عرصه درونی - وجودی تبدیل می‌شود و او را صمیمانه می‌پذیرد. ورود موسی نیز بر شهر مؤثر واقع می‌شود و با چرخشی ناپیوستار به محیطی امن و آرام تبدیل می‌گردد و موسی را برای مسئولیت بزرگ پیامبری آماده می‌نماید. در اینجا است که مکان به مکانی کنشی با کارکرد توانشی تبدیل می‌گردد. توانش کنش‌گر در این مکان تغییر می‌کند و او به کنش‌گری با اهداف جدید تبدیل می‌گردد. گویا مکان در دگرذیسی سوژه نقش ایفا می‌کند و شرایط تغییر او در آن مکان فراهم می‌گردد.

#### ۷-۴. وادی ایمن

موسی مدتی پس از ماندن در مدین دلتنگ مادر می‌شود و قصد می‌کند تا به مصر بازگردد؛ به همراه خانواده بسوی مصر رهسپار می‌شود ولی در میانه راه، مسیر را گم می‌کند و سرگردان می‌شود تا اینکه آتشی می‌بیند به سوی آن می‌رود تا شعله‌ای بردارد تا با کمکش مسیر را باز بیابد. اینجا است ندایی از درخت در حال سوختن می‌شنود که: ای موسی! من پروردگار توام کفشهایت را از پای درآور تو در وادی مقدس طوی هستی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۶۸-۱۶۷). نخستین جرقه وحی برب موسی نازل می‌شود. (النازعات: ۱۶). طوی به دلیل مکان بودن بعثت حضرت موسی<sup>(ع)</sup>، مقدس است (طه: ۱۱-۱۲).

وادی طوی مکانی طبیعی با هویتی دینی، ایجابی، اتوپیک و پیوستاری است که در محل تلاقی، مدین و مصر را به گردبادی اسپیرال فرو می‌کشد، به گونه‌ای که محیط ملاقات دگرگون می‌شود. موسی بی‌تاب و مضطرب در گردباد مکان محو می‌شود؛ حالتی عجیب از یک واقعه را به تماشا می‌نشیند و مکان با تنیدگی هرچه بیشتر او را در خویش ذوب می‌کند. به تعبیر شعیری در روایت هم‌تنیده: «ادراک جای خود را به ذوب در هستی می‌دهد. یعنی اینکه سوژه عین هستی و هستی عین سوژه می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹۸، ص ۳۵). دیری نمی‌پاید که این حالت از بین می‌رود و موسی بیشتر متوجه حضورش در وادی می‌شود. به گفته سلیمه مدلفاف: «کارکرد معنایی مکان، زمانی که موسی به آتش رسید آغاز گردید. بنابراین مکان صرفاً از یک تزئین هنری که



به آماده سازی فضای روایت کمک می کند به مکانی تبدیل می شود که مهم ترین رویداد در کل زندگی موسی را در برمی گیرد. زیرا او در آنجا کلام خدا را دریافت نمود» (مدلفاف، ۱۹۹۷، ص ۲۳۳). شاید بتوان چنین مکانی را برای موسی مکان استعلایی نامید که کل شخصیت حضرت در آن ارتقا می یابد. در این حالت مکان فقط یک ابزار با عینیت فیزیکی نیست؛ بلکه مکان به فضایی تبدیل می گردد که کل جریان حضور حضرت در آن به یک رخداد تبدیل می گردد.

### ۷-۵. کاخ فرعون

موسی در آستانه شهر با برادرش هارون دیدار می کند تا به اتفاق او به کاخ بروند و دعوت خویش را بر فرعون عرضه کنند و او را به خداپرستی دعوت نمایند. برای مجاب نمودن او معجزات خود را به فرعون نشان می دهد. فرعون معجزات را سحر می خواند و خطاب به او می گوید که من نیز ساحرانی فراوانی همچون تو دارم. دستور می دهد که ساحران از تمام مصر برای مقابله با موسی حاضر شوند؛ او ناخواسته دعوت موسی را در مصر منتشر می کند. ساحران جمع می شوند ولی از مقابله با موسی باز می مانند و به او ایمان می آورند (الأعراف: ۱۰۹-۱۱۲).

روایت دارای کش و قوس های فراوان است. ماهیت مکان در آن دچار تغییرات فراوانی می شود. مکان کاخ در دو بازه زمانی قابل بررسی است. یکی در زمان ورود که قطعاً موسی از بودن در آن احساس خطر نمی کرده و دیگری زمانی که موسی برای مجاب نمودن فرعون به وجود خداوند با ارائه معجزات خویش آن را به مکانی القایی تبدیل می کند. پس از آن است که فرعون ساحران را برای مبارزه با موسی به شهر دعوت می نماید. دعوتی که با اشتباه او ناخواسته تبلیغی برای موسی در سراسر مصر نیز می شود. در قرآن آنجا که موسی برای اثبات حقانیت خویش، معجزات خود را بر فرعون عرضه می دارد و فرعون مرعوب می شود از مصر با واژه «مدائن» یاد شده است (الأعراف: ۱۱۱). دلیل استفاده از این کلمه بجای مصر، آشکارسازی ترس فرعون و یارانش در برابر موسی است.

می‌توان حدس زد وقتی خداوند در بیان توصیف مکان، واژه «مدائن» را بجای مدینه برمی‌گزیند بدان سبب است که می‌خواهد ترس فرعون و یارانش در برابر موسی را که در سیمای او موج می‌زند بیش از پیش نمایان و نمایان‌تر سازد (عزة الحلبی، ۲۰۰۰، ص ۲۸۳).

روایت این بخش از داستان روایتی-کنشی است که در ابتدا مصر را در مکان بودگی به تصویر می‌کشد. در این میان کاخ مکانی مصنوعی است که با مکان شدگی از محلی امن برای موسی به مکانی القایی تبدیل می‌شود. آنجا که بحث میان موسی و فرعون بالا می‌گیرد روایت به سمت تعاملی حرکت می‌کند و وقتی عصای موسی به اژدهایی بزرگ تبدیل می‌گردد، کاخ مجدداً به مکان القایی و پاراتوپیک تغییر ماهیت می‌دهد. در واژه مدائن نیز معنای مکان بودگی نفی می‌شود تا معنای کاربردی شوشی آن برجسته شود. این تغییر برای نشان دادن هرچه بیشتر ترس فرعون است.

در ادامه داستان موسی، با قاطعیت و شجاعت تمام سخنان فرعون را چنان پاسخ می‌دهد که او در جواب درمی‌ماند و سوال می‌کند پروردگار عالمیان کیست؟ موسی<sup>(ع)</sup> از آنجا که ذات خدا از دسترس افکار انسان‌ها بیرون است، برای پاسخ این سوال از آثار خداوند در پهنه آفرینش یاد می‌کند (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۲۱۰) (الشعراء: ۲۴). او برای فرعون فضل خداوند متعال را با نازل کردن آب آسمان و بیرون آوردن گیاهان به صورت جفت یاد آوری می‌کند (طه: ۵۳).

مشاهده می‌کنیم که این قسمت نیز روایتی-کنشی تعاملی در عرصه بیرونی-ضمنی است « که در آن، مکان صرفاً جایگاه یا پس‌زمینه‌ای برای نوعی فعالیت خاص است» (پرتوی، ۱۳۹۴، ص ۹۹)، مکان ایجابی و توپیک نیز هست؛ زیرا در آن، گفته‌پرداز (حضرت موسی) برای متقاعد کردن فرعون به وجود خداوند از آسمان‌ها و زمین یاری می‌جوید. گویی این مکان‌ها خود به سوژه‌ای با ویژگی القایی هستند و در درون خود ویژگی‌های خاصی دارند که بیان‌کننده‌ی وجود خالقی توانا هستند و نشان می‌دهند جز او هیچ‌کس قادر به آفریدن چنین مکان‌هایی نیست او اینگونه خدای خود را به فرعون می‌شناساند تا بتواند نظر او را به نفع خویش تغییر دهد.

بعد از مناظره موسی و فرعون برای اثبات وجود خداوند و کمک‌گیری موسی از نشانه‌های الهی برای اثبات ادعا، فرعون به وزیرش همان فرمان می‌دهد تا برایش برجی بسازند تا او به آسمانها برود و از خدای موسی اطلاعات بگیرد (غافر: ۳۶).  
انگیزه فرعون از ساختن این مکان، اضطراب و نگرانی او از دعوت موسی (ع) به سوی خداوند و آوازه پیروزی موسی بر ساحران است؛ فرعون برای منحرف ساختن افکار عمومی با ساختن برج می‌خواهد اثبات کند جز او معبودی برای مردم وجود ندارد (القصص: ۳۸).

این پرده از داستان نیز روایتی کنشی-تعاملی، از نوع توپیک است که در محیطی مصنوعی به وقوع می‌پیوندد و از آنجایی که فرعون می‌کوشد تا اطرافیان خویش را مجاب کند که خدایی جز او نیست، فضایی کاملاً القایی مطرح می‌شود.

فرعون برای اینکه مخالفان بیشتری را با خود علیه موسی همراه کند برای تهییج بیشتر آنان این مطلب را در میانشان مطرح می‌کند «... مِنْ أَرْضِكُمْ...» (الأعراف: ۱۱۰)، «... مِنْ أَرْضِنَا...» (طه: ۵۷). در صحنه‌ای دیگر فرعون گفت: «... مِنْ أَرْضِكُمْ...» (الشعراء: ۳۵). موسی قصد دارد با این کار سرزمینتان را از چنگتان خارج نماید.  
فرعون طغیانگر یکبار گفت: «مِنْ أَرْضِنَا» تا قومش احساس کنند او جزو آنان است و مصیبتشان با آنان یکی است و بار دیگر «مِنْ أَرْضِكُمْ» را بیان کرد تا جمعیت را بر ضد حضرت موسی (ع) بسیج کند. او به آنان گفت سرزمین شما به خطر افتاده، چاره‌ای بیندیشید (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۲۱۸).

بار دیگر شاهد روایتی کنشی-تعاملی هستیم که در یک مکان طبیعی از نوع القایی اتفاق می‌افتد. در این میان فرعون می‌کوشد تا مکانی را به وجود آورد که به مخاطبین خود القاء نماید موسی قصد دارد سرزمینشان را از آنان بگیرد.

## ۷-۶. بحر

موسی (ع) در مبارزه طلبی با فرعون، پیروز از میدان بیرون آمد و حجت را بر بنی اسرائیل تمام کرد و صفوف مؤمنان و منکران مشخص گردید. دستور کوچ کردن بنی اسرائیل از مصر صادر شد. فرعونیان به دنبال آنان رهسپار شدند و بدیشان رسیدند. منظره‌ای بزرگ

و وحشتناک، غم و اندوه به نهایت خود رسیده، موسی و قومش مقابل دریا هستند و نمی‌توانند خود را به دریا بزنند. فرعون همراه لشکریانش به آنان نزدیک گردیده است. در این صحنه «دریا» نقش مهمی دارد که در ذهن گنجانده نمی‌شود؛ موسی به فرمان خداوند عصایش را به دریا زد و دریا شکافته شد و هر بخشی چون کوه بزرگی گردید و میان آنها جاده‌ای برای موسی و قومش باز شد. فرعونیان نیز به دنبال آنان وارد جاده‌های دریایی شدند. امواج خروشان دریا به امر خداوند به حالت اول بازگردانده شدند و یک مرتبه بر سر فرعونیان ریختند و آنها را نابود کردند. (طه: ۷۷-۷۸). سرانجام خداوند فرعونیان را در دریا غرق نمود و مومنان نجات یافتند (الأعراف: ۱۳۶).

دریا مکان پایانی در نزاع بین موسی<sup>(ع)</sup> و فرعون، نقش دوگانه زیبایی را در این میان برمی‌گزیند؛ از یک سو برای فرعونیان تبدیل به نابودگری سهمناک می‌شود که آنان را بدون هیچ اغماضی به کام مرگ می‌کشد، اما از سویی دیگر برای بنی‌اسرائیل آغوش می‌گشاید. به آنان راه عبور می‌دهد تا به راحتی از دست دشمن خون‌خوار خویش جان سالم بدر برند. این قسمت روایتی هم‌تنیده در مکانی اتوپیک و طبیعی ست اینجاست که مکان در آنی از زمان به فضا تبدیل شده و استعلا می‌یابد. دریایی که از مخلوقات خداوند است و در نگاهی کوتاه می‌تواند نمادی از مرگ و ناامنی برای انسان به شمار آید. «آب ندای مرگ است» (غاستون باشلار، ۱۹۸۰، ص ۸۹). این بار تغییر ماهیت می‌دهد و برای موسی و بنی‌اسرائیل این ماهیت ذاتی را از دست می‌دهد. در او تغییری آن‌چنان رخ می‌دهد که همگان از دیدنش به حیرت می‌آیند. مبهوت به نظاره می‌نشینند و آنچه را که اتفاق افتاده به سختی باور می‌کنند. چشمانشان این واقعیت را به تماشا نشسته است، اما روحشان تحقق این واقعیت را به سختی پذیرا می‌شود. دوگانگی عجیب در بین روح و جسم اتفاق می‌افتد و درک این واقعه را برایشان سخت می‌کند.

داستان موسی<sup>(ع)</sup> اندیشه آزادی و تلاش برای رسیدن به آن را ارائه می‌دهد و نشانگر آنست که آزادی انسان از درون او نشأت می‌گیرد. انسان باید قبل از اینکه دشمن را شکست دهد بر نفس خود غلبه یابد. بنی‌اسرائیل از دست فرعون رهایی یافتند، اما نتوانستند بر ضعف و ترس خود غلبه کنند؛ ذلت و خواری بر آنان مسلط شد تا آنکه از ورود به سرزمین مقدس سرباز زدند. در نتیجه به عذاب غربت و سرگردانی در زمین

دچار شدند. در حقیقت مکان بر سوژه (قوم بنی اسرائیل) تسلط یافته است و آنان را به اشخاصی ترسو تبدیل نموده که قادر به مقابله نیست. «... یُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا» (الأعراف: ۱۳۷).

این آیه اشاره صریح دارد که سراسر زمین از آن خداست و به هر کس از بندگان که بخواهد آن را منتقل می‌سازد و آخرین شرط این است که تقوا پیشه کنند (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۱۱). در آیات فوق (أرض)، مکانی کنشی است که با کارهای کنش‌گران می‌تواند تبدیل به جایگاه هلاکت یا پاداش برای آنان شود در حقیقت مکان عادت‌ها و تکرار کنش‌ها می‌باشد.

#### ۷-۷. سماء

در داستان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> زمانی که خداوند به قوم بنی اسرائیل دستور می‌دهد که به بیت المقدس وارد شوند و در آنجا از نعمت‌های او بخورند و در معبد با خضوع و خشوع وارد شوند و بگویند: «خداوندا گناهان ما را بریز، تا خطاهای شما را ببخشیم و به نیکوکاران پاداش بیشتری خواهیم داد. خداوند بر آنان غذایی از آسمان نازل کرد، زیرا که ایشان آن سخن را تغییر دادند و به جای آن جمله استهزاء آمیزی بر زبان رانده بودند» (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۸) «... رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ...» (البقرة: ۵۹).

در این بخش از آیات سوره بقره، «سماء» مکان طبیعی، کنشی است که حالتی معمولی دارد، اما یکباره به واسطه‌ی سرپیچی قوم بنی اسرائیل از دستور خداوند حالت اولیه خویش را از دست می‌دهد و تبدیل به فضایی خصمانه می‌گردد که جایگاه بارش عذاب الهی برای هلاکت کافران است.

#### ۷-۸. جنت

در داستان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> آنجا که خداوند فرعونیان را به دلیل ستم‌هایشان از باغ‌ها بیرون می‌راند و بنی اسرائیل را به جانشینی آنان در این باغ‌ها می‌گمارد، کلمه «جنت» ذکر شده است «(الشعراء: ۵۷): (الدخان: ۲۵).

«جنت» مکانی کنشی و استعمالی است ولی با قابلیت کاربردی که در آن رخ داده است به مکان احساسی-عاطفی تبدیل شده است. به گفته شعیری: «در واقع مکان عادت‌ها و کنش‌ها، مکانی استعمالی است. اگر مکان‌های کنشی قابلیت کاربردی نیز پیدا کنند، می‌توانند به مکان‌های احساسی-عاطفی تبدیل گردند» (شعیری، ۱۳۹۷، ص ۲۳۹).

در این صحنه جنت که مکانی کنشی است در زمانی که خداوند بر بنی اسرائیل به دلیل ستم‌هایشان خشمگین می‌شود، مکان، حالت کنشی خود را از دست می‌دهد و به مکانی احساسی-عاطفی تبدیل می‌گردد؛ بیرون راندن قوم فرعون از باغ‌های سبز و جانشینی بنی اسرائیل نماد بارزی از این دگرگونی است.

### ۷-۹. جبل

کوه در داستان‌های قرآنی نقش مأمن و جایگاه افرادی است که به فرمان خداوند برای عبادت و یا حفظ جان خویش بدان جا پناه می‌برند. در بخشی از داستان که بنی اسرائیل از موسی درخواست دیدن خداوند را دارند، تجلی خداوند در کوه باعث متلاشی شدن آن می‌شود به گونه‌ای که موسی از هوش می‌رود و فقط جسمش در مکان حضور دارد و در فضایی بالاتر سیر می‌نماید (الأعراف: ۱۴۳). کوه به مکانی استعلایی بدل می‌شود. در واقع استعلای مکان «سبب پویایی و حذف جنبه‌های مادی آن می‌شود» (شعیری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰). این بخش نیز روایتی هم‌تنیده در محیطی طبیعی و اتوپیک است که در آن فضا استعلا می‌یابد.

در بخشی دیگر از داستان، به کوه طور می‌رسیم. آنجا که کوه به نشانه خشم سربچی از دستورات موسی بر سر بنی اسرائیل ظاهر می‌شود و آنان از ترس به دامان موسی می‌افتند و از او می‌خواهند که این خطر را از آنان دور کن. (الأعراف: ۱۷۱)؛ (البقرة: ۶۳)؛ (النساء: ۱۵۴).

این بخش از روایت تطبیقی در مکانی طبیعی و تویپیک است که در آن کوه با تغییر ماهیتی گردبادی سوژه را مبهوت خویش می‌کند و سپس محو می‌گردد.

## ۷-۱۰. بیت

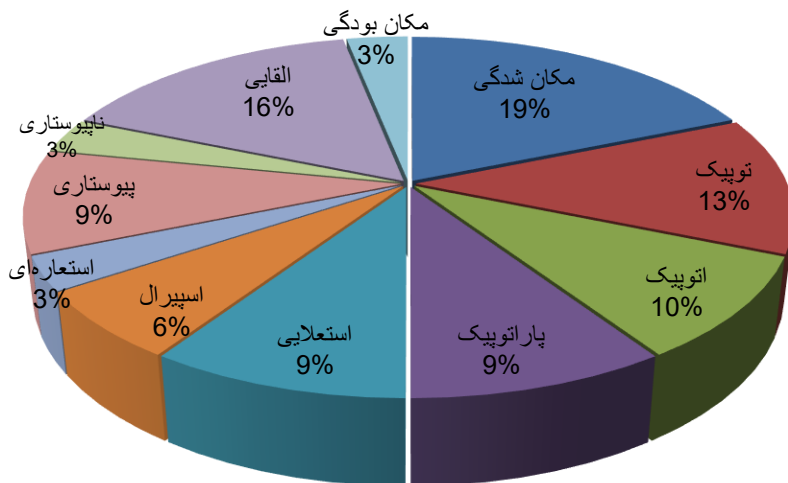
در داستان موسی، بیت از دو منظر قابل بررسی است: یکی آنجا که در سوره یونس خداوند به حضرت موسی(ع) و هارون وحی نمود که برای قوم خویش خانه‌هایی مقابل یکدیگر بسازند و در آن ساکن شوند و خداوند را عبادت کنند (یونس: ۸۷).

در اینجا منظور از بیت، خانه معمولی جهت استراحت نیست، بلکه «بیت» از معنای اولیه خود فاصله گرفته است. به عنوان مکانی شوشی، مصنوعی و پاراتوپیک که در آن از فلسفه نماز یاد شده است.

در جایی دیگر کاخ با آن همه امکانات برای آسیه به زندانی بزرگ تبدیل می‌شود و او از خداوند می‌خواهد تا برای او خانه‌ای بزرگ در بهشت مهیا کند. (التحریم: ۱۱).

پس می‌بینیم بیت که مکانی سرشار از گرمی و آرامش است، نزد سوژه (آسیه) هویتی جدید می‌یابد و معنای همیشگی خود را از دست می‌دهد و به مکانی ظلمانی تبدیل می‌شود؛ یعنی در حقیقت مکان برای آسیه کارکرد صرفاً عینی و فیزیکی دارد؛ اما همه قابلیت‌های شاعرانه و استعلایی خود را از دست داده و به دلیل بعد مادی صرف به مکانی نامطلوب تبدیل شده است. چنین مکان‌هایی جنبه شاعرانگی ندارند و نمی‌توانند به سمت فضاشدگی سوق یابند. به همین دلیل محدود و بسته هستند و به شکلی از زندان تبدیل می‌گردند.

## نمودار فراوانی مکان در داستان حضرت موسی



تصویر شماره ۱: انواع مکان در داستان حضرت موسی

### نتیجه‌گیری

گرچه نشانه‌ها نمی‌توانند تنها کلید گشاینده و یا حل‌کننده رازهای معناشناسی باشند، اما این توانایی را دارند تا به ما در توضیح و فهم آن کمک شایانی بنمایند. مطالعه نشانه‌های مکان می‌تواند به شناخت بهتر ما از حس مکان که خود یکی از معیارهای مهم درک کیفیت فضا است، یاری رساند و تأویل عوامل معنا ساز را در آن آسان کند تا شناخت ما از مکان بهبود یابد. بدین سبب است که استفاده از علم نشانه-معناشناسی یکی از بهترین روش‌ها برای واکاوی چگونگی معنادهی به مکان به حساب می‌آید.

در بیان داستان مهمترین عنصر، مکان است زیرا بدون وجود مکان وقوع هیچ داستانی امکان‌پذیر نیست. مکان عینی یا انتزاعی است. داستان موسی<sup>(ع)</sup> در مجموعه‌ای از مکان‌های عینی و انتزاعی رخ داده است و راوی برای نیل به هدف خویش که عبرت‌آموزی است از هر دو نوع مکان بهره برده است که در آن سهم مکان‌های عینی



بیش از انتزاعی است. خداوند در نقل داستان از مجموعه زمین و آسمان و دریا استفاده نموده که ترکیبی از بدیهی‌ترین پدیده‌های اطراف هر انسانی است. در این میان نقش زمین و دریا چشمگیرتر است؛ راوی بدین صورت می‌خواهد با ترکیبی نظام‌مند و ایجاد شبکه‌ای منسجم از محیط پیرامون از مثال‌ها و مکان‌هایی یاد کند که شنونده برای درک آن به معانی و معارف پیچیده‌ای نیازمند نباشد و درک آن آسان باشد. پیوستگی مکان‌های سه‌گانه زمین، آب و هوا در کنار هم و نیم‌نگاهی به عالم انتزاعی با پیوستگی خاص خویش، قهرمان را به حرکت در می‌آوردند تا بسوی هدف خویش حرکت نماید. در این میان مکان‌های داستان، ترکیبی توالی‌وار دارند و برای اینکه خواننده را خسته نکنند با فواصل متناسبی بیان شده‌اند. قهرمان با قرار گرفتن در آب مسیر خود را آغاز می‌کند سپس حرکت خویش را در روی زمین ادامه می‌دهد و پس از آن است که دوباره به آب می‌رسد و برای نجات خویش از آن عبور می‌کند و دوباره بر روی زمین باز می‌گردد. تعامل میان او و مکان و مکان با او حوادث را به سمت و سویی خاص سوق می‌دهد تا در این میان بتواند با بهره‌گیری از اصطلاحات و تصویرهای مکانی، جهت شفاف‌سازی برای استدلال، توجیه کردن، القا نمودن، فهماندن و مجاب نمودن فرعون و بنی‌اسرائیل استفاده نماید. او بر آن می‌شود تا چالش‌های پیش روی مأموریت خویش را به جای جدال و درگیری با گفتمان و بهره‌گیری از پروتزه‌های ابژه‌گونه حل نماید. بدین سبب است که در داستان، عمده مکان‌های استفاده شده نیز با نوع روایت سنخیتی خاص دارند.

بستر تشکیل و ایجاد روایت مکان است و بدون حضور مکان بیان روایت غیرممکن است در تقسیم‌بندی مکان، دسته‌بندی‌های متعددی وجود دارد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به دسته‌بندی عینی و انتزاعی و سلبی و ایجابی اشاره کرد، بدین معنا که مکان یا حضوری فیزیکی و یا ماهیتی لاهوتی است و قهرمان یا به میل خویش و یا به اجبار به آن قدم می‌گذارد. البته دانستن این مطلب بسیار ضروری است که نگاه و زاویه دید ما به داستان است که این‌گونه تقسیم‌بندی‌ها را به وجود می‌آورد. زیرا که می‌توان با تغییر زاویه دید، قهرمان را گاه ضد قهرمان دید و روایت مکان موجود در آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر نمود.

## منابع

## \* قرآن کریم

۱. باشلار، غاستون (۱۹۸۰م). *جمالیات المکان*، ترجمه غالب هلسا، بغداد: دار الجاحظ.
۲. بوتور، میشل (۱۹۷۱ ق). *جستارهایی در باب رمان*، ترجمه سعید شهرتاش، تهران: سروش.
۳. پرتوی، پروین (۱۳۹۴ ش). پدیدار شناسی مکان، چاپ سوم، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
۴. پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۹۴ ش). *فرهنگ نامه علوم قرآنی*، قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. الحلبي، عزة (۲۰۰۰م). *جمالیات المکان فی القرآن الکریم*، سوریه: جامعة دمشق.
۶. سجودی، فروزان (۱۳۹۱). جنسیت و بازنمایی سینمایی در نشانه شناسی مکان، *مجموعه مقالات هفتمین هم‌اندیشی نشانه شناسی* به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سخن.
۷. السیدحسن، محمود (۱۹۸۲م). *روائع الإعجاز القصصی فی القرآن*، الإسکندریة: المكتب الجامعی الحدیث.
۸. شعیری، حمید رضا (۱۳۹۷). *نشانه - معنا شناسی دیداری*، تهران: سخن.
۹. صفی یاری، سجاد (۱۳۹۰). *تأثیر پذیری مکان معماری از فضا و محیط*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز: دانشکده هنر و معماری.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالعلوم للتحقیق و الطباعة و النشر و التوزیع.
۱۱. فروید، زیگموند (۱۹۳۹م). *موسی و یکتاپرستی*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر نی.
۱۲. قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی (۲۰۰۴م). *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و چهارم، بیروت: دارالشروق.
۱۳. گرماس، آلزیداس ژولین (۱۹۸۷م). *نقصان معنا*، ترجمه شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۹)، تهران: خاموش.
۱۴. لوتمان، یوری (۱۹۸۷م). مشکلة المکان الفنی، *عیون المقالات، مجلة الف*، مقدمه و ترجمه سیزا القاسم، شماره ۸، المغرب: دارالبیضاء، ۵۹-۸۶.
۱۵. مدلفاف، سلیمه (۱۹۹۷م). *تحلیل الخطاب القصصی فی القرآن الکریم*، رساله ماجیستر، الجزائر: جامعة الجزائر.
۱۶. معین، بابک (۱۳۹۶ ش). *ابعاد گمشده معنا در نشانه شناسی روایی کلاسیک*، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ ش). *تفسیر نمونه*، تهران: نشر دارالکتب الإسلامیة.
۱۸. نیشابوری، ابواسحاق (۱۳۸۲ ش). *قصص الأنبیاء*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

20. Greimas, A. J. & Courtes, J. (1982). *Semiotics and language: An Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press.
21. Martin, B. & Ringham, F(2006). *Key Terms in Semiotics*. New York: Bloomsbury Publishing.

## References

- The Holy Qur'an
- 1. Bachelar, Gaston (1980). *Aesthetics of Place*, [translated by Ghalib Hilsa,] Baghdad: Dar Al-Jahiz. [In Arabic]
- 2. Butor, Michel (1971). *Essays on Novels* [translated by Saeed Shahrtash,] Tehran: Soroush. [In Persian]
- 3. Partovi, Parvin (2014). *Phenomenology of Place*, 3rd edition, Tehran: Farhangistan Honar Publications. [In Persian]
- 4. Research Institute of Islamic Information and Document Management (2014). *Dictionary of Qur'anic Sciences*, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- 5. Al-Halabī, 'Izza (2000). *The Aesthetics of Place in The Holy Qur'an*, Damascus University. [In Arabic]
- 6. Sojouidi, Forozan (2012). Place, "Gender and Cinematic Representation in the Semiotics of Place", *Collection of Articles of the 7th Symposium on Semiotics by Farhad Sassani*", Tehran: Sokhan. [In Persian]
- 7. Al-Sayyid Hassan, Mahmoud (1982). *Masterpieces of Narrative Miracles in the Qur'an*, Alexandria: Modern University Library. [In Arabic]
- 8. Sha'iri, Hamid Reza (2017). *Visual Semantics-Semantics*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- 9. Safi Yari, Sajjad (2011). *The Influence of Architectural Place on Space and Environment*, [MA Thesis of Art and Architecture, Shiraz University.] [In Persian]
- 10. Tabrisī, Abu al-Fadl (2005). *Majma' al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an*, Dar al-Ulum. [In Arabic]
- 11. Freud, Sigmund (1939). *Moses and Monotheism*, [Persiann translation: Saleh Najafi,] Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- 12. Qutb, Sayyed (2004). *Fī Zilāl al-Qur'an*, 34th ed. Beirut: Dar Al-Shorouq. [In Arabic]
- 13. Algidas Julin Germas (1987). *Lack of meaning*, [Persian translated by Hamid Reza Shayiri,] Tehran: Khamoosh. [In Persian]
- 14. Lotman, Yuri (1987). "The Problem of Artistic Place", [translated by Siza Al-Qasim,] *'Uyoun al-Maqālāt, Alef Magazine*, 2, Morocco, Dar Al-Baydā', pp. 86-59. [In Arabic]

15. Medlaf, Salima (1997). *Analysis of Narrative Discourse in the Holy Qur'an*, [Master's Thesis, University of Algiers.] [In Arabic]
16. Moin, Babak (2017). *Missing Dimensions of Meaning in Classical Narrative Semiotics*, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
17. Makarem Shirazi, Naser (1992). *Tafsir e Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]
18. Neishābourī, Abu Ishaq (2003). *Stories of the Prophets*, [edited by Habib Yaghmayi,] Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Arabic]
19. Hendrix, H. V., Slusser, G. & Rabkin, S. R.(2014). *Visions of Mars: Essays on the Red Planet in Fiction and Science*. North Carolina: McFarland.
20. Greimas, A. J. & Courtes, J. (1982). *Semiotics and language; An Analytical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press.
21. Martin, B. & Ringham, F (2006). *Key Terms in Semiotics*. New York: Bloomsbury Publishing.

## Comparative Evaluation of Opinions of Allamah Tabātabā'ī and Allamah Fadlullah in Explaining the Nature of Ornamentor in the verse Āl-e 'Imrān: 14

Rahman Oshriyeh<sup>1</sup>  
Abolfazl Sadeghi<sup>2</sup>  
Hamed Oshriyeh<sup>3</sup>

Received: 14/02/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/TQH.2022.39582.3535

### Abstract

Among the titles that have long been drawn into the debates of different commentators of the Holy Qur'an is the explanation of the identity of the subject of adornment in the verse Āl-e 'Imrān: 14 in which adorning people's lusts and love towards women, children, property, horses, cattle, and agriculture is mentioned. To clarify the ornamentor in this verse, researchers put two possible views forward: God and Satan (or carnal soul). Following the verse, Allamah Tabātabā'ī, due to similar verses and the opinions of previous commentators, believed that the ornamentor is Satan, while Allamah Fadlullah criticized him and believed that God would be the subject of ornamentation. Despite conducting research on the issue of comparing the opinions of these commentators, nothing has been done regarding the above-mentioned dispute until now. Therefore, this article, using the descriptive-analytical method, first explains the opinion of Allamah Tabātabā'ī on the verse, and then compares his interpretative opinion with Allamah Fadlullah's. Accordingly, through criticizing and examining the arguments of the two sides, it is concluded that Allamah Fadlullah's criticism of Allamah Tabātabā'ī's is not accepted, but the latter's view is closer to soundness compared to the formers.

**Keywords:** Āl-e 'Imrān: 14, Ornamentation, Ornamentor, Allamah Tabātabā'ī, Allamah Fadlullah

---

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Tafsir and Qur'an Sciences, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Qom, Iran. Email: oshriyeh@quran.ac.ir

<sup>2</sup>. PhD Candidate of Comparative Tafsir, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Qom, Iran. The Corresponding Author. Email: sadeghi9610@gmail.com

<sup>3</sup>. Graduated from Qom Seminary, Level 4, Qom, Iran. Email: fada1404@gmail.com

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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

مقاله علمی - ترویجی، صص ۸۵-۱۱۰

ارزیابی تطبیقی آراء علامه طباطبایی و علامه فضل الله در تبیین ماهیت فاعل

تزئین در آیه: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ)

رحمان عشریه<sup>۱</sup>

ابوالفضل صادقی<sup>۲</sup>

حامد عشریه<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: [10.22051/TQH.2022.39582.3535](https://doi.org/10.22051/TQH.2022.39582.3535)

### چکیده

از جمله عناوینی که از دیرباز در قرآن کریم، به معرکه آرای گوناگون مفسران کشیده شده، تبیین هویت فاعل زینت‌گری در آیه چهارده سوره آل عمران است که در آن، از موضوع تزئین شهوات و محبت مردم نسبت به زنان، فرزندان، اموال، اسبان، چهارپایان و زراعت، سخن به میان آمده است. در تبیین ماهیت فاعل تزئین، دو احتمال «خدا» و «شیطان» (یا «نفس اماره») مطرح شده است. علامه طباطبایی ذیل آیه، با بررسی آیات مشابه و تبیین آرای مفسران پیشین، فاعل زینت‌گری را شیطان می‌داند. پس از ایشان علامه فضل الله، ضمن نقد آراء علامه، فاعل زینت‌گری را خدا دانسته است. علیرغم انجام پژوهش‌هایی با موضوع تطبیق آرای دو مفسر یاد شده، تاکنون پژوهشی پیرامون اختلاف فوق، انجام نشده است؛ از این رو، مقاله حاضر ابتدا با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین نظر علامه طباطبایی ذیل آیه و تطبیق نظر تفسیری ایشان با نظر علامه فضل الله پرداخته و در ادامه، با نقد و بررسی ادله طرفین، این نتیجه برای نگارنده حاصل شد که نقدهای علامه فضل الله به علامه طباطبایی، ذیل آیه مورد بحث، وارد نبوده و دیدگاه علامه طباطبایی، به صواب نزدیک‌تر است.

**واژه‌های کلیدی:** آل عمران: ۱۴، زینت، فاعل تزئین، علامه طباطبایی، علامه فضل الله.

۱. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. [oshryeh@quran.ac.ir](mailto:oshryeh@quran.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

[sadeghi9610@gmail.com](mailto:sadeghi9610@gmail.com)

۳. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران. [Fada1404@gmail.com](mailto:Fada1404@gmail.com)

### ۱. بیان مسأله و پیشینه تحقیق

از آنجا که قرآن کریم کتاب زندگی است، لذا در تمامی جنبه‌های مربوط به زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها، خصوصاً جنبه‌های تربیتی و هدایتی مرتبط با حیات بشر سخن رانده و آنها را به‌طور دقیق، تحلیل و بررسی کرده است. از جمله مسائلی که در همین راستا در قرآن کریم بدان اشاره شده، موضوع تزیین است که برگرفته از ماده «ز.ی.ن» و به معنای زینت دادن است. تزیین در قرآن کریم، گاه به خدا (الأنعام: ۱۰۸) و (النمل: ۴)؛ گاه به شیطان (العنکبوت: ۳۸) و (الأنعام: ۴۳) و گاه بدون نسبت فاعلی و به صورت مجهول (آل عمران: ۱۴) و (التوبة: ۳۷) ذکر گردیده است که شرح آن، در ادامه خواهد آمد.

