

## بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴

(پیاپی ۲۶)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س)

سرمدیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

هیأت تحریریه:

دکتر پروین بهارزاده (استادیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی (دانشیار دانشگاه الزهرا (س))

دکتر سید محمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر نهله غروی نائینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

دکتر فتحیه فتاحی زاده (استاد دانشگاه الزهرا (س))

دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)

دکتر سید رضا مؤدب (استاد دانشگاه قم)

دکتر شادی نفیسی (استادیار دانشگاه تهران)

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: مهنوش فروتن

ویراستار فارسی و صفحه آرا: محمد جانی پور

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر شادی نفیسی

مبلغ: ۲۰۰۰۰ ریال

چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی

براساس نامه ارسالی دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره ۲۰۵۰۶۷/۳/۱۸ رتبه

علمی - پژوهشی فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، در جلسه مورخ ۹۱/۱۰/۲۵ تمدید شد.

در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، این هدفها دنبال می‌شود:

- اطلاع‌رسانی و توسعه پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی درخور برای تبادل آرا و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان‌شمول 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 آرای اندیشمندان معاصر درحوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

#### راهنمای ارسال مقاله

- مقاله از نوع پژوهشی و درباره قرآن و حدیث باشد؛ در دیگر نشریه‌های داخل و خارج کشور چاپ نشده باشد؛ حروف چینی شده در برنامه Word 2007 و حداکثر شش‌هزار کلمه باشد؛ شامل چکیده فارسی و انگلیسی، واژه‌های کلیدی و نتیجه‌گیری باشد؛ ارجاع‌ها در داخل متن به شیوه دایره‌المعارفی باشد؛ مانند: (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱/ ۱۰)؛ منابع به‌طور کامل و طبق الگوی تنظیم منابع فصلنامه، در پایان مقاله بدین صورت ذکر شود: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ نشر با مشخص کردن نوع شمسی یا قمری یا میلادی، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مترجم یا شارح یا مصحح، محل نشر، ناشر.

- مقاله از طریق سامانه <http://journals.alzahra.ac.ir/tqh> ارسال شود.

- چاپ مقاله منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است و در صورت احراز صلاحیت چاپ، حداکثر تا شش ماه پس از تاریخ دریافت مقاله، پذیرش چاپ آن به نویسنده اعلام می‌شود.
- اصلاحات نهایی پیش از چاپ، برعهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش فنی و ساختاری مطالب، آزاد است.

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهرا (س)، ساختمان خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث

این مجله در پایگاه‌های اینترنتی زیر، قابل دسترسی است:

کتابخانه دیجیتال نور [www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی [www.SID.ir](http://www.SID.ir)

کتابخانه منطقه‌ای علوم و تکنولوژی [www.srlst.com](http://www.srlst.com)

تلفن: ۸۵۶۹۲۹۴۰ - دورنگار: ۸۸۰۴۱۵۷۶

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

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. (که در صورت اخیر باید رویکرد اصلی و اغلب منابع قرآن و حدیثی باشد).

۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان در نخستین صفحه مقاله با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.

۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد.

عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.

۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.

۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.

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

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف،

سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

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

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

**به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در**

**صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:**

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

## فهرست مطالب

- ۱-۲۶ شیوه‌های نقل به معنای احادیث در مجمع البیان  
مهدی اکبرنژاد، قدرت ذوالفقاری فر
- ۲۷-۵۳ نقش آیات اخلاقی قرآن کریم در تدوین نظام هدایت فردی و اجتماعی  
محمد جانیپور، سید مهدی لطفی
- ۵۵-۷۹ بررسی احادیث انحصار احسان به افراد نجیب و دین‌دار  
مهدی جلالی، رحیمه شمشیری، زهره حیدریان
- ۸۱-۹۹ حدیث به مثابه «رسانه»؛ بازتاب مضامین سیاسی، اقتصادی و اجتماعی  
در احادیث امام حسن مجتبی (ع)  
سامان خدایاری
- ۱۰۱-۱۲۵ وجوه مختلف ادبی در عبارت آغازین آیه ۱۷ سوره هود و بازتاب آن در  
تفسیر عبارت «شاهدُ منه»  
سید محمد سیاه منصوری (حسینی نیا)، زهرا صادقی چهارده
- ۱۲۷-۱۵۳ واکاوی نگاه فریقین به احادیث هزار درب دانش  
محمد تقی شاکر، علی رضا بهرامی
- ۱۵۵-۱۸۲ واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده در تفسیر قرآن کریم با  
تأکید بر مفاهیم بطن و جری  
فتحیه فتاحی زاده، فاطمه علایی رحمانی، مرجان غلامی

چکیده مقالات به زبان انگلیسی



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## شیوه‌های نقل به معنای احادیث در مجمع البیان

مهدی اکبرنژاد<sup>۱</sup>

قدرت ذوالفقاری فر<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۳/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

### چکیده

از جمله مباحثی که در علوم حدیثی مورد بحث و بررسی قرار گرفته، موضوع نقل به معنای احادیث می‌باشد که درباره اصل آن موافقان و مخالفانی وجود دارد، و عده‌ای که پذیرفته‌اند، تحت شرایطی خاص آن را مجاز دانسته و معتقدند که خارج از این ضوابط نباید نقل به معنا صورت گیرد. نوشته پیش رو در همین ارتباط درصدد است تا بررسی کند در تفسیر مجمع البیان که در آن به نقل روایات اهتمام و توجه شده، آیا نقل به معنای احادیث اتفاق

افتاده است یا خیر؟ و آیا معیارهای لازم در این نقل به معنا رعایت شده است؟

روش تحقیق در این مقاله تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌باشد. یافته این پژوهش آن است که در این تفسیر، چهار نوع نقل به معنا به کار رفته است؛ جابجایی واژه‌های مترادف، استناد به بخشی از الفاظ یا مضامین روایات، ترکیب عبارات چند حدیث و ارائه ساختاری جدید از روایات، که به تفصیل بیان شده‌اند. همچنین مشخص شد که این نقل به معنا آسیب‌هایی نیز داشته است که در این پژوهش بدان پرداخته شده است.

**واژه‌های کلیدی:** روایت، مجمع البیان، نقل به معنا، آسیب شناسی حدیث.

## مقدمه

یکی از مبانی فهم حدیث، توجه به وضعیّت آن از جهت الفاظ و عبارات اولیه و احیاناً میزان نقل به معنای واقع شده در آن است. نقل به معنای حدیث در مقابل نقل به الفاظ است. در نقل به الفاظ، راوی موظف به حفظ دقیق عبارات و کلمات حدیث بوده و این کار را از طریق حفظ حدیث در حافظه یا ثبت و نگارش حدیث در دفاتر انجام می‌دهد و انجام امور یاد شده شاخصه‌ی ضابط بودن راوی است (الجدیع، ۱۴۲۵ق، ص ۲۵۲-۲۵۵).

پس در نقل به الفاظ، راوی مقید به نقل عین مفردات و جمله بندی‌های معصوم (ع) می‌باشد. گاهی هم راوی شنیده‌های خود را با واژگان دیگر یا قالب و ساختاری مشابه که اصل معنا را می‌رساند، بیان می‌کند که به آن نقل به معنا گویند؛ یعنی رساندن معنا و محتوای یک خبر بدون جمود بر الفاظ و واژه‌ها. به دیگر سخن، رساندن معنا در قالب لفظی که خود راوی آن را برگزیده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۰؛ عاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۵۱؛ صدر، بی تا، ص ۴۸۸؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۷۷).



این موضوع، با دلایل مختلفی اعم از ناتوانی و نبود امکانات، یا بی توجهی یا احساس نیاز نکردن به نقل عین الفاظ، رخ می دهد (اکبر نژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۶۶).

در گذشته موضوع نقل به معنی از نظر منع و جواز، مخالفان و موافقان داشته، که هر یک در راستای نظریه خود به اقامه دلایلی روی آورده اند. اکثر ادله مخالفان نقل به معنا جنبه نقلی-روایی و برخی نیز جنبه عقلی دارد.<sup>۱</sup> در مقابل، موافقان نقل به معنا ادله بیشتری بر جواز آن اقامه کرده اند که این ادله بعضاً ماهیت قرآنی، روایی، تاریخی و عقلی دارد.<sup>۲</sup> نقل به معنی از جهات ادبی و معنوی تأثیرهایی بر احادیث گذاشته است. در عین حال به

---

۱- مهمترین دلیل نقلی ایشان، استناد به این حدیث پیامبر اکرم(ص) است: «نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَلَبَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ قُرْبًا مُبْلَغٍ أَوْ عَى مِنْ سَامِعٍ» (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ رازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۹) و از جمله ادله عقلی اینکه آنان معتقدند به تجربه ثابت شده که با گذشت زمان علمای فن، مطالبی از عبارات آیه یا حدیث استنباط می کنند که علمای سابق به آن بی توجه بوده اند. اگر نقل به معنا جایز باشد، صورت اصلی حدیث از بین رفته و تفاوت فاحشی در مقاصد حدیث به بار خواهد آمد (صباغ، ص ۱۴۳ به نقل از معارف، ۱۳۸۵ش، ص ۱۳).

۲- از جمله اینکه معتقدند: جواز نقل به معنی در درجه نخست از قرآن به دست می آید زیرا قرآن گاه سرگذشت و حادثه واحدی را با الفاظ و عبارات گوناگون در سوره های مختلف طرح می کند (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳۶).

دلیل قرآنی - عقلی دیگر، مسأله جواز ترجمه قرآن و روایات برای ملل غیر عرب است (معارف، ۱۳۸۵، ص ۱۴). از ادله مهم روایی، حدیثی است که راوی به پیامبر عرض می کند: من از شما روایاتی می شنوم اما نمی توانم آن را همانگونه که شنیده ام برای دیگران روایت کنم که حضرت می فرماید: «إِذَا لَمْ تَحْلُوا حَرَامًا وَ لَمْ تَحْرَمُوا حَلَالًا، وَأَصْبِمَ الْمَعْنَى فَلَا بَأْسَ...» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۳۰؛ هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۵۴). از جمله دلایل تاریخی استناد به سیره صحابه در نقل به معنای احادیث است (نک: قاسمی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۷؛ ابوریه، ۱۴۲۷، ص ۸۰).

عنوان واقعیتهی اجتناب ناپذیر<sup>۱</sup> از نظر شیعه و اهل سنت با شرایطی مجاز اعلام گردیده است؛

اولاً؛ اینکه راوی آگاهی کامل به زبان و لطائف آن داشته باشد؛ «راوی حدیث در صورتی که با مقاصد و معنای واژه‌های زبان عرب و معنای آن‌ها و جایگاه هر یک آشنا باشد، می‌تواند نقل به معنا کند» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۱).

ثانیاً؛ راوی بتواند معنای کلام معصوم (ع) را به طور کامل انتقال دهد؛ زیرا هر عاقلی می‌داند سخنی که راوی به متکلم نسبت می‌دهد، اگر نتواند مقصود او را منتقل نماید، کذب است؛ «نقل به معنا باید معنای اصلی سخن معصوم (ع) را کاملاً برساند و نیز از خفا و آشکاری در دلالت رسانی باید همانند گفتار اصلی باشد» (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۵۱-۲۵۲).

ثالثاً؛ وارد نشدن راوی به فضای اجتهاد در نقل به معناست؛ «در هنگام نقل به معنا جایز نیست اتکا بر چیزی شود که با اجتهادش به آن باور یافته است؛ زیرا فرض این است که نقل به معنا، بیان مقصود از یک سخن با عبارتی غیر از آن است، امّا فتوا، یعنی خبر دادن از احکام خدا به حسب اعتقادش» (اکبرنژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۳ به نقل از مطارح الانظار، ص ۲۵۲).

تفسیر کبیر «مجمع البیان» از تفاسیر جامعی است که نگارنده آن از تمامی مصادر عقلی و نقلی؛ کتاب، سنت، اقوال اصحاب و تابعان، قواعد گویش و نگارش ادب عربی، ساختار زبانی قرآن و لغت، در فهم و تفسیر آیات قرآن مدد گرفته است. شیخ طبرسی در بهره‌وری از روایات تفسیری راه میانه را پیموده و از نادیده انگاری یا زیاده روی در نقل روایات پرهیز کرده است. او در مواردی که از روایات یاری جسته است، روایت را با حذف سلسله سند و گاه تنها با ذکر چند نفر از سلسله راویان و گاهی نیز بدون ذکر ناقل حدیث، نقل می‌کند؛ گویا اینکه تصمیم وی بر اختصار و اجمال تفسیر «مجمع» و گزیده

---

۱- غروی نایینی می‌نویسد: «آنچه مطرح است، این است که نقل به معنا چه جایز باشد چه نباشد، یک واقیت تاریخی و یک امر اجتناب ناپذیر است که به طور حتم از همان صدر اسلام تاکنون رخ داده است» (غروی نایینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶).

گویی از یک سو و سندشناسی که خود پیشاپیش انجام داده و روایتی را بدون تنقیح سند یا اعتبار منبع آن در تفسیرش نمی‌گنجانده، از سوی دیگر، انگیزه‌گزینش این شیوه بوده است (هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸-۳۰).

پژوهش حاضر در پی آن است که با کنکاش در تفسیر مذکور ابتداء اصل وجود نقل به معنی را در آن مورد بررسی قرار دهد و سپس گونه‌های نقل به معنا را معرفی کند که در چهار دسته تقسیم بندی شده اول، نقل به معنی از طریق مترادف گزینی مفردات حدیث و جابجایی واژه‌های مترادف، دوم استناد به بخشی از الفاظ یا مضامین روایات، سوم نیز نقل به معنا به شیوه ترکیب احادیث و چهارم ارایه ساختاری جدید از حدیث؛ و در نهایت نیز آسیب شناسی مختصری از روایات مذکور به عمل می‌آورد.

## ۱. روش تحقیق

در این پژوهش، روش تحلیلی - توصیفی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به کار گرفته شده است؛ نخست روایاتی را که در تفسیر «مجمع البیان» با عباراتی مثل «وفی الحدیث» و... آغاز شده و یا با عباراتی مانند «روی مثل ذلک عن ائمتنا» و... خاتمه یافته‌اند، مد نظر قرار داده، سپس با مراجعه به منابع معتبر حدیثی شیعه و همچنین اهل سنت، اصل آن احادیث پیدا شده و جهت اطمینان از صحّت امر و دقت لازم در پژوهش، آیاتی را که روایات هدف در ذیل - و تفسیر - آن‌ها ذکر شده است، با کمک نرم افزار جامع التفاسیر نور، جستجو کرده تا با احادیث مذکور در دیگر تفاسیر، مطابقت داده شود.

همچنین جهت مراجعه دقیق به منابع معتبر حدیثی از نرم افزارهای موجود، از جمله جامع الاحادیث نور<sup>۱</sup>، نرم افزار مکتبه اهل البیت<sup>۲</sup> و... کمک گرفته شده تا کلمات موجود در روایات مورد نظر را جستجو کرده و ارزیابی دقیق و مقایسه‌ای کامل میان روایات به عمل آید. همچنین جهت تکمیل مباحث تحلیلی و آسیب شناسی روایات منقول به معنا، از

---

۱- این نرم افزار، حاوی ۴۲۷ عنوان کتاب از منابع روایی شیعه است.

۲- این نرم افزار حاوی بیش از ۴۷۰۰ جلد کتاب از تمامی مذاهب اسلامی است.

کتاب و مقالات مختلفی که به موضوع نقل به معنا پرداخته‌اند، بهره برداری لازم به عمل آمده است.

## ۲. گستره نقل به معنی در مجمع البیان

طبرسی در بهره‌وری از روایات تفسیری راه میانه را پیموده و از نادیده انگاری یا زیاده روی در نقل روایات پرهیز کرده است. وی در مواردی که از روایات یاری جسته است، روایت را با حذف سلسله سند و گاه تنها با ذکر چند نفر از سلسله راویان و گاهی نیز بدون ذکر ناقل حدیث، نقل می‌کند. روایاتی که بدون ذکر ناقل در «مجمع البیان» آمده‌اند، معمولاً با عباراتی مثل: «و فی الحدیث...»، «و فی الخبر...»، «المروی عن ائمتنا...» آغاز شده‌اند و یا اینکه با عباراتی مثل: «هو المروری عن...» و یا «روی ذلک عن...» که به دنبال آن نام معصوم (ع) ذکر می‌گردد، پایان یافته است.

گاهی نیز با عباراتی همچون «روی مثل ذلک عن ائمتنا» و یا «قد روی ذلک عن ائمتنا» خاتمه می‌یابند. به نظر می‌رسد که روایات نقل به معنی در اینگونه موارد بیشتر باشد. [البته این بدان معنی نیست که همه این موارد نقل به معنی شده‌اند و یا نقل به معنی در دیگر احادیث اصلاً رخ نداده باشد].

روایاتی که در «مجمع البیان» نقل به معنا شده‌اند، به عبارتی دیگر کارکردهای نقل به معنا در «مجمع البیان» را می‌توان تحت این عناوین دسته بندی کرد:

### ۲-۱. جابجایی واژه‌های مترادف

گاهی نقل به معنا از طریق جابجایی مفردات حدیث با الفاظ مترادف آن‌ها صورت می‌گیرد، که این امر یکی از کارکردهای اصلی نقل به معناست (نصیری، ۱۳۹۰ش، ص ۹۴-۹۷) تا آنجا که برخی از صاحب نظران، از جمله ملاصالح مازندرانی، نقل به معنا را

منحصراً به معنی جابجایی واژه‌های مترادف در یک زبان یا میان زبان مبدأ و مقصد دانسته‌اند<sup>۱</sup> (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۲).

**الف)** در «مجمع البیان» روایتی بدون ذکر راوی آن آمده که پیامبر(ص) ده نفر را که در امر تولید، تهیه، فروش و یا مصرف شراب در ارتباط هستند، لعن فرموده است: «و فی الحدیث «لَعَنَ الرَّسُولُ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةً؛ مُشْتَرِيَهَا وَ الْمُشْتَرَاءَ لَهُ وَ عَاصِرَهَا وَ الْمَعْصُورَةَ لَهُ وَ سَاقِيَهَا وَ الْمُسْتَقَى لَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ آكَلَ ثَمْنَهَا» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۵۵).

این روایت، منقول به معناست و اصل روایت در منابع، با دو سند آمده است:

(۱) أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ شَارِبَهَا وَ الْآكِلَ ثَمْنَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ سَاقِيَهَا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۷۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۰، ص ۶۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۹۸).

(۲) مورد دوم، هر چند که در سلسله سند با روایت سابق تفاوت دارد، اما از احمد بن نصر<sup>۲</sup> به بعد، یکسان بوده و هر دو به امام محمد باقر(ع) ختم می‌شوند. در متن آن‌ها نیز تنها تفاوتی که دیده می‌شود در جابجایی موارد دهگانه است.

**ب)** حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ الْخَزَّازِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرِ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ بَائِعَهَا وَ

---

۱- وی پس از تأکید بر صحت روایت نقل شده از امام صادق(ع) در زمینه جواز نقل به معنا و حجت بودن آن برای استدلال بر جواز نقل به معنا، در تبیین آن چنین آورده است: «وَضَعُ أَحَدِ الْمُتَرَادِفِينَ مَوْضِعَ الْآخَرِ مُطْلَقًا؛ سِوَاءَ كَانَا مِنْ لُغَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ لَا» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۵۴)؛ نقل به معنا جایگزینی یکی از واژه‌های مترادف به جای دیگر به طور مطلق است؛ اعم از آن که از یک زبان باشد یا از دو زبان.

مُشْتَرِبِهَا وَ آكِلِ ثَمَنِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۴۴؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۶۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۲۴ با تفاوت در سند حدیث).

همانطوری که در حدیث مذکور در «مجمع البیان» می‌بینیم بعد از ذکر «عشره = ده»، «شیخ طبرسی» به جای ده مورد، نه مورد را ذکر کرده‌اند و این اشتباه باعث نوعی تناقض در کلام شده است.

مورد دیگر این که، در مقایسه روایت موجود در «مجمع البیان» با اصل روایت، می‌بینیم که شش لفظ؛ (مشتربها، عاصرها، ساقیها، حاملها، محموله الیها، آکل ثمنها) در هر دو عیناً موجود است، حال اگر لفظ «المشترأه له» موجود در «مجمع البیان» را معادل «بائعها» و لفظ «المستقی لها» را معادل «شاربها» بگیریم، خواهیم دید که دو لفظ «غارسها» و «حارسها» - که در روایت مستند وجود دارند - معادل آنها، در روایت مجمع دیده نمی‌شود. نیز لفظ «المعصورة له» در مجمع البیان معادل هیچ لفظی در اصل روایت نخواهد بود.

با این وصف، شرایط نقل به معنا به خوبی رعایت نشده است، زیرا یکی از مهم‌ترین آسیب‌های ناشی از نقل به معنا این است که نقل به معنای حدیث بدون توجه به لفظ آن، صورت گیرد که در اثر آن کلمه یا کلماتی از حدیث حذف گردد، که بدون آن معنا تمام و کامل نمی‌شود. و این امر از جمله ضررهای بزرگی است که از این راه متوجه احادیث منقول به معنا گردیده است (نک: ابوریه، ۱۴۲۷ق، ص ۱۰۴).

ج) همچنین ذیل آیه ۱۹۹ سوره اعراف، در مجمع البیان آمده است: «الخبر المرفوع أحب الله عبداً سمحاً بائعاً و مُشْتَرِبِياً، قاضياً و مُقْتَضِياً» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۷۸۷). با بررسی منابع روایی، می‌بینیم که اصل حدیث چنین است: «عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله (ص): «رَحِمَ اللهُ عَبْدًا سَمِحًا إِذَا بَاعَ، سَمِحًا إِذَا اشْتَرَى، سَمِحًا إِذَا اقْتَضَى، سَمِحًا إِذَا قَضَى» (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۶۷؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۲).

در این مورد نیز از طریق ترادف گزینی، مفردات حدیث تغییر یافته‌اند. مثلاً واژه «بائعاً» جایگزین عبارت «إذَا بَاعَ» و واژه «مشتربياً» به جای عبارت «سَمِحًا إِذَا اشْتَرَى»، واژه «قاضياً» در مکان «سَمِحًا إِذَا اقْتَضَى» و نیز واژه «مُقْتَضِياً» در عوض «سَمِحًا إِذَا اقْتَضَى»

ذکر گردیده است. با این وصف، مفسّر، مفهوم حدیث را به طور اختصار بیان نموده است. در اثر این اختصارگزینی، فایده‌ی اطناب<sup>۱</sup> به کار رفته در متن اصلی حدیث از بین رفته است. زیرا تکرار و ذکر چند باره لفظ «سمحاً» با هدف تأکید کردن و استوار ساختن معنا در جان شنونده (مخاطب) بوده است (الهاشمی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۱۱) اما در اثر این گونه نقل، این فایده کم رنگ گشته است.

## ۲-۲. استناد به بخشی از الفاظ یا مضامین روایات

یکی دیگر از شیوه‌های نقل به معنا این است که راوی در طرح مسائل و بیان مباحث، به بخشی از الفاظ یا مضامین روایات استناد می‌کند؛ زیرا نقل کامل روایت را متناسب با بحث نمی‌بیند (نصیری، ۱۳۹۰ش، ج ۹۴، ص ۱۰۰). در مجمع البیان گاهی نقل به معنا مفهومی است انتزاعی از روایات که در این حالت نقل به معنای صورت گرفته، با اتخاذ از حدیث واحد و یا احادیث متعدد انجام گرفته است.

## ۲-۲-۱. استناد به بخشی از الفاظ یا مضامین یک حدیث

در این حالت، روایت منقول به معنا، مفهوم و برداشت تفسیری است که شیخ طبرسی از یک حدیث دریافته است، مانند:

**الف)** در «مجمع البیان» ذیل آیات ۳۳-۳۴ سوره آل عمران، در روایتی منسوب به امام صادق(ع) بدون ذکر راوی، چنین آمده است: «بعضها من بعض فی التنازل والتوالد فانهم ذریه آدم ثم ذریه نوح ثم ذریه ابراهیم» و هو المروى عن أبی عبد الله(ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۳۵).

این روایت منقول به معناست و متن اصلی روایت چنین است: عن أبی عمرو الزیبری عن أبی عبد الله(ع) قال: قلت له: «ما الحجّة فی کتاب الله إن آل محمد هم أهل بیته؟ قال: «قول الله تبارک و تعالی «إن الله اصطفی آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران [و آل

---

۱- اطناب، افزونی لفظ بر معناست برای فایده ای و یا ادا کردن معناست با عبارتی فراتر از حد معمول. و این افزودن، برای فایده تقویت معنا و تأکید آن است (الهاشمی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۰۷).

محمد، هكذا نزلت] عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (البقره: ۳۳-۳۴) ولا تكون الذرية من القوم إلا نسلهم من أصلابهم» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۹؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۰۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۲۷).

در این روایت شیخ طبرسی با تکیه بر بخشی از الفاظ حدیث؛ یعنی (و لا تكون الذرية من القوم إلا نسلهم من أصلابهم)، مفهوم (بعضها من بعض فی التناسل و التوالد) را برداشت نموده است.

(ب) در تفسیر آیه ۱۶۵ سوره اعراف، در مجمع آمده است: «أَنَّ هَلَكْتَ الْفِرْقَانِ وَ نَجَّتِ الْفِرْقَةُ النَّاهِيَّةُ» و به قال ابن زید و روی ذلك عن أبي عبد الله (ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۷۵۸).

اصل روایت در منابع معتبر حدیثی چنین است: «عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ» (الاعراف: ۱۶۵)، قَالَ: «كَانُوا ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ صِنْفٌ أَتَمَرُوا وَ أَمَرُوا، فَ نَجَّوْا، وَ صِنْفٌ أَتَمَرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا، فَ مَسَّخُوا ذُرًّا وَ صِنْفٌ لَمْ يَأْمُرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَ هَلَكُوا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۳۷۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

صاحب «مجمع البیان»، برداشت تفسیری خود از حدیث را، با استناد به مضامین روایت اصلی به طور مختصر بیان کرده است؛ به عبارت دیگر، خلاصه‌ای از مفاهیم مندرج در حدیث را در «مجمع» آورده است.

(ج) ذیل آیه «یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجدا» (الاعراف: ۳۱)، در مجمع البیان روایت منقول به معنای زیر آمده است: «أَيُّ «خُذُوا زِينَتَكُمْ الَّتِي تَتَزَيَّنُونَ بِهَا لِلصَّلَاةِ فِي الْجُمُعَاتِ وَالْأَعْيَادِ» عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ (ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۶۳۷).

اصل حدیث، در منابع روایی چنین است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» قَالَ: الْأَرْدِيَّةُ فِي الْعِيدَيْنِ وَالْجُمُعَةِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۵۶۱).



کلمه «الأردیة» جمع «رداء» است و «الرداء»؛ الثوبُ الَّذی یُجعلُ علی العاتِقینِ وَبَینَ الکَتِفَینِ فَوْقَ الثَّیَابِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۱)؛ لباسی که روی شانه‌ها و میان کتف‌ها را می‌پوشاند و روی سایر لباس‌ها قرار می‌گیرد؛ یعنی آنچه که بر روی جامه‌ها پوشند مانند عبا و جُبّه (بستانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۲۷). بنابراین در روایت منقول در مجمع، شیخ طبرسی عبارت «ثِیَابُکُمْ الَّتِی تَتَزَيَّنُونَ بِهَا»؛ لباس‌هایی که خود را با آن‌ها می‌آرایید) را از مفهوم (الأردیة) برداشت نموده است. همچنین، در اصل حدیث، سخن از پوشش در «عیدین»؛ یعنی، عید فطر و عید قربان به میان آمده، ولی در عبارت مذکور در مجمع، به جای لفظ (عیدین)، (اعیاد) ذکر شده است.

۵) ذیل آیه «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (الاعراف: ۲۰۴)، در «مجمع» آمده است: فقیل «إِنَّهُ فِي الصَّلَاةِ خَاصَّةٌ خَلْفَ الْإِمَامِ أَمَا الَّذِي يُؤْتَمُّ بِهِ إِذَا سَمِعْتَ قِرَاءَتَهُ» عن ابن عباس وابن مسعود و سعید بن جبیر و سعید بن المسیب و مجاهد و الزهري و روی ذلك عن أبي جعفر (ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۷۹۱).

اصل حدیث در منابع روایی چنین است:

«وَ فِي رِوَايَةٍ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، قَالَ: «وَ إِنْ كُنْتَ خَلْفَ إِمَامٍ فَلَا تَقْرَأَنَّ شَيْئاً فِي الْأَوَّلَيْنِ وَ أَنْصِتْ لِقِرَاءَتِهِ وَ لَا تَقْرَأَنَّ شَيْئاً فِي الْأَخِيرَتَيْنِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ» (الاعراف: ۲۰۴) يَعْنِي فِي الْفَرِيضَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ «فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (الاعراف: ۲۰۴)، فَأَلْأَخِيرَتَانِ تَبَعاً لِلأَوَّلَتَيْنِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۹۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۳۵۵).

در این مورد نیز شیخ طبرسی، برداشت تفسیری خود از حدیث امام باقر(ع) را به طور خلاصه نقل نموده است زیرا در متن اصلی حدیث، وظیفه مأموم در هنگام اقتدا در رکعات اول و دوم و سپس با عمومیت یافتن حکم به رکعات سوم و چهارم مبنی بر عدم قرائت پشت سر امام جماعت در نماز واجب، و گوش دادن به قرائت وی، به تفصیل بیان شده است.

## ۲-۲-۲. استناد به بخشی از الفاظ یا مضامین احادیث متعدّد

در این حالت نقل به معنا مفهومی است که با استناد به الفاظ یا مضامین چند حدیث، اخذ شده است. در مجمع البیان، روایاتی که به این طریق نقل به معنا شده‌اند، بیشتر از سایر موارد است، بدین مفهوم که «شیخ طبرسی»، در بیان نظرات تفسیری خویش، برداشت انتزاعی را که از چند حدیث تفسیری در مورد آیه‌ی مربوطه دریافت نموده، به اختصار به شکل یک روایت نقل کرده است. ویژگی بارز این گونه روایات منقول به معنا در مجمع، این است که در پایان آن‌ها معمولاً عبارت «و هو المروى عن أئمتنا» ذکر گردیده است، که عبارت مذکور دالّ بر اخذ روایت از بیش از یک معصوم (ع) می‌باشد، مانند موارد زیر:

**الف)** در ذیل آیات «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا \* إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» (الکهف: ۲۳-۲۴)؛ روایتی منقول به معنا در مجمع البیان آمده است: معناه «و اذکر ربک إذا نسیت الاستثناء ثم تذكّرت فقل إن شاء الله وإن كان بعد يوم أو شهر أو سنة» عن ابن عباس و قد روی ذلك عن أئمتنا (ع) «طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۷۱۲».

چنانکه از لفظ «عن أئمتنا (ع)» پیداست این عبارت مأخوذ از چند روایت است:

(۱) عن أبي عبد الله (ع): «... أَنْ تَقُولَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ الْأَرْبَعِينَ، فَلَعَبْدِ الْأَسْتِثْنَاءِ فِي الْيَمِينِ، مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِذَا نَسِيَ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۴).

(۲) قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع): «... «الْأَسْتِثْنَاءُ فِي الْيَمِينِ مَتَى مَا ذَكَرَ وَإِنْ كَانَ بَعْدَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۴۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۵).

(۳) عن أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) ذَكَرَ أَنَّ آدَمَ لَمَّا أَسْكَنَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ، فَقَالَ لَهُ: يَا آدَمُ لَا تَقْرَبْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ، فَقَالَ: نَعَمْ يَا رَبِّ وَ لَمْ يَسْتَسْنِ، فَأَمَرَ اللَّهُ نَبِيَّهُ فَقَالَ: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا \* إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» وَ كَوَّ بَعْدَ سَنَةٍ (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۴).

(۴) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): «... إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ فَنَسِيَ أَنْ يَسْتَسْنِيَ فَلْيَسْتَسْنِ إِذَا ذَكَرَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۷۴۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۲۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۳، ص ۲۵۷).

۵) عَنْ حَمَزَةَ بْنِ حُمُرَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) ... قَالَ: «ذَلِكَ فِي الْيَمِينِ إِذَا قُلْتَ: وَاللَّهِ لَأَفْعَلُ كَذَا وَكَذَا، فَإِذَا ذَكَرْتَ أَنْكَ لَمْ تَسْتَشِنْ، فَقُلْ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۷۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۸۱).

۶) عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) ... قَالَ: «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، وَ نَسِيتَ أَنْ تَسْتَشِيَ، فَاسْتَشِنْ إِذَا ذَكَرْتَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۴، ص ۷۴۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۲۵ با اندکی تفاوت).

در روایت‌های اول و دوم، آمده است که اگر هنگام سوگند خوردن «ان شاء الله نگفتی» تا چهل روز بعد، اگر یادت آمد، آن وقت بگو «ان شاء الله». و در روایت ابی حمزه از امام صادق(ع) [روایت سوم]، این مدت زمان تا یک سال بعد ذکر شده است. به همین ترتیب در روایت‌های بعدی می‌بینیم که این مدت زمان نامحدود اعلام شده است. بنابراین «شیخ طبرسی» به جای ذکر چندین روایت، مفهوم کلی آن‌ها را یکجا به اختصار ذکر کرده است. و جهت اشاره به این امر از ذکر سند و نیز ناقل خودداری کرده و نیز با آوردن عبارت «عن ائمتنا» به اتخاذ از چند حدیث از معصومین(ع)، راهنمایی نموده است.

ب) در تفسیر آیه «... وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (آل عمران: ۹۷)، آمده است: معناه «أَنْ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَلَاذِ بِالْحَرَمِ، لَا يَبِيعُ وَلَا يَشَارِي وَلَا يِعْمَلُ حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ فَيَقَامَ عَلَيْهِ الْحَدُّ» عن ابن عباس و ابن عمر و هو المروى عن أبي جعفر (ع) و أبي عبد الله (ع) (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۹۹).

این روایت منقول، مفهومی است که از احادیث ذیل اخذ شده است:

۱) مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا فِي الْحِلِّ ثُمَّ دَخَلَ الْحَرَمَ فَقَالَ لَا يُقْتَلُ وَلَا يُطْعَمُ وَلَا يُسْقَى وَلَا يُبَاعُ وَلَا يُؤْوَى حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ فَيَقَامَ عَلَيْهِ الْحَدُّ. قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ أَوْ سَرَقَ؟ قَالَ: «يَقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ فِي الْحَرَمِ صَاحِرًا إِنَّهُ لَمْ يَرِ لِلْحَرَمِ حُرْمَةٌ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (البقره: ۱۹۴) فَقَالَ: هَذَا هُوَ فِي الْحَرَمِ، فَقَالَ «فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (البقره: ۱۹۳). (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۴۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۷۴).

(۲) عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الرَّجُلِ يَجْنِي الْجَنَائِيَةَ فِي غَيْرِ الْحَرَمِ ثُمَّ يَلْبِغُ إِلَى الْحَرَمِ قَالَ: «لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ وَلَا يُكَلِّمُ وَلَا يُسْقَى وَلَا يُطْعَمُ وَلَا يُبَاعُ مِنْهُ، إِذَا فُعِلَ ذَلِكَ بِهِ يُوشِكُ أَنْ يُخْرَجَ فَيُقَامَ عَلَيْهِ الْحَدُّ - وَإِذَا جَنَى فِي الْحَرَمِ جَنَائِيَةً أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ فِي الْحَرَمِ لِأَنَّهُ لَمْ يَرِ لِلْحَرَمِ حُرْمَةً» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۸).

(۳) در منابع اهل سنت نیز از ابن عباس آمده است: قال ابن عباس: «إذا أصاب الرجل الحد قتل أو سرق، فدخل الحرم - التجاء المجرم إلى الحرم - لم يباع ولم يؤو حتى يتبرم فيخرج من الحرم، فيقام عليه الحد» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۴).

عبارت مذکور در مجمع البیان، مفهومی است مرکب از دو منبع؛ اول، روایتی که در آن از امام صادق (ع) از حدّ مردی سؤال شده که مرد دیگری را به قتل رسانده و به منظور فرار از اجرای حکم، به حرم امن الهی پناهنده شده است و منبع دیگر تفسیری است منقول از ابن عباس که در آن به حدّ فردی اشاره شده که پس از سرقت و یا قتل به منظور فرار از مجازات به حرم امن الهی پناهنده گشته است.

در روایت مذکور در مجمع البیان، برای کسی که حدّ بر او واجب گردیده اما جهت فرار از اجرای حکم به حرم امن الهی پناه برده سه راهکار ذکر شده است؛ «لا یباع = چیزی به او فروخته نمی‌شود»، «لا یشاری = چیزی از او خریداری نمی‌شود» و «لا یعامل = با او رابطه برقرار نمی‌شود» تا اینکه مجبور شود از حرم بیرون بیاید و آنگاه حدّ بر او جاری گردد. حال آنکه با مراجعه به اصل حدیث می‌بینیم که امام صادق (ع) در مورد قاتلی که بیرون از حرم مرتکب قتل شده و به داخل حرم گریخته است می‌فرمایند که «لا یقتل = [داخل حرم] او را نکشند»، اما جهت وادار ساختن او به خروج از حرم و اجرای حدّ بر او، وی را حتّی از نیازهای اولیه زندگی؛ یعنی غذا و آب محروم سازند: «لا یطعم = به او غذا داده نمی‌شود»، «لا یسقی = به او آب داده نمی‌شود». آنگاه افزون بر راهکارهای پیشین می‌فرمایند که «لا یباع = چیزی به او فروخته نمی‌شود» و حتّی «لا یؤوی = به او جا و مکان داده نمی‌شود» تا اینکه مجبور شود از حرم بیرون آمده و آن وقت بتوان حدّ را بر او جاری ساخت.

نتیجه بحث آنکه در «مجمع البیان» مفاهیم فوق به طور کامل ذکر نشده اند، پس در این صورت شرایط نقل به معنا به خوبی رعایت نشده است، زیرا انتقال معنای کلام معصوم به طور کامل صورت نگرفته است. از مهم ترین شرایط نقل به معنا این است که «عبارت نقل شده به معنا در مقایسه با عبارت اصلی، نباید دارای افزونی و کاستی باشد» (نصیری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۹).

ج) ذیل آیه «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (الانعام: ۱۲۱) در مجمع چنین آمده است: قیل «يَحِلُّ أَكْلُهَا إِذَا تَرَكَ التَّسْمِيَةَ نَاسِيًا بَعْدَ أَنْ يَكُونَ مُعْتَقِدًا لَوْجُوبِهَا وَ يَحْرُمُ أَكْلُهَا إِذَا تَرَكَهَا مُتَعَمِّدًا» عن أبي حنيفة و أصحابه و هو المروى عن أئمتنا(ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۵۵۳).

قسمت اول این روایت؛ [يَحِلُّ أَكْلُهَا إِذَا تَرَكَ التَّسْمِيَةَ نَاسِيًا بَعْدَ أَنْ يَكُونَ مُعْتَقِدًا لَوْجُوبِهَا]، مفهومی انتزاعی است از احادیث ذیل:

۱) سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ ذَبِيحَةٍ ذُبِحَتْ لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ، فَقَالَ (ع): «كُلُّ لَأِ بَأْسٍ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَتَّعَمَّدْ». قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ ذَبَحَ وَ لَمْ يُسَمِّ. فَقَالَ (ع): «إِنْ كَانَ نَاسِيًا فَلْيُسَمِّ حِينَ يَذْكَرُ؛ يَقُولُ: بِسْمِ اللَّهِ عَلَى أَوْلَاهِ وَ عَلَى آخِرِهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۳۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۳۰).

۲) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَذْبَحُ وَ لَأِ يُسَمِّي. قَالَ: «إِنْ كَانَ نَاسِيًا فَلَأِ بَأْسٌ إِذَا كَانَ مُسْلِمًا وَ كَانَ يُحْسِنُ أَنْ يَذْبَحَ وَ لَأِ يَنْخَعُ وَ لَأِ يَقَطْعُ الرَّقْبَةَ بَعْدَ مَا يَذْبَحُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۹).

۳) عن ابن سنان عن أبي عبد الله(ع): «... وَإِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُسْلِمًا فَنَسِيَ أَنْ يُسَمِّيَ فَلَأِ بَأْسٌ بِأَكْلِهِ، إِذَا لَمْ تَتَّهَمْ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۴۶).

قسمت دوم روایت منقول در مجمع البیان [و یحرّم أكلها إذا تركها متعمداً] نیز مفهومی است انتزاعی که از احادیث ذیل به دست آمده است:

۱) مُحَمَّدُ الْحَلْبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «مَنْ لَمْ يُسَمِّ إِذَا ذَبَحَ فَلَأِ تَأْكُلُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۳۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۳۳).

(۲) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي حَدِيثٍ قَالَ: «وَلَا تَأْكُلْ مِنْ ذَبِيحِهِ مَا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۹).

(۳) عَنْ الْوَرْدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع): ...مَا تَقُولُ فِي مَجُوسِيٍّ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ، ثُمَّ ذَبَحَ؟ فَقَالَ: «كُلْ»، قُلْتُ: «مُسْلِمٌ ذَبَحَ وَكَمْ يُسَمُّ؟» فَقَالَ: «لَا تَأْكُلُهُ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (الانعام: ۱۱۸)، «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (الانعام: ۱۲۱) (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۶۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۳۱).

همان طور که ذکر شد، روایت مجمع البیان، مفهومی است متترع از چند حدیث. این احادیث از صادقین (ع) می‌باشند که ظاهراً طبرسی، مفهوم تفسیری را که از جمع میان آن‌ها به دست آورده، ذکر نموده است. به این طریق که در دسته اول از روایات مذکور، حکم مربوط به زمانی است که ذبح کننده مسلمان، سهواً فراموش می‌کند نام خدا را بر زبان آورد. گروه دوم روایات، مربوط به زمانی است که شخص مسلمان عمداً به هنگام ذبح از ذکر نام خداوند خودداری کند. شیخ طبرسی مفهوم این دو دسته از روایات را ضمن روایت واحدی نقل به معنا نموده است.

(۵) ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ» (المائدة: ۹۵) در مجمع آمده است: «فَأَمَّا إِذَا قَتَلَ الصَّيْدَ خَطَأً أَوْ نَاسِيًا فَهُوَ كَالْمُتَعَمِّدِ فِي وُجُوبِ الْجَزَاءِ عَلَيْهِ» و هو مذهب عامه أهل التفسير و العلم و هو المروى عن أئمتنا (ع) (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۷۸).

این حدیث نیز از روایات ذیل اخذ شده است:

(۱) يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «إِذَا أَصَابَ الْمُحْرِمُ الصَّيْدَ خَطَأً فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ فَإِنْ أَصَابَهُ ثَانِيَةً خَطَأً فَعَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ أَبَدًا إِذَا كَانَ خَطَأً فَإِنْ أَصَابَهُ مُتَعَمِّدًا كَانَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ فَإِنْ أَصَابَهُ ثَانِيَةً مُتَعَمِّدًا فَهُوَ مِمَّنْ يَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَكَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۷۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۹۴).

(۲) عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الْمُحْرِمِ يَصِيدُ الطَّيْرَ، قَالَ: «عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ فِي كُلِّ مَا أَصَابَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۹۴).

۳) عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي مُحْرِمٍ أَصَابَ صَيْدًا، قَالَ: «عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ». قُلْتُ: فَإِنْ أَصَابَ آخَرَ؟ قَالَ: «إِذَا أَصَابَ آخَرَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ وَهُوَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ» (المائدة: ۹۵) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۹۴).