موضوع زینت یافتن شهوات، مال، فرزند و... در وجود انسان، از جمله مباحثی است که خداوند متعال، نسبت به آن در مواضع گوناگونی از قرآن کریم سخن به میان آورده است. می‌توان به عنوان نمونه‌های از آیات زیر یاد نمود: استفاده بندگان از زینت‌ها به عنوان مقصود اصلی از آفرینش این زینت‌های الهی (الأعراف: ۳۲)، ابتلاء و امتحان انسان‌ها (الکهف: ۷)، محرومیت از محبت الهی در اثر زیاده روی در تزیین (الأعراف: ۳۱) و نکوهش تحریم کنندگان زینت‌های الهی (الأعراف: ۳۲).

همچنین برخی از مهم‌ترین ابعاد موضوع تزیین در آیات نورانی قرآن کریم عبارتند از:

**الف. ابزار تزیین:** زیورات (رعد: ۱۷)، ثروت (الکهف: ۴۶)، چهار پایان (النحل: ۸)، ستارگان (الصفات: ۶)، گیاهان (یونس: ۲۴)، حرث و محصولات کشاورزی (آل عمران: ۱۴)، مظاهر طبیعت (الکهف: ۷)، ایمان (الحجرات: ۷)؛ **ب. فاعل تزیین:** خدا (الأنعام: ۱۰۸)، شیطان (عنکبوت: ۳۸)، مجهول (التوبة: ۳۷)؛ **ج. احکام تزیین:** جواز تجمل و آرایش نمودن بندگان به زینت‌های الهی هنگام عبادت (الأعراف: ۳۱)، حرمت آشکار ساختن زینت زن برای نامحرمان و جواز آن برای محرمان (النور: ۳۱) (رک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۸، صص ۶۵-۵۲).



موضوعی که مورد واکاوی پژوهش پیش رو قرار گرفته، ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی (در تفسیر المیزان) و علامه فضل‌الله (در تفسیر من وحی القرآن) در خصوص تبیین فاعل تزیین در آیه «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ» (آل عمران: ۱۴) است. علامه طباطبایی ذیل آیه، به بررسی روایات و آرای مفسران پیشین در موضوع مورد بحث پرداخته و ضمن ردّ برخی از گفتارها، فاعل تزیین را شیطان می‌داند. پس از ایشان، علامه فضل‌الله، نظر دیگری را مطرح نموده، فاعل تزیین در آیه را خدا دانسته و در نقد آرای علامه طباطبایی و اثبات ادّعی خویش، دلایلی اقامه نموده است. از آنجاکه علامه فضل‌الله در تفسیر خود، موارد بسیاری را به نقد مطالب تفسیر المیزان اختصاص داده است، تحلیل و بررسی آرای تفسیری ایشان، علاوه بر فهم و درک بهتر آیه مورد بحث، قادر است در عیارسنجی ایرادات وی به صاحب المیزان، مؤثر بوده و نکات سودمندی را نیز جهت استفاده قرآن‌پژوهان ارائه نماید. از این رو، پژوهش حاضر به ارزیابی تطبیقی نظرات این دو مفسر معاصر، ذیل آیه فوق‌الذکر می‌پردازد: ابتدا، معنای تزیین و زینت، تبیین شده و گستره کاربرد واژه‌های «زَيْنَ» و «زَيْنَ» در آیات نیز مورد تحلیل قرار گرفته و در ادامه، نظرات مفسران فریقین ذیل آیه، دسته‌بندی می‌شود. در پایان، نظر علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله در موضوع مورد بحث، بیان شده و نظرات تفسیری آنان، به صورت تطبیقی، مورد تحلیل و واکاوی، قرار خواهد گرفت.

تاکنون پژوهشی در ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله در تبیین ماهیت فاعل تزیین در آیه مورد بحث، سامان نیافته است و همین موضوع، انگیزه نگارش این جستار گردیده و وجه نوآوری این نوشتار را می‌نمایاند. با این حال، شایسته است، به پژوهش‌هایی چند، در این زمینه اشاره گردد که هر یک به نوعی، به تحلیل و تبیین یک یا چند بُعد از ابعاد و موضوعات مطرح شده در آیه مورد بحث، همت گمارده‌اند؛ پایان‌نامه‌هایی همچون: «تزیین اعمال از منظر قرآن و سنت» از زهرا ناصری و کاظم قاضی زاده (دانشکده علم حدیث قم، ۱۳۹۰ش)؛ «زینت از دیدگاه قرآن» از علی‌محمد میرجلیلی و کمال صحرایی (دانشگاه آیت‌الله حائری میبد، ۱۳۹۳ش)؛

مقالاتی همچون: «تزئین شیطان و تسویل نفس» از مجید معارف و احسان احمدیان (فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۳۹۳ش)؛ «تبیین ماهیت و سنجش تزئین شیطان با تأکید بر نظریات علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی» از علی قنبریان و احسان احمدیان (فصلنامه قرآنی کوثر، ۱۳۹۴ش)؛ «شبکه مفهومی زینت در سنت روایی شیعه» از سید ابوالقاسم حسینی (فصلنامه الهیات هنر، ۱۳۹۶ش)؛ «بررسی سنت تزئین در قرآن و ارتباط آن با سنت‌های دیگر» از طیبه یزدان‌مدد و فاطمه یزدان‌مدد (فصلنامه مشکوة، ۱۳۹۶ش)؛ «واکاوی روایات مناقشه‌برانگیز درباره زنان در تفسیر آیه ۱۴ سوره آل عمران» از سیدمهدی لطفی (فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۹ش)؛ «بررسی مقصود از زینت در آیات ۳۱ و ۳۲ سوره الأعراف» از مهدی افتخار (فصلنامه مطالعات تفسیری، ۱۳۹۷ش)؛ از آن جمله‌اند.

## ۲. مفهوم‌شناسی زینت و تزئین

جهت درک بهینه مطالب، شایسته است ابتدا به بررسی مفهوم واژگان تحقیق، پرداخته شود. با توجه به محوریت واژه «زینت» در واکاوی هویت فاعل تزئین در آیه مورد بحث، نگارنده تنها به تحلیل و بررسی واژه «زُيِّنَ» در آیه و تبیین واژه‌های زینت و تزئین، پرداخته و از بررسی دیگر واژگان موجود در آیه، اجتناب می‌کند.

واژه «تزئین» در لغت، به معنای زیبا جلوه‌دادن و ضد زشتی و شین آمده و از ماده «زَان، يَزِينُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۰۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۳۷۴) مشتق شده و نیز مترادف واژه «تسویل» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۹۹). تسویل یعنی تزئین نفس و جلوه دادن چیزهایی که نفس بر آن‌ها حریص بوده و برای او قُبْح و زشتی را به صورت حُسن و خوبی تصویر نمودن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۷) و نیز به معنای نیکو شدن و مزین نمودن چیزی نزد انسان آمده است، به گونه‌ای که فرد، آن را انجام داده و یا درباره آن سخن گوید (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۲۵) و همچنین

در معانی (شر را دوست داشتنی کردن، ساده انگاشتن و فریب دادن) نیز ذکر گردیده است (انیس و منتصر، ۱۳۸۶ق، ص ۴۶۵).

علاوه بر لغت‌دانان، شماری از مفسران فریقین نیز، «تزیین» را در معنای تحسین نمودن و زیبا جلوه دادن و همچنین «شهوآت» را در معنای رغبت نفس در حصول به اموری خاص (مشتهیات) دانسته‌اند (رک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۹؛ مراغی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۸).  
واژه «زینت» نیز در معانی (زینة، آرایش، زیب، آراستن، حلیه، زبرج، پیرایش، پیرایه و زخرف) آمده است (رک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه زینت). زینت حقیقی، عبارت از امری است که در دنیا و آخرت، هرگز سبب عیب و عار انسان نگردد (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۳۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۸). شایان ذکر است که می‌توان زینت را به اعتباری، به سه قسم، دسته‌بندی نمود: الف. زینت نفسانی: همانند علم و اعتقادات نیک: «حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات: ۷)؛ ب. زینت بدنی: همانند نیرومندی و بلندقامتی: «مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ» (الأعراف: ۳۲)؛ ج. زینت خارجی: همانند مال و مقام: «فَحَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ» (القصص: ۷۹) (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۹). همچنین به اعتباری دیگر، می‌توان زینت را به دو قسم، تفکیک نمود: الف. زینت مربوط به دنیای مادی: همچون زینت آسمان و زینت زمین؛ ب. زینت مربوط به زندگی انسان و تکالیف او: همچون احکام پنج‌گانه، ایمان، یقین و... (رک: افتخار، ۱۳۹۷ش، ص ۱۲۱).

### ۳. گستره کاربرد واژگان «زُيِّنَ» و «زَيَّنَ» در قرآن کریم

جهت درک بهتر موضوع، این مجال، به تحلیل و بررسی کاربرد افعال «زُيِّنَ» و «زَيَّنَ»، در آیات قرآن کریم می‌پردازد: نتایج تحقیق و بررسی نگارندگان، حاکی از آن است که واژه «زُيِّنَ»، غیر از آیه مورد بحث، ۹ بار دیگر نیز در آیات قرآن، به کار رفته است که عبارتند از:

الف. «زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْحَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ اللَّهُ يَزُوقُ مَنْ يَشَاءُ بَغِيرِ حِسَابٍ» (البقرة: ۲۱۲).

ب. «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۱۲۲).

ج. «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَ يَحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (التوبة: ۳۷).

د. «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (يونس: ۱۲).

ه. «أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِيْظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (الرعد: ۳۳).

و. «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» (فاطر: ۸).

ز. «أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَ إِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَ صَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَ مَا كِيدٌ لِّفِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ» (غافر: ۳۷).

ك. «أَمْ مَنْ كَانَ عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (محمد: ۱۴).

ل. «بَلْ طَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَ زُيِّنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَ طَنَنْتُمْ ظَنُّ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا» (الفتح: ۱۲).

تحلیل و بررسی آیات فوق نشان می‌دهد که این واژه در قرآن، تنها در وصف کافران و مسرفانی همچون فرعون و نیز منافقان معاصر با پیامبر اکرم (ص) به کار رفته است و فاعل تزئین در آنها به شیطان، نفس اماره و یا شیطان صفتان، نسبت داده شده است. همچنین واژه «زُيِّنَ»، شش مرتبه در آیات قرآن کریم، به کار رفته است که عبارتند از:

الف. «فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زُيِّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۴۳).

ب. «و كَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُزِدُوهُمْ وَّ لِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَّ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَّ مَا يَفْتَرُونَ» (الأنعام: ۱۳۷).

ج. «وَ إِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَّ قَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَّ إِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقْبَيْهِ وَّ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَّ اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (الأنفال: ۴۸).

د. «تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهَوَوْا لِئِيَّاهُمْ الْيَوْمَ وَّ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (النحل: ۶۳).

ه. «وَ عَادُوا وَّ ثَمُودَ وَّ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَّ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَّ كَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ» (العنكبوت: ۳۸).

و. «وَ جَدَّتْهَا وَّ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَّ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (النمل: ۲۴).

تحلیل و بررسی آیات فوق الذکر نیز نشان می‌دهد که این واژه در قرآن کریم، تنها در وصف کافران، مشرکان و منافقان به کار رفته و فاعل تزیین اعمال در آن‌ها، به شیطان نسبت داده شده است.

گفتمنی است که مشتقات دیگر این واژه، همانند (زینة، زینتکم، زینتها، زینت، زینته، زینتا، زینتاها) در آیاتی همچون: (الأعراف: ۳۲)؛ (یونس: ۸۸)؛ (النحل: ۸)؛ (الکهف: ۷)؛ (الکهف: ۲۸)؛ (الأعراف: ۳۱)؛ (القصص: ۶۰)؛ (الاحزاب: ۲۸)؛ (هود: ۱۵)؛ (الحجرات: ۷)؛ (یونس: ۲۴)؛ (النمل: ۴)؛ (العنكبوت: ۳۸)؛ (فصلت: ۱۲)؛ (الصفات: ۶)؛ (الحجر: ۱۶)؛ (ق: ۶) و (الملک: ۵) به کار رفته‌اند. واژگان مترادف با زینت که در قرآن کریم به کار رفته را نیز می‌توان، واژه‌های جمال (النحل: ۶)؛ حلیة (النحل: ۱۴)؛ زُخْرُف (یونس: ۲۴)؛ تَسْوِيل (طه: ۹۶)؛ تَبْرَج (الاحزاب: ۳۳)؛ حُسْن (الاحزاب: ۵۱)؛ ریش (الأعراف: ۲۶) و حُبُك (الذاریات: ۷) دانست.

#### ۴. تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های مفسران فریقین

پیش از این که به ارزیابی و نقد نظرات علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله ذیل آیه ۱۴ سوره آل عمران پرداخته شود، شایسته است که نظرات مفسران فریقین، ذیل آیه نیز

مرور گردد تا درک بهتری از ارائه مباحث پیش رو حاصل شود. در خصوص تبیین ماهیت فاعل تزیین در آیه مورد بحث، مفسران فریقین را می‌توان به سه گروه عمده تقسیم نمود: **گروه اول:** مفسرانی که فاعل تزیین را به خدا نسبت می‌دهند. **گروه دوم:** مفسرانی که فاعل تزیین را شیطان و یا نفس اماره دانسته‌اند. **گروه سوم:** کسانی‌اند که هر دو قول را در این خصوص، صحیح دانسته و به نوعی، قائل به تفصیل گردیده‌اند که شرح آن، در ادامه خواهد آمد.

#### ۴-۱. دیدگاه گروه اول

برخی از مفسران فریقین، فاعل تزیین در آیه را خداوند متعال دانسته‌اند. این گروه معتقدند: این خداست که عشق به فرزندان، مال، ثروت و... را در نهاد آدمی ایجاد نموده تا او را آزمایش کرده و در مسیر تکامل، تربیت و سعادت، پیش برد؛ آن سان که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (الکَهِف: ۷) در حقیقت، ما آنچه را که بر زمین است، زیوری برای آن قرار دادیم، تا آنان را بیازماییم که کدام یک از ایشان، نیکوکارترند. یعنی از این عشق و علاقه، تنها در مسیر خوشبختی و سازندگی بهره گیرند و نه در مسیر فساد و تباهی؛ لذا انسان بایستی به گونه‌ای از این امور بهره گیرد که سبب نابودی و تباهی زندگی اخروی وی نگردد(رک: بلاغی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۲؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۳؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۱۳؛ قرشی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۳۲). این گروه، دلایل کسانی را که آیه مورد بحث را با استناد به آیاتی همچون (النمل: ۲۴) مربوط به زینت‌گری شیطان دانسته‌اند، رد می‌کنند(رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۵۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۴۷). اینان همچنین اشکال کرده‌اند که چگونه شیطان می‌تواند فاعل و ایجادکننده تزیین باشد، درحالی که عمل شیطان، تنها تحریک است و نه ایجاد؛ در واقع، شیطان با القاء در نفس، انسان را در انجام کارهای قبیح برمی‌انگیزاند و هرگز تزیین‌دهنده آن نیست و در هر حال، فاعل مطلق، تنها خداست (بانو امین، بی تا، ج ۳، ص ۵۶). علامه فضل‌الله نیز ذیل آیه ۱۴ سوره آل عمران، این دیدگاه را برگزیده و برای آن، دلایلی اقامه نموده است که شرح آن در بخش بعدی، خواهد آمد.

بیضاوی با اشاره به اینکه خداوند، خالق افعال و انگیزه‌هاست، می‌گوید که شاید خدا، این امور را برای آزمایش انسان‌ها زینت داده و یا این زینت‌ها، وسیله‌ای برای سعادت اخروی کسانی است که از این لذائذ، در جهت رضای الهی بهره‌گیرند و یا اینکه زینت یافتن این لذائذ، به جهت قوام زندگی دنیوی و بقاء نوع بشر است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸). از دیگر تفاسیر عامّه که خدای متعال را فاعل تزیین دانسته، می‌توان به تفاسیر *ایجاز البیان و القرآن العظیم* اشاره نمود (رک: نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۸).

#### ۴-۲. دیدگاه گروه دوّم

برخی دیگر از مفسران فریقین، فاعل تزیین در آیه را شیطان دانسته و معتقدند که تزیین شیطان، با وسوسه و اغواگری در انجام اعمال قبیح، صورت پذیرفته است (مراغی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۹) و کار شیطان، در اساس، همین بوده و موارد ذکر شده در آیه به نوعی، ریسمان‌های شیطان‌اند (جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲). علامه طباطبایی نیز ذیل آیه مورد بحث، همین دیدگاه را برگزیده و برای آن، دلایلی اقامه نموده است که شرح آن در بخش بعدی، خواهد آمد.

نگارندگان پژوهش حاضر برآنند که جلوه کردن دنیا در نظر انسان، گاه از طریق خیالات شخصی صورت می‌گیرد. چنان که فرمود: «زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَأَهُ حَسَنًا» (فاطر: ۸)، گاه از سوی شیطان است، آن سان که فرمود: «زُيِّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (النمل: ۲۴) و گاه از طرف اطرافیان متملّق است، چنان که فرمود: «زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ» (غافر: ۳۷). قابل توجه اینکه اگر مصادیق جلوه‌های دنیا در آیه ذکر شده، با توجه به زمان نزول آیه و شرایط حاکم بر فضای نزول بوده ولی می‌تواند در هر زمانی، مصادیق جدیدی داشته باشد (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۴۷۸).

#### ۴-۳. دیدگاه گروه سوّم

تعداد قابل شماری از مفسران فریقین نیز فاعل تزیین در آیه شریفه را به اعتباری، خدا و به اعتباری، شیطان (و یا نفس اماره) دانسته و در این خصوص، قائل به تفصیل شده‌اند:

به گزارش برخی از مفسران، در ماهیت زینت‌دهنده، سه قول وجود دارد: اول اینکه: زینت‌دهنده شیطان است که مورد نکوهش خدا واقع شده؛ دوم اینکه: زینت‌دهنده خداست که غرایز یاد شده در آیه را در نهاد بشر قرار داده است تا تکلیف و آزمایش وی سخت‌تر شود، آن سان که فرمود: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (الکهف: ۷) و سوم اینکه: خدا، زینت‌دهنده امور پسندیده و شیطان، زینت‌دهنده امور ناپسند است (رک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۱۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۰۵؛ ماوردی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۵؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۶؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۱).

همچنین شمار قابل توجهی از مفسران فریقین، به بیان دو احتمال استناد فاعل تزئین در آیه مذکور، به خدا و یا شیطان، اهتمام ورزیده‌اند (رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۰۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰). درخصوص دلیل چنین استناداتی، شماری از مفسران معتقدند که تزئین موارد مذکور در آیه، از سوی خدا، به دلیل امتحان مؤمنین و یا عقوبت و خواری کافرین و تزئین از سوی شیطان، به دلیل به انجام رساندن هدف وسوسه و اغواگری او می باشد (رک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۰؛ زحیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۶؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۲، ص ۹). بنابراین می‌توان چنین گفت که خدا، خالق افعال و اسباب بوده و هموست که انسان را بر فطرتی متمایل به لذات و شهوات آفریده و بهره‌جستن از این موارد را به خودی خود، بر او حرام نکرده است، اما این شیطان است که با نیرنگ و اغواگری، اعمال ناپسند را برای انسان، نیک و اعمال نیک را برای او، ناپسند جلوه می‌دهد (رک: مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۹؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۹). برداشتی که گذشت، از سوی برخی دیگر از مفسران فریقین نیز به اختصار، بیان شده است (رک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۰۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۴، ص ۲۸ و...).



گفتنی است که پاره‌ای دیگر از مفسران، معتقدند که آیه مورد بحث، اشاره‌ای داشته به برخی از هم‌عصران پیامبر اکرم (ص) همچون یهودیان و آن‌ها را به دلیل وابستگی و محبت فراوان به دنیا، توییخ و سرزنش نموده است (رک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۸).

بایستی اذعان نمود که خداوند متعال، به مقتضای حکمت بالغه خود، از قوای شهویّه، غضبیّه و وهمیّه، آن مقداری که لازمه زندگانی و بقاء حیات دنیوی و نسل آدمی است، در وجود بشر قرار داده و در مقابل، قوه عقل را به او بخشیده و ارسال رُسل نموده تا در مواقع لزوم، از آنها مدد جسته و به حقوق دیگران تعدی نکند، لیکن آنچه سبب افراط و تعدی از حدود شرع و عقل شده و انسان را به ورطه هلاکت می‌کشاند، سه چیز است: دنیا، نفس و شیطان؛ دنیا، خود را جلوه می‌دهد و نفس، انسان را مایل می‌کند و شیطان، وسوسه نموده و وسایل وصل آن را نشان می‌دهد (رک: طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۱۲۵).

بنا بر آنچه گذشت، اگر خداوند، زینت دهنده بدی اعمال تلقی گردد، معنای تزیین، به وجود آوردن فطرت و ذاتی متمایل به این شهوات بوده و هدف از این زینت نیز آزمایش و ابتلاء آدمی است؛ اما اگر زینت دهنده، شیطان باشد، فریفتن و گمراه ساختن انسان‌ها، با لذائذ و جلوه‌هایی، تحقق خواهد یافت که مصادیق آن، در آیه مورد بحث، ذکر گردیده است.

### ۵. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی معتقد است در آیه ۱۴ سوره آل عمران، مراد از فاعل تزیین، که متن آیه صراحتی در تبیین ماهیت آن ندارد، خدای سبحان نیست، زیرا هرچند علاقه به شهوات، نسبتی به خدا دارد، لیکن علاقه صالح، به طور استقلال و علاقه غافل‌کننده، به طور اذن، به او مربوط می‌شود؛ البته در آیه شریفه، به خاطر اشتغال بر علاقه‌هایی که یقیناً منسوب به خدا نیست، ادب قرآن کریم اقتضا می‌کند که مخاطب، این جلوه‌گری را به غیر خدا (همچون شیطان و یا نفس امّاره) نسبت دهد و از اینجا درستی سخن بعضی از مفسران که فاعل جلوه‌گری را شیطان دانسته‌اند، روشن می‌شود زیرا حبّ شهوات، امری

ناپسند است و خدا آن را در نظرها زینت نمی‌دهد، همانند حبّ کثرت مال که آن نیز امری مذموم است. آنچه مستند به خداست، حُسن المآب و جنّات است که در آخر این آیه و آیه پسینی، ذکر شده است (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۹۷-۹۸).

### ۶. نقد علامه فضل‌الله نسبت به نظر علامه طباطبایی

علامه فضل‌الله، در نقد سخن علامه طباطبایی، بر این باور است که آیه مورد بحث، هرگز ظهوری در معنای فوق ندارد، بلکه در مقام مقایسه نعمت‌های زندگی دنیوی مربوط به احتیاجات حسّی مردم، با نعمت‌های زندگی اخروی وارده شده و نیز درصدد تأکید بر تمایز لذت‌های اخروی و دنیوی بوده و از این روی، تشویق به تقوا نموده و چیزی را طلب می‌نماید که در نزد خدا وجود دارد؛ بدین معنا که راهی برای به دست آوردن بهشت و نعمت‌های آن متصوّر است که هرگز با شهوات دنیایی قابل قیاس نیست و به همین جهت، در آیه بیان نشده است که چگونه انسان‌ها بر این شهوات در خطّ انحراف، ممارست می‌کنند. بنابراین، آیه شریفه در تبیین مطلب دیگری وارد شده و اگر علامه طباطبایی به اعتبار اینکه این آیه درباره سخن گفتن از کفّار بوده، به سیاق اعتماد کند، باز این امر موجب نمی‌شود که این چنین ظهوری را ادّعا کرد، زیرا قرآن کریم دارای روشی است که طبق آن، از موضوعی به موضوع دیگر منتقل می‌شود تا خطوط کلی را در معیار ارزش‌های روحی به نمایش بگذارد و مردم، معیار امور را شناخته و با فضیلت‌ترین آن‌ها را اخذ نمایند (رک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، صص ۲۶۱-۲۶۰). ایشان سپس در تأیید مطالبی که گذشت، معتقد است که حبّ شهوات، چیزی نیست که مخصوص کافران باشد، بلکه از خصوصیات تمام اصناف انسان‌هاست که در وجود غریزی آنها وجود دارد؛ پس در این آیه، سخن از طبیعت مادی انسان بوده و گویا مراد قرآن، این است که انسان در صراط مستقیمی که خدا برای او اراده نموده حرکت کند، تا او را به بلندای روح، بالا ببرد (فضل‌الله، همان، ص ۲۶۱).

## ۷. ارزیابی دیدگاه‌ها

از منظر علامه طباطبایی، بین آیه مورد بحث و آیات پس و پیش آن، ارتباط سیاقی برقرار است؛ بدین ترتیب که آیات ۱۴ و ۱۵ به منزله بیان و شرح حقیقت حال مطلب مندرج در آیه ۱۳ آمده است که می‌فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً...» (آل عمران: ۱۳)؛ چه، از آیه ۱۳ چنین برمی‌آید که کفار بر این پندار بوده‌اند که می‌توانند، به سبب برخورداری از اموال و اولاد، از خدا بی‌نیاز گردند و آیه شریفه، بیان می‌کند که علت این پندار، فریب خوردن آنان در برابر تمایلات و لذائذ مادی است از آن رو که کفار از امور آخرت منقطع گردیده و به دنیا روی آورده‌اند، لذا این آیه در مقام مذمت و توبیخ کفار به این رفتار انحرافی بوده و در چنین مقامی، مناسب است به زینتی اشاره گردد که باعث غفلت از خدا باشد و تطبیق ماهیت چنین زینت‌گری به خدای سبحان، دور از ساخت اوست (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۹۶-۹۵) با این حساب، می‌توان گفت که علامه طباطبایی با عنایت به همین سبک و سیاق که با توبیخ و تحقیر کفار همراه است، خدا را فاعل بی واسطه این فعل نمی‌داند، بلکه با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، فاعل «زُيِّنَ» را شیطان دانسته است؛ اما مرحوم فضل‌الله، ضمن ردّ ارتباط سیاق پسینی و پیشینی در آیه مورد بحث، بیان می‌دارد که آیه در مقام مقایسه بین نعمت‌های زندگی دنیوی و اخروی و بیان تمایز آنها بوده است و حبّ شهوات، چیزی نیست که مخصوص کافران باشد، بلکه از خصوصیات تمام اصناف انسان‌ها و جزو طبیعت مادی آنها بوده که در وجود غریزی‌شان نیز وجود دارد؛ پس درواقع، زینت‌دهنده، خداست که این غریزه‌ها را در نهاد بشر، قرار داده است (رک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۶۱).

ناگفته نماند که این نظر، مخصوص علامه فضل‌الله نبوده و برخی دیگر از مفسران فریقین نیز این موضوع را تأیید نموده و به تشریح و تفصیل آن اهتمام ورزیده‌اند که گزارش آرای ایشان، پیش‌تر و در بخش مفسران گروه اول، گذشت. حاصل سخنان فضل‌الله و این دسته از مفسران، آن است که خدا، این امور را در غریزه انسان قرار داده و بدین وسیله، زمینه آزمایش انسان را فراهم نموده و عدم فریفته شدن به این امور، سبب می‌شود که انسان به سعادت اخروی برسد و علاوه بر آن، زندگی دنیوی مردم نیز

سامان یافته و حیات نوع انسانی، دوام خواهد یافت؛ بنابراین، اسناد زینت به خدا، هرگز اشکالی را به دنبال ندارد. به عبارت دیگر، این دسته از مفسران معتقدند که زمینه سخن در آیه مورد بحث، بیان طبیعت بشر بوده و حقایق و طبایع اشیاء، تنها مستند به خالق است که شریکی ندارد، چنانکه فرمود: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (الکهف: ۷).

نگارندگان مقاله حاضر، بر این باورند که علامه طباطبایی، خود به اصل این موضوع واقف بوده و آن را مطلب درستی می‌داند، لیکن با عنایت به قرائنی چند که در ادامه خواهد آمد، وجود چنین معنایی را در آیه مورد بحث، نمی‌پذیرد. ایشان معتقد است نه تنها کفار در علاقه‌مندی به دنیا، مبتکر و اولین علاقه‌مند به آن نیستند، بلکه این شیفتگی از ناحیه دیگری ناشی شده و این خداست که دل‌های ایشان را تسخیر نموده و علاقه به این امور مادی را غریزه آن نموده تا زندگی دنیایی و زمینی آنان تأمین گردد؛ زیرا چنانچه غریزه حب دنیا را در انسان نمی‌نهادند، زندگی او در زمین، دوام نمی‌یافت؛ از این رو، انسان‌ها بایستی زندگی دنیا را وسیله زندگی آخرتی قرار دهند، نه اینکه آن را هدف پنداشته و ماورای آن را فراموش نمایند، چنانکه قرآن فرموده است: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (الکهف: ۷). اما همین بی‌خبران غافل، وسایل ظاهری الهی را که مقدمات و وسایلی برای بدست آوردن رضوان الله هستند، اموری مستقل پنداشته و خیال کرده‌اند که این امور مادی، می‌تواند ایشان را از خدای سبحان بی‌نیاز سازد و به همین جهت، دنیایی که خلق گردیده تا نعمت و وسیله تقرب و پاداش اخروی آنان باشد، سبب نعمت و عذابشان گردیده است؛ چنانکه قرآن فرموده است: «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ، فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ، مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ، حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ... وَ صَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (یونس: ۳۰-۲۸) (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۶-۹۵).

شایان ذکر است که تزیین و جلوه‌گری دنیا در نظر مردم، دو گونه است: نخست از آن جهت است که بنده، به وسیله دنیا به آخرت برسد و خشنودی خدا را در مواقع مختلف زندگی و با اعمال گوناگون و به کاربردن مال، جاه، اولاد و جان، بدست آورد که

این خود، سلوکی است الهی و پسندیده و خداوند متعال نیز این گونه مشاطه‌گری‌ها را به خودش نسبت داده و در آیه هفتم سوره کهف، از آن سخن گفته است. دیگر جلوه‌گری دنیا در نظر خلق، زینت‌گری دنیا است؛ به این معنی که دل‌ها شیفته دنیا و متوجه آن شده و غافل از ماورای آن گردد و از ذکر خدا بی‌خبر شود که این قسم جلوه‌گری، تصرفی است شیطانی و مذموم که خدای سبحان آن را به شیطان نسبت داده و بندگان خود را از آن، برحذر داشته و فرموده است: «وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۴۳) و نیز از قول شیطان، حکایت نموده که عرضه داشت: «رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأَزِينَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (الحجر: ۳۹) و در همین راستاست که فرموده است: «زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ» (التوبة: ۳۷). این قسم جلوه‌گری نیز گاهی، از جهتی و در طول نسبتی که به شیطان دارد، به خدا نسبت داده می‌شود و این بدان جهت است که آنچه شیطان و هر سببی از اسباب خیر و یا شر، عمل می‌کنند و هر دخل و تصرفی که در ملک خدا دارند، به اذن اوست، تا اراده خدا و مشیت او نافذ شود و با نفوذ امر او، امر صنع و ایجاد، منتظم گردد و در نتیجه، رستگاران با اراده و اختیار خود، رستگار شوند و مجرمان نیز با سوء اختیار خود، از رستگاران جدا گردند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۷).

علامه طباطبایی در ادامه گفته است: حال باید دید که چرا خدای تعالی، دنیا و آنچه در آن است را در نظر انسان، زینت می‌دهد؟ و آیا قصد او این است که انسان‌ها را با آن، فریب دهد؟ حاشا بر ساحت مقدس او که انسان را به خلاف واقع بیفکند و به او چنین وانمود کند که عوامل دنیایی، مستقل در تأثیرند و زینت دنیا، هدف غایی بشر است. آری، ساحت ربّ علیم و حکیم، والاتر از آن است که امور خلق خود را به گونه‌ای اداره کند که منتهی به غایتی صالح و شایسته نگردد، چگونه چنین چیزی امکان دارد؟ با اینکه خودش فرمود: «إِنَّ اللَّهَ بِالْعُمْرَةِ» (الطلاق: ۳) و نیز فرمود: «وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ» (یوسف: ۲۱)، بلکه اگر بنا باشد که این گول و فریب را مستند به کسی بدانیم، باید مستند به شیطان بدانیم، چنانکه خدای تعالی فرمود: «وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۴۳). همچنین فرمود: «وَ إِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (الأنفال: ۴۸). بله این مقدار را می‌توان مستند به خدا دانست که خدا اجازه چنین فتنه‌گری‌هایی

را به شیطان داده است تا هم خود او به کمال شقاوت خود برسد و هم مسئله آزمایش بندگان، تکمیل شده و زمینه تربیت بشر فراهم گردد، چنانکه فرمود: «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (العنکبوت: ۳-۲) (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۶).

### ۸. ارزیابی پایانی؛ رجحان نظر علامه طباطبایی بر علامه فضل الله

نگارندگان مقاله پیش رو بر این باورند که با توجه به آنچه از نظر دو مفسر (علامه طباطبایی و علامه فضل الله) گذشت، آرای علامه طباطبایی، به واقعیت نزدیکتر است، زیرا:

**دلیل اول؛** مراجعه به دیگر آیات قرآن کریم، به خوبی نشان می‌دهد که مزین بودن شیطان، مورد اشاره و تأیید قرار گرفته و بیان گردیده که شیطان، آنچه را در زمین است، در چشم پیروانش جلوه و زینت می‌دهد تا آنان را دچار اغوا و اضلال سازد. از جمله آیاتی که چنین نتیجه‌ای را نشان می‌دهند، می‌توان به مواردی همچون: «زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۴۳)، «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (الحجر: ۳۹)، «وَ إِذْ زَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (الأنفال: ۴۸) و «زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (النمل: ۲۴) اشاره نمود. همچنین بنا بر آیه «لَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (الحجرات: ۷)، می‌توان دریافت که خدا، تنها امور پسندیده (مانند ایمان) را برای انسان زینت نموده و محبوب می‌سازد و نه امور ناپسند را (همانند کفر و فسوق و عصیان) که حُبِّ شهوات، می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد و تداوم آن مشتبهات، در وجود انسان‌ها باشد.

**دلیل دوم؛** چنانچه آیه مورد بحث به سیاق پیشینی خود متصل باشد، از آنجا که آیه قبل، شرح حال کافران است (آل عمران: ۱۳)، همین آیه (آیه ۱۴) را نیز می‌توان در مقام توییح و مذمت کفار دانست، چنانکه برخی از مفسران نیز بدان اشاره نموده اند (رک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۶؛ مراغی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۸؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق،

ج ۲، ص ۲۰). حتی برخی معتقدند که منظور از «لِلنَّاسِ» در آیه مورد بحث نیز، کافرانند (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۳۴).

**دلیل سوم؛** سیاق آیه مورد بحث که در پی توبیخ و تحقیر شهوت‌گرایان بوده و مذمت حبِّ الشَّهَوَاتِ را مطرح نموده است، نشان می‌دهد که فاعل تزیینِ حبِّ شهوات، شیطان است و نه خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۳، ص ۳۰۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۱۱).