شیخ طبرسی، برداشت تفسیری خود را از احادیث فوق به شکل اختصار بیان کرده است. به این معنا که وجه مشترک احادیث فوق این است که شکار صید به هنگام احرام کفارۀ دارد خواه این عمل صید، سهوی باشد یا عمدی. نکته اینجاست که این روایت که در مجمع البیان نقل به معنا شده، به تفاسیر متعددی راه یافته است [به عنوان مثال نک: قمی مشهدی، ج ۴، ص ۲۲۹؛ صادقی تهرانی، ج ۹، ص ۲۳۵].

## ۲-۳. نقل به معنی از طریق ترکیب عبارات دوحید

در این حالت روایت منقول به معنا دارای دو بخش است که هر کدام از یک معصوم (ع) می‌باشند. بدیهی است که روایات مرجع هر دو بخش، در تفسیر آیه واحدی ذکر شده‌اند. مانند موارد ذیل:

**الف)** در ذیل آیه «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ» (البقره: ۲۱۹) در مجمع آمده است: «أَنَّ الْعَفْوَ الْوَسْطُ مِنْ غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا إِقْتَارٍ» عن الحسن و عطا و هو المروى عن أبي عبد الله (ع) (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۵۸). در هنگام بررسی اصل روایت، دیده می‌شود که قسمتی از روایت موجود در «مجمع البیان»؛ یعنی «أَنَّ الْعَفْوَ الْوَسْطُ» از سخنان امام صادق (ع) می‌باشد که در دو روایت ذیل که سند آنها اندکی با هم متفاوت است آمده است:

۱) عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع) قال: «سألته عن قوله «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ» قال: «الْعَفْوُ الْوَسْطُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۶).

۲) عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ»، قَالَ: «الْعَفْوُ الْوَسْطُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲؛

حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۵۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۱۸۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۰).

اما بخش دوم روایت؛ یعنی (من غیر اسراف و لا إقتار) مأخوذ از حدیثی از رسول اکرم (ص) می‌باشد: قال رسول الله (ص): «ما أنفقتم على أهليكم في غير إسرافٍ ولا إقتارٍ فهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۷).

چنانچه گذشت، متن روایتی که در «مجمع البیان» دیده می‌شود، یک حدیث مستقل نیست، بلکه تفسیر کلمه «العفو» است که طبرسی، آن را از دو حدیث جداگانه؛ یکی از امام صادق(ع) و دیگری از رسول اکرم (ص) أخذ نموده است، حال آنکه در پایان روایت تنها به ذکر نام امام(ع) اشاره شده است.

این روایت منقول در مجمع البیان به شکل روایتی مستقل از امام صادق(ع)، به دیگر منابع راه یافته است (به عنوان مثال نک: راوندی، ج ۱، ص ۲۴۰؛ طریحی، ج ۱، ص ۲۹۹) و در برخی منابع دیگر با اشاره به مرجع ذکر روایت، یعنی مجمع البیان دیده می‌شود (نک: فیض کاشانی، ج ۱، ص ۲۵۰؛ بحرانی، ج ۱، ص ۴۵۷).

ب) در ذیل آیه ۲۲۵ سوره بقره، در «مجمع البیان» روایتی منسوب به صادقین (ع) آمده است: «اختلفوا في يمين اللغو، فقيل «هُوَ مَا يَجْرِي عَلَى عَادَةِ النَّاسِ مِنْ قَوْلِ «لَا وَاللَّهِ» وَ «بَلَى وَاللَّهِ» مِنْ غَيْرِ عَقْدٍ عَلَى يَمِينٍ يُقْتَضِعُ بِهَا مَالٌ وَ يُظْلَمُ بِهَا أَحَدٌ» عن ابن عباس و عائشة و الشعبي و هو المروى عن أبي جعفر(ع) و أبي عبد الله(ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۶۹).

این عبارت از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول آن (هُوَ مَا يَجْرِي عَلَى عَادَةِ النَّاسِ مِنْ قَوْلِ «لَا وَاللَّهِ» وَ «بَلَى وَاللَّهِ» مِنْ غَيْرِ عَقْدٍ عَلَى يَمِينٍ) از احادیث ذیل أخذ شده است:

۱) عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» (البقره: ۲۲۵) قَالَ: «اللَّغْوُ قَوْلُ الرَّجُلِ لَأَ وَاللَّهِ وَ بَلَى وَاللَّهِ وَ لَا يَعْقِدُ عَلَى شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۴۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۳، ص ۲۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۳۲۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۶۵).



۲) عن أبي الصباح، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» (البقره: ۲۲۵) قال: «هو «لا و الله» و «بلى و الله» و «كلا و الله»، لا يُعَقِّدُ عَلَيْهَا أَوْ لَا يَعْقِدُ عَلَى شَيْءٍ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲).

اما بخش دوم روایت یعنی (يُقْتَطَعُ بِهَا مَالٌ) مأخوذ از حدیثی از رسول اکرم (ص) می باشد:

۱) «عَنِ النَّبِيِّ (ص)، قَالَ: «مَنْ حَلَفَ يَمِينًا يُقْتَطَعُ بِهَا مَالٌ أَحِبِّهِ لِقَىَ اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) وَ هُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانٌ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَ ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا» (آل عمران: ۷۷) (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۳، ص ۲۰۸).

۲) این روایت با اندکی تفاوت، در «صحیح بخاری» چنین آمده است: قال رسول الله (ص): «من حلف على يمين صبر يقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان؛ فأنزل الله تصديق ذلك: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۲۲۸).

همانطور که دیدیم عبارت منقول در مجمع ترکیبی از عبارات دو دسته از روایات است. بخش اول آن؛ یعنی «هُوَ مَا يَجْرِي عَلَى عَادَةِ النَّاسِ مِنْ قَوْلِ «لَا وَ اللَّهُ» وَ «بَلَى وَ اللَّهُ» مِنْ غَيْرِ عَقْدٍ عَلَى يَمِينٍ» مأخوذ از روایت امام صادق (ع) بوده و بخش دوم آن؛ یعنی «يُقْتَطَعُ بِهَا مَالٌ» از روایت پیامبر اکرم (ص) اخذ شده است. علاوه بر این، عبارت پایانی مجمع (وَ يُظَلَّمُ بِهَا أَحَدٌ) برداشت تفسیری است که از مجموع روایات اخذ شده است.

## ۲-۴. ارائه ساختاری جدید از روایات

«در برخی از موارد، میزان تصرف در روایات از الفاظ، ساختار الفاظ یا چینش آنها فراتر رفته و اساساً ساختار جدیدی از یک روایت به دست می دهد که ممکن است از شرایط جواز نقل به معنا نیز برخوردار نباشد» (نصیری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۲). این شکل کارکرد نقل به معنا نیز در مجمع به چشم می خورد؛ بدین معنا که شیخ طبرسی، مفاهیم مندرج در حدیث واحد یا احادیث با مضمون واحد را با ساختاری جدید و متفاوت از اصل حدیث نقل کرده است.

**الف)** ذیل آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۳۰) آمده است: منها «أَنَّهُ يَدْعُو إِلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ بِالْإِقْرَاضِ وَ إِنْظَارِ الْمُعْسِرِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ» و هو المروى عن أبى عبد الله (ع) «(طبرسى، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۳۴).

این مفهوم برداشتی است از احادیث ذیل که از امام صادق (ع) نقل شده‌اند؛

۱) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ بِمِثْلِ مَا لَهُ عَلَيْهِ حَتَّى يَسْتَوْفِيَ حَقَّهُ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۵۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۶۸).

۲) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «خَلُّوا سَبِيلَ الْمُعْسِرِ كَمَا خَلَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۲۰).

۳) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يُظِلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ - قَالَهَا ثَلَاثًا فَهَابَهُ النَّاسُ أَنْ يَسْأَلُوهُ - فَقَالَ: فَلْيَنْظُرْ مُعْسِرًا أَوْ لِيَدْعَ لَهُ مِنْ حَقِّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۱۹).

۴) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي يَوْمٍ حَارٍّ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُظِلَّهُ اللَّهُ فِي ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ فَلْيَنْظُرْ غَرِيماً أَوْ لِيَدْعَ لِمُعْسِرٍ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۶۸).

عبارت منقول در مجمع البیان، برداشتی است از سخنان امام صادق (ع)؛ مفهوم مشترک میان احادیث فوق، سفارش به قرض نیکو و مدارای با بدهکار تنگدست است. بنابراین شیخ طبرسی این مفهوم مشترک را با ساختاری جدید و عباراتی متفاوت از اصل احادیث بیان کرده است.

عبارت منقول در «مجمع» به شکل روایتی مستقل در برخی منابع بعد از آن آمده است (نک: حویزی، ج ۱، ص ۳۸۹؛ قمی مشهدی، ج ۳، ص ۲۱۸). همچنین برخی تفسیر دیگر آن را به نقل از «مجمع البیان» ذکر کرده‌اند (نک: مقدسی اردبیلی، بی تا، ص ۴۳۷؛ ابن شهر آشوب، ج ۲، ص ۲۱۳).

**ب)** مورد دیگر روایتی است که در تفسیر آیه خمس (الانفال: ۴۱) آمده است: «الْغَنِيمَةُ مَا أُخِذَ مِنْ أَمْوَالِ أَهْلِ الْحَرْبِ مِنَ الْكُفَّارِ بِقِتَالٍ وَ هِيَ هِبَةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِلْمُسْلِمِينَ وَ الْفَيْءُ مَا أُخِذَ بغير قتال» و هو قول عطاء و مذهب الشافعی و سفیان و هو المروى عن أئمتنا(ع)» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۸۳۵).

مفهومی که برای کلمه «الغنیمه»؛ «الْغَنِيمَةُ مَا أُخِذَ مِنْ أَمْوَالِ أَهْلِ الْحَرْبِ مِنَ الْكُفَّارِ بِه قِتَالٍ وَ هِيَ هِبَةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِلْمُسْلِمِينَ» در مجمع البیان آمده است، نظر تفسیری طبرسی است که در معاجم نیز چنین معنایی ذکر شده است، مثلاً راغب گوید: «عُغْنِم»، در اصل دست یافتن به گوسفند است، سپس در هر دست یافته به کار رفته؛ خواه از دشمن باشد یا غیر آن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۱۵) و در قاموس قرآن چنین آمده است: «غنیمت هم به معنی غنیمت جنگ است و هم به معنی هر فایده و معنی اول از مصادیق معنای دوم است پس آن یک معنی بیشتر ندارد و آن هر فایده است» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۱۲۳). به نظر صاحب المیزان کلمه «غنم» و «غنیمه» به معنای رسیدن به درآمد از راه تجارت، صنعت و یا جنگ است، و لیکن در این آیه به ملاحظه مورد نزولش، تنها با غنیمت جنگی منطبق است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۸۹).

اما بخش دوم عبارت مجمع؛ [الْفَيْءُ مَا أُخِذَ بغير قتال] مفهومی است انتزاعی که از روایات هم مضمون ذیل به دست آمده است:

۱) مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، قَالَ: سَمِعْتَهُ يَقُولُ: «إِنَّ الْفَيْءَ وَالْأَنْفَالَ مَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ - لَمْ يَكُنْ فِيهَا هِرَاقَةٌ دَمٍ أَوْ قَوْمٌ صَالِحُونَ - أَوْ قَوْمٌ أَعْطَوْا بِأَيْدِيهِمْ، وَ مَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ خَرِبَةٍ أَوْ بَطُونٍ الْأُودِيَّةِ، فَهَذَا كُلُّهُ مِنَ الْفَيْءِ، فَهَذَا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ، فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ لِلرَّسُولِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ - وَ هُوَ لِلْإِمَامِ مِنْ بَعْدِ الرَّسُولِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۲۷ با تفاوت اندکی در متن).

۲) عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَحْرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)، قَالَ: «الْأَنْفَالُ مَا لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَ لَأَرْكَابٍ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۲۳).

۳) عَنْ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ فِي الْمُلُوكِ الَّذِينَ يَقْطَعُونَ النَّاسَ، هِيَ مِنَ الْفَيْءِ، وَالْأَنْفَالِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۵۳۳).

همانطور که دیدیم، عبارت مجمع البیان از دو جزء تشکیل شده است؛ قسمت اول، نظر تفسیری شیخ طبرسی است و اما قسمت دوم؛ «الْفَيْءُ مَا أُخِذَ بغير قتال» که شاهد مثال ماست، مفهومی است که از چند روایت، که در اصل دارای مضمون واحدی هستند به دست آمده است:

در روایت محمد بن مسلم (روایت اول)، زمین‌هایی که بدون جنگ و خونریزی به دست مسلمانان افتاده‌اند و نیز زمین‌های بایر مانند دره‌ها به عنوان مصادیق فیء ذکر شده‌اند.

و در روایت حفص بن یحتری (روایت دوم) مصادیق انفال شامل هر دست آوردی است که به زور لشکر گرفته نشده، یا چیزی که مردمی به وجه مصالحه داده‌اند، و نیز هر زمین بایر بی کشت و زرع، و ته رودخانه‌هاست.

و در روایت حمزه ثمالی (روایت سوم) تیول‌هایی را که شاهان به کسانی می‌بخشند، به عنوان مصادیق فیء و انفال ذکر شده‌اند. بنابراین، شیخ طبرسی به جای ذکر روایت فوق، با جمع کردن میان وجه مشترک آن‌ها؛ یعنی عدم جنگ و خونریزی، ساختاری جدیدی ارائه کرده است، بدین معنا که فیء هر آن چیزی است که بدون جنگ و خونریزی به دست مسلمانان می‌افتد. و می‌بینیم این مطلب ساختاری جدید و متفاوت از اصل احادیث مذکور است.

در برخی از تفاسیری که بعد از «مجمع» نگاشته شده‌اند، عبارت مذکور در «مجمع»، به شکل یک حدیث مستقل، ذکر گردیده است (نک: صادقی تهرانی، ج ۱۲، ص ۲۴۴). در این گونه موارد نقل به معنا و نیز موارد دیگری که ذکر آن‌ها گذشت، سزاوار است که راوی به دنبال روایت بگوید «مانند این یا شبیه این الفاظ» تا معلوم شود که تعبیر از راوی است نه مروی عنہ (سیوطی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۹۵).

## نتیجه گیری

«شیخ طبرسی» در بهره وری از روایات تفسیری راه میانه را پیموده و از نادیده انگاری یا زیاده روی در نقل روایات پرهیز کرده است. او در مواردی که از روایات یاری جسته است، روایت را با حذف سلسله سند و گاه تنها با ذکر چند نفر از سلسله راویان و گاهی نیز بدون ذکر راوی، حدیث را ذکر می کند. با توجه به اینکه شیخ طبرسی، لغت شناس و آگاه به زبان عربی بوده است در موارد زیادی روایات را متناسب با نیاز نظرات تفسیری خویش به شکل نقل به معنا روایت کرده است و در بسیاری از این موارد انتقال دقیقی از معنی و مفهوم روایات اتفاق افتاده است ولی با این وجود همان گونه که در متن نشان داده شد در برخی جاها نقل به معنای حدیث در مجمع به همراه خود آسیب هایی را در پی داشته است که می تواند مشکلاتی را ایجاد کند.

از جمله گاهی نقل به معنا منجر به پیدایش ابهام در مفاد حدیث شده و برای خواننده مفهومی واضح پدید نمی آید و گاهی نیز نقل به معنا که با اختصار همراه گردیده مخلاً به معنی و مفهوم حدیث شده که مقصود مورد نظر حدیث به درستی منتقل نشده است و دیگر این که در پایان بسیاری از روایات منقول به معنا، اشاره نشده است که «مانند این یا شبیه این الفاظ» تا معلوم شود که تعبیر و عبارت از راوی است نه از امام(ع) و به همین سبب برخی از این روایات در منابع بعد از مجمع البیان آورده شده اند، بدون ارجاع به منبع ذکر روایت و یا اشاره به مطلبی که دال بر منقول به معنا بودن روایت باشد که می تواند به نوبه خود مشکل ساز گردد.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
- همو، (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ق)، **الصحيح**، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسه الرساله.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، **متشابه القرآن و مختلفه**، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
- أبوریة، محمود (۱۴۲۷ق)، **أضواء علی السنة المحمدیة**، مطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب الاسلامی.
- اکبر نژاد، محمدتقی (۱۳۸۷ش)، «نقل به معنا در حدیث؛ ابعاد و آثار آن»، **فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی**، سال پانزدهم، شماره ۵۵.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، قم: مؤسسه بعثه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، **صحیح بخاری**، استانبول: دار الفکر.
- بستانی، فؤاد افرام؛ مهیار، رضا (۱۳۷۵ش)، **فرهنگ ابجدی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامی.
- الجدیع، عبدالله بن یوسف (۱۴۲۵ق)، **تحریر علوم الحدیث**، بیروت: مؤسسه الریان.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البیت (ع).
- همو، (۱۴۲۵ق)، **إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات**، چاپ اول، بیروت: اعلمی.
- حویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، **الکفایة فی علم الروایة**، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العربی.
- رازی، محمد (۱۳۷۱ق)، **الجرح و التعدیل**، الطبعة الاولى، هند (حیدر آباد): مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۱ق)، **الجامع الصغیر**؛ بیروت: دارالفکر.
- همو، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
- همو، (۱۴۰۹ق)، **تدریب الراوی**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، **الرعاية فی علم الدراية**، تحقیق: بقال، الطبعة الثانية، قم: مکتبه المرعشی.

- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، چاپ اول، قم: انتشارات مؤلف.
- صدر، حسن (بی تا)، **نهایه الدرايه**، ماجد الغرباوی، [بی جا]: نشر المعشر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- همو، (۱۴۱۱ق)، **الأمالی**، چاپ اول، قم: دار الثقافه.
- عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۴۰۱ق)، **وصول الاخیار إلى اصول الأخبار**، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**، چاپ دوم، تهران: المطبعة العلمیه.
- غروی نایینی، نهله (۱۳۷۹ش)، **فقه الحدیث و روش های نقد متن**، تهران: دفتر نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۰۷ق)، **قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث**، تحقیق: البیطار، محمد بهجه، بیروت: دار النقاش.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن**، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، **تفسیر القمی**، چاپ سوم، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب  
الإسلامیة.
- همو، (۱۴۲۹ق)، **الکافی**، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ش)، **شرح الکافی؛ الأصول و الروضة**، چاپ:  
اول، تهران: المكتبة الإسلامية.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، **مقباس الهدایه**، الطبعة الاولى، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- متقی هندی، علی (۱۴۰۹ق)، **کنز العمال**، تصحیح: الشیخ صفوة السقا، بیروت: مؤسسه  
الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار**، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء  
التراث العربی.
- همو، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول**، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- معارف، مجید (۱۳۸۵ش)، «نقل به معنا در حدیث؛ علل و پیامدهای آن»، **پژوهش نامه  
قرآن و حدیث**، شماره اول.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، **زبدة البیان فی أحكام القرآن**، چاپ اول،  
تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- نصیری، علی (۱۳۹۰ش)، **روش شناسی نقد احادیث**، چاپ اول، قم: مؤسسه معارف  
و حی و خرد.
- هاشمی، احمد (۱۳۸۷ش)، **جواهر البلاغه**، ترجمه و شرح: عرفان، حسن، قم: نشر بلاغت.
- هاشمی، حسین (۱۳۸۱ش)، «روش تفسیری مجمع البیان»، **پژوهش های قرآنی**، شماره ۲۹  
و ۳۰.
- هاشمی، علی (۱۴۰۸ق)، **مجمع الزوائد**، بیروت: دار الکتب العلمیة.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## نقش آیات اخلاقی قرآن کریم در تدوین نظام هدایت فردی و اجتماعی

محمد جانیپور<sup>۱</sup>

سید مهدی لطفی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۹/۱۸

تاریخ تصویب: ۹۲/۰۴/۲۵

### چکیده

بسیاری از آیات قرآن کریم مشتمل بر مضامینی اخلاقی بوده که اگرچه بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامری وضع شده، ولیکن از آنجا که گزاره‌ها و مفاهیمی متعدد و متنوع را در خصوص رفتار انسانی و علائق و خواسته‌های او بیان می‌کند، لذا باعث شده برخی در کتب و تفاسیر اخلاقی خود، برداشت‌های مختلفی از یک آیه ارائه کرده و این آیات را «منطقه الفراغ» دین اسلام معرفی کنند.

این نوع نگاه، پرسش‌های مهمی را به دنبال دارد که؛ علت بیان پراکنده این گزاره‌های اخلاقی چیست؟، چه نظامی بر این آیات حاکم است؟ و جایگاه این نظام در مجموعه نظام معارف اسلامی چیست؟

در این مقاله تلاش شده تا اولاً؛ رابطه میان آیات اخلاقی قرآن و نظام معارف اسلامی تبیین شده، و ثانیاً؛ نظام حاکم بر این آیات و جایگاه آن در تحول و تکامل دین اسلام، ترسیم گردد. بدین منظور، از روش «تحلیل محتوا» برای استخراج، طبقه بندی و مقوله بندی گزاره‌های اخلاقی استفاده شده تا در مرحله اول؛ اصول و مبانی حاکم بر ساختار این نظام اخلاقی استخراج، و در مرحله دوم؛ مؤلفه‌های آن بر مبنای منابع اصیل و ثقہ اسلامی، مورد سنجش قرار گیرند. رهاورد استفاده از این روش، ارائه مدل جامع جهت اثبات وجود نظامی جامع بر معارف اخلاقی قرآن و کارآمدی این نظام در رشد و هدایت افراد و جوامع بشری است. این مقاله مستخرج از پژوهشی گسترده جهت بررسی آیات اخلاقی قرآن کریم است که تلاش دارد جامعیت و کارآمدی دین اسلام را در هدایت و اداره افراد و جوامع بشری اثبات نماید.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، دین، فرد، اجتماع، نظام اخلاقی، تحلیل محتوا.

## ۱. مقدمه

مفاهیم اخلاقی به عنوان مجموعه‌ای مشتمل بر ارزش‌ها و دربر دارنده دستورهایی برای اتصاف به خوبی‌های نیک و انجام دادن اعمال پسندیده و دوری گزیدن از خوی‌ها و کردارهای ناپسند، در میان بسیاری از ملل باستانی دیده می‌شود و شکل‌گیری آنها به عنوان

علم اخلاق در تمدنهای گوناگون عهد باستان، از جمله ایران و یونان، مسیری موازی را طی کرده، و آثاری اخلاقی با سبک‌هایی متفاوت پدید آورده است.

با ظهور اسلام و پای گرفتن حوزه فرهنگی گسترده آن، اخلاق نیز به عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی توجه متفکران مسلمان را به خود جلب کرد و زمینه‌ای برای پدید آمدن میراثی گرانمایه در فرهنگ اسلامی گشت. اخلاق اسلامی با مکاتب گوناگون آن، در مبانی ارزشی خود بر فرهنگ قرآنی و تعالیم نبوی(ص) اتکا داشت، اما این امر مانع از آن نبود که متفکران مسلمان در بسط و گسترش تعالیم نخستین اخلاقی، و نیز در سبک و اسلوب تدوین آثار خود از میراث پیشینیان بهره نگیرند.

از طرفی نظام‌های اخلاقی جوامع بشری را نمی‌توان به گونه‌ای بریده از دیگر نهادهای اجتماعی آن جامعه بررسی کرد، زیرا این نظام‌ها غالباً در زمینه‌های اساسی خود - به ویژه با دین - پیوستگی مستحکمی داشته‌اند. نظام‌های اخلاقی برای فراگیر شدن در سطح جامعه، در مسائلی اساسی چون ارائه تعریفی ملموس از نیک‌بختی و نیک فرجامی، و نهادن ضمانت اجرای احکام خود بر آن پایه، در طول تاریخ بیشتر بر دین تکیه داشته‌اند.

در نظام اخلاقی جوامع اسلامی این پیوستگی به گونه‌ای است که به دشواری می‌توان از اخلاق، به صورتی مجرد از دین، تصویری به دست داد؛ اما هنگامی که سخن از آغاز شکل‌گیری این نظام در میان است، باید توجه داشت که نقش دین در پی‌ریزی این نظام اخلاقی، نقشی اصلاح‌گرایانه نسبت به ساختار نظام پیشین، و نه ویران‌کننده و از نوسازنده بوده است.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته، تبیین جایگاه و نقش قرآن کریم، بویژه آیات اخلاقی آن در تدوین و ترسیم نظامی جامع برای ترسیم مفاهیم اخلاقی در جامعه بشری است. به عبارت دیگر این تحقیق به دنبال آن است تا با استخراج گزاره‌های اخلاقی مطرح شده در آیات قرآن کریم و بررسی و طبقه‌بندی آنها به این سوالات اصلی پاسخ دهد که:

**(الف) آیا گزاره‌های اخلاقی متعدد و متنوع مطرح شده در قرآن کریم قابلیت ساخت**

**یک نظام اخلاقی جامع جهت تعالی و رشد افراد و جوامع بشری را دارند؟**

**ب) چگونه می‌توان از مجموع گزاره‌های اخلاقی قرآن، به نظام‌های مستقلی برای هدایت افراد و جوامع بشری دست یافت؟**

به منظور پاسخگویی به سوالات فوق، ابتدا به تبیین مفهوم اخلاق و جایگاه آن در قرآن کریم پرداخته و سپس با معرفی روش «تحلیل محتوا» به عنوان روشی مناسب جهت استخراج گزاره‌های اخلاقی و ترسیم آنها در قالب نمودارهایی نظام مند، گزاره‌های اخلاقی مطرح شده در قرآن کریم استخراج و در قالب جدول و نمودارهایی جامع در دو حوزه فردی و اجتماعی ترسیم شده تا پاسخ سوال دوم نیز به خوبی تبیین شود.

## ۲. تبیین مفهوم اخلاق و جایگاه آن در قرآن کریم

به صورت فطری برای همه افراد جامعه بشری اصل این مطلب که پاره‌ای از رفتارها خوب و حسن هستند و پاره‌ای بد و قبیح، قابل درک و فهم است، اگرچه در مصادیق آن اختلاف نظر باشد، به گونه‌ای که حتی در فرهنگ‌های مختلف، رفتارهای خوب و بد جای خود را به یکدیگر می‌دهند، اما همچنان اصل وجود رفتارهای خوب و بد در همه فرهنگ‌ها وجود دارد. در واقع خوب و بد در میان مردم جامعه بشری به معانی متفاوتی به کار می‌رود که یکی از آنها خوب و بد «اخلاقی» است (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

در تعریف لغوی اخلاق باید گفت که این کلمه از ریشه «خُلِقَ» به معنای نصیب و بهره مشخص می‌باشد، اگرچه برای دو لفظ «خُلِقَ» و «خَلَقَ» نیز معنی تقدیر و شکل و اندازه چیزی به کار رفته است. در نتیجه شخص با اخلاق کسی است که بهره فراوانی از فضائل و رذائل اخلاقی را داراست، زیرا فضائل یا رذائل اخلاقی هستند که حالت صفت و ملکه‌ای نفسانی را در انسان ایجاد می‌کنند (فتحعلی خانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳).

«علم اخلاق» نیز از جمله دیرینه‌ترین دانش‌های بشری است چرا که از دیرباز دغدغه بشر بوده و در کهن‌ترین متونی که از فرهنگ‌های مختلف بر جای مانده نیز با آموزه‌های اخلاقی مواجه می‌شویم. به گفته جی.جی. وارنوک «وقتی فلاسفه اخلاق از اصول اخلاقی، حکم اخلاقی و به طور کلی گفتار اخلاقی صحبت به میان می‌آورند، درباره چه بحث می‌کنند؟ مراد از اخلاقی چیست؟ تا به این مسائل پاسخ داده نشود، فلاسفه اخلاق

نمی‌توانند بدانند که درباره چه چیزی بحث می‌کنند یا لاقبل نمی‌توانند مطمئن باشند که همه صحبت از یک مطلب دارند» (وارنو، ۱۳۶۸، ص ۶۸).

قرآن کریم نیز به عنوان منبع اصلی تبیین علم اخلاق برای دستیابی به اهداف خود مانند استواری نظم، عدالت و تأمین سعادت انسان‌ها در دنیا و آخرت، انجام و ترک پاره‌ای از امور را به گونه بایدها و نبایدها بر مکلفان اجبار و الزام نموده است و تمام کسانی که بالغ و عاقل هستند، موظف هستند این اوامر و نواهی را رعایت کنند. این الزام در باطن خود با بسیاری از تکالیف و رفتار آدمی مانند مسئولیت، پاداش، عقاب و ... رابطه دارد.

به طور کلی هر مذهب اخلاقی که شایستگی بهره‌مندی از نام اخلاق را داشته باشد، بر عنصر الزام بنیان نهاده شده است. از این روی الزام، قاعده‌ای اساسی و عنصری مرکزی است که نظام اخلاقی با عناصر ساخت واره ای آن، بر گرد آن چرخیده و نبود و ناپیدای آن به منزله اضمحلال جوهر حکمت عملی است (دراز، ۱۴۰۸ق، ص ۲۱).

آیات قرآن کریم بیانگر آن است که منشأ الزامات اخلاقی، وحی و اراده تشریحی خداوند است زیرا خداوند متعال نه تنها خالق جهان هستی است، بلکه به تنهایی و بی هیچ شریکی، جهان را تدبیر می‌کند و اوست که قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را نیز جعل و اعتبار می‌نماید. این جعل و اعتبار نیز هرگز گزارف و بیهوده نبوده، بلکه بر اساس واقعیات جهان هستی و نیز با رعایت مصالح و مفاسد نفس الامری وضع شده‌اند.

شیخ ندیم الجسر، اندیشمند مصری در کتاب خود می‌نویسد: «از بدیهیات است که الزام به کمک عقل در محیط اخلاق وارد می‌شود. عقل استوانه الزام و نخستین راه آن است. خداوند در قرآن به روشنی بیان کرده که انسان را آفریده است تا او را عبادت کند و مورد آزمون قرار دهد. اجباری در دین نیست و اوامر و نواهی را در جهت راهنمایی انسان بیان کرده است از این رو، اکتفای عقل به درستی قضایای عقلی و مبادی و احکام، نخستین نوع از انواع الزام است» (ندیم الجسر، ۲۰۰۴م، ص ۱۰۲)

به نظر می‌رسد نمی‌توان وجدان را به صورت منبع و سرچشمه‌ای مستقل در نظر گرفت مگر آنکه تنها قلمرو آن را محدود به خلیقات طبیعی و ذاتی دانست چرا که امام صادق(ع) در تقسیم بندی اخلاق به دو دسته طبیعی و اکتسابی می‌فرماید: «الْخُلُقُ مِنْحَةٌ

يَمْنَحُهَا اللَّهُ مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ فَمِنْهُ سَجِيَّةٌ وَمِنْهُ بَيِّنَةٌ فَقُلْتُ فَأَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ صَاحِبُ النَّيِّهِ أَفْضَلُ فَإِنَّ صَاحِبَ السَّجِيَّةِ هُوَ الْمَجْبُورُ عَلَى الْأَمْرِ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ غَيْرَهُ وَصَاحِبُ النَّيِّهِ هُوَ الَّذِي يَتَصَبَّرُ عَلَى الطَّاعَةِ فَيَصْبِرُ فَهَذَا أَفْضَلُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

### ۳. معرفی روش تحقیق «تحلیل محتوا»

مطالعه علم اخلاق بر مبنای شیوه‌های معمول دچار نوعی از رکود معنایی یا ایستائی تأثیرگذاری و اثربخشی شده است و این رکود بیشتر از آنکه متأثر از بودن یا نبودن منابع و متون اخلاقی باشد، ناشی از شیوه‌هایی است که به پارادایم غالب در مطالعه منابع و متون اخلاقی تبدیل شده‌اند. این معضل، متون قرآنی که منبع اصلی علم اخلاق اسلامی می‌باشند را وارد حوزه‌هایی از مطالعات موضوعی کرده که اگرچه مفید و قابل توجه می‌باشند، اما پرسش‌های اساسی درباره نقش و کارکرد هدایتگر مفاهیم اخلاقی آیات قرآن را بدون پاسخ گذاشته است.

به همین منظور شایسته است در مواجهه‌ای جدید با قرآن کریم، از روش‌های نوین و بین‌رشته‌ای استفاده شده و نتایج مطالعات صورت گرفته در قالب‌هایی نظام مند به مخاطبان عرضه شود. در این میان، انتخاب روش «تحلیل محتوا»<sup>۱</sup> و کاربست آن در مطالعات دینی، گامی نوین محسوب می‌شود.

با رشد جوامع انسانی و توسعه علوم و تکنولوژی، انسان به محدودیت روش‌های تحقیق اولیه در علوم اجتماعی و علوم انسانی پی برده و با تأمل بسیار روش‌های نوینی را ابداع کرد تا بتواند در عرصه پژوهش‌های شناخت روابط انسانی و فرهنگی از پایایی و روایی بیشتری برخوردار باشند. یکی از مهمترین روش‌های شناسایی و جمع‌آوری داده‌ها (اطلاعات) که با توجه به موضوع، شرایط و هدف این تحقیق کاربرد بیشتری برای محققان داشته است، روش «تحلیل محتوا» می‌باشد.

به عبارت دیگر یکی از روش‌های مناسب جهت تبیین دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها، استفاده از روش تحلیل محتوا باشد. روش تحلیل محتوا با تجزیه و تحلیل مفاهیم و گزاره‌های

<sup>1</sup> Content Analysis

استخراج شده از متن، جهت گیری و نقش هر کدام را بیان و چارچوب حاکم بر آن‌ها را کشف می‌کند. تحلیل محتوا در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتوا است و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از قرار دادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و امثالهم بر حسب واحدهایی که انتخاب می‌شوند) در مقولاتی که از پیش تعیین شده‌اند (باردن، ۱۳۷۵، ص ۲۹).

لورنس باردن در کتاب خود با عنوان «تحلیل محتوا» اشاره می‌کند که «تحلیل محتوا در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتوا است و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از قرار دادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و مانند آن بر حسب واحدهایی که انتخاب می‌شوند) در مقولاتی که از پیش تعیین شده‌اند» (باردن، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

در حقیقت تحلیل محتوا در رابطه با متنی معنی پیدا می‌کند که آن متن برای انتقال پیام و مفاهیمی نوشته شده باشد و دارای ماهیتی مشخص باشد؛ لذا تحلیل محتوا در مورد کلمات عامیانه‌ای که دارای مفاهیم ساده بدیهی و مشخصی هستند به کار نمی‌رود. پیام‌هایی که توسط متن منتقل می‌شود می‌تواند دارای معانی مختلفی باشد لذا به واسطه تحلیل محتوا باید معنای اصلی آن پیام را بازشناخت. روش بازشناسی و تحلیل این پیام‌ها به صورت نظاممند بوده و از قوانین و دستورات مشخصی تبعیت می‌کنند لذا آشنا شدن با روش تحلیل محتوا نیز ضروری می‌باشد.

لاسول، نیز عمده‌ترین کاربرد تحلیل محتوا را مطالعه ارتباطات به منظور پاسخ دادن به این سوال قدیمی تحقیق در ارتباطات می‌داند که «چه کسی؟ چه چیزی را؟ به چه کسی؟ چرا؟ چگونه؟ و با چه تاثیری؟ می‌گوید» (کیوی و کامپنهود، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲).

به منظور انجام این تحقیق، پس از مطالعه انواع فنون روش تحلیل محتوا که در منابع مختلف پیرامون آن بحث شده است، بر اساس فن تحلیل محتوای مضمونی و بر مبنای واحد آیات و به صورت کمی و کیفی، جداول تحلیل محتوا تشکیل شده و سپس مفاهیم، جهت گیری‌ها و نقش هدایتی هر کدام از آیات استخراج شده است.

به عبارت دیگر ابتدا با نگاه تفسیری به هر آیه، گزاره‌های اخلاقی تشکیل دهنده مضامین و جهت گیری‌های هر آیه استخراج شد و سپس نقش هدایتی هر کدام درج گردیده است. لازم به ذکر است که جهت استخراج گزاره‌های اخلاقی آیات، اکثر تفاسیر موجود بررسی شده‌اند که در نمونه‌های بیان شده، منابع آن درج گردیده است.

نهایت اینکه فرایند روش انجام این تحقیق به شرح ذیل می‌باشد:

۱. استخراج آیات اخلاقی بر اساس مطالعه تفاسیر معاصر.
۲. استخراج مفاهیم و مضامین اخلاقی بیان شده در تفاسیر و ثبت در جدول تحلیل محتوا.
۳. کشف جهت گیری اصلی هر کدام از مفاهیم اخلاقی ثبت شده.
۴. یافتن ارتباط میان مفاهیم اخلاقی جهت یافتن نقاط تمرکز آنها.
۵. کشف نقش هدایتی هر کدام از مفاهیم اخلاقی ثبت شده.
۶. مقوله بندی مضامین و موضوعات اصلی و فرعی مشترک آیات.
۷. مدل سازی و ارائه نظریه بر اساس نتایج تحقیق.

منظور از «محتوا» در این روش علمی، متون سازمان یافته و اندوخته شده مربوط به یک موضوع واحد است که گروهی از حقایق، مفاهیم، تعمیم‌ها، اصول و نظریه‌های مشابه را شامل می‌شود. (چوبینه، ۱۳۸۰، ص ۶۷). لذا در این تحقیق، «محتوا» به معنای آیات قرآن کریم است که قطعیت آن اثبات شده و در حال حاضر محور مطالعه پژوهشگر می‌باشد.

«موضوع اصلی»؛ عنوانی کلیدی و کلی است که بیانگر مقصود اصلی هر آیه می‌باشد. این موضوع کلی بوده و چارچوب اصلی متن را تشکیل می‌دهد و با نگاهی اجمالی به فهرست آنها و بررسی میزان فراوانی هر کدام می‌توان به سهولت تشخیص داد که متن مورد مطالعه در چه حوزه‌ای بوده و در رابطه با چه مواردی سخن گفته است.

«موضوع فرعی»؛ عنوانی کلی است که هر کدام از موضوعات مطروحه در متن را شامل می‌شود. به عبارت دیگر به جهت سهولت بررسی هر متن، موضوعات استخراج شده در مرحله اول، در قالب عناوینی جزئی‌تر درج می‌شوند که به آن عناوین، موضوعات



فرعی گویند. این موضوعات که توسط تحلیل گر استخراج شده‌اند، لایه‌های درونی متن را آشکار می‌سازند.

نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد، علت برگزیدن روش تحلیل محتوا برای کشف نظام اخلاقی است. در حقیقت یکی از ویژگی‌های قرآن کریم، دارای ظاهر و باطن بودن آن است که تا چندین لایه درونی ادامه می‌یابد. به نظر می‌رسد یکی از روش‌های تحقیق مناسب و علمی برای کشف لایه‌های درونی ظواهر آیات قرآن، تحلیل محتوای کیفی کلام باشد. همچنین این روش قابلیت این را نیز دارد که مفاهیم به دست آمده را بسط ساختاری داده و طبقه بندی نموده و در قالب جدول، نمودار و مدل ارائه دهد. این مطلب در فضای رشته‌های حوزه علوم انسانی و به ویژه رشته الهیات که با بسط تفصیلی دانش مواجه هستند، بسیار اثرگذار است.

#### ۴. تحلیل محتوای کمی و کیفی آیات اخلاقی قرآن کریم

منظور از تحلیل‌های کمی، بررسی فراوانی مضامین و موضوعات اصلی و فرعی مطرح شده در متن می‌باشد که محقق را با ساختار عناصر و مؤلفه‌های به کار رفته در آن بیشتر آشنا می‌سازد. تحلیل‌های کمی راه ورود برای تحلیل‌های کیفی را هموار می‌کنند و در اصل نشان می‌دهند که محقق بر اساس چه مبنایی به تحلیل‌های کیفی پرداخته است (کرپیندورف، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

تحلیل محتوای کیفی، نیز تکنیکی برای تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متن از طریق کدگذاری‌های طبقه بندی شده به صورت سیستماتیک می‌باشد که به دنبال مشخص ساختن الگوهایی است که در نهایت از مفاهیم ساخته می‌شوند. به عبارت دیگر تحلیل‌های کیفی، به مثابه تکنیکی برای بررسی عمق بیشتری از پدیده اتخاذ می‌شوند که در نهایت منجر به نظریه پردازی می‌گردند (هولستی، ۱۳۷۳، ص ۱۴).

پیش از ذکر نتایج حاصل از تحلیل محتوای آیات اخلاقی قرآن کریم، لازم به ذکر است که در این مقاله به جهت رعایت اختصار و محدودیت کلام، تنها به ذکر دو نمونه از آیات اخلاقی به منظور آشنایی با چگونگی استخراج گزاره‌ها و جهت گیری‌های اخلاقی درج شده، اکتفا شده است.

۴-۱. بررسی آیه اول

کد	نقش هدایتی	نقطه تمرکز	جهت گیری	گزاره اخلاقی	آیه	ش.ج.
S-11-1	موانع	رذیلت	فردی	عجله و شتابزدگی	وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا	۱
S-11-2	اصول	فضیلت	فردی	تأکید بر خیرگرایی		۲
S-11-3	موانع	رذیلت	فردی	عجله مانع تأثیر هدایتگری قرآن		۳
S-11-4	مقدمات	فضیلت	فردی	نقش علم و آگاهی در ایجاد طمأنینه		۴
S-11-5	مقدمات	فضیلت	فردی	نقش ایمان در ایجاد طمأنینه		۵
S-11-6	مقدمات	فرهنگی	جمعی	نقش امید و رجاء در ایجاد طمأنینه		۶

خداوند متعال در آیه یازدهم سوره اسراء می‌فرماید: «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا»؛ انسان بر اثر (شتابزدگی) بدیها را طلب می‌کند آن گونه که نیکی‌ها را می‌طلبد و انسان همیشه عجول بوده است. این آیه در مقام اشاره به اصل عجله و شتابزدگی در انسان و اثر آن در خیرات و شرور است که گزاره‌های اخلاقی متعددی می‌توان از آن استخراج نمود، همانند:

#### ۴-۱-۱. نهی از عجله و شتابزدگی

عجله حالتی است در دل که به مجرد خطور امر در ذهن، انسان بی درنگ و بدون تأمل پیرامون آن اقدام کند که این حالت از لوازم ضعف نفس و از دام‌های بزرگ شیطان است (نراقی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۲). عجله صفتی است که در آن رابطه فرد با خودش مطرح است لذا در حوزه اخلاق فردی جای دارد.

نکته ای که در تبیین این صفت باید بدان اشاره شود، مسأله علم است. در حقیقت سرچشمه شتاب در انسان، جهل و عناد و تعصب است که این امر درست نقطه مقابل بصیرت و علم در انسان می‌باشد، لذا با عنایت به این توضیح باید گفت که عجله از آفات فکر و عمل بشر است. در کتب اخلاقی برای توصیف مفهوم اخلاقی عجله و شرخواهی انسان، به طلب اشتباهی که او در استیلا بر دیگر موجودات دارد، مثال زده شده که نوع انسان به دلیل عجله ای که در این امر از خود نشان می‌دهد ریاست این دنیای زودگذر را به سلطنت ابدی ترجیح می‌دهد.

آری، عامل اصلی فروختن دین به دنیا، عجله و شتاب است که لذت زودگذری را به همراه دارد بخصوص در جایی که انسان باید به مبارزه با تکبر درون و یادآوری تواضع به خویش پردازد و دیگری را به جای خویشتن مقدم بدارد. این نوع اگرچه برای فطرت انسان لذت بخش نیست اما به خیر انسان است. پس معیار تشخیص خیر، لذت نیست بلکه مطابقت با فطرت و عقل است و همچنین انسان نباید در مصداق لذت و درد به بیراهه رود. اساساً تهذیب اخلاق برای این است که انسان هم در تحلیل مفاهیم عقلی به مقصد برسد و هم در تطبیق این معانی بر مصداق‌ها اشتباه نکند (فلسفی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲۳).