**دلیل چهارم؛** آیه مورد بحث، مشتمل بر علاقه‌هایی است که یقیناً منسوب به خدا نیست، زیرا در آیه، تعبیر «حُبُّ الشَّهَوَاتِ» و سبک و سیاق تحقیرآمیز دیگر، به چشم می‌خورد و این‌گونه تعبیر، با این مطلب که فاعلِ «زُيِّنَ» خداوند باشد، منافات دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۳، ص ۳۰۲)، چه حبِّ شهوات، امری است ناپسند و خدا، آن را در نظرها زینت نمی‌دهد، لذا ادب قرآن کریم اقتضا می‌کند تا مخاطب، جلوه‌گری چنین اموری را به غیر خدا نسبت دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۸). ضمناً جمله «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ»، از باب تعلیق حکم بر وصف، که مُشعر به علیّت است، ارشاد به این مطلب است که چهره شهوانی زینت، محبوب شما نباشد؛ یعنی چهره ایزاری این امور نکوهیده نیست، زیرا حبِّ مال، طبیعی انسان و امری نیکوست و به خدا منسوب است، لیکن برخی در پی حبِّ شهوت مال هستند که امری اعتباری و قبیح بوده و استناد چنین وصف قبیحی به خداوند، نادرست است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۳، ص ۳۰۶). همچنین در این آیه، تعبیر «فَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ» آمده است و چنین حبِّی، تنها شایسته دنیاپرستان و کسانی است که دنیا را قبله و نهایت مقصود خویش قرار داده‌اند و اسناد آن، به خدا (مگر با واسطه و غیرمستقیم)، شایسته نیست (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۸).

**دلیل پنجم؛** دلیل دیگر، آن است که در آیه، حبِّ شهوات به صورت مطلق بیان گردیده و از این رو، می‌تواند مشتمل بر شهوات حرام نیز باشد که در این صورت، تزیین دهنده شهوات حرام، به یقین، شیطان است (فخر رازی، همان).

**دلیل ششم؛** گرچه می‌توان تزیین اعیان خارجی را به خدا نسبت داد، لیکن در آیه مورد بحث، آن دسته از اوصاف نفسانی ذکر شده که در دسترس وساوس شیطانی است،

بنابراین فاعل «زین» شیطان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۳، ص ۳۰۲). زیرا از مجموع آیات و روایات و از موارد مطرح شده در آیه، چنین برمی آید که محبت عادی مال و فرزند، مصداق حبّ الشهوات، به شمار نمی رود؛ بنابراین، بحث اصلی این آیه، اصل خوردن، آشامیدن و... نیست، بلکه سخن از آن، فخر اعتباری است که انسان بر اثر پیروی از شیطان و با انصاف به آن، مُختال می گردد.

**دلیل هفتم:** قرآن کریم در پایان همین آیه، با بیان «ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ»، به نوعی، دنیا را نکوهیده و مذموم دانسته است و این مطلب، با مزین بودن خدای متعال، منافات دارد (رک: قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۵۱؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰).

**دلیل هشتم:** دلیل دیگر، سیاق پسینی است؛ چه در آیه بعد، فرموده است: «قُلْ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ» (آل عمران: ۱۵). لذا مقصود از این کلام، برگرداندن بنده از دنیا و تقبیح آن، در چشم اوست و این مطلب، با تزیین دنیا در چشم بنده، سازگار نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۶۱).

### نتیجه گیری

چنانکه گذشت، در تبیین ماهیت فاعل تزیین در آیه ۱۴ سوره آل عمران، در بین مفسران فریقین، سه دیدگاه عمده وجود دارد: الف. عده‌ای فاعل تزیین را خدا دانسته اند؛ ب. عده‌ای فاعل تزیین را شیطان و یا نفس اماره دانسته‌اند؛ ج. عده‌ای دیگر نیز هر دو قول را در این خصوص، صحیح دانسته و به نوعی، قائل به تفصیل شده‌اند.

علامه فضل الله معتقد است که فاعل تزیین را بایستی خدای متعال دانست، زیرا این آیه، در مقام مقایسه نعمت‌های زندگی دنیوی (که مربوط به احتیاجات حسی مردم است) و نعمت‌های زندگی اخروی، وارده شده است و نیز در صدد تأکید بر تمایز لذت‌های اخروی و دنیوی است. حبّ شهوات نیز، از خصوصیات تمام اصناف انسان‌هاست که در وجود غریزی آنها وجود دارد.

اما علامه طباطبایی معتقد است، فاعل تزیین در آیه مورد بحث، شیطان و یا نفس اماره است. وی در اثبات ادعای خویش، دلایلی ارائه نموده‌است که نگارندگان مقاله



حاضر، آن دلایل را با اقوال لغویان و نیز مفسران فریقین، تقویت نموده و آرای علامه فضل‌الله را ضعیف برآورد کرده‌اند.

وی معتقد است: خدا، علاقه به امور مادی را غریزه انسان‌ها نموده تا زندگی دنیایی و زمینی ایشان تأمین گردد و انسان‌ها دنیا را وسیله‌ای برای رسیدن به آرامش در زندگی اخروی خود سازند؛ بنابراین، تزیین و جلوه‌گری دنیا بر دو گونه استوار است: يك. وسیله‌ای است برای رسیدن به آرامش اخروی؛ و دوم، وسیله‌ای برای شیفتگی و غفلت از ماورای دنیا و یا دوری از ذکر خداست. بدیهی است که قسم دوم جلوه‌گری، تصرفی است شیطانی و مذموم که خدای سبحان، آن را به شیطان نسبت داده و بندگان خود را از آن، برحذر داشته است. پس باید دانست، علت اینکه گاهی زینت به خدا و گاهی به شیطان نسبت داده شده، همین است. ناگفته نماند که این قسم جلوه‌گری نیز گاهی نه به شیطان، بلکه به خدا نسبت داده می‌شود و آن، از این جهت است که خداوند، خود اجازه چنین فتنه‌گری‌هایی را به شیطان داده است، تا هم خود شیطان، به کمال شقاوت رسد و هم فرآیند آزمایش بندگان، کامل شده و زمینه تربیت بشر، فراهم گردد. دلیل دیگر آن است که هرچند علاقه به شهوات، نسبتی به خدا دارد، لیکن علاقه صحیح و صالح (به طور استقلال) و علاقه مذموم و غافل‌کننده (به نحو اذن) به او مربوط می‌شود. بنابراین، نمی‌توان به خاطر اشتغال آیه بر علایقی که یقیناً منسوب به خدا نیست، جلوه‌گری را به خدا نسبت داد، بلکه ناگزیر، بایستی آن را به غیر خدا (شیطان و یا نفس) نسبت داد، هرچند با واسطه به خدا، مرتبط می‌شود. چنین برداشتی قادر است که بین دو دسته از آیاتی جمع نماید که آشکارا زینت را برخی به خدا و برخی به شیطان نسبت داده‌اند. بنابراین علامه طباطبایی، اصل استناد تمام امور عالم به خدا، که خالق تمام افعال است، و وجود تمام امور به اذن خدا را قبول دارد، لیکن در آیه مورد بحث، به دلیل وجود قرائنی که شرح و تفصیل آن گذشت، فاعل تزیین را شیطان دانسته است که به نظر می‌رسد، دلایل ایشان، جهت چنین ادعایی، کامل بوده و ایرادات علامه فضل‌الله در این موضع، به صاحب‌المیزان، از قوت لازم برخوردار نیست.

## منابع

- **قرآن کریم**، (ترجمه محمد مهدی فولادوند).
- ۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبة نزار.
- ۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق محمود طناخی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التّنویر*، بیروت: مؤسسه التّاریخ العربی.
- ۵. ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۹ق). *بحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق احمد عبدالله، قاهره: نشر زکی.
- ۶. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق شمس الدّین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر.
- ۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۰. ابوحنّان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *بحر المحيط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- ۱۱. افتخار، مهدی (۱۳۹۷ش). بررسی مقصود از زینت در آیات ۳۱ و ۳۲ سوره اعراف، *مطالعات تفسیری*، ۹ (۳۳)، ص ۱۳۶-۱۱۹.
- ۱۲. امین، نصرت بیگم، (بی تا). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، بی جا: بی نا.
- ۱۳. انیس، ابراهیم و منتصر، عبدالحلیم (۱۳۸۶ق). *المعجم الوسیط*، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۴. بلاغی، محمد جواد (بی تا). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: نشر وجدانی.
- ۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التّأویل*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی.
- ۱۶. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸ق). *جلاء الاذهان و جلاء الاحزان (تفسیر گازر)*، تصحیح محدث، تهران: نشر دانشگاه تهران.
- ۱۷. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی.
- ۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش). *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.

۱۹. حزانى، حسن بن على بن شعبه (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم*، تصحيح على اكبر غفارى، قم: انتشارات جامعه مدرّسين.
۲۰. حقى بروسوى، اسماعيل بن مصطفى (بى تا). *تفسير روح البيان*، بيروت: دارالفكر.
۲۱. حوى، سعيد (۱۴۲۴ق). *الاساس فى التفسير*، قاهره: نشر دارالسلام.
۲۲. خازن، على بن محمد (۱۴۱۵ق). *تفسير الخازن (لباب التأويل فى معاني التنزيل)*، بيروت: دارالكتب العلمیّة.
۲۳. دهخدا، على اكبر (۱۳۷۷ش). *لغت نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*، بيروت: دارالشّامیة.
۲۵. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسير المنار*، بيروت: دارالمعرفة.
۲۶. رضایى اصفهانی، محمد على (۱۳۸۷ش). *تفسير قرآن مهر*، قم: انتشارات پژوهش های تفسير و علوم قرآن.
۲۷. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق). *التفسير المنير*، دمشق: دارالفكر.
۲۸. زمخشرى، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل*، بيروت: دارالكتاب العربى.
۲۹. سمرقندى، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسير بحر العلوم*، بيروت: دارالفكر.
۳۰. سيّد قطب (۱۴۲۵ق). *فى ظلال القرآن*، بيروت: دارالشّروق.
۳۱. سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر (۱۴۰۴ق). *الدّر المنثور فى التفسير بالمأثور*، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
۳۲. شوكانى، محمد (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*، دمشق: دار ابن كثير.
۳۳. طباطبايى، سيّد محمد حسين (۱۳۹۰ق). *الميزان فى تفسير القرآن*، بيروت: مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۵. طبرى، محمد بن جرير، ۱۴۱۲ق، *جامع البيان فى تفسير القرآن*، بيروت، دارالمعرفة.
۳۶. طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرين*، تحقيق احمد اشكورى، تهران: نشر مرتضوى.
۳۷. طوسى، محمد بن حسن (بى تا). *التبيان فى تفسير القرآن*، تصحيح احمد عاملى، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۳۸. طيّب، عبدالحسين (۱۳۶۹ش). *اطيب البيان فى تفسير القرآن*، تهران: انتشارات اسلامى.

۳۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۴۱. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۴۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش). *تفسیر نور*، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۳. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵ش). *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: نشر ناصر خسرو.
۴۵. قونوی، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۲ق). *حاشیه القونوی علی تفسیر الامام البیضاوی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۶. کاشانی، فتح الله (بی تا). *منهج الصادقین*، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۴۷. ماوردی، علی بن محمد (بی تا). *النکت و العیون*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۸. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۴۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*، قم: دارالکتب اسلامی.
۵۱. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۵۳. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بی جا: بی نا.
۵۴. موسوی همدانی، محمد باقر (۱۳۷۴ش). *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: انتشارات جامعه مدرّسین.
۵۵. میبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). *کشف الأسرار و عدة الأبرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*، چاپ پنجم، تهران: نشر امیرکبیر.
۵۶. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق). *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۵۷. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳ش). *فرهنگ قرآن*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

## References

- *The Holy Qur'an*, [Persian translation: Mohammad Mahdi Fouladvand].
- 1. Ālousī, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). *Rouh al-Ma'ānī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
- 2. Ibn Abi Hātam Rādī, Abd al-Rahman ibn Mohammad (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, Riyad: Maktabat al-Nizar. [In Arabic]
- 3. Ibn 'Athīr Jazarī, Mubarak bin Mohammad (1988). *Al-Nihāyah fī Qarīb al-Hadith wal-'Athar*, [researched by Mahmoud Tanākhū,] Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- 4. Ibn 'Ashour, Mohammad Tōhir (AH). *Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Al-Ta'rūkh al-Arabi Institute. [In Arabic]
- 5. Ibn 'Ujaibah, Ahmad (1419 AH). *Bahr al-Madīd fī Tafsir al-Qur'an al-Majīd*, [researched by Ahmad Abdullah,] Cairo: Zaki Publications. [In Arabic]
- 6. Ibn 'Atīyyah, Abdul Haq bin Ghalib (1422 AH). *Muharrar al-Wajīz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyyah. [In Arabic]
- 7. Ibn Kathīr, Ismail Ibn Umar (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, [researched by Shams al-Din,] Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyyah. [In Arabic]
- 8. Ibn Manzoor, Mohammad Ibn Mukrim (1414 AH). *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 9. Abul Futouh Radī, Hossein bin Ali (1408 AH). *Rawd al-Janān wa rouh al-Jinān*, Mashhad: Astan Quds Razawi Publishing House. [In Arabic]
- 10. Abu Hayyān Andalusī, Mohammad Ibn Yusuf (1420 AH). *Bahr al-Muhīt fī al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 11. Iftikhar, Mahdi (2018). Examining the meaning of intention in verses 31 and 32 of Surah A'rāf, *Tafsir Studies*, 33: pp. 119-136. [In Persian]
- 12. Amin, Nusrat Begum (nd). *Tafsir Makhzan al-'Irfān*, NP. [In Persian]
- 13. Anis, Ibrahim and Mantaser, Abdul Halim (1386 AH). *Al-Mujam al-Wasīt*, 4th ed. Tehran: Islamic Culture Publishing House. [In Arabic]
- 14. Balāghī, Mohammad Jawad (nd). *Ālā' al-Rahman fī Tafsir al-Qur'an*, Qom: Vojdani Publishing House. [In Arabic]
- 15. Baydāwī, Abdullah bin Omar (1418 AH). *'Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- 16. Jurjānī, Hossein bin Hassan (1378 AH). *Jilā' al-Adhhān wa Jalā' al-Ahzān (Tafsir Gāzur)*. [edited by Muhaddith]. Tehran: Tehran University Publishing. [In Arabic]

17. Jassās, Ahmad bin Ali (1405 AH). *Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turūth al-'Arabī. [In Arabic]
18. Javadi Amoli, Abdullah (2006), *Tafsir e Tasnim*. The Commentary of Tasnim, Qom: Isrā' Publishing House. [In Persian]
19. Harrānī, Hassan bin Ali bin Shu'ba (1404 AH). *Tuhaf al-'Uqoul*, [edited by Ali Akbar Ghaffari,] Qom: Qom Seminary Teachers Association Publications. [In Arabic]
20. Haqqī Burusuy, Ismail bin Mustafa (nd). *Tafsir Rouh al-Bayan*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
21. Hawwā, Saeed (1424 AH). *Al-'Asās fī al-Tafsir*, Cairo: Dar al-Salam Publishing. [In Arabic]
22. Khāzin, Ali ibn Mohammad (1415 AH). *Tafsir al-Khāzin (Lubab al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
23. Dekhoda, Ali Akbar (1998). *Dictionary*, Tehran: Tehran University Publications. [In Persian]
24. Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1412 AH). *Mufradāt Al-fāz al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shāmīya. [In Arabic]
25. Rashid Reza, Mohammad (1414 AH). *Tafsir al-Manār*, Beirut: Dar al-Ma'rafa. [In Arabic]
26. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (2008). *Tafsir-e Qur'an-e Mehr*, Qom: Researches of Tafsir and Sciences of the Qur'an. [In Persian]
27. Zuhailī, Wahaba (1411 AH). *Al-Tafsir al-Munīr*, Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
28. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH). *Al-Kashshāf an Haqayiq al-Tanzil wa 'Uyoun al-Aqawil fī wojouh al-Tawil*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi. [In Arabic]
29. Samarghandī, Nasr bin Mohammad (1416 AH). *Tafsir Bahr al-'Uloum*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
30. Sayed Qutb (1425 AH). *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shurouq. [In Arabic]
31. Suyoutī, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1404 AH). *Al-Durr al-Manthour fī al-Tafsir be al-Māthur*, Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library Publications. [In Arabic]
32. Shawkānī, Mohammad (1414 AH). *Fath al-Qadir*, Damascus: Dar Ibn Kathīr. [In Arabic]
33. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzan*, Beirut: Al-'Ālamī Publishing House. [In Arabic]

34. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayan*, Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
35. Tabarī, Mohammad bin Jarūr (1412 AH). *Jāmi' al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rafa. [In Arabic]
36. Turaihī, Fakhr al-Din bin Mohammad (1996). *Majma' al-Bahrain*, [researched by Ahmed Oshkouri,] Tehran: Mortazavi Publishing. [In Arabic]
37. Tousī, Mohammad bin Hassan (nd). *Al-Tibyān fī Tafsir al-Qur'an*, [Edited by Ahmad 'Āmilī,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
38. Tayyib, Abdul Hossein (1990). *Atyab al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
39. Fakhr Razi, Mohammad Ibn Omar (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafātīh al-Ghayb)*. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
40. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*, Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
41. Fazlullah, Mohammad Hossein (1419 AH). *Min Wahy Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Milāk. [In Arabic]
42. Qara'ati, Mohsen (2009). *Tafsir e Noor*, Tehran: Publications of the Cultural Center of Lessons from the Qur'an. [In Persian]
43. Qurashi, Ali Akbar (1996). *Tafsir Ahsan al-Hadith*, Tehran: Be'that Foundation. [In Persian]
44. Qurtubī, Mohammad bin Ahmad (1985). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Tehran: Naser Khosrow Publishing. [In Arabic]
45. Qounawī, Ismail bin Mohammad (1422 AH). *Hāshīyat al-Qounawī 'alā Tafsir al-Imam al-Baydāwī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
46. Kāshānī, Fathullah (nd). *Manhaj al-Sādiqīn*, Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic]
47. Mawirdī, Ali bin Mohammad (nd). *Al-Nukat wal-'Uyoun*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
48. Marāghī, Ahmad Mustafa (nd). *Tafsir al-Marāghī*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
49. Mostafavi, Hassan (1989). *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*, Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications. [In Arabic]
50. Mughnīyah, Mohammad Jawad (1424 AH). *Tafsir al-Kāshif*, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]

51. Muqātil bin Suleiman (1423 AH). *Tafsir of Muqātil bin Suleiman*, [researched by Mahmoud Shahate,] Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
52. Makarem Shirazi, Naser (1992). *Tafsir e Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]
53. Mousavi Sabzevari, Abd al-Ala (1409 AH). *Mawāhih al-Rahman fī Tafsir al-Qur'an*: NP. [In Arabic]
54. Mousavi Hamdani, Mohammad Baqer (1995). *Translation of Tafsir al-Mīzān*, Qom: Qom Seminary Teachers Association Publications. [In Persian]
55. Meybodī, Ahmed bin Muhammad (1992). *Kashf al-Asrār (Tafsir of Khaje Abdullah Ansari)*. fifth ed. Tehran: Amir Kabir Publishing House. [In Persian]
56. Neishabourī, Mahmoud bin Abul Hasan (1415 AH). *'Ījāz al-Bayan 'an Ma'āni al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
57. Hashemi Rafsanjani, Akbar (2004). *Farhang Qur'an*, second ed. Qom: Boostan-e Kitab. [In Persian]





## New Ways to Know the Class of Narrators

Mohammad Lotfipour<sup>1</sup>  
Sayed Alireza Hosayni Shirazi<sup>2</sup>

Received: 09/08/2023

Accepted: 03/12/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.44638.3969

### Abstract

Knowing the class of narrators found in hadith sanads is one of the most fundamental needs in the process of authenticating Shiite hadiths. For in the evaluation of hadith, knowing the class of narrators and verifying the connection between the chain of transmitters has a fundamental role. The class of the narrator means the approximate age of his hadith activities during two periods of carrying the hadith (time of learning) and transmitting the hadith (time of teaching to later generations). Contemporary Shiite Rijāl Scholars use various methods to recognize the class of narrators. The experience of the authors in para-hadith studies related to the class of narrators shows that these methods cannot answer all the challenges facing the class of narrators. This article, according to the information available in the Shiite rejāl, lists, and hadith sources, tries to present four new methods of knowing classes, through which many remaining challenges may be overcome. The applicability of some of these methods in opening up recognizing the classes of three narrators active in the transmission of Imāmī hadith, i.e., Ibrahim ibn Hashem, Muhammad ibn Isa ibn Ubaid, and Muhammad bin Ahmad ibn Yahya- would be shown.

**Keywords:** Class of Narrator, Ibrahim ibn Hashem, Muhammad bin Isa ibn Ubaid, Muhammad bin Ahmad ibn Yahya

---

<sup>1</sup>. Graduate of the third level of Specialized Center of Hadith Sciences of Qom Seminary, Qom, Iran (corresponding author). Email: [mohammad.lotfipur@gmail.com](mailto:mohammad.lotfipur@gmail.com)

<sup>2</sup>. Senior Professor of Specialized Center of Hadith Sciences of Qom Seminary, Qom, Iran. Email: [sahoseini14@gmail.com](mailto:sahoseini14@gmail.com)

فصلنامه علمی «تحقيقات علوم قرآن و حديث» دانشگاه الزهراء<sup>(ع.م.ا.ع.)</sup>

سال بيست و يکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پيايی ۶۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۳۹-۱۱۱

## راه کارهای نوین در شناخت طبقه راویان

محمد لطفی پور<sup>۱</sup>

سید علیرضا حسینی شیرازی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲

DOI: [10.22051/TQH.2023.44638.3969](https://doi.org/10.22051/TQH.2023.44638.3969)

### چکیده

شناخت طبقه راویان واقع در اسناد احادیث، یکی از بنیادی‌ترین نیازها در فرایند اعتبارسنجی احادیث شیعه است؛ زیرا در ارزیابی احادیث، شناخت طبقه راوی و دستیابی به اتصال سلسله راویان سند، تاثیر بنیادین دارد. طبقه راوی به معنای شناخت تقریبی عصر فعالیت‌های حدیثی راوی در دو دوره تحمل (زمان علم‌آموزی و اخذ حدیث) و اداء (آموزش اندوخته‌ها به نسل‌های پسین) می‌باشد. دانشیان رجال شیعه در دوران معاصر، برای شناسایی طبقه راویان از راه کارهای گوناگون بهره می‌جویند. تجربه نگارندگان در مطالعات پیرا حدیثی مرتبط با طبقه راوی، بیان‌گر آن است که این راه کارها، نمی‌تواند تمام چالش‌های فراروی شناخت طبقه راویان را، پاسخ‌گو باشد. نوشتار حاضر، با توجه به اطلاعات موجود در منابع رجالی، فهرستی و حدیثی شیعه، سعی در ارائه چهار راه کار نوین طبقه‌شناسی دارد که از رهگذر آن، بتوان از بسیاری از چالش‌های باقی‌مانده، گذر کرد. عملکرد برخی از این راه کارها در گشودن چالش‌های طبقه‌شناسی سه تن از راویان فعال در عرصه انتقال تراث حدیثی امامیه، یعنی ابراهیم بن هاشم، محمد بن عیسی بن عبید و محمد بن احمد بن یحیی، به نمایش گذاشته شده است.

**واژه‌های کلیدی:** طبقه راوی، ابراهیم بن هاشم، محمد بن عیسی بن عبید، محمد بن احمد بن

یحیی.

۱. دانش آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی علوم حدیث حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

m\_lotfipur@yahoo.com

Sahoseini14@gmail.com

۲. استاد سطح عالی مرکز تخصصی علوم حدیث حوزه علمیه قم، قم، ایران.

### ۱. بیان مسئله

در فرآیند اعتبارسنجی حدیث، گفت و شنود پیرامون مرزبندی و ساماندهی طبقه راویان به عنوان یکی از نیازهای بنیادین دانش رجال، نمود چشم‌گیری پیدا می‌کند؛ زیرا در ارزیابی احادیث، شناخت طبقه راوی و احراز اتصال ارتباط میان سلسله راویان سند، تاثیر بنیادین دارد.

دانشیان رجال شیعه در دوران معاصر، برای شناسایی طبقه راویان از راه کارهای زیر بهره می‌جویند:

۱) تعیین دقیق هم‌عصر بودن راوی با امام معصوم<sup>(ع)</sup>، که با رجوع به منابع ویژه طبقه‌یابی راویان مانند: *رجال برقی* و *رجال شیخ طوسی* و *رجال کشی* صورت می‌پذیرد.  
 ۲) شناخت اساتید و شاگردان راوی از دیگر پدیده‌های اثرگذار در شناخت طبقه راویان است. دانشیان با رجوع به دو دسته از منابع و کاوش و پردازش اطلاعات آن، به این هدف دست می‌یازند.

نخستین دسته، دو کتاب *فهرست شیخ طوسی* و *فهرست نجاشی* است. این دو کتاب به دلیل در اختیار قرار دادن اطلاعات طرق به کتاب‌های اصحاب، به شکل غیرمستقیم، به بیان رابطه روایی بسیاری از راویان پرداخته و زمینه کشف رابطه شاگرد و استادی میان راویان را فراهم می‌کند.

دسته دوم، آن گروه از جوامع رجالی که با جمع‌آوری اطلاعات موجود در اسناد کتاب‌های حدیثی، یا منابع فهرستی به معرفی شاگردان و اساتید راوی پرداخته‌است. *جامع الرواة* محقق اردبیلی و *معجم رجال الحدیث* آیت‌الله خوئی در این دسته جای می‌گیرد.

۳) بهره‌گیری از طبقات شماره‌گذاری شده که توضیح آن در بخش دوم خواهد آمد.

۴) استفاده از قرائن مختلف مانند: سال وفات، سال زنده بودن، گزارش‌های حکایت‌گر از زمان زندگی که از منابع رجالی و حدیثی به دست می‌آید.

تجربه نگارندگان در مطالعات پیرا حدیثی مرتبط با طبقه راوی، بیان گر آن است که راه کارهای پیش گفته، نمی تواند تمام چالش های فراروی شناخت طبقه راویان را، پاسخ گو باشد. نوشتار حاضر، با توجه به دیگر اطلاعات موجود در منابع رجالی، فهرستی و حدیثی شیعه، سعی در ارائه راه کارهای نوین طبقه شناسی دارد که از رهگذر آن، بتوان از بسیاری از چالش های باقی مانده، گذر کرد.

گفتنی است که هر چند در لابه لای مباحث تحقیقی رجالی که به منابع رجالی و فقهی راه یافته اند، می توان به شکل پراکنده، شاهد گفته هایی در ارتباط با طبقات راویان بود، اما نویسندگان نوشتار حاضر به پژوهشی که به شکل ویژه به طبقه پژوهی و راه کارهای گوناگون برون رفت از مشکلات طبقات راویان باشد، دست نیافته اند.

## ۲. چیهستی طبقه راوی و چگونگی نگرش به آن

ریشه واژه طبقه، یعنی «طبق»، در لغت به معنای قرار دادن یک شیء بر روی شیئی مانند خود، به گونه ای که او را بیوشاند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۳۹). تعاریف مختلفی<sup>۱</sup> برای معنای اصطلاحی این واژه در علوم حدیث، به دست داده شده است. از جمله می توان به تعریف سیوطی<sup>۲</sup> (بی تا، ج ۲، ص ۹۰۹) اشاره کرد که مورد پذیرش برخی دانشیان شیعی پیرو حوزه حدیثی حله، از جمله شهید ثانی قرار گرفت. وی می گوید:

«الطبقةُ فی الإصطلاح: عبارةٌ عن جماعةٍ، اشتركوا فی السننِ، ولقاءِ المشایخ فهم طبقةٌ، ثم بعدهم طبقةٌ أُخرى» (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸۸).

نوشتار حاضر، به منظور خودداری از ورود به نزاعها پیرامون تعریف طبقه راوی، تعریفی نو را که شاید به گونه ای از تعاریف دیگر به دست آمده باشد، ارائه می دهد: شناخت تقریبی عصر فعالیت های حدیثی راوی در دو دوره: تحمل (زمان علم آموزی و اخذ حدیث) و اداء (آموزش اندوخته ها به نسل های پسین).

۱. مجال علم الطبقات هو «البحث عن العلاقات المختلفة التي تربط اهل العلم بعضهم ببعض، او تميز بعضهم من بعض». (سالم تیم، ۱۴۱۵، ص ۸)؛ «الطبقة هي الجيل الواحد من الرواة، او هي مجموعة من الرواة اشتركوا في التلقي و التحديث

فترة محددة من الزمن، او مجموعة منهم ممن اشترك في السنن و التلقي و التحديث». (شبر، ۱۴۳۵، ص ۱۴)  
 ۲. قَوْمٌ تَقَارَبُوا فِي السَّنِّ وَالْإِسْنَادِ أَوْ فِي الْإِسْنَادِ فَقَطَّ بِأَنْ يَكُونَ شُبُوحٌ هَذَا هُمْ شُبُوحُ الْآخَرِ، أَوْ يَقَارَبُوا شُبُوحَهُ.

سیر تطور بیان طبقه راوی توسط دانشیان رجال شیعه را می توان در پنج گونه جای داد:

**گونه نخست:** گونه راه یافته به کتاب های رجال برقی، شیخ صدوق<sup>۱</sup> و شیخ طوسی است. اهتمام این دسته از کتاب ها، به بیان و معرفی طبقه راوی بر پایه ارتباط با یک یا چند معصوم است<sup>۲</sup>. در این روش، پژوهش گر با اطلاعات تفصیلی روبرو نیست، بلکه صرفاً با این پدیده آشنا می شود که راوی مورد نظر وی، با یک یا چند معصوم دارای ارتباط روایی بوده است. این گونه، از ارائه اطلاعاتی همچون زمان آشنایی راوی با معصوم، میزان و حجم روایات وی از معصوم و موضوعات روایت شده وی، خودداری می کند.<sup>۳</sup>

**گونه دوم:** بیان طبقه بر اساس جمع آوری قرینه ها است که نمود بارز آن، در رجال کشی و رجال نجاشی مشاهده می گردد. در این شیوه برای شناسایی طبقه راوی، به شکل پراکنده، از چهار راه کار استفاده شده است:

۱. تعیین روایت راوی از معصوم خاص؛
  ۲. اشاره به شاگرد راوی مورد نظر؛
  ۳. ذکر تاریخ ولادت و وفات (در حد امکان)؛<sup>۴</sup>
  ۴. ذکر نسب کامل راوی تا جایی که شناخت عصر حیات راوی قابل تخمین باشد.
- گونه سوم:** بیان طبقه بر اساس ذکر اساتید و شاگردان راوی است که پایه گذار آن محمد بن علی اردبیلی در کتاب جامع الزوارة و إزاحة الأشتباهات عن الطریق و الأُسناد

۱. شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) دارای کتاب رجالی، تحت عنوان: المصابیح است. این کتاب شامل پانزده «مصباح» است که فهرست اسامی راویان از هر یک از معصومان<sup>(ع)</sup>، ذیل یک «مصباح» آورده شده است. در مصباح پانزدهم نیز فهرست اسامی اشخاصی که دارای توقیع بوده اند، وجود دارد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۰، ش ۱۰۴۹).

۲. ناگفته نماند که گاه در منابع طبقات نگاری شاهد توثیق و تضعیف راویان نیز هستیم. نمونه گویای این رفتار را در رجال شیخ طوسی می توان مشاهده کرد.

۳. به عنوان نمونه، شیخ طوسی، زرارة بن أعین، راوی نام آشنا و پرکار شیعی، را که در عرصه های مختلف معارف شیعی از امام باقر<sup>(ع)</sup> و امام صادق<sup>(ع)</sup> روایت دارد، در ذیل راویان از امام باقر<sup>(ع)</sup>، این گونه معرفی می کند: «زرارة بن أعین الشیبانی مولا هم» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۶، ش ۱۴۲۲). در یادکرد از راویان امام صادق<sup>(ع)</sup> نیز می گوید: «زرارة بن أعین الشیبانی مولا هم، کوفی. یکنی أبی الحسن. مات سنة خمسین و مائة بعد أبی عبدالله» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۰، ش ۲۷۴۴).

۴. با جستجوی واژگانی مانند: مات، سنة، توفی در اصول شش گانه رجالی شیعه تنها با بازتاب بیش از دویست داده رجالی درباره تاریخ وفات راویان مواجه هستیم.

می‌باشد. آیت‌الله خوئی در کتاب *مُعْجَم رِجَالِ الْحَدِيثِ وَ تَفْصِيلِ طَبَقَاتِ الرِّوَاةِ* به تکمیل این شیوه پرداخته است.

**گونه چهارم:** بیان طبقه راویان بر پایه شماره‌گذاری است. این روش برای نخستین بار، توسط مجلسی اول (م. ۱۰۷۰ق) به کار گرفته شده است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۳۲۳). وی با کنار هم گذاردن راویان و محدثان نام‌آشنای هر دوره، به دوازده طبقه از راویان دست یافته است. بعد از ایشان، سید علی اصغر جاپلّقی بروجردی (م. ۱۳۱۳ق) در کتاب *طرائف المقال فی معرفة طبقات الرواة*<sup>۱</sup> به تکمیل این شیوه همت گمارد. آیت‌الله بروجردی با توجه به کاستی‌های موجود در روش شیخ طوسی، اشکالاتی را متوجه آن دانسته و در مقدمه دوم ترتیب *اسانید الکافی* به روش خود در تنظیم طبقات پرداخته است. ایشان ملاک مرزبندی مدت هر طبقه را ۳۰ سال قرار داد؛ چون معتقد بود تفاوت زمانی معمول میان شیخ و راوی ۳۰ سال است. وی راویان حدیث را از صحابه تا شیخ طوسی در ۱۲ طبقه مرتب ساخت و در هر طبقه اسامی تعدادی از راویان را ذکر کرد. برخی از معاصران نقدهایی را متوجه این روش دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

۱. مؤلف، طبقات رجال حدیث را بر ۳۱ طبقه تقسیم کرده است؛ به این ترتیب که در طبقه اول، رجال زمان حیات خود را معوّفی کرده و سپس به ترتیب، رجال طبقه‌های بعدی تا طبقه سی‌ویکم (که شامل صحابیان رسول خداست) را ذکر کرده است (الجابلیقی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۳).

۲. استاد سید محمد جواد شبیری زنجانی در درس گفتارهای خویش، اشکالاتی را به روش ایشان، فراز آورده است: **اشکال اول:** در این روش، بطور تقریبی هر ۳۰ سال به عنوان یک طبقه محاسبه شده است. این درحالی است که هر ۳۰ سال یک نسل متولد نمی‌شود، بلکه ولادت‌ها به صورت روزانه است. در این روش، سال اول، طبقه اول و سال ۳۰، طبقه دوم دانسته شده است. به‌طور مثال: اگر فردی سال ۲۵ به دنیا بیاید وی را در طبقه اول به‌شمار می‌آوریم و اگر در سال ۳۵ متولد شود در طبقه دوم قرار می‌گیرد؛ حال آنکه فاصله این دو نفر، ۱۰ سال می‌باشد که کمتر از فاصله سال اول و سال ۲۵ است که در یک طبقه قرار داشته‌اند.

**اشکال دوم:** باید توجه داشت که برخی راویان که در یک بازه زمانی متولد شده‌اند، حال آن که یک یا چند نفر در این بازه دارای عمر طولانی بوده و همزمان با افراد همان طبقه، وفات نکرده‌اند. از سوی دیگر می‌توان راویانی را یافت که از عمر کوتاه برخوردار بوده و پیش از سایر هم‌طبقه‌های خویش از دنیا رفته‌اند. در نتیجه، چه زمان ولادت و چه سال وفات ملاک محاسبه طبقات قرار داده شود، با مشکل جدی روبرو خواهیم شد.

**اشکال سوم:** برخی از راویان از استاد خود و هم از استاد استاد خویش نقل روایت کرده‌اند. احمدبن محمدبن عیسی با وجود این که شاگرد محمدبن ابی‌عمیر بوده و در اسناد کتب اربعه بیش از ۸۰۰ سند از وی به شکل مستقیم روایت می‌کند، با این وجود در بیش از ۲۰۰ سند توسط حسین بن سعید از ابن ابی‌عمیر روایت کرده است. بنابراین، احمدبن محمدبن عیسی، هم از استاد خود؛ حسین بن سعید روایات فراوانی دارد و هم از استاد استاد خود؛ محمدبن ابی‌عمیر.