علامه طباطبایی در ضمن این آیه وارد مباحث اخلاقی شده و بیان می‌دارند که جنس بشر عجول است و به خاطر همین عجله‌اش میان خیر و شر فرق نمی‌گذارد لذا سزاوار نیست که انسان دستخوش عجله گشته و هرچه را که دلش خواست و اشتهايش طلب کرد، دنبال کند و هر عملی که ارتکابش برایش ممکن بود، مرتکب شود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۳، ص ۶۷).

#### ۴-۱-۲. تأکید بر خیرگرایی فطری انسان

نکته دیگر در تبیین آیه این است که تشبیه شرّ خواهی انسان به خیر خواهی او، نشانه آن است که انسان در اصل و فطرتاً خیرگرا می‌باشد (قرائتی، ۱۳۸۳، ص ۲۶). در سوره انبیاء نیز خداوند می‌فرماید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (الانبیاء: ۷۳)؛ و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم. در روان انسان نیرویی به نام نیروی جلب نفع و دفع ضرر نهاده شده و از آن جایی که انسان در بکار بردن این دو نیرو افراط می‌نماید و بجای اینکه از رذائل خلقی خودداری کند از کسب فضیلت امتناع می‌ورزد.

مؤلف تفسیر «أحسن الحديث» مفهوم استنتاجی از آیه فوق را اخلاقی دانسته و قالب آن را توییخی می‌داند و بیان می‌کند که این آیه انسان را به خاطر داشتن چنین صفتی توییخ می‌کند که چرا انسان باید چنین باشد و جمله «وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» در عین استدلال به صدر آیه، حاکی از یک خصیصه ذاتی انسان است و آن اینکه انسان ذاتاً خیرگرا است - هرچند در مواردی اشتباه می‌کند - ولیکن در راه وصول این به خیر بسیار عجول و شتابزده است و گاه‌ها این امر باعث اشتباه او می‌شود (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۳).

این مطلب در آیه‌ای دیگر نیز به قدری حادّ عنوان شده که گویی انسان از عجله آفریده شده است: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ» (الانبیاء: ۳۴)؛ انسان از عجله آفریده شده ولی عجله نکنید بزودی آیاتم را به شما نشان خواهم داد.

#### ۴-۱-۳. عجله مانع تأثیر هدایت‌گری قرآن

همچنین ارتباط ظریفی بین هدایتگری قرآن و صفت عجله در انسان می‌باشد. خداوند پیش از این آیه، از هدایتگری قرآن برای کسانی که آراسته به علم و حکمت و عمل صالح اند، سخن گفته و بلافاصله از عجله که هم از آفات فکر است و هم عمل سخن رانده است. این آیه رهنمون به این مساله است که آنان که به هدایت استوار قرآن راه نیابند، شتابزده سراغ شرّ خواهند رفت.

اگرچه اعمال خیر و شر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق می‌یابند و همه آنها با قدرتی که خداوند در اختیار انسان قرار داده برای آدمی مقدور است، ولیکن این معنی

باعث نمی‌شود که اعمال خیر و شر، هر دو برای آدمی جایز شوند و انسان هر چه را که هوس کرد با عجله و سراسیمه دنبال نماید.

علامه طباطبایی در این میان معتقد است علت اینکه خداوند از عجز بودن انسان در این آیه سخن گفته این است که می‌خواهد بگوید انسان به خاطر آن قریحه استعجالی که دارد، آن طور که باید قدر نعمت هدایت الهی را نمی‌داند و قرآن کریم که کتاب هدایت اقوام است با کتب دیگر در نزدش یکسان می‌باشد لذا بین خیر و شر تفکیک قائل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۳، ص ۶۹).

مؤلف تفسیر نمونه نیز بیان می‌کند که عجز بودن انسان برای کسب منافع بیشتر و شتابزدگی او در تحصیل خیر و منفعت، سبب می‌شود که تمام جوانب مسائل را مورد بررسی قرار ندهد و نتواند خیر واقعی خود را تشخیص دهد، بلکه هوی و هوسهای سرکش چهره حقیقت را در نظرش دگرگون سازند و به دنبال شر بروند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۰). به همین دلیل عجله به عنوان یک بلای بزرگ و مانع برای نوع انسانها در طریق سعادت و هدایت معرفی شده است.

#### ۴-۱-۴. نقش علم و آگاهی در ایجاد طمأنینه

در باب علم و تأثیر آن در جلوگیری از پدیدار شدن صفت عجله در انسان باید عمل توأم با علم و آگاهی و بصیرت و بینایی و تفکر باشد تا سبب خسران و وزر و وبال نگردد که مکرر آیاتش در سوره اسراء آمده است و بیان می‌کند که اثر و نتیجه عمل آدمی به خود او بازگشت دارد و از مصادیق آن آیه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (الاسراء: ۷) است.

انسان اگر ارتباط عجله را با میل و قدرت به فعل در آوردن آن در سیاق آیات سوره اسراء ملاحظه کند، متوجه این مهم می‌شود که انسان به مجرد اینکه عملی را مورد علاقه و مطابق میلش یافت و قدرتش را بر انجام آن نیز مناسب دید، باید بداند این عمل صرفاً اخلاقی نیست و انسان مجاز به انجامش نمی‌باشد و ممکن است چنین استدلال کند که خداوند این اراده و قدرت را به او داده پس چرا بر انجام افعال کندی نماید.

به عنوان مثال طبق آیه ۱۸ سوره اسراء، خواست انسان بی حد و حسر است و باید در چارچوب اراده الهی محدود شود. گرچه انسان با اراده خلق شده و در انتخاب راه آزاد است ولی اگر با علم به اینکه اراده الهی اصل است پیش برود، بینشش عوض خواهد شد. خداوند به صراحت در مقابل عجله انسان، دنیا و هر چه در آن است را که تعلق انسان در اوست، معجلاً وعده داده اما به شرط قَدَر و تحت اختیار خودش و این است معنای عاجله در آیه شریفه: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا» (الاسراء: ۱۸).

فرو رفتن در نعمت‌ها و به اصطلاح رفاه زدگی، سرچشمه فساد و سبب ایستادگی در مقابل حق است و به سقوط اخلاقی و اجتماعی جامعه می انجامد. لازم به ذکر است که این خصلت دنیاگرایی است که مذموم است نه اصل دنیا و انسان با مطالعه در تاریخ و عبرت از احوال گذشتگان باید متذکر این مهم باشد که در برابر سنت‌های همیشه پایدار و ثابت خداوند، چگونه صفاتی باید از خود بروز دهد و شرط اصلی در نتیجه گیری از تلاش‌های دنیوی و سعادت اخروی که همان ایمان داشتن است، را مدتظر داشته باشد.

#### ۴-۱-۵. نقش ایمان در ایجاد طمأنینه

صفت مقابل عجله، اطمینان نفس و تأمل در گفتار و کردار است که قبل از اقدام به امری آن را توقف و تأمل و بعد از آن را تأنی و انانت نامند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «الْأَنَاءُ مِنَ اللَّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ» (حرّ عاملی، ۱۳۸۷، ج ۲۷، ص ۱۶۹)؛ همانا درنگ از سوی خدا و عجله از شیطان است.

سیکنه نفس که ملکه ای است ستودنی و از اخلاق حسنه و صفات انبیاء می‌باشد، حاصل ایمان و یقین است و وجود اختیار در انسان با شرط بکارگیری ایمان باعث سعادت دنیا و آخرت می‌گردد. قابل ذکر است که ضعف نفس از نتایج صفت «جبن» به معنی ترس است و از صفات خبیثه به شمار می‌رود. طبق آیه مورد بحث، صاحب این صفت با ذکت خواری و کناره جستن از کارهای بزرگ و مسامحه در امر به معروف و نهی از منکر ملازم است (نراقی، ۱۳۶۶، صص ۳۲۱-۳۱۹).

لذا چنین انسانی باید بداند ثبات و پایداری اخصّ از بزرگی نفس است که باید بدان اهتمام ورزید. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم: ۲۷)؛ خداوند کسانی را که ایمان آوردند، به خاطر گفتار و اعتقاد ثابتشان، استوار می‌دارد هم در این جهان، و هم در سرای دیگر! و ستمگران را گمراه می‌سازد، (و لطف خود را از آنها برمی‌گیرد) خداوند هر کار را بخواهد (و مصلحت بداند) انجام می‌دهد.

#### ۴-۱-۶. نقش امید و رجاء در ایجاد طمأنینه

پیام اخلاقی مهمّ دیگر در آیه، امیدواری به رحمت خداوند است که در اصطلاحات اخلاقی به آن «رجاء» گفته می‌شود و نقطه مقابل «یأس» است که زمینه کفر می‌باشد. لزوم اهمیت صفت رجاء تا جایی است که انسان با عبور از مرحله رجاء، به مرحله طمأنینه می‌رسد که در همین آیه به آن پرداخته شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲).

نکته مهمّ اینکه انسانی می‌تواند رجاء و امیدواری به رحمت خداوند داشته باشد که پیشتر مقدمات آن را فراهم کرده باشد. مقدماتی که یکی از آنها برطرف نمودن رذیله اخلاقی عجله و شرخواهی در انسان است که برخلاف قانون و سنّت الهی و بر مدار لطف و رحمت می‌باشد. گونه بیانی دعوت به رحمت خدا گرچه «جمله خبریه» و معنای وصفی را به همراه دارد ولی ضمناً دستور است، یعنی انسان باید بر اساس فطرت خویش از عجله پرهیز کند و امیدوار به خیر و رحمت الهی باشد و اساساً اصل طلب خیر و خیرگرا بودن از اصول لازمه اخلاقی است که تبیین آن لازم می‌باشد.

نکته مهمّ در مورد خیرگرا بودن انسان در این است که این طلب نباید بر اساس لذّت حسی و سودهای دنیایی باشد بلکه باید عقلانی باشد، یعنی عقل، خیر بودن آن را تشخیص دهد. عقل نیز این کار را توسط وحی باید انجام دهد.

نکته دیگر اینکه چیزی که می‌خواهد خیر باشد، برای فطرت و جان انسان می‌بایست خیر باشد. در قرآن کریم آمده است که معیار کارها می‌بایست خیر باشد: «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (البقره:

۲۱۶). از این آیه کریمه معلوم می‌شود حقیقت انسان را همان جان و فطرت تأمین می‌کند و بدن و منافع بدنی، ابزاری بیش نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵).

علامه طباطبایی معتقد است مراد از دعا بطوری که از سیاق آیه استفاده می‌شود، مطلق طلب است، چه به لفظ دعا باشد و چه بدون لفظ و به صورت سعی و عمل فرد بوده باشد. این دعا و درخواست نیز مطلق است بدین معنی که چه از خدا بخواهد و چه از غیر خدا و چه خیر طلب کند و چه شرّ (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۳، ص ۶۷).

#### ۲-۴. بررسی آیه دوم

کد	نقش هدایتی	نقطه تمرکز	جهت گیری	گزاره اخلاقی	آیه	آیه
S-28-1	الزامات	اجتماعی	جمعی	لزوم احترام به حقوق مردم	وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ	۱
S-28-2	مقدمات	فرهنگی	جمعی	نقش کلام نیکو در ایجاد امیدواری و وسعت روزی	تَرْجُوها	۲
S-28-3	الزامات	فضیلت	فردی	لزوم امیدواری به رحمت خداوند	فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا	۳
S-28-4	الزامات	فضیلت	فردی	لزوم همراهی اصل تلاش و امید		۴

به عنوان مثال دومی برای آیات اخلاقی قرآن کریم، آیه ذیل انتخاب شده است: «وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا» (الاسراء: ۲۸)؛ و هرگاه از آنان [مستمندان] روی برمی‌تابی و انتظار رحمت پروردگارت را داری (تا



کشایشی در کارت پدید آید و به آنها کمک کنی)، با گفتار نرم و آمیخته با لطف با آنها سخن بگو. در این آیه شریفه که در حقیقت تکمیل آیه سابق آن «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» است، به دنبال این است که یکی از موارد برخورد مناسب با افراد و آداب اسلامی را بیان نموده که زیر مجموعه مباحث شروط انفاق و اعراض از آن، می باشد. برخی از گزاره های اخلاقی برداشت شده از آیه فوق به شرح ذیل است:

#### ۴-۲-۱. لزوم احترام به حقوق مردم

هنگامی که وضعیت انسان به گونه ای نیست که بتواند انفاقی داشته باشد، برخورد مناسب و اخلاقی این است که همراه با قول و کلام آسان و راحت باشد چنانکه منظور از عبارت «قَوْلًا مَّيْسُورًا» هرگونه سخن و رفتار نیک توأم با محبت را شامل می شود. آیت الله مکارم شیرازی در تبیین مفاهیم اخلاقی آیه می گویند: «اساساً تقاضای سائل حقی را بر سؤال شونده ایجاد می کند که در صورت نبودن امکانات برای پاسخ گویی و انفاق به سائل، بر اساس مضمون آیه باید با سخن نرم و سنجیده و ملایم اعراض نماید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۸۹).

به عبارت دیگر یکی دیگر از شروط انفاق این است اصل رعایت احترام به شخصیت افراد چه در هنگام انفاق کردن و چه در هنگام اعراض کردن می بایست رعایت شود تا صدمه ای به شخصیت دیگران وارد نسازد. این فرمان خداوند، نشان می دهد که اخلاق اسلامی حتی در رابطه با سخن گفتن نیز دستوراتی را در نظر گرفته است تا از این طریق انسان بتواند برنامه سعادت و کمال را به سهولت اجرا کند.

نکته مهم در تلازم بحث انفاق با رحمت خداوند این است که انسان باید امکانات مادی و برخوردار و توانگری خود را از نشانه های رحمت خداوند بداند که در جهت تربیت و تکامل انسانها به او اعطا شده است. لذا اگر دید انسان این گونه شد، به راحتی از اموالی که باید در مسیر انفاق خرج شود می گذرد تا رحمت خداوند را در مسیر کمال به خود جلب نماید (فلسفی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۱).

#### ۴-۲-۲. نقش کلام نیکو در ایجاد امیدواری و وسعت روزی

نعمت بیان و گفتار در دین مبین اسلام به جهت رشد و تکامل انسان آن قدر حائز اهمیت است که خداوند در قرآن کریم بلافاصله بعد از اشاره به خلق نمودن قرآن دارد، تعلیم و آموزش نعمت بیان و گفتار را مطرح کرده و آن را نعمتی از جانب خودش معرفی می‌کند:

«الرَّحْمَانُ . عَلَّمَ الْقُرْآنَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ . عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۱-۴)

در قرآن کریم برای سخن گفتن ارزش‌های مختلفی مطرح شده است که گاهی مربوط به ماهیت سخن است و گاهی با عناوین عرضی آن ارتباط پیدا می‌کند. مانند آنچه در این آیه مطرح شده است که اشاره به آسان سخن گفتن دارد.

در این آیه خداوند بلافاصله بعد از بیان مسأله طلب رحمت از پروردگار، دستور به نیکو و آسان سخن گفتن می‌دهد که نشان می‌دهد آیه شریفه اشاره تام به این مسئله می‌کند که مقدمه و اسباب ترغیب امیدواری و وسعت عفو و رحمت پروردگار را می‌توان با کلام نرم و آسان هم فراهم نمود، لذا به همین دلیل این صفت از علامات مؤمن شمرده شده است و این همان فضل خدای تعالی در برطرف کردن موانع برای رسیدن به مقصود است. علامه طباطبایی در رابطه با این آیه معتقد است سیاق آیات نشان می‌دهد که گفتار درباره انفاق مالی بوده و به یک نکته مهم اخلاقی در رابطه با نحوه برخورد با فقرا و مساکین اشاره دارد و می‌گوید: «از آنجا که گاهی مسکینی به انسان رو می‌آورد و امکاناتی برای پاسخ‌گویی به نیاز او در اختیارش نیست، این آیه طرز برخورد صحیح با نیازمندان را در چینی شرایطی بیان کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۴).

ایشان معتقد است که مراد از جمله «إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ»، اعراض از کسی است که مالی درخواست کرده تا رفع گرسنگی کرده و یا حاجتش را برآورده سازد ولیکن مقصود از این اعراض، هرگونه اعراضی نیست، بلکه تنها نوعی از اعراض منظور است که فرد دستش از مال و امکانات تهی باشد و نتواند مساعدتی به فقرا بکند اما مایوس نیست و احتمال می‌دهد که بعداً پولدار شود و بتواند به آنان کمک کند، به دلیل اینکه دنباله آیه می‌فرماید «إِنِّيَعَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا» (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۵).

#### ۴-۲-۳. لزوم امیدواری به رحمت خداوند

نکته مهم اخلاقی دیگر در این آیه بیان موضوع رجاء و امیدواری به رحمت خداوند است. در قرآن کریم در مواردی «رجاء» به خدا نسبت داده شده و در مواردی نیز به رحمت خدا و در مواردی هم به روز قیامت، از آن جهت که قیامت عالمی است که در آن انسان مشمول رحمت الهی می‌گردد.

امیدواری و رجاء به عنوان یکی از موضوعات اخلاقی، وقتی صدق می‌کند که انسان اسباب و وسایل تحقق آن را تماماً در خود فراهم نموده باشد. این مطلب بدین معناست که انسان باید رحمت و غفران پروردگار را با عمل خاصی که زمینه و وسیله آن را فراهم می‌کند و ترک گناهایی که آن زمینه و وسیله را از میان برمی‌دارد، توأم سازد (غرویان، ۱۳۷۷، ص ۲۳).

#### ۴-۲-۴. لزوم همراهی اصل تلاش و امید

رجاء، گرچه یک حالت روحی و روانی است ولیکن یک لازمه جدائی ناپذیر رفتاری به دنبال دارد که باعث می‌شود کارهای ویژه‌ای از انسان صادر شود. در آیات متعدد قرآن یا صریحاً بر لزوم انجام عمل شایسته تأکید شده و یا به صورت کنائی بر این لازمه رفتاری تأکید شده و یا اسوه و الگویی رفتاری در این زمینه معرفی شده است تا این اصل را همچنان در انسان زنده نگه دارد.

بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که تلاش و امید در انسان باید همواره در کنار هم باشند تا منشأ اثر واقع شده و منجر به کارکردهای خاص خود شوند که نشانه بارز آن، امید به خدا و روز قیامت است که باعث انجام دادن اعمال صالح و شرک نورزیدن می‌شود. همچنین خداوند در آیه دیگری از قرآن به کسانی که بر خود ستم و اسراف نموده‌اند می‌فرماید که: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ» (الزمر: ۵۳)، از رحمت خدا ناامید نشوید. و در آیه‌ای دیگر به روشنی تبیین می‌کند که: «إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ» (البقره: ۲۱۸)؛ تنها

کسانی که ایمان آورده و کسانی که هجرت کرده و در راه خدا به جهاد پرداخته اند، آنها به رحمت خداوند امید دارند.

نهایت اینکه باید توجه داشت کام یابی و رستگاری انسان بدون تلاش اختیاری تحقق پذیر نیست و انسان تنها با سعی و تلاش خویش می‌تواند به مطلوب نهایی خود برسد و دیگران نمی‌توانند سرنوشت او را تغییر دهند. از نوع بیان خداوند نیز به خوبی پیداست که انسان را با بیان بازگشت هر گونه نتیجه اعمال به خودش مخیر گذاشته در احسان نمودن یا بدی کردن (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۹۶).

### ۵. اصول و مبانی نظام اخلاقی در قرآن کریم

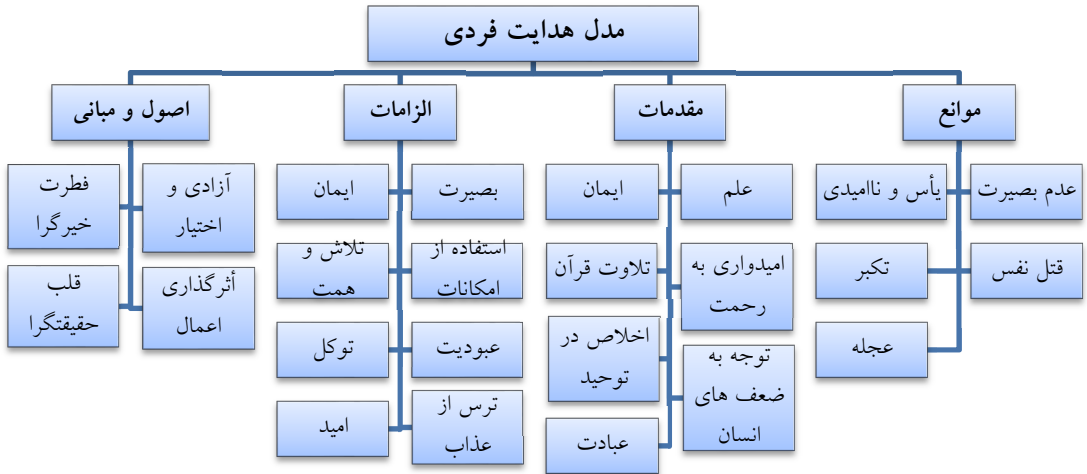
در نهایت باید گفت که از تحلیل مجموع آیات بخشی از سور قرآن کریم، اصول و گزاره‌های اخلاقی متعددی استخراج گردیده که پس از درج در جدول تحلیل محتوا، جهت گیری، نقطه تمرکز و نقش هدایتی آنها نیز استخراج شد. سنجش فراوانی جهت گیری‌های آنها نشان می‌دهد که گزاره‌های استخراج شده به هر دو بُعد اخلاق فردی و جمعی نظر داشته و به طور همسانی آمارگیری شده‌اند.

همچنین گزاره‌های اخلاقی استخراج شده، هر کدام نقشی را در تبیین نظام اخلاق اسلامی بر عهده دارند که می‌توان آنها را بر مبنای طبقه بندی جدول تحلیل محتوا، به ابعاد چهارگانه: اصول و مبانی، الزامات، مقدمات و موانع تقسیم نمود. این مطلب نیز نشان می‌دهد که مجموع این گزاره‌های اخلاقی در صدد هستند تا با کمک همدیگر، یک نظام اخلاقی را تبیین و نهادینه کرده و آن را در فرهنگ و مکتب جامعه بشری تسری دهند.

این گزاره‌های اخلاقی به خوبی هر چهار مؤلفه فوق را در دو حوزه هدایت فردی و اجتماعی تحت پوشش قرار داده و به خوبی کارکرد خود در ساخت الگو و مدل کلی هدایت را تبیین می‌کنند. در ذیل این مدل هدایتی به تفکیک و در دسته بندی چهارگانه (اصول و مبانی، الزامات، مقدمات و موانع) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نمودار ذیل بیانگر آن است که چگونه گزاره‌های اخلاقی استخراج شده در هدایت فردی تک تک انسان‌ها نقش داشته و هر کدام چه جایگاهی را بر عهده دارند.

### نمودار ۱: نظام هدایت فردی در قرآن کریم



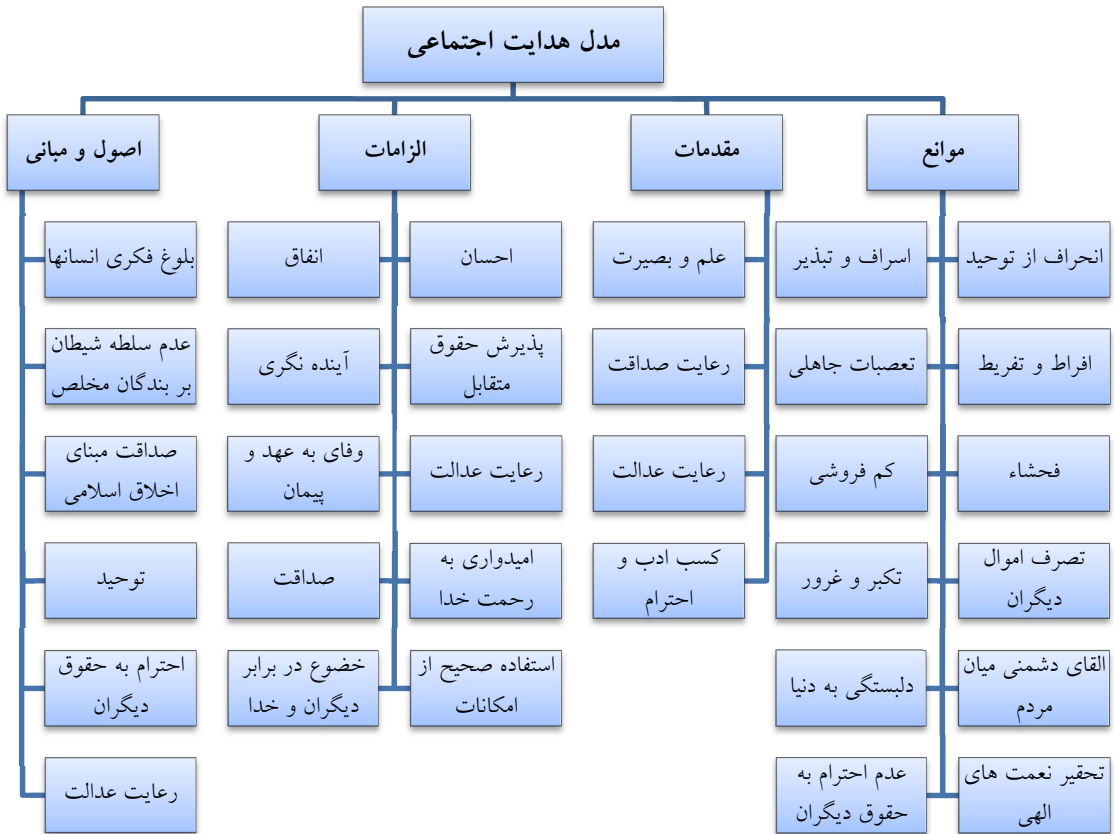
در نمودار فوق مشاهده می‌شود که مواردی مانند؛ ایمان، امیدوار بودن به رحمت خدا و عبادت هم در مقوله الزامات و هم در مقوله مقدمات تکرار شده است. این تکرار نه به معنای آن است که یک مضمون اخلاقی در دو حوزه متفاوت جای داده شده، بلکه این مطلب تنها همسانی در الفاظ می‌باشد. به عبارت دیگر مضامین برداشت شده با یکدیگر متفاوت بوده، لکن در مرحله ترسیم نمودار و مدل از آن جهت که به دنبال استفاده از عناوینی کلی و جامع بوده‌ایم، لذا عنوانی کلی استعمال شده است.

این مطلب خود بیانگر نکته مهم دیگری نیز هست که اگرچه برای حرکت در مسیر هدایت و دستیابی به سعادت در ابتدای کار لازم است که فرد اخلاص داشته و یا به رحمت خداوند امیدوار باشد، اما باید توجه داشته باشد که در تمامی طول مسیر نیز توجه به این موارد لازم و ضروری است و یک انسان طالب حقیقت و هدایت نباید لحظه‌ای ایمان خود را از دست داده و یا از رحمت خداوند ناامید شود و ترک عبادت و اخلاص نماید.

در تمامی طول مسیر هدایت نیز دائماً باید تلاش شود که بر علم و بصیرت افراد جامعه بشری افزوده شود چرا که به هر میزان علم و بصیرت افراد افزایش یابد، میزان اعتقاد و

ایمان ایشان به خداوند و جهان هستی افزایش یافته و بر سرعت آنان در مسیر هدایت افزوده می‌شود. در ادامه می‌توان شبیه همین مدل را در بُعد هدایت اجتماعی نیز مشاهده نمود:

نمودار ۲: نظام هدایت اجتماعی در قرآن کریم



داشتن باورها و اعتقادات مشخص، اولین اصل برای فعالیت هر انسان و جامعه‌ای بوده و تعیین کننده جهت حرکت آنها می‌باشد که توجه مستمر به آن، عدم انحراف از مسیر و برنامه تعیین شده را ضمانت می‌نماید. این باورها و اعتقادات که در حقیقت همان اصول و مبانی هستند، موجب هماهنگی نیروها و انسجام تلاش‌ها و هم افزایی بین عناصر و مؤلفه‌های مختلف اجتماعی می‌گردد. اجتماعی زیستن ناگزیر وظایف و مسئولیت‌هایی را

بر انسان‌ها بار می‌کند که همه افراد باید تکالیف خویش را در برابر دیگران بشناسند و به آن‌ها عمل نمایند.

در نمودار فوق نیز مشاهده می‌شود مواردی به عنوان الزامات هدایت اجتماعی ثبت شده‌اند که در نمودار هدایت فردی نیز به عنوان الزامات معرفی شده بودند. این مطلب بیانگر دو نکته مهم است:

الف) اول اینکه؛ برخی موارد مانند امیدواری به رحمت خداوند و استفاده صحیح از امکانات و استعدادها آن قدر دارای اهمیت می‌باشند که هم تک تک افراد جامعه و هم کلیت یک جامعه انسانی می‌بایست برای دستیابی به هدایت و سعادت، این موارد را لحاظ کرده و بدان‌ها توجه کند.

ب) دوم اینکه؛ این موارد در حوزه فردی و اجتماعی دارای معانی مختلف هستند. به عنوان مثال امیدواری به رحمت خداوند در یک اجتماع انسانی بدین معناست که کلیت جامعه انسانی می‌بایست با شور و نشاط و انگیزه به کار و تلاش و کوشش پرداخته و به خاطر وجود مشکلات اقتصادی یا سیاسی و غیره روحیه خود را از دست ندهند و همواره به رحمت خداوند برای حل همه مشکلات اجتماعی امید داشته باشند. چنین امیدی است که می‌تواند موجبات رشد و ترقی و تکامل جامعه و در نهایت هدایت آنان را فراهم کند، البته به شرط آنکه دیگر موارد الزامات مانند توجه به حقوق دیگران، صداقت، عدالت، احسان، انفاق و غیره نیز رعایت شود.

به عبارت دیگر باید گفت که تمامی آنچه در نمودار فوق درج شده است، ابعادی اجتماعی دارند بدین معنا که منظور از توحید در این قسمت، حکومت و حاکمیت اهل حق بر جوامع بشری است. اگر جامعه‌ای قصد داشته باشد که به سمت هدایت و سعادت حرکت کند، اولین اصل اساسی که می‌بایست رعایت کند این است که توحید و خداپرستی را در جامعه حاکم کند. عدم سلطه شیطان نیز تعبیر دیگری از عدم سلطه استکبار و مستکبران عالم بر بندگان حقیقت جو و هدایت طلب است. لذا یک جامعه اسلامی نبایست بر اساس قاعده نفی سیل به بیگانگان اجازه دهد که مستکبرین و ابرقدرت‌ها بر آن جامعه استیلاء داشته و یا بر افکار و اذهان آن‌ها تأثیر بگذارند.

مواردی مانند عدالت، صداقت و تحصیل علم و آگاهی و بصیرت نیز هم در الزامات و هم در مقدمات فردی و اجتماعی هدایت ذکر شده‌اند که نشان می‌دهد این موارد می‌بایست هم در ابتدا و برای تعیین مسیر و هم در طول مسیر رعایت شده و لحظه‌ای از توجه بدان‌ها غافل نشود.

## نتیجه‌گیری

بررسی اولیه گزاره‌های اخلاقی مستخرج از تعدادی از سوره‌های قرآن کریم بیانگر این نکات است که:

(۱) این گزاره‌ها و مفاهیم در دو حوزه فردی و جمعی همگام با هم پیش رفته و فراوانی نسبتاً یکسانی با یکدیگر دارند که نشان می‌دهد دستورات و برنامه‌های خداوند متعال به منظور تربیت و هدایت افراد و جوامع انسانی بطور یکسان و مساوی در این کتاب شریف بیان شده است.

(۲) گزاره‌های اخلاقی آیات قرآن کریم تلاش دارند تا با کمک همدیگر یک نظام اخلاقی جامع و کامل را تبیین و نهادینه کنند، لذا هر کدام از گزاره‌های اخلاقی چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی، دارای جایگاه خاصی در چارچوب هدایتی افراد و جوامع بشری بوده و به صورت یک مدل لایه‌ای و حلقه‌ای همدیگر را تکمیل و تأیید می‌کنند.

(۳) تجزیه و تحلیل گزاره‌های اخلاقی استخراج شده از آیات قرآن کریم به روش تحلیل محتوا، این مطلب را می‌رساند که این مفاهیم، انسجامی بسیار دقیق و عمیق با یکدیگر داشته و بر مبنای وحدت موضوعی، به دنبال بیان مدل جامع هدایتی برای افراد و جوامع بشری می‌باشند.

(۴) این نظام متصور شده به گونه‌ای است که در چهار زمینه؛ اصول و مبانی، الزامات، مقدمات و موانع، مفاهیمی را بیان کرده و به خوبی یک مدل نظام‌مند را تبیین نموده است که جایگاه دقیق و هدفمند خود را در مجموعه معارف اسلامی تبیین می‌نماید.



این پژوهش سرآغاز مسیری جدید در نظام سازی از معارف قرآنی است و پیشنهاد می‌شود دیگر پژوهشگران نیز با استفاده از روش‌های میان رشته‌ای، به مطالعه مفاهیم متعالی مندرج در این کتاب آسمانی پرداخته و بیش از پیش کارآمدی و نقش دین در امور مختلف را تبیین نمایند.

## منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷)، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- ابن فارس، احمد (۱۳۸۷)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ابن مسکویه، ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**، قم: انتشارات بیدار.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: انتشارات دار صادر.
- باردن، لورنس (۱۳۷۵)، **تحلیل محتوا**، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، **مبایذ اخلاق در قرآن**، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۳۸۷)، **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل البیت.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴)، **تفسیر و تفاسیر جدید**، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
- دراز، عبدالله (۱۴۰۸ق)، **دستور الاخلاق فی القرآن الکریم**، ترجمه عبدالصبور شاهین، بیروت: دارالبحوث العلمیه
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت: دار العلم.

- شریفی، عنایت الله (۱۳۸۹)، «کارکردهای دین در اخلاق»، **فصلنامه قیسات**، تهران: انتشارات راه دین، شماره ۵۶
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴)، **اخلاق ناصری**، تصحیح و تعلیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۷)، «تفسیر قرآن در دوره معاصر»، **فصلنامه قرآن و مستشرقان**، شماره ۲.
- غروی، محسن (۱۳۷۷)، **فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام**، تهران: مؤسسه فرهنگی یمین.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۵۱)، **احیاء علوم الدین**، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فتحعلی خانی، محمد (۱۳۷۴)، **آموزه‌های بنیادین علم اخلاق**، تهران: انتشارات کوثر.
- فلسفی، محمد (۱۳۸۲)، **شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق**، قم: انتشارات دارالافتاب.
- فیض کاشانی، ملا محسن (بی تا)، **محجة البیضا**، تهران: انتشارات اسلامی.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت.
- کیوی، ریمون و کامپنهود، لوک وان (۱۳۸۱)، **روش تحقیق در علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: انتشارات توتیا، چاپ ششم.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)**، به کوشش محمد باقر بهبودی، قم: انتشارات حوزه علمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، قم: انتشارات دارالعلم.
- ندیم الجسر (۲۰۰۴م)، **القرآن فی تربیت الاسلامی**، قاهره: مجمع البحوث الاسلامیه.

- نراقی، محمد مهدی (۱۳۶۶)، **جامع السعادات**، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۳۸۲)، **معراج السعاده**، تهران: انتشارات دهقان.
- وارنوک، جفری جیمز (۱۳۶۸)، **فلسفه اخلاق در عصر حاضر**، ترجمه و تعلیق؛ صادق لاریجانی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- هولمز، رابرت (۱۳۸۵)، **مبانی فلسفه اخلاق**، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## بررسی احادیث انحصار احسان به افراد نجیب و دین دار

مهدی جلالی<sup>۱</sup>

رحیمه شمشیری<sup>۲</sup>

زهرة حیدریان شهری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۳/۱۱/۱۸

### چکیده

در برخی منابع روایی شیعه و سنی روایتی با صیغه‌های متعدد و اسانید متفاوت نقل شده که مهم‌ترین نقل آن عبارت «لَا تَصْلُحُ الصَّنِيعَةُ إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينٍ» است. ظاهر این روایت، گستره احسان را به یکی از دو قید نسب والا (اصالت خانوادگی) یا

a.jalali@um.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

shamshiri.rahime@gmail.com

Z.heydaryanshahri@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

دینداری {اصالت دینی} محدود و مشروط کرده است. این در حالی است که در قرآن کریم و روایات معصومان (ع)، نیکی و احسان به عنوان یک اصل انسانی مشتمل بر نوع انسان با هر کیش و آیین، بلکه فراتر از آن و نسبت به هر جاننداری مطلوب است. به نظر می‌رسد این روایت در صدد نفی مطلق احسان از برخی افراد نیست، بلکه در صدد نفی احسان ابتدایی از ایشان است. دلیل نفی و عدم مصلحت چنین احسانی، ویژگی‌های غالبی شخصیتی و رفتاری انسان‌های غیر شریف و نجیب و بعضاً انسان‌های بی دین (یا بی قید و بند در امور دینی) است. یکی از بارزترین رفتارهای چنین انسان‌هایی، ناسپاسی و کفران نعمت است.

### واژه‌های کلیدی: نقد حدیث، احسان، نجیب، دین‌دار، لثیم.

#### مقدمه

در برخی از منابع روایی پیشین و در اغلب کتاب‌های متأخر حدیث شیعه و عامه پاره‌ای از احادیث با مضمون «احسان و نیکی به جز در حق افراد با اصل و نسب {=اصیل، شریف، نجیب} یا دیندار بر دیگران روا نیست». وجود دارد. ظاهر این روایات، گستره احسان را به یکی از دو قید نسب والا {اصالت خانوادگی} یا دینداری {اصالت دینی} محدود و مشروط نموده است. این در حالی است که از دیدگاه اسلام و متون دینی آن اعم از قرآن کریم و روایات معصومان (ع)، نیکی و احسان به عنوان یک اصل انسانی مشتمل بر نوع انسان با هر کیش و آیین بلکه فراتر از آن و نسبت به هر جاننداری مطلوب است.

این نوشتار بر آن است که بعد از گردآوری و مأخذشناسی مجموعه این احادیث در منابع روایی فریقین، به ارزیابی سندی و دلالی این احادیث پرداخته و در نهایت مشخص سازد آیا این روایت و روایات مشابه آن ساختگی و زائیده افکاری خاص است آن سان که موضوعه شناسان اهل سنت برآند یا اینکه در مقام بیان یک قاعده عمومی و رفتار اجتماعی خاص است.

## ۱. بررسی منابع روایی شیعه

در منابع روایی شیعه، این دسته روایات اغلب در ابواب فقهی و گاه در کتاب‌های روایی اخلاقی وارد شده است. همچنین در روایات شیعه، مضمون مجموعه احادیث دلالت‌کننده بر انحصار احسان و نیکی به افراد دیندار یا با اصل و نسب، در دو قالب وارد شده است؛ گاه به صورت یک عبارت مستقل و گاه ضمن جملاتی دیگر.

در منابع روایی شیعه، مجموعاً پنج طریق برای نقل‌های متفاوت این مضمون روایی وجود دارد: (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۱۱؛ اهوازی، ۱۴۰۲ق، ج ۳۲، ص ۸۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۵۰).

گونه‌های حدیث در مجموعه این نقل‌ها به جز یک روایت که از لقب «عبد صالح» استفاده شده (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۵۰) و احتمال می‌رود مقصود از آن، امام کاظم(ع) باشد، همواره امام صادق(ع) است. البته در یک مورد امام صادق(ع) روایت را از پدران گرامی‌شان نقل و به حضرت علی(ع) رسانده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۱۱). در این نقل‌ها راوی از معصوم نیز، ابراهیم بن عباد، زراره، سیف بن عمیره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و موسی بن بکر واسطی هستند.

روایت مورد نظر در منابع شیعی به دو شکل گزارش شده:

(۱) «لَا تَصْلُحُ الصَّيِّعَةُ إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينٍ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴۸، ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۱۱، ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۵۰).

(۲) «الصَّيِّعَةُ لَا تَكُونُ صَيِّعَةً إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينٍ» (اهوازی، ۱۴۰۲ق، ج ۳۲، ص ۸۰، ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶).

لازم به ذکر است ابن شعبه حرانی مشابه نقل نخست و البته بدون ذکر سند در کتاب خود ذکر کرده و در ذیل روایت جمله «وَمَا أَقَلَّ مَنْ يَشْكُرُ الْمَعْرُوفَ» افزوده شده است.

(ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۸)

## ۲. بررسی منابع روایی عامه

روایات انحصار احسان و نیکی در افرادی خاص ضمن طرق و نقل‌های گوناگون در منابع روایی عامه به ویژه منابع نقد الحدیثی ایشان به شکل گسترده انعکاس یافته است. نوعاً مضمون این دسته روایات در منابع متنوعی از جمله، جمصادر روایی<sup>۱</sup>، کتب رجالی و شرح حال،<sup>۲</sup> منابع تاریخی<sup>۳</sup> و نیز کتاب‌هایی که عهده دار شناساندن احادیث ضعیف یا موضوع هستند،<sup>۴</sup> آمده است.

این دسته از روایات در منابع روایی عامه با طرق فراوان {حدود ده طریق} و نقل‌های متفاوت آمده است. ناقل این حدیث پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع) و یا جعفر بن محمد (ع) به نقل از پدرانش است. راویان حدیث نیز افرادی چون: امام علی (ع)، عائشه، عمر، ابوهریره، زهری و ابوامامه باهلی هستند.

نقل‌های این روایت در متون روایی اهل سنت بدین شرح است:

۱) «لا یصلح الملق إلا للوالدین والإمام العادل. لا تصلح الصنیعة إلا عند ذی حسب أو دین» (ابن سلامه، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۴-۵۵؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۳، ش ۱۰۵۳۴؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۷۳۸).

۱. مسند الشهاب (ج ۲، ص ۵۵)؛ شعب الایمان (ج ۲، ص ۷۳)؛ التمهید (ج ۲۱، ص ۲۰-۲۱)؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ۸، ص ۳۳۵)؛ جامع الأحادیث، (ج ۹، ص ۴۸۹، ش ۸۹۰۱؛ ج ۱۶، ص ۱۹۶، ش ۱۶۵۷۸؛ ج ۳۰، ص ۱۵۸؛ ج ۳۱، ص ۱۱۸، ش ۳۳۹۱۷)؛ کنز العمال (ج ۱۶، ص ۱۴۰-۱۴۱، ش ۴۴۱۷۳ و ج ۱۶، ص ۲۴۰-۲۴۱).

۲. الضعفاء (ج ۳، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ ج ۴، ص ۴۳۲-۴۳۳)؛ المجروحین (المتوفی: ۳۵۴هـ) (ج ۱، ص ۴۶)؛ الکامل (ج ۲، ص ۳۶۴؛ ج ۶، ص ۳۸۶)؛ تاریخ بغداد (ج ۱۴، ص ۱۶۸-۱۷۰)؛ تاریخ مدینه دمشق (ج ۱۴، ص ۳۲۶-۳۲۸)؛ لسان المیزان (ج ۲، ص ۳۱۳؛ ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۳. تاریخ یعقوبی (ج ۲، ص ۹۶).

۴. الموضوعات، (ج ۲، ص ۵۳-۱۵۲؛ ج ۲، ص ۱۶۷)؛ تذکره الموضوعات (ص ۶۸)؛ الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه (ج ۱، ص ۳۵).



۲) «لا تنفع الصنائع إلا عند ذی نهی أو حسب أو دین، كما لا تنفع الرياضة إلا عند نجیب» (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۳، ش ۱۰۵۳۴؛ نیز ر. ک، جابر بن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۸۶).

۳) «لا تصلح الصنیعة إلا عند ذی حسب أو دین كما لا تصلح الرياضة إلا فی النجیب» (ابن سلامه، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۴).

۴) «لا تنفع الصنیعة إلا عند ذی حسب و دین كما لا تنفع الرياضة إلا فی النجیب» (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۴).

۵) «إنما تكون الصنیعة إلى ذی دین أو ذی حسب» (ابن عبد البر، ۱۳۷۸ق، ج ۲۱، ص ۲۰).

۶) «تسألونی عن الصنیعة لمن تكون ولا ینبغی أن تكون الصنیعة إلا لذی حسب أو دین» (ابن عبد البر، ۱۳۷۸ق، ج ۲۱، ص ۲۰).

۷) «تسألونی عن الصنیعة لمن تحقق؟ لا تحقق الصنیعة إلا لذی حسب أو دین» (الاصبہانی، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۱).

۸) «لا تتبغی الصنیعة إلا لذی حسب أو دین» (عقلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۰۴).

۹) «إن المعروف لا یصلح إلا لذی حسب أو دین أو لذی حلم» (الطبرانی، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۹).

نگاهی مجموعی به روایات مذکور نزد فریقین بیانگر رخ دادن دو پدیده «نقل به معنا» و «تقطیع» در این احادیث توسط محدثان و وراقان حدیث {نویسندگان نسخه‌های حدیثی} است؛ آمدن مضمون روایت در دو قالب مستقل و ضمنی، آمدن عبارت حدیث به دو صورت موجب و سیاق نفی و استثناء، آمدن واژه «الصنیعة» و «المعروف» به جای یکدیگر و آمدن افعال «لا تصلح»، «لا تتبغی»، «لا تحقق» و «لا تنفع» به جای یکدیگر.

از برخی روایات عامه (ابن عبد البر، ۱۳۷۸ق، ج ۲۱، ص ۲۰؛ الاصبہانی، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۱) می‌توان تا حدودی به فضای صدور و همچنین اصل روایات فوق نزدیک شد. اینکه گروهی از صحابه از جمله حضرت علی (ع) گرد هم آمده و درباره پاره‌ای مسائل

گفتگو می‌کردند تا آنجا که کارشان به اختلاف نظر رسید و در نهایت به پیشنهاد حضرت علی (ع)، در محضر پیامبر اکرم (ص) به عنوان مرجع حلّ اختلاف‌ها، شرفیاب می‌شوند تا پاسخ سؤالات خود که در آن اختلاف نظر داشتند را جویا شوند. یکی از این سؤالات در باره ویژگی‌های مستحق احسان (= صنیعه) است که پیامبر (ص) در پاسخ می‌فرمایند: نیکی و احسان شایسته نیست مگر در حق افراد با اصل و نسب یا دیندار.

به نظر می‌رسد سایر نقل‌ها به نوعی برگرفته از همین نقل باشد. بنابراین می‌توان گفت احتمال می‌رود مضمون فوق نخست از زبان پیامبر اکرم (ص) صادر شده باشد و پس از آن در موقعیت‌های گوناگون از زبان صحابه و پیشوایان دین بازگو شده است و آنچه ثبت و ضبط شده و به دست ما رسیده است، نقل‌هایی از پیامبر اکرم (ص) و حضرات معصوم علی (ع) و جعفر بن محمد صادق (ع) است.

### ۳. ارزیابی سندی روایات

#### ۳-۱. بررسی سندی روایات شیعه

نتیجه بررسی سندی پنج طریق شیعی روایات انحصار احسان چنین است: از میان طرق پنجگانه، دو طریق صحیح شناخته می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۴۸؛ اهواری، ۱۴۰۲ق، ج ۸، ص ۳۲). در طریق شیخ صدوق در *الخصال* (۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۱۱)، قاسم بن یحیی قرار دارد که اگرچه توسط ابن غضائری تضعیف شده است (۱۳۶۴ش، ص ۸۶)، اما سکوت نجاشی (۱۳۶۵ش، ص ۳۱۶) و شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ص ۳۷۱؛ همو، ۱۳۸۱ق، ج ۳۶۳، ص ۴۳۶) و توثیق متأخران (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۶۵-۶۶) درباره او شاید تا حدّی تضعیف ابن غضائری را بی اثر کرده است.

همچنین ابن غضائری راوی دیگر این طریق که حسن بن راشد نام دارد را ضعیف معرفی کرده است (۱۳۶۴ش، ص ۹)<sup>۱</sup> بنابراین سند روایت ضعیف شناخته می‌شود. لازم به

---

۱. لازم به ذکر است نام حسن راشد، مشترک میان سه راوی است که مورد نظر ما حسن بن راشد مولی بنی العباس است.

ذکر است، سند مذکور متعلق به حدیث اربعمأة است که دارای نقل‌های متعدد و با سلسله سندهای گوناگون در منابع روایی فریقین نقل شده است.<sup>۱</sup>

یکی از طرق شیخ صدوق به روایت انحصار احسان، در زمره احادیث معلق<sup>۲</sup> قرار دارد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶) که با توجه به مشیخه او مسند شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۶۰ و ۴۴۶) و راویان آن جملگی مورد اطمینان هستند. البته در این طریق موسی بن بکر واسطی واقع شده که بنابر گزارش شیخ طوسی او واقفی مذهب و دارای کتابی از روایات امام صادق (ع) بوده است. (طوسی، ۱۳۸۱ق، ص ۳۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵۷). ابن داود با توجه به گزارش کشی در مورد او، وی را در نهایت، ممدوح شناسانده است (ابن داود، ۱۳۴۲ش، ص ۳۵۴). بنابراین، با توجه به اینکه راوی، غیر امامی ممدوح است، سند روایت مطابق اصطلاح متأخران، قوی شناخته می‌شود.

### ۲-۳. بررسی سندی روایات عامه

عالمان جرح و تعدیل اهل سنت، برخی از راویان روایات مورد بحث را مورد جرح و طعن قرار داده‌اند. از این رو محققان و ناقدان حدیث شناس ایشان، غالب این روایات را ضعیف و گاه به صراحت، موضوع و ساختگی دانسته‌اند.

بر اساس بررسی‌های سندی انجام شده بر اسانید دهگانه روایت انحصار احسان در منابع روایی اهل سنت، تمامی طرق دهگانه به دلیل وجود یک یا چند راوی مجروح در آنها، تضعیف شده است. راویان مجروح طرق اهل سنت عبارت است از: عمرو بن ابراهیم کردی (ابن سلامه، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۴)، یحیی بن هاشم بن کثیر غسانی؛ ابوزکریا

---

۱. بنا بر اظهار محققان، نام اصلی «حدیث اربعمائه» کتاب «ادب امیرالمومنین (ع)» است. متن یاد شده، یک گردآوری از حدود چهارصد حدیث امام علی (ع) توسط محمد بن مسلم از اصحاب امام صادق (ع) است. بنابراین باید توجه داشت که این حدیث ماهیتاً ضبط سخنان حضرت علی (ع) در مجلس واحد نیست. (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۳۵۶-۳۵۸)

۲. حدیثی که از ابتدای سند آن یک نفر یا بیشتر حذف شده باشد (عاملی جعی [شهید ثانی]، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۱).

سمسار، (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۳، ش ۱۰۵۳۴)، مسیب بن شریک، ابوسعید تمیمی (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۳، ش ۱۰۵۳۴)، عبید بن قاسم (ابن سلامه، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۴)، حسین بن مبارک طبرانی (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۴)، عثمان بن عثمان بن خالد (ابن عبد البر، ۱۳۷۸ق، ج ۲۱، ص ۲۰)، احمد بن داود حرّانی (ابن عبد البر، ۱۳۷۸ق، ج ۲۱، ص ۲۰)، عمر بن راشد (مدنی) (اصبهانی، بی تا، ج ۲، ص ۶۵۱؛ عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۹) و سلیمان بن سلمه الخبائری (طبرانی، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۹) که همگی در منابع جرح و تعدیل اهل سنت به شدت تضعیف شده‌اند.<sup>۱</sup>

لازم به ذکر است ناقدان حدیث اهل سنت با توجه به جرح عالمان نسبت به برخی راویان موجود در اسانید روایات مورد بحث، نوعاً این دسته روایات را در کتب خویش که به نوعی عهده دار فهرست نمودن احادیث ضعیف و موضوع هستند ذکر کرده‌اند.<sup>۲</sup>

---

۱. عمرو بن ابراهیم کردی (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۸۰؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۸۳؛ ابن العجمی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۳)، یحیی بن هاشم بن کثیر (عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۳۲-۴۳۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۶۸ - ۱۷۰)، مسیب بن شریک (بخاری، بی تا، ج ۷، ص ۴۰۸؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۸۶)، عبید بن قاسم (رازی، ۱۳۷۲ق، ج ۵، ص ۴۱۲؛ نسایی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۱۳؛ عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۱۶؛ ابن حبان بستی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۵؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۴۹)، حسین بن مبارک طبرانی (ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۴؛ ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۳)، عثمان بن عثمان بن خالد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۹)، احمد بن داود حرّانی (ابن حبان بستی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸؛ ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۲)، عمر بن راشد (مدنی) (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۳۹۲؛ عقیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۸ - ۱۵۹)، سلیمان بن سلمه الخبائری (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۳؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۱۰).

۲. الموضوعات، (ج ۲، ص ۵۳-۱۵۲؛ ج ۲، ص ۱۶۷)؛ تذکره الموضوعات (ص ۶۸)؛ الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه (ج ۱، ص ۳۵)؛ موسوعه الاحادیث و الآثار الضعیفه و الموضوعه، (شماره های ۱۹۱۶۸، ۴۸۱۱، ۶۴۶۷، ۶۴۶۸، ۱۸۹۳۴، ۲۰۰۳۲).

#### ۴. نقد دلالتی روایات

اصل ماده «صنع» دلالت بر عملی دارد که از روی آگاهی، مهارت و دقت انجام شود (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۲۸۵). مشتقات این ماده بسیار است. «الصنیع» و «الصنیعه» دو واژه از مشتقات ماده «صنع» است. و در معنای هر دو واژه، گفته شده: «الإِحْسَانُ وَ الْمَعْرُوفُ، وَ الْيَدُ يُرْمَى بِهَا إِلَى إِنْسَانٍ». (الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۸۴-۲۸۵). ابن منظور نیز در معنای «الصنیعه» چنین گفته است: «الصَّنِيعَةُ: مَا أُعْطِيَتْهُ وَ أُسْدِيَتْهُ مِنْ مَعْرُوفٍ أَوْ يَدٍ إِلَى إِنْسَانٍ تَصَطَّعَتْ بِهَا» (ابن منظور، ج ۸، ص ۲۱۲). «الاصطناع» مصدر باب افتعال از «الصنیعه» به معنای عطیه، کرامت و احسان است و مقصود از «اصطنعت عند فلان صنیعه»، یعنی «أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ» (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۶؛ ابن منظور، ج ۸، ص ۲۰۹؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۵۶)

الصُّنْعُ: کاری را به شایستگی انجام دادن، پس هر صنیعی کاری است ولی هر کاری لزوماً صنع نیست. معنای «رَجُلٌ صَنَعٌ»، مردی که در پیشه خود مهارت دارد و خوب کار می‌کند. «امْرَأَةٌ صَنَاعٌ» زنی که نیکو، کار می‌کند و ماهر است. صَنِيعَةٌ: کاری نیکو و ابتکاری. از مکان‌های شریف هم به - مَصْنَعٍ - تعبیر شده است: «وَ تَتَّخِذُونَ مَصْنَعًا» (الشعراء: ۱۲۹). اصطناع: زیاده روی در اصلاح چیزی است، (راغب اصفهانی، ص ۴۹۳) در ماده «الصنع» آگاهی، دقت و مهارت و نیز خوبی و احسن بودن کار نهفته است. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۸)

در بررسی دلالتی روایات انحصار احسان در افرادی خاص باید گفت: بنابر ظاهر روایات «انحصار احسان و نیکی به افراد با اصل و نسب یا دیندار»، باید به کسی نیکی کرد که یا با اصل و نسب باشد {کنایه از اصالت نسب و نجابت خانوادگی} یا دیندار باشد. بنابراین اگر کسی اصل و نسب اصیلی نداشته باشد و به هر دلیلی از اصالت خانوادگی برخوردار نباشد یا متدین به دینی {احتمالاً مراد از دین، ادیان الهی است} نباشد، سزاوار دریافت نیکی و احسان نیست. حتی در مواقع نیاز او به احسان، نباید به او احسان کرد.

این در حالی است که این چنین برداشتی به ضرورت، مخالف با حکم عقل، حس بشر دوستی و نوع دوستی انسان‌ها، فلسفه احسان و نیکوکاری، روح قرآن کریم و صریح

آیات آن، و نیز ناسازگار با حجم بسیاری از روایات و همچنین سیره عملی پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) است. احکام و فتاوی فقیهان درباره احسان و نیکی و مصادیق آن درباره گروه‌هایی که روایات فوق، آنان را شامل نمی‌شود از جمله کافران غیر معاند و احتمالاً بدون اصالت نسبی، با این دسته روایات ناسازگار می‌نمایند.

#### ۴-۱. ناسازگاری روایت با حکم عقل و فلسفه احسان

احسان، ارزش ذاتی دارد و نسبت به نوع بشر اعم از مسلمان و کافر (با رعایت شرایطی) بلکه فراتر از آن در حق هر جاننداری امری پسندیده است. البته احسان به مسلمان از اهمیت بیشتری برخوردار است کما اینکه احسان و نیکی به خویشاوند دارای اولویت است. از این رو در سیاست خارجی کشورهای اسلامی مشاهده می‌شود در هنگام بروز حوادث ناگوار همچون سیل، زلزله، قحطی و... در کشورهای غیر مسلمان، با ارسال نیروهای امداد رسانی و کمک‌های فراوان مالی و غیر مالی همدردی و حس نوع دوستی خود را اعلام می‌دارند. چنین کاری از مصادیق احسان بر غیر مسلمانان است.

#### ۴-۲. ناسازگاری روایت با آیات قرآن کریم

ظاهر روایات مورد بحث با صریح آیات قرآن کریم در تعارض قرار دارد؛ چرا که از نظر قرآن کریم، احسان یک امر شامل و فراگیر است. آیات متعددی که به نیکی و احسان نسبت به والدین و مردم - به طور مطلق - سفارش کرده است؛ از جمله: «بِأَلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (البقره: ۸۳) در صدد اثبات جواز احسان به کافران البته با رعایت شرایطش هستند.

به عنوان مثال آیات ۸ و ۹ سوره ممتحنه، کافران را دو دسته معاند و غیر معاند تقسیم کرده است؛ کافرانی که با دین مسلمانان و مسلمانان سر جنگ ندارند و کافرانی که سر جنگ دارند و می‌خواهند دین و همچنین خود آنان را نابود کنند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ

ظَاهِرًا وَعَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ». گرچه دلالت آیات تاکید بر قسط و عدالت ورزی در احسان به کافران غیر معاند است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۴۳) اما از آن، جواز بلکه توصیه به محبت و احسان به ایشان استفاده می شود.

علامه طباطبایی، نفس احسان و نیکی به کافران غیر معاند را مصداق رعایت عدالت در حق ایشان دانسته است. او معنای آیه را چنین استنباط کرده است: «خداوند با فرمانش در آیه نخست سوره که فرمود: «دشمن مرا و دشمن خود را دوست نگیرید» نخواسته است مسلمانان را از احسان و معامله به عدل با آنهایی که با آنان در راه دین نجنگیدند و ایشان را از دیارشان بیرون نکردند، نهی کرده باشد، برای اینکه احسان به چنین کافرانی، خود عدالتی از سوی مسلمانان است و خداوند عدالت کاران را دوست دارد». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۹۹).

یکی از مصادیق احسان و نیکی، صدقه و کمک مالی است. آیه شریفه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ...» (التوبه: ۶۰) یکی از موارد مصرف «صدقات» (= زکات های واجب) را «الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» بر شمرده است. بنابر روایات و آرای مفسران، مقصود از «مؤلفه قلوبهم» کسانی هستند که با دادن سهمی از زکات به ایشان، دلهایشان به طرف اسلام متمایل می شود و به تدریج اسلام می آورند و یا اگر مسلمان نشوند، تا حدی مسلمانان را در دفع دشمن کمک می کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۶۵).

بنابر این آیه شریفه، احسان و نیکی به غیر مسلمانان البته با در نظر گرفتن شرایط و نسبت به برخی کفار به جهت الفت دل ها و جذب آنان به اسلام، شایسته بلکه به آن سفارش شده است.

روایات اسباب نزول آیه شریفه ۲۷۲ سوره بقره نیز حکایت گر نزول این آیه درباره انفاق به غیر مسلمانان است. آیه می فرماید: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِكُمْ وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظَلَمُونَ». بر اساس یکی از روایات، سبب نزول آیه شریفه، زن مسلمانی به نام

«اسماء» در سفر «عمره القضاء» در خدمت پیامبر اکرم (ص) بود، مادر و مادر بزرگ آن زن به سراغ او آمدند و از او کمک خواستند، و از آنجا که آن دو نفر مشرک و بت‌پرست بودند «اسماء» از کمک به آنها خودداری کرد و گفت: باید از پیامبر (ص) اجازه بگیرم؛ زیرا شما پیرو آیین من نیستید.

سپس نزد پیامبر (ص) آمد و اجازه خواست. آنگاه این آیه نازل گردید. (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۶). بنابراین آیه فوق به ضمیمه روایات سبب نزول آن انفاق و کمک‌های انسانی به غیر مسلمانان را نه تنها جایز بلکه به نوعی به آن سفارش و تاکید نیز می‌کند.<sup>۱</sup>

بر اساس مفاد آیه شریفه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (الانسان: ۸) اطعام به عنوان یکی از مصادیق احسان نسبت به اسیر مشرک جایز است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۱). ادعای برخی عالمان پیشین درباره نسخ این آیه شریفه به آیه سیف (ابن جوزی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵)، ادعایی بی اساس و غیرقابل توجه است.

### ۳-۴. ناسازگاری روایت با دیگر روایات معتبر

در منابع روایی شیعه برخی روایات وجود دارد که ظاهر آن‌ها با روایات مورد بحث ما ناسازگار است. به عنوان مثال:

۱- قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): «اصْنَعُوا الْمَعْرُوفَ إِلَىٰ كُلِّ أَحَدٍ فَإِنْ كَانَ أَهْلُهُ وَإِلَّا فَانْتَ أَهْلُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۷).<sup>۲</sup>

۱. ذکر این نکته لازم است که علامه طباطبایی معتقد است آیه شریفه آن طور که باید با روایات شان نزول سازگاری ندارد، و اما مسأله انفاق به غیر مسلمان را در صورتی که برای رضای خدا انجام شود می‌توان از اطلاق آیات استفاده کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۰۵).

۲. اگرچه هر یک از واژه‌های وضع شده دلالت بر مفهومی ویژه و تاکید بر نکته ای خاص دارد اما در فرهنگ روایی به جهت وقوع پدیده نقل به معنا، میان برخی کلمات قریب المعنا بعضاً نوعی مترادف قائل شده اند و به ریزه کاری‌های معنای دو واژه مترادف توجهی نشده است. از این رو



۲- عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) قَالَ: «يَا بُنَيَّ أَفْعَلِ الْخَيْرَ إِلَى كُلِّ مَنْ طَلَبَهُ مِنْكَ فَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ فَقَدْ أَصَبْتَ مَوْضِعَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِهِ كُنْتَ أَنْتَ مِنْ أَهْلِهِ...» (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۵۲).

۳- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «اصْنَعِ الْمَعْرُوفَ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ وَإِلَى مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ أَهْلَهُ فَكُنْ أَنْتَ مِنْ أَهْلِهِ» (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۷؛ ابن بابويه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۵؛ كوفي اهوازی، ۱۴۰۲ق، ج ۳۲، ص ۸۲).

۴- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ نَقْلُ صَحِيفَةِ الرِّضَا (ع): رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدِّينِ { التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ } (ابن بابويه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۵؛ علی بن موسی الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲؛ العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۲۱؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۵۶).

۵- در روایتی بدون سند از امام حسین (ع) درباره ضایع شدن کار خیری که نسبت به افراد نااهل انجام شده است پرسیدند. امام (ع) پاسخ فرمود: «لَيْسَ كَذَلِكَ وَ لَكِنْ تَكُونُ الصَّنِيعَةُ مِثْلَ وَابِلِ الْمَطَرِ تُصِيبُ الْبَرَّ وَالْفَاجِرَ».<sup>۱</sup> (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۵). چنانکه ملاحظه می گردد صریح این روایات بر فراگیر بودن احسان و نیکی نسبت به هر شخصی دلالت دارد.

---

می توان میان واژه های «الاحسان»، «اصطناع المعروف» و «الصنیه»، نوعی مترادف قائل شد؛ زیرا این کلمات در اثر نقل به معنا در نقل های متفاوت یک روایت به جای یکدیگر به کار برده شده است. شاهد این مطلب، روایات این بخش و روایاتی است که در ادامه مقاله ذکر شده است.

۱. «چنین نیست؛ چرا که احسان همچون باران شدید است که بر انسان های نیکوکار و بدکردار - هر دو - می بارد». لازم به ذکر است این جمله از روایت، بخشی از کلام طولانی امام(ع) است که در منابع معتبر دیگر نیز نقل شده است اما فاقد این جمله است و فقط در نقل تحف العقول این جمله وجود دارد.

#### ۴-۴. تعارض روایت با احکام و فتاوی فقیهان

در ظاهر عبارات روایات، «الصنیعه» به طور مطلق و عام آمده و احسان و نیکی به صورت مطلق مد نظر است اما اگر مراد از آن را محدود به زکات واجب یا صدقه مستحبی بدانیم، باید گفت در هر دو صورت این مضمون مخالف احکام و فتوهای فقیهان هست.

فقیهان شیعه ذیل دو مبحث زکات و صدقه بحثی تحت عنوان اوصاف مستحق زکات و صدقه (= صدقه مفروضه و مندوبه) مطرح کرده‌اند که ذیل آن شرایط دریافت کننده زکات واجب و صدقه مستحبی را ذکر کرده‌اند.

توضیح آنکه مهم‌ترین حقوق واجب مالی عبارت است از خمس، زکات و فطره که از دو مورد اخیر تحت عنوان «صدقه مفروضه» نیز یاد شده است. موارد مصرف این نوع صدقه (= زکات واجب) به تصریح نص قرآن (التوبه: ۶۰) هشت قسم است؛ یک قسم آن «مؤلفه قلوبهم» هست که از نظر بیشتر فقیهان، مراد از این مورد مصرف، مسلمانان سست اعتقاد و ضعیف الایمان و نیز نامسلمانان غیر معاند است. از نظر فقیهان از سایر موارد مصرف (سایر سهم‌ها) به جز سهم ابن السبیل به غیر مسلمانان نمی‌رسد. (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۰۴).<sup>۱</sup>

فقیهان وجود ایمان و عدالت را از جمله شرایط مستحق زکات واجب ذکر کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲۳) اما همه آنان قائل به تعلق گرفتن سهم «مؤلفه قلوبهم» به غیر مسلمانان هستند. البته در میان آنان اختلاف نظر وجود دارد که آیا این سهم باید توسط امام عادل پرداخت شود یا خیر.

اما مسلمانان غیر از حقوق واجب مالی، به حقوق غیر واجب مالی نیز سفارش شده‌اند. از جمله این حقوق، انفاق و بخشش است که آن زیر مجموعه احسان به معنای عام آن است. فقیهان از آن به «صدقه مندوبه» یاد کرده‌اند و برای دریافت کننده آن اساساً ایمان و عدالت و حتی اسلام را شرط ندانسته‌اند و در این به اره به صراحت گفته‌اند: «ذمی، اجنبی و کافر غیر حربی و معاند می‌توانند از آن بهر مند شوند و مسلمانان به جهت چنین احسانی،

---

۱. مطابق نظر برخی فقها پرداخت سهم «مؤلفه قلوبهم» باید توسط امام عادل روی دهد. به عبارتی این سهم در زمان غیبت امام معصوم پرداخت نمی‌شود.

مثاب و ماجور خواهند بود» (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۵۴؛ سیستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۷؛ خمینی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۹۱).  
علامه مجلسی نیز به مناسبت ذیل روایتی در الکافی، نظر مشهور بین اصحاب درباره صدقه بر کافر را، جواز آن بر کافر ذمی هر چند اجنبی باشد دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۳۶۹).

## ۵. ارزیابی مباحث نقد دلالی

آیات ذکر شده به عنوان آیات معارض مفهوم برآمده از روایت انحصار احسان، عمدتاً بر مسأله نیکی به غیر مسلمانان تمرکز دارد و این آیات متعرض موضوع نیکی به انسان‌های غیر شریف و نجیب نشده است. همچنین دلیل تعارض با احکام و فتاوی فقیهان در صورتی مورد بحث قرار می‌گیرد که «الصنیعه» در روایت انحصار احسان، محدود به انفاق مالی اعم از صدقه واجب (=زکات) و صدقه مستحب باشد.

درباره روایات معارض نما نیز باید گفت به نظر می‌رسد سه روایت نخست اساساً در تقابل با روایت انحصار احسان قرار نمی‌گیرد و اگر تعارضی هم وجود داشته باشد این تعارض ظاهری با دسته‌ای دیگر از روایات برقرار است؛ تعارض میان روایاتی که انجام کار معروف و خیر را نسبت به همه افراد (کُلِّ اَاحِد) خواه مستحق دریافت نیکی باشد خواه مستحق نباشد (الی من هو اهله و الی من لیس اهله) روا داشته است با روایاتی که انجام کار معروف و خیر را محدود به افراد مستحق و نیازمند (اهل) دانسته است.<sup>۱</sup>

بنابراین مقصود از «اهل» و «غیر اهل» در این گروه از روایات، تشخیص مستحق و نیازمند بودن دریافت کننده احسان است. لازم به ذکر است صاحب نظران به ویژه فقیهان

---

۱. از جمله مهمترین این روایات این روایت است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ يَا مُفَضَّلُ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَشَقِيَّ الرَّجُلِ أَمْ سَعِيدًا فَانظُرْ سَبِيَّهُ { بَرَّهُ } وَ مَعْرُوفَةً إِلَى مَنْ يَصْنَعُهُ فَإِنْ كَانَ يَصْنَعُهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَهْلُهُ فَاعْلَمْ أَنَّهُ إِلَى خَيْرٍ وَإِنْ كَانَ يَصْنَعُهُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ» (کلینی، ج ۴، ص ۳۰؛ نیز: ر.ک، طوسی، ص ۶۴۳).

امامیه در جمع و توجیه این دو دسته روایات و جوهی چند ذکر کرده‌اند (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۶-۵۱۹).<sup>۱</sup>

### ۶. ارائه مفهومی صحیح از روایت انحصار احسان

از نظر محقق، جمع تعارض ظاهری روایت «لَا تَصْلُحُ الصَّنِيعَةُ إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينٍ» با دو روایت «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدِّينِ، التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ» و «تَكُونُ الصَّنِيعَةُ مِثْلَ وَابِلِ الْمَطَرِ تُصِيبُ الْبَرَّ وَالْفَاجِرَ» بدین شرح است:

هر دو روایت جمله خبری است و صرفاً دو گزاره را مطرح کرده است و دربردارنده امر و نهی نیست. یک روایت عدم مصلحت انجام کار نیک در حق افراد غیر نجیب و شریف (غیر اصیل) و روایت دیگر اهمیت و جایگاه احسان و نیکی در حق همه انسان‌ها اعم از خوب و بد؛ نیک کردار و بد کردار را گزارش داده است.

به نظر می‌رسد مقصود روایاتی که گستره احسان را فراگیر دانسته است، احسان به هنگام ضرورت یا در شرایط درخواست احسان شونده است. اما روایت انحصار احسان، ناظر به احسان ابتدایی است. یعنی در شرایطی که شخص خود قصد ابتداء به احسان را

۱. از جمله این وجوه این است که روایات نهی کننده نیکی به افراد غیر اهل از جمله کفار، حمل بر انفاق‌های واجب همچون خمس و زکات می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۳۸۰)؛ از سویی دیگر مقصود روایات جواز احسان و نیکی در حق افراد غیر اهل، انفاق‌های غیر واجب است زیرا پرداخت انفاق‌های واجب به غیر اهل جایز نیست (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۶). گروهی معتقدند حکم روایات ناهی در شرایطی متفاوت از روایات جواز است و آن در صورتی است که انسان از نااهل بودن طرف مقابلش آگاهی داشته باشد. (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۴۵۸).

دیدگاهی دیگر حکم روایات ناهی را مشمول آن دسته از انسان‌هایی دانسته است که احسان و نیکی آنان به نااهلان روش دائمی و همیشگی ایشان است (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۸)؛ نظر دیگری که در جمع میان دو دسته روایات بیان شده است مقصود از روایات ناهی را بیان فضیلت و برتری افراد اهل دانسته است. (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۱۸).

دارد. بنابراین مقصود روایت، نفی مطلق احسان فراگیر نیست و احسان به هنگام ضرورت را نفی نکرده است.

اکنون باید دلیل عدم مصلحت احسان ابتدائی به افراد غیر نجیب و بی دین را بازجست؛ به نظر می‌رسد دلیل عدم مصلحت چنین احسانی و نفی آن از برخی افراد، به ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری انسان‌های غیر شریف و نجیب و بعضاً انسان‌های بی دین (یا بی قید و بند در امور دینی) برمی‌گردد. قرائنی چون؛ آمدن تشبیه ذیل برخی نقل‌های روایت<sup>۱</sup> و همچنین کاربرد افعال متفاوتی چون: «لا تصلح»، «لا تبغی»، «لا تحق» و «لا تنفع» در صدر گزارش‌های متعدد روایت، به نوعی بی‌ثمر بودن و ضایع شدن احسان و نیکی در حق برخی انسان‌ها را می‌رساند. بی‌ثمر بودن از جهات گوناگونی چون ناسپاسی و کفران احسان، عدم جبران و مقابله به مثل، جری و گستاخ شدن فردی که مورد احسان قرار گرفته است.

همچنین در نقل بدون سند ابن شعبه حرانی ذیلی بر روایت افزوده شده که خواه آن ذیل، ادامه روایت دانسته شود - که بعید به نظر می‌رسد - و خواه آن برداشت محدث از روایت در نظر گرفته شود، می‌توان از آن به چرایی نفی موجود در روایت پی برد. در ذیل روایت جمله «وَمَا أَقَلَّ مَنْ يَشْكُرُ الْمَعْرُوفَ» آمده است که ناسپاسی و کفران نعمت را دلیل نفی احسان به افراد غیر شریف و بی دین دانسته است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۸). به نظر می‌رسد دو ویژگی که در بسیاری از نقل‌های روایت مورد بحث به کار برده شده است: یعنی افرادی که «ذی حسب» یا «ذی دین» نیستند، به قرینه استعمال «أو» میان دو کلمه صرفاً به عنوان بیان دو مصداق از مفهوم کلی «لئیم = پست و فرومایه» است و این مصداقی می‌تواند متعدد باشد. از این رو مشاهده می‌شود در برخی نقل‌ها مصداقی افزون بر دو مصداق مذکور {ذی نهی} {بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۳}؛ {ذی حلم} {طبرانی، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۹؛ مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۱۸۵} و در برخی دیگر مصداقی متفاوت {حفیظه، ذی وفاء} {آمدی، ص ۷۶۵؛ عیون الحکم و المواعظ، ص ۵۱۹} از آن ذکر شده است.

۱. «... کما لا تصلح {یا: تنفع} الرياضه الا عند نجیب».

در روایات فریقین، روایات بسیاری درباره خصوصیات شخصیتی و رفتاری انسان‌های «لثیم» وجود دارد که از جمله این خصوصیات قدرشناسی و ناسپاس بودن آنان است. مناوی نیز در شرح روایت «لا تَصْلُحُ الصَّنِيعَةُ إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينٍ» چنین می‌نویسد: «مقصود از صلاح نبودن احسان و نیکی در حق افراد بی اصل و نسب یا بی دین این است اساساً احسان و نیکی در حق چنین افرادی سود و ثمری از جمله قدردانی و تشکر، مقابله به مثل و جبران و ... در پی نخواهد داشت» (مناوی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۵۲۷).

در میراث روایی مسلمانان برخی عناوین ابواب روایی مبنی بر کفران و ناسپاسی نعمت و احسان، تباه شدن نیکی و احسان و قرار دادن نیکی و احسان در جایگاه خود و ...<sup>۱</sup> وجود دارد که می‌توان در یک نگاه اجمالی مضمون اصلی این روایات را ضایع و تباه شدن احسان و نیکی به انسان‌های دون مرتبه و فرومایه است و مصداق بارز این تباهی کفران و ناسپاسی است. روایات بسیاری به این مضمون تصریح دارد.<sup>۲</sup>

### نتیجه گیری

- روایت «لَا تَصْلُحُ الصَّنِيعَةُ إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينٍ» هیچ گونه تعارضی با عقل بشری، معارف و احکام قرآنی، روایات منقول و فتاوی فقیهان ندارد.

۱. برخی از این ابواب روایی عبارت است از: الاضاعه الاحسان، کفر المعروف، وضع المعروف فی مواضعه.

۲. از جمله این روایات است: «أَرْبَعَةٌ يَذْهَبْنَ ضَيَاعًا أَلَّا كُلُّ بَعْدَ الشَّيْخِ وَالسَّرَّاجُ فِي الْقَمَرِ وَالزَّرْعُ فِي السَّبْخَةِ وَالصَّنِيعَةُ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهَا». (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۶۴)؛ «أَرْبَعٌ يَذْهَبْنَ ضَيَاعًا مَوَدَّةٌ تُنْحَى مَنْ لَّا وَفَاءَ لَهُ وَ مَعْرُوفٌ يُوَضَعُ عِنْدَ مَنْ لَّا يَشْكُرُهُ وَ عِلْمٌ يُعْلَمُ مَنْ لَّا يَسْتَمِعُ لَهُ وَ سِرٌّ يُودَعُ مَنْ لَّا حَضَانَةٌ لَهُ». (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۶۴؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۷)؛ «لَيْسَ لِوَأَضِعِ الْمَعْرُوفِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ وَ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ مِنَ الْحِطِّ فِيمَا أَتَى إِلَّا مَحْمَدَةُ اللَّئَامِ وَ نَسَاءُ الْأَشْرَارِ وَ مَقَالَةُ الْجُهَّالِ ...». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۸)؛ «لا تصنعن معروفاً إلى ثلاثة إلى الأحمق والفاحش واللثيم ... وأما اللثيم فكالأرض السبخة لا ينبت ولا يثمر ولكن إذا أصبت المؤمن فازرعه معروفك تحصد به شكراً». (عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، بی تا، ص ۹).

- صرف نظر از اسانید ضعیف روایت در منابع عامه، اسانید نقل‌های متعدد روایت انحصار احسان در منابع روایی امامیه در یک نگاه مجموعی از ضعف قابل توجهی برخوردار نیست و در نقل‌های پنجگانه خود، حداقل دارای یک سند صحیح بر اساس موازین حدیث صحیح نزد متأخران می‌باشد.
- روایت انحصار احسان در مقام بیان یک قاعده عمومی غالبی اجتماعی است که همچون هر قاعده عامی می‌تواند گاه استثناء داشته باشد. گویی این روایت در صدد بیان این مطلب است که: مناسب است شخصی که قصد احسان و نیکی ابتدایی به دیگران دارد به افرادی که یا دارای نجابت و تربیت خانوادگی (ذی حسب) باشد و یا انسانی متدین و دارای تربیت دینی باشد؛ چرا که انسان در سایه تربیت خانواده و تربیت دینی قدردان و سپاسگزار نیکی‌های دیگران در حق خود می‌گردد. چنانکه در روایتی طلب نیکی فقط از انسان‌های دیندار، جوانمرد و شریف توصیه شده است و حکمت این توصیه را حفظ شخصیت و عدم تحقیر طلب کننده نیکی و نیز برآورده ساختن خواسته او دانسته است.<sup>۱</sup>

## منابع

- **قرآن کریم.**
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (و المستطرفات)**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

---

۱. امام حسین (ع) فرموده اند: «أَلَا تَرَفَعُ حَاجَتَكَ إِلَّا إِلَىٰ إِلَهِي أَحَدٍ ثَلَاثَةً إِلَىٰ ذِي دِينٍ أَوْ مُرُوءَةٍ أَوْ حَسَبٍ فَأَمَّا ذُو الدِّينِ فَيَصُونُ دِينَهُ وَأَمَّا ذُو المُرُوءَةِ فَإِنَّهُ يَسْتَحْيِي لِمُرُوءَتِهِ وَأَمَّا ذُو الحَسَبِ فَيَعْلَمُ أَنَّكَ لَمْ تُكْرِمْ وَجْهَكَ أَنْ تُبَدِّلَهُ لَهُ فِي حَاجَتِكَ فَهُوَ يَصُونُ وَجْهَكَ أَنْ يَرُدَّكَ بِغَيْرِ قَضَاءٍ حَاجَتِكَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۷).

- ابن عجمی، سبط (١٤٠٧ق)، **الكشف الحثيث**، تحقيق: صبحی السامرائی، بیروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية.
- ابن بابويه، علی بن حسین (١٣٧٨ق)، **عيون أخبار الرضا (عليه السلام)**، تصحيح: مهدي لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- همو، (١٤١٣ق)، **من لا يحضره الفقيه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- همو، (١٣٦٢ش)، **الخصال**، قم: جامعه مدرسین.
- ابن جوزی، جمال الدین عبد الرحمن بن علی (١٣٨٦ق)، **الموضوعات**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية.
- همو، (بی تا)، **نواسخ القرآن**، بیروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (١٣٩٠ق)، **لسان الميزان**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- همو، (١٤١٥ق)، **الإصابة في معرفة الصحابة**، تحقيق: شيخ عادل احمد عبد الموجود، الشيخ علی محمد معوض، بیروت: دار الكتب العلمية.
- همو، (١٤٠٤ق)، **تهذيب التهذيب**، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن حبان، علاء الدین علی بن به لبان، (١٤١٤ق)، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرساله.
- ابن سلامة، (١٤٠٥ق)، **مسند الشهاب**، تحقيق: حمدی عبد المجید سلفی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٤٠٤ق)، **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**، قم: جامعه مدرسین.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله (١٣٨٧ق)، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن احمد العلوی، محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن عراق كنائي، ابوالحسن علی بن محمد (١٣٩٩ق)، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الشنيعة الموضوعه**، تحقيق: عبد الوهاب اللطيف، عبد الله محمد الصديق، بیروت: دارالكتب العلمية.



- ابن عساکر (۱۴۱۵ق)، **تاریخ مدینه دمشق**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن غضایری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش)، **الرجال**، تحقیق: محمد رضا حسینی، قم: دار الحدیث.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، قم: نشر أدب الحوزة.
- اصبهانی، اسماعیل بن محمد (بی تا)، **دلائل النبوة**، تحقیق: ابو عبد الرحمن مساعد بن سلیمان الراشد الحمید، بی جا: دار العاصمة للنشر والتوزیع.
- البانی، محمد ناصر الدین (۱۴۰۸ق)، **ضعیف الجامع الصغیر**، بیروت: المکتب الإسلامی.
- همو، (بی تا)، **السلسلة الضعیفة و الموضوعة**، بی جا: بی نا.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، **التاریخ الكبير**، ترکیه، مکتبه الإسلامیة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۸۱ق)، **رجال البرقی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- البستی، ابوحاتم محمد بن حبان (بی تا)، **المجروحین**، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی.
- یهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۴۱۰ق)، **شعب الإیمان**، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، **فقه الحدیث**، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- جرجانی، أبو احمد عبد الله بن عدی (۱۴۰۹ق)، **الکامل فی ضعف الرجال**، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق)، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة**، تحقیق: محمد بن حسین قائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- همو، (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: علی شیری بیروت: دار الفکر.
- حلبی، علی حسن؛ قیسی، ابراهیم طه؛ مراد، حمدی محمد، (۱۴۱۹ق)، **موسوعه الاحادیث و الآثار الضعیفه و الموضوعه**، الرياض: مکتبه المعارف للنشر و التوزیع.

- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، **رجال العلامة الحلی**، تصحیح: محمدصادق بحر العلوم، نجف: دارالذخائر.
- همو، (۱۴۲۰ق)، **تحریر الاحکام**، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم، موسسه امام صادق (ع).
- حلی، رضی الدین علی بن یوسف (۱۴۰۸ق)، **العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة**، تصحیح: مهدی رجائی، محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن علی بن داود، (۱۳۴۲ش)، **الرجال**، تهران، دانشگاه تهران.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد**، دراسة و تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، **منهاج الصالحین**، قم: مدینة العلم.
- همو، (۱۴۱۰ق)، **معجم رجال الحدیث**، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- ذهبی، علی محمد البجاوی (۳۸۲ق)، **میزان الاعتدال**، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- رازی، ابو محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم (۳۷۲ق)، **الجرح والتعدیل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سلامة محمد، خلف (بی تا)، **لسان المحدثین**، بی جا: بی نا.
- سیستانی، سید علی (۱۴۱۵ق)، **منهاج الصالحین**، قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر (۱۴۰۱ق)، **الجامع الصغير**، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع.
- شامی، یوسف بن حاتم (۱۴۲۰ق)، **الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم**، قم: جامعه مدرسین.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغة**، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت.
- شریف قرشی، باقر (۱۳۷۲ش)، **حياة الإمام الرضا (ع)**، قم: انتشارات سعید بن جبیر.
- شوکانی، محمد بن علی (بی تا)، **الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة**، بی جا.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، **معجم الكبير**، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، بی جا: دار احياء التراث العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق)، **مجمع البحرین**، تحقیق: سید احمد حسینی، مکتب النشر الثقافة الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزیع.
- همو، (۱۳۸۱ق)، **الرجال**، نجف: انتشارات حیدریه.
- همو، (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المکتبه المرتضویه.
- عاملی جبعی، حسن بن زین الدین معروف به صاحب معالم (۱۴۰۶ق)، **منتقى الجمان فی الاحادیث فی الصحاح و الحسان**، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عاملی جبعی، زین الدین بن علی معروف به شهید ثانی (۱۴۰۸ق)، **الرعایه فی علم الدرایه**، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۰۸ق)، **كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی أسنه الناس**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۳۹۰ق)، **لسان المیزان**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، **الفروق فی اللغة**، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- عقیلی، محمد بن عمرو (۱۴۱۸ق)، **الضعفاء الكبير**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- علی بن عمر، دار قطنی (۱۴۰۵ق)، **علل الوارده فی الاحادیث النبویه**، تحقیق: محفوظ الرحمن زین الله السلفی، الرياض: دار طیبه.
- علی بن موسی الرضا(ع) (۱۴۰۶ق)، **صحیفه الإمام الرضا علیه السلام**، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، **روضه الواعظین و بصیره المتعظین**، قم: انتشارات رضی.
- فتنی هندی، محمد طاهر بن علی (بی تا)، **تذکره الموضوعات**، بی جا: المطبعه المیمیه.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین (ع).