**گونه پنجم:** به دلیل مشکلاتی که در شماره گذاری طبقات وجود دارد؛ برخی مانند: استاد سید محمدجواد شبیری زنجانی به جای بهره‌وری از اصطلاح «طبقات» از عبارت «راوی و مروی عنه» استفاده می‌کند. وی معتقد است این روش تمام فوائد طبقات را در برداشته و خالی از چالش‌های پیش‌گفته است. معیار و ضابطه در این شیوه، فراوانی روایت است و تعداد اندک روایت نمی‌تواند تعیین‌کننده باشد. بایسته است که روایات اندک با موارد کثیر مقیاس‌گذاری شود. در این روش، معیار اصلی تشخیص اسناد یا ارسال در سند، فراوانی روایات و قرائن جانبی است.

در این شیوه افرادی به عنوان شاخص قرار داده می‌شود. مثلاً:

احمدبن محمدبن عیسی را به عنوان شاخص بپذیریم، حسین بن سعید با اندک فاصله‌ای بر وی متقدم است و نیز علی بن ابراهیم با فاصله ناچیز از او متاخر می‌باشد. بر پایه نظریه طبقات آیت‌الله بروجردی، این سه راوی در یک طبقه قرار دارند اما بر پایه این روش، افراد پیش‌گفته در سه بخش و هر بخش، دو یا سه برابر طبقات در نظر گرفته می‌شود. در این شیوه، یک پژوهشگر به دنبال جست‌وجوی طبقه راوی، بر پایه اصطلاح آیت‌الله بروجردی، نیست بلکه با وجود قرائن و «راوی و مروی عنه»، ارسال یا عدم ارسال سند روایت را استظهار می‌کند. گرچه این روش، دشوارتر به نظر می‌رسد اما دقیق‌تر است و اشکالات پیش‌گفته در پانویس پیشین را دربر ندارد (شبیری زنجانی، درس‌گفتارهای رجال، جلسه ۲۶).

با توجه به نقش و جایگاه شناخت طبقه راوی در تشخیص اموری همچون: سقط و افتادگی در سند، کشف تصحیفات و تحریفات، تشخیص قلب در سند (جابه‌جایی نام راوی)، تشخیص هویت واقعی راویان هم‌نام در اسناد، تعیین دقیق نام معصوم، کشف مذهب راوی، شناخت دقیق‌تر تعاملات حوزه‌های حدیثی، بازسازی اسناد ویژه، نوشتار حاضر به تبیین راه کارهای نوین طبقه‌شناسی می‌پردازد (درباره فوائد شناخت طبقه

---

این بدان معناست که حسین بن سعید هم استاد احمدبن محمدبن عیسی بوده و هم شاگرد ابن ابی عمیر که استاد احمدبن محمدبن عیسی بوده است (شبیری زنجانی، سید محمدجواد، «درس‌گفتارهای رجال»، جلسه ۲۶، با اندکی تصرف).

راویان، ر.ک: العاملی، بی تا، ص ۱۶۱؛ سالم تیم، ۱۴۱۵، ص ۷۱ تا ۱۱۹؛ الطباطبائی البروجردی، ۱۴۲۱، ص ۷ و ۸؛ ماجد الربیعی، ۱۴۲۹، ص ۳۲).

### ۳. راه کارهای نوین طبقه‌شناسی راویان

أسناد احادیث، یکی از منابع کارآمد و اثرگذار در کشف فرایند اعتبار احادیث است. سوگ‌مندانه باید گفت: آن چنان که باید از داده‌ها و توانایی‌های نهفته در اسناد، در حل مسائل پیرا حدیثی و برون‌رفت از برخی چالش‌ها، استفاده نشده است. چهار راه کار نوین طبقه‌شناسی راویان که در پی خواهد آمد به نوعی با داده‌های موجود در أسناد احادیث پیوند خورده و در صدد چالش‌زدایی از طبقه راویان است.

#### ۳-۱. راه کار اول؛ تخمین دوره زندگی راوی (ولادت و وفات)

ترسیم بازه زمانی حیات راوی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شناخت طبقه راوی است. پرواضح است که در این رابطه، تاریخ ولادت و وفات راویان نقش بنیادین دارد. متأسفانه در زمینه ولادت و وفات راویان، اطلاعات کافی در منابع اعتبارسنجی شیعه وجود ندارد. به همین منظور در این پژوهش با به کارگیری برخی شیوه‌ها، به شواهد و قرینه‌های موجود پیرامون راویان توجه شده و با تحلیل آن، به گمانه‌ای در بیان بازه زمانی حیات برخی راویان، تاریخ ولادت و وفات، دست می‌باییم.

#### ۳-۱-۱. شیوه تخمین تاریخ ولادت راوی

یکی از عناصر بنیادین در تخمین ولادت راوی، تعیین محدوده سنّ راوی برای آغاز تحمل حدیث در بستر فرهنگی شیعی است. جست‌وجوی نگارندگان، کاشف از آن است که در منابع شیعی به صورت گسترده به این مهم پرداخته نشده است. این بحث اما، در میان نگاشته‌های دانش درایه مربوط به عامه به تفصیل مشاهده می‌شود. در منابع دانش درایه عامه، ملاک‌های سنی مختلفی جهت آغاز تحمل حدیث پیشنهاد کرده‌اند. قاضی عیاض با استناد به حدیث محمود بن ربیع<sup>۱</sup>، آغاز تحمل حدیث را از پنج سالگی می‌داند.

<sup>۱</sup> عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: «عَقَلْتُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِي وَ أَنَا ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ مِنْ دَلْوٍ» (البخاري، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۶).



(عیاض بن موسی، ۱۳۷۹، ص ۶۲). اهل کوفه نظر خویش را بر پایه ۲۰ سالگی و اهل شام بر ۳۰ سالگی بنا گذاشتند (ابن صلاح، ۱۴۰۶، ص ۱۲۹). اما تعیین سن با روش‌های پیش گفته، مورد قبول همه دانشیان علوم حدیث واقع نشده است (السیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۶؛ عتر الحلبي، ۱۴۱۸، ص ۲۱۱). از نظر آنان، برخورداری از قوه‌ی تمییز، بهترین ملاک شروع تحمل است. این قوه برای اشخاص گوناگون به دلیل تفاوت سطح ادراک‌ها و استعدادها مختلف می‌باشد. منظور از قوه تمییز آن است که راوی متوجه خطاب شده و واکنش لازم را در مقام تحمل حدیث انجام دهد (النووي، ۱۴۰۵، ص ۵۴). یا بتواند بین حدیث و غیر حدیث تمایز قائل شود (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۷).

در منابع اعتبارسنجی شیعه، به‌گاه رجوع به ترجمه علی بن حسن بن فضال در کتاب نجاشی با پدیده مهمی روبرو می‌شویم. علی بن حسن، از تحدیث بسیاری از احادیثی که از پدر خویش شنیده و تحمل کرده است، خودداری می‌کند. دلیل این امر از زبان وی چنین نقل شده است:

«در سن ۱۸ سالگی کتاب‌های پدرم را تحمل کرده‌ام، اما چون ادراکی نسبت به آن‌ها در این سن نداشتم، جایز نیست که از جانب پدرم نقل روایت کنم.» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۵۸، ش ۶۷۶).

اگر بر پایه این سخن، شروع تحمل حدیث را در بستر فرهنگی شیعه، میان ۲۰ تا ۲۵ سالگی فرض کنیم، می‌توان به عنوان نمونه، گمانه تاریخ ولادت سه تن از راویان پُرکار و فعال را به گونه زیر برآورد کرد:

**۱. گمانه تاریخ ولادت محمد بن عیسی بن عبید:** قرینه‌هایی که تاکنون به دست ما رسیده است، نشان می‌دهد که کهن‌ترین تاریخ تحمل حدیث توسط محمد بن عیسی بن عبید در سال ۱۹۸ هجری قمری در مکه از ابراهیم بن عبدالحمید بوده است. (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۵، ش ۴۶) همچنین وی در همان سال از عبدالله بن میمون قَدّاح به فراگیری و شنیدن حدیث پرداخته است (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۲۰، ش ۶۷).

اگر بر پایه معیار پیش گفته، آغاز تحمل حدیث محمد بن عیسی را، از ۲۰ تا ۲۵ سالگی بدانیم، می‌توان ولادت وی را میان سال‌های ۱۷۳ تا ۱۷۸ هجری قمری تخمین زد.<sup>۱</sup>

**۲. گمانه تاریخ ولادت ابراهیم بن هاشم:** ابراهیم بن هاشم از جمله راویانی است که منابع اعتبارسنجی شیعه، کم‌ترین اطلاعات ممکن را درباره او ارائه کرده‌اند. با توجه به عبارت فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی که او را اولین ناشر احادیث کوفیان، در قم می‌دانند (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۱، ش ۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶، ش ۱۸)، تخمین سال ولادت ابراهیم بن هاشم، قرینه‌ای است که در راستی‌آزمایی این ادعا پژوهش‌گر را یاری می‌رساند (برای آگاهی از طبقه ابراهیم بن هاشم و چگونگی ارتباط وی با حوزه حدیثی قم، ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۰۰).

در این بخش از سخن، با توجه به تاریخ وفات برخی اساتید ابراهیم بن هاشم، که در جدول زیر ترسیم شده است، به تخمین تاریخ ولادت وی می‌پردازیم:

اساتید ابراهیم بن هاشم	تاریخ وفات
حماد بن عیسی جهنی	۲۰۸ یا ۲۰۹
صفوان بن یحیی	۳۲۱۰
محمد بن ابی عمیر	۴۲۱۷
احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی	۵۲۲۱
حسن بن محبوب	۶۲۲۴

۱. مرحوم مامقانی با اشاره به بعضی از قرائن، سال ولادت محمد بن عیسی را سال ۱۸۰ ق یا قبل از آن، تخمین زده است: «فالإمارات المذكورة تشهد بولادة محمد بن عیسی في حدود المائة و ثمانين فما قبلها» (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹).

گفتنی است کشف تاریخ ولادت محمد بن عیسی بن عبید در برون رفت از چالش ارتباط روایی وی با امام رضا<sup>(ع)</sup> تأثیرگذار است. بر پایه میانگین به دست آمده، امکان روایت مستقیم او از امام رضا<sup>(ع)</sup> ثابت شده و ارسال پنداشته شده از سوی برخی صاحب‌نظران، بر طرف می‌گردد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: حسینی شیرازی، لطفی پور، ۱۴۰۲، فصل اول).

۲. کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۷، ش ۵۷۲: «عاش إلى وقت الرضا (ع) و توفي سنة تسع و مائتين».

۳. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۸، ش ۵۲۴.

۴. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۲۸، ش ۸۸۷.

۵. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۷، ش ۱۸۲.

۶. کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۸۴، ش ۱۰۹۴.

با توجه به داده‌های پیش گفته در جدول، می‌توان حماد بن عیسی را نخستین استاد ابراهیم بن هاشم بدانیم. اگر این گونه تصور کنیم که وی در سال‌های پایانی عمر حماد (چهار سال قبل از وفات یعنی سال ۲۰۵) به تحمل حدیث پرداخته باشد و ابراهیم بن هاشم بر پایه سن معیار تحمل میان ۲۰ تا ۲۵ داشته است، در نتیجه می‌توان سال ولادت وی را میان ۱۸۰ تا ۱۸۵ هجری قمری دانست.<sup>۱</sup>

**۳. گمانه تاریخ ولادت محمد بن احمد بن یحیی:** محمد بن احمد بن یحیی از راویانی است که از دیرباز مورد گفت و گو و اهتمام در نگاه دانشیان رجال شیعه بوده است. از جمله دغدغه‌های نمود یافته در نگاه دانشیان و پژوهش‌گران، چگونگی ارتباط وی با محمد بن عیسی بن عبید است. گروهی بر این باورند که محمد بن احمد بن یحیی روایت مستقیم از محمد بن عیسی بن عبید نداشته و آنچه در آینه اسناد منعکس شده است، مرسل و دارای خلل می‌باشد. نوشتار حاضر نشان می‌دهد که هیچ مانعی در ارتباط روایی میان محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن عیسی بن عبید وجود ندارد. در این فراز با تکیه بر تاریخ وفات برخی مشایخ وی، که عمدتاً کوفی بوده یا در کوفه فعالیت حدیثی داشته‌اند، تاریخ ولادت وی را تخمین خواهیم زد.

۱. گمانه تاریخ ولادت ابراهیم بن هاشم که در متن بیان گردید با بیان آقاي موحد ابطحي در کتاب تهذيب المقال همسویی دارد: «الظاهر أن إبراهيم بن هاشم وُلد في عصر أبي الحسن الكاظم (ع) إذ كان وفاته (عليه السلام) سنة ۱۸۳ أو ۱۸۶ أو ۱۸۹، و لا يوجد أثر لتشرفه بزيارته. نعم روى عن أصحابه، و عن جماعة من أصحاب أبي عبدالله (ع) كما ستقف عليه. و نشأ في أيام الرضا (ع)» (موحد ابطحي، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۵). گفتنی است که آیت الله بروجردی سال ولادت ابراهیم بن هاشم را ۱۹۰ هجری می‌دانست (الطباطبائي البروجردی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۸)؛ لکن این نظر با چالش‌هایی روبروست. از جمله اگر شروع اخذ حدیث ابراهیم بن هاشم از حماد بن عیسی را سال ۲۰۵ بدانیم، سن وی در این زمان حدود ۱۵ سال می‌شود. پذیرش چنین سنی در بستر فرهنگی شیعه برای شروع تحمل حدیث با دشواری همراه است.

سال وفات	اساتید محمد بن احمد بن یحیی
۱۲۶۰	احمد بن حسن بن علی بن فضال
حدود ۲۲۶۵	محمد بن عیسی بن عبید
۲۲۶۲	محمد بن حسین بن ابی الخطاب
حدود ۲۲۶۵	ابراهیم بن هاشم قمی
۵۲۶۷	احمد بن هلال عبرتائی
۶۲۸۰	احمد بن محمد بن خالد برقی

شاید چنین پنداشته شود که، برآیند داده‌های تاریخی جدول پیش‌رو، با توجه به آنچه که در تخمین ولادت ابراهیم بن هاشم گفته‌شد، ولادت محمد بن احمد بن یحیی در حدود سال ۲۳۰ هجری قمری است، اما به نظر می‌رسد، این برداشت صحیح نباشد. توضیح آن که محمد بن احمد بن یحیی، قمی است. اما، هم‌چنان که در جدول مشاهده می‌شود مهم‌ترین مشایخ وی، یا کوفی هستند و یا در کوفه فعالیت حدیثی داشته‌اند. به نظر می‌رسد پدیده کوفی بودن مشایخ وی، قدری ارکان معادله را تغییر دهد. انتخاب ۲۰ یا ۲۵ سالگی را، برای آغاز تحمل حدیث از سوی اساتید، به شکل طبیعی باید در خصوص راویانی معیار قرارداد که از اساتید دیار خود، بهره حدیثی برده‌باشند؛ زیرا به محض

۱. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۱، ش ۱۹۴.

۲. ر.ک: حسینی شیرازی، لطفی پور، ۱۴۰۲، فصل اول.

۳. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۴، ش ۸۹۷.

۴. شیخ طوسی شهادت امام هادی (ع) را به نقل از ابراهیم بن هاشم در سال ۲۵۴ هجری گزارش کرده (۱۴۱۱، مصباح‌المتنهجد، ج ۲، ص ۸۱۹) که بیان‌گر زنده بودن ابراهیم تا آن سال می‌باشد؛ اما در کتاب *ابراهیم بن هاشم؛ بازخوانی فرایند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه‌های وثاقت با تحلیل قرینه‌های گوناگون*، گمانه سال ۲۶۵ هجری به عنوان سال وفات او پذیرفته شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۵۹).

۵. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸۳، ش ۱۹۹.

۶. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۶، ش ۱۷۲. در مورد سال وفات احمد برقی، نجاشی دو تاریخ را یادآور می‌شود: «ابن غضائری در کتاب تاریخ خود، وی را متوفای سال ۲۷۴ و علی بن محمد ماجیلویه (نوه احمد برقی) وفات وی را در سال ۲۸۰ می‌داند.» البته با توجه به قُرب زمانی ماجیلویه نسبت به احمد برقی، همچنین هم‌خاندانی با وی، شاید بتوان نظریه دوم (سال ۲۸۰) را صائب دانست.

رسیدن به مرز توان تحمل حدیث، می‌توانند فعالیت حدیثی خود را آغازکنند. اما در فرض مورد گفت‌وگو، چه بسا راوی به دلیل مجموع شرایط پیرامونی در جغرافیای تولد خویش، پس از مدتی از آغاز فعالیت حدیثی، به این درک برسد که برای تکمیل یافته‌ها و دستیابی به آموزه‌های حدیثی شیعه نیازمند مهاجرت به دیگر نقاط جغرافیایی است؛ جغرافیایی که هم نسبت به آن و هم نسبت به مشایخ حدیثی سرشناس و فعال در آن، نیازمند آشنایی پیشین است. بر همین پایه نمی‌توان سال ۲۳۰ را به عنوان سال ولادت محمدبن‌احمدبن‌یحیی تخمین زد. به نظر می‌رسد که وی در بازه زمانی سال‌های ۲۲۰ تا ۲۲۵ به دنیا آمده باشد.

### ۳-۱-۲. گمانه تاریخ وفات راوی؛ نمونه موردی محمدبن‌احمدبن‌یحیی

پیش از این در پانوشت گذشت که با جست‌وجوی واژگانی مانند: مات، سنة، توفی در کتاب‌های شش‌گانه رجالی شیعه، تنها با بازتاب بیش از دویست داده رجالی درباره تاریخ وفات راویان روبرو هستیم. طبیعی است که این حجم از داده‌ها، تأمین‌کننده نیازها در پژوهش‌های تاریخی درخصوص راویان، حتی مشهورترین ایشان، نیست. در خصوص راویانی که هیچ‌گونه تصریحی به تاریخ وفات آن‌ها نشده، بایسته‌است به شیوه تخمین سال وفات بر پایه قرینه‌ها، روی آورد. برای رسیدن به این مقصود، بایسته آن است که با توجه به تنوع قرینه‌ها، سه گام برداشته شده و در گام نهایی به جمع‌بندی قرائن و تحلیل آن‌ها پرداخته شود. در این بخش، با تکیه بر این سه گام، به تخمین سال وفات محمدبن‌احمدبن‌یحیی پرداخته‌ایم (برای آگاهی بیشتر ر.ک: حسینی شیرازی، لطفی پور، ۱۴۰۲، فصل چهارم).

### الف) گام اول: کاوش در منابع اعتبارسنجی و حدیثی

نگارندگان در هیچ یک از منابع مکتوب به‌سال وفات محمدبن‌احمدبن‌یحیی برخورد نداشته‌اند؛ اما از گزارش پیش‌رو به‌روشنی برداشت می‌شود که وی تا پس از سال ۲۹۰ هجری قمری زنده بوده‌است:

«أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ أَبِي جَدِّ الْقُمِّيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتَنِي بَعْضُ النَّاسِ فِي سَنَةِ

تَسْعِينَ وَ مِائَتَيْنِ<sup>۱</sup> قَبْضَ شَيْءٍ فَأَمْتَنَعْتُ مِنْ ذَلِكَ وَ كَتَبْتُ أَسْتَطْلِعَ الرَّأْيَ فَأَتَانِي الْجَوَابُ بِالرَّيِّ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْعَرَبِيِّ فَلْيُدْفَعْ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ مِنْ ثِقَاتِنَا» (طوسی، ۱۴۱۱، الغيبة، ص ۴۱۵).

### ب) گام دوم: درنگ در سال وفات اساتید و شاگردان راوی

بررسی گزارش‌هایی که سال وفات برخی اساتید<sup>۲</sup> و شاگردان محمدبن‌احمدبن‌یحیی را در خود جای داده است، می‌تواند به‌عنوان قرینه و شاهد برای گمانه‌زنی و نزدیک شدن به حدود سال وفات وی کارساز باشد.

برون داد جدولی که در بخش گمانه ولادت محمدبن‌احمدبن‌یحیی گذشت، این است که محدوده رحلت اساتید وی میان سال‌های ۲۶۰ تا ۲۸۰ قرار داشته است. از میان شاگردان او، تنها سال وفات احمدبن‌ادریس به دست ما رسیده است. احمدبن‌ادریس در سال ۳۰۶ از دنیا رفته است.<sup>۳</sup>

### ج) گام سوم: مقایسه سال وفات راوی با سال وفات راویان هم‌عصر و هم‌طبقه وی

محمدبن‌احمدبن‌یحیی از جمله راویانی است که از نظر طبقه، قدری با دیگر راویان متفاوت است. وی با وجود داشتن روایات فراوانی از احمدبن‌محمدبن‌خالد برقی که خود از مشایخ محمد بن یحیی العطار و احمدبن‌ادریس است، در اسناد فراوانی در نقش اساتید محمدبن‌یحیی و احمدبن‌ادریس، نقش آفرینی کرده است. محمدبن‌یحیی العطار در ۴۰۵ سند در کتاب‌های کافی، تهذیب‌الاحکام و استبصار و در ۵۹۵ سند در کتاب‌های شیخ صدوق، از محمدبن‌احمد روایت می‌کند. احمدبن‌ادریس نیز، در اسناد کتاب‌های صدوق، در ۳۹۱ سند و در اسناد سه کتاب پیش‌گفته در ۱۰۹ سند از وی روایت دارد.

۱. شایسته است به این نکته توجه شود که بر پایه قرائن موجود، احتمال تحریف «تسعین» از «سبعین» یا «ستین» منتفی است. افزون بر این که در تحقیق کتاب الغيبة، به هیچ نسخه بدلی که بیان‌گر «سبعین» یا «ستین» باشد، اشاره نشده، این حدیث به نقل الغيبة شیخ طوسی، به کتاب بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۶۲، ح ۱۰) و خاتمه کتاب مستدرک الوسائل (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۷۳) راه‌یافته و هر دو کتاب، اتفاق بر عبارت «تسعین و مائتین» دارد.

۲. هر چند داده‌های تاریخی دیگری نسبت به برخی اساتید محمدبن‌احمدبن‌یحیی وجود دارد، اما هیچ یک از مرز سال‌های ۲۶۰ و ۲۸۰ فراتر نرفته است.

۳. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۹۲، ش ۲۲۸.

نام راویان هم طبقه	تاریخ وفات
محمدبن حسن صفار	۱۲۹۰
عبدالله بن جعفر حمیری	زنده در ۲۹۳
سعدبن عبدالله قمی	۳۰۱
علی بن ابراهیم بن هاشم	زنده در ۳۰۷

توجه به آن چه گفته شد و درنگ در تاریخ وفات هم طبقه های محمدبن احمد، بیان گر آن است که وی در حدود سال های ۲۹۰ تا ۲۹۵ از دنیا رفته است.

در نتیجه پذیرش نظرات اسماعیل پاشا بغدادی (۱۳۹۹ق) (البابانی البغدادی، ۱۹۵۱، ج ۲، ص ۲۰) و عمر رضا کحالة (م. ۱۴۰۸ق) (۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۸) و آیت الله جعفر سبحانی (۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۶۳؛ ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۱۳) که سال وفات وی را حدود ۲۸۰ ق گزارش کرده اند با دشواری روبرو است.

### ۲-۳. راه کار دوم؛ ارزیابی داد و ستد حدیثی راوی بر پایه اسناد

یکی از داده های ساده و فراموش شده پیرامون دادوستد حدیثی و طبقه شناسی راویان، اطلاعات موجود در اسناد است. این دسته از داده ها را می توان به دو بخش تقسیم کرد:

#### ۳-۲-۱. اطلاعات پر تکرار و اطمینان آور

گاه یک سند که دربردارنده رابطه روایی میان چندین راوی است، در کتاب های حدیثی به میزانی تکرار شده است که پژوهش گر به هنگام تعامل با آن سند، به این باور می رسد

۱. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۴، ش ۹۴۸.

۲. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۹، ش ۵۷۳.

۳. نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۸، ش ۴۶۷.

۴. اطلاع دقیقی از تاریخ وفات علی بن ابراهیم قمی در دسترس نیست اما بر پایه روایاتی که شیخ صدوق از وی در کتاب های مختلف خویش از جمله *الأمالی* نقل کرده است، چنین استفاده می شود که علی بن ابراهیم تا سال ۳۰۷ قمری زنده بوده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۱، ح ۱۱): «حَدَّثَنَا حَمَزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ... قَالَ أَحْبَبْتَنِي عَلِيٌّ، بِنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ سَنَةَ سَبْعٍ وَ ثَلَاثِينَ...».

که هیچ خللی میان رابطه روایی راویان موجود در سند وجود ندارد. چنین اسنادی یکی از پشتوانه‌های استوار در شناخت رابطه روایی راویان و بررسی‌های طبقه‌شناختی و سندشناختی است. از این رو، اطلاعات پرتکرار و اطمینان‌آور<sup>۱</sup> چنین اسنادی می‌تواند در شناخت طبقه راویان تاثیر بسزائی بگذارد.

به عنوان نمونه، در اسناد کتاب کافی رابطه «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ» را در ۴۶۴ بار، می‌بینیم.<sup>۲</sup> تکرار فراوان این سند، عامل باور به درستی ارتباط روایی میان راویان مذکور می‌باشد.

### ۳-۲-۲. اطلاعات کم تکرار و غیر قابل اطمینان

در لابه‌لای اسناد کتاب‌های حدیثی، ممکن است که با اسنادی روبرو شویم که به رغم مشهور بودن تمام افراد موجود در سند، نمی‌توان رابطه انعکاس‌یافته در سند را پذیرفت. به عنوان نمونه به گاه جست‌وجو در اسناد کتاب کافی به رابطه روایی: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ...»<sup>۳</sup> برمی‌خوریم. با توجه به مشهور بودن تمام راویان مذکور در این بخش از سند و درنگ در فراوانی رابطه «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ» بدون حضور پدر علی بن ابراهیم، در درستی رابطه میان «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى» تردید می‌کنیم. چنین تردیدی پژوهش‌گر را به واکاوی از چرایی افزوده‌شدن عبارت «عَنْ أَبِيهِ» به سند، وا می‌دارد. کاوشی که می‌تواند دریچه‌ای را فراروی پژوهش‌گر در شناخت عوامل تحریف و زیادتی در سند آشنا سازد.<sup>۴</sup>

همان‌گونه که گذشت، در اسناد کتاب کافی با تکرار ۴۶۴ بار رابطه زیر روبرو هستیم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ». در برخورد با این سند، دو پرسش رخ می‌نماید:

۱. بن‌مایه این بحث از درس گفتارهای پراکنده استاد سید محمدجواد شبیری زنجانی در اوائل دهه هفتاد گرفته شده‌است.  
 ۲. از نمونه اسناد پرتکرار دیگر، سند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيْزٍ» است که در کافی، ۴۰۰ بار تکرار شده‌است. (آمار فوق از نسخه ۱/۲ نرم افزار درایة النور گرفته شده است.)  
 ۳. این رابطه روایی تنها دوبار در کتاب کافی ذکر شده‌است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۵، ح ۱ و ص ۱۳۶، ح ۲).  
 ۴. گفتنی است که به هنگام مراجعه به نسخه‌های کهن از کتاب کافی درمی‌یابیم که عبارت «عَنْ أَبِيهِ» به اشتباه به سند اضافه شده‌است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۵۱، پانوش ۹).



(۱) آیا انعکاس این رابطه روایی در اسناد کافی، پیراسته از هرگونه خللی است؟  
 (۲) آیا شکل ارتباط کلینی در اسناد محمد بن عیسی و یونس تا معصوم علیه السلام به گونه متعارف بوده و نافی ارسال می باشد؟  
 در پاسخ به پرسش نخست باید گفت که تکرار فراوان این سند، باعث اطمینان نفسانی به درستی ارتباط روایی میان دو راوی مورد گفت و گو می شود.  
 در پاسخ به پرسش دوم نیز می گوئیم که اسناد مشتمل بر «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ» به گاه منتهی شدن به معصوم<sup>(ع)</sup>، از هر گونه گزندی پیراسته است.  
 راستی آزمایی این گفته را با نگاه به اسناد منتهی به امام صادق<sup>(ع)</sup> در کتاب کافی به تصویر می کشیم.

تعداد اسناد منتهی به امام صادق <sup>(ع)</sup> در کتاب کافی	۱۲۴۷۱ سند
تعداد اسناد ۴ واسطه ای میان کلینی تا امام صادق <sup>(ع)</sup>	۴۹۶۹ سند
تعداد اسناد ۵ واسطه ای میان کلینی تا امام صادق <sup>(ع)</sup>	۵۳۸۷ سند

از آمار پیش رو به دست می آید که از میان ۱۲۴۷۱ سند، تعداد ۱۰۳۵۶ سند دارای ۴ یا ۵ واسطه از مرحوم کلینی تا امام صادق<sup>(ع)</sup> می باشد.  
 به گاه رجوع به سند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ تا امام صادق<sup>(ع)</sup>» در کتاب کافی، درمی یابیم که این طریق نیز با ۴ یا ۵ واسطه به ایشان می رسد. این پدیده به معنای هماهنگی طریق پیش گفته با حدود ۱۰۳۵۶ سند در اسناد کتاب کافی است.

تحلیل داده های پیش گفته، به این نتیجه منتج می شود که هیچ غرابت و ناسازگاری میان داده های دیگر اسناد کافی با طریق مذکور وجود ندارد. بنابراین، محمدبن عیسی در سن متعارف از یونس تحمل حدیث داشته و تحریف، سقط و ارسال، در رابطه روایی این دو رخ نداده است. افزون بر آن می توان گفت در ساختار اسناد مشتمل بر رابطه روایی محمدبن عیسی و یونس، که به معصوم منتهی می شود، نیز هیچ خلل، ارسال و

گزندی دیده نمی‌شود (برای آگاهی بیشتر با این دست از تحریفات در اُسناد، ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۴۰، پانوش ۱ و ج ۴، ص ۷۲۰، پانوش ۶).

### ۳-۲-۳. راه‌کار سوم؛ استفاده از عبارات‌السند (تعبیر واسطه) در

#### تعاملات حدیثی راوی با امام<sup>(ع)</sup> یا مشایخ

در بحث‌های پیراسندی، با واژه‌هایی برخورد می‌کنیم که در مقام معرفی راوی، بیان حالات راویان و چگونگی دریافت حدیث سخن می‌گویند. راویان، افرادی هستند که تحمل حدیث توسط آن‌ها صورت می‌پذیرد و در دانش رجال از حالات، طبقه، توثیق و تضعیف ایشان سخن به میان می‌آید. در میان سند، افعال یا حروف یا ترکیب‌هایی از فعل و حرف مانند: «قال حدثنی» و «قال اخبرنی»، «عن»، «قال قرأت علی» وجود دارد که نه تنها پیوند دهنده نام راویان به هم هستند، بلکه بیان‌گر کیفیت تحمل روایت می‌باشد و نقش رابطه و واسطه را در سند ایفا می‌کنند؛ از آن‌ها با عنوان: «تعبیر واسطه» یاد می‌شود.

تعبیر واسطه را می‌توان از زاویه‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد. معیار تقسیم‌بندی در این پژوهش چگونگی ارتباط راوی با معصوم<sup>(ع)</sup> یا استاد خویش از منظر نقل روایت مستقیم و غیر مستقیم می‌باشد؛ از همین منظر می‌توان این رابطه را به سه دسته تقسیم کرد:

۱. الفاظی که به صراحت دلالت بر حضور راوی در نزد امام<sup>(ع)</sup> یا استاد خود می‌کند؛ مانند: «عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲، ح ۴)؛ «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۶۶، ح ۲).

۲. الفاظی که ظهور در حضور راوی در نزد امام علیه‌السلام یا استاد دارد؛ مانند: «زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۱، ح ۱۱)

۳. تعبیر واسطه‌ای که بر روایت مستقیم، نه صراحت و نه ظهور دارد؛ مانند: «عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup>» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۲، ح ۲۹)؛ «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ<sup>(ع)</sup> يَقُولُ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۱۹، ح ۴).

گفتنی است که در شناخت طبقه راوی و میزان روایت راوی از امام<sup>(ع)</sup> یا استاد، در گام نخستین باید به تعابیر واسطه‌ای که به گونه صریح نشان‌گر روایت مستقیم است، توجه گردد. در گام بعدی با درنگ در تعبیرهای صریح، به تفسیر دیگر واژه‌ها و عبارات پرداخته می‌شود (برای توضیح بیشتر درباره تعبیرهای واسطه، ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۳۹۸).

به عنوان نمونه: تعابیر واسطه در روایت پیش‌رو به روشنی دلالت بر روایت مستقیم محمدبن عیسی بن عبید از امام رضا<sup>(ع)</sup> دارد:

«حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ بَطَّةَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ<sup>(ع)</sup> مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَا؟ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ قَدْ أَتَيْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا حَيْثُ يَقُولُ «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ». فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئِيَّةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفْيُهُ قَالَ لِي صَدَقْتَ وَ أَصَبْتَ ثُمَّ قَالَ لِي الرَّضَا<sup>(ع)</sup> لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَ تَشْبِيهٌُ وَ إِثْبَاتٌ بَعِيرٌ تَشْبِيهٌُ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِالتَّشْبِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷، ح ۸).

۳-۲-۴. راه‌کار چهارم: توجه به شأنیت راوی در مخاطب واقع شدن از

سوی امام<sup>(ع)</sup> یا مشایخ

گفت‌وگوی علمی میان راوی با امام یا مشایخ خود بدین معناست که وی از جهت سن و رشد علمی در حد قابل قبولی قرار دارد که از یک سو شأنیت مخاطب واقع شدن را دارا بوده و از سوی دیگر گزارش ملاقات خود را به همراه دقیق‌ترین داده‌های دادوستد شده به نسل‌های پسین انتقال می‌دهد. از این دست قرینه‌ها در میان احادیث یک راوی، به شناخت و تحدید طبقه وی کمک شایانی می‌کند.

به عنوان نمونه می‌توان به دو چالش مهم در طبقه محمدبن عیسی بن عبید اشاره کرد که با کمک راه کار چهارم زدوده شده است.

**چالش اول:** شیخ طوسی به گاه یادکرد از محمدبن عیسی بن عبید در کتاب رجال، وی را در طبقه اصحاب امام رضا<sup>(ع)</sup> معرفی کرده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۷، ش ۵۴۶۴). شاید چنین به نظررسد که سخن کشی (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۳۷، ش ۱۰۲۱) و نجاشی (۱۳۶۵، ص ۳۳۳، ش ۸۹۶) به نقل از نصر بن صباح، که به گونه‌ای ارتباط میان محمدبن عیسی و حسن بن محبوب را زیر سوال می‌برد، با سخن شیخ طوسی ناسازگار باشد؛ بدین معنا که کوچکی سن وی با حسن بن محبوب، از اصحاب امام رضا<sup>(ع)</sup>، مانع می‌شود که وی بتواند با امام رضا<sup>(ع)</sup> ارتباط روایی گرفته و از ایشان تحمل حدیث داشته باشد.

بر پایه راه‌کار چهارم، با واکاوی و جستجو در منابع اعتبارسنجی و حدیثی، می‌توان دو گزارش زیر را در نادرستی این چالش فراز آورد. گزارش اول مربوط به همراهی محمدبن عیسی با یونس برای ملاقات امام رضا<sup>(ع)</sup> است. وی در این دیدار شأنیت مخاطب واقع شدن را داشته و گفت‌وگوی میان امام و یونس را بازتاب داده است (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۴۵، ح ۱۲۵۳). در گزارش دیگر، محمدبن عیسی بن عبید از نظر سنی در جایگاهی قرار دارد که امام رضا<sup>(ع)</sup> وی را در کنار یونس و برادرش مورد خطاب قرار داده تا به‌عنوان نائب از جانب امام حج بگزارد. همچنین شأنیت وی به‌گونه‌ای است که حضرت به‌طور خاص هم‌روا مأمور می‌کند تا با وکالت از ایشان، همسر امام را طلاق دهد و مالی را به او پرداخت کند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۴۰، ح ۱۲۱).

**چالش دوم:** برآیند گفتار نصر بن صباح در کتاب کشی (۱۴۰۹، ص ۵۳۷، ش ۱۰۲۱) و رجال نجاشی (۱۳۶۵، ص ۳۳۳، ش ۸۹۶)، می‌تواند به برانگیختن چالش در رابطه روایی میان محمدبن عیسی بن عبید با یونس بن عبدالرحمن بیانجامد.

در تبیین این سخن باید گفت که سال وفات حسن بن محبوب ۲۲۴ قمری و تاریخ وفات یونس حداکثر تا زمان شهادت امام رضا<sup>(ع)</sup> یعنی سال ۲۰۳ قمری می‌باشد؛ بدین ترتیب فاصله وفات این دو راوی، ۲۱ سال خواهد بود. چالش در این است که اگر محمدبن عیسی بن عبید از شاگردان کوچک حسن بن محبوب باشد، چگونه می‌تواند به شکل طبیعی و در سن قابل قبولی، یونس بن عبدالرحمن را درک کرده و از وی روایت کرده باشد؟

گزارش کلینی از گفت‌وگوی میان یونس بن عبدالرحمن و امام رضا<sup>(ع)</sup> که توسط محمد بن عیسی بن عبید گزارش شده است، به روشنی بر شأنیت محمد بن عیسی بن عبید در تحمل از یونس بن عبدالرحمن، دلالت دارد.

محمد بن عیسی بن عبید گوید:

«كُنْتُ أَنَا وَ ابْنُ فَضَالٍ جُلُوسًا إِذْ أَقْبَلَ يُونُسُ فَقَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ أَكْثَرَ النَّاسُ فِي الْعُمُودِ قَالَ فَقَالَ لِي يَا يُونُسُ مَا تَرَاهُ؟ أَتَرَاهُ عَمُودًا مِنْ حَدِيدٍ يُرْفَعُ لِصَاحِبِكَ؟ قَالَ قُلْتُ مَا أَدْرِي. قَالَ لَكِنَّهُ مَلَكٌ مُوَكَّلٌ بِكُلِّ بَلَدَةٍ، يُرْفَعُ اللَّهُ بِهِ أَعْمَالُ تِلْكَ الْبَلَدَةِ. قَالَ فَقَامَ ابْنُ فَضَالٍ فَقَبَّلَ رَأْسَهُ وَ قَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَا تَزَالُ تَجِيءُ بِالْحَدِيثِ الْحَقِّ الَّذِي يُفَرِّجُ اللَّهُ بِهِ عَنَّا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۸۸، ح ۷).

از این گزارش آشکار می‌شود که سن محمد بن عیسی بن عبید به گونه‌ای است که شأنیت نشستن و مورد خطاب واقع شدن با استاد خود (یونس) و همچنین با هم طبقه استاد خویش یعنی ابن فضال را در دادوستدهای علمی دارد (ر.ک: حسینی شیرازی، لطفی پور، ۱۴۰۲، فصل اول).

## نتیجه‌گیری

(۱) در این پژوهش با توجه به کاستی‌های موجود در نگاه طبقه‌شناسانه گذشتگان، به چهار راهکار نوین در جمع‌آوری قرینه‌ها به هدف شناخت طبقه راوی روی آورده شده است:

الف) شیوه تخمین حیات راوی (ولادت و وفات)؛

ب) ارزیابی داد و ستد حدیثی راوی بر پایه اسناد؛

ج) استفاده از عبارات‌السند (تعابیر واسطه) در تعاملات حدیثی راوی با امام علیه‌السلام یا مشایخ؛

د) توجه به شأنیت راوی در مخاطب واقع‌شدن از سوی امام علیه‌السلام یا مشایخ.

(۲) راه‌کار اول در شیوه تخمین حیات راوی است که عملکرد آن در تاریخ ولادت محمدبن عیسی بن عبید، ابراهیم بن هاشم و محمدبن احمد بن یحیی قابل مشاهده است.

(۳) بر پایه راه‌کار دوم، گاه سندی در کتاب‌های حدیثی به میزانی تکرار شده است که پژوهش‌گر به هنگام تعامل با آن سند، به این باور می‌رسد که هیچ خللی میان رابطه روایی راویان موجود در سند وجود ندارد. چنین اسنادی یکی از پشتوانه‌های استوار در شناخت رابطه روایی راویان و بررسی‌های طبقه‌شناسی و سندشناختی است.

(۴) راه‌کار سوم بدین گونه است که در بحث‌های پیراسندی، با واژه‌هایی برخورد می‌کنیم که در مقام معرفی راوی، بیان حالات راویان و چگونگی دریافت حدیث سخن می‌گویند. برخی از این واژه‌ها نه تنها پیونددهنده نام راویان به هم هستند بلکه بیان‌گر کیفیت تحمل روایت می‌باشد و نقش رابطه و واسطه را در سند ایفا می‌کنند؛ از آن‌ها با عنوان «تعابیر واسطه» یاد می‌شود. از این تعابیر می‌توان در شناخت طبقه راوی و میزان روایت راوی از امام علیه‌السلام یا استاد بهره فراوان برد.

۵) راه کار چهارم بدین معناست که راوی از جهت سنّ و رشد علمی در حد قابل قبولی قرار دارد که از یک سو شأنیت مخاطب واقع شدن در گفت و گوی علمی میان وی با امام<sup>(ع)</sup> یا مشایخ خود را دارا بوده و از سوی دیگر گزارش ملاقات خود به همراه دقیق ترین داده های دادوستد شده را به نسل های پسین انتقال می دهد.

۶) توجه به راه کارهای پیش گفته و به کارگیری آن در شناخت طبقه راویان، نشان داد که در رابطه روایی محمد بن عیسی بن عبید با امام رضا<sup>(ع)</sup> و یونس بن عبدالرحمن هیچ خلل و ارسالی رخ نداده است. هم چنان که روایات مستقیم محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن عیسی بن عبید، پیراسته از هر خلل و ارسالی است.

## منابع

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶ ش). *الأمالی*، تهران: انتشارات کتابچی.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). *التوحید*، مصحح: هاشم حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۴۱۳ ق). *من لایحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن صلاح، تقی الدین عثمان بن عبدالرحمن (۴۰۶ ق). *معرفة أنواع علوم الحديث* (مقدمة ابن الصلاح)، المحقق: نورالدین عتر، سوریا/ بیروت: دارالفکر و دارالفکر المعاصر.
۵. ابن فارس، أحمد (۴۰۴ ق). *معجم مقائیس اللغة*، مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ ش). *کامل الزیارات*، عبدالحسین امینی، نجف اشرف: دارالمرتضویة.
۷. البابانی البغدادی، إسماعیل بن محمد امین (۱۹۵۱ م). *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*، استانبول: طبع بعناية وكالة المعارف الجلیلة فی مطبعتها البهیة
۸. البخاری، محمد بن إسماعیل (۴۲۲ ق). *صحیح البخاری*، المحقق: محمد زهیر بن ناصر، بیروت: دار طوق النجاة.

۹. الجابلقی، السید علی‌أصغر (۱۴۱۰ق). *طرائف المقال في معرفة طبقات الرواة*، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۰. حسینی شیرازی، سید علیرضا (۱۴۰۰ش). *ابراهیم بن هاشم؛ بازخوانی فرایند انتقال حدیث کوفه به قم؛ گمانه‌های وثاقت*، قم: نشر رودآبی.
۱۱. حسینی شیرازی، سید علیرضا و لطفی پور، محمد (۱۴۰۲ش)، *محمد بن عیسی بن عبید در آینه پنج گفتار*، قم: نشر رودآبی.
۱۲. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم‌السلام.
۱۳. الربیعی، حسن کریم ماجد (۱۴۲۹ق)، *الطبقات و اثرها في الحديث الشريف، علوم الحديث* (نجف اشرف)، ۱۲ (۲۳)، ۲۷-۴۸.
۱۴. سالم قیم، أسعد (۱۴۱۵ق). *علم طبقات المحدثين؛ أهميته وفوائده*، الرياض: مکتبه الرشد.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق). *موسوعة طبقات الفقهاء*، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق). *معجم طبقات المتكلمين*، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۷. السیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*، تحقیق: أبوقتیبة نظر محمد الفاریابی، بی‌جا: دارطیبة.
۱۸. شبر، غیث (۱۴۳۵ق). *معجم طبقات المكثرين*، النجف الأشرف: مرکز المرتضی لإحياء التراث و البحوث الإسلامية.
۱۹. شبیری زنجانی، سید محمدجواد (۱۳۹۸ش). *نقش تعبیر واسطه در معجم رجال، تنظیم: سید محسن میرمهدی، مجله ره آورد نور (ویژه‌نامه پژوهش‌های رجالی)*، ۱۸ (۶۷ و ۶۹).
۲۰. شبیری زنجانی، سید محمدجواد، (بی‌تا)، *درس گفتار رجال*، جلسه ۲۶.
۲۱. [https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry\\_mohammad/rejal/91/026/](https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/rejal/91/026/)
۲۲. شهیدثانی، زین‌الدین علی‌بن‌احمد (۱۴۱۳ق). *الرعاية في علم الدراية*، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی البقال، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۳. طباطبائی بروجردی، سید حسین (۱۳۸۵ش). *اسانید کتاب الکافی*، استدراک: محمد دریاب نجفی، قم: مؤسسه آیه‌الله البروجردی.



۲۴. طباطبائی بروجردی، سید حسین (۱۴۲۱ق). *إطالة على الرجال والحديث*، اعداد: محمد مهدي، نجف، قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية.
۲۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳ش). *رجال الطوسي*، تصحيح: جواد القيومي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق). *تهذيب الأحكام*، تصحيح: حسن الموسوي خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغيبة*، مصحح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دار المعارف الإسلامية.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بيروت: مؤسسة فقه الشيعة.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق). *فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول*، تحقيق: عبدالعزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
۳۰. العاملي، حسين بن عبدالصمد (بی تا). *وصول الأخبار إلى اصول الأخبار*، المحقق: السيد عبداللطيف الكوهكمری، قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۳۱. عتر الحلبي، نورالدين محمد (۱۴۱۸ق). *منهج النقد في علوم الحديث*، دمشق: دارالفکر.
۳۲. قاضی عیاض، عیاض بن موسی (۱۳۷۹ق). *الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع*، المحقق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث و المكتبة العتيقة.
۳۳. كحالة، عمر رضا (۱۴۱۴ق)، *معجم المؤلفين*، بيروت: مكتبة المثنى - دار إحياء التراث العربي.
۳۴. كشي، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *إختيار معرفة الرجال*، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۵. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). *الكافي*، تحقيق: علي أكبر غفاري و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۶. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۲۹ق). *الكافي*، مصحح: دار الحديث، قم: انتشارات دار الحديث.
۳۷. مامقانی، عبدالله (بی تا). *تنقيح المقال في علم الرجال*، بی جا: بی نا.

۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۹. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، *روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه*، مصحح: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانبور.
۴۰. موحد ابطحي، محمدعلی (۱۴۱۷ق)، *تهذيب المقال في تنقيح كتاب النجاشي*، قم: بی نا.
۴۱. نجاشي، احمدبن علی (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشي*، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۴۲. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۴۳. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (۱۴۰۵ق). *التقريب و التيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث*، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دارالكتاب العربي.

## References

1. Ibn Bābiwayh (Sadouq), Muhammad bin Ali (1997). *Al-Amālī*. Mohammad Baqer Kamarei, 6th edition, Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
2. Ibn Bābiwayh (Sadouq), Muhammad bin Ali (1398 AH). *Al-Tawhīd*. Qom: Jāmi' Mudarrisīn. [In Arabic]
3. Ibn Bābiwayh (Sadouq), Muhammad bin Ali (1413 AH). *Man lā Yahduruh al-Faqīh*, [researcher: Ali Akbar Ghafari,] second edition, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
4. Ibn Salāh, Taqī al-Din Othman ibn Abd al-Rahman (1406 AH). *Mar'arafat Anwa' 'Ilm Al-Hadith* (Introduction of Ibn al-Salah). [research: Noor al-Din 'Itir], Syria/Beirut: Dar al-Fikr and Dar al-Fikr al-Mu'āsir. [In Arabic]
5. Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*, [researcher/corrector: Haroun, Abdus Salam Muhammad,] Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic]
6. Ibn Qouliwayh, Ja'far bin Muhammad (1356 AH). *Kāmil al-Zīyārāt*, Abdul Hossein Amini, Najaf Ashraf: Dar al-Mortadwīya. [In Arabic]
7. Al-Bābānī al-Baghdadi, Ismail bin Muhammad Amin bin Mir Salim (1951). *Hadiya al-'Ārifin*, Istanbul: Printed by the Al-Maarif Al-Jalila Library in the Al-Bahia Press.
8. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah (1422 AH). *Sahih al-Bukhari*, [Research: Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasser,] Beirut: Dar Tawq al-Najat. [In Arabic]
9. Al-Jabalqī, Sayyid Ali Asghar (1410 AH). *Ta'rif Al-Maqāl ft Ma'rafah Tabaqāt Al-Ruwāt*, [Research: Sayyid Mahdi Al-Rajī,] Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]
10. Hosseini Shirazi, Seyyed Alireza (1400 SH). *Ibrahim bin Hashem*, Qom: Roudabi Publishing. [In Persian]
11. Hosseini Shirazi, Seyyed Alireza, Lotfipour, Muhammad (1402SH). *Muhammad bin Isa bin Ubaid dar Ayane Panj Gofar*, Qom: Roudabi Publishing House. [In Persian]

12. Humairī, Abdullah bin Jaafar (1413 AH). *Qurb al-Asnad*, Qom: Āl-Bayt Foundation. [In Arabic]
13. Al-Rabī, Hasan Karīm Mājīd (1429 AH). “Al-Tabaqāt wa Atharahā fil-Hadīth al-Sharīf”, *Uloum al-Hadith*, 12(23): 27-48. [In Arabic]
14. Salem Qayyem, As’ad (1415 AH). *’Ilm al-Tabaqāt Al-Muhaddithīn*, Riyadh: Al-Rashad Library. [In Arabic]
15. Sobhānī, Ja’far (1424 AH). *Mu’jam Tabaqāt al-Mutakalemīn*, Islamic Committee in Imam al-Sadiq (AS), Qom: Imam al-Sadiq (AS). [In Arabic]
16. Sobhani, Ja’far (1418 AH). *Mu’jam Tabaqāt al-Fuqahā*. Islamic Committee in Imam al-Sadiq (AS), Qom: Imam al-Sadiq (AS). [In Arabic]
17. Al-Suyoutī, Jalaluddin (nd), *Tadrīb ar-Rāwī fī Sharh Taqrīb an-Nawawī*, [research: Abu Qutayba Nazār Mohammad Al-Faryabi,] NP: Dar Tayeba. [In Arabic]
18. Shubbar, Ghaith (1435 AH). *Al-Mu’jam Tabaqāt Al-Mukthirīn*, Al-Najaf Al-Ashraf: Al-Mortaza Center for Revival of Heritage and Islamic Research. [In Arabic]
19. Shubayrī Zanjānī, Sayyed Mohammad Javad (2019).” Naqsh Ta’bire Waseteh (the role of interpretation of the mediator) in Mu’jam Rijāl”. [edited by Sayyed Mohsen Mirmehdi,] *Rahavard Noor Magazine*, 67&69. [In Persian]
20. Shubayrī Zanjānī, Seyyed Mohammad Javad (nd), *Rijāl Speech Lesson*, Session 26. Available at: [https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry\\_mohammad/rejal/91/026/](https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/rejal/91/026/)
21. Shahid Thāni, Zain al-Din Ali bin Ahmad (1413 AH). *Al-Ri’āyah fī ’Ilm al-Dirāyah*, [Research: Abdul Hossein Muhammad Ali al-Baqqāl,] Qom: Ayatollah Al-Mar’ashī Library. [In Arabic]
22. Tabātabāī al-Boroujirdī, Al-Sayyid Hossein (2006). *Asānīd Kitāb al-Kāfī*, [research: Mohammad Daryab Najafi,] Qom: Ayatollah Al-Buroujirdī Foundation. [In Arabic]

23. Tabātabā'ī al-Boroujirdī, Al-Sayyid Hossein (1421 AH). *'Itlālat 'ala al-Rijāl wal-Hadith*, [Research: Muhammad Mahdi, Najaf, Qom: Al-Majma' Al-Ālamī. [In Arabic]
24. Tousī, Muhammad bin Al-Hassan (1994). *Rijāl Al-Tousī*, [edited by: Jawad Al-Qayoumi,] Qom: Al-Nashr al-Islami Foundation. [In Arabic]
25. Tousī, Muhammad bin al-Hassan (1411 AH). *Kitāb al-Ghayba*, Muhammad bin al-Hassan Tousī, [proofreader: Ebadullah Tehrani and Ali Ahmad Naseh,] Qom: Dar al-Ma'arif al-Islami. [In Arabic]
26. Tousī, Muhammad ibn al-Hassan (1411 AH). *Miṣbāḥ al-Mutahajjid Wa Salāḥ al-Muta'abbid*, Beirut: Shi'a Fiqh Institute. [In Arabic]
27. Tousī, Muhammad bin al-Hassan (1407 AH). *Tahdhīb al-Aḥkām*, [edited by Hasan al-Mousavi Kharsan,] Tehran: Dar al-Kutb al-Islamīyah. [In Arabic]
28. Tousī, Muhammad ibn al-Hassan (1420 AH). *Fihrist Kutub al-Shī'a wa Uṣūlihim wa Asmā' al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl*, [research: Abd al-Aziz Tabātabā'ī,] Qom: Al-Muhaqiq Tabātabā'ī Library. [In Arabic]
29. Al-Āmilī, Hossein bin Abdul-Samad (nd), *Wusoul Al-Akhyār*, [research: Sayyid Abdul Latif Al-Kuhkamarei,] Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīya. [In Arabic]
30. 'Ittir al-Halabi, Nur al-Din Muhammad (1418 AH). *Manhaj Al-Naqd fī 'Ulum Al-Hadith*, Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
31. 'Ayāz Ibn Musa (1379 AH). *Al-'Ilmā'*, [research: Sayyed Ahmed Saqr,] Cairo/Tunisia: Dar al-Turāth wal-Maktabat al-'Atīqah. [In Arabic]
32. Kahōla, 'Umar Reza (1414 AH). *Mu'jam al-Mu'allifīn*, Beirut: Al-Muthannā Library - Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
33. Kashī, Muhammad bin 'Umar (1409 AH). *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*, Muhammad bin Al-Hasan al-Tousī, [research: Hasan Mostafavi,] Mashhad: Mashhad University Publishing House. [In Arabic]

34. Kulainī, Mohammad bin Ya'qoub (1407 AH), *Al-Kāfī*, [researcher/corrector: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi,] Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
35. Kulainī, Muhammad bin Yaqub (1429 AH). *Kāfī*, [edited by: Dar al-Hadith,] Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Arabic]
36. Mamqānī, Abdallah (nd). *Tanqīh al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. [In Arabic]
37. Majlesi Mohammad Taqi (1406 AH). *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*, [revised by Hossein Mousavi Kermani and Ali Panah Eshtreddi,] Qom: Koushanpur Islamic Cultural Institute. [In Arabic]
38. Majlisī, Mohammad Bagher (1403 AH). *Bihār al-Anwār*, [researcher/corrector: a group of researchers,] Beirut: Dar 'Ihyā al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
39. Movahhid Abtahi, Muhammad Ali (1417 AH). *Tahdhīb Al-Maqāl fī Tanqīh Kitāb al-Najāshī*, Qom: np. [In Arabic]
40. Najāshī, Ahmad bin Ali (1986). *Rijāl al-Najāshī*, Qom: Al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
41. Noori, Hossein bin Muhammad Taqi (1408 AH). *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbiḥ al-Masā'il*, Qom: Āl- al-Bayt Foundation (as). [In Arabic]
42. Al-Nawawī, Abu Zakariā Muhy al-Din Yahya bin Sharaf (1405 AH). *Al-Taqrīb wa al-Taysīr*, [research: Muhammad Othman al-Khasht,] Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi. [In Arabic]



## Rijālī and Implicit Critique of Narratives on Prohibition of Association with Certain Ethnicities

Ali Mohammadian<sup>1</sup>  
Morteza Keshavarzi Valdani<sup>2</sup>

Received: 20/05/2023

Accepted: 03/12/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.43855.3898

### Abstract

This research aims to critically study narratives that refer to avoiding association with certain ethnicities and races. This series of news is included in the Imāmī narrative heritage and has raised some challenges and questions. It is important to take the correct position on the issue and explain the Sharia approach objectively. This essay based on the descriptive-analytical method first extracts these narratives from the Imāmā Hadith collections and then, after explaining them, analyzes them from two aspects: sanad and content. The research concludes that many of these narratives are poorly narrated in terms of sanad, including them among *wāhid* news. As for the content, presenting such narrations to the Qur'an, Sunnah, intellect, and morality, indicates the instability of their themes. The authors propose two methods for handling these narratives: 1) justifying and interpreting some of the news to provide an interpretation that is appropriate for the time and place, and 2) disregarding other parts of the news that contradict religious truths.

**Keywords:** Narratives, Ethnicities, Sanad Critique, Content Critique, Imāmī Teachings.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran. (The Corresponding Author). Email: mohammadian@buqaen.ac.ir

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran. Email: keshavarzvm@buqaen.ac.ir



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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۵-۱۴۱

## روایات نهی از معاشرت با قومیت‌های خاص؛ در ترازوی

### نقد سندی و دلالتی\*

علی محمدیان<sup>۱</sup>

مرتضی کشاورزی ولدانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲

DOI: 10.22051/tqh.2023.43855.3898

### چکیده

مسئله پژوهش حاضر بررسی و مطالعه انتقادی روایاتی است که مفاد آن‌ها پرهیز از معاشرت با پاره‌ای از قومیت‌ها و نژادهای خاص می‌باشد. این سنخ از اخبار که در میراث روایی امامیه نیز وارد شده، موجب پدیدار شدن برخی چالش‌ها و پرسش‌ها بوده است. لذا نیک پیداست که ضرورت اتخاذ موضع صحیح در مسئله و تبیین رویکرد شریعت در این زمینه، از اهمیت شایانی برخوردار است. جستار حاضر در پژوهشی توصیفی-تحلیلی، ابتدا روایات مزبور را از خلال جوامع حدیثی امامیه استخراج نموده و پس از تبیین آنها، از دو ناحیه سند و دلالت، آن‌ها را در سنجه تحلیل افکنده است. برآیند پژوهش بیانگر آن است که غالب این روایات به ضعف سندی مبتلا بوده و در زمره اخبار آحاد محسوب می‌شوند. از حیث دلالت نیز عرضه چنین روایاتی به کتاب، سنت، عقل و اخلاق، حکایت از ناستواری مضامین موجود در آنها دارد. لذا نگارنده دو نحوه مواجهه با این اخبار پیشنهاد می‌دهد: ۱- توجیه و تأویل پاره‌ای از این اخبار در پرتو ارائه تفسیری متکی و متصل به زمان و مکان؛ ۲- رها کردن پاره‌ای دیگر از این اخبار که با قطعیت دینی در تنافی آشکار قرار می‌گیرند.

واژه‌های کلیدی: روایات، قومیت‌ها، نقد سندی، نقد دلالتی، آموزه‌های امامیه

۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاننات، قانن، ایران. (نویسنده مسئول).

mohammadian@buqaen.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاننات، قانن، ایران. keshavarzvm@buqaen.ac.ir

\* مقاله حاضر مستخرج از طرح پژوهشی شماره «۳۹۲۴۷» دانشگاه بزرگمهر قاننات است.



## ۱. بیان مسئله

در منطق قرآن تمامی افراد بشر فارغ از هر گونه نژاد و با هر نوع خصیصه مادی و معنوی، از نفس واحد آفریده شده و نخستین مرد و زن که پدر و مادر همه انسان‌ها هستند، از نوع و طبیعت مشابه آفریده شده‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (النساء: ۱). در آیه‌ای دیگر خداوند تصریح می‌نماید که تفاوت‌های ظاهری موجود در میان ابنای بشر، چه از نظر جنس و چه از منظر نسبت‌های خویشاوندی، قبیله‌ای و نژادی، واقعیتی طبیعی تلقی شده و کارکرد آن صرفاً کمک به شناسایی افراد است؛ هیچیک از این امور ملاک امتیاز و برتری افراد بر یکدیگر نخواهد شد، بلکه یگانه ملاک در این زمینه تقوای الهی است (الحجرات: ۱۳).

مطابق با همین منطق، در تعالیم اهل بیت<sup>(ع)</sup> نیز بر مساوات و برابری آدمیان تأکید فراوان رفته است. برای مثال تأکیدی که حضرت امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> در عهدنامه مشهور مالک اشتر بر یکسانی آدمیان از نظر خلقت داشته‌اند، نمونه برجسته‌ای در این زمینه است. قلبت را از رحمت به مردم و محبت کردن و لطف به ایشان سرشار گردان؛ و مانند جانور درنده‌ای مباش که خوردن ایشان را غنیمت بدانی؛ چه اینکه خلق دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند؛ و یا اینکه (دست‌کم) در خلقت نظیر و مانند تو به شمار می‌روند (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳).

با این همه و با عنایت به نقش بی‌بدیل برابری و مساوات انسان‌ها در تفکر دینی، آنچه سامان دادن جستار حاضر را سبب شده، این است که مطابق مدلول پاره‌ای از روایات میان آدمیان برحسب نژاد و ملیت تفاوت وجود دارد. ظاهراً مضمون این روایات توسط گروهی از اندیشوران امامی نیز تلقی به قبول شده است. به عنوان مثال از ازدواج با برخی از تیره‌ها و نژادها نهی شده است. بدون اینکه چنین نهی‌ای مستند به برخی از ویژگی‌های اکتسابی از قبیل خلق و خوی ناروا و یا وجود برخی از رذایل نفسانی در افراد شود. بلکه صرفاً سخن از قومیت یا اقوام خاصی به میان آمده و از معاشرت با آنان برحذر داشته شده است. پژوهش فرارو نظر به اهمیت موضوع، خواهد کوشید با استقرا در متون روایی، چنین اخباری را شناسایی و معرفی کرده و به نقد و تحلیل آنها همت گمارد.

در ضروت تحقیق همین بس که به شهادت تاریخ، از آنجا که شریعت اسلام به جهت آموزه‌های بشر دوستانه و انسانی مترقی خویش از اقبال چشمگیری در بین افراد و ملت - های گوناگون برخوردار بوده، همواره توسط دشمنان بشریت با روش‌های گوناگون از قبیل فرافکنی و شبه‌اندازی و مسئله‌سازی نسبت، مورد حمله قرار گرفته است. هم‌اکنون نیز خاصه در فضای مجازی، دولت‌های استعماری با برنامه‌ریزی‌های سازمان - یافته، به صورت هدفمند در پی ضربه‌زدن به کیان شریعت می‌باشند. از آنجا که بر اساس فرض مسئله، وجود چنان مضامینی می‌تواند دستمایه برخی از افراد قرار گیرد و اتهام‌هایی از قبیل نژادپرستی را متوجه آموزه‌های دین نماید، تبیین نظریه شریعت و بازخوانی مستندات چنان دیدگاهی از اهمیت شایانی برخوردار خواهد بود.

## ۲. پیشینه پژوهش

در باب پیشینه پژوهش افزون بر اینکه در این زمینه در میراث روایی و فقهی، مطالبی مطرح شده و برخی از فقیهان نیز چنین روایاتی را منشاء احکام فقهی قرار داده‌اند،<sup>۱</sup> آثار دیگری نیز نگاشته شده است: از جمله در مقاله‌ای «نقد و بررسی روایات تبعیض نژادی»<sup>۲</sup> نگارندگان صرفاً در بخشی کوتاه، به بررسی سندی روایاتی که در باب مذمت قومیت‌ها وجود دارد، ورود کرده و تصریح نموده‌اند که بررسی تفصیلی این موارد محتاج مجالی فراخ‌تر می‌باشد (ص ۲۰۰). مقاله مزبور در نقد محتوایی روایات قومیتی نیز به جهت اینکه قریب به نیمی از حجم مقاله را به مطالب دیگر اختصاص داده است، بسیار گذرا وارد شده و صرفاً به ذکر یک آیه (الحجرات: ۱۳) و چند مورد از روایات بسنده نموده است (همان، ص ۲۰۴). نوشتار حاضر ضمن ارج‌نهادن به پژوهش فوق‌الذکر، در باب وجوه نوآوری خود ذکر این توضیحات را لازم می‌داند که در جستار فرارو اولاً: روایات

۱. از باب نمونه صاحب *أَلْحَدَائِقُ النَّاصِرَةِ فِي أَحْكَامِ الْعِتْرَةِ الظَّاهِرَةِ* با استناد به اخبار مزبور، ازدواج با برخی قومیت‌ها را مکروه دانسته است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۱۱۱). نمونه دیگر صاحب *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام* است که مانند محدث بحرانی فتوا به کراهت تزویج با نژادهایی خاص داده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰، ص ۱۱۶). سید یزدی، محقق خوبی، صاحب *مُسْتَمْسَكُ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى* دیگر فقیهانی هستند که طریق صاحب *جواهر* را در مسئله پیموده‌اند (یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۹۹؛ خوبی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۸؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۸).

۲. محمدجعفری، رسول؛ رستمی، محمدحسن؛ جلالی، مهدی (۱۳۹۲)، *کتاب قیم*، ۳(۸)، صص ۲۰۸-۱۸۱.

نژادی به تفصیل ذکر و بررسی سندی شده‌اند؛ ثانیاً؛ نقد محتوایی چنین روایاتی نیز به تفصیل انجام شده است. با این توضیح که ابتدا این روایات در محک آموزه‌های قرآن سنجدیده شده و در تأیید مدعا، افزون بر بررسی تفصیلی آیاتی مانند آیه کرامت (الإسراء: ۷۰)، به کتب تفسیری متعددی از فریقین استشهاد شده است. سپس به تبیین و تحلیل اخباری پرداخته شده که با محتوای روایات قومیتی در تعارض قرار دارد. و در نهایت روایات قومیتی در ترازوی عقل و علم و نیز سنجه موازین اخلاقی، به تفصیل بررسی شده است. تمامی این موارد از شاخصه‌ها و وجوه تمایز و نوآوری مقاله حاضر می‌باشد.

### ۳. تبیین روایات

در جوامع حدیثی امامیه، در زمینه عدم اختلاط، ازدواج و معاشرت با برخی از اقوام و نژادهای خاص چندین روایت وارد شده است. حتی برخی از محدثان این اخبار را در ضمن بابی مستقل گردآوری کرده‌اند. از باب نمونه شیخ حر عاملی صاحب *وسائل الشیعه* در بابی مستقل به بیان اخباری پرداخته که در این زمینه وارد شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۸۲). نمونه دیگر محدث نوری است که در *مستدرک الوسائل* و *مستنبیط المسائل* بابی را به این امر اختصاص داده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۲). این روایات از قرار ذیل هستند:

**الف - روایت علی بن داود از امام صادق<sup>(ع)</sup>؛** «با زنانی که اهل مناطق زنج و خزر هستند ازدواج نکنید؛ زیرا ایشان وفادار نیستند. همچنین با اهل هند و سند و قندهار نیز ازدواج مکنید؛ زیرا در میان ایشان فرد نجیب وجود ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۲).<sup>۱</sup>

۱. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يُونُسَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ دَاوُدَ الْحَدَّادِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(ع)</sup> قَالَ: لَا تُنَاكِحُوا الرَّزْنَجَ وَ الْخَزَرَ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْخَامًا تُدَلُّ عَلَى غَيْرِ الْوَفَاءِ قَالَ وَ الْهِنْدُ وَ السُّنْدُ وَ الْقُنْدُ لَيْسَ فِيهِمْ نَجِيبٌ يَعْنِي الْقُنْدَهَارَ».

ب- **روایت مسعدة بن زیاد از امام صادق (ع)**؛ «حضرت علی (ع) فرمود: از ازدواج با زنجیان بپرهیزید؛ زیرا ایشان زیبا نیستند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۲).<sup>۱</sup>

ج- **روایت داود بن فرقد از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)**؛ «سه گروه دارای گوهر پاک نباشند؛ فردی که چشم راست او معیوب باشد؛ فردی که چشمش مانند نگین انگشتر کبود باشد؛ و فردی که زادگاهش خطه سند باشد» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۸۲).<sup>۲</sup>

د- **روایت جابر از امام باقر (ع)**؛ «رسول خدا (ص) فرمود: به قریش دشنام مدهید و عرب را دشمن مدارید و موالی را تحقیر مکنید و در میان خوز سکونت نکنید و از آنها زن مگیرید؛ زیرا آنان رگ بی وفایی دارند» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۳).<sup>۳</sup>

ه- **روایت ابوریع شامی از امام صادق (ع)**؛ «از اهالی سودان کسی را خریداری مکن و با اکراد عقد ازدواج مبنده...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۲).<sup>۴</sup>

#### ۴. ارزیابی و سنجش روایات

پس از نقل روایات، در ادامه به نقد و تحلیل آنها پرداخته می‌شود. شایان ذکر است که ارزیابی روایات

پیشگفته طبق شیوه رایج و متداول بین اندیشوران امامی، در دو محور سندی و دلالی صورت خواهد پذیرفت.

۱. «عَلِيُّ بْنُ إِزَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِيَّاكُمْ وَ نِكَاحَ الرَّئِجِ فَإِنَّهُ خَلَقَ مُسَوَّةً».

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيِّ رَفَعَهُ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يَنْجُبُونَ أَعْوَرَ عَيْنٍ وَ أَرْزُقَ كَالْقَصِّ وَ مَوْلَدَ السِّنْدِ».

۳. «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِزَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ شَرِيكِ عَنْ جَابِرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَا تَسْبُوا فُرْشًا وَ لَا تَبْغِضُوا الْعَرَبَ وَ لَا تُدْبِلُوا الْمَوَالِيَّ وَ لَا تُسَاكِنُوا الْخُوزَ وَ لَا تُزَوِّجُوا إِلَيْهِمْ فَإِنَّ لَهُمْ عِزًّا يَدْعُوهُمْ إِلَى غَيْرِ الْوَفَاءِ».

۴. «عَلِيُّ بْنُ إِزَاهِيمَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ الْمَكِّيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَا تُشْتَرِ مِنَ السُّودَانِ أَحَدًا... وَ لَا تُنْكِحُوا مِنَ الْأَكْرَادِ أَحَدًا...».

## ۴-۱. بررسی سندی

روایت نخست به دلیل وجود «سهل بن زیاد» در زنجیره سند آن، مطابق مبانی رجالی نمی‌تواند از اعتبار و حجیت برخوردار باشد؛ چه اینکه بسیاری از علمای رجال وی را غیرمعمد و اهل غلو دانسته‌اند. نجاشی در مورد وی می‌نویسد: «کان ضعیفا فی الحدیث، غیرمعمد فیه. و کان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلی الری» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۵). شمار دیگری از رجالیان امامی نیز تصریح به ضعف وی نموده‌اند (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۱۲۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸). با ملاحظه همین جهات علامه مجلسی در *مرآة العقول* سند روایت مزبور را مطابق قول مشهور ضعیف دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۵۶).

در خصوص روایت دوم، تتبع در میراث رجالی نشان می‌دهد هر سه راوی ذکر شده در سلسله سند، یعنی علی بن ابراهیم، هارون بن مسلم و مسعدة بن زیاد، جملگی از ثقات اصحاب امامیه بوده و بر معتمد بودن آنان تأکید شده است (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴)؛ بنابراین روایت دوم از حیث سند فاقد اشکال است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۵۵).