- قزوینی، محمد بن یزید (بی تا)، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بی جا، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، **الزهده**، تصحیح: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمیه.
- لکنوی هندی، أبو الحسنات محمد عبد الحی (۱۴۰۷ق)، **الرفع و التکمیل فی الجرح و التعدیل**، تحقیق: عبد الفتاح أبو غده، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامیه.
- مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح (۱۴۲۹ق)، **شرح فروع الکافی**، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.
- متقی هندی، علاء الدین علی (۱۴۰۹ق)، **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**، تحقیق: الشیخ بکری حیانی. تصحیح: الشیخ صفوة السقا، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- همو، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ش)، **تعلیم و تربیت در اسلام**، بی جا.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **الإختصاص**، قم: المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.
- مناوی، محمد عبدالرؤف (۱۴۱۵ق)، **فیض القدير شرح الجامع الصغير**، تصحیح: أحمد عبد السلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- موسوی الخمینی، روح الله (۱۳۹۰ق)، **تحریر الوسیله**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
- نسائی، احمد بن علی بن شعیب (۱۴۰۶ق)، **الضعفاء والمتروکن**، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بیروت: دار المعرفه.

- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- هيثمی، نور الدين علی بن ابی بکر (۱۴۱۲ ق)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بیروت: دار الفکر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دارصادر.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)  
سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## حدیث به مثابه «رسانه»: بازتاب مضامین سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در احادیث امام حسن مجتبی (ع)

### سامان خدایاری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۴/۰۳/۱۸

#### چکیده

مسجدها، مکتبها، تکیه‌ها، حسینیه‌ها، مراسم‌های تعزیه و احادیث از جمله رسانه‌های دینی سنتی هستند. مخاطبان این رسانه‌ها عموم مردم هستند و اصولاً آن‌ها را باید رسانه‌های دینی سنتی بنامیم. با توجه به رسالت دین اسلام مبنی بر اینکه برای همه انسان‌ها و به منظور هدایت آن‌ها آمده است، ارتباط‌گران سنتی با روی باز همه علاقه‌مندان اسلام را پذیرفته‌اند. در پژوهش حاضر حدیث به مثابه یک رسانه دربردارنده پیام‌هایی قابل انتقال محسوب شده است.

هدف فرستنده - که در اینجا امام معصوم(ع) است - از ایجاد ارتباط تنها با انتقال پیام صورت می‌گیرد و پیام مورد نظر، مفاهیم و گزاره‌های دینی است. هدف اصلی پژوهش، شناخت مضامین سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در احادیث امام حسن مجتبی(ع) و سوال اصلی این است که امام حسن مجتبی(ع) در احادیث خود بیشتر بر چه مضامینی تاکید داشته است؟

چارچوب نظری بر مبنای نظریه برجسته‌سازی و نظریه همگرا و ارتباطات در جامعه اسلامی است. پژوهش با روش اسنادی و روش تحلیل محتوا انجام شده است. با توجه به نتایج پژوهش نیکی به دیگران، مسائل مربوط به حکومت و اهل بیت(ع) و همچنین دادن صدقه و کمک به نیازمندان بیشترین بازتاب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را داشته است.

### واژه‌های کلیدی: امام حسن مجتبی(ع)، برجسته‌سازی، حدیث،

رسانه.

## ۱. مقدمه

تاریخ حدیث شیعه فراز و نشیب‌های متعددی پشت سر گذاشته است. رسانه‌های دینی سنتی - که احادیث نیز جزئی از آنها می‌باشند - آن دسته از وسایل ارتباطی‌اند که پیام‌ها و گزاره‌های اسلام را به عنوان کارکرد اصلی خود به مخاطبان منتقل می‌کنند. قدمت این رسانه‌ها به پیش از دوره ظهور رسانه‌های مدرن باز می‌گردد. مسجد و منبر، مجلس دعا و روضه‌خوانی، زیارتگاه، حسینیه، تکیه، مهدیه، فاطمیه، هیئت‌های مذهبی، تعزیه، مکتب‌خانه و حوزه علمیه، نماز جمعه و از این دست و حتی خانواده را باید از جمله رسانه‌های اسلامی بدانیم که نقش و تأثیر ارتباطی آن‌ها در تاریخ تحولات جامعه‌ی شیعی ایران و حفظ و انتقال معارف ناب اسلامی بسیار با اهمیت بوده و تا امروز نیز به عنوان یک شبکه ارتباطی موثر عمل کرده است



دلیل انتخاب احادیث امام حسن مجتبی(ع) به عنوان یک رسانه برای تحلیل در پژوهش حاضر، وجود شرایط پیچیده سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در آن مقطع حساس می‌باشد. سیوطی در «درالمنثور» می‌نویسد: «كَانَ الْحَسَنُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَهُ مَنَاقِبٌ كَثِيرَةٌ، سَيِّدًا حَلِيمًا، ذَا سَكِينَةٍ وَوَقَارٍ وَحِشْمَةٍ، جَوَادًا، مَمْدُوحًا»؛ حسن بن علی دارای امتیازات اخلاقی و فضائل انسانی فراوان بود، او شخصیتی بزرگوار، بردبار، با وقار، متین، سخاوتمند و مورد ستایش بود. (سیوطی، ۱۹۹۳، ص ۲۰۹).

از جمله فضائل امام حسن(ع) این بود که ایشان محبوب رسول خدا بود. از راه‌های شناخت عظمت و برتری یک انسان این است که محبوب انسان‌های برتر و با فضیلت باشد. در عالم هستی برتر از خاتم پیامبران(ص) نداریم و حسن بن علی(ع) سخت محبوب پیغمبر گرامی اسلام بود و این محبت و دوستی را در گفتار و کردار خویش ظاهر و به اصحاب خود می‌فهماند. پیامبر اکرم(ص) فرمود: «هُمَا سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَهُمَا رِيْحَانَتِي»؛ آن دو (حسن و حسین) آقای جوانان بهشت و ریحانه‌ی من هستند. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۳، ص ۲۶۲).

حضرت امام حسن(ع) در طول عمر با برکت خود دارای احادیث و خطبه‌های بسیاری بودند. این احادیث در طول تاریخ راهی پرفراز و نشیب پیموده تا به دست ما رسیده‌اند. نزدیک به یک قرن عدم نگارش رسمی و فراگیر موجب شده است تا بخشی از این میراث ارزشمند از دست برود و زمینه‌ی راه یافتن روایات ساختگی به جرگه احادیث فراهم آید و عده‌ای با جعل حدیث به تثبیت حزب سیاسی، گروه مذهبی، قوم، نژاد و تأمین اغراض شخصی خود پردازند. برخورداری از قدرت سیاسی یا نفوذ مذهبی به نهادینه کردن برخی از این احادیث ساختگی یاری رساند. تبلیغات و جعل حدیث در فضائل بنی امیه بسیار بود و روایات زیادی به نفع خلفا جعل می‌شد (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۳۷).

امام حسن(ع) خطبه‌ها و بیانات مهمی دارد که علاوه بر انسجام سخن و کوتاهی آن، حاوی آموزه‌های بسیاری در اصول، فروع دین و تربیت اجتماعی است. در این خطبه‌ها، مطالب ژرف و عمیقی به چشم می‌خورد که راهنمایی برای رهجویان آن حضرت است (اصلائی منفرد، ۱۳۸۶، ص ۹).

یکی از امور اساسی که امام مجتبی (ع) به آن پرداخته است، نشر فرهنگ اصیل اسلام در برابر تحریفات و تهاجم فرهنگی حاکمان اموی به ویژه معاویه بن ابی سفیان بود، زیرا این خاندان بیشترین و بالاترین دشمنی‌ها را در مقابل اسلام و رسول خدا (ص) روا داشتند. ابوسفیان با تحریک قریش و تهیه سلاح، جنگ بدر، أحد، احزاب و... را علیه رسول خدا (ص) و مسلمانان به راه انداخت، پسرش معاویه نیز جنگ صفین را علیه خاندان اهل بیت (ع) رهبری کرد و در نهروان و جمل و تحریکات داخلی دیگر از هیچ گونه جنایتی فروگذار نکرد (زمانی، ۱۳۸۱، ص ۵۵).

امام مجتبی (ع) در دور نگه داشتن حکومت و امت از شورش‌های تند و سختی که خون امت را به هدر می‌داد، موفق شد (کتانی، ۱۳۶۷، ص ۱۹). مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که در احادیث امام حسن مجتبی (ع) بیشتر کدام یک از مقوله‌ها در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مورد تاکید بوده و در هر زمینه کدام یک از مضامین برجسته‌تر شده است. در این مطالعه برای نمونه چهل حدیث به صورت طبقه‌بندی شده انتخاب و تحلیل شده است و سرانجام داده‌ها با استفاده از نرم افزار SPSS تجزیه و تحلیل گردید.

## ۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

ارتباطات سنتی دینی، پیچیده‌تر و دقیق‌تر از آن است که بتوان با مروری کوتاه ابعاد دقیق ارتباطی آن را از لایه‌های عمیق فرهنگی جامعه استنباط کرد. درک این مقوله نیازمند مجموعه‌ای از مطالعات تاریخی فرهنگی، پژوهش‌های میدانی، تحلیل محتوا و گفتمان است. رسانه‌های سنتی بسیار متکثر و متعدد بوده‌اند، اما ضعف مطالعات و کمبود جدی آمار و اطلاعات مربوط به آن‌ها، تحلیل و بررسی ارتباطی چنین رسانه‌هایی را مشکل‌تر ساخته است. پیام اغلب رسانه‌های سنتی، معارف اسلامی می‌باشد که تعیین میزان هر یک از این معارف نیازمند تحلیل محتوای پیام‌های ارائه شده است. طرح مسائل و رویدادهای روز جامعه، تحلیل و بررسی آن‌ها و ارائه رهنمودها و توصیه‌های لازم به مخاطبان بخش دیگری از این پیام‌ها را تشکیل می‌دهد.

باورهایی همچون تفکیک ناپذیری دین از سیاست، جامعیت دین اسلام برای زندگی که برگرفته از سیره پیامبر اسلام و ائمه اطهار(ع) می باشد، انگیزه‌ی لازم برای بیان این دسته از مطالب را فراهم می سازد و به ویژه در نظام جمهوری اسلامی که رسانه‌های سنتی دینی نقش حساسی در حفظ و تقویت آن دارند، طرح چنین پیام‌هایی روزافزون بوده است. اختناق حاکم بر عصر امام حسن(ع)، وقوع تحریف در عرصه‌ی احادیث را توسعه داد و باعث پراکندگی‌هایی در زمینه‌ی احادیث شد. این پراکندگی‌ها هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی قابل تأمل است: از نظر کمی، تعداد سخنان امام به حدود ۵۰۰ حدیث می رسد و از جهت کیفی، سخنان حضرت بیشتر به صورت خطبه‌ها، مناظرات و و اندک سخنان حکمت آمیز و فقهی است. همچنین با مراجعه به مصادر حدیثی از جمله: «اصول کافی»، «من لا یحضره الفقیه»، «بحار الانوار»، «خصال»، «وسائل الشیعه» و دیگر کتب حدیثی، درمی یابیم که سخنان رسیده از امام حسن(ع) بسیار کم هستند و بعضی از این سخنان را باید در منابع دیگری چون منابع تاریخی از قبیل: «مقاتل الطالبیین»، «تاریخ ابن سعد»، «کشف الغمه»، «تاریخ ابن عساکر» و... یافت (اصلائی منفرد، ۱۳۸۶ ص ۱۵).

این احادیث اخلاقی می توانند، سرفصل‌های جدیدی را در تحقیقات درباره‌ی زندگی امام حسن(ع) بر روی محققان بگشاید. احادیث، الگوهای برتر رفتار و اندیشه‌ی دینی را به ما می آموزند. در همین راستا مقام معظم رهبری می فرمایند: «ما نباید در تفاوت شیوه‌ی عمل ائمه علیهم السلام به تعداد امامان نظر کنیم، بلکه باید ائمه را به عنوان فردی که ۲۵۰ سال عمر کرده و بنا به شرایط مختلف و نیازهای هر زمان و امکانات موجود، مختلف عمل کرده است به حساب آوریم. بدون شک اگر خود پیامبر (ص) هم ۲۵۰ سال عمر می کرد و در زمان خود با شرایط متفاوت روبه‌رو می شد، همان گونه عمل می کرد که ائمه علیهم السلام عمل نموده‌اند». (محدثی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

### ۳. پیشینه تحقیق

در زمینه احادیث ائمه(ع)، فاطمه اصلائی منفرد، مقاله‌ای با عنوان «جایگاه امام حسن مجتبی(ع) در حدیث شیعه» تالیف کرده‌اند. ایشان در مقاله خویش اشاره می کنند که

صرف نظر از نقش امام(ع) در مسائل فکری و فرهنگی، طبیعی بود که امام حسن(ع) برنامه‌هایی نیز برای آینده‌ی رسالت الهی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در نظر داشته باشد.

مقاله‌ی دیگری با عنوان «آداب معاشرت در کلام امام حسن مجتبی(ع)»، توسط نرگس محمدنیا و فیض الله اکبری به رشته‌ی تحریر درآمده است. در پژوهش مذکور آمده است که تحلیل مجموعه گفتار امام حسن مجتبی(ع)، به عنوان نمونه تمام عیار انسان کامل در باب آداب معاشرت، به طور قطع چراغ فروزانی برای دوست‌داران و وصول به صراط مستقیم می‌باشد. (محمدنیا و اکبری، ۱۳۹۱).

#### ۴. مبانی نظری پژوهش

در پژوهش حاضر، حدیث به مثابه یک «رسانه» در نظر گرفته شده است. یعنی احادیث امام حسن(ع)، هر یک به عنوان یک رسانه در انتقال مفاهیم و مضامین اسلامی عمل می‌کنند. یکی از وظایف رسانه‌ها، ارسال پیام و محتواهای ارتباطی است. چارچوب نظری پژوهش حاضر بر اساس تئوری «برجسته سازی» و نظریه «همگرا و ارتباطات در جامعه اسلامی» می‌باشد.

نظریه‌ی برجسته‌سازی مدعی «تأثیر رسانه‌ها، بر شناخت و نگرش مردم و تعیین اولویت‌های ذهنی آنان از طریق انتخاب و برجسته‌سازی بعضی از موضوعات و رویدادها» در قالب متون مختلف است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۵۸). به این معنا که رسانه با برجسته ساختن بعضی از موضوع‌ها و رویدادها، بر آگاهی و اطلاعات مردم نسبت به آن‌ها تأثیر می‌گذارند. کارکرد برجسته‌سازی رسانه، قابلیت اثرگذاری بر تغییر شناخت و ادراک مخاطبان و ساخت تفکر آنان است. مهم‌ترین تأثیر رسانه در اعمال این کارکرد، ایجاد نظم فکری برای مخاطبان و نظم دادن به دنیای پیرامون آن‌هاست.

مفهوم برجسته‌سازی را نباید صرفاً به مفهوم اولویت‌گذاری به معنی انتخاب و اولویت بعضی از موضوع‌ها و رویدادها محدود نمود. برجسته‌سازی فراتر از اولویت‌گذاری و

دارای شیوه‌ها و پیچیدگی‌های خاص است. فرآیند برجسته‌سازی را می‌توان به چهار مرحله تقسیم کرد:

۱. رسانه‌ها، بعضی از موضوعات و رویدادها را مهم و با اهمیت جلوه می‌دهند و آن‌ها را بارز و برجسته می‌سازند.
۲. موضوعات و رویدادهای متفاوت، برای جلب توجه، به نوع و میزان متفاوتی از بیان نیاز دارند.
۳. موضوعات و رویدادهای مورد توجه باید دارای چارچوب باشند و باید معانی را به آن موضوعات اختصاص داد که قابل فهم شوند.
۴. زبان مورد استفاده در رسانه بر درک اهمیت موضوع اثر می‌گذارد (سورین و تانکارد، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸).

طبق نظریه‌ی برجسته‌سازی، رسانه‌ها می‌توانند با برجسته‌تر کردن مطالب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، افکار عمومی را هر چه بیشتر نسبت به این امور مطلع‌تر سازند. با برجسته‌تر شدن این مطالب، مسلمانان و جوامع اسلامی نسبت به آن‌ها آگاهی می‌یابند و آن را سرمشقی در زندگی خویش قرار می‌دهند.

نظریه همگرا و ارتباطات در جامعه‌ی اسلامی به شناخت و بررسی نظام‌های فرهنگی و اجتماعی، توجه ویژه مبذول می‌دارد. نظام اجتماعی اسلام، نظامی از ارزش‌ها و اعمال فردی است که برحسب معانی نمادین شکل یافته و ابن خلدون آن را «عصیبه» می‌نامیده است (Mowlana, 1996, p. 147).

در واقع ارزش‌ها، ابزاری برای نگهداری پیوستگی فرهنگی جامعه و موجب مشروعیت بخشی هستند. در این نظریه، تبیین مفاهیم حکومت و ارتباطات در اسلام و رابطه‌ی میان آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد و به این منظور با تکیه بر ابعاد تاریخی، بررسی محورهایی همچون مفهوم حکومت در اسلام و ارتباط آن با امت، مفهوم ارتباطات و معنای برداشت شده از آن در اجتماعی وسیع، توسعه نظام دولت - ملت در قلمرو کشورهای اسلامی، تأثیر غرب و استعمار، حرکت‌های اصلاح طلبانه‌ی اسلامی در تاریخ معاصر را

برای درک ارتباطات اجتماعی کنونی در جهان اسلام و پیش‌بینی آینده‌ی آن ضروری می‌داند (Mowlana, 1996, p. 148).

با توجه به این نظریه، در روایات امام حسن(ع) مباحثی از قبیل توحید، امت، تقوا و امر به معروف و نهی از منکر مورد اشاره بوده‌اند. توحید به عنوان یک عامل وحدت‌گرا و امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک مسئولیت بیان می‌شوند. طبق آنچه که در روایات آمده، در حوزه‌ی امت، ویژگی‌های نژادی، قومی، قبیله‌ای و ملی به عنوان شاخص‌های تمیز افراد از یکدیگر جایی ندارند و حکومت تنها متعلق به خداست و حکام، مجریان فرامین الهی به شمار می‌آیند (باهر، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

با توجه به اینکه در پژوهش حاضر احادیث مورد واکاوی قرار گرفته‌اند، تعریف حدیث در معنای اصطلاحی و لغت آن ضروری به نظر می‌رسد. حدیث، در اصطلاح مسلمانان به سخنان پیامبران گفته می‌شود. شیعیان به سخنان اهل بیت(ع) نیز حدیث می‌گویند. در اصطلاح دانشمندان علم حدیث، به کلامی که حاکی از کردار یا تقریر معصوم است، «حدیث» و گاه «خبر» یا «روایت» گفته می‌شود. شیعیان معتقدند حدیث، به دلیل انتساب آن به معصوم و وحیانی بودن محتوای آن، حجت بوده و می‌تواند مبنای عمل قرار گیرد. دانشمندان علم اصول فقه، به نقل کردن سنت، حدیث (خبر) می‌گویند (شب خیز، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

حدیث صفت مشبیه از ریشه‌ی «ح د ث» و به معنای آن چیزی است که ابتدا نبوده سپس به وجود آمده و جدید است. به سخن و کلام هم از آن رو حدیث می‌گویند که به تدریج به وجود می‌آید. در قرآن هم به معنای «کلام و سخن» به کار رفته است. آنجا که می‌فرماید: «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ»؛ پس به کدامین سخن ایمان می‌آورند<sup>۱</sup> (ابن منظور، ۱۹۵۵، ص ۱۳۳). عالمان شیعه آن را چنین تعریف کرده‌اند: «كَلَامٌ يَحْكِي قَوْلَ الْمَعْصُومِ أَوْ فِعْلَهُ أَوْ تَقْرِيرَهُ»؛ حدیث، سخنی است که گفتار، کردار و تقریر معصوم (علیه السلام) را گزارش می‌کند (صدر، ۱۳۵۴، ص ۸۰).

<sup>۱</sup> کلمه حدیث طبق قاعده باید به الحدثان و الحدثان جمع بسته شود، اما برخلاف قاعده به «أحادیث» جمع بسته شده است.

در مورد وجه تسمیه حدیث به «خبر» نیز باید اشاره کرد که بنا بر قول به ترادف حدیث و خبر، از یک دیدگاه، خبر بر حدیث مرفوع (قول منسوب به پیامبر (ص)) و حدیث موقوف (قول منسوب به صحابیان) و حدیث مقطوع (قول منسوب به تابعین) قابل اطلاق دانسته شده است، اما بنا بر قول منسوب به فقهای خراسان، حدیث مرفوع، خبر و حدیث موقوف، اثر نامیده شده است (سیوطی، ۱۴۰۹، ص ۲۳). در میان محدثان شیعه، قول به ترادف حدیث و خبر، رواج بیشتری دارد. نام گذاری کتاب‌های حدیثی کهن شیعه نیز شاهی بر این مدعاست، چنان که شیخ طوسی کتاب خود را «الاستبصار فیما اختلف فیہ من الاخبار» نامیده است (مهدوی‌راد، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

## ۵. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با روش اسنادی، برای بیان مبانی نظری و حدود مسئله و همچنین روش تحلیل محتوا انجام شده است. روش تحلیل محتوا اغلب در مورد آن دسته از مسائل پژوهشی به کار می‌رود که می‌توان مستقیماً با توصیف ویژگی‌های محتوا به سوال‌ها پاسخ داد. در چنین بررسی‌هایی، پژوهشگر تا حد بسیاری از مشکلات مربوط به روایی فارغ است، به جز حوزه‌ای که روایی با نمونه‌گیری و پایایی ارتباط می‌یابد. از این رو اطلاعات محتوا، بیشتر به عنوان پاسخی مستقیم به سوال‌های پژوهش به کار می‌رود تا معرف‌هایی که ویژگی‌های منابع یا مخاطبان از آن استنباط می‌شود (هالستی، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

کرپندورف، تحلیل محتوا را این‌گونه تعریف می‌کند: «تکنیکی پژوهشی است برای استنباط<sup>۱</sup>، تکرارپذیر<sup>۲</sup> و معتبر<sup>۳</sup> از داده‌ها در مورد متن آن‌ها» (کرپندورف، ۱۳۹۰، ص ۵۲). هالستی<sup>۴</sup> یک تعریف کلی از تحلیل محتوا ارائه داده است: تحلیل محتوا «به هر روشی اطلاق می‌شود که از طریق آن بتوان با مشخص کردن عینی و قاعده‌مند ویژگی‌های خاص پیام‌ها را استخراج کرد».

1 Inferences

2 Replicable

3 Valid

4 Holsti

تعریف برلسون<sup>۱</sup> از تحلیل محتوا نیز که زیاد هم به آن استناد می‌شود، تحلیل محتوا را «روشی برای توصیف عینی، کمی و قاعده‌مند محتوای آشکار ارتباطات» می‌داند. یکی از اهداف و کاربردهای تحلیل محتوا توصیف و استنباط از متن است. متن یا موضوع مورد بررسی شامل محتوای آشکار و بارز مطالب، رفتار نمادین، نمادهای ارتباط و واقعیت اجتماعی است. بنا به گفته‌ی هارولد لاسول در سال ۱۹۴۸م، تحلیل محتوای مطالب به ما می‌گوید که «چه کسی، چه چیزی، از چه طریقی، خطاب به چه کسی می‌گوید و نتیجه‌ی آن چیست؟». به عبارت دیگر، با تحلیل محتوا می‌توان به بررسی درباره‌ی منبع، پیام، رسانه - در اینجا حدیث - مخاطب و اثرات آن پرداخت (محمدی‌مهر، ۱۳۸۹، ص ۳۷).

جامعه آماری پژوهش حاضر، تمامی احادیث در دسترس امام حسن مجتبی(ع) یعنی حدود ۵۰۰ حدیث می‌باشد. نمونه‌گیری به صورت تلفیقی صورت گرفته است. یعنی ترکیبی از روش نمونه‌گیری احتمالی و نا احتمالی می‌باشد. بدین صورت که در دو کتاب *صحیفه الحسن(ع)*<sup>۲</sup> و *جلد دهم بحار الانوار*<sup>۳</sup> که شامل نایش‌ها، ادعیه، خطبه‌ها و مناظرات آن حضرت می‌باشد، پژوهشگر به صورت هدفمند چهل حدیث از امام حسن(ع) که مرتبط با موضوع پژوهش بوده‌اند را انتخاب و سپس به صورت طبقه‌بندی شده، آن احادیث انتخاب شده در سه طبقه‌ی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جای داده شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. واحد تحلیل «مضمون» می‌باشد. یعنی هر نوع مضامین اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است. در نهایت داده‌ها با استفاده از نرم افزار spss تجزیه و تحلیل شد.

## ۶. تکنیک تحقیق

تکنیک استفاده شده در پژوهش حاضر از نوع مقوله‌ای، ارزیابی می‌باشد. تکنیک مقوله‌ای مبتنی بر مقوله‌های ساخته شده از محتوا صورت می‌گیرد و تحلیل انجام شده‌ی پیام، شرحی

<sup>۱</sup> Berlson

<sup>۲</sup> فیومی اصفهانی، جواد (۱۳۷۵). *صحیفه الحسن*، تهران: موسسه النشر الاسلامی

<sup>۳</sup> مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحار الانوار: در زندگانی حضرت امام حسن مجتبی(ع)*، ترجمه محمد جواد نجفی، جلد

دهم، تهران: موسسه النشر الاسلامی



از محتوا بر اساس مقوله‌هاست. مقوله‌ها، واحدهای بررسی هستند که با توجه به هدف تحقیق برگزیده می‌شوند. مقوله‌ها را می‌توان بر اساس دیدگاه‌ها و آرای مختلف به وجود آورد. مقوله‌ها در تحلیل محتوای توصیفی، مفاهیمی به منظور دسته‌بندی هستند. پس از مشخص شدن مقوله‌ها، معمولاً واحد تحلیل تعیین می‌شود و مبتنی بر آن، نمونه‌ها نیز مشخص خواهند شد.

تکنیک ارزیابی نیز برقراری ارتباط بین ساختار توصیف شده از محتوا (مبتنی بر تکنیک مقوله‌ای) با مشخصه‌هایی بیرونی و یا در خصوص یک وضعیت اجتماعی است. به عبارت دیگر پژوهشگر پیوندهای پیام توصیف شده از طریق تکنیک مقوله‌ای را با مشخصه‌های آشکار از پدیده‌های اجتماعی برقرار می‌کند و به نتیجه‌گیری از پیام تولید شده در مورد ابعاد واقعیت اجتماعی می‌پردازد. در اینجا پژوهشگر می‌تواند همبستگی بین پیام یا محتوا را با واقعیات اجتماعی بررسی کند.

از آنجا که ابزار گردآوری اطلاعات در روش تحلیل محتوا، دستورالعمل کدگذاری است و شامل مقولات و زیر مقولات تعیین شده برای رجوع به پیام‌های ارتباطی برای ثبت آن‌هاست، به این دستورالعمل، پرسشنامه‌ی وارونه نیز می‌گویند. اطلاعات و داده‌های تحقیق بر اساس دستورالعمل تعیین شده، کدگذاری می‌شوند، سپس داده‌های کدگذاری شده در کدبرگه<sup>۱</sup> وارد می‌شوند. این اطلاعات با استفاده از نرم افزار SPSS مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و سپس اطلاعات جمع‌آوری شده، بر اساس سوال‌های تحقیق و بر اساس تکنیک‌های آماری به صورت توصیفی ارائه می‌شود. در پژوهش حاضر، از فراوانی مطلق و محاسبات درصدی در قالب جداول توزیع فراوانی استفاده شده است.

---

<sup>1</sup> Coding Sheets

## ۷. نتایج پژوهش

### ۷-۱. ماهیت و میزان برجسته‌سازی مطالب اجتماعی

با توجه به جدول شماره ۱، از جمع ۴۰ حدیث بررسی شده، از لحاظ «ماهیت و میزان برجسته‌سازی مطالب اجتماعی» بیشترین نسبت یعنی ۲۵ درصد یا ۱۰ مورد، مربوط به نیکی به دیگران و کم‌ترین نسبت یعنی ۱۰ درصد یا ۴ مورد، مربوط به سایر گزینه‌ها می‌باشد. نظری که در این رابطه می‌توان اظهار داشت این است که امام حسن(ع) در بحث نیکی و سخاوت به دیگران همواره تأکیدات بسیاری داشته‌اند. در بیشتر احادیث خویش آورده‌اند که «به یقین خدا با مردمی است که تقوا پیشه کنند و نیکوکار باشند».

#### جدول شماره ۱: مطالب اجتماعی

موضوع	فراوانی	درصد
آرامش در پرتو ولایت	۷	۱۷.۵
انتخاب دوست	۵	۱۲.۵
مشورت در امور	۶	۱۵
نیکی به دیگران	۱۰	۲۵
ردائیل اخلاقی	۸	۲۰
سایر	۴	۱۰
کل	۴۰	۱۰۰

اگر به زندگی امام حسن مجتبی(ع)، براساس گزارش‌های قرآنی و روایی و تاریخی نگاه گذرا شود به خوبی می‌توان دریافت که آن حضرت الگوی کامل احسان بوده است. در روایات بسیاری از احسان و ایثارگری امام حسن(ع)، سخن به میان آمده است. در کتاب «الحیاء» آمده است که امام حسن مجتبی(ع)، دو

بار از همه مال خود دست کشید، و سه بار اموالش را در راه خدا تقسیم کرد، حتی کفشی را می‌بخشید و کفشی دیگر را نگاه می‌داشت (حکیمی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۹).

اینکه حضرت دو بار همه دارایی و ثروت خویش را میان خود و فقیران تقسیم کرد، عملی است که از بسیاری بر نمی‌آید و کمتر کسی به خود چنین جرأت می‌دهد که از آن همه اندوخته‌ها و مالی که به سختی و زحمت از راه کشاورزی، جهاد و تجارت به دست آورده، دست بکشد و به دیگران بخشد. امام حسن مجتبی(ع)، فرمود: «ای فرزند آدم! نسبت به محرّمات الهی عقیف و پاکدامن باش تا عابد و بنده خدا باشی. راضی باش بر آنچه که خداوند سبحان برایت تقسیم و مقدر نموده است، تا همیشه غنی و بی‌نیاز باشی.

نسبت به همسایگان، دوستان و همشینیان خود نیکی و احسان نما تا مسلمان محسوب شوی. با افراد (مختلف) آنچنان برخورد کن که انتظار داری دیگران همان گونه با تو برخورد نمایند» (مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲).

روایات تاریخی مربوط به نیکی و بخشش های آن حضرت فراوان می باشد. وقتی از خود امام پرسیدند، چرا هرگز سائلی را ناامید بر نمی گردانید؟ فرمودند: «من هم سائل درگاه خداوند هستم و می خواهم که خدا مرا محروم نسازد و شرم دارم که با چنین امیدی سائلان را ناامید کنم. خداوندی که عنایتش را به من ارزانی می دارد، می خواهد که من هم به مردم کمک کنم» (قرشی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

اهل احسان برای رضا و خشنودی خدا، از خود می گذرند و به دیگران حتی دشمنان خویش می بخشند، چنانکه اهل بیت (ع) افطاری خویش را به اسیر جنگی می دهند و با ایشار خود از سوی خداوند ستوده می شوند و خداوند عبرت دیگران و الگوبرداری از این انسان های کامل، سوره انسان را فرو می فرستد تا دیگران ایشان را بشناسند و رفتارشان را الگوی نیک رفتاری خود قرار دهند.

## ۷-۲. ماهیت و میزان برجسته سازی مطالب سیاسی

با توجه به جدول شماره ۲، از جمع ۴۰ حدیث بررسی شده، از لحاظ «ماهیت و میزان برجسته سازی مطالب سیاسی» بیشترین نسبت یعنی ۲۲.۵ درصد یا ۹ مورد، مربوط به «حکومت و اهل بیت (ع)» و کمترین نسبت یعنی ۱۰ درصد یا ۴ مورد، مربوط به «جهاد در اسلام» می باشد. نظری که در این رابطه می توان اظهار داشت این که دوران پس از صلح برای امام حسن (ع) دوران جدیدی بود. زیرا این دوران بر اساس تلاش های معاویه و دشمنی او و خاندانش با اهل بیت (ع)، دورانی بود که احادیث جعلی و انواع تحریف ها در جامعه رواج پیدا کرده بودند.

امام (ع) در مدینه، فصل جدیدی از زندگی را آغاز کرد و در تمام این سال ها به بیدار کردن مردم تشنه در برابر تحریف های به وجود آمده از طرف بنی امیه و نیز مبارزه با بازگشت جاهلیت پیش از اسلام در میان مردم به واسطه ی بنی امیه و نشان دادن شکلی از

اسلام که با اسلام راستین حضرت رسول خدا(ص) و اهل بیت گرامی شان بسیار فاصله داشت، پرداخت. از این رو رعایت حقوق انسان‌ها در دوران حکومت امام حسن(ع) از امور مهم و کارگشا بود که آن حضرت پیوسته بر آن تاکید می‌کرد.

### جدول شماره ۲: مطالب سیاسی

موضوع	فراوانی	درصد
حکومت و اهل بیت(ع)	۹	۲۲.۵
سیاست از دیدگاه معصوم	۷	۱۷.۵
آگاهی از اجرای عدالت	۵	۱۲.۵
جهاد در اسلام	۴	۱۰
رعایت حقوق خداوند و انسان‌ها	۸	۲۰
سایر	۷	۱۷.۵
کل	۴۰	۱۰۰

در زمینه حکومت‌داری یکی از وقایع و اتفاقات بسیار مهم در زمان حیات امام حسن ماجرای صلح آن حضرت با معاویه است که اساتید و صاحب نظران و مورخان زیادی در این زمینه قلم‌فرسایی کرده‌اند، اما باید توجه داشت که در آیین اسلام

قانون واحدی به نام جنگ و جهاد وجود ندارد، بلکه همان‌طور که اسلام در شرایط خاصی دستور می‌دهد مسلمانان با دشمن بجنگند، همچنین دستور داده است که اگر نبرد برای پیشبرد هدف مؤثر نباشد، از در صلح وارد شوند.

در زمینه حکومت و حکومت‌داری امام حسن(ع) هرگز در بیان حق و دفاع از حریم اسلام، نرمش نشان نمی‌داد. او علناً از اعمال ضد اسلامی معاویه انتقاد می‌کرد و سوابق زشت و ننگین معاویه و دودمان بنی امیه را بی پروا فاش می‌ساخت و همواره بر این نکته تأکید می‌فرمود که من برای حفظ جان مسلمانان از جنگ با تو خودداری کردم. مناظرات و احتجاج‌های کوبنده حضرت مجتبی(ع) با معاویه و طرفداران او شاهد این معنا است. حضرت مجتبی(ع) حتی پس از انعقاد پیمان صلح که قدرت معاویه افزایش یافت و موقعیتش بیش از پیش تثبیت شد، بعد از ورود معاویه به کوفه، بر فراز منبر نشست و انگیزه‌های صلح خود و امتیازات خاندان حضرت علی(ع) را بیان فرمود و آن‌گاه در حضور هر دو گروه با اشاره به نقاط ضعف معاویه با شدت و صراحت از روش او انتقاد کرد.

آن حضرت همچنین در مورد شرکت در مجالس اهل بیت (ع) فرموده است: «کسی که به سوی ما آید و در محفل ما شرکت کند، به یکی از چهار فایده خواهد رسید: ۱. به دست آوردن استدلال محکم ۲. آگاهی از اجرای عدالت ۳. بهره‌وری از دوستی و برادری ۴. فیض همنشینی با دانشمندان» (عطاردی، ۱۳۷۳، ص ۷۲۷).

### ۷-۳. ماهیت و میزان برجسته‌سازی مطالب اقتصادی

با توجه به جدول شماره ۳، از جمع ۴۰ حدیث بررسی شده، از لحاظ «ماهیت و میزان برجسته‌سازی مطالب اقتصادی» بیشترین نسبت یعنی ۲۵ درصد یا ۱۰ مورد، مربوط به کمک به نیازمندان و کم‌ترین نسبت یعنی ۷.۵ درصد یا ۳ مورد، مربوط به صرفه‌جویی و قناعت می‌باشد. آن حضرت، مردم را به اصلاح خویش و پیروی صحیح از دین و تبعیت درست از سیره‌ی رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) دعوت می‌فرمود و آن‌ها را تشویق می‌کرد اعمالی را که موجب ترویج فضایل و ریشه‌کن شدن رذایل می‌شود، را الگو و سرمشق خویش قرار دهند.

جدول شماره ۲: مطالب اقتصادی

موضوع	فراوانی	درصد
پس انداز برای آینده	۷	۱۵.۵
کمک به نیازمندان	۱۰	۲۵
صدقه دادن	۸	۲۰
مدیریت در زندگی	۷	۱۷.۵
صرفه جویی و قناعت	۳	۷.۵
سایر	۵	۱۲.۵
کل	۴۰	۱۰۰

گذشته از این‌ها به اصلاحات اجتماعی مانند رسیدگی به تهی‌دستان، درماندگان و نیازمندان و دلجویی از آن‌ها و صرفه‌جویی و قناعت در امور همت گماشت. امام حسن مجتبی (ع) می‌فرماید: «گرامی‌ترین و با شخصیت‌ترین افراد، آن کسی است که به نیازمندان پیش از اظهار نیازشان، کمک نماید». در توضیح

این امر باید گفت که بخشش و انفاق از خصلت‌های والای انسانی است که مطلوب همه انسان‌هاست. ایشان به بهانه‌های مختلف، همه را از خوان کرم خویش بهره‌مند می‌ساخت و آن قدر بخشش می‌کرد تا شخص نیازمند بی‌نیاز می‌شد. نکته‌ی قابل توجه اهمیت ایشان بر حفظ آبروی نیازمندان است.

این روشن است که هر نیازمند آبرومندی در هیچ شرایطی حاضر نیست آبروی خود را با عرض حاجت نزد دیگران ببرد. از این رو باید هوشیار بود که اگر چنین انسانی حاضر شد آبروی خود را نزد شما بریزد، راندن چنین فردی جفا خواهد بود. امام حسن مجتبی(ع) با استقبال از چنین افرادی ضمن برطرف کردن از آنان می‌خواست در صورت پیش آمدن چنین حالتی، از بیان کردن نیاز مجدد خویش به ایشان دریغ نورزد. امام حسن مجتبی(ع) هیچ گاه سائلی را از خود نمی‌راند و تمامی جنبه‌های معنوی بخشش را در نظر می‌گرفت. آورده‌اند مردی نزد امام مجتبی(ع) آمد و ابراز نیازمندی کرد.

امام برای این که کمک رو در رو نباشد و سبب شرمندگی آن مرد نگردد، فرمود: «آنچه را می‌خواهی در نامه‌ای بنویس و برای ما بفرست تا نیازت برآورده شود.» آن مرد رفت و نیازهای خود را در نامه‌ای به امام فرستاد. حضرت نیز آن چه را خواسته بود برایش فرستاد. شخصی که در آن جا حضور داشت، به امام عرض کرد: «به راستی چه نامه‌ی پربرکتی برای آن مرد بود!» امام در پاسخ او فرمود: «برکت این کار برای من بیشتر بود که سبب شد شایستگی انجام این کار نیک را بیابم؛ زیرا بخشش راستین آن است که بدون درخواست شخص، نیازش را برآوری، ولی اگر آنچه را خواسته است، به او بدهی، در واقع قیمتی است که برای آبرویش پرداخته‌ای.» (بیهقی، بی تا، ص ۵۵).

امام حسن مجتبی(ع)، تمام توان خویش را در راه انجام امور نیک و خداپسندانه به کار می‌گرفت و اموال فراوانی در راه خدا می‌بخشید. به خاطر این بخشندگی‌ها و کارهای نیکی که از سوی امام حسن(ع) در مسیر خیر، احسان و کمک به طبقات درمانده و نیازمند انجام می‌گرفت آن حضرت را «کریم اهل بیت» لقب داده‌اند (قرشی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

مردی از اهالی شام می‌گوید: روزی در مدینه شخصی را دیدم با چهره‌ای آرام و بسیار نیکو و دارای حسن جمال که تا به حال چنین مردی ندیده بودم و به طرز زیبایی هم لباس پوشیده و سوار بر مرکبی بود، دل من به طرف او مایل شد و دربارهی او پرسیدم، گفتند: او حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام است. با شنیدن نام او خشمی سوزان سرتا پای وجودم را فرا گرفت و بر علی بن ابی طالب حسد بردم که چگونه او چنین پسری دارد. پیش او رفته و پرسیدم آیا واقعاً تو فرزند علی علیه السلام هستی؟ [گویا مرد شامی همانطور

که گفته شد امام علی (ع) را سزاوار داشتن چنین فرزندی نمی‌دید و این هم در اثر تبلیغات سوء معاویه در شام بوده است] وقتی تأیید کرد، من او و پدرش را ناسزا گفتم، پس از آن که به ناسزاگویی پایان دادم، به من سلام کرده و خندید و پرسید: آیا غریب هستی؟ گفتم: آری. فرمود: با من بیا، گویا امر بر تو مشتبه شده است، اگر چیزی بخواهی به تو عطا می‌کنم، اگر طلب ارشاد کنی تو را هدایت می‌کنم، و اگر در حمل بار کمک بخواهی کمک می‌کنم، و اگر گرسنه باشی تو را سیر می‌کنم، و اگر برهنه باشی تو را می‌پوشانم، و اگر محتاج باشی بی‌نیازت می‌کنم، و اگر رانده شده‌ای تو را پناه می‌دهم، و اگر مهمان ما باشی تا وقت رفتن از تو پذیرایی می‌کنم. زیرا که درب خانه‌ی ما به روی هر نیازمند و درمانده‌ای باز است.

مرد شامی چون این سخنان را که از روی حلم و بردباری امام بیان می‌شد شنید، شروع به گریستن کرد و گفت: شهادت می‌دهم که توئی خلیفه‌ی خدا در روی زمین و خدا بهتر می‌داند که رسالت و خلافت را در کجا قرار دهد. پیش از آنکه تو را ملاقات کنم تو و پدرت دشمن‌ترین خلق در نزد من بودید و حالا که تو و پدرت را شناختم، محبوب‌ترین خلق خدائید نزد من. گویا پس از این برخورد، امام مرد شامی را به خانه‌ی خود می‌برند و تا مدتی که در مدینه بود میهمان حضرت بود و از محبتان و مریدان امام مجتبی (ع) شد و دیدگاهش نسبت به خاندان پیامبر دگرگون شد (عطاردی، ۱۳۷۳، ص ۹۴).

### نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر پس از بررسی و تحلیل چهل حدیث از امام حسن مجتبی (ع) مشخص شد که در بین مسائل اجتماعی، بیشترین مسئله و دغدغه‌ای که مدنظر امام دوم شیعیان بوده نیکی به دیگران بوده است و همواره می‌فرمایند که شیعیان باید در جامعه آن چنان زندگی کنند که در انجام امور خیر و نیکی و عبادت، سرآمد همه باشند تا جایی که اگر پرسش شود چه کسی بهترین است؟ مردم به او اشاره کنند.

بیشترین مسئله و تاکید در مسائل سیاسی نیز در این احادیث، مسائل مربوط به حکومت و اهل بیت(ع) بوده است و در نهایت بیشترین تاکید امام معصوم(ع) در مسائل اقتصادی نیز کمک به نیازمندان بوده است.

در پژوهش حاضر به دلیل محدودیت زمانی به بررسی و تجزیه و تحلیل چهل حدیث از امام حسن(ع)، پرداخته شد اما پیشنهاد می شود دیگر پژوهشگران سایر احادیث را مورد واکاوی قرار دهند. پیشنهاد دیگر اینکه محققان می توانند مضامین دیگری از جمله مضامین فرهنگی، عقیدتی، گزاره های دینی و... را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند و این موضوعات را هرچه بیشتر آشکارتر سازند.