روایت سوم به جهت اینکه در زنجیره سند، واسطه بین «همدانی» و «داود بن فرقد» ذکر نگردیده و معلوم نیست «داود» به واسطه چه کسی از «همدانی» نقل کرده است، از نظر موازین رجالی مرفوعه محسوب شده و از اعتبار لازم برخوردار نخواهد بود. چنانچه برخی از فقها نیز به مرفوع بودن حدیث اشاره داشته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۷). روایت چهارم نیز به دلیل وجود جابر بن یزید جعفی، که دست‌کم در نزد شماری از دانشیان رجالی وثاقت وی محرز نیست، نمی‌تواند معتبر تلقی شود. از باب نمونه برخی از رجالیان متقدم شیعه مانند نجاشی در وثاقت او شک کرده و او را مختلط دانسته‌اند: «و کان فی نفسه مختلطا» (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۸). ابن داود حلی او را در زمره مجروحین حدیثی ذکر نموده است (ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۸۰). شیخ طوسی نیز از وثاقت وی سخنی به میان نیاورده است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۹۵).

در روایت پنجم نیز از یک سو اشکال ارسال و افتادگی یکی از ناقلان حدیث وجود دارد و لذا برخی از اندیشوران با تفتن به این ایراد، روایت مزبور را ضعیف قلمداد کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۳۳۶). از دیگر سوی خبر مزبور به جهت وجود ابوریع شامی در زنجیره سند آن اصولاً نمی‌تواند معتبر تلقی شود؛ زیرا برخی از رجالیان وی را مجهول و مهمل دانسته (ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۳۹۸) و برخی دیگر وی را در زمره جاعلان حدیث برشمرده‌اند (صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۲۶).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که غالب روایات مورد بحث از ضعف سندی برخوردار بوده و نمی‌توان بدان‌ها تکیه نمود. اگرچه همان‌گونه که گذشت در بین این احادیث، اخباری نیز یافت می‌شود که از نظر سند فاقد اشکال هستند؛ لکن مجموع این روایات از نظر دلالت نیز قابل تأمل بوده و در ادامه میزان اعتبار آن‌ها در ترازوی کتاب و سنت سنجیده خواهد شد؛ زیرا آنچنان که مشخص است یکی از مهم‌ترین راهکارهای ارزیابی احادیث عرضه آنها بر قرآن می‌باشد (ر.ک: مؤدب و دلیر، ۱۳۹۷، ص ۱۹۲). چه اینکه روایات برخلاف قرآن، از جعل و تحریف مصون نمانده و با توجه به انگیزه‌های مختلفی که برای جعل وجود داشته، امکان چنین امری در مورد آنها وجود دارد. مطابق با همین منطقی در برخی از روایات تصریح شده است که روایاتی را که از ما می‌شنوید بر قرآن و سنت معتبر عرضه دارید؛ هرآنچه که موافق آموزه‌های آن‌ها بود برگرفته و مضامین مخالف با آنها را به جانبی بیافکنید. بر چنین ملاکی بارها توسط پیامبر گرامی اسلام (ص) و اهل بیت (ع) تأکید شده است. از باب نمونه در یکی از این روایات آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹). هر امری به کتاب و سنت ارجاع داده شده و با ترازوی آنها سنجیده می‌شود و هر روایتی که با کتاب خدا موافقت نداشته باشد باطل خواهد بود.

برخلاف روش برخی از اندیشوران که صرفاً به سنجش سندی اخبار اهتمام داشته و توجه کمتری به محتوا می‌نمایند، در تشخیص روایات معتبر آنچه بیش و پیش از سند باید مورد مذاقه قرار گیرد، صحت مضمون و استواری معنایی است که در آن وجود دارد. البته این سخن به معنای نفی لزوم بررسی سندی روایات نیست؛ بلکه درصدد توجه

دادن به این امر است که مضمون و محتوای روایات نیز باید مورد اعتبارسنجی دقیق قرار گرفته و با لحاظ مجموع این امور در مورد روایات قضاوت نمود. البته ممکن است عمل مشهور فقها، محملی برای جبران ضعف سند روایات مزبور تلقی گردد؛<sup>۱</sup> لکن نظریه جبران سند به عمل مشهور<sup>۱</sup>، از مبنا محل مناقشه بوده و برخی از دانشیان چنین مبنایی را نپذیرفته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۹؛ خوبی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶). حتی اگر از این ایراد کبروی صرف نظر شود، ایراد صغروی وارد این است که عمل مشهور به روایات مزبور نامعلوم است؛ زیرا از آنجا که شمار کثیری از قدما دارای کتب استدلالی نبوده‌اند، صرفاً به بیان آرای خویش در قالب فتوا بسنده کرده و ادله دیدگاه خود را ذکر نکرده‌اند.<sup>۲</sup>

#### ۴-۲. بررسی دلالی

در این قسمت روایات پیشگفته در ترازوی آموزه‌های کتاب و سنت سنجیده شده و میزان اعتبار و وجاهت مضمون آن‌ها در ترازوی نقد و تحلیل قرار خواهد گرفت. در این زمینه باید اذعان داشت که بنظر می‌رسد روایات مزبور دارای مضامینی هستند که در تنافی با محکمت کتاب و سنت قرار می‌گیرند.

#### ۴-۲-۱. ارزیابی روایات با قرآن

با تدبر و تأمل در آیات کتاب خدا، به مضامینی برمی‌خوریم که بر نفی قومیت و نژاد دلالت داشته و معیار برتری انسان‌ها بر یکدیگر را صرفاً در میزان تقوا معرفی می‌نماید. از باب نمونه خداوند در آیه سیزدهم سوره حجرات چنین مقرر می‌دارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ

۱. شمار بسیاری از دانشیان امامیه معتقدند که عمل مشهور بر طبق خبری که دارای ضعف سند است، موجب می‌شود ضعف آن جبران شود؛ لذا می‌توان به آن روایت عمل کرد؛ همان‌گونه که روی گردانی مشهور از یک روایت ولو صحیح‌السند، موجب تضعیف آن خبر می‌شود (ر.ک: باقری و دیمه‌کار، ۱۳۹۶، ص ۴).

۲. شرط تقویت روایت ضعیف با شهرت این است که اولاً: شهرت مزبور در میان قدمای اصحاب حاصل شده باشد که در دوره‌ای نزدیک به عهد معصومان<sup>(ع)</sup> می‌زیسته‌اند؛ ثانیاً: استناد فتوای مشهور به آن روایت محرز شود و در این زمینه مجرد مطابقت فتوای مشهور با مضمون روایت کفایت نمی‌کند (مظفر، ۱۳۷۰ ش، ج ۲، ص ۲۲۱). بگذریم از اینکه قریب به اتفاق متقدمان از قبیل شیخ صدوق، سید مرتضی و شیخ مفید، فرض مسئله را مسکوت نهاده‌اند و فتوای مشخصی از ایشان در مسئله مشاهده نشده و حسب تتبع نگارنده جستجو در آثار ایشان در این زمینه رهگشا نمی‌باشد.

إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ<sup>۱</sup>.

صاحبان «آیات الاحکام» اذعان داشته‌اند که آیه مزبور صراحت در برابری افراد و تساوی ابنای بشر از حیث ماده و صورت داشته و بر این امر تأکید دارد که احدی بر دیگری برتری ندارد مگر در تقوای الهی: «فَلَا نَدْلِيهَا ظَاهِرًا لَيْسَ إِلَّا عَلِيٌّ تَسَاوِي الْأَشْخَاصِ مِنْ حَيْثُ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ النَّسَبِيَّةِ وَ أَنَّهُ لِأَفْضَلٍ لِأَخْذِ عَلِيٍّ غَيْرِهِ إِلَّا بِالتَّقْوَى» (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۲۷).

مطابق آنچه در شأن نزول آیه آمده است در ماجرای فتح مکه، رسول گرامی اسلام (ص) به بلال حبشی دستور دادند که اقامه اذان نماید. بلال بر بالای کعبه رفته و شروع به اذان نمود. در این بین «عتاب بن اسید» که در زمره آزادشدگان بود از روی عصیت و حمیت جاهلی خود به کنایه گفت: «خداوند پدرم را بیامرزد. خدا را شاکرم که پدرم وفات کرد و چنین روزی را ندید». «حارث بن هشام» نیز از روی تمسخر گفت: «آیا فرد دیگری برای اذان نبود؟ مناسب‌تر بود رسول خدا فرد بهتری را از این کلاغ سیاه برای اقامه اذان انتخاب می‌کرد». در این هنگام آیه سیزدهم سوره حجرات نازل گردید (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱، ص ۴۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۲۰۳)<sup>۲</sup>.

مطابق نقلی دیگر شأن نزول آیه این بوده که رسول گرامی اسلام (ص) به یکی از طوایف و قبایل عرب امر کرده بود تا دختری را از میان خود به تزویج یکی از موالی در آورند؛ اما آنان با تعجب چنین کاری را مایه ننگ و تحقیر خود دانسته بودند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۱۴).

۱. ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن خلق نمودیم و شما را به صورت قبایل و تیره‌های گوناگون قرار دادیم تا از یکدیگر متمایز و شناخته شوید؛ بدانید که گرامی‌ترین شما در نزد پروردگار باتقواترین شماست.

۲. در کتاب شریف الکافی در ضمن یکی از روایات تفسیری آمده است که جناب سلمان با گروهی از قریش در مسجد بودند و ایشان هریک با برشمردن نسب خود بدان تفاخر می‌کردند؛ تا اینکه نوبت به سلمان رسید و از وی درخواست کردند که از اصل و نسب خود بگوید. جناب سلمان در پاسخ خود را بنده خدا معرفی کرده و فرمود که من فرزند بنده خدا هستم. گمراه بودم و توسط پیامبر اسلام (ص) هدایت شدم. نسب من این است. در این هنگام رسول خدا وارد مجلس شد و سلمان شرح ماوقع را خدمت ایشان عرضه داشت. حضرت پس از استماع سخنان ایشان فرمود: «ای قریش! نسب انسان دین وی است و مردانگی وی خلق و خوی‌اش و اصل وی خرد و عقلش». حضرت سپس آیه مزبور را قرائت نمود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۸۱).



علامه طباطبایی در تفسیر آیه معتقد است انسان‌ها از جهت انسان بودن با یکدیگر برابر هستند و هیچ فضیلتی بین آنها وجود ندارد و اختلافی که در خلقت ایشان مشاهده می‌گردد صرفاً بدین جهت است که یکدیگر را بشناسند تا نظم اجتماع از این رهگذر تأمین شود؛ نه بدین جهت که این امر موجب تفاخر شده و برخی به نَسَب خود مغرور شوند و برخی دیگر بر سفیدی پوست خود تفاخر نمایند؛ چه اینکه چنین جوهری در اسلام موجب رجحان احدی بر دیگری نخواهد شد؛ بلکه ملاک و میزان برتری انسان‌ها صرفاً در پاسداشت تقوای الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۲۷).

در هر صورت آنچه آیه درصدد بیان آن است این حقیقت می‌باشد که چون تمامی آدمیان از ریشه و اصل واحد هستند، لذا معنا ندارد که برخی از ایشان بر برخی دیگر به جهت نژاد و قبیله تفاخر نمایند و اگر پروردگار حکیم برای هر نژاد و طایفه خصوصیتی در نظام آفرینش قرار داده است، در جهت حفظ نظام زندگی اجتماعی است؛ چه اینکه این تفاوت‌ها موجب شناسایی افراد است و اگر تمامی ابنای بشر شبیه همدیگر بودند، بی‌نظمی گسترده‌ای بر جهان حاکم می‌شد.

یکی دیگر از آیاتی که در فرض بحث می‌تواند مطرح نظر قرار گیرد، آیه موسوم به کرامت انسان است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (الإسراء: ۷۰). بسیاری از شارحان قرآن، مدلول آیه را شامل حال نوع بشر، فارغ از رنگ و نژاد و قومیت دانسته و تصریح کرده‌اند که مضمون آیه جملگی آدمیان را از حیث انسان بودن دربر می‌گیرد: «...أن المراد بالآية بيان حال لعامة البشر مع الغض عما يختص بعضهم من الكرامة الخاصة الإلهية...» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۶؛ همچنين ن. ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۲۲).

در تقریر این کرامت ذاتی برخی از متفکران مسلمان معتقدند که اگر آدمی مانند سایر مخلوقات، صرفاً از خاک آفریده می‌شد، کرامت در حق وی نمی‌توانست ذاتی باشد؛ لکن باید بدین نکته توجه داشت که انسان دارای اصل و فرعی است؛ و اگرچه فرع او

بازگشت به خاک دارد؛ لکن اصل انسان به خداوند متعال و «الله» منتسب است (جوادی آملی، ۱۳۶۶ ش، ص ۶۲).

قرآن مجید نیز همین رویکرد را در مواجهه با انسان در نظر گرفته است. از باب نمونه در سرزمین حجاز و در میان اعراب، دیدگاهی مبتنی بر نژادپرستی بسیار رواج داشته و آنچنان ژرف و گسترده بود که حتی مناسک عبادی را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌داد. مطابق آنچه در برخی از تفاسیر آمده است در موسم حج، گروهی از اشراف قریش که به تازگی مسلمان شده بودند، در سرزمین عرفات از ناحیه‌ای که بقیه حجاج حرکت می‌کردند، طی طریق نکرده و این امر را با شأن خود سازگار نمی‌دانستند. لکن خداوند در قرآن به ایشان گوشزد می‌نماید که از چنین رفتارهایی بپرهیزید و رفتارها و نگاه‌های تبعیض‌آمیز و طبقاتی و عصبیت جاهلی را به سویی افکنید: «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>۱</sup> (البقرة: ۱۹۹) (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۲۸).

همچنین در زمینه استشهدات قرآنی در باب کرامت ابنای بشر و آدمیان (فارغ از هر معیار غیرعادلانه‌ای از قبیل رنگ و نژاد و تیره)، می‌توان به آیات فراوانی که در موضوع دمیده شدن روح خدایی در انسان (الحجر: ۲۹)<sup>۲</sup>، مقام خلیفه الهی انسان‌ها در روی زمین (البقرة: ۳۰)<sup>۳</sup>، حامل امانت الهی بودن آدمیان (الاحزاب: ۷۲)<sup>۴</sup>، و خلقت تمامی انسان‌ها از نفس واحد (النساء: ۱)<sup>۵</sup>، اشاره داشت که ذکر تفصیلی آنها از حوصله و رسالت این نوشتار خارج است.

۱. از همان جایی که انبوه مردم روانه می‌شوند، روانه شوید و از خداوند آمرزش خواهید که خدا آمرزنده مهربان است.  
 ۲. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ؛ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ».  
 ۳. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».  
 ۴. «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ».  
 ۵. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا».

#### ۴-۲-۲. ارزیابی روایات با سیره و سنت

از تأمل در سخنان و تعالیم رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) نیز این حقیقت آشکار می‌شود که شریعت اسلام به اختلاف‌های نژادی و خونی توجهی مبذول نداشته و از نظر قوانین دینی همگی انسان‌ها در اصل آفرینش از جایگاهی برابر و یکسان برخوردارند. از باب نمونه آنچنان که در برخی از کتب تاریخی مسطور است پیامبر گرامی اسلام (ص) در پیام تاریخی خود در «حجة الوداع» بر این حقیقت ممتاز تأکید کرده و فرمود: «ای مردمان! خدایتان یکی و پدرتان نیز یکی است؛ همگی شما از نسل آدم ابوالبشر هستید؛ و آدم نیز از خاک بود؛ بنابراین توجه داشته باشید که بافضیلت‌ترین شما در نزد پروردگار باتقواترین شماست؛ لذا عرب را بر عجم و سرخ را بر سفید و سفید را بر سرخ برتری و فضیلتی نیست مگر در تقوی...» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۰). بدون تردید خطبه فوق یکی از درخشان‌ترین سخنان و آموزه‌های اسلامی است که تفاخر به نژاد و نسب و قومیت را که در میان عرب جاهلی بسیار ریشه‌دار بود به شدت سرزنش کرده و ملاک را تقوا و خشیت الهی معرفی نموده است.

همچنین از پیامبر گرامی اسلام (ص) روایت شده است که: «النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمُسْطَبِ سَوَاءٌ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۷۹). انسان‌ها همچون دندان‌های شانه با یکدیگر برابرند.

چنین رویکردی به تواتر در سیره امیرالمؤمنین (ع) نیز مشاهده می‌شود. از باب نمونه ایشان به زنی از عرب که از تقسیم یکسان بیت‌المال بین وی و زنی از موالی، اعتراض نمود، فرمود: «قد قرأت ما بین اللوحین فما رأیت لولد إسماعیل علی ولد إسحاق» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۱). به خدا سوگند من کتاب خدا را خواندم؛ لکن در تقسیم این مال، هیچ فضل و مزیتی برای فرزندان اسماعیل (عرب) نسبت به دیگران نیافتم. مطابق نقلی دیگر، حضرت (ع) پس از ایراد خطبه‌ای در ثنای الهی، رو به مردم فرمود: «ای مردمان! انسان‌ها همه آزاد و برابرند؛ آگاه باشید که هرآنچه از بیت‌المال در نزد ما وجود دارد به تساوی میان سیاه و سرخ و سفید تقسیم خواهیم کرد». سپس به هر فرد سه دینار عطا نمود. ایشان به شخصی که از انصار بود سه دینار داده و سپس به شخص

سیاه‌پوستی که پس از وی آمد نیز سه دینار عطا کرد. در این هنگام مرد انصاری به حضرت اعتراض کرده و گفت: این فرد غلام من بود که دیروز وی را آزاد نمودم؛ آیا من را با او برابر قرار می‌دهی؟ حضرت در پاسخ فرمود: «من در قرآن فضلی برای فرزندان اسماعیل نسبت به فرزندان اسحاق پیدا نکردم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۶۹).

چنین روش و منشی مبنی بر تکریم انسان‌ها فارغ از رنگ و نژاد و قومیت در سیره اهل‌بیت<sup>(ع)</sup> نیز به نیکی مشاهده می‌شود. مطابق یکی از روایات، امام صادق<sup>(ع)</sup> با یکی از اصحاب خویش که همواره همراه ایشان بود از بازار عبور می‌کردند و غلام آن شخص نیز که از اهالی «سند» بود همراه ایشان بوده و پشت سر آنان حرکت می‌کرد. در این حین آن مرد به عقب برگشته و غلام خود را صدا زد، اما وی را ندید و این کار را سه مرتبه تکرار نمود. در مرتبه چهارم که وی را دید با لحنی تند وی را «زنزاده» نامید. راوی گوید حضرت<sup>(ع)</sup> پس از شنیدن این سخن دست خود را بلند نموده و از فرط ناراحتی محکم بر پیشانی کوبید. آن مرد در توجیه سخن خود عرضه داشت که غلام وی اهل «سند» و مشرک است؛ اما حضرت این استدلال را نپذیرفته و او را فردی بی‌تقوا معرفی کرد. راوی گوید من دیگر او را همراه حضرت ندیدم تا اینکه مرگ بین آنان جدایی افکند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲۴).

شایان ذکر است که روایات پیشگفته به طور خاص نیز با ملاک‌های گزینش همسر در آموزه‌های شریعت همخوانی ندارند؛ چه اینکه از باب مثال در روایات توصیه شده است که انتخاب همسر بر مبنای دین و ایمان طرف مقابل باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۲). فقهای امامیه نیز بر مبنای چنین روایاتی صرفاً دو شرط (اسلام و ایمان) را در کفویت طرفین نکاح مطرح نموده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۳۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰، ص ۹۲). در این زمینه روایتی نیز از پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> آمده است که با موضوع بحث تناسبی تام دارد. مطابق این روایت فردی رنگین‌پوست که به هیچ‌وجه ظاهر آراسته و پسندیده‌ای نیز نداشت خدمت پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> آمده و مسلمان شد. پس از اسلام آوردن، پیامبر<sup>(ص)</sup> او را تشویق به ازدواج نمود. وی در پاسخ عرضه داشت من فردی بی‌بهره از مال و مکنت و زیبایی و جمال هستم و هیچ زنی رغبت به من نخواهد کرد. حضرت در پاسخ فرمود: خداوند با ظهور اسلام چنین معیارها و

رسوماتی را برانداخت و به برکت اسلام تفاخر به نژاد و نسب از بین رفت. به راستی که محبوب‌ترین آدمیان نزد پروردگار باتقواترین ایشان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۴۰).

#### ۴-۲-۳. ارزیابی روایات در ترازوی عقل

برخی از روایاتی پیش‌گفته متضمن مفاهیمی هستند که به نظر می‌رسد در ترازوی عقل و علم نیز وجاهت چندانی ندارند. از باب نمونه مطابق آنچه در یکی از این روایات آمده است اصل و اساس یکی از قومیت‌ها به اجنه بازگشت داشته و ایشان طایفه‌ای از جن قلمداد شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۲). در برخی از منابع تاریخی نیز درباره نسب برخی از اقوام آمده است که به اعتقاد برخی از مردمان، نسب ایشان به کنیزان حضرت سلیمان<sup>(ع)</sup> بازگشت دارد. با این توضیح که در آن هنگام که ملک از حضرت سلیمان<sup>(ع)</sup> گرفته شد، شیطانی که به «جسد» مشهور بود، با برخی از کنیزان حضرت که در دل آنان نفاق بود نزدیکی و همستری کرده و این کنیزان از آن شیطان باردار شده و صاحب فرزندی شدند. پس از بازگشت ملک به حضرت سلیمان<sup>(ع)</sup> ایشان دستور داد که این متولد شدگان را به همراه مادرانشان به سمت کوه‌ها و دره‌ها گسیل دارند. این فرزندان سپس در آن مکان‌ها بزرگ شده و با یکدیگر ازدواج کردند و پیدایش نسب یکی از قومیت‌ها از آنجا شروع شد (مسعودی، ۱۳۶۵، ش ۲، ج ۲، ص ۹۹)<sup>۱</sup>.

ناگفته پیداست که چنین سخنانی نمی‌تواند محمل عقلایی صحیحی داشته و از نظر علمی دارای ارزش و جایگاه باشد؛ افزون بر آنکه حتی اگر بپذیریم که بازگشت برخی از طوایف و نژادها به موجوداتی از قبیل جن می‌باشد، در یک اعتبارسنجی عقلانی این امر به خودی خود نمی‌تواند دلیلی بر ترک مراوده و معاشرت تلقی گردد؛ چه اینکه به تصریح

۱. نقل دیگر در این زمینه که به وضوح بر ساختگی و مجعول بودن چنین قضایایی بدون هیچ توضیح خاصی دلالت دارد این است که: «چون سلیمان<sup>(ع)</sup> به سمت هند لشکرکشی نمود، هشتاد کنیز از ایشان اسیر کرده و در جزیره‌ای دوردست ساکن ساخت. در این هنگام اجنه از دریا خارج شده و با ایشان نزدیکی و همستری کرده و آنها را باردار نمودند. شرح ماوقع را به حضرت سلیمان گفتند. ایشان فرمودند: ایشان را از آن جزیره به زمین فارس بیرون کنند. چون آن زنان از آن اجنه باردار بودند چهل پسر بزائیدند و چون بسیار شدند در زمین فساد کرده و راهزنی می‌کردند. مردمان به سلیمان<sup>(ع)</sup> شکایت بردند. حضرت فرمود: «اگردوهم إلى الجبال...» یعنی آنها را به سوی کوه‌ها گسیل دارید (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۲۶).

قرآن در میان اجنه نیز افراد صالح و متقی وجود داشته و چنین نیست که همگی ایشان در زمره موجودات زشت کردار به شمار آیند (الجن: ۱۰).<sup>۱</sup>

یکی از اندیشوران مسلمان که در رجال و انساب مهارت دارد، در این زمینه نقل می‌کند: «آنچه گفته شده است مبنی بر اینکه اجنه به حرم حضرت سلیمان<sup>(ع)</sup> یورش برده و گروهی از اشخاص از ایشان حاصل شده‌اند، سخنی گزاف بوده و اصل درستی ندارد» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۲۳).

متأسفانه باید اذعان نمود که ردپای چنین اخباری در معاجم روایی کم و بیش مشاهده می‌شود. از باب نمونه مطابق یکی از این خبرها که متضمن وارد کردن نسبت‌های زشت و ناروا به برخی پیامبران اولوالعزم می‌باشد، سبب ایجاد نژاد تیره و انسان‌های سیاهپوست، به معصیتی نسبت داده می‌شود که برخی از فرزندان حضرت نوح<sup>(ع)</sup> یعنی «حام» و «یافث» مرتکب شدند و به واسطه انجام این معصیت، حضرت<sup>(ع)</sup> ایشان را لعن و نفرین کرده و از خداوند درخواست نمود که نطفه آنها را تیره نماید و خداوند نیز دعای حضرت را استجاب کرده و عقوبت ایشان را آن قرار داد که نژاد آنان تیره باشد (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲).<sup>۲</sup>

در زمینه مواجهه با چنین روایاتی باید توجه داشت که طبیعتاً هر روایتی را نمی‌توان به بزرگان دین نسبت داد؛ خاصه اخباری که متضمن مفاهیمی هستند که با آموزه‌های عدلیه در باب شأن انبیای الهی در تنافی آشکار بوده و با عقل سلیم و محکمت دینی نیز در تعارض قرار دارد. شایان ذکر آنکه حتی در باب ظواهر کتاب مجید که سند آن

۱. «وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمِنَّا ذُنُوبٌ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَادًا». در بین ما اجنه، گروهی صالح و برخی ناصالحند و ما دسته‌های متفاوتی هستیم.

۲. «عَبْدُ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ الْأَدْمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَظِيمِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيُّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيُّ يَقُولُ عَاشَ نُوحٌ أَلْفَيْنِ وَ خَمْسِمِائَةَ سَنَةٍ وَ كَانَ يَوْمًا فِي السَّفِينَةِ نَائِمًا فَهَبَتْ رِيحٌ فَكَشَفَتْ عَنْ عَوْرَتِهِ فَضَحَكَ حَامٌ وَ يَافِثٌ فَزَجَرَهُمَا سَامٌ وَ نَهَاهُمَا عَنِ الضَّحِكِ وَ كَانَ كُلُّمَا عَطَى سَامٌ شَيْئًا تَكْشِفُهُ الرِّيحُ كَشَفَهُ حَامٌ وَ يَافِثٌ فَانْتَبَهَ نُوحٌ فَرَأَاهُمَا وَ هُمُ يَضْحَكُونَ فَقَالَ مَا هَذَا فَأُخْبِرَهُ سَامٌ بِمَا كَانَ فَرَفَعَ نُوحٌ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ يَدْعُو وَ يَقُولُ اللَّهُمَّ غَيِّرْ مَاءَ صُلْبِ حَامٍ حَتَّى لَا يُولَدَ لَهُ إِلَّا سُودَانٌ اللَّهُمَّ غَيِّرْ مَاءَ صُلْبِ يَافِثٍ فَغَيَّرَ اللَّهُ مَاءَ صُلْبِهِمَا فَجَمِيعُ السُّودَانِ حَيْثُ كَانُوا مِنْ حَامٍ وَ جَمِيعُ التُّزُكِ وَ السَّقَالِبَةِ وَ بَأْجُوجٍ وَ مَا أُجُوجٍ وَ الصِّينِ مِنْ يَافِثٍ حَيْثُ كَانُوا وَ جَمِيعُ الْبَيْضِ سِوَاهُمْ مِنْ سَامٍ وَ قَالَ نُوحٌ لِحَامٍ وَ يَافِثٍ جَعَلَ اللَّهُ ذُرِّيَّتَكُمْمَا حَوْلًا لِدُرِّيَّةِ سَامٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَنَّهُ بَرٌّ بِي وَ عَقَقْتُمَانِي فَلَا زَالَتَ سِمَةٌ عَقُوقُكُمْ لِي فِي ذُرِّيَّتِكُمَا ظَاهِرَةٌ وَ سِمَةُ الْبَرِّ بِي فِي ذُرِّيَّةِ سَامٍ ظَاهِرَةٌ مَا بَقِيَتِ الدُّنْيَا».

قطعی است نیز اگر ظاهر آیه‌ای با مسلمات عقلی در تنافی باشد، شیوه عدلیه در این زمینه تأویل است و لذا به عنوان نمونه آیاتی از قبیل «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، و «وَجَاءَ رَبُّكَ» (الفجر: ۲۲) نیز به تأویل برده شده و نمی‌توان به ظاهر آنها اخذ نمود. بنابراین در این زمینه وضعیت روایاتی که با محکمت کتاب و سنت در تعارض آشکار قرار گرفته و در ترازوی عقل نیز جایگاهی ندارند، روشن بوده و نمی‌توان بدین قبیل روایات اعتماد نمود.

#### ۴-۲-۴. ارزیابی روایات در سنجه موازین اخلاقی

شریعت اسلام، شریعتی اخلاقی بوده و مطابق نظریه‌ای استوار، اخلاق نه بخشی از آموزه‌های قرآن (در کنار عقاید و احکام)، بلکه روح جاری در سرتاسر قرآن بوده و حتی عقاید و احکام عبادی موجود در قرآن نیز رنگ و بوی اخلاقی دارد (شاهرودی و آگاهی، ۱۳۹۷، ص ۶۷).

باید توجه داشت که اگر این حقیقت پذیرفته شود که انتخاب رنگ و نژاد در اختیار دسترس انسان نبوده و حاصل تقدیر و آفرینش و حکمت خداوندی است، در این صورت لاجرم به این حقیقت اعتراف خواهیم کرد که از نظر اخلاقی چنین عواملی را منشاء تفاوت بین آدمیان قرار دادن مذموم بوده و موجبات نکوهش خردمندان را فراهم خواهد آورد. یاد کردنی است که هم در اخلاق عرفی و غیردینی و هم در متون دینی تمامی ادیان، سلسله اصول و قواعد اخلاقی مستقلی وجود دارد که از اصول زرین و قواعد طلایی اخلاق به شمار می‌روند و در هیچ حالی نمی‌توان از مضمون آن‌ها صرف نظر کرد. بنیادی‌ترین و عام‌ترین قاعده عملی اخلاق که از آن تعبیر به قاعده زرین (Golden Rule) می‌شود این است که در برخورد با دیگران چنان رفتار کن، که دوست داری با تو رفتار کنند. این آموزه درخشان که در آموزه‌های اسلامی نیز به رسمیت شناخته شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۰۵)<sup>۱</sup>، در حقیقت یکی از بهترین شیوه‌های هم‌عنان

۱. مضمون قاعده زرین اخلاقی، در تراث روایی شیعی بارها تکرار شده و از بسامد بالایی برخوردار است. از باب نمونه در باب «انصاف و عدل» کتاب شریف/کافی روایاتی نقل شده است که به تصریح و تلویح بر مفاد قاعده مزبور اشاره دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۶). همچنین در نامه سی‌ویکم نهج‌البلاغه حضرت علی (ع) به امام حسن (ع) توصیه می‌فرماید که: «خودت

کردن و محک زدن منافع خویشتن با منافع دیگری است؛ حتی اگر به نیک و بد ذاتی افعال فتوا ندهیم. یعنی لازم نیست به کسی گفته شود از آن رو دروغ مگو که دروغ مبعوضیت ذاتی دارد؛ بلکه کافی است به وی گفته شود: اگر نمی‌خواهی به تو دروغ بگویند، تو هم با دیگران چنین مکن. مطابق با همین سنج و معیار، اگر خود را بجای دیگران قرار داده و سپس از خود پرسش نمائیم که آیا راضی خواهیم بود که دیگران صرفاً به سبب نژاد و رنگ، برخوردی متفاوت با ما داشته باشند؛ اگر پاسخ ما به این سؤال منفی باشد، که قطعاً چنین است، دیگر از منظر اخلاقی حق نخواهیم داشت با دیگران چنان رفتاری داشته باشیم. لذا با چنین ترازو و معیاری، دیگر نمی‌توان شکستن و خرد شدن شخصیت و کرامت دیگران را صرفاً به جهت اسبابی از قبیل رنگ و نژاد تجویز نمود؛ بلکه چون خود را در آینه دیگران مشاهده می‌کنیم، همواره بیم خواهیم داشت که کرامت خودمان در معرض شکسته شدن قرار دارد و این همان آموزه‌ای است که در سوره حجرات نیز بدان تأکید شده است. به تعبیری آیه سیزدهم سوره حجرات که شرح آن گذشت، درصدد بیان این نکته اخلاقی می‌باشد که تمایزات و تفاوت‌هایی که در پاره‌ای اوقات دستمایه‌ای برای برخی افراد در جهت تخریب شخصیت و شکستن کرامت انسان‌ها می‌شود، در حقیقت برای چنین امری به وجود نیامده است؛ بلکه این اختلاف‌ها صرفاً برای شناسایی آدمیان بوده و تقسیمات قبیله‌ای و نژادی هرگز نمی‌تواند موجب تفاخر عده‌ای به شمار آید؛ بلکه یگانه ملاک در این زمینه تقوای الهی است.

#### ۴-۲-۵. ارزیابی نهایی روایات

در تحلیل نهایی روایات مذکور باید گفت از آنجا که مدلول آن‌ها با محک‌های دینی و مسلم‌ات شریعت اسلام در تنافی آشکار قرار دارند، یک راه‌حل این است که برخی از این روایات (و البته نه تمامی آنها) در پرتو زمان و مکان تفسیر شوند؛ بدین معنا که مفاد آن‌ها را مربوط به زمانی خاص و مکانی خاص نموده و از باب نمونه چنین گفته شود که چون برخی از مردمان که منتسب به پاره‌ای از نژادها بودند در آن روزگاران به دلیل زندگی

---

را میان خود و دیگران معیار و میزان قرار بده؛ پس آنچه را که برای خویشتن دوست می‌داری برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه برای خویش مضموم و ناپسند می‌داری برای دیگران نیز نکوهیده بدار».



در نقاطی دور دست، مرتکب برخی از رفتارهای ناروا و ناخوشایند شده و امور منافی هنجارهای اخلاقی از ایشان سر می‌زد؛ لذا از معاشرت با ایشان در پاره‌ای از روایات نهی شده است. بنابراین وارد شدن نهی در روایات نه به جهت نژاد و تیره خاص آنان، بلکه به دلیل رفتارهای غیرمتمعارف ایشان بوده است. روشن است که با این تفسیر دیگر نمی‌توان به اطلاق اخبار مزبور تمسک کرده و با تخصیص آیات شریفه قرآن به وسیله این اخبار آحاد، از آنها حکمی فرازمانی و فرامکانی استنباط نمود. به دیگر عبارت ارائه چنین تفسیری مانع از این خواهد شد که صرفاً به جهت وجود نژادی خاص در افراد، با ایشان ترک مراد شده و لذا دیگر نمی‌توان اتهاماتی از قبیل نژادپرستی و تبعیض را در مورد این سنخ از روایات وارد دانست.

مؤید چنین برداشتی می‌تواند پاره‌ای از نکاتی باشد که در برخی از کتب تاریخی ذکر شده است. از باب نمونه پاره‌ای از محققان مسلمان تأکید داشته‌اند که برخی از نژادها در قرون اولیه اسلامی اکثراً در مناطق کوهستانی و دور از تمدن اقامت داشته و ایشان اهل حيله و نیرنگ بوده و به غارت اموال دیگران می‌پرداختند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۳).

مطابق همین برداشت پاره‌ای از فقیهان نیز مدلول چنین روایاتی را از سنخ «قضیه فی‌الواقعة» (روایاتی که مختص شرایط ویژه بوده و نمی‌توان حکم آن‌ها را به مصادیق دیگر تعمیم داد) دانسته و تأکید کرده‌اند که برداشت احکام فرازمانی از چنین روایاتی نمی‌تواند از منطقی استوار برخوردار باشد: «از این نکته نباید غفلت صورت گیرد روایاتی که در باب مکان‌ها و طوایف خاص وارد شده‌اند، حمل بر اشخاص معین می‌شوند؛ بنابراین نمی‌توان کلیت و عمومیتی برای این روایات متصور بود» (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۵۷).

در عین حال آنچه از تأمل در روایات پیشگفته آشکار می‌شود این است که تمامی آنها را نمی‌توان مطابق آنچه گذشت تأویل نمود؛ چه اینکه انصاف این است که برخی از آن‌ها متضمن مفاهیمی هستند که چندان با تفسیر زمانی و مکانی سازگار نیفتاده و بلکه با قطعیات و مسلمات آموزه‌های دینی در تعارض قرار می‌گیرند؛ از باب نمونه انتساب

سرشت ناپاک به اشخاصی که دارای برخی از نقصان‌های ظاهری در چهره هستند؛ یا انتساب عدم وفاداری به عرق و سرشت و صُلب افراد؛ یا برخی از ادعاهای غیرعلمی در باب خلقت برخی از اقوام، موضوعاتی نیستند که بتوان آنها را در پرتو چنان نگاهی توجیه و تأویل نمود؛ بنابراین در مورد این سنخ از روایات باید به ناچار از آنها رفع ید نموده و این قبیل اخبار فاقد حجیت و اعتبار لازم دانسته شوند.

### نتیجه‌گیری

مطابق رهاورد نوشتار حاضر آنچه از بررسی سندی روایات قومیتی حاصل گردید این نکته است که غالب روایات مورد بحث در زمره اخبار آحاد محسوب شده و مطابق موازین رجالی از ضعف سندی برخوردار بوده و در نتیجه نمی‌توان بدان‌ها تکیه نمود. تحلیل دلالی و مضمونی روایات مزبور نیز حکایت از این دارد که تأمل در آیات کتاب خدا، بر نفی قومیت و نژاد دلالت داشته و آیات بسیاری، معیار برتری انسان‌ها بر یکدیگر را صرفاً در میزان تقوا معرفی می‌نماید. عرضه روایات مورد بحث به سنت نیز حکایت از آن داشت که از درنگ در سخنان رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) این حقیقت آشکار می‌شود که شریعت اسلام به اختلاف‌های نژادی و خونی توجهی مبذول نداشته و از نظر قوانین دینی همگی انسان‌ها در اصل آفرینش از جایگاهی برابر و یکسان برخوردارند. مطابق دستاورد نوشتار حاضر روایات ناظر به مسئله در ترازوی عقل نیز جایگاهی ندارند؛ چه اینکه برخی از آنان متضمن مفاهیمی هستند که به نظر می‌رسد در ترازوی عقل و علم و جاهت چندانی ندارند. از باب نمونه مطابق آنچه در یکی از این روایات آمده است اصل و اساس یکی از قومیت‌ها به اجنه بازگشت داشته و ایشان طایفه‌ای از جن قلمداد شده‌اند. ناگفته پیداست که چنین سخنانی نمی‌تواند محمل عقلایی صحیحی داشته و از نظر علمی دارای ارزش و جایگاه باشند. عرضه روایات به شهادهای اخلاقی از قبیل قاعده زرین نیز حکایت از ناستواری آنها می‌نمود؛ زیرا اگر هر فردی خود را به جای دیگران قرار داده و از خود پرسش نماید که آیا راضی خواهد بود که دیگران صرفاً به سبب نژاد و رنگ، برخوردی متفاوت با او داشته باشند، قطعاً پاسخ وی منفی خواهد بود. لذا با توجه به مناقشات مزبور، پژوهش حاضر دو نحوه برخورد با روایات فوق‌الذکر پیشنهاد

می‌دهد. راهکار نخست این است که مفاد برخی از این روایات منحصر در موقعیت زمانی و مکانی خاص شده و ناظر به وجود برخی از جنبه‌های غیراخلاقی و رفتارهای غیرمتعارف موجود در میان قومیت‌ها در فضای صدور روایات شود. البته چنین توجیهی اگرچه نسبت به برخی از روایات می‌تواند محملی صحیح داشته باشد؛ اما در عین حال در مورد برخی دیگر از روایات که متضمن برخی از اموری از قبیل نکوهش خصوصیات ظاهری افراد هستند که با مسلمات شریعت در تنافی آشکار قرار می‌گیرند نمی‌تواند رهگشا باشد. لذا در مورد چنین روایاتی راه حل دومی به ناچار مطرح می‌شود و آن اینکه باید این اخبار مطرود و کنار گذاشته شده و از مدلول آنها رفع ید نمود.

## منابع

### \* قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
۳. ابن غضائری، احمد بن ابی‌عبدالله (۴۲۲ق). *رجال ابن‌الغضائری*، قم: دارالحديث.
۴. ابن داود حلّی، حسن بن علی (۳۸۳ق). *رجال ابن‌داود*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد (۴۰۳ق). *مجمع الفائدة و البرهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. اشتهاردی، علی پناه (۴۱۷ق). *مدارک العروة*، تهران: دارالأسوة.
۷. باقری، محمدمهدی و دیمه‌کار، محسن (۱۳۹۶). انجبار ضعف سند و گونه‌های آن از منظر شیخ انصاری، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهراء (س). ۱۴ (۲). صص ۵۹-۸۶.  
DOI: 10.22051/TQH.2017.14029.1509
۸. بحرانی، حسین بن محمد (۴۱۰ق). *عیون الحقائق الناظرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد (۴۰۵ق). *الحدائق الناظرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۴۱۷ق). *انساب الأشراف*، بیروت: دارالفکر.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶). *کرامت در قرآن*، تهران: مرکز نشر رجا.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البتیت<sup>(ع)</sup>.
۱۳. حکیم، سید محسن طباطبایی (۴۱۶ق). *مستمسک العروة الوثقی*، قم: دارالتفسیر.
۱۴. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۳ق). *مصباح الفقاهة (المکاسب)*، قم: انتشارات فقاہت.

۱۵. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث*، قم: انتشارات فقهات.
  ۱۶. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
  ۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۰ق). *محاضرات الأدباء*، بیروت: شركة دار الأرقم.
  ۱۸. زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
  ۱۹. شاهرودی، محمدرضا و آگاهی، معصومه (۱۳۹۷). تفسیر اخلاقی قرآن کریم با تأکید بر مبانی آن، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهراء. ۱۵ (۳). صص ۶۴-۹۳.
- DOI: 10.22051/TQH.2018.20402.2020
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، قم: داوری.
  ۲۱. صدر، سید محمد (۱۴۲۰ق). *ماوراء الفقه*، بیروت: دارالأضواء.
  ۲۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶ق). *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
  ۲۳. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
  ۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *الميزان في تفسير القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمي.
  ۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البيان*، تهران: ناصر خسرو.
  ۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول* مشهور به *الفهرست*، قم: نشر الفقهات.
  ۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق). *رجال العلامة*، نجف: المطبعة الحیدریة.
  ۲۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق). *کنز العرفان في فقه القرآن*، تهران: انتشارات مرتضوی.
  ۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافي*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
  ۳۰. محمدجعفری، رسول؛ رستمی، محمدحسن و جلالی، مهدی (۱۳۹۲). نقد و بررسی روایات تبعیض نژادی، *کتاب قیم*، ۳ (۸). صص ۱۸۱-۲۰۸.
  ۳۱. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
  ۳۲. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). *میراة العُقُول في شرح اخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
  ۳۳. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۶ق). *ملأذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار*، قم: کتابخانه آية الله مرعشی.
  ۳۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰). *اصول الفقه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. مؤدب، سیدرضا و دلیر، محسن (۱۳۹۷). عرضه احادیث بر قرآن در تفاسیر البیان و المیزان با تأکید بر تفسیر ۱۲ جزء نخست، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث* دانشگاه الزهراء، ۱۵ (۳) ۱۹۳-۲۱۴. DOI: 10.22051/TQH.2018.19777.1954
۳۷. نجاشی، احمدبن علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۰. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). *اسباب نزول القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.
۴۲. یزدی طباطبایی، سید محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *العروة الوثقی*، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

## References

• The Holy Qur'an.

1. Ālousī, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). *Rouh al-Ma'ānī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]
2. Ibn Asir, Ali bin Abi Al-Karam (1385 AH). *Alkamīl fī Al-Taarikh*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
3. Ibn Ghadā'irī, Ahmed bin Abi Abdullah (1422 AH). *Rijāl Ibn Al-Ghadā'irī*. Qom: Dar Al-Hadith. [In Arabic]
4. Ibn Dāwoud Hillī, Hassan bin Ali (1383 AH). *Rijāl Ibn Dawoud*. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
5. Ardabīlī, *Ahmed bin Muhammad (1403 AH)*. *Majma'e Al-Fāyidah wal-Burhan*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
6. Ishtihārdī, Alipanah (1417 AH). *Madārik Al-Urwah*. Tehran: Dar Al-Uswah. [In Arabic]
7. Baqeri, Muhammad Mahdi; Deymeh-kar, Mohsen (2017). "The weakness of the sanad and its types from the perspective of Sheikh Ansari". *Researches of Quran and Hadith Sciences*. The University of Al-Zahra. 14(2): 59-86. [In Persian] DOI:10.22051/TQH.2017.14029.1509
8. Bahrānī, Hussein bin Muhammad (1410 AH). *'Uyoun Al-Haqā'iq al-Nāzirah*. Qom: Islamic publications Office. [In Arabic]
9. Bahrānī, Yusuf bin Ahmed (1405 AH). *Al-Hadā'iq al-Nāzirah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
10. Balādhurī, Ahmed bin Yahya (1417 AH). *Ansāb Al-Ashrāf*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
11. Javadi Amoli, Abdullah (۱۹۸۷). *Dignity in the Qur'an*. Tehran: Raja Publishing Center. [In Persian]
12. Hurr Āmilī, Muhammad bin Hassan (1409 AH). *Wasā'il al-Shi'ah*. Qom: Āl al-Bayt Foundation. [In Arabic]
13. Hakim, Seyyed Mohsen Tabataba'ī (1416 AH). *Mustamsik Al-'Urwah Al-Wuthqā*. Qom: Dar Al-Tafsir. [In Arabic]
14. Khou'ī, Abu Al-Qasim (1393 AH). *Misbah Al-Fiqāhah (Al-Makāsib)*. Qom: Faqāhat Publications. [In Arabic]
15. Khou'ī, Abu Al-Qasim (1413 AH). *Mu'jam Rijāl al-Hadith*. Qom: Faqāhat Publications. [In Arabic]

16. Khoufī, Abu Al-Qasim (1418 AH). *Encyclopedia of Imam Al-Khoufī*. Qom: Foundation for reviving the works of Imam Al-Khoufī. [In Arabic]
17. Rāqīb Isfahānī, Hussein bin Muhammad (1420 AH). *Muhādarāt al-'Udabā'*. Beirut: Dar al-Arqam. [In Arabic]
18. Zubaidī, Sayed Muhammad Mortadā Hosseini (1414 AH). *Tāj Al-'Arous*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
19. Shahroudi, Muhammad Reza; Agahi, Masoumeh (2017). "Ethical interpretation of the Holy Qur'an with an emphasis on its foundations", *Researches of Quran and Hadith Sciences*. Al-Zahra University. 15(3): pp. 64-93. [In Persian]
20. DOI: 10.22051/TQH.2018.20402.2020
21. Shahid Thānī, Zain al-Din bin Ali (1410 AH). *Al-Rawdat Al-Bahīyah*, Qom: Dawari. [In Arabic]
22. Sadr, Sayed Muhammad (1420 AH). *Mawarā' al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Adwā'. [In Arabic]
23. Sadouq, Muhammad bin Ali (1386 AH). *'Ilal al-Sharāi'*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
24. Sadouq, Muhammad bin Ali (1413 AH). *Man, lā Yahduruh al-Faqīh*, [researcher: Ali Akbar Ghafari,] second edition, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
25. Tabātabāfī, Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzan*, Beirut: Al-'Ālamī Publishing House. [In Arabic]
26. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayan*, Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
27. Tousī, Muhammad bin Hassan (1417 AH). *Al-Fihrist*. Qom: Al-Fiqāhah Publishing House. [In Arabic]
28. Allameh Hillī, Hassan bin Yusuf (1381 AH). *Rijāl Al-'Allāma*. Najaf: Al-Maktabat Al-Haydarīya. [In Arabic]
29. Fadel Miqdad, Miqdad bin Abdullah (1425 AH). *Kanz Al-'Irfan fī Fiqh Al-Qur'an*. Tehran: Mortazavi Publications. [In Arabic]
30. Kulainī, Mohammad bin Ya'qoub (1407 AH), *Al-Kāfī*, [researcher/corrector: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi,] Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
31. Muhammad Jafari, Rasul; Rustami, Muhammad Hassan; Jalali, Mahdi (2012). "Criticism of racial discrimination narratives". *Ketab-e Qayyem*. 3(8): 181-208. [In Persian]

32. Majlisī, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1410 AH). *Bihar al-'Anwār*. Beirut: Printing and Publishing Institution. [In Arabic]
33. Majlisī, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1404 AH). *Mir'āt al-'Uqoul*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islāmīyah. [In Arabic]
34. Majlisī, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1406 AH). *Malādh Al'akhyār*. Qom: Ayatollah Mar'ashī Library. [In Arabic]
35. Masoudi, Ali bin Hossein (1986). *Murouj al-Dhahab*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
36. Muzaffar, Mohammad Reza (1991). *Principles of Jurisprudence*. Qom: Islamic Publicity Office. [In Persian]
37. Mo'addab, Sayyed Reza; Dalir, Mohsen (2018). "Presentation of hadiths on the Qur'an in Tafseer al-Bayan and Al-Mizan with emphasis on the interpretation of the first 12 parts". *Researches of Quran and Hadith Sciences*. Al-Zahra University. 15(3): 193-214. [In Persian]
38. DOI: 10.22051/TQH.2018.19777.1954
39. Najāshī, Ahmed bin Ali (1407 AH). *Rijāl Al-Najāshī*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
40. Najafī, Muhammad Hassan (1404 AH). *Jawāhir al-Kalam*. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī. [In Arabic]
41. Nouri, Mirza Hussain (1408 AH). *Mustadrak Al-Wasa'il*. Beirut: Āl-Bayt (AS) Foundation. [In Arabic]
42. Wāhidī, Ali bin Ahmed (1411 AH). *Asbāb Nuzoul al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya. [In Arabic]
43. Yaqoubī, Ahmed bin Abi Yaqoub (nd). *Yaqoubi's History*. Beirut: Dar Sādir. [In Arabic]
44. Yazdi Tabātabā'ī, Sayed Muhammad Kazem (1409 AH). *Al-'Uruwat Al-Wuthqā*. Beirut: Al-Ā'lamī Institute. [In Arabic]



## A Historical, Comparative and Rational Discussion on the Verse "Wahlul 'Uqdatan min Lisānī"<sup>1</sup> in Islamic Tradition and Old Testament

Mohammad Ali Hemati<sup>2</sup>

Saeed Miri<sup>3</sup>

Received: 09/03/2023

Accepted: 25/06/2023

DOI: 10.22051/tqh.2023.43160.3841

### Abstract

Understanding the nature of the Prophet Musa's language stuttering can solve some theological misconceptions that point to the unreasonableness of the physical defect, especially the defectiveness of the language of the Messenger of God. The research's goal is to understand the truth of language stuttering attributed to this divine prophet. According to the opinion of linguists, commentators and scientists, and the long-standing understanding in the Islamic tradition, from verse 27 of Surah Tāhā, as well as some other Qur'anic and narrative references, the meaning of "Uqdat" is his external and organic stuttering. The next step is to compare the preferred theory of Islamic texts to the statements and references of the Old Testament with a linguistic approach. This research, based on the descriptive-analytical-comparing method, concludes that, "Stuttering means the lack of eloquence of speech due to reasons such as lack of self-confidence caused by killing the Coptic man and tightness in the chest of Moses (as). So, the preferred opinion and the previous common view, i.e., organ defect, is subject to doubt and denial. "Uqdat" was a concern that Moses (as) asked God to remove during his mission. God answered his prayer and removed that obstacle by appointing Harun (as) to his ministry. Surprisingly, the teachings of the Old Testament, with their linguistic and semantic implications, support and express this recent opinion more clearly as well.

**Keywords:** Qur'an, The Old Testament, Moses, Stuttering, Commentators.

---

<sup>1</sup> " وَالْأَخْلَاقُ عُقْدَةٌ مِنْ لِسَانِي "

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Tafsir and Qur'an Sciences, University of Sciences and Teachings of the Holy Qur'an, Shiraz Branch, Iran. (The Corresponding Author). Email: mohammadalihemati@gmail.com

<sup>3</sup>. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Khatam Al-Anbia University of Technology, Behbahan, Iran. Email: sayyedsaeidmiri@gmail.com



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

سال بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳، پیاپی ۶۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۶۷-۱۹۰

## جستاری تاریخی، تطبیقی و عقلانی پیرامون آیه‌ی «وَ اَحْلَلْ عُقْدَةَ

### مِنْ لِسَانِي» در سنت اسلامی و عهد عتیق

محمد علی همتی<sup>۱</sup>

سعید میری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: 10.22051/tqh.2023.43160.3841

#### چکیده

درک ماهیت لکنت زبانی موسی<sup>(ع)</sup> می‌تواند گره‌گشای برخی شبهات کلامی گردد که ناظر به غیرمعقول بودن نقص جسمانی، به‌ویژه معیوب بودن زبان رسول الهی است. هدف، درک حقیقت لکنت زبانی منتسب به این پیامبر الهی است؛ بر اساس تلقی لغویون، مفسران و ودانشمندان و درک دیرپای موجود در سنت اسلامی از آیه ۲۷ سوره طه «وَ اَحْلَلْ عُقْدَةَ مِنْ لِسَانِي» و نیز برخی اشارات قرآنی و روایی دیگر، منظور از «عقد» لکنت ظاهری و عضوی ایشان می‌باشد. گام بعدی تطبیق نظریه مختار از متون اسلامی بر تصریحات و اشارات عهد عتیق با رویکردی زبان‌شناسانه به این مسئله است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی با رویکردی تطبیقی است. از نتایج این پژوهش آن است که: «لکنت به معنای عدم فصاحت، بلاغت و رسائی سخن به عللی از جمله: کاستی اعتماد به نفس ناشی از قتل قبطی و تنگی سینه موسی<sup>(ع)</sup>، نظر راجح بوده و دیدگاه مألوف و شایع پیشین، یعنی نقص عضو، در معرض تردید و انکار قرار دارد. «عقد»، در واقع دغدغه‌ای بوده که موسی<sup>(ع)</sup> به هنگام بعثت خواستار برطرف شدن آن از خداوند سبحان شده بود و خداوند نیز با انتصاب هارون<sup>(ع)</sup> به وزارت ایشان، دعایش را مستجاب و آن مانع را برطرف ساخت. جالب آن که آموزه‌های عهد عتیق نیز با دلالت زبان‌شناسانه و نیز معناگرایانه با صراحت بیشتری مؤید و گویای همین رأی اخیر می‌باشند.

واژه‌های کلیدی: قرآن، عهد عتیق، موسی (ع)، لکنت زبان، مفسران

۱. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده

مسئول) mohammadalihinmati@gmail.com

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی خاتم الانبیاء (ص)، بهبهان، ایران. sayedsaeidmiri@gmail.com

## ۱. بیان مسأله

آیه مورد بحث در سوره مبارکه «طه» در خلال بیان داستان حضرت موسی ذکر شده است که با آیه‌ی «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى» (طه: ۹) شروع می‌شود و تا آیه ۹۸ ادامه می‌یابد. خداوند در طول این سوره چهار فصل از داستان موسی را ذکر می‌کند:

۱. چگونگی برگزیدن موسی به رسالت در کوه طور، که در وادی طوی واقع است و مأمور ساختن وی به دعوت فرعون؛
۲. با شرکت برادرش او را به دین توحید دعوت کردن و بنی اسرائیل را نجات دادن، اقامه حجت و آوردن معجزه علیه او؛
۳. بیرون شدنش با بنی اسرائیل از مصر، تعقیب فرعون و غرق شدنش و نجات یافتن بنی اسرائیل؛
۴. گوساله‌پرستی بنی اسرائیل، و سرانجام کار ایشان و کار سامری و گوساله‌اش (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۶).

در خلال داستان موسی<sup>(ع)</sup> در آیات فوق، یک آیه مفسران را به چالش واداشته و آن آیه‌ی «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷) (و گره از زبانم بگشای) است. وقتی خداوند به موسی<sup>(ع)</sup> دستور می‌دهد که به سوی فرعون برود، زیرا طغیان کرده‌است، حضرت موسی از خداوند درخواست می‌کند: سینه‌اش را گشاده گرداند و کارش را سهل و آسان کند و گره از زبانش بگشاید تا سخنش را بفهمند و برادرش را در این مأموریت همراهش سازد. معنای مطالب فوق روشن است به جز گره‌ای که گفته شده در زبان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> بوده و مفسران را به تنگنا انداخته است. برای روشن شدن مطلب باید به این سؤالات پاسخ داده شود: ۱. منظور از گره چیست؟ ۲. آیا حضرت موسی لکنت زبان داشته است و از خداوند خواسته است تا آن را برطرف کند؟ ۳. روایات اسلامی در این باره چه می‌گویند و تا چه میزان قابل اعتمادند؟ آیا این روایات می‌توانند به فهم آیه کمکی کنند؟ آیا در عهدین بر لکنت موسی<sup>(ع)</sup> صحه گذاشته شده است؟

## ۲. پیشینه پژوهش

بسیاری از مفسران ذیل آیه مورد بحث صرفاً یا به نقل روایت مزبور بسنده نموده، یا از کنار آیه عبور کرده اند. برخی نوشته‌های پراکنده نیز در این خصوص صرفاً به تحلیل

مختصر موضوع اشاره شده و به کتاب مقدس پرداخته نشده؛ از جمله مقاله «بررسی دیدگاه های مفسران درباره مراد از فصیح نبودن حضرت موسی<sup>(ع)</sup> که در آن ادعا شده دیدگاه شایع مفسران از تورات گرفته شده است؛ در حالیکه این پژوهش اولاً؛ در پی یافتن خاستگاه این ادعا نبوده؛ ثانیاً؛ براساس یافته های این جستار نمی توان چنین برداشتی را با قاطعیت به تورات منتسب کرد.

حسب تحقیق نگارندگان تاکنون پژوهشی مستقل، مدوّن و با رویکرد تطبیقی در این موضوع یافت نشده است.

### ۳. متون اسلامی و مسأله لکنت زبان حضرت موسی

مترجمان مختلف قرآن کریم، عموماً آیه «وَ اٰخَلَّ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷) را این گونه ترجمه کرده اند:

وَ اٰخَلَّ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي (طه: ۲۷)	
ترجمه	مترجم
و گرهی (را که مانع بیان مقصود است) از زبانم بگشای! و گرهی را [که مانع فهم گفتار من است] از زبانم بازکن!	مشکینی؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن
و بگشا گره از زبان من!	مکارم؛ معزی؛ مصباح زاده؛ پاینده
لکنت زبان مرا که به سخن گفتن من خلل می رساند از زبانم باز کن! و گره (لکنت) از زبان من بگشای.	نوبری؛ خسروی
و بگشای بند از زفان (زبان) من	طبری؛

۳. هادیان رسنایی، الهه (۱۳۹۹). آموزه های قرآنی، شماره ۳۲، صص ۱۶۵-۱۸۶.

مترجم ناشناس (قرن دهم)؛ روض الجنان	و بگشای بندی را از زبان من
بروجردی	و کارم را آسان کن!
انصاریان	و گِرهی را [که مانع روان سخن گفتن من است] از زبانم بگشای!
صفوی	و گره از زبانم بگشای تا رسا سخن بگویم
مخزن العرفان	و بگشا بستگی زبان مرا

از آنجا که ترجمه آیات معمولاً ناظر به نظرات مفسران است، باید دید آیه مورد بحث در تفاسیر مختلف اسلامی از قرآن کریم چگونه معنا شده است.

#### ۴. دیدگاه مفسران اهل سنت دربارهی آیهی «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي»

طبری در رابطه با لکنت زبان حضرت موسی<sup>(ع)</sup> داستانی را نقل می‌کند که با کمی تصرف این‌گونه آمده است: وقتی موسی<sup>(ع)</sup> طفل بود، محاسن فرعون را گرفت، فرعون ناراحت شد و تصمیم بر قتل او گرفت، در این هنگام آسیه همسرش به او گفت این کار را نکن؛ زیرا او طفل است و هنوز خوب و بد را نمی‌داند. اگر می‌خواهی می‌توانی او را امتحان کنی، فرعون یک دانه یاقوت و یک ریگ داغ را جلو موسی<sup>(ع)</sup> گذاشت، وقتی موسی می‌خواست یکی از آن دو را بردارد، جبریل نازل شد و ریگ داغ را در دست موسی قرار داد و موسی آن را در دهان خود گذاشت و این باعث گردید از آن زمان به بعد او لکنت زبان داشته باشد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۲۲). مستند طبری در نقل مطلب فوق، چهار روایت است که در رأس این چهار روایت سعیدبن جبیر، مجاهد و سدی قرار دارند.

هر چهار روایت مقطوع و از این جهت مورد خدشه‌اند. این روایات علاوه بر ضعف سند از نظر دلالت نیز با اشکال روبه‌رو هستند که چگونه طفل، ریگ داغ را در دهان خود می‌گذارد در حالی که باید ریگ داغ را رها یا پرت کند! در هر حال سخن طبری در تفاسیر دیگر نقل گردیده، برخی با تردید به آن نگریسته، برخی مسکوت گذاشته و برخی هم پذیرفته‌اند.

قرطبی داستان ریگ و یاقوت و لکنت ناشی از حادثه را نقل می‌کند و درباره این که لکنت زبان او به کلی مرتفع گردیده، می‌گوید در این مسأله باید دقت کرد؛ به نظر می‌رسد لکنت زبان موسی تماماً از بین نرفته بود؛ زیرا اگر به کلی از بین رفته بود و موسی<sup>(ع)</sup> با کلام فصیح با او سخن گفته بود دیگر محلی برای سخن فرعون مبنی بر این که کلامت روشن نیست وجود ندارد، که قرآن آن را در آیه‌ی «لَا يَكَادُ يُبِينُ» (الزخرف: ۵۲) آورده‌است (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۱، ص ۱۹۳). حتی برخی از مفسران مؤیداتی بر سوختن زبان موسی از سنت اسلامی نقل می‌کنند، به طوری که می‌گویند: حسین بن علی<sup>(ع)</sup> لکنت زبان داشت، پیامبر<sup>(ص)</sup> فرمود این را از عمویش موسی<sup>(ع)</sup> به ارث برده‌است (مراغی، ج ۱۶، ص ۱۰۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۰). فخر رازی دو قول در علت لکنت زبان موسی<sup>(ع)</sup> می‌آورد؛ یکی این که لکنت، عارضه خلقت خدادادی بوده و موسی<sup>(ع)</sup> از خداوند در خواست برطرف کردن آن را دارد و دومی همان داستان ریگ و یاقوت است. رازی در پاسخ به این سؤال که آیا موسی<sup>(ع)</sup> بعد از برداشتن ریگ داغ دستش نیز سوخت، متذکر اختلاف نظر در آن می‌شود و چهار احتمال می‌آورد (رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۴۴). اگرچه رازی موارد اختلافی را بیان می‌کند، اما به نظر می‌رسد وی معتقد به کندی زبان موسی<sup>(ع)</sup> است؛ زیرا در این که بعد از در خواست موسی<sup>(ع)</sup> عارضه‌ی لکنت وی توسط خداوند تماماً برطرف شد یا خیر، به قول حسن استناد می‌کند که می‌گفت با توجه به آیه‌ی «فَدُّ أُوتِيَّتِ سُوْلُكَ يَا مُوسَى» (طه: ۳۶) عارضه‌ی لکنت به کلی رفع گردیده است، سپس رازی این قول را ضعیف می‌داند به این علت که موسی<sup>(ع)</sup> نگفت (و احلل العقدة من لسانی) بلکه گفت «و اَحْلَلُّ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي». لذا اگر خداوند یک گره را بگشاید در خواست او را پاسخ داده‌است و حق این است که عارضه به طور کامل مرتفع نگردید و شاهد آن، سخن فرعون در آیه‌ی «أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ

مَهِيْنٌ وَ لَا يَكَادُ يُبِيْنُ» (الزخرف: ۵۲) است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۴۴). در بین مفسران متأخر، آلوسی به شرح و بسط این موضوع پرداخته است (ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۹۷). در بین مفسران عامه برخی نیز به روایات ماجرای ریگ داغ واقعی نهناده، نه هیچ یک را نقل کرده و نه حتی به مفهوم آن‌ها اشاره کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۱۴).

### ۵. دیدگاه مفسران شیعه درباره‌ی آیهی «وَ اٰخُلُّ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي»

در منابع روایی اولیه‌ی شیعه اعم از تفسیری و غیر تفسیری، تا زمان شیخ صدوق، توضیح و تبیینی از گشایش گره از زبان موسی<sup>(ع)</sup> ذیل آیه مورد بحث دیده نشده است. از قرن چهارم هجری شاهد ارائه برخی روایات متفاوت و به تبع آن تفسیر متفاوت این آیه در منابع شیعی هستیم. شیخ صدوق در *علل الشرايع* در خصوص معنای آیه روایتی را از امام باقر<sup>(ع)</sup> نقل می‌کند که معنای آیه این است که «خدایا من شرم دارم با زبانی که با تو سخن گفته‌ام با دیگری تکلم نمایم؛ لذا این شرم و حیاء مرا باز می‌دارد از این که با غیر تو سخن بگویم و همین حالت، گرهی بر زبانه گذاشته است؛ پس به فضل خودت آن را بگشا...» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۷). در حقیقت این نوع تفسیر از آیه آغازگر نگرشی متفاوت از معنای معمول و شایع آیه به حساب می‌آید. کمتر از حدود یک قرن از نقل این معنا توسط شیخ صدوق، در میان مفسران شیعه، شیخ طوسی در تفسیر *التبيان* اندکی مفصل‌تر به تبیین آیه اقدام نمود. ایشان به صورت موجز دو واژه‌ی *حلّ* و *عقد* را معنا می‌کند و سپس می‌گوید: گفته شده که کلام موسی توأم با عجله بوده، لذا برخی حروف را فصیح ادا نمی‌کرد، شیخ طوسی علت آن را با لفظ «قیل»، همان داستان یاقوت و ریگ داغ بیان داشته و به سعیدبن جبیر، مجاهد و سُدی منتسب می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۰) شیخ طوسی هیچ توضیحی نمی‌دهد که مراد از این گشایش چیست و آیا مراد لکنت زبان است یا چیزی دیگر؟ شاید سکوت شیخ طوسی از این جهت است که از معصومان<sup>(ع)</sup> روایتی در این باب وجود ندارد، یا اگر از آنان صادر شده به ایشان

نرسیده است. از این رو، وی بدون ذکر سند داستان ریگ داغ و یاقوت را نقل می‌کند، اما لحن کلامش از بی‌اعتبار دانستن مفهوم روایات حکایت دارد.

با توجه به روایاتی که پیش‌تر از منابع اهل سنت نقل گردید، روشن است که مصدر نقل طوسی، تفسیر طبری است و روایات فوق در تفسیر طبری علاوه بر این که مأخذی برای تفاسیر بعدی عامه گردیده است، بیشتر مفسران شیعه نیز همین راه را پیمودند. به طوری که شیخ طبرسی نیز در این زمینه از شیخ طوسی تبعیت کرده است، اما با اضافاتی می‌افزاید که حسن معتقد است تمامی عارضه زبانی موسی<sup>(ع)</sup> بر طرف شد، طبرسی قول حسن را به استناد آیهی «فَدُّ أُوْتِيَتْ سُوْلُكَ يَا مُوسَى» (طه: ۳۶) صحیح می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۵)، در حالی که رازی نیز سخن حسن را نقل کرده بود و آن را ضعیف می‌دانست. می‌بینیم که طبرسی نیز مانند شیخ طوسی بدون ذکر مأخذ حکایت را بیان کرده و بر اساس آیهی ۳۶ همین سوره، اجتهاد می‌کند و سخن حسن را می‌پذیرد. در سخن شیخ طوسی نشانه‌ای وجود ندارد که عارضه‌ی لکنت را پذیرفته باشد و فقط به نقل مطلب بسنده کرده‌است؛ اما طبرسی با صحیح دانستن سخن حسن، مهر تأییدی بر عارضه لکنت زبان موسی<sup>(ع)</sup> زده‌است و این دومین گام جدید تفسیری در منابع شیعی در این مورد است. ابوالفتوح رازی نیز مانند شیخ طبرسی حکایت ریگ داغ را نقل می‌کند (ابوالفتوح، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۱۴۶). در قرن هفتم صاحب تفسیر نهج البیان عن کشف معانی القرآن به صورت موجز می‌گوید لکنتی در زبان موسی<sup>(ع)</sup> بود (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۲۹). هر چه به قرون متأخر نزدیک‌تر می‌شویم شاهد توضیحات بیشتر هستیم و حتی در سند روایات نیز دگرگونی می‌بینیم، مثلاً جرجانی ضمن توضیح بیشتر قضیه ریگ داغ، روایت را به ابن عباس منتسب می‌داند (جرجانی، ۱۳۷۷ش، ج ۶، ص ۶۳). در حالی که در منابع متقدم نامی از ابن عباس در روایات ذکر نشده‌است. سیوطی هم که در الدر المنثور غالباً حدیثی را رها نمی‌کند، فقط حدیث سعیدبن جبیر را نقل کرده و سخنی از ابن عباس در موضوع ریگ داغ و لکنت زبان موسی<sup>(ع)</sup> نیاورده‌است.

در قرن دهم، گویی لکنت زبان موسی<sup>(ع)</sup> و آزمایش او توسط فرعون به عنوان یک واقعیت پذیرفته شده بود. و مفسران هیچ لفظی که حکایت از کمترین تردید در این باره



باشد، به کار نبرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۵، ص ۴۶۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۳۴).

گرچه در قرون بعدی نیز همین معنا در تفاسیر نقل شده است (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص: ۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۱۸ ق، ج ۳، ص: ۳۰۵)، اما در گذر زمان پرسش‌ها و ابهامات مهم‌تری نظریه لکنت عضوی را با چالش مواجه ساخته است؛ از جمله این که چگونه طفل آتش را با دست خود گرفته و چگونه صبر کرده تا بتواند آن را در دهان خود بگذارد؟! چگونه زبان که ابزار تعامل رسول با مردمان است می‌توانسته دچار چنین عارضه‌ای گردد؟! به راستی بعد از آسیب دیدن زبان رسول، چه چیزی از او باقی می‌ماند؟ (خطیب، ج ۱۰، ص ۳۴۴).

برخی متأخرین نیز با تفصیل بیشتری تلاش کرده‌اند تا نظریه لکنت عضوی را به چالش بکشند؛ اینان نیز دلایلی چون ناسازگاری حکمی لکنت عضوی لسان رسول با تجهیز او به مهم‌ترین ابزار رسالت، مخالفت این نقیصه برای رسول با حجت بالغه الهی، دلالت دو قرینه در آیه «(وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ)» (الفصص: ۳۴) را ذکر کرده‌اند: یکی اقرار موسی (ع) با فصیح بودن خویش که لازمه آن عدم گره زبانیست؛ دیگری عدم ملازمت فصاحت با تصدیق یا تکذیب رسول که در فراز «(فَأَرْسَلُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ)» ذکر شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۹، ص ۷۶). و در مقابل تأکید کرده‌اند که گیر و گره مطرح شده، همانا ترس و خوفی بوده که به علت سابقه او مثل کشتن قبطی (همان، ج ۱، ص ۳۱۳) از فرعون و اعوان او داشته است؛ ترس و خوفی که از درون او را تضعیف می‌کرد و اجازه نمی‌داد رسالتش را به روشنی و با قدرت بیان کند؛ شاهد آن که به خداوند عرض کرد: «(وَ يَضِيقُ صَدْرِي وَ لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسَلْ إِلَيَّ هَارُونَ)» (الشعرا: ۱۳ و ۱۴). یعنی ایشان یک مانع درونی (ضیق صدر به علت بزرگ شدنش در دربار فرعون و کشتن قبطی) و یک مانع بیرونی (حکومت و جاه فرعون و اعوان ستمگرش) داشت که درخواست حل هردو را از خداوند از رهگذر وزارت هارون داشت و خداوند اجابت کرد

(همان، ص ۷۷). از نظر ایشان چنانچه قرار باشد روایتِ ناظر به لکنتِ عضوی را بپذیریم، این نقص عضو در واقع از دوران طفولیت عاملی برای حفظ جان موسی<sup>(ع)</sup> بوده که با شروع رسالت او با دعای موسی از میان رفت؛ از همین روست که «عقدة» گفته شده و نه «العقدة» زیرا با ذکر آن در قالب نکره خواسته تا به دو گره اشاره کند؛ یکی نقص عضوی و دیگری ضیق نفسانی که هر دو برطرف شدند و نهایتاً با وزارت هارون پشتیبانی برای تصدیق او فراهم آمد (همان).