## منابع

- **قرآن کریم.**
- ابن منظور، (۱۹۵۵م)، **لسان العرب**، بیروت: دارالبیروت للطباعة و النشر.
- اصلانی منفرد، فاطمه، (۱۳۸۶ش)، **جایگاه امام حسن مجتبی(ع) در حدیث شیعه**، تهران: نشر معارف اسلامی.
- باهنر، ناصر، (۱۳۸۷ش)، **رسانه ها و دین**، تهران: مرکز تحقیقات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- بیهقی، ابراهیم (بی تا)، **المحاسن و المساوی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی، جواد (۱۳۸۳ش)، «معجزات و کراماتی از امام حسن مجتبی(ع)»، **نشریه مبلغان**، شماره ۵۲.
- حکیمی، محمدرضا و همکاران (۱۳۶۸ش)، **الحیاء**، ترجمه احمد آرام، جلد سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- زمانی، احمد (۱۳۸۱ش)، «کارنامه ده ساله امام حسن مجتبی(ع) در مدینه منوره»، **نشریه مبلغان**، شماره ۲۸.
- شب خیز، محمدرضا (۱۳۹۲ش)، **اصول فقه دانشگاهی**، قم: نشر لقاء.
- سورین، ورنر؛ جیمز، تانکارد (۱۳۸۱ش)، **نظریه های ارتباطات**، ترجمه علیرضا دهقان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



- سیوطی، جلال‌الدین (۱۹۹۳م)، *الدر المنثور*، بیروت: دارالعلم.
- سیوطی (۱۹۸۹م)، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای*، چاپ احمد عمر هاشم، بیروت: دارالعلم.
- صدر، سید حسن (بی تا)، *نهایة الدرایه*، تحقیق ماجد غرباوی، بیروت: المشعر.
- عطاردی، عزیزالله (۱۳۷۳ش)، *مسند الامام المجتبی(ع)*، چاپ اول، تهران: نشر عطارد.
- قرشی، باقر شریف (۱۳۷۶ش)، *زندگانی امام حسن(ع)*، ترجمه‌ی فخرالدین حجازی، تهران: نشر بعثت.
- قیومی اصفهانی، جواد (۱۳۷۵ش)، *صحیفه الحسن(ع)*، تهران: موسسه النشر الاسلامی.
- کاشانی، فیض (۱۳۷۱ش)، *نوادیر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کتانی، سلیمان (۱۳۶۷ش)، *الإمام الحسن(ع) الکوثر المهدور*، قم: دارالکتاب اسلامی.
- کرپیندورف، کلوس (۱۳۹۰ش)، *تحلیل محتوا، مبانی روش‌شناسی*، ترجمه‌ی هوشنگ نایی، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲ش)، *بحار الانوار؛ در زندگانی حضرت امام حسن مجتبی(ع)*، ترجمه‌ی محمد جواد نجفی، تهران: موسسه النشر الاسلامی.
- محدثی، جواد (۱۳۷۸ش)، *تاریخ سیاسی ائمه علیهم السلام*، چاپ دوم، قم: دارالحق.
- محمدنیا، نرگس؛ اکبری، فیض‌الله (۱۳۹۱ش)، «آداب معاشرت در کلام امام حسن مجتبی علیه السلام»، *تشریح معرفت*، سال ۲۱، شماره ۱۷۶.
- محمدی‌مهر، غلامرضا (۱۳۸۹ش)، *روش تحلیل محتوا*، تهران: دانش نگار.
- مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۷۵ش)، *تدوین حدیث: تعاریف*، قم: نشر علوم حدیث.
- مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۸۹ش)، *نظریه‌های رسانه، اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*، تهران: نشر همشهری.
- هالستی، آل- آر (۱۳۹۱ش)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه‌ی نادر سالارزاده‌ی امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی
- Mowlana, Hamid (1996). *Global Communication in Transition: The End of Diversity*, Thousand Oaks Publication.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## وجوه مختلف ادبی در عبارت آغازین آیه ۱۷ سوره هود و بازتاب آن در تفسیر عبارت «شاهدٌ منه»

سید محمد سیاه منصوری (حسینی نیا)<sup>۱</sup>

زهرا صادقی چهارده<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۹/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

### چکیده

اختلاف آراء ادبی در آیات الهی، معانی متفاوتی را ایجاد می‌کند و گاه دلیلی بر اثبات یا تقویت برداشتی خاص از آیات شمرده می‌شود. از این رو در مواجهه با احتمالات ادبی مطرح در آیات، توجه به معنای برداشتی مطابق با این آراء اهمیت ویژه می‌یابد. آیه منتخب در پژوهش حاضر (هود: ۱۷) از جمله آیات ولایی مورد استناد شیعیان است که از یک سو مورد تحلیل‌های مختلف ادبی

sm.hoseyni210@gmail.com

۱. مدرس حوزه و دانشگاه قرآن و حدیث شهر ری

۲. دانش آموخته سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزش عالی عبدالعظیم حسنی (نویسنده مسئول)

Za.sadeghi110@gmail.com

قرار گرفته و از سوی دیگر با توجه به اختلاف دیدگاه عالمان مسلمان در مسئله خلافت بعد از رسول الله (ص)، تعبیر مفسران در ذیل این آیه متفاوت گشته است. از این رو پژوهش حاضر قصد دارد با اشاره به اختلاف آراء ادبی مطرح در آیه شریفه از جهت؛ واژه شناسی، اعراب و نکات بلاغی، نمود این اختلاف آراء را در ایجاد معانی متفاوت از آیه با بررسی کتب تفسیری از قدهما و معاصرین، دنبال کند و سپس با ارائه تحلیل ادبی مناسب با ظاهر آیه و متناسب با معارف نورانی آیات و روایات، روشن سازد که آیه شریفه را می‌توان از جمله آیاتی دانست که به معرفی خلیفه رسول الله با اشاره به اوصاف الهی منحصر در او می‌پردازد.

### واژه‌های کلیدی: آیات ولایی، یتلوه، شاهد منه، وصی پیامبر.

#### ۱. مقدمه

از سده‌های نخستین حیات جامعه اسلامی تا عصر حاضر، اختلاف برداشت‌ها از آیات الهی قرآن امری رایج در میان مسلمانان بوده است. علت این در یافت‌های متفاوت از آیات الهی را در عوامل گوناگونی می‌توان جستجو نمود، از جمله؛ اختلاف در مبانی و قواعد علمی که در فهم قرآن بکار گرفته می‌شود، همچون اختلاف در اسباب نزول، آیات محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، اختلاف قرائت‌ها و غیره. در این میان با توجه به جایگاه ویژه علوم ادب عرب در فهم آیات الهی، اختلاف آراء در علوم ادبی را می‌توان یکی از اثرگذارترین این موارد دانست به گونه‌ایی که اختلاف در وجوه متعدد ادبی چون: لغت، صرف، نحو، بلاغت و... نقش مهمی را در ایجاد معانی متفاوت از آیات الهی و در نتیجه برداشت‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون فقهی، کلامی، اخلاقی و... ایفا می‌کند.

با توجه به این مقدمه و نیز توجه به این نکته که استناد به آیات قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع مورد اعتماد مسلمانان همواره برجسته‌ترین دلیل در اثبات آراء فرق مختلف بوده است؛ این سوال مطرح خواهد شد که اختلاف آراء ادبی در آیات الهی تا چه اندازه

می تواند وسیله اثبات آراء متفاوت و پیش فرض های اعتقادی مفسران باشد، لذا از جمله مسائل قابل پژوهش در مواجهه با آراء گوناگون ادبی در آیات الهی توجه به تاثیر این آراء در ایجاد تفسیرهای متفاوت و اثبات باورهای مکتبی مفسران است.

براین اساس از آنجا که مسئله ولایت و جانشینی الهی از جمله مسائل مهم مورد مناقشه در جامعه اسلامی است، بررسی اختلاف آراء ادبی در آیات ولایی<sup>۱</sup> و توجه به بازتاب این اختلاف آراء در ایجاد پندارهای متفاوت تفسیری اهمیت ویژه می یابد.

لازم به ذکر است شیعیان به عنوان تنها فرقه ایی که ولایت و امامت را از مهم ترین ارکان دین و شاخصه مذهب خویش برمی شمردند (ر.ک: ابن بابویه، بی تا، ص ۹۳؛ مفید، ۱۴۱۴، ص ۳۹؛ مظفر، بی تا، ص ۶۵-۶۶) معتقدند خلافت امری الهی و در محدوده افعال الهی است. (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۵؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۸۱) یعنی انتصاب به این مقام بدست خدای متعال است. علاوه براین از دیدگاه شیعیان، امام، خلیفه رسول الله است. از این رو باید در تمام اوصاف و مقامات الهی پیامبر (البته غیر از مقام نبوت) همچون علم، حکمت، عصمت و... جانشین او بوده و از نظر وجودی نزدیک ترین فرد به پیامبر باشد و چنین فردی تنها از طریق نص شناخته می شود. (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۶۸-۱۷۰؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۸۱؛ مظفر، بی تا، ص ۵۶)

آیه ۱۷ سوره مبارکه هود به سبب عبارت آغازین آن یعنی عبارت شریفه «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدًا مِنْهُ» از جمله آیات ولایی است<sup>۲</sup> که در اثبات اوصاف الهی و مراتب نورانی منحصر در وصی پیامبر همچون شاهد و تالی رسول بودن، جامع مقامات و

---

۱- منظور از آیات ولایی، آیاتی است که بنابر متون و نصوص شیعه، به مقام ولایت و وصایت امیر مؤمنان و خلفای الهی بعد از ایشان به عنوان جانشینان رسول خدا اشاره دارد.

۲- چنانکه عالمان و قرآن پژوهان شیعی از قدما و معاصرین همواره آن را از شمار آیات ولایی دانسته و به آن استناد کرده اند. (ر.ک: سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ص ۱۳۰، ۳۱۴ و ۴۲۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۷۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۳۱ و ۳۷۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۴۵؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۲ و ۵۶۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۸۲؛ بهیانی، ۱۴۱۸، ص ۶۷-۷۵؛ بحرانی، بی تا، ج ۴، ص ۶۱-۷۱)

اوصاف پیامبر و نیز ارتباط وجودی نزدیک وی با رسول الله می‌توان به آن استناد جست. از این رو مقاله حاضر قصد دارد تا با توجه به نکات ادبی موجود در عبارت شریفه، دلالت آن به موارد مذکور را روشن سازد.

## ۲. بررسی اختلاف آراء ادبی در آیه

آیه شریفه مذکور<sup>۱</sup> از جهت واژه شناسی و نکات اعرابی مورد تحلیل‌های مختلف ادبی مفسران واقع شده و براساس آن تعابیر متفاوتی در تفسیر آیه ارائه شده است که می‌توان محور این اختلاف آراء را اختلاف نظر مفسران در تبیین مراد از «شاهدٌ منه» دانست. در واقع بنا بر معانی ارائه شده از واژه «شاهد» در آیه، در معنای واژه «یَتْلُوهُ»، مرجع ضمیر منصوبی متصل به آن، مرجع ضمیر «منه» و نوع حرف جر «مِن» اختلاف شده است که به این موارد اشاره می‌شود.

### ۲-۱. اختلاف در واژه «یَتْلُوهُ» و بازتاب آن در معنای «شاهدٌ منه»

در خصوص این واژه دو احتمال مطرح شده است:

۱- اول آنکه «یَتْلُوهُ» فعل مضارع از مصدر «تَلَّوْا» به معنای «یَتَّبِعُ» باشد (ر.ک: زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵؛ نظام الدین نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۱؛ ابن جزری، غرناطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۶۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۵؛ کاشفی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۷۵؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۲۵) در این صورت سخن از شاهی است که تبعیت می‌کند و تالی است.

---

۱- «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (هود: ۱۷)

در لسان اهل بیت (ع) و نیز در کتب عالمان شیعی به عبارت آغازین این آیه مبارکه به عنوان آیه ولایی استناد شده است که در پژوهش حاضر نیز این قسمت محور بررسی آراء قرار گرفته است.

۲- احتمال دوم آنکه فعل «يَتْلُو» از مصدر «تِلَاوَةٌ» به معنای قرائت باشد یعنی شاهدی که قرائت می‌کند. (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۷۶؛ فراء، بی تا، ج ۲، ص ۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ میسلی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۶۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۷)

رجوع به کتب لغت روشن می‌سازد که برای فعل تَلَا - يَتْلُو هر دو مصدر تَلَّوْا و تِلَاوَةٌ ذکر شده است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴، ص ۱۲۶۵) اما علمای لغت اصل در معنای این واژه را متابعت دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۹۳) چنانکه ابن فارس اصل در معنای «تلو» را اتباع دانسته و می‌گوید: «و مِنْهُ تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ يُتَّبَعُ آيَةٌ بَعْدَ آيَةٍ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۵۱) و صاحب مفردات با ذکر معنای «تبعه» برای واژه «تلاه» می‌گوید: «متابعت گاهی به جسم و یا پیروی در حکم است که در این صورت مصدر آن تَلَّوْ و تَلَّوْ مِآيِد و گاهی با خواندن و با تدبّر معنی است و مصدر آن تِلَاوَةٌ است». (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۷)

با توجه به این معنا وی تِلَاوَت را خاص تر از قرائت می‌داند، بدین معنا که هر تلاوتی قرائت است، ولی هر قرائتی تلاوت نیست. تلاوت، مخصوص کتب مُنَزَّل از سوی خداوند است که پیروی از آن واجب است. (همان جا)

در قاموس قرآن نیز گفته شده است: «خواندن آیات خدا و تدبّر در آن را از آن جهت تلاوة گویند که متابعت از آن‌هاست و شخص قاری گویا در پی کلمات و معانی می‌رود». (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۸)

به این ترتیب «يَتْلُو» در آیه شریفه از لحاظ لغت هم می‌تواند به معنای تِلَاوَةٌ یعنی تبعیت از آیات الهی باشد و هم به معنای تبعیت از شخص لذا برای روشن شدن معنای مورد نظر لازم است تا معنای واژه را در بافت خود آیه دنبال کرده از قرائن خود آیه بهره گرفت. از جمله معین شدن مرجع ضمیر متصل مفعولی در «يَتْلُوهُ» که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

## ۲-۲. اختلاف در نکات اعرابی و بازتاب آن در تفسیر آیه

در ترکیب آیه شریفه، بیشترین اختلاف آراء مربوط به تعیین مرجع ضمائر در «یتلوه»، «منه» و کاربرد حرف جر «من» است که به این موارد اشاره می‌شود:<sup>۱</sup>

### ۲-۲-۱. اختلاف در مرجع ضمیر متصل در «یتلوه»

به تبع اختلاف در معنای واژه «یتلوه» مرجع ضمیر متصل منصوبی به آن نیز محل اختلاف نظر مفسران است، چنانکه:

الف) گروهی از مفسران مرجع این ضمیر را «بینه» دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۶، فراء، بی تا، ج ۲، ص ۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۱۲؛ میسلی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۶۶، محلی و سیوطی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۶) و در مورد این اشکال که «بینه» دارای تائید است و نمی‌تواند مرجع ضمیر مذکر قرار گیرد چنین پاسخ داده‌اند که «بینه» صیغه مبالغه و «ها» در آن دلالت بر مبالغه دارد نه تائید (ر.ک: ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۵۷) از این رو مفسران مراد از «بینه» را قرآن (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۲۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۷؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۶)

---

۱- عبارت شریفه: «أَقَمْنَ كَانَ عَلَيَّ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» به صورت ذیل ترکیب شده است، ج «أ»، ج همزه استفهام. «مَنْ»: اسم موصول در جایگاه رفع مبتدا خبر محذوف به تقدیره کغیره یا کمن لیس کذلک. «کان»: از افعال ناقصه، ضمیر مستتر هو اسم آن. «علی بینه»: جارو مجرور خبر کان محلاً منصوب. «من ربه»: جارو مجرور محلاً مرفوع نعت برای بینه. «یتلوه»: فعل مضارع مرفوع و ضمیرها مفعول به. «شاهد»: فاعل و مرفوع. «منه»: جار و مجرور در جایگاه رفع نعت شاهد (ر.ک:

صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۲۳۷؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲۹)

لازم به ذکر است محذوف گرفتن خبر برای «مَنْ» در آیه شریفه برای تطبیق با قواعد آموزش پایه است لذا همانگونه که برخی از مفسران اشاره کرده‌اند در آیه شریفه به جهت روشن بودن معنا و رعایت اسلوب اختصار نیاز به ذکر خبر نبوده است. (ر.ک: فراء، بی تا، ج ۲، ص ۶؛ سمرقندی، بی

تا، ج ۲، ص ۱۴۲)



یا همچون نحاس، بیان و برهان دانسته‌اند (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۶۳؛ نیز ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۳۲۹؛ نظام الدین نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۱؛ ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۶۷؛ کاشفی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۷۵؛ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۱۶). علامه طباطبائی نیز بر همین مینا «بینه» را به نور و دلیل معنا می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۵).

به اعتبار این نظر، دو تفسیر در واژه «یتلوه» ارائه شده است: برخی بر این باورند که «یتلوه» یعنی تلاوت می‌کند آن «بینه» یعنی قرآن را (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۷۶؛ فراء، بی تا، ج ۲، ص ۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۶۶) و برخی دیگر چون فخر رازی گفته‌اند «یتلوه» یعنی دنبال می‌کند آن «بینه» یعنی بیان یا برهان را (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۳۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵؛ ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۶۸؛ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۵) بدین ترتیب بنابراین رای واژه‌ی «یتلوه» به هر دو معنای تلاوت و یا متابعت تفسیر شده است.

احتمال دیگر در مرجع ضمیر «یتلوه»، «مَن» موصول در ابتدای آیه است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۲۷؛ عکبری، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۵۸؛ ابوالمکارم حسنی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲) در این صورت «یتلوه» تنها به معنای تبعیت کردن خواهد بود، یعنی تبعیت می‌کند کسی را که بر «بینه» است، و مراد از «بینه» می‌تواند نور و یادلیل روشن باشد.<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۲. اختلاف در مرجع ضمیر متصل در «منه»

مفسران در تعیین مرجع ضمیر «منه» نیز آراء متفاوتی بیان کرده‌اند، چنانکه:

۱- علامه طباطبائی که یتلوه را به معنای تبعیت کردن می‌داند نه تلاوت کردن، معتقد است ضمیر یتلوه هم می‌تواند به بینه به معنای نور و دلیل بازگردد و هم به «مَن» و در هر دو صورت یک نتیجه خواهد داشت. با این توضیح: شاهدهی که از صاحب بینه تبعیت می‌کند در واقع آن بینه را دنبال می‌کند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۵)

گروهی از مفسران ضمیر در «منه» را به مَنْ بازگردانده آیه را چنین معنا می‌کنند: «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ مِنْ لِسَانِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». <sup>۱</sup> بنا بر این نظر، مراد از شاهد زبان پیامبر است که بینه را تلاوت می‌کند، در واقع مِنْ جاره در «منه» معنای جزئیت می‌دهد. برخی دیگر مرجع هر دو ضمیر در «يَتْلُوهُ» و «مِنْهُ» را «بینه» می‌دانند، بر این اساس آیه اینگونه معنا خواهد شد تبعیت می‌کند آن «بینه» را که قرآن است شاهدهی از آن «بینه» (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۴۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۵۸)

آلوسی در تفسیر این وجه می‌گوید مراد از شاهد نظم و بلاغت قرآن است که تابع و تایید کنندهی قرآن و دلیل اعجاز آن است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۲۸؛ نیز ر.ک: بغدادی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۷۸) در این حالت نیز «مِنْ» جزئیه است.

گروهی دیگر از مفسران بر این باورند ضمیر در «مِنْهُ» به «رب» باز می‌گردد. یعنی شاهدهی که از جانب خدا است. در این تعبیر حرف جر «مِنْ» ابتدائیه خواهد بود. در تفسیر این وجه اقوال مختلف ارائه شده است:

الف - برخی چون فخر رازی (۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۳۲۹) و ابو حیان اندلسی (۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۳۵) آیه را چنین معنا می‌کنند: شاهدهی از جانب خدا آن بینه را تبعیت می‌کند با این تفسیر که بینه برهان و یا دلیل عقلی است که صحت دین حق به وسیله آن شناخته می‌شود و مراد از شاهد قرآن است. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵؛ نظام الدین نيسابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۱؛ ابن جزى غرناطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۶۸؛ کاشفی، ۱۳۶۹، ص ۴۷۵)

ب - ثعالبی می‌گوید: «شاهدهی از جانب خدا که مراد انجیل یا اعجاز قرآن است آن بینه را که قرآن است تبعیت می‌کند». (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۷؛ بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۷۶)

---

۱ - این قول به قتاده، عکرمه و حسن نسبت داده شده است (ر.ک: سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۶۳؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۶۶)

ج - گروهی دیگر از مفسران همچون فراء (بی تا، ج ۲، ص ۶) بنا بر این نظر که مرجع مَنهٔ خدای تعالی باشد، آیه را چنین معنا می کنند: «شاهدی از جانب خدا که همان جبرئیل است آن بینه را که قرآن است تلاوت می کند». (رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۷۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۲۰)

د - علامه طباطبائی آیه را چنین معنا می کند: «بینه نور و دلیل روشن است و مراد از شاهد کسی است که از جانب خدا بینه را پیروی می کند». (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۵)

هـ - در نهایت گروهی از مفسران شیعی مرجع «مِنه» را «مَن» دانسته آیه را چنین معنا می کنند: شاهدی از رسول او را تبعیت می کند و مراد از شاهد فردی است که ارتباط نزدیک با رسول خدا دارد تا آنجا که می توان گفت از خود اوست. (ر.ک: شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۷۶؛ ابوالمحاسن جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۵؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۴۰؛ نجفی، ۱۳۹۸، ج ۷، ص ۲۴۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۲۱۸؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۴؛ صادقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۳)

صاحب تفسیر «روان جاوید» با پذیرفتن این وجه می گوید: «بنابراین کلمه «مِن» در «مِنه» یا بیاتیه است یعنی شاهد از جنس پیغمبر و متّصف به صفات اوست یا تبعیضیه است یعنی جزء او و به منزله نفس اوست». (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۷۱)

مفسرانی که این نظر را برگزیده‌اند با استناد به روایات بسیار مراد از شاهد را امیرمومنان می دانند و آیه را از جمله آیات ولایی اثبات کننده‌ی اوصاف منحصر به فرد او می‌شمرند.<sup>۱</sup>

---

۱- چنانکه حسین بن حسن جرجانی در ذیل آیه میگوید: «اما آنچه معتمدست و نیکو آنست که روایت کرده‌اند باسانید مختلف از مخالف و مؤالف که مراد به «صاحب بینه» رسولست صَلَّی اللّٰه علیه و آله و به «شاهد» امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السّلام است». سپس به روایاتی از فریقین در این زمینه استناد می کند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۸)

بدین ترتیب مفسران با برگزیدن احتمالات مختلف در مرجع ضمائر پندارهای متفاوتی را در تفسیر آیه ارائه نموده‌اند اما از آنجا که در میان مفسران، محمد بن جریر طبری بعد از بیان آراء متفاوت در ذیل آیه شریفه سعی نموده است تا از میان احتمالات مطرح رای صحیح از دیدگاه خود را با دلیل ادبی همراه سازد، از این رو قبل از بررسی احتمالات مطرح شده به بررسی دیدگاه طبری و دلیل ادبی مورد استناد او می‌پردازیم.

### ۲-۲-۱. رأی منتخب طبری و دلیل او

طبری معتقد است از میان اقوال مختلف، این احتمال که ضمیر در «منه» به خدای متعال بازگردد و مراد از شاهد جبریل باشد بر آرای دیگر ترجیح دارد به این دلیل که در ادامه‌ی آیه فرموده است: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً». به عقیده وی این فراز از آیه نشان می‌دهد که مراد از شاهد نمی‌تواند لسان نبی، خود نبی، انجیل، علی و... باشد، زیرا «کتاب موسی» در حقیقت به ضمیر منصوبی در «يَتْلُوهُ» عطف شده و آیه در اصل اینگونه بوده است «وَيَتْلُو الْقُرْآنَ شَاهِدًا مِنَ اللَّهِ، وَمِنْ قَبْلِ الْقُرْآنِ يَتْلُو كِتَابَ مُوسَى» یعنی شاهدی از جانب خدا قرآن را تلاوت می‌کند و قبل از قرآن، کتاب موسی را تلاوت می‌کرد. با این معنا مراد از شاهد در آیه تنها جبرئیل خواهد بود که تلاوت کننده کتب آسمانی بر پیامبران است. (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۲)

بدین ترتیب تعبیری که او از آیه ارائه می‌دهد با قرائت کتاب با نصب متناسب خواهد بود. طبری که متوجه این اشکال شده و اجماع قراء بر قرائت کتاب بر رفع را نیز قبول دارد در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «مرفوع شدن کتاب به آن دلیل است که در ابتدا خبر دهد کتاب موسی قبل از قرآن نازل شده است اما مراد، همان معنای گفته شده است که از دلالت کلام بدست می‌آید». (همان جا)

توجه طبری شبیه قول ابن انباری است که «کتاب موسی» را مفعول در معنی می‌داند و معتقد است کتاب رفع داده شده است، اما مفعول است به خاطر کلمه‌ی مضمربعدش بدین ترتیب که: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى كَذَاكَ، أَيْ: تَلَاةُ جِبْرِيلُ أَيْضًا» (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۴)

## ۲-۲-۲-۲. رد نظر طبری

چنانکه ملاحظه می‌شود استدلال طبری بر این اساس استوار است که اولاً واژه «یتلوه» از مصدر تلاوه باشد، دوماً ضمیر متصل به آن به «بینه» به معنای قرآن بازگردد و سوم آنکه «کتاب موسی» مفعول در معنی باشد، حال آنکه از جهت لغوی همان گونه که اشاره شد مصدر «تلاوه» تنها احتمال مطرح در «یتلو» نیست و این واژه می‌تواند از مصدر «تلو» باشد، چنانکه مفسران بسیاری این احتمال را برگزیده یا به عنوان یکی از دو احتمال به آن اشاره کرده‌اند. همچنین در مرجع ضمائر «یتلوه» و «من قبله» نیز اختلاف است.

علاو بر این در عبارت «مِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى» پذیرفتن اعراب کلام به صورت مرفوع اما برداشت معنای دیگر از آن صحیح نبوده و مخالف اصل ادبی است که ادیبانی چون فراء به آن اشاره دارند. به این بیان که معنا و اعراب باید هماهنگ و هم سو باهم باشد؛ فراء در این زمینه می‌گوید: «كُلُّ مَسْأَلَةٍ وَاقِفُ إِعْرَابِهَا مَعْنَاهَا، وَمَعْنَاهَا إِعْرَابُهَا، فَهُوَ الصَّحِيحُ»<sup>۱</sup>. لذا می‌توان گفت احتمال متناسب با ظاهر کلام در این عبارت از آیه آن است که یا جمله مستانفه و متشکل از خبر مقدم و مبتدا موخر باشد،<sup>۲</sup> بدین معنا که و قبل از او (پیامبر یا قرآن) کتاب موسی بوده است.<sup>۳</sup>

یا بنا به اعتقاد گروهی دیگر واو عاطفه و «کتاب» عطف بر «شاهد» یعنی فاعل «یتلوه» شده و «من قبله» نیز متعلق به «بینه» باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵؛ عکبری، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹)<sup>۱</sup> یعنی و پیش از آن، کتاب موسی پیرو و تابع آن بینه بوده است.<sup>۲</sup>

۱- چنانکه ثعلب با ستودن رای فراء می‌گوید: «العربُ تُخْرِجُ الإِعْرَابَ عَلَى الْأَلْفَاظِ دُونَ الْمَعْنَى، وَ لَا يُفْسِدُ الإِعْرَابُ الْمَعْنَى، وَ إِذَا كَانَ الإِعْرَابُ يُفْسِدُ الْمَعْنَى فَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ». (ر.ک: زبیدی، بی تا، ص ۱۳۱؛ قفطی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۷-۸)

۲- محیی الدین درویش در مورد این وجه می‌گوید: «ففي هذا الاعراب سلامة من المعاظلة الناشئة عن الفصل بين حرف العطف و المعطوف عليه». (درویش، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲۹ و نیز بنگرید به: دعاس، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۳۱)

۳- در تفسیر این وجه گفته شده یعنی: پیش از قرآن یا پیغمبر آخر الزمان کتاب موسی علیه السلام آمده بود کتابی که امام و رحمت بود. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۳)

بدین ترتیب همانگونه که با بررسی اختلاف آراء مفسران در ذیل آیه شریفه ملاحظه شد، بر این اساس که مراد از شاهد در آیه شریفه تورات، انجیل، جبرئیل، ملائکه و یا وصی رسول خدا باشد، معنای واژه یتلوه، مرجع ضمائر، نوع حرف جر «مِن» نیز متناسب با آن تغییر می‌کند. از این رو اختلاف دیدگاه مفسران در تبیین مراد از «شاهد منه» در آیه شریفه را می‌توان از عوامل محوری بروز اختلاف آراء ادبی و نمود آن به صورت احتمالات ادبی مختلف در آیه شریفه دانست.

### ۳. بررسی آراء و تعیین رأی ادبی مقبول

برای دست یافتن به احتمال ادبی درست در میان آراء، لازم است بدون اینکه در ابتدا شاهد را معنا کرده سپس آیه را بر آن منطبق سازیم، به بررسی ادبی آیه پردازیم. با این نگاه در بررسی آیه روشن می‌شود که در سه واژه «من ربه»، «یتلوه» و «منه» سه ضمیر متصل (مجروری و منصوبی) وجود دارد. مرجع ضمیر اول در آیه روشن و در آن اختلافی نیست که به «مَن» باز می‌گردد یعنی کسی که بر بینه‌ای از جانب رب خویش است.

اما در دو ضمیر دیگر یعنی «یتلوه» و «منه» سه واژه «مَن»، «بینه» و «رب» به عنوان مرجع ذکر شده و احتمالات متفاوتی بر این اساس شکل گرفته است، در حالی که در چنین مواردی که ضمیر اول به مرجع معینی باز می‌گردد، اصل آن است که در صورت عدم وجود مانع و درست بودن معنا، ضمائر بعدی نیز به همان مرجع اول باز گردد تا

۱- محمود صافی در مورد این وجه می‌گوید: «لا مانع من عطف (کتاب) علی (شاهد) مع وجود الفاصل لأن الفاصل هو الجار». (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۲۳۷؛ و نیز بنگرید به: عکبری، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵)

۲- زمخشری در تفسیر این وجه می‌گوید: یعنی قبل از قرآن کتاب موسی از بینه که برهان و دلیل عقلی است، تبعیت می‌کرد. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵) و در مجمع البیان چنین آمده: پیش از این قرآن، و یا بگفته بعضی یعنی پیش از محمد صلی الله علیه و آله کتاب موسی نیز او را تصدیق کرده، زیرا حضرت موسی نیز در تورات به آمدن پیغمبر اسلام بشارت داده است.

(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۲۷)

مخاطب در دریافت معنای مورد نظر دچار سردرگمی نشده و کلام از تعقید و پیچیدگی پیراسته باشد.

چنانکه زمخشری در ذیل آیه: «أَنْ أَفْذِفِهِ فِي التَّابُوتِ فَأَفْذِفِهِ فِي الْيَمِّ فَتَيْلُوهِ الْيَمِّ بِالسَّاحِلِ» (طه: ۳۹) بر این باور است که: «همه ضمائر (متصل منصوبی) در آیه به حضرت موسی برمی گردد چرا که تفرق ضمائر، سبب می شود نظم قرآن که ما در اعجاز قرآن و قانونی است که به آن تحدی نموده است تنافر پیدا کند، در حالی که مراعات این قانون بر مفسر از اعم واجبات است». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۳)

در آیه شریفه نیز لحاظ کردن حالت های متفاوت با نظم و اعجاز قرآن مخالفت دارد به ویژه آنکه به گفته علامه طباطبائی احتمالات قابل فرض در الفاظ و ضمائر این آیه امر عجیبی است چرا که اگر احتمالات مربوط به الفاظ آن را در احتمالات مربوط به ضمائر آن ضرب کنیم، حاصل ضرب، هزاران احتمال می شود. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۸۷) لذا از میان حالات مطرح شده این احتمال که مرجع ضمائر بعدی نیز همان مرجع اول یعنی «مَنْ» باشد بر سایر احتمالات ترجیح دارد و با سیاق آیه نیز سازگارتر است.<sup>۱</sup>

### ۳-۱. معنای آیه بنا بر رای ادبی مقبول

با بازگرداندن ضمیر «يَتْلُوهُ» به مرجع اول یعنی «مَنْ» روشن می شود که «يَتْلُوهُ» باید به معنای پیروی و دنبال نمودن از شخص باشد نه تلاوت پس مراد از شاهد نمی تواند لسان نبی و یا جبرئیل به عنوان تلاوت کننده وحی باشد.

---

۱- بازگرداندن یکی یا هر دوی این ضمائر مذکور به بینه خلاف ظاهر لفظ است و احتیاج به تاویل در لفظ بینه دارد و از سوی دیگر نوع چینش کلام نیز با این مطلب تناسب ندارد، به این دلیل که در عبارت (افمن كان على بینه من ربه و يتلوه شاهد منه) عبارت من ربه که ضمیر آن به مَنْ باز می گردد میان بینه و يتلوه فاصله انداخته است و اگر مرجع بودن بینه مورد نظر بود، می توانست بفرماید افمن كان من ربه على بینه و يتلوه تا احتمال مرجع بودن بینه را تقویت کند. اما بازگرداندن ضمیر منه به «رب» در حالیکه ضمیر يتلوه به مَنْ و یا بینه بر گردد صرفاً احتمالی بدون دلیل است که رجحانی بر بازگرداندن آن به مرجع اول یعنی «مَنْ» ندارد.

و آنگاه که ضمیر در «منه» را نیز به «من» برگردانیم معنای آیه چنین خواهد شد: «و شاهدی او را (کسی را که بر بینه است)، تبعیت می‌کند که از خود اوست». از این رو روشن می‌شود «من» جاره یا بیان‌کننده جنس است و یا تبعیضیه که در هر دو صورت مراد از شاهد قرآن یا نظم و اعجاز آن، تورات، انجیل، جبرئیل و یا فرشتگان نمی‌تواند باشد. براین اساس مراد از شاهد کسی است که با شخصی که در ابتدای آیه به آن اشاره شده است، ارتباط نزدیک وجودی دارد تا آنجا که جزء او و یا نفس او شمرده می‌شود و این معنا تنها با نظر آن دسته از مفسرانی که مراد از آیه را وصی رسول الله می‌دانند منطبق خواهد بود.

از سوی دیگر نکات بلاغی موجود در آیه شریفه نیز این رای را تایید و تقویت کرده روشن می‌سازد که آیه به مقام خلافت الهی که شیعه در مورد وصی رسول الله ثابت می‌داند دلالت دارد. در ادامه به برخی از این نکات بلاغی اشاره می‌شود:

### ۲-۳. نکات بلاغی تأیید کننده رای ادبی مقبول

در آیه شریفه عبارت «افمن كان على بينة» مقید به قید «من ربه» شده است؛ کاربرد عام قیود در علوم بلاغی توضیح نسبت کلامی در جمله است و این توضیح در آیه شریفه از آنجا که «من ربه» در جایگاه نعت «بینه» قرار دارد (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۲۳۶؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲۹) بازگوکننده اختصاص خواهد بود،<sup>۱</sup> لذا معلوم می‌گردد که مراد از «من» تنها کسی می‌تواند باشد که دارای بینه ای منحصر از جانب خدا است.

از این رو می‌توان دریافت چنین کسی دارای مقام و موهبتی الهی است نه اکتسابی و این مقام بر حقانیت وجودی و صفت ذاتی وی اشاره دارد.<sup>۲</sup> بدین سبب می‌توان آن مقام را

۱- در علم بلاغت گفته می‌شود که نعت در منعوت نکره، افاده تخصیص می‌کند (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲)

۲- چنانکه صاحب تفسیر انوار درخشان در این باره می‌گوید: «علی بینه من ربه، صفت رسول اکرم (ص) است و بمعنای حقانیت ذاتی و مقام وجودی است و آنچه ساحت پروردگار بوی نسبت داده بطور موهبت است، عاریت و اکتسابی نیست». (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۶۶)



مختص انبیاء و رسولان الهی و اوصیاء ایشان دانست، چنانکه در آیات الهی نیز تأیید این معنا دیده می‌شود. به عنوان نمونه در همین سوره مبارکه (هود) از زبان پیامبرانی چون نوح، صالح و هود با تکرار آیه: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُمْ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِن رَّبِّي»<sup>۱</sup> به این معنا اشاره شده است و در سوره انعام خطاب به پیامبر می‌فرماید: «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّبِّي» (الانعام: ۵۷)

از این رو این فرد نمی‌تواند بنا بر قول برخی از مفسران (مانند: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵؛ نظام الدین نیسابوری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۱؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۲۴) مومنان و عالمان اهل کتاب همچون ورقه بن نوفل، دحیه الکلبی و عبدالله بن سلام و... که دارای علم اکتسابی هستند، باشد. بلکه همان گونه که بسیاری از مفسران نیز اشاره می‌کنند ابتدای آیه تنها می‌تواند بر رسول خدا(ص) منطبق باشد (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۲۷۶؛ فراء، بی تا، ج ۲، ص ۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۲۶)

از سوی دیگر فعل مضارع «يَتْلُوهُ» در آیه شریفه در مقام مدح است و دلالت بر استمرار دارد،<sup>۲</sup> یعنی شاهدی که همواره از او تبعیت و پیروی می‌کند، از اطلاق عبارت نیز روشن می‌شود که تبعیت و تالی بودن این شاهد در تمام مراتب است. همچنان که لفظ مِّنْهُ در «شاهد مِّنْهُ» نیز موید این معناست.<sup>۳</sup>

بنابراین می‌توان گفت آن شاهد همواره و در همه مراتب وجودی و شئون معنوی پیامبر همچون موهبت غیر اکتسابی که در ابتدای آیه به آن اشاره شده است نیز تالی اوست یعنی او نیز به تبعیت از رسول و بعد از او از جانب پروردگار بر بینه خواهد بود.

۱- ر.ک: (هود: ۲۸ و ۶۳ و ۸۸)

۲- جمله فعلیه بر حسب مقام و با وجود قرینه‌ای چون مدح دلالت بر استمرار تجدیدی دارد. (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۵، ص ۶۲)

۳- چرا که در جای دیگر از زبان ابراهیم به این حقیقت اشاره شده است که: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهیم: ۳۶) لذا می‌توان دریافت که در این آیه نیز به مناسبت این تبعیت همه جانبه است که فرمود: «شاهد مِّنْهُ»

با توجه به این نکات وقتی که ابتدای آیه را به رسول الله منطبق بدانیم مراد از شاهد در آیه تنها می‌تواند خلیفه رسول الله باشد چرا که خلیفه زمانی می‌تواند در وصف خلافت کامل و تمام باشد که همواره و در تمام اوصاف از مستخلف عنه خویش نیابت کند<sup>۱</sup> و طبق آیه شریفه «شاهد منه» کسی است که تبعیت همیشگی و همه جانبه از پیامبر دارد تا آنجا که به مقام شهود رسیده و نفس پیامبر محسوب می‌شود از این رو می‌تواند در تمام اوصاف الهی او چون علم، حکمت، عصمت و... جانشین پیامبر بوده همچون او بر بینه‌ای از جانب پروردگار باشد.

حال اگر در تعیین این تالی و شاهد اختلاف شود لفظ «منه» در ادامه آیه که در جایگاه صفت برای «شاهد» قرار گرفته (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۲۳۷؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲۹) قرینه‌ای است تا روشن سازد که این فرد تنها می‌تواند همان کسی باشد که ارتباط ذاتی و معنوی نزدیک با رسول الله دارد تا آنجا که «منه» یعنی «از او» و «نفس او» خوانده می‌شود، لذا باید دید در لسان آیات و روایات از چه کسی با این عنوان یاد شده است.

### ۳-۳. تطبیق «شاهد منه» در آیات و روایات بر وجود وصی رسول الله (ص)

در آیات الهی همانند این تعبیر می‌توان در آیه مباهله یافت: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ» (آل عمران: ۶۱)

در روایات متعددی از فریقین تصریح شده است که منظور از «انفسنا» در آیه شریفه، امام علی (ع) است چنانکه سید ابن طاووس در کتاب «الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف» پنج روایات را از منابع مورد وثوق اهل سنت که به این مطلب صراحت دارند ذکر نموده است (ر.ک: سید بن طاووس، ۱۴۰۰، ص ۴۲-۴۶) و هاشم بحرانی در کتاب

---

۱- واژه خلیفه صفت مشابه از خلف بر وزن فعلیل بوده و صفت مشابه دلالت بر استمرار وصف دارد و نیز تا در خلیفه دلالت بر مبالغه و کثرت در وصف دارد، لذا می‌توان دریافت خلیفه یعنی کسی که همواره و در تمام اوصاف از مستخلف عنه خویش نیابت می‌کند.

«غایه المرام» نوزده حدیث از طرق اعیان علمای عامه و پانزده حدیث از طرق خاصه در این باره جمع آوری کرده است. (ر.ک: بحرانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۳۰)

علاوه بر این، شواهد متعدد روایی دیگری نیز از فریقین وجود دارد که رسول الله(ص) بارها امام علی(ع) را با لفظ «مَنِي» در عبارات‌های مختلف یاد می‌کردند، همچون: «عَلِيٌّ مَنِيٌّ وَ أَنَا مِنْ عَلِيٍّ» و «إِنَّ عَلِيًّا مَنِيٌّ وَ أَنَا مِنْكَ» و «أَنْتَ مَنِيٌّ وَ أَنَا مِنْكَ» (ر.ک: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۸ و ج ۴، ص ۴۳۸ و ج ۶، ص ۶۸ و ص ۴۳۲؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۰۷ و ج ۵، ص ۸۵ و ص ۱۶۸؛ مسلم، بی تا، ج ۷، ص ۱۲۰؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۹۶؛ نسائی، بی تا، ص ۱۵؛ حاکم نيسابوري، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۱؛ ابن بابويه، ۱۴۰۰، ص ۸ و ص ۸۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ هيثم، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۱۲۸).<sup>۱</sup>

از میان این روایات اکتفا می‌کنیم به ذکر روایتی که اهل تسنن در ذیل سوره براءت به آن اشاره نموده‌اند چنانکه ثعالبی در تفسیر خویش (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۶۲) و سیوطی در «در المنثور» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۱۱) از طرق مختلف روایاتی را بیان می‌دارند بدین مضمون:

وقتی ده آیه از آیات سوره براءت نازل شد، رسول خدا(ص) ابا بکر را خواست و فرمود تا آن را بر اهل مکه قرائت کند، اما بعد علی(ع) را به دنبال او فرستاد و فرمود: خود را به ابا بکر برسان و هر جا به او برخوردی، آیات را از او بگیر. ابا بکر برگشت و عرض کرد: یا رسول الله! آیا در باره من چیزی نازل شده است؟ پیامبر فرمودند: نه، ولیکن جبرئیل نزد من آمد و گفت: «لَنْ يُؤَدِّيَ عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ».

به این ترتیب در آیات و روایات مصداق تعبیر «منه» در آیه تعیین شده است لذا امیرمومنان را باید همان کسی دانست که در تمام مراتب تالی رسول الله بوده و به تبعیت از ایشان، همانند او از جانب خدا بر بینه بوده و دارای این مقام الهی است.

۱ - چنانکه سید بن طاووس به ده روایت از طرق عامه و سید هاشم بحرانی به سی و پنج حدیث از طریق عامه در این زمینه اشاره نموده اند (ر.ک: سید بن طاووس، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۸؛ هاشم بحرانی بی تا، ج ۵، ص ۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۸-۲۱۹)

چنانکه امیرمومنان (ع) خود از این مقام خبر داده و فرمودند: «إِنِّي لَعَلِّي بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّي بَيِّنَهَا لِنَبِيِّهَا قَبِيَّتَهَا إِلَيَّ وَإِنِّي لَعَلِّي الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ الْقَطُّ لِقَطًّا» (ر.ك: ابن بابويه، ۱۴۰۰، ص ۴۰۷؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۶۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۶۱۵)

من بر دلیلی روشن هستم از جانب پروردگارم که برای پیغمبرش بیان کرده و او برای من بیان نموده است، من بر راه روشنی می‌روم که آن را قدم به قدم می‌شناسم. بدین ترتیب آیه شریفه را باید از آیات ولایی دانست که با ذکر اوصاف شاهد، تالی بودن در همه مراتب و نفس رسول الله بودن معرف وصی و جانشین پیامبر گرامی است. از این روست که امیر مومنان آیه شریفه را از برترین مناقبی بر می‌شمرند که در آیات الهی درباره ایشان نازل شده است.

چنانکه سلیم ابن قیس می‌گوید: «مردی خدمت امیر المؤمنین (ع) آمد و در حالی که من هم می‌شنیدم عرض کرد: یا امیر المؤمنین بالاترین منقبت خود را به من خبر بده. فرمود: آنچه خدا در کتابش درباره من نازل کرده است. عرض کرد: خدا درباره تو چه نازل کرده است؟ فرمود: کلام او: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، من شاهد نسبت به پیامبر هستم و کلام خدا: «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» مرا قصد کرده است. سپس حضرت هر آیه‌ای که خداوند درباره او نازل کرده بود ذکر فرمود». (سلیم ابن قیس، ۱۴۰۵، ص ۹۰۳)

### نتیجه‌گیری

۱- رجوع به کتب لغت روشن می‌سازد که برای فعل «تلا- يتلوه» هر دو مصدر «تَلَوُ» و «تَلَاوَهُ» ذکر شده است. بنابراین «يتلوه» در آیه شریفه از لحاظ لغت هم می‌تواند به معنای تبعیت از آیات الهی و تلاوت آن باشد و هم به تبعیت از شخص معنا شود و برای روشن شدن معنای مورد نظر لازم است تا معنای واژه را به مدد قرائن موجود در آیه روشن نمود. از جمله این قرائن، تعیین مرجع ضمیر در فعل «يتلوه» است.

۱- و در جای دیگر فرمود: «وَإِنِّي لَعَلِّي بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّي وَمِنْهَاجٍ مِنْ نَبِيِّي وَإِنِّي لَعَلِّي الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ الْقَطُّ لِقَطًّا» نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷

۲- در سه واژه «مِن ربه»، «یتلوه» و «منه» سه ضمیر متصل (نصبی - جری) وجود دارد. در مرجع ضمیر اول که واژه «مِن» است، اختلافی نیست اما در دو ضمیر دیگر سه واژه «مِن»، «بینه» و یا «رب» به عنوان مرجع مطرح شده و پندارهای متفاوت تفسیری در آیه پدید آمده است.

۳- در چنین مواردی که ضمیر اول به مرجع معینی باز می‌گردد اصل آنست که در صورت عدم وجود مانع و درست بودن معنا ضمائر بعدی نیز به همان مرجع اول باز گردد تا مخاطب در دریافت معنای مورد نظر دچار سردرگمی نشده و کلام از تعقید و پیچیدگی پیراسته باشد.

۴- با بازگرداندن ضمیر «یتلوه» و «منه» به مرجع اول یعنی «مِن» روشن می‌شود که «یتلوه» باید به معنای تبعیت کردن باشد نه تلاوت پس مراد از شاهد نمی‌تواند لسان نبی و یا جبرئیل به عنوان تلاوت کننده وحی باشد، بلکه «یتلوه» به فردی به عنوان تالی رسول اشاره دارد و نیز روشن می‌شود مراد از «منه» شاهدی است که ارتباط ذاتی و معنوی نزدیک با رسول داشته تا آنجا که «از او» و یا «نفس او» خوانده می‌شود لذا مراد از «شاهد» قرآن یا نظم و اعجاز آن، تورات، انجیل، جبرئیل و فرشتگان نمی‌تواند باشد.

۵- با بررسی نکات بلاغی همچون دلالت قید «مِن ربه» در عبارت «افمن كان علی بینه من ربه» و قید «منه» در «شاهد منه» بر اختصاص و دلالت فعل مضارع «یتلوه» بر استمرار و نیز اطلاق آن می‌توان نتیجه گرفت که آیه شریفه تنها به کسی می‌تواند اشاره داشته باشد که همواره، به طور دائم و در همه مراتب از پیامبر تبعیت می‌نماید تا آنجا که از پیامبر شمرده شده، به مقام شهود رسیده است و چنین اوصافی تنها با مقام ولایت و خلافت الهی که شیعیان در مورد ولی و وصی رسول الله ثابت می‌دانند، منطبق خواهد بود. رجوع به آیاتی چون آیه مباحله و نیز روایات متعدد از فریقین نیز این رای را تأیید و مصداق واقعی آن را تعیین می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر.
- أبوالمکارم حسنی، محمود بن محمد (۱۳۸۱ش)، **دقائق التأویل و حقائق التنزیل**، تهران: نشر میراث مکتوب.
- ابن اثیر، مجدالدین المبارک بن محمد الجزری (۱۴۸۰ق)، **النهاية فی غریب الحدیث و الأثر**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق) (۱۴۱۴ق)، **الاعتقادات فی دین الامامیه**، عصام عبد السید، چاپ الثانیه، بیروت: دارالمفید لبنان.
- همو، (۱۴۰۰ق)، **أمالی الصدوق**، بیروت: اعلمی.
- همو، (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمه**، تهران: اسلامیة.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، **کتاب التسهیل لعلوم التنزیل**، بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن حنبل احمد، (بی تا)، **سنن احمد**، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، (۱۳۷۹ق)، **مناقب آل أبی طالب (ع)**، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بی جا: بی نا.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، أبو الحسین أحمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقایس اللغة**، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بیروت: مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.

- ابن میثم بحرانی، (۱۴۰۶ق)، **قواعد المرام فی علم الکلام**، تحقیق: السيد أحمد الحسيني، ياهتمام: السيد محمود المرعشي، بيروت: مطبعة الصدر.
- بحرانی سيد هاشم (بی تا)، **غایه المرام حجه الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام**، تحقیق: سيد علی عاشور، بی جا: بی نا.
- بهبهانی، سيد علی (۱۴۱۸ق)، **مصباح الهدایة فی إثبات الولاية**، إشراف: رضا الأستای، قم: مدرسة دار العلم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، **صحیح البخاری**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، **لباب التاویل فی معانی التنزیل**، بيروت: دار الکتب العلمیة.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، بيروت: داراحیاء التراث العربی.
- بلاغی، سيد عبد الحجت (۱۳۸۶ق)، **حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر**، قم: انتشارات حکمت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بيروت: دار إحياء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، **سنن الترمذی سنن الترمذی و هو جامع الصحیح**، تحقیق و تصحیح: عبد الوهاب عبد اللطیف، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بيروت: داراحیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- تقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، **تفسیر روان جاوید**، تهران: انتشارات برهان.
- جرجانی، ابوالمحسن حسین بن حسن (۱۳۷۷ش)، **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- حائری تهرانی، میر سید علی (۱۳۷۷ش)، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- حاکم حسکانی، عبید الله بن احمد (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حاکم النیسابوری، ابی عبدالله (بی تا)، *المستدرک*، تحقیق و إشراف: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بی جا: بی نا.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: انتشارات میقات.
- حسینی نیا، سید محمد (۱۳۸۶ش)، *دیبای سخندانی در تطبیق اعراب قرآن و روایات نورانی*، ورامین: نشر واج.
- دخیل، علی بن محمد علی (۱۴۲۲ق)، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دارالارشاد.
- دعاس، حمیدان قاسم (۱۴۲۵ق)، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق: دارالمنی و دارالفارابی.
- دیلمی، شیخ حسن (۱۴۱۲ق)، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم: نشر شریف رضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- زبیدی اندلسی، ابی بکر محمد ابن الحسن (بی تا)، *طبقات النحویین و الغویین*، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، طبعه الثانيه، مصر: دار المعارف.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، قم: انتشارات هادی.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، *بحر العلوم*، بی جا: بی نا.
- سید ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰ق)، *الطوائف فی معرفه مذاهب الطوائف*، قم: خیام.



- سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی (۱۳۸۳ش)، **نهج البلاغه**، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات قدس.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، **فتح القدير**، دمشق: دار ابن کثیر.
- شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، **نهج البيان عن كشف معانى القرآن**، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: نشر مؤلف.
- صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸ق)، **الجدول فی اعراب القرآن**، بیروت: دار الرشید.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **الإحتجاج علی أهل اللجاج**، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش)، **تفسیر جوامع الجامع**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- همو، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البيان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البيان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- طنطاوی، سید محمد (بی تا)، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، بی جا: بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: انتشارات دارالثقافة.
- همو (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ش)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**، قم: دار القرآن الکریم.
- عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا)، **التبیین فی اعراب القرآن**، عمان: بیت الافکار الدولیه.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق آیه الله حسن زاده الآملی، قم: مؤسسه نشر الإسلامی.
- همو، (۱۴۰۷ق)، **نهج الحق و کشف الصدق**، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (بی تا)، **معانی القرآن**، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۴ق)، **القاموس المحیط**، الطبعة السابعة، بیروت: موسسه الرساله.
- قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق)، **محاسن التاویل**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، **تفسیر احسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت.
- همو، (۱۳۷۱ش)، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قفطی، جمال الدین ابی الحسن علی بن یوسف (۱۴۲۴ق)، **إنباء الرواة علی أنباء النحاة**، چاپ اول، بیروت: مکتبه عنصریه.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کاشفی، سبزواری حسین بن علی (۱۳۶۹ش)، **مواهب علیه**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، **الکافی**، تهران: اسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تهران: اسلامیة.
- محلی، جلال الدین؛ سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، **تفسیر الجلالین**، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰ش)، **تفسیر روشن**، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مظفر، شیخ محمد رضا (بی تا)، **عقائد الإمامیه**، تقدیم: الدكتور حامد حفنی داود، قم: انتشارات أنصاریان.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، **النکت الاعتقادیه**، تحقیق رضا المختاری، بیروت: دارالمفید.
- همو، (۱۴۱۳ق)، **أمالی المفید**، قم: کنگره شیخ مفید.
- نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، **اعراب القرآن**، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- نسائی، احمد بن شعیب (بی تا)، **فضائل الصحابة**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن (۱۴۱۵ق)، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- هاشمی، سید احمد (۱۳۸۵ش)، **جواهر البلاغة**، قم: راویان.
- هیشمی، نور الدین علی بن ابی بکر (۱۴۰۸ق)، **مجمع الزوائد**، بیروت: دارالکتب العلمیة.



فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## واکاوی نگاه فریقین به احادیث هزار درب دانش

محمد تقی شاکر<sup>۱</sup>

علی رضا بهرامی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۳/۳۱

### چکیده

گردآوری خانواده احادیث و آراء شارحان و مفسران احادیث، در فهم و درک صحیح از روایات نقش برجسته‌ای دارد. نگاشته حاضر با رویکردی تحلیلی به بررسی احادیث هزار درب دانش "الف باب" پرداخته و آن را با تکیه بر گفتار اندیشمندان فریقین پیگیری نموده است. نگاه اهل سنت به روایات الف باب از دو جهت دارای اهمیت است؛ نخست بازتاب این دسته از روایات در منابع اهل سنت و در بررسی کلان‌تر نوع تعامل اهل سنت با روایات فضائل اهل

14mt.shaker@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول)

alirezab60@gmail.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث قم

بیت (ع) با شناخت رویکرد تعامل با این گروه از روایات. در بخش دوم مقاله در تحلیل فرآیندی و برآیندی روایات هزار درب دانش کوشش شده است و در نتیجه بر ازدیاد علم امام اصرار و کیفیت و تحلیل فرآیند انتقال الف باب در آن تبیین یافته است.

**واژه‌های کلیدی:** تعلیم پیامبر، هزار درب دانش، مبادی دانش امام، ازدیاد علم.

### ۱. مقدمه

شرایط جانشینان پیامبر (ص) نزد شیعه و سنی یکسان نیست. اهل سنت با پذیرش مسئله انتخاب، گزینش و تعیین امام را بر عهده مردم می‌دانند؛ از این رو برای مصداق چنین جایگاهی شرایطی را تعیین کرده‌اند. اما در باور پیروان اهل بیت (ع) تعیین امام به نصب الهی است و پیامبر اکرم (ص) آن را به جامعه اسلامی ابلاغ و معرفی می‌نماید. از این رو شرایط امام نزد شیعه به معنای بیان ویژگی‌ها و اوصاف الهی امام است نه تعیین شرایط برای امام.

در مجموع؛ نگاه به جایگاه جانشینی پیامبر و مصادیق آن با دو زاویه دید و مبانی متفاوت روبرو است که به اختصار می‌توان از آن به نگاه حداقلی و مبتنی بر زمان، در مقابل نگاه واقع بینانه و مبتنی بر خرد و نقل تعبیر نمود. قاضی ایجی و جرجانی، علم را جزء سه شرط مورد اجماع میان متکلمان در امام می‌دانند؛ اما عبارات به کار رفته توسط این دو متکلم شهیر اهل سنت به روشنی دلالت می‌کند که این ضوابط ناظر به حقیقت نیست، بلکه تابع زمان و حوادث پیش آمده در طول تاریخ پس از وفات پیامبر (ص) است. (ن. ک جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۴۹-۳۵۱)

در این نگاه، تحلیل و تبیین شرایط به مقتضای زمان نه مبتنی بر نیاز و حقایق شکل می‌یابد. از نگاه شیعه، امام دارای علمی افزون‌تر از افراد جامعه و دارای قابلیت پاسخ‌گوئی به تمام مسائلی است که در محضر او مطرح می‌شود. (ن. ک: علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۶؛ مظفر، بی تا، ص ۲۳-۲۵)

این گفتار علاوه بر تطابق با عقل و تجربه، مطابقت کاملی با آیات و احادیث دارد.<sup>۱</sup> با توجه به این مقدمه به سراغ خانواده احادیثی می‌رویم که در آن یکی از مبادی دانش امام یعنی روایات هزار درب دانش "الف باب" مطرح شده است. در این روایات با اشاره به دعوت پیامبر(ص) از خلیل خود، به انتقال دانشی از پیامبر به امیرالمومنین علی(ع) در ساعات پایانی عمر حضرت تصریح رفته و از تعلیم هزار باب علم که هر یک زاینده هزار باب دیگر از دانش است گزارش شده است.<sup>۲</sup>

بررسی این دسته از روایات علاوه بر اثبات اصل ادعای شیعه در بهره مندی پیشوایان خویش از علمی وافر، ریشه‌ها و چگونگی بهره مندی ایشان از دانشی خاص و ویژه را روشن می‌نماید که این امر خود پاسخ گوی سؤالاتی جدی می‌تواند باشد.<sup>۳</sup> مقاله حاضر در دو بخش، نخست انگاره اندیشمندان اهل سنت نسبت به مجموعه روایات الف باب را مورد بررسی قرار داده است. در این بخش اهتمام نگاشته حاضر اثبات گزارش این روایات از طریق و منابع اهل سنت و تبیین نوع تعامل صورت گرفته با این دسته از احادیث معطوف می‌باشد. آنگاه با نیم‌نگاهی به منابع حدیثی شیعه؛ همت خود را متوجه تحلیل اندیشمندان شیعی از روایات الف باب با تمرکز بر کیفیت و تحلیل فرآیند انتقال این دانش نموده است.

---

۱. به عنوان نمونه ن.ک: (احادیث ذیل البقره: ۲۴۷ و نیز: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹۲، ص ۲۱۰-۲۱۵، ص ۲۲۱-۲۳۰، ص ۲۵۵-۲۶۳).

۲. امام صادق(ع) می‌فرماید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فِي مَرَضِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ اذْعُوا لِي خَلِيلِي فَأَرْسَلْنَا إِلَى أَبِيهِمَا فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَعْرَضَ عَنْهُمَا ثُمَّ قَالَ اذْعُوا لِي خَلِيلِي فَأَرْسَلَ إِلَيَّ عَلِيٌّ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ أَكْبَّ عَلَيْهِ يُحَدِّثُهُ فَلَمَّا خَرَجَ لِقِيَاةٍ فَقَالَ لَهُ مَا حَدَّثَكَ خَلِيلِكَ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَلْفَ بَابٍ يَفْتَحُ كُلُّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۶)

۳. به عنوان نمونه مسئله خاتمیت و چگونگی پاسخ امام به سؤالات مستحده با توجه به روایات الف باب قابل پاسخ گویی است. (ر.ک: مقالات نگارنده با عنوان: «امامت و خاتمیت»، تابستان ۱۳۹۱)، مجله کتاب قیم، ش ۶، ص ۱۰۷-۱۲۷؛ «کتاب الجامعه و نقش آن در فرایند تبیین آموزه های شیعی»، (زمستان ۱۳۹۱)، مجله پژوهشهای قرآن و حدیث دانشگاه تهران)

### ۱. احادیث "هزار درب دانش" در آینه روایات اهل سنت

علوم ویژه و اختصاصی امیرالمؤمنین علی(ع) با الفاظ گوناگونی در منابع اهل سنت یافت می‌شود. احادیثی همچون «باب مدینه الحکمه»، (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۰۱، ح ۳۸۰۷؛ عواد، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۰۹، ح ۱۰۳۹۹) «انَّ النَّبِيَّ عَهْدَ إِلَى عَلِيٍّ عَلَى سَبْعِينَ عَهْدًا لَكُمْ يَعْهَدُ إِلَيَّ غَيْرَهُ» (هیشمی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۱۱۳؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳، ص ۵۵۰، ح ۱۱۸۶؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۴، ص ۴۱۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۲، ص ۳۹۱) و «لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ يَا الْحَسَنُ» (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱، ص ۶۵) از آن جمله‌اند.

در بخش نخست با پشتوانه مجموعه روایاتی که در آن به برتری علم و دانش امام علی(ع) نسبت به سایر امت اسلامی دلالت دارد،<sup>۱</sup> تنها به بررسی روایاتی می‌پردازیم که به لحاظ واژگانی مشتمل بر تعلیم و دریافت الف باب باشد. غیر از آنکه شیخ صدوق این روایت را از طریق عامه نقل کرده، (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۵۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۱، ص ۴۳۲) در منابع حدیثی، کلامی و تفسیری اهل سنت نیز به این روایت پرداخته شده است به بررسی منابع نخستین نقل روایت، الفاظ روایت و سرانجام طرق و اعتبار آن و برداشت‌های صورت گرفته از روایات الف باب خواهیم پرداخت.

#### ۱-۱. بررسی الفاظ روایت

مجموع گزارشات منابع فوق از انتقال هزار باب علم از پیامبر(ص) به امام علی(ع) حکایت دارد، که هر یک این ابواب، هزار باب دیگر علم را به سوی ایشان گشوده است. این مفهوم به سه صورت گزارش شده است:

---

۱. عباراتی همانند: «عَلِيَ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ، لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»؛ «عَلِيَ مَعَ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ، لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»؛ «أَعْلَمُ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ»؛ «أَفْضَاكُمْ عَلِيٌّ»؛ قول النبی(ص) لفاطمه(ع): «أَوْ مَا تَرْضِينَ أَنِّي زَوْجَتُكَ أَقْدَمُ أُمَّتِي سَلْمًا وَأَكْثَرَهُمْ عِلْمًا وَأَعْظَمَهُمْ حِلْمًا»؛ عن عائشة: «أَعْلَمُ النَّاسَ بِالسُّنَّةِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ»؛ قال سعید بن المسيّب: «لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ يَقُولُ سَلُونِي إِلَّا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ»؛ در منابع و جوامع فریقین بیانگر بخشی از این واقعیت است.



الف) به صورت مطلق بدون اشاره به فضای صدور روایت. دو گونه گزارش این بخش حاکی از تعلیم هزار بابی دارد که هزار باب (هزار هزار باب) دیگر از آن گشوده شده است یا پیامبر(ص) زبان در دهان امام علی(ع) گذاشته که بر اثر آن هزار باب دیگر در قلب آن حضرت باز شده است.

ب) استناد عبدالله بن عباس، که علم ویژه آن حضرت در آگاهی از یارانی که از کوفه در جنگ جمل به ایشان محلق خواهند شد را به دانش الف باب منتسب می‌داند.

ج) حکایت انتقال علوم الف باب در لحظه وفات پیامبر(ص) به امام علی(ع). روشن است که وجه جمع آن است که گزارش سوم را محور بدانیم که خود امام علی(ع) و ابن عباس در مواضع متعدد نقل کرده‌اند. با این توضیح، یک روایت در میان است که گزارشات متعددی از آن شده است.<sup>۱</sup>

## ۱-۲. بررسی منابع روایت

طبرانی (م ۳۶۰ ه.ق) در المعجم الکبیر، اسماعیلی (م ۳۷۱ ه.ق) در المعجم و جوینی (م ۵۷۳ ه.ق) در فرائد السمطین خود این روایت را نقل کرده‌اند. نیز منابعی این روایت را به نقل از ابوعلی (م ۳۰۷ ه.ق) و حلیمی (م ۴۰۳ ه.ق) آورده‌اند.

در توصیف این بزرگان می‌توان گفت طبرانی از نگاه ذهبی، "محدث الاسلام" است که در امر حدیث حاذق بود و محدثان در اطراف او ازدحام می‌کردند و از نقاط دور به سوی او کوچ می‌نمودند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۱۱۹، رقم ۸۶) ارزش صحیح بخاری به واسطه احمد بن ابراهیم بن اسماعیل اسماعیلی شناخته می‌شود و او یگانه عصرش بوده است. (همو، ج ۱۶، ص ۲۹۲، رقم ۲۰۸) گرچه حلیمی کمتر شناخته شده است، اما رئیس محدثان و متکلمان ماوراء النهر است و کار او در حدیث نیکو شمرده شده است. (همو،

---

۱. در مقاله «پژوهشی در روایات الف باب» چاپ شده در مجله علوم حدیث (زمستان ۱۳۹۱)، به تبیین روایات شیعی و چستی آن پرداخته شده است. جنبه نوآوری مقاله حاضر علاوه بر تبیین نوع نگرش اهل سنت و بررسی رجالی روایات اهل سنت، به تحلیل چگونگی این انتقال از نگاه شارحان و اندیشمندان با توجه به اهمیت این موضوع است.

ج ۱۷، ص ۲۳۱، رقم ۱۳۸) نیز کتاب «المنهاج فی شعب الایمان»<sup>۱</sup> او مورد توجه بزرگانی همچون بیهقی بوده است.

در مورد جوینی کافی است گفت شود از مشایخ ذهبی در تذکره الحفاظ به شمار می رود و اعتناء شدیدی به روایت و به دست آوردن جزوات حدیثی داشته است. (ذهبی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۰۶، رقم ۲۴) در این میان روایت ابویعلی توسط ابن حبان (م ۳۵۴.ق) و ابن عدی (م ۳۶۵.ق) و روایت حلیمی توسط فخر رازی (م ۵۶۰۶.ق) گزارش شده است.

### ۱-۳. طرق روایت و اعتبار آن

طرق روایت بر اساس گزارش منابع پیش گفته در چهار طریق خلاصه می شود: طریق عبدالله بن عمرو، طریق ابن عباس، طریق الحسین بن علی بن ابی طالب (ع) و طریق اصبع بن نباته. بررسی یک یک این طرق و راویان آن میزان اعتبار روایت را مشخص می کند.

#### ۱-۳-۱. طریق عبدالله بن عمرو

این طریق را ابن حبان و ابن عدی این گونه آورده اند: «حدثنا ابویعلی، حدثنا کامل بن طلحة، حدثنا ابن لهیعة، حدثنی حیی بن عبدالله عن ابی عبدالله الحبلی عن عبدالله بن عمرو» (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۵۰، شرح حال حیی بن عبدالله؛ ابن حبان، بی تا، ج ۲، ص ۱۴، شرح حال عبدالله بن لهیعة. نیز ن. ک: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۳۸۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۱۵؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۸۳)

---

۱. فخر رازی در تفسیرش اشاره می کند که حلیمی در المنهاج ذیل آیه «إن الله اصطفى آدم» معتقد است بایستی قوای ظاهری و باطنی انبیاء قوی تر از دیگران باشد و از جمله قوای باطنی ذکاء است که در ضمن آن به حدیث الف باب اشاره می کند. اینکه این استاد به حلیمی است یا خود فخر رازی آورده از نقاط مبهم این متن است، اما در مراجعه به نسخه مطبوع کتاب منهاج در جلد اول صفحه ۲۴۱ مطالب یاد شده به استثناء روایت مذکور قابل مشاهده است. (ن. ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۰۰) نیز نیشابوری (زنده تا ۷۲۸.ق) به مانند فخر رازی از حلیمی عیناً این روایت را آورده است. ن. ک: (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۴۳ و ۱۴۴)

قضاوت دانشمندان سنی در مورد این طریق، بر پایه تضعیف و عدم پذیرش عبدالله بن لهیعه استوار است. ابن عدی معتقد است، به جهت افراط شدید وی در تشیع و نسبت ضعف بزرگان به او، این روایت در زمره روایات منکر جای می گیرد. (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۵۰) ذهبی پا را فراتر نهاده و روایت را موضوع می خواند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۲۴) این در حالی است که مطالعه شخصیت عبدالله بن لهیعه روی دیگر سکه شخصیت شناسی او را آشکار می کند. او در طبقه پنجم روایت قرار دارد و با ۷۲ تابعی ملاقات داشته و بر اساس گزارشات مزی در *تهذیب الکمال* (مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۵، ص ۴۸۷ - ۵۰۳، رقم ۳۵۱۳) مخالفان او یحیی بن سعید و عبدالرحمن بن مهدی هستند در حالی که احمد بن حنبل، سفیان ثوری و ابن وهب او را پذیرفته اند. ابو حاتم نیز او را ثقة و ابن حجر صدوق می خوانند. (رازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶۵)

ریشه این اختلاف نظر را می توان در عبارات ابن جوزی و ذهبی یافت که او را به تدلیس متهم کرده اند. (ابن جوزی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۶؛ ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۲۲۳. عبارت ذهبی این چنین است: «کان ابن لهیعه شیخاً صالحاً و لکنه یدلس عن الضعفاء قبل احتراق کتبه») نقطه برجسته شخصیت حدیثی ابن لهیعه، تکیه و اعتماد او بر کتابت است. عبدالرحمن بن مهدی - از مخالفان ابن لهیعه - در گونه شناسی منشأ تدلیس او گفته است و روایتی را از عمرو بن شعیب به رایم نوشت که ابن مبارک آن را از ابن لهیعه از اسحاق بن ابی فروه از عمرو بن شعیب نقل کرد.

در مورد این اتهام باید گفت، تدلیس در شیوخ به بخاری نیز نسبت داده شده اما خرده ای بر ایشان گرفته نشده و زشتی تدلیس شیوخ را کم شمرده اند. (شهرزوری، ۱۴۱۶، ص ۵۹-۶۰) ذهبی این اتفاق را نسبت به بخاری در مورد محمد بن سعید المصلوب و ذهلی - که بخاری بیش از ۴۰ روایت از او دارد - ثابت می داند. (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۳۷۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۶۱، رقم ۷۵۹۲. نیز ن. ک: مظفر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۳؛ غیب غلامی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۱ - ۱۲۴) با این توضیح تفاوتی میان تغییر اسم محمد بن سعد مصلوب به خاطر پوشاندن اسم و تدلیس ضعفش و حذف اسحاق بن ابی فروه نیست.

## ۱-۳-۲. طریق ابن عباس

این طریق را اسماعیلی در المعجم خود آورده است. «أخبرني الحسين بن شيرويه بن حماد بن بحر الفارسي، حدثنا محمد بن حميد بن عباس، أخبرنا عاصم عن نوح عن الاجلح عن زيد بن علي عن ابيه عن ابن عباس». (برقانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۲۳، ح ۲۵۴)

به این طریق در کنز العمال و فتح الملک العلی اشاره شده و مغربی درباره آن به نقل از ابن عساکر می نویسد: «و هو علی شرط الحسن لو لا ما فيه من الاضطراب». (حسینی مغربی، ۱۴۰۳، ص ۴۸ و ۴۹) با این وصف تنها بر اجلح ابو حجیه خرده گرفته شده، و او را شیعه صدوق و سرسخت دانسته اند. گزارشات مزی نشان می دهد همه بخاری و باقی صحاح شش گانه به جز مسلم از او نقل روایت کرده اند. یحیی بن معین و عجللی از او با لفظ «ثقة» یاد کرده اند و احمد بن حنبل او را در حدیث همطراز مجالد می دانست.

گرچه نظر یحیی بن سعید و جوزجانی راجع به او منفی است و نسائی و احمد او را قوی نمی دانند، اما ابن عدی - که خود از رجالیان سخت گیر به شمار می رود - در دفاع از او، احادیش را صالح و سند و متن آن را خالی از انکار می شمرد و تنها محط خرده بر او را شیعه بودن وی می داند. مزی در سرانجام بحث از اول - در مقام قضاوت - او را «مستقیم الحدیث، صدوق» می خواند. (ن.ک: مزی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۷۵، رقم ۲۸۲؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۸، رقم ۲۷۴)

## ۱-۳-۳. طریق الحسین بن علی (ع)

این طریق را به تفصیل جوینی در فرائد السمطین آورده است. «أبناي الامام السيد العالم شرف الدين الأشرف بن محمد العلوي المدائني به بغداد، قال أبنا أبو علي الحسين بن احمد الحداد إجازة، قال أبنا الحافظ احمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق، قال أبنا احمد بن محمد بن إبراهيم العطار به بغداد، أبنا احمد بن محمد بن عبدالرحمن، أبنا أحمد بن الحسن بن عبدالملك، أبنا اسماعيل بن عالية البلخي، أبنا عبدالرحمن بن الأسود عن الاجلح ابي حجيه، عن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب، عن ابيه عن جده الحسين عن علي بن ابي طالب (ع)» (جوینی، ج ۱، ص ۱۰۱، ح ۷۰)

زرنندی و تفتازانی این حدیث را به نقل جوینی گزارش کرده‌اند (زرنندی حنفی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲۹۸) و تصریح شوشتری بر آن است که این روایت را ابونعیم نیز آورده است. (تستری، ۱۱۵۶، ج ۶، ص ۴۲) گرچه در دو نسخه مطبوع کتاب «حلیه الاولیاء» (چاپ بیروت، دار الکتب العلمیه، اول، ۱۴۰۹ق و چاپ دارالفکر، ۱۴۱۶ق) این عبارت یافت نشد، اما میانه این طریق نیز به او (احمد بن عبدالله بن اسحاق ابونعیم الاصفهانی) می‌رسد. جوینی از ابونعیم نقل می‌کند که این حدیث هم از نظر سندی و هم از نظر متنی غریب است. (جوینی، ج ۱، ص ۱۰۱، ح ۷۰)

غراب متن با توجه به طرق و منابع یاد شده برطرف می‌شود. در رابطه با غراب سندی نیز، گفتنی آنکه غریب به روایت متفردی گفته می‌شود که مثلاً زهری، قتاده و امثال ایشان از مشایخ نقل می‌کنند. (شهرزوری، ۱۴۱۶، ص ۱۶۳) در روایت حاضر غراب در طرف اول حدیث نیست، چون ابن عباس و عبدالله بن عمرو نیز آن را نقل کرده‌اند. با این توضیح غراب متوجه اسماعیل بن ابی خالد یا عبدالرحمن بن اسود است، که با ملاحظه وثاقت این دو نفر (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۱، رقم ۸؛ ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۳، رقم ۱۴۸ و ج ۱، ص ۱۵۰ ذیل ترجمه عاصم بن سلیمان، رقم ۱۴۴) و نیز قابل جمع بودن حدیث غریب با صحت (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۹۴) و نیز وثاقت جماعتی از رجال سند، (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۳۰۳، رقم ۱۹۳ و ج ۱۷، ص ۴۵۳، رقم ۳۰۵ و ج ۲۰، ص ۱۶۰، رقم ۹۴) پذیرش این روایت آسان خواهد بود. سخن پیرامون اجلح نیز در طریق قبل گذشت.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت گوناگونی منابع و طرق حدیث، اعتماد بر محتوای صادر شده در منابع اهل سنت را پدیدار می‌سازد. چه آنکه در نقض و ابرام هر روایتی مناقشات فراوان امکان‌پذیر است چرا که یافتن روایانی در میان اهل سنت که وثاقتشان مورد اتفاق باشد بسیار نادر است.

از جمله دستاویزهای طرد روایت، ایراد شیعی بودن راوی از نگاه برخی از ارباب جرح و تعدیل است این در حالی است که ابن حجر عسقلانی از بزرگان جرح و تعدیل،

با اشاره به وجود روایانی در صحیح بخاری که شیعه افراطی دانسته شده‌اند می‌نویسد: «اما التشیع، فقد قدمنا انه اذا كان ثبت الاخذ و الاداء لا یضره».<sup>۱</sup> (عسقلانی، ۱۴۰۸، ص ۳۹۸)

اما در نگاهی کلان‌تر در انگاره اهل سنت مسئله علم افزون برای پیشوایان شیعه به ویژه امیرالمومنین (ع) با حالاتی از تقابل رو برو بوده و هست.<sup>۲</sup> به بیانی گویاتر برخی از محدثان و متکلمین اهل سنت با نگاهی انکاری، به هجمه در گزارش‌ها و روایاتی پرداخته‌اند که در تضاد با جریان حاکم پس از پیامبر در هر سطحی می‌باشد و فضیلت و برتری خاصی را برای اهل بیت (ع) از جهات گوناگون اثبات می‌نماید. این جبهه‌گیری، گاه با تعصب و با رویکردهای متفاوت، همانند وارد کردن اشکال در سند، گاه ایراد در محتوا و یا در پاره‌ای از موارد حذف و تحریف جملات انجام گرفته است. (به عنوان نمونه ن.ک: میلانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۵ و ۱۳۹ و ۲۳۵، ج ۳، ص ۲۹۳-۳۳۶)

## ۲. نوع برداشت اهل سنت از روایت

با وجود آنکه بیشتر شارحان احادیث اهل سنت توجه خویش را به حیطة سند روایات الف باب اختصاص داده‌اند و از تحلیل و تشریح محتوای روایات دست کشیده‌اند؛ بر اساس گزارش شیخ مفید برخی از فقهاء اهل سنت و گروهی از معتزله با استناد به روایت الف

---

۱. برای مشاهده نمونه‌هایی از افراط‌های صورت گرفته در رد احادیث با بهانه تشیع راوی و تضادهای موجود در گفتار برخی از ارباب جرح و تعدیل اهل سنت ن.ک: (میلانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۸۰)

۲. این امر دامنه‌ای وسیع را به خود اختصاص داده است به گونه‌ای که در بیشتر روایات فضائل اهل بیت (ع) که از پیامبر گرامی (ص) صادر شده است و برخی از آنان به تواتر رسیده است، نوعی از مواجهه و ایستائی در پذیرش قابل مشاهده است. به عنوان نمونه شدیدترین مواضع راجع به حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها» را ابن تیمیه اخذ کرده است. وی این حدیث را سست‌ترین احادیثی می‌خواند که بر «اعلم الناس» بودن علی (ع) پس از پیامبر دلالت می‌کند. وی بدون هیچ گفتار مستدلی کذب حدیث را برآمده از متن آن می‌داند. (ن.ک: ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۷، فصل قال الرافضی انه كان اعلم الناس بعد رسول الله (ص)، ص ۳۷۸).

باب، صحت مسئله اجتهاد و قیاس را نتیجه گرفته‌اند؛ که این امر نشانه‌ای از پذیرش روایت است. شیخ مفید این نوع استنباط را برداشتی ناصحیح معرفی می‌کند. وی آنگاه به احتمالات مطرح در روایات الف باب می‌پردازد و با عنایت به مسئله گشوده شدن شاخه‌ها و فروع جدید از آنچه پیامبر(ص) به امام علی(ع) آموخته است که منشأ تأیید قیاس از سوی عده‌ای شده است، در بیان وجوه محتمل در این گزاره و عبارت می‌نویسد:

۱- احتمال اول آن است که آموزش دهنده دربهای دانش پیامبر(ص) بوده است که برای هر دربی از دانش، هزار درب را گشوده است و امام را از آن آگاه ساخته است.

۲- احتمال دوم آن است که آگاهی امام از هر باب، منجر به اندیشه در آن شده است. این تفکر شاخه‌ها و زیر مجموعه آن را روشن ساخته است و اینگونه هزار درب از هر باب علم گشوده شده است. همچنان که در روایت آمده است: «مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَنَّهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ».

احتمال دیگر آنکه؛ پیامبر(ص) نص بر علاماتی داشته است که هنگامه آن علامت حوادثی محقق می‌شود که هر یک از آن حادثه‌ها دلالت بر حادثه‌ای دیگر تا هزار حادثه و خبر دارد. امام با آگاهی از آن هزار علامت، با هر یک از علامت‌ها به آگاهی از هزار علامت دیگر می‌رسد. شیخ مفید آنگاه در تقویت این دیدگاه می‌نویسد: «اخباری از حضرت که پیش از وقوع آنها اطلاع داده است و در انتهای آنها به روایت علمنی رسول الله ألف باب فتح لی کل باب ألف باب، اشاره دارد، موید این دیدگاه است». (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۰۶-۱۰۷)

بیاضی (۸۷۷ ق) نیز هم‌نوا با شیخ مفید دلالت روایت الف باب بر جواز قیاس را انکار و پیامبر که دانش الف را به امام تعلیم نموده را گشاینده ابواب بعدی معرفی می‌نماید. (بیاضی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۰) مجلسی پدر در بیان چگونگی اکتشاف و دستیابی امام به دانش‌های افزون، با طرح این اصل که تشبیه در احکام برای کسانی که به واقع آگاهند جایز و قیاس امری باطل است. علت بطلان قیاس را پنهان بودن علت آن از نگاه قیاس‌کننده معرفی می‌نماید و بر این اساس نتیجه می‌گیرد؛ کسی که علت برای وی روشن است وی قیاس‌کننده نیست، بلکه دانا و آگاه از احکام الهی به وسیله قواعد و قوانین کلی است،

و روایات الف باب را بر همین اساس تبیین می‌نماید و معتقد است روایات الف باب نشان دهنده آگاهی و روشن بودن احکام نزد پیشوایان شیعه دارد. (مجلسی اول، بی تا، ج ۳، ص ۸۳-۸۴)

وی معتقد است هر حکمت، دانش، کمالات و اماناتی که امام علی (ع) از آن بهره‌مند شده است به ترتیب به یکایک پیشوایان دین واصل شده است. (همو، ج ۱، ص ۳۱۲) این گفتار از روایات متعددی نیز استفاده می‌شود. در اندیشه مجلسی مبدأ دانش خداوند متعال است که آن را به رسول خدا (ص) تعلیم داده است و از ایشان به امیرالمومنین (ع) و سپس سائر ائمه اطهار (ع) انتقال یافته است. (همو، ج ۴، ص ۱۲۷) زیرا هر شخصی قابلیت دریافت اسرار الهی را ندارد. وی برای این گفتار به شواهدی از جمله این گفتار امام علی (ع) استناد می‌کند که در برخی مواقع با ورود من نزد حضرت رسول (ص)، به دستور ایشان دیگران از جمله همسران ایشان ما را تنها می‌گذاشتند، اما آنگاه که حضرت برای خلوت نزد ما می‌آمد همسر و فرزندان من نیز حضور داشتند. (همو، ج ۵، ص ۴۵۴)

شیخ حر عاملی با رویکرد اخباری‌گری، ذیل روایت: «انه قال علينا إلقاء الأصول وعلیکم التفریع» و روایت: «إنما علينا أن نلقى إليکم الأصول وعلیکم أن تفرعوا» با رد دلالت خبر بر جواز مطلق اجتهاد و استنباط ظنی، با تمسک به روایتی که در آن حضرت حکم نماز فرد بیهوش<sup>۱</sup> را با حکمی کلی در موضوع سوال و موارد مشابه بیان می‌نماید، معنای تفریع را<sup>۲</sup> نه قیاس، بلکه تفریع نمودن و جاری ساختن قواعد کلی بر جزئیات آن و حکم عام در مصادیق و افرادش و استخراج احکام جزئی از آن می‌داند و مقصود از امثال این روایات را حجیت عمومات و شمول آن برای تمام افراد بیان می‌کند که بر لزوم فرائز نرفتن از اصولی که ثابت شده است از ائمه اطهار (ع) می‌باشد نیز دلالت می‌نماید. (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۶۳-۴۶۶)

۱. روایت اینگونه است: وسئل عليه السلام عن قضاء صلاة المغمی عليه فقال: «كُلُّ مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُدْرِ لِعَبْدِهِ، ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَذَا مِنَ الْأَبْوَابِ الَّتِي يَفْتَحُ كُلُّ بَابٍ مِنْهَا أَلْفَ بَابٍ».

۲. وی کلام خود را مستند به دیدگاه ارباب لغت و معانی بیان میداند.



### ۳. تبیین روایات هزار درب دانش از نگاه اندیشمندان شیعی

در توسعه تبیین روایات الف باب، نخست از گستره این روایات از نگاه اندیشمندان شیعه و آنگاه شرح واژگان اصلی آن و سپس اشاره به ماهیت و چگونگی این انتقال سخن خواهد آمد.

#### ۳-۱. گستره آموزه تعلیم هزار درب دانش

علامه مجلسی روایات الف باب را از طریق خاصه و عامه متواتر معرفی می‌نماید. (ن.ک. مجلسی اول، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۶) همچنان که شیخ حر عاملی این دسته از روایات را فراوان معرفی می‌نماید. (حر عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۷۲) در یک نگاه فراگیر به روایات الف باب، می‌توان این دسته از روایات را در دو شاخه اصلی جای داد:<sup>۱</sup>

۱. در پاره‌ای از روایات الف باب به تعلیم و تحدیث یک باب دانش که از آن هزار درب علم گشوده می‌شود اشاره شده است.

۲. در گروه دوم از روایات، تعلیم و تحدیث هزار باب علم به امیرالمومنین (ع) که هر یک گشاینده هزار درب علم دانسته شده، مطرح است.

بر اساس گزارش روایات مسئله تعلیم هزار باب علم به امام علی (ع) در دوره امام باقر (ع) و امام صادق (ع) جزء آموزه‌ها و باورهای عمومی شیعه محسوب می‌شود. مؤید این گفتار آغاز سخن ابوبصیر با این جمله است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَ عَلِيًّا (ع) أَلْفَ بَابٍ كُلُّ بَابٍ فَتَحَ أَلْفَ بَابٍ».

---

۱. گستردگی روایات الف باب در منابع شیعی با اسنادی صحیح ما را از بررسی سندی تک تک آنها بی نیاز می‌نماید. این گسترش به اندازه‌ای است که طبق گزارش ابن شهر آشوب، ابن بابویه در خصال از بیست و چهار طریق و صفار قمی در بصائر الدرجات از شصت و شش طریق این خبر را روایت نموده اند. (المناقب ۲، ص ۳۶؛ و ن.ک. مجله علوم حدیث ش ۶۶ زمستان ۹۱ ص ۱۵۷-۱۷۹). این امر در بخش نخست نگاشته حاضر برای توجه به رویکرد علماء اهل سنت در مقابل روایات فضائل اهل بیت (علیهم السلام) با تفصیل بیشتری پیگیری شد.