در قرون اخیر این‌گونه پرسش‌ها فزونی یافت؛ از جمله گفته شده در این که لکنت ناشی از به دهان گرفتن سنگ آتشین تا پایان همراه موسی<sup>(ع)</sup> بود یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد؛ موافقان نظریه رفع لکنت به آیه « قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى » استناد کرده‌اند. در نقد این دیدگاه گفته شده که موسی<sup>(ع)</sup> گشودن کلی و مطلق زبانش را از خدا درخواست نکرده بود، بلکه باز کردن گرهی را خواسته بود که مانع فهم دیگران می‌شد و لذا خداوند بخشی از آن لکنت را رفع کرد نه همه آن را و به همین خاطر هم «عقدة» را نکره آورده و گفته «مِنْ لِسَانِي»؛ یعنی گرهی از گرفتگی زبانش را باز کن. مخالفان نیز به آیه «هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا» و نیز به آیه « وَ لَا يَكَادُ يُبِينُ » استناد کرده‌اند (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص: ۳۸۴؛ شبّر، ۱۴۱۰ ق و آلوسی، ۱۴۱۵ق). تمایل به ردّ نظریه لکنت عضوی و ظاهری در گذر زمان آشکارا بیشتر شده است؛ به عنوان مثال برخی گفته‌اند گرچه شاید لکنت موقتی در اثر عدم رضاعه (سپری نشدن درست دوران شیرخوارگی) برای موسی<sup>(ع)</sup> اتفاق افتاده باشد، عارضه‌ای که در میان اطفال مرسوم است، ولی شاید به علت اقامت ده ساله در مدین [تاحدودی] زبان مادری او دچار تبدیل و دگرگونی شده و لهجه مصریان را فراموش کرده بود. از همین رو مصریان و فرعونیان به خوبی متوجه کلام او نمی‌شدند. لذا دعای ایشان برای وزارت هارون از آن رو بود که هارون به خاطر اختلاط درازمدت با مصریان با ادبیات آنها آشنا تر و به زبان عبری مسلط تر بود؛ چون خود یهودی بود، لذا می‌توانست مترجم خوبی برای او باشد (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵). صرف نظر از قوت یا ضعف این نظریه، شاید این نکته تاحدودی تازه و بدیع باشد.

همچنین برخی با اشاره به قرینه‌ی مؤثر دیگری در خصوص ادعای فوق گفته‌اند: «این جمله «يَفْقَهُوا قَوْلِي» در حقیقت، آیه قبل را تفسیر می‌کند و از آن، روشن می‌شود که منظور از گشوده شدن گره زبان، این نبوده است که زبان موسی (ع)<sup>(۴)</sup> بخاطر سوختگی در دوران طفولیت یک نوع گرفتگی داشته (آن گونه که بعضی از مفسران از ابن عباس نقل کرده‌اند) بلکه منظور گره‌های سخن است که مانع درک و فهم شنونده می‌گردد، یعنی آن چنان فصیح و بلیغ و رسا و گویا سخن بگوییم که هر شنونده‌ای منظور مرا به خوبی درک کند (مکارم شیرازی، ج ۱۳، ص: ۱۸۷؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۷۹۰). برخی نیز با توجه به دو دلیل به تضعیف یا رد احتمال لکنت عضوی پرداخته‌اند: مخالفت لکنت عضوی با حکمت الهی در ارسال رسل و اینکه از عبارت «هو افصح منی: او فصیح‌تر از من است» معلوم می‌شود موسی هم فصیح بوده ولی هارون فصاحت بیشتری داشته است، (جعفری، ۱۳۷۶ ش، ج ۶، ص: ۵۶۳)

کسانی نیز با قاطعیت بیشتری عقده را عدم انطلاق لسان (روانی، شیوای و فصاحت کلام) به علت کشتن قبطی توسط موسی (ع)<sup>(۴)</sup> [و کاهش اعتماد به نفس] دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ج ۱، ص ۳۱۳).

با این حال برخی بزرگان از مفسران معاصر از جمله علامه طباطبائی، بر اساس تتبع نگارنده، گرچه به اصل وجود نوعی لکنت اشاره داشته، ولی راجع به ماهیت آن بحثی نکرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۴).

## ۶. دیدگاه عهد عتیق در مورد لکنت زبان موسی (ع)

با عنایت به تقدم تاریخی تورات (عهد عتیق) بر قرآن کریم و جایگاه انحصاری حضرت موسی (ع)<sup>(۴)</sup> در این کتاب، لازم است به بررسی این مسأله در تورات پرداخته شود.

### ۶-۱. تحلیل معناشناختی موضوع در عهد عتیق

در عهد عتیق نیز موضوع مشکل زبان حضرت موسی (ع)<sup>(۴)</sup> مطرح شده است. در عهد عتیق کتاب خروج، فصل سوم در جریان ظاهر شدن خداوند بر موسی (ع)<sup>(۴)</sup>، خداوند به

ایشان فرمود: تو در مکان مقدسی هستی، نعلین خود بیرون بیاور. من خدای پدرت، خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب هستم. استغاثه‌ی بنی اسرائیل از ظلم فرعون را شنیدم. به نزد فرعون برو و تقاضای رهایی بنی اسرائیل را از او بکن! خداوند موسی را امر کرد که ابتدا بزرگان بنی اسرائیل را مطلع کند و سپس به سراغ فرعون برود (رک: خروج؛ ۳: ۲۲-۱). حضرت موسی<sup>(ع)</sup> به خداوند می‌گوید پادشاه مصر سخن من را قبول نمی‌کند. خداوند به موسی<sup>(ع)</sup> سه معجزه‌ی تبدیل عصا به مار، ید بیضا و تبدیل آب به خون را عطا می‌کند (خروج؛ ۴: ۹-۲) تا اگر فرعون دعوتش را نپذیرفت با ارائه‌ی معجزات وی را متقاعد کند. در اینجا موسی<sup>(ع)</sup> به خداوند می‌گوید: «ای خداوند، من مردی فصیح نیستم، نه در سابق و نه از وقتی که به بنده‌ی خود سخن گفتم، بلکه بطلیء الکلام و کند زبانم» (خروج؛ ۴: ۱۰). منظور موسی از این کلام چیست؟

خداوند در جواب موسی<sup>(ع)</sup> می‌گوید: «چه کسی به انسان زبان داد؟ یا چه کسی او را کر و لال آفرید؟ چه کسی او را بینا و یا کور کرده است؟ آیا نه من که خداوندم؟» (خروج؛ ۴: ۱۱) و به موسی<sup>(ع)</sup> می‌گوید: «پس حال برو و من با زبانت خواهم بود و آنچه باید بگویی به تو خواهم آموخت» (خروج؛ ۴: ۱۲). بعد از این گفتگو موسی از خداوند تقاضا می‌کند یک نفر دیگر را همراه او بفرستد (خروج؛ ۴: ۱۳) خداوند به موسی می‌گوید برادرت هارون سخنران (فصیح الکلام) خوبی است (خروج؛ ۴: ۱۴). و «با او سخن بگو و کلام را در دهانش بگذار؛ من با زبان هر دوی شما خواهم بود و آنچه باید بکنید به شما خواهم آموخت» (خروج؛ ۴: ۱۵). در پایان این گفتگو، خداوند می‌فرماید: «او از جانب تو با مردم سخن خواهد گفت؛ او تو را همچون زبان خواهد بود و تو او را همچون خدا» (خروج؛ ۴: ۱۶). حضرت موسی در راه برگشت به مصر برادر خود هارون را می‌بیند و آنچه که خداوند به او گفته بود به هارون بازگفت و او را از همه‌ی آیاتی که به فرمان خدا می‌بایست به ظهور آورد، مطلع گرداند» (خروج؛ ۴: ۲۸). طبق گزارش تورات، موسی و هارون به سوی مشایخ بنی اسرائیل رفتند و همه آن‌ها را جمع کردند و هارون آنچه که از موسی آموخته بود برای مشایخ باز گفت. مشایخ نیز ایمان آوردند و به خاطر عنایت خداوند به سجده افتادند (خروج؛ ۴: ۳۱-۳۰).

موضوع ارسال موسی و هارون به سوی فرعون در فصل ۶ خروج نیز با تعبیری اندک متفاوت بیان شده است. در این فصل نیز خداوند به موسی<sup>(ع)</sup> می گوید به سوی فرعون برو و بنی اسرائیل را نجات بده (خروج؛ ۶: ۱۱). موسی به خداوند می گوید: «بنی اسرائیل به من گوش نمی دهند، پس چگونه فرعون به من گوش فرا خواهد داد، حال آن که مردی نامختون لب هستم (کند زبان)؟» (خروج؛ ۶: ۱۲). در آخر همین فصل بعد از این که خداوند اسامی مشایخی از بنی اسرائیل را نام می برد که موسی<sup>(ع)</sup> با آنان سخن گفت، مجدداً خود را به موسی معرفی می کند و موسی نیز دوباره می گوید: «از آنجا که من نامختون لب (کند زبان) هستم، چگونه فرعون به من گوش فرا خواهد داد؟» (خروج؛ ۶: ۳۰).

ملاحظه گردید در دو فصل ۴ و ۶ خروج حضرت موسی<sup>(ع)</sup> سه بار به خداوند عرض می کند که من «بطیء الکلام» (کند زبان) هستم. البته با دو تعبیر یکی کندزبان در فصل ۴ و دیگر نامختون لب در فصل ۶.

آیا از گزارش تورات چنین برداشت می شود که حضرت موسی<sup>(ع)</sup> مشکلی در سخن گفتن داشته است؟ پاسخ این سؤال منوط به بررسی و تحلیل عبارات تورات است که در ادامه به آن پرداخته می شود.

در عبارت فصل ۴ خروج آمده است «پس موسی به خداوند گفت: «ای خداوند، من مردی فصیح نیستم، نه در سابق و نه از وقتی که به بنده خود سخن گفتم، بلکه بطیء الکلام و کندزبانم» (خروج؛ ۴: ۱۰). باید در تورات بررسی شود که فصیح به چه معناست؟ موسی فصیح نبودن را متعلق به پیش و بعد از بعثت دانسته و در پایان خود را بطیء الکلام معرفی کرده است. باید دید این اصطلاح در تورات به چه معنای است؟

## ۶-۲. تحلیل زبانشناختی موضوع در عهد عتیق

در آیه ی ۱۰ فصل ۴ خروج دو عبارت وجود دارد یکی: بطیء الکلام و دیگری کند زبان. عبارت عبری این دو ترکیب به ترتیب عبارتند از «כֶּבֶד-לָשׁוֹן» (khevad-lashon) و «כֶּבֶד» (khevad). در هر دو ترکیب، اسم اول «כֶּבֶד» (khevad) است. این

واژه در اصل (kebed) است که معادل دقیق (کَبَد) عربی است. برخی از گویش‌های عبری کاف را خاء تلفظ می‌کنند و همچنین باء را واو تلفظ می‌کنند. لازم به ذکر است که در الفبای عبری حرف خاء وجود ندارد، از این رو اگر حرف کاف غلیظ تلفظ گردد، صدای خاء به وجود می‌آید. در الفبای عبری «(א)» (waw) حرف واو است و اگر حرف باء ترقیق شود، صدای واو می‌دهد. با این توضیحات مشخص شد که واژه‌ی «(כֶּבֶד)» در کتابت «کَبَد» است و در تلفظ «خَوَد».

فرهنگ‌نویسان عبری اولین معنای «(כֶּבֶד)» (khevad) را سنگین بودن دانسته‌اند (Gesenius, 1882, p443). در این معنا در عهد عتیق در برخی کتاب‌ها آمده‌است (خروج؛ ۱۷: ۱۲، ۱۸: ۱۸؛ اعداد؛ ۱۱: ۱۴).

واژه‌ی دوم عبارت اول «(פֶּה)» (peh) است. این واژه معانی متعددی دارد، اما مهم‌ترین معنای آن دهان است (Gesenius, 1882, p835) و به معنای دهان ۳۴۰ بار در عهد عتیق آمده‌است.

معنای دیگری که برای این واژه بیان شده‌است و ۱۵ بار هم در عهد عتیق ذکر شده‌است «قوم و کلام» است (Gesenius, 1882, p835-866). با این توضیح ترکیب «(כֶּבֶד-פֶּה)» (khevad-peh) به معنای سنگینی کلام است که مترجمان عهد عتیق به «بطیء الکلام، در سخن گفتن کندبودن» ترجمه کرده‌اند (ترجمه قدیم؛ ترجمه مؤرده).

واژه‌ی دوم عبارت دوم «(לָשׁוֹן)» (lashon) معادل دقیق «لسان» عربی است. این واژه هم به معنای زبان، عضوی که با آن تکلم می‌شود و هم به معنای زبانی که قومی با آن سخن می‌گویند مانند زبان عبری (Gesenius, 1882, p527) است. هر دو معنا در عهد عتیق برای این واژه آمده‌است. بنابراین ترکیب «(כֶּבֶד לָשׁוֹן)» (khevad-lashon) یا به این معناست که عضوی که در دهانم است و با آن تکلم می‌کنم کند است و مشکل دارد و یا این که زبانم (عبری) برای مردم آن‌ها مشکل است و برایشان مفهوم نیست.

سؤال: آیا موسی که از بچگی در مصر بزرگ شده بود زبان قبطی را خوب بلد نبود؟ یا این که چون در دامن مادرش بزرگ نشد، زبان قبطی را خوب یاد نگرفت؟ آیا سخن

فرعون هم که می‌گوید «ولایکاد یبین» ناظر بر همین موضوع است که موسی از بچگی هم زبان قبطی را خوب بلد نبود؟

در باب این که موسی<sup>(ع)</sup> لکنت زبان داشته یا لکنت نداشت، ولی سخنش برای مصریان قابل فهم نبوده، شاید عبارت فصل ۳ کتاب *حزقیال* گره‌گشای برخی اختلافات مفسران و مترجمان از عبارت «واحلل عقدة من لسانی» می‌باشد.

شروع فصل سوم کتاب *حزقیال* جالب است از این جهت که مأموریت *حزقیال* را بیان می‌کند که باید کلام خداوند را به بنی‌اسرائیل برساند. خداوند به *حزقیال* می‌گوید این طومار را بخور و نزد خاندان اسرائیل برو و سخن بگو. پس دهانم را باز کردم و او طومار را داد که بخورم. ... پس آن را خوردم و در دهانم مثل عسل شیرین بود. خداوند به من گفت نزد بنی‌اسرائیل برو و کلام من را برای آن‌ها بیان کن (*حزقیال*؛ ۳: ۴-۱). زیرا که نزد مردمی با زبان ناشناخته و زبانی دشوار فرستاده نشده‌ای، بلکه نزد قوم اسرائیل (*حزقیال*؛ ۳: ۵). اگر تو را نزد مردمی فرستاده بودم که فهمیدن زبان ایشان برای تو مشکل بود، آنها به تو گوش می‌دادند (*حزقیال*؛ ۳: ۶). شاهد ما در دو عبارت آخر یعنی آیه ۵ و ۶ است که عبارت «زبان شناخته و زبانی دشوار» در آیه ۵ و عبارت «فهمیدن زبان ایشان برای تو مشکل» در آیه ۶ است. عبارت عبری این دو ترکیب در هر دو آیه عبارتند از «*לַמַּקְרִי שְׂפָה יְבֻדִי לְשׁוֹן*» (*imqy shapā ve khivedi lashon*). این عبارت از دو ترکیب تشکیل شده‌است. ترکیب اول از واژه‌ی «*לַמַּקְרִי*» (*imqy*) به معنای غیر مفهوم، غامض است (Strong, 1890, p ۸۹) و واژه‌ی «*שְׂפָה*» (*shāpāh*) معادل (شفه) عربی به معنای، گفتار، سخن و لب است (Klein, 1966, p674). لذا ترکیب «*לַמַּקְרִי שְׂפָה*» (*imqy shapā*) به معنای کلام غیرمفهوم و غامض است. ترکیب دوم یعنی «*יְבֻדִי לְשׁוֹן*» (*khivedi lashon*) عینا در خروج فصل ۴: ۱۰ آمده و به معنای کندی زبان موسی است که توضیح آن گذشت. قرار گرفتن این دو ترکیب در کنار هم به خوبی نشان می‌دهد که *حزقیال* مشکلی در زبان نداشته یا لکنت زبان نداشته بلکه خداوند می‌فرماید مردمی نیستند که سخن تو را نفهمند و برایشان غامض باشد. عبارت عبری

این آیه عینا در سخن حضرت موسی نیز آمده که گفت من کندزبان هستم. این مقایسه نشان می‌دهد که زبان موسی برای قوم فرعون نامفهوم و غامض بوده حالا یا از این جهت که قبلی را خوب نمی‌دانسته یا از این جهت که نوع کلامش سخت بوده و برای قبطیان غامض بوده است. این شواهد با عبارت «یفقهوا قولی» قرآن نیز تایید می‌شود.

مؤید دیگر این که در همین فصل حزقیال می‌گوید: «من زبانت را به کامت می‌چسبانم تا گنگ شوی و نتوانی این قوم سرکش را سرزنش کنی» (حزقیال؛ ۳: ۲۶). در این عبارت موضوع گنگ شدن و گره در زبان انداختن مطرح شده است که حزقیال را قوم به بند می‌کشند، لذا خداوند وی را گنگ (دچار لکنت زبان) می‌کند. عبارت عبری گنگ کردن چنین است «*חַנְקָה אֶלְלָהּ*» (chikekh elam). با توجه به این که این مطلب در سیاق سخن خداوند با حزقیال است اگر عبارت ۵ و ۶ ناظر بر گنگ بودن یا لکنت زبان بود باید از این اصطلاح استفاده می‌شد.

علاوه بر مطالب فوق، پیش‌تر گفتیم که موضوع کندزبانی موسی<sup>(ع)</sup> در فصل ۴ و ۶ خروج آمده است. در فصل ۴ عبارت عبری را آوردیم و توضیح دادیم. در فصل ۶ دو بار نامختون لب بیان شده و هر دو بار ترکیب «*לְרַלְלָהּ שְׂפָתַיִם*» (erelh shepātāyim) به کار رفته است. کلمه «*לְרַלְלָהּ*» (erelh) به معنای نامختون و کلمه «*שְׂפָתַיִם*» (shepātāyim) به معنای لب است. نتیجه این که در موضوع کند بودن زبان موسی، تورات از دو تعبیر استفاده کرده است: یکی این ترکیب که در فصل ۶ خروج دوبار آمده است؛ و یکی هم در فصل ۴ خروج که توضیح آن پیش‌تر گذشت. آنچه در ترکیب فصل ۶ مهم است واژه «*לְרַלְلָהּ*» (erelh) به معنای نامختون است. این واژه در تورات ۳۵ بار آمده است که در برخی آیات به معنای ختنه نشده است، مانند: «هر فرزند ذکور نامختون که گوشت تن او ختنه نشده باشد، از قوم خود بریده خواهد شد، زیرا عهد مرا شکسته است» (پیدایش؛ ۱۷: ۱۴) همچنین این واژه موصوف گوش و دل واقع شده است و به صورت دل نامختون و گوش نامختون در تورات آمده است. حال باید دید دل و گوش نامختون به چه معناست. در کتاب /رمیا چنین آمده است: «من در پاسخ گفتم: وقتی به آنها چنین اخطاری بدهم، چه کسی به حرف‌های من گوش خواهد داد؟ آنها همه نامختون گوش هستند (گوش‌های خود را بسته‌اند) و از شنیدن پیام تو امتناع می‌کنند.



آنها به کلامی که از جانب تو به آنها بگویم خواهند خندید» (ارمیا؛ ۶: ۱۰). به طوری ملاحظه می‌گردد نامختون گوش را کنایه از کسانی آورده که نمی‌خواهند کلام را بشنوند و لجاجت می‌کنند. همچنین در حزقیال چنین آمده‌است: «زیرا وقتی برای من گوشت و خون قربانی را تقدیم می‌کنید، به مردم بیگانه و نامختون دل اجازه می‌دهید که به عبادتگاه بیایند و آن را نجس سازند. با این اعمال گناه‌آلودتان پیمان مرا شکسته‌اید» (حزقیال؛ ۴۴: ۷). ملاحظه می‌شود که نامختون صفت دل آمده و از ویژگی‌های مردم بیگانه از بنی اسرائیل است. یعنی کسانی که احتمالاً با آداب و رسوم و زبان بنی اسرائیل آشنا نبوده‌اند یا هم کیش آنان نبوده‌اند. این موضوع با عبارت دیگری از همین فصل بهتر روش می‌شود که خداوند می‌فرماید: «اشخاص بیگانه و نامختون دل و نافرمان و حتی بیگانگانی که در بین قوم بنی اسرائیل زندگی می‌کنند، حق ندارند که به عبادتگاه من داخل شوند» (حزقیال؛ ۴۴: ۹). در این عبارت به وضوح نامختون دل را بیگانه معرفی کرده‌است. چنانکه دیده شد عبارت نامختون هم برای لب در موضوع موسی<sup>(ع)</sup> و هم برای دل و گوش در ارمیا و حزقیال آمده‌است. از عبارات ارمیا و حزقیال بر می‌آید که نامختون کسی است که با بنی اسرائیل بیگانه است و احتمالاً با فرهنگ و رسوم بنی اسرائیل آشنایی کامل ندارد. لذا اگر بخواهیم به معنای نامختون لب بودن موسی<sup>(ع)</sup> پی ببریم، باید آن را با توجه به عبارات ارمیا و حزقیال معنا کنیم. پس نامختون لب بودن موسی به این معناست که تکلمش برای مصریان بیگانه است. از این جهت که تسلط کامل به زبان قبطی ندارد. البته به این معنا نیست که موسی<sup>(ع)</sup> قبطی نمی‌دانسته؛ زیرا در آنجا پرورش یافته بود، لذا قبطی را خوب نمی‌دانسته و شاید عبارت «هو افصح منی» دلالت دارد که نسبت به برخی عبارات قبطی تسلط نداشته و این ممکن است از این جهت باشد که چون در دامن مادرش پرورش یافت و مادرش مقید به تعلیم زبان عبری بوده و یا از این جهت که چند سال از مصر دور بوده و در مدین زندگی کرده بود. در حال به نظر می‌رسد شواهد فوق نشان می‌دهد که حضرت موسی<sup>(ع)</sup> مشکلی در عضو تکلم یعنی زبان نداشته است، بلکه به زبان قبطیان مسلط نبوده است. لذا چه بسا این

که فرعون می گوید: «و لایکاد یبیین» نیز نشانی بر آن باشد که موسی در بیچگی نیز قبطی را خوب نمی دانسته و فرعون از بابت تحقیر، این سخن را به زبان آورده است. در تورات نیز موسی<sup>(ع)</sup> به خداوند می گوید «نه در سابق و نه از زمانی که با بنده خود سخن گفتم، کندزبان بودم»؛ بسا این مطلب نیز اشاره به همین موضوع دارد که عدم تسلط ایشان به زبان قبطی سابقه داشته است.

### نتیجه گیری

به طور خلاصه می توان دلایل موافقان و مخالفان لکنت زبانی (جسمانی) موسی<sup>(ع)</sup> را در میان مفسران مسلمان، صرف نظر از اینکه لکنت تا آغاز رسالت حضرت موسی ادامه داشت یا تا پایان عمر ایشان، چنین برشمرد:

#### الف) دلایل موافقان لکنت زبانی (عضوی)

۱. دلالت ظاهر آیه (وَ اِخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي)؛

۲. روایت منقول از سعیدبن جبیر؛

۳. آیه «لَا يَكَادُ يُبِين»؛

۴. آیه «وَ لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلُ إِلَى هَارُونَ».

#### ب) دلایل مخالفان لکنت زبانی (عضوی)

۱. روایت مورد بحث به لحاظ سندی مقطوع است و اعتباری ندارد؛

۲. از نظر محتوا نیز مخدوش است؛ زیرا:

**الف.** چگونه طفل ریگ داغ را در دهان خود می گذارد در حالی که باید ریگ داغ را رها یا پرت کند!

**ب.** چگونه زبان موسی<sup>(ع)</sup> که ابزار اصلی تعامل رسول با مردمان است، می توانسته دچار چنین عارضه ای گردد؟؛

**ج.** لکنت زبان پیامبر با حکمت الهی ناسازگار است؛

**د.** لکنت زبان رسول با حجت بالغه الهی ناسازگار است (با این تفسیر حجت الهی بر بندگان تمام نمی شود)؛

و. اقرار موسی<sup>(ع)</sup> به فصاحت خویش (وَ أَجِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا)؛ یعنی گرچه من هم فصیحم، ولی هارون از من فصیح‌تر است، حال آن که فصاحت با لکنت زبان سازگار نیست.

ز. ترس موسی<sup>(ع)</sup> از تکذیب فرعونیان (إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون) با لکنت غیر عضوی سازگارتر است تا لکنت ظاهری و عضوی. چه بسا معقود اللسانی که فصیح هم هست!

ح. تعلیل موسی<sup>(ع)</sup> به تفقه و درک عمیق کلامش (يَفْقَهُوا قَوْلِي) برای حل عقده؛ زیرا با زبانی که دارای لکنت ظاهری است هم می‌توان معنای سخن را عمیقاً فهماند، ولو با مشکل.

۳. آموزه‌های عهد عتیق نیز چه به لحاظ دلالت معنوی و چه دلالت زبانشناسانه بیشتر مفید لکنت غیر عضوی می‌باشند.

گرچه برداشت عمومی و تقریباً مستمر مسلمانان اعم از مفسران و عامه مسلمین از عقده (گره) زبانی موسی<sup>(ع)</sup> در آیه (وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي)، همان لکنت زبانی فیزیکی و عضوی می‌باشد ولیکن با بررسی دقیق‌تر آیه مورد بحث، آیات مرتبط، روایات وارده و تصریحات و اشارات عهد عتیق، به نظر می‌رسد این نظریه از قوت لازم برخوردار نبوده، بلکه مراد از لکنت اشاره شده در آیه و آموزه‌های وحیانی و دلایل عقلی، همانا نارسایی زبانی موسی<sup>(ع)</sup> از حیث بیان فصیح، بلیغ و شیوای آموزه‌ها، معانی و مفاهیم وحیانی‌ای بوده، که وی مأمور به تبلیغ آن بوده است و وی لکنت زبانی به معنای شایع و معمول نداشته است.

## منابع

### \* قرآن کریم

۱. آلوسی، شمس‌الدین ابراهیم (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰ش). *علل الشرائع*، ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی، قم: انتشارات مؤمنین.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۴. ابن عجیبه، احمد (۱۴۱۹ق). *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: بی‌نا.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۶. اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
۷. امین، نصرت بیگم (بی‌تا). *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*، بی‌جا: بی‌نا.
۸. انصاریان، حسین (۱۳۸۳ش). *ترجمه قرآن (انصاریان)*، قم: اسوه.
۹. بروجردی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶ش). *ترجمه قرآن (بروجردی)*، تهران: کتابخانه صدر.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۵۷ش). *ترجمه قرآن (ابو القاسم پاینده)*، تهران: جاویدان.
۱۱. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۳۰ق). *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان: دار الفکر.
۱۲. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ش). *تفسیر کوثر*، قم: هجرت.
۱۳. حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*، بیروت: دار الجیل.
۱۴. خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ق). *تفسیر خسروی*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۵. خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ش). *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت: دار الفکر العربی.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. شبیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تهران: نشر الہادی.

۱۸. صادق نوبری، عبدالمجید (۱۳۹۶ش). *ترجمه قرآن (نوبری)*، تهران: اقبال.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
۲۱. صفوی، محمدرضا (۱۳۸۸ش). *ترجمه قرآن بر اساس المیزان*، قم: دفتر نشر معارف.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۶ش). *ترجمه تفسیر طبری*، تهران: توس.
۲۶. طوسی، محمد (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. عهد عتیق (۱۳۹۳ش). *کتاب های شریعت، یا تورات بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، مترجم: پیروز سیار، تهران: هرمس.
۲۸. عهد عتیق (۱۳۹۷ش). *کتاب های تاریخ بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، مترجم: پیروز سیار، تهران: نشر نی.
۲۹. فخر رازی، محمد (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ش). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
۳۱. قرطبی، محمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۲. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.
۳۳. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۵ش)، *ترجمه قرآن (مرکز فرهنگ و معارف قرآن)*، قم: بوستان کتاب قم.
۳۴. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۸۱ش). *ترجمه قرآن*، قم: نشر الهادی.
۳۵. مصباحزاده، عباس (۱۳۸۰ش). *ترجمه قرآن*، تهران: بدرقه جاویدان.

۳۶. معزی، محمدکاظم (۱۳۷۲ش). *ترجمه قرآن*، قم: اسوه.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ش). *ترجمه قرآن*، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۳۹. هادیان رسانی، الهه (۱۳۹۹). بررسی دیدگاه های مفسران درباره مراد از فصیح نبودن حضرت موسی<sup>(ع)</sup>، *آموزه های قرآنی*، ۱۷ (۳۲)، ۱۶۵-۱۸۶.

<https://doi.org/10.30513/qd.2020.1088>

## References

### •The Holy Qur'an

1. Ālousī, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). *Rouh al-Ma'ānī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]
2. Ibn Bābiwayh, Muhammad bin Ali (2001). *Ilal al-Sharā'i*, Qom: Mu'minin Publications. [In Arabic]
3. Ibn 'Āshour, Mohammad Tōhir (1420 AH). *Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Al-Ta'rīkh al-Arabi Institute. [In Arabic]
4. Ibn Agibah, Ahmed (1419 AH). *Albahr al-Madid fī Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Cairo, NP. [In Arabic]
5. Abul Futouh Radī, Hossein bin Ali (1408 AH). *Rawd al-Janān wa rouh al-Jinān*, Mashhad: Astan Quds Razawi Publishing House. [In Arabic]
6. Eshkevari, Mohammad bin Ali (1994). *Tafsir Sharīf Lāhijī*, Dad Publishing Office. [In Persian]
7. Amin, Nusrat Begum (nd). *Tafsir Makhzan al-'Irfān*, NP. [In Persian]
8. Ansarian, Hossein (2004). *Translation of the Holy Qur'an*, Qom: Osveh. [In Persian]
9. Boroujerdi, Mohammad Ibrahim (1987). *Translation of the Qur'an*, Tehran: Sadr Library. [In Persian]
10. Payandeh, Abulqasem (1978). *Translation of the Qur'an*, Tehran: Javidan. [In Persian]
11. Jurjānī, Abd al-Qahir bin Abd al-Rahman (1430 AH). *Dorj al-Durar*, Amman: Dar al-Fikr. [In Arabic]
12. Ja'fari, Ya'qoub (1997). *Tafsir Kawthar*, Qom: Hijrat. [In Persian]
13. Hijāzy, Muhammad Mahmoud (1413 AH). *Al-Tafsir al-Wādih*, Beirut: Dar Al-Jail. [In Arabic]
14. Khosrawani, Alireza (1390 AH). *Tafsir Khosrawani*, Tehran: Islamic Bookshop. [In Persian]
15. Khatib, Abdul Karim (1424 AH). *Al-Tafsir al-Qur'ani lil-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr Al-Arabi. [In Arabic]
16. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1407 AH). *Al-Kashshōf*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi.
17. Shaybani, Muhammad bin Hassan (1413 AH). *Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'āni al-Qur'an*, Tehran: al Hadi Publishing. [In Arabic]
18. Sadegh Nobari, Abdul Majeed (2017). *Translation of the Qur'an*, Tehran: Iqbal. [In Persian]

19. Sadeghi Tehrani, Mohammad (1406 AH). *Al-Furqan fī Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah*, Qom: Islamic Culture. [In Arabic]
20. Sadeghi Tehrani, Muhammad (1419 AH). *Al-Balāgh fī Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*, Qom: Muhammad al-Sadiqi al-Tahrani Library. [In Arabic]
21. Safavi, Mohammad Reza (2009). *Translation of the Qur'an based on Al-Mīzān*, Qom: Ma'arif Publishing Office. [In Persian]
22. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzan*, Beirut: Al-'Ālamī Publishing House.
23. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayan*, Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
24. Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1991). *Jāmi' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rafah. [In Arabic]
25. Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1977). *Translation of Tafsīr al-Tabarī*, Tehran: Toos. [In Arabic]
26. Tousī, Mohammad (nd). *Al-Tibyān fī Tafsir al-Qur'an*, Beirut Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
27. Old Testament (2014). *The first volume, Sharia books, or Torah based on the Holy Bible of Jerusalem*, [translator: Pirouz Siyar,] Tehran: Hermes. [In Persian]
28. Old Testament (2018). *The second volume, history books based on the Holy Bible of Jerusalem*, [translator: Pirouz Siyar,] Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
29. Fakhr Razī, Mohammad Ibn Omar (1420 AH). *al-Tafsir al-Kabir (Mafātiḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
30. Fayd Kāshānī, Muhammad bin Shah Murtaza (1415 AH). *Tafsir al-Sāfi*, Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]
31. Qurtubī, Muhammad (1985). *Jami li-Ahkam Al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Arabic]
32. Marāghī, Ahmed Mustafa (nd). *Tafsir Al-Marāghī*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
33. Qur'an Culture and Education Center (2006). *Translation of Qur'an*, Boostan-e Kitab-e Qom. [In Persian]
34. Meshkini Ardebili, Ali (2002). *Translation of the Qur'an*, Qom: Al-Hadi Publishing. [In Persian]
35. Misbahzadeh, Abbas (2001). *Translation of the Qur'an*, Tehran: Badragh-e Javidan. [In Persian]



36. Mo'ezzi, Mohammad Kazem (1993). *Translation of the Qur'an*, Qom: Osweh. [In Persian]
37. Makarem Shirazi, Naser (1992). *Tafsir Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Persian]
38. Makarem Shirazi, Nasser (1994). *Translation of the Qur'an*, Qom: Office of Islamic History and Education Studies. [In Persian]
39. Hadian Rasnani, Elahe (2019). "Examining the opinions of commentators about the meaning of Prophet Moses' lack of eloquence", *Qur'anic Teachings*, 17(32): 165-186. [In Persian]  
<https://doi.org/10.30513/qd.2020.1088>.

**Contents**

The Principles of Expressing Monotheistic Teachings in the Qur'an <b>Hamed Dezhabad</b> <b>Mohamad Ahmadi</b>	1-30
Investigating and Analyzing Story Elements in Narrative Texts; Case Study of "Conversations of Hosniyeh" <b>Seyyed Mohammad-Reza Hosseini-Nia</b> <b>Kiomarth Rajabi</b> <b>Farshad Shahbazi</b>	31-56
Semiotic-Semantic Analysis of Place in Story of Prophet Moses (AS) <b>Marzieh Shaddel</b> <b>Ali Nazari</b> <b>Hossin Cheraghi-vash</b> <b>Hamidreza Shaeiry</b>	57-84
Comparative Evaluation of Opinions of Allamah Tabātābā'ī and Allamah Fadlullah in Explaining the Nature of Ornamentor in the verse Āl-e 'Imrān: 14 <b>Rahman Oshriyeh</b> <b>Abolfazl Sadeghi</b> <b>Hamed Oshriyeh</b>	85-110
New Ways to Know the Class of Narrators <b>Sayyed Alireza Hosayni Shirazi</b> <b>Mohammad Lotfipour</b>	111-139
Rijālī and Implicit Critique of Narratives on Prohibition of Association with Certain Ethnicities <b>Ali Mohammadian</b> <b>Morteza Keshavarzi Valdani</b>	141-165
A Historical, Comparative and Rational Discussion on the Verse "Wahlul 'Uqdatan min Lisānī" in Islamic Tradition and Old Testament <b>Mohammad Ali Hemati</b> <b>Saeed Miri</b>	167-190