حضرت نیز با تصحیح این سخن و تایید گروه دوم از روایات که در آن به تعلیم هزار در دانش که از هر کدام هزار در دیگر گشوده می‌شود، اصل گزاره را مورد تایید قرار می‌دهد: «فَقَالَ لِي بَلْ عَلَّمَهُ أَبَاً وَاحِدًا فَتَحَّ ذَلِكُ الْبَابُ أَلْفَ بَابٍ فَتَحَّ كُلُّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ». (صفار، ۱۴۰۴، ص ۳۰۳، ح ۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۴۷، ح ۳۷؛ مفید، ۱۹۹۳، ص ۲۸۲) همچنین در روایتی صحیح‌السند، عمر بن یزید با سوال از شیوع گزاره تعلیم الف باب توسط پیامبر به امیرالمومنین، صحت این مسئله را از امام صادق (ع) مورد پرسش قرار می‌دهد، و حضرت این سخن را تایید می‌فرماید. (صفار، ۱۴۰۴، ص ۳۰۴، ح ۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۴۶، ح ۳۳)

### ۲-۳. شرح واژگان روایت

دو احتمال درباره واژه "باب" در روایت؛ «عَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلِيًّا (ع) أَلْفَ بَابٍ يَفْتَحُ كُلُّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳۹)، مطرح است:

۱. مقصود از نخستین واژه باب، جنس خاصی از علم است و مراد از الف باب انواع مختلف مندرج در ذیل آن می‌باشد.

۲. احتمال دیگر آنکه مراد از باب نخست نوعی از علم است و مقصود از واژه باب

دوم صنف‌هایی از آن باشد. (ملاصالح مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۳۳۴-۳۳۵)

همچنین نسبت به واژه "کلمه" گفته شده است: ممکن است مراد از نخستین واژه کلمه، در روایت؛ «أَوْصَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِبْرَاهِيمَ بْنَ عَلِيٍّ (ع) بِأَلْفِ كَلِمَةٍ يَفْتَحُ كُلُّ كَلِمَةٍ أَلْفَ كَلِمَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۶)؛ نوع باشد و مراد از کلمه دوم صنف است و مقصود از نخستین واژه باب در این روایت جنس است و مراد از دومی نوع می‌باشد. (ملاصالح مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۴۴-۱۴۵) در مقصود از هزار (الف) احتمال داده شده است مراد از این عدد، بیان کثرت باشد که امکان افزایش آن هست. (همو، ص ۱۴۵)

### ۴. دانش امام (ع)؛ دانشی الهی و وابسته به کمال روحی

در یک نگاه به نوع دانش امام، این باور مطرح است که علم امام از مسیر تعلیم عادی به ایشان انتقال یافته است. بر این اساس ممکن است گفته شود دانش امام، علمی الهامی و

افاضه شده از خداوند به امام نیست، بلکه اطلاع یافتن از وقایع و حوادثی جزئی است که توسط پیامبر(ص) صورت گرفته است و از این رو میان امام و دیگران در اینکه امکان آگاه شدن از آن امور و انتشار آن وجود داشته است، تفاوتی نیست. اما این انگاره از نگاه اندیشمندان شیعی، دیدگاهی سطحی و ظاهری به شمار آمده است که فرایند آن تصور فضیلت پیشوایان شیعه از سایرین تنها در قدرت و قوت حفظ شنیدارها یا فراوانی حفظ شده‌ها خواهد بود.

فیض کاشانی حقیقت گفتار در چیستی و ماهیت بهره مندی امام از دانشی عظیم را، به مقام روحی و معنوی امام نسبت و بر این باور است که نفوس پاک و قدسی ائمه اطهار(ع) به نور دانش و نیروی معرفت از جهت پیروی از رسول خدا(ص) با تلاش و عبادت به همراه فزونی استعداد اصلی و پاکی فطری و طهارت غریزی، کامل و تمام شده است. تا به آنجا که ایشان محبوب خداوند شده‌اند، همچنان که خود می‌فرماید: «فَاتَّبَعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» و خداوند آنکه را دوست دارد از نزد خود به او افاضه دانش و اسرار، بدون واسطه امر مابینی مانند شنیدن یا رویت یا اجتهاد خواهد نماید به اینگونه که نفس او آینه‌ای رویرو و محاذی حق و منعکس کننده امر الهی می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۶۰) علامه مجلسی نیز بر این باور است که اتصال روحانی و افاضه از روح مقدس حضرت رسول به قلب امام، منجر به این آموختن شده است نه سوال ظاهری و بیان گفتاری، چرا که زمان محدود این امر چنین اقتضائی را نداشته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۳۸) و از این روست که نفس قدسی امام استعداد رهیافت و پذیرش امور غیبی مورد افاضه الهی را دارد.

این سخن سنجیده است که تمامی علوم بی واسطه یا با واسطه از مبدا الهی است، اما با توجه به این اصل که برتری و تفاوت‌ها در صحنه قابلیت دریافت و آگاهی یابی از غیب الهی متبلور است. بدین گونه که این امر اختصاص به نفوسی می‌یابد که با عنایت الهی مورد توجه قرار گرفته است. همانگونه که خداوند می‌فرماید: «عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا. إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ». (الجن: ۲۶-۲۷)

سید بن طاوس با توجه به این نکته در اشاره به گونه‌های فضائل می‌نویسد: «فضیلت یا نفسانی است یا بدنی یا خارجی. فضائل نفسانی دو نوع دارد: یا علمی است و یا عملی». وی آنگاه می‌نویسد: «روایت الف باب دلالت بر فضیلت نفسانی علمی امام دارد». (سید بن طاوس، ۱۳۹۹، ص ۵۱۸)

### ۵. فزونی یافتن دانش انتقالی

از پر بحث‌ترین موضوعات ذیل روایت الف باب، تبیین فرایند افزایش دانش انتقالی از پیامبر به امام علی (ع) است. با توجه به اینکه مقصود از تعلیم، ایجاد علم نیست، هرچند این ایجاد ملازم با اوست و تعلیم پیامبر به امام علی (ع) تنها دست یابی به صور جزئی نیست، بلکه آماده سازی نفس حضرت با قواعد و قوانین کلی است. از این رو در یک نگاه شایع مراد از الف کلمه، قواعدی کلی و اصولی و قوانین ضبط شده و مجمل دانسته شده است که امکان استنباط احکام جزئی و مسائل فرعی تفصیلی از آنها وجود دارد. (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۲۲)

در تأیید این گفتار، گفته شده است: «اگر امور تعلیمی منحصر در صور جزئی بود دیگر نیازی به دعاء برای فهم حضرت نبود، چرا که فهم صور جزئی امری ممکن و آسان برای همگان است. آنچه نیاز به دعا و آماده ساختن ذهنی دارد امور کلی برای جزئیات و کیفیت انشعاب از امور کلی و تفریع و تفصیل آن و اسباب ادراک آن است. و مقصود از انفتاح در روایت: عَلَمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَلْفَ باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب؛ تفریع و انشعاب قوانین کلی از آنچه پر اهمیت تر از آن است می‌باشد». (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۳-۸۵)

بر این اساس در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان از نصوص قرآنی و اخبار آحاد محصور و متناهی به حکم حوادث بی پایان رسید؛ می‌توان به این نکته توجه داد که هر چند نصوص قرآنی متناهی هستند، اما این منافات با توان آن برای پاسخ گوئی حوادث گوناگون ندارد و این امر از باب توسعه استنباط و استخراجی است که در نص ممکن است موجود باشد و مسئله مطرح در روایات الف باب تأیید کننده این سخن است و در نتیجه

حادثه و مسئله‌ای را نمی‌توان یافت که حکمی مستفاد از شرع برای آن یافت نشود. (ن.ک):

سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۸)

علاوه بر سید مرتضی، ابن میثم و فیض کاشانی؛ مجلسی پدر نیز اولویت تبیینی خود از روایات الف باب را آگاهی اجمالی در عین امکان کشف تفصیلی خصوصیات و جزئیات می‌داند. (مجلسی اول، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷) که این دانش به صورت دفعی و نه به گونه تدریجی تحقق یافته است. (همو، ج ۲، ص ۲۲۶) وی با اشاره به گزارش‌های گوناگون از تعلیم هزار باب یا هزار کلمه یا هزار حرف می‌نویسد: «امکان دریافت این دانش تنها به صورت رمزی یا علم مکاشفی ممکن است که مخصوص امام است و درک حقیقت آن برای ما سنگین است». (همو، ج ۱۳، ص ۲۷۳) همچنین به روایت موسی بن بکر از امام صادق(ع) در استدلال بر این مطلب اشاره شده است.<sup>۱</sup> (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۲۲)

اما در نگاهی دیگر با تصریح به اینکه حقیقت علوم این ابواب، یعنی هزار باب و حقیقت تفصیل آن و تفصیل جزئیات مندرج در آن را تنها خدا، پیامبر(ص) و اوصیاء او می‌دانند، گفته شده است: «اما این تحدیث و تعلیم و تعلم در صور جزئی نبوده آنچنان که مشهور است بلکه به دلیل صفای نفس پاک و قدسی حضرت امیر بوده است که آن هم در طول همراهی ایشان از کودکی با پیامبر(ص) ایجاد شده است<sup>۲</sup> به گونه‌ای که مستعد و آماده برای دریافت و نقش بستن علوم الهی و امور غیبی و صور کلی و جزئی به صورت

---

۱. امام خمینی در بیان چرایی اختلاف میان عامه و خاصه و تاخیر بیان مخصصها با بیان وجود دلایل مختلف، اشاره به این مطلب می‌نماید که از جمله تمایزهای ذاتی ائمه اطهار(ع) از سایر مردم، در فهم تمام زیرشاخه‌های متفرع بر اصول کلی کتاب و سنت متجلی است و این علم به کتاب و سنت و جزئیات متفرع بر آن به یک یک ائمه به ارث می‌رسد، اموری که دیگران از آن محرومند و از این رو روی به اجتهاد ناقص نهاده اند». (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۵-۲۷)

۲. در مورد عمق و پیوستگی رابطه امام علی(ع) با پیامبر اکرم(ص) علاوه بر کتب تاریخی ن.ک: (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۰۱).

دفعی و یک به اره برای ایشان فراهم شده است». (ملاصالح مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۱۵۲)

شیخ مفید نیز در این زمینه می‌نگارد: «برخی از شیعه بر این باورند که معنای روایت الف باب آن است که پیامبر برای امام تصریح به چیزی نموده است که حکم اجمالی در اوست نه حکم تفصیلی، مانند یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب، که از این مسئله حرمت خواهر رضاعی و مادر و خاله و عمه و فرزند برادر و خواهر استفاده می‌شود. و همانند روایت: «الربا فی کل مکیل وموزون، یحل من الطیر ما یدف و یحرم منه ما یصف، و یحل من البیض ما یختلف طرفاه، و یحرم منه ما اتفق طرفاه، و یحل من السمک ما کان له فلوس، و یحرم منه ما لیس له فلوس» که از هر یک از آنها مسائلی چند استفاده می‌شود. اما وی این سخن را بر دیگر احتمالات مطرح در تبیین روایت<sup>۱</sup> ترجیح نمی‌داند.<sup>۲</sup> (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۰۷)

۱. به احتمالات مطرح از نگاه شیخ مفید اشاره رفت. الفاظ روایت هم "فتح" دارد هم "یفتح"، می‌توان این احتمال را مطرح نمود که اگر در خانواده حدیثی "فتح" ترجیح یابد تفسیر علامه که اصول کلی تعلیم داه شده که مقدمه استنباط احکام جزئی است تقویت می‌شود اما اگر "یفتح" را ترجیح دهیم مثلاً از نظر حجم گزارشات بیشتر باشد آن گاه استمرار و فزونی معنادار خواهد بود.

۲. ملاصالح مازندرانی در جمع میان روایات؛ که از سوئی امام را عالم به تمام علوم می‌داند و از سوئی بحث افزایش روزانه و نوبه نو در آنها مطرح است به دو نکته اشاره دارد؛ ۱. علم پیشوایان شیعه به برخی از اشیاء بالفعل است و به برخی از اشیاء بالقوه است که ملاصالح از آن به بالقوه القریبه تعبیر می‌کند و در توضیح آن می‌نویسد؛ به این معنی که در حصول دانش به این امور تنها توجه یافتن نفوس قدسی و پاک ایشان کفایت می‌کند. از اینگونه آگاهی یافتن تعبیر به جهل شده است به دلیل آنکه بالفعل حاصل نیست. با این تفسیر میان برخی از روایات که دلالت بر علم ایشان به تمام اشیاء دارد و برخی که دلالت بر عدم آگاهی ایشان دارد می‌توان توافق ایجاد نمود. ۲. علم ائمه اطهار علیهم السلام به اشیائی که وجود می‌یابند علمی اجمالی و ظلی است که هنگامه آشکار شدن آن اشیاء در اعیان هر روز و شب به علم شهودی و حضوری منجر می‌شود و روشن است گونه دوم دانش و علم با اولی مغایر است. (ملاصالح مازندرانی، ۱۴۲۱: ۵، ص ۳۳۷)

## ۶. دانش پیامبر(ص)، مبدأ و خاستگاه دانش امام(ع)

امیرالمومنین(ع) هنگامی که به توصیف ترکان مغول پرداخت، یکی از اصحاب حضرت، از علم غیب بودن سخنان حضرت و آگاهی حضرت از دانش غیب سوال می کند، که حضرت به تفکیک علم غیب ذاتی الهی و دانش بشری می پردازد و آنگاه در انتهای کلام خود مبدأ و منشأ دانش خود را پیامبر(ص) معرفی می نماید: «وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ نَبِيَّهُ ص فَعَلَّمْنِيهِ وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعْيَنَ صَدْرِي وَتَضُمَّ عَلَيَّ جَوَانِحِي». (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۳، ۸۵)

هر چند عظمت دانش انتقالی پیامبر(ص) به امیرالمومنین(ع) در درک مردم نمی آید؛ «فَمَا يَدْرِي النَّاسُ مَا حَدَّثَهُ». (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۵۰) امیرالمومنین در مواضع دیگری نیز به وابستگی علمی خود به پیامبر اشاره کرده: «إِنَّ فِي صَدْرِي هَذَا لَعِلْمًا جَمًّا عَلَّمْنِيهِ رَسُولُ اللَّهِ» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۳۰۵، ح ۱۲) و در عین حال برجستگی دانش خویش را با توجه به زایش دانش های دیگر از آن و وجود ظرفیت توانائی این افزایش در خویش و انحصار آگاهی از آن در خود و پیامبر(ص) (صفار، ۱۴۰۴، ص ۳۱۰، ح ۷) و با بیان این نکته که اگر پاسدارانی امین بر آن می یافتم، با ودیعه نهادن برخی از آن دانش، ایشان را بهره مند از دانشی بسیار می نمودم، معرفی می نماید. (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۴۵؛ مفید، ۱۹۹۳، ص ۲۸۳)

عبدالله بن عمر نیز در گزارش خود از لحظات پایانی عمر پیامبر(ص)، به مسئله خلوت حضرت با امیرالمومنین(ع) اشاره و مسئله الف باب را مطرح و آنگاه نقل می کند؛ وقتی از حضرت پرسیده شد آیا آنچه را دریافت نمودی حفظ نمودی، ایشان در جواب با تأیید آن، به عمق این ادراک با عبارت "و عقلته" اشاره می فرماید. برتری این دانش به گونه ای است که امام علی در برابر یهود نیز به مسئله الف باب و بهره مندی از دانش گسترده پیامبر اشاره دارد. (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۴۳، ح ۲۳)

یونس بن رباط نقل می کند همراه کامل تمار در محضر امام صادق(ع) بودیم که کامل تمار خواستار عرضه روایتی شد که آن را شنیده است، وی عرضه می کند، شنیده ام که پیامبر در مریضی پایان عمر در روز وفاتشان هزار باب دانش را به امام علی حدیث نمود

که هر بابی گشاینده هزار باب بوده است، حضرت با تایید این گفتار، دانش منتشر شده از ائمه برای شیعیان نشان را تا آن دوره یک یا دو باب از آن هزار باب علم معرفی می‌نماید. این روایت علاوه بر دلالت بر شهرت یافتن این مسئله در عصر امام صادق(ع) دلالت می‌نماید دانش انتقالی از ائمه به پیروانشان از منبع دانش انتقالی از پیامبر به امام علی(ع) تغذیه می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۴)

موید دیگر این گفتار پاسخ امام کاظم(ع) به چگونگی آگاهی و دانش ائمه است در حالی که پس از پیامبر(ص) نبی دیگر نبوده است و اهل بیت نیز درجه نبوت نداشته‌اند؟ حضرت با اشاره به آیه: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُعْجَلَ بِهِ» می‌فرماید: «آنچه را پیامبر به امر الهی برای دیگران به زبان نیاورد، ما را مخصوص به آن فرمود. از این رو از میان اصحاب خود تنها با علی به نجوا می‌نشست و پس از نزول آیه «وَوَعِيهَا أَذُنٌ وَاَعِيَهُ» پیامبر، خطاب به اصحابشان فرمود که از خدا خواسته‌ام آن را گوش تو قرار دهد». آنگاه حضرت، گفتار امام علی(ع) در مسجد کوفه: «عَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلِيًّا أَلْفَ بَابٍ يَفْتَحُ كُلُّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ رَأَى مِنْهُ سِرًّا وَأُمُورَ اخْتِصَاصٍ يَأْتِي بِهَا حَضْرَتٌ مِي دَانَدَ كِهْ پَسْ اَزْ اِيْشَانْ تَنَهَا ائْمَهْ (ع) اَنْ رَا بَهْ اَرْتْ بَرْدَه‌اَنْد. (همو، ج ۳، ص ۷۷۵ - ۷۷۶) و اینگونه اتصال دانش ائمه اطهار به رسول خدا را با استناد به دلایل بیان می‌نماید.

## ۷. شاخه‌های دانش الف باب

محتوای دانش الف باب حیطة گسترده‌ای از علوم را فرا گرفته است. روایت اصبع بن نباته از امیرالمؤمنین نشان می‌دهد این تعلیم شامل حلال و حرامی به گستره طول حیات بشر و نیازهای انسان بوده است که در فرایند فزونی یافتن و گسترده شدن به دربهای دیگر دانش، به علم منایا و بلایا و فصل الخطاب رسیده است. (سلیم بن قیس، ۱۴۲۲، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ حلی، ۱۴۲۴، ص ۲۱۴)

مصادیق تاریخی نیز گواه بر فراگیری شاخه‌های گوناگونی از دانش در نتیجه آگاهی از هزار درب علم است. ابن عباس که خود نقل‌کننده روایت الف باب است هر چند درک آن را مشکل می‌داند، اما انکار آن را صحیح نمی‌داند و آنگاه با اشاره به حضورش



در ذی قار و خیمه امیرالمومنین(ع) می گوید؛ حضرت امیر، امام حسن و عمار را به سوی کوفه برای گردآوری سپاه فرستاد و آنگاه با ذکر عددی مشخص فرمود، ای ابن عباس، حسن نزد تو با این تعداد سرباز خواهد آمد. ابن عباس می گوید با خود گفتم اگر تعداد همانی باشد که حضرت فرمود بدون شک این آگاهی از هزار باب علمی است که حضرت بهره‌مند از آن شده است. با ورود سپاه کوفیان تعداد آنان را از کاتب لشکر پرسیدم و او تعداد را همان عددی فرمود که امام فرموده بود. (سلیم بن قیس، ۱۴۲۲، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ ابن شاذان، ۱۴۲۳، ص ۳۹)

از دیگر حوادثی که آگاهی آن توسط حضرت مستند به مسئله تعلیم الف باب شده است، می‌توان به حرکت سپاه حضرت از کوفه به مدائن و نافرمانی عمرو بن حریث به همراه هفت نفر اشاره داشت که برای تمسخر با حیوانی که گرفته بودند به عنوان خلیفه بیعت کردند. پس از وارد شدن آنان به مدائن، در ورودی مسجد حضرت آنان را دید و با اشاره به مردم فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَ أَسْرَأَ إِلَيَّ أَلْفَ حَدِيثٍ فِي كُلِّ حَدِيثٍ أَلْفُ بَابٍ لِكُلِّ بَابٍ أَلْفُ مِفْتَاحٍ» و آنگاه با تلاوت آیه «وَمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِم» (الاسراء: ۷۱) فرمود، به خدا سوگند روز قیامت هشت نفر به همراه امامشان که حیوانی است بر می‌خیزند که از نام آنان آگاهم. (مفید، ۱۹۹۳، ص ۲۸۲-۲۸۴)

مسئله آگاهی حضرت از ویژگی‌های جسمانی افراد (همو، ص ۳۰۴-۳۰۵) و همچنین آگاهی از حب و بغض واقعی نسبت به خودشان از دیگر نمودهای دانشی است که به تعلیم الف باب مستند شده است. (همو، ص ۳۱۱)

## نتیجه‌گیری

۱. علم یکی از مؤلفه‌های اصلی در موضوع جانشینی پیامبر(ص) بوده و نهاد امامت را به خود اختصاص می‌دهد.
۲. در منابع حدیثی، کلامی و تفسیری اهل سنت به روایت "الف باب" پرداخته شده است.

۳. مجموع گزارشات منابع اهل سنت از انتقال هزار باب علم از پیامبر(ص) به امام علی(ع) حکایت دارد، که هر یک این ابواب، هزار باب دیگر علم را به سوی ایشان گشوده است.
۴. گوناگونی منابع و طرق حدیث، اعتماد بر محتوای صادر شده در منابع اهل سنت را پدیدار می‌سازد.
۵. برخی از محدثان و متکلمین اهل سنت با نگاهی انکاری، به هجمه در گزارش‌ها و روایاتی پرداخته‌اند که بیانگر فضیلت و برتری خاصی برای اهل بیت(ع) می‌باشد. از جمله این موضوعات می‌توان به روایات الف باب اشاره نمود.
۶. بر اساس گزارش شیخ مفید، برخی از فقهاء اهل سنت و گروهی از معتزله با استناد به روایت الف باب، صحّت مسئله اجتهاد و قیاس را نتیجه گرفته‌اند. شیخ مفید با دلیل این نوع استنباط را برداشتی ناصحیح معرفی می‌کند و احتمالات مطرح در روایات الف باب را بیان می‌نماید.
۷. روایات الف باب در منابع و جوامع حدیثی شیعه فراوان و ادعای تواتر در آن وجود دارد.
۸. بر اساس گزارش روایات مسئله تعلیم هزار باب دانش به امام علی(ع) در عصر صحابه و تابعین مطرح و در دوره امام باقر(ع) و امام صادق(ع) جزء آموزه‌ها و باورهای عمومی شیعه محسوب می‌گشته است.
۹. انگاره انحصار آگاهی و علم امام از مسیر عادی و طبیعی از سوی اندیشمندان شیعه تخطئه شده است، بلکه نفس قدسی امام استعداد رهیافت و پذیرش امور غیبی مورد افاضه الهی را دارد.
۱۰. از نگاه اندیشمندان شیعه اتصال روحانی و افاضه از روح مقدس حضرت رسول(ص) به قلب امام(ع)، منجر به آموختن الف باب شده است. با توجه به گستردگی دانش انتقالی، امکان دریافت این دانش تنها به صورت رمزی یا علم مکاشفی ممکن بوده که مخصوص امام است. از این رو تعلیم پیامبر(ص) به امام علی(ع) تنها دست یابی به صور جزئی نیست، بلکه آماده سازی نفس حضرت با قواعد و قوانین کلی است.

۱۱. مقصود از انفتاح در روایت الف باب، تفریع و انشعاب قوانین کلی از آنچه پر اهمیت تر از آن است می باشد.
۱۲. امام علی(ع) با وابسته دانستن دانش خود به پیامبر اکرم(ص) برجستگی دانش خویش را از سایرین با توجه به زایش دانش های دیگر از آن و وجود ظرفیت توانائی این افزایش در خویش و انحصار آگاهی از آن در خود و پیامبر(ص) معرفی می نماید.
۱۳. با توجه به محتوای هزار درب دانش، می توان ادعا نمود الف باب یکی از مبادی دانش امام به حلال و حرام و احکام الهی است که از طریق پیامبر اکرم(ص) برای امام حاصل شده است.
۱۴. از مجموع آنچه گذشت ادعای شیعه در بهره مندی پیشوایان خویش از علمی وافر، ریشه ها و چگونگی بهره مندی ایشان از دانشی ویژه و الهی اثبات و این گفتار ادعای انحصار مرجعیت دینی و علمی در ائمه اثنی عشر را ثابت می نماید.

## منابع

- **قرآن کریم.**
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، (۱۴۰۳) **الخصال**، تصحیح و تعلیق: غفاری، علی اکبر، قم: جامعه مدرسین.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۳)، **الموضوعات**، تحقیق: محمد عثمان، عبدالرحمن، بیروت: دارالفکر.
- ابن حبان، محمد (بی تا)، **المجروحین**، تحقیق، ابراهیم زاید، محمود، مکه المكرمة: دارالباز.
- ابن شاذان، شاذان بن جبرئیل القمی (۱۴۲۳)، **الروضة فی فضائل أمير المؤمنين**، بی جا.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶)، **مناقب آل أبي طالب**، نجف: مکتبه الحیدریه.
- ابن عدی، عبدالله (۱۴۰۹)، **الکامل فی ضعفاء الرجال**، تحقیق: زکار، سهیل، بیروت: دارالفکر.
- ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵)، **تاریخ مدینه دمشق**، تحقیق: شیری، علی، بیروت: دارالفکر.
- اصفهانی، ابو نعیم احمد بن عبدالله (۱۴۰۹)، **حلیة الاولیاء**، بیروت: دار الکتب العلمیه..

- ايجى، مير سيد شريف (١٣٢٥)، **شرح المواقف**، قم: انتشارات الشريف الرضى، افست قم.
- بحراني، ابن ميثم (١٣٦٢)، **شرح نهج البلاغه**، قم: چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى.
- برقانى، احمد بن محمد (١٤١٠)، **المعجم فى اسامى شيوخ ابى بكر الاسماعيلى**، تحقيق، منصور، زياد محمد، المدينة المنورة: مكتبة العلوم و الحكم.
- رياضى عاملى نباطى، على بن يونس (بى تا)، **الصراط المستقيم**، بى جا: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية
- ترمذى، محمد بن عيسى (١٤٠٣) **سنن ترمذى (الجامع الصحيح)**. تحقيق: عبداللطيف، عبدالوهاب، بيروت: دار الفكر.
- تسترى، شهيد نورالله (١١٥٦)، **إحقاق الحق**، نسخه خطى: من مخطوطات موقع مركز الفقيه العاملى لإحياء التراث.
- تفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر (١٤٠١)، **شرح المقاصد فى علم الكلام**، باكستان: دار المعارف النعمانية.
- همو، (١٤٠٩) **شرح المقاصد**، تحقيق: عميرة، عبدالرحمن، قم: شريف رضى.
- حاكم نيشابورى، محمد (١٤٠٠)، **معرفة علوم الحديث**، بيروت: دار الآفاق الحديث.
- حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٠٣)، **الفوائد الطوسية**، قم: المطبعة العلمية.
- همو، (١٤١٨)، **الفصول المهمة فى أصول الأئمة**، قم: نكين، مؤسسه معارف إسلامى إمام رضا (ع).
- حسنى مغربى، احمد بن محمد (١٤٠٣)، **فتح الملك العلى بصحة حديث باب مدينة علم على**، تحقيق، امينى، محمد هادى، اصفهان: مكتبة امير المؤمنين.
- حلى، حسن بن سليمان (١٣٧٠)، **مختصر بصائر الدرجات**، نجف: منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، قم: انتشارات الرسول المصطفى (ص).
- همو، (١٤٢٤)، **المختصر**، نجف: انتشارات المكتبة الحيدرية.
- حلى، حسن بن يوسف (١٤٠٧)، **كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد**، قم: موسسه نشر اسلامى.
- حليمى، حسين بن حسن؛ محمد فوده، حلمى (١٣٩٩)، **المنهاج فى شعب الايمان**، بيروت: دار الفكر.
- خمينى، سيد روح الله (١٣٨٥)، **الرسائل**، قم: مؤسسه اسماعيليان.

- ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲)، **میزان الاعتدال**، تحقیق: البجاوی، علی محمد، بیروت: دار المعرفة.
- همو، (۱۴۰۹)، **تاریخ الاسلام**، تحقیق: تدمری، عمر عبدالسلام، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳)، **سیر أعلام النبلاء**، تحقیق: إشراف و تخريج: شعيب الأرناؤوط، تحقیق: حسین الأسد، بیروت: ۱۴۱۳، مؤسسة الرسالة.
- همو، (بی تا)، **تذکره الحفاظ**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، ابوحاتم محمد بن ادريس (۱۳۷۱). **الجرح و التعديل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر (۱۴۲۰). **مفاتيح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زرنندی حنفی، محمد بن یوسف (۱۳۷۷). **نظم درر السمطين**. بی جا.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۹). **الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف**. قم: خیام.
- همو، (۱۴۱۳). **التحصین**. قم: نمونه، مؤسسة دار الكتاب (الجزائری).
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵). **رسائل الشریف المرتضی**. قم: مطبعة سید الشهداء، دار القرآن الکریم.
- شاکر، محمد تقی؛ برنجکار، رضا (۱۳۹۱). «امامت و خاتیمت از دیدگاه قرآن و حدیث». **مجله کتاب قیوم**، شماره ۶.
- همو، (۱۳۹۱). «کتاب الجامعه و نقش آن در فرآیند تبیین آموزه‌های شیعی». **مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث**، شماره ۷.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). **نهج البلاغه**. تصحیح صبحی صالح، بی جا: هجرت.
- شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن؛ صلاح، محمد بن عویضه (۱۴۱۶). **مقدمه ابن الصلاح فی معرفة علوم الحدیث**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- شبیانی، عمرو ابن ابی عاصم (۱۴۱۳). **السنة**. تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت: المكتب الإسلامی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**. قم.

- عسقلانى، ابن حجر (١٤١٥). **تقريب التهذيب**. تحقيق: عطا، عبدالقادر، بيروت: دار الكتب.
- همو، (١٤٠٨). **مقدمه فتح البارى**. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- عواد، بشار و همكاران (١٤١٣). **المسند الجامع**. بيروت: دار الجيل و الكويت، الشركة المتحدة.
- غيب غلامى، حسين (١٤٢٠). **الامام البخارى و فقه اهل العراق**. بيروت: دار الاعتصام.
- فيض كاشانى، ملا محسن (١٤٠٦). **الوافى**. اصفهان: طباعة أفتست نشاط اصفهان، مكتبة الامام أمير المؤمنين على (ع).
- كلينى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧). **الكافى**. تهران: الإسلاميه.
- مازندراني، ملا محمد صالح (١٤٢١). **شرح أصول الكافى**. بي جا: دار احياء التراث العربى للطباعة و النشر و التوزيع.
- متقى هندى، علاء الدين على (١٤٠٩). **كنز العمال**. تحقيق: بكرى، حيانى، بيروت: مؤسسه الرسالة.
- مجلسى، محمد باقر (١٤٠٦). **ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الأخبار**. قم: مطبعة الخيام، قم، مكتبة آية الله المرعشى.
- همو، (١٤٠٣). **بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار(ع)**. بيروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسى، محمد تقى (بى تا). **روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه**. بي جا: بنياد فرهنگ اسلامى حاج محمد حسين كوشانپور.
- مزى، جمال الدين (١٤٠٦). **تهذيب الكمال**. تحقيق: تحقيق وضبط و تعليق: الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسه الرسالة.
- مظفر، محمد حسن (١٤٢٢). **دلائل الصدق لنهج الحق**. قم: آل البيت.
- مفيد، محمد بن محمد (١٤١٤). **الفصول المختارة**، بيروت: دار المفيد للطباعة و النشر و التوزيع.
- همو، (١٤١٤). **الإرشاد**. مؤسسه آل البيت (ع) لتحقيق التراث . بيروت : دار المفيد للطباعة و النشر و التوزيع.
- همو، (١٩٣٣). **الاختصاص**. بيروت: دار المفيد للطباعة و النشر و التوزيع.

- مناوی، محمد عبدالرئوف بن علی (۱۴۱۵). **فیض القدير شرح الجامع الصغير**. تحقیق: تصحیح أحمد عبد السلام، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- میلانی حسینی، سید علی اصغر (۱۳۹۲). **جواهر الکلام فی معرفه الامامه و الامام**. قم: انتشارات الحقایق.
- نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶). **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. تحقیق: عمیرات، زکریا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- هلالی کوفی، سلیم بن قیس (۱۴۲۲). **کتاب سلیم بن قیس**. قم: نگارش دلیل ما.
- هیثمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸). **مجمع الزوائد**. بیروت: دار الکتب العلمیة.





فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

## واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر مفاهیم بطن و جری

فتحیه فتاحی زاده<sup>۱</sup>

فاطمه علایی رحمانی<sup>۲</sup>

مرجان غلامی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۴/۰۳/۱۸

### چکیده

خاستگاه لایه‌های معنایی آیات و بطن قرآن، روایات معصومان(ع) است. در این روایات، مصادیق متنوعی تحت عنوان بطن معرفی شده است. مصادیقی که به نظر می‌رسد تفاوت‌های زیرساختی با یکدیگر دارند. علامه طباطبایی از نخستین قرآن پژوهانی است که به طور گسترده به تحقیق در معارف این روایات پرداخته تا با توجه به

f\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)

alaaee.fateme@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول)

gholami701@gmail.com

اهمیتی که مسأله بطن قرآن در تفسیر کتاب آسمانی دارد، بتواند تعریف جامعی را در این باره ارائه کند. مصادیق موجود در روایات، بیانگر دو نوع بطن است که با عناوین "بطن معنایی" و "بطن مصداقی" از هم متمایز می‌شوند.

علامه طباطبایی نوع اول را با عنوان بطن بیان کرده و بطن مصداقی را با عنوان "جری" معرفی می‌کند و برای هر کدام، تعریف مستقلی ارائه نموده و قائل به تمایز میان این دو است. با وجود این تمایز در تعاریف، (در مواردی) در تمییز جری از بطن دچار تردید شده است. برآیند این تردید، در غالب موارد، بازگشت عملی علامه در تعریف باطن قرآن، به "بطن مصداقی" است، هرچند که در تعریف خود از بطن، جایی برای این معنا باز نکرده است.

**واژه‌های کلیدی:** علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، روایات تفسیری، بطن، جری، تطبیق.

## ۱. مقدمه

تصریح روایات وارد شده در کتب فریقین، وجود لایه‌های باطنی را برای آیات قرآن به اثبات رسانده و جایی برای مخالفت با آن باقی نگذاشته است.<sup>۱</sup> آنچه در این میان مسأله برانگیز بوده، نحوه تبیین معنای باطنی و طریقه دستیابی به آن است که در این باره، در میان صاحب نظران اختلافاتی وجود دارد. به نظر می‌رسد که تا قبل از علامه طباطبایی، پژوهش جدی در این زمینه صورت نگرفته و وی نخستین قرآن‌پژوهی است که به بررسی عمیق و گسترده در باب معنا و مفهوم ظاهر و باطن و تعیین حدود و چارچوب آن پرداخته است (رستمی، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

۱- به عنوان نمونه ر.ک: (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰ و ۲۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۳).

علامه در چند مورد از تفسیر ارزشمند خود و نیز در کتاب "قرآن در اسلام" به بررسی حدود و ضوابط معنای بطنی قرآن پرداخته و افزون بر آن، نمونه‌هایی ملموس و عینی در سراسر تفسیرش ارائه نموده است. این اقدام توجه سایر پژوهشگران عرصه تفسیر و علوم قرآن را نیز به مقوله بطن قرآن و اهمیت آن جلب نموده و بستری برای تألیفات و پژوهش‌های متعدد در این زمینه شده است. علامه همچنین در تفسیر خود، از جریان الفاظ و آیات قرآن بر مصادیق جدیدی که در طول زمان پیش می‌آید به تفصیل سخن گفته و آن را با عنوان "جری القرآن" بیان کرده است.

در حقیقت وی گونه‌های روایاتی را که در المیزان نقل کرده تحت عناوین جری و بطن، مشخص و از یکدیگر تفکیک نموده است. با توجه به اینکه دو مقوله بطن و جری هر دو برخاسته از روایات بیانگر باطن قرآن است، میان آنها ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد به گونه‌ای که بعضی از محققان پس از علامه، همچون آیت الله معرفت این دو مقوله را دو مرحله متوالی برای رسیدن به معنای باطنی می‌دانند (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴-۲۸).

آنچه قابل تأمل است اینکه در تعاریف علامه، تفاوت بین بطن و جری کاملاً مشهود است، اما هنگامی که به بررسی مصادیق ذکر شده برای این دو عنوان پرداخته می‌شود، و به ویژه با مشاهده تردید ایشان بین این دو مقوله در تعیین نوع بعضی روایات، می‌توان دریافت که مرز بین بطن و جری در کلام وی، کاملاً روشن نیست. پژوهش حاضر با استقصای موارد مورد تردید علامه، در صدد واکاوی آن، بر اساس تحلیل نمونه‌ها و موازنه آنها با تعاریف علامه است.

## ۲. جایگاه روایات در فهم قرآن از نگاه علامه طباطبایی

در میان دانشمندان شیعه و سنی، همواره دو دیدگاه نسبت به جایگاه روایات در فهم و تفسیر قرآن وجود داشته است: عده‌ای با استناد به آیات و روایات، فهم درست از قرآن کریم را تنها در چارچوب روایات میسر می‌دانند و بیرون رفتن از این چارچوب را افتادن در تفسیر به رأی - که به شدت مورد نکوهش بوده - تلقی می‌کنند؛ و در مقابل، عالمان

دیگر فهم قرآن کریم را برای عموم مردم و جملگی مخاطبان آن دست یافتنی و قابل وصول می‌دانند (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۱۷). علامه طباطبایی از قائلان به نظریه اخیر است. ایشان معتقد است که قرآن از آن جهت که حجت است، در دلالت خود مستقل و بی‌نیاز از غیر است. وی می‌گوید: «اگر این کتاب در روشن نمودن مقاصدش نیاز به چیز دیگری داشت، حجیتش تمام نبود...» (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۸۶).

از طرف دیگر، ایشان حجیت بیان پیامبر اکرم (ص) را وابسته به قرآن می‌دانند، با این توضیح که رفع اختلافات قرآن توسط پیامبر اکرم (ص) بدون آوردن شاهد لفظی از خود قرآن، برای کسی که به نبوت و عظمت وی معتقد نباشد، کافی نیست (ر.ک: همان).

این اعتقاد علامه بدین معنا نیست که وی مفسر را بی‌نیاز از مراجعه به روایات تفسیری می‌داند، بلکه او قرآن کریم و سنت را در کنار هم حجت می‌داند و تصریح می‌کند که نه تنها در تفصیل احکام، بلکه در جزئیات داستان‌ها و امور مرتبط با معاد نیز باید بدان مراجعه کرد. در واقع در اینگونه موارد، از آنجا که آیات در بیان جزئیات ساکت هستند، مراجعه به سنت، نه از باب فهم معنای عنوان شده در آیات، بلکه برای دریافتن جزئیات ذکر نشده در آیات است.

در نهایت، در نظر صاحب‌المیزان، جایگاه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) بیان دست نیافتنی‌های قرآن کریم نیست - چه همه آن دست یافتنی است - بلکه مقام ایشان تعلیم شیوه درست بهره‌گیری از قرآن کریم - که همان تفسیر قرآن به قرآن است - و بیان جزئیات احکام، داستان‌ها و... در جایی است که قرآن کریم از بیان آنها ساکت مانده است (نفیسی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷).

علامه در کتاب "قرآن در اسلام" به روش اساسی خود در تفسیر تصریح کرده و آن را برگرفته از احادیث و جدا از تفسیر به رأی دانسته، می‌گوید: «تفسیر آیات با تدبیر و دقت در آنها و در آیات دیگر و با استفاده از احادیث، روش اساسی است که ما بدان تمسک جسته‌ایم و این همان روشی است که پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت ایشان در احادیث خود بدان ترغیب نموده‌اند. این روش با شیوه‌ای که در حدیث معروف "من

فسر القرآن برأیه فلیتبیواً مقعده من النار" از آن نهی شده تفاوت دارد، زیرا در این اسلوب، قرآن، با قرآن تفسیر می‌گردد، نه توسط رأی مفسر» (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۸۸).  
از نظر علامه طباطبایی، جایگاه استاد به سنت در تفسیر قرآن، تنها در محدوده اخبار قطعیه الصدور از پیامبر(ص) و ائمه اهل بیت(ع) است، و خبر غیر قطعی که در اصطلاح "خبر واحد" نامیده می‌شود، حتی در صورت موثوق الصدور بودن، تنها در احکام شرعیه معتبر است و در غیر آنها حجیت ندارد (رک: همان، ص ۱۰۱-۱۰۲). از این رو با اصل قرار دادن روش قرآن به قرآن، پس از بیان معانی مستنبط از آیات، این گونه روایات را به عنوان مؤیدی بر آن معانی نقل کرده است.

در بررسی متون روایات نیز، اگر روایتی با تفسیر ارائه شده از آیه هماهنگ باشد، آن را می‌پذیرد؛ و روایاتی را که با مضمون آیات سازگار نبوده، یا ذکر نکرده و یا در صورت بیان، اگر قابل توجیه بوده، توجیه کرده و اگر نادرستی‌اش روشن بوده، آن را رد کرده است (استادی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۴-۲۳۳).

### ۳. معیار تفکیک روایات در تفسیر المیزان

با توجه به اینکه در تفاسیر روایی، روایات تفسیر، بطن، تطبیق و ... آمیخته با هم و بدون تفکیک نوع در ذیل آیات آورده شده، بسیاری از مخالفان پنداشته‌اند که شیعه این گونه روایات را تفسیر آیه می‌داند، و بر این اساس بر عقاید و تفسیر شیعیان خرده می‌گیرند (ر.ک: رستمی، ۱۳۸۰، ص ۸۲). به عنوان مثال، گلدزیهر با اشاره به روایاتی که مصادیق بعضی از آیات قرآن را اهل بیت(ع) و یا دشمنان آن بزرگواران دانسته است، می‌گوید: «شیعه، قرآن را تا حد زیادی به عنوان یک کتاب حزبی با گرایش شیعی می‌شناسد» (گلدزیهر، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶۸).

علامه در جهت دفع شبهات مخالفان، در تفسیر خود به تفکیک گونه‌های این دسته از روایات پرداخته است؛ آنها را به دو گروه کلی تفسیری و غیر تفسیری تقسیم نموده، تا معلوم شود آن دسته از روایات که مستمسک خرده جوین قرار گرفته، جنبه‌ی تفسیری ندارد، بلکه یا در مقام بیان معانی باطنی آیات است که این معانی منافاتی با تفسیر ظاهر

آیات ندارد و یا بیانگر مصادیقی از آیات است که این گونه نیز به معنای انحصار مفهوم آیه یا عبارت قرآنی در آن مصادیق نیست، مگر در مصادیق انحصاری که جزء تفسیر قرآن بوده و تردید در آن راه ندارد، مانند آیه: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة: ۵۵)، که بنا بر روایات فریقین (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۳؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۱۶۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۲۷)، تفسیر آن، امیرالمؤمنین (ع) است. بر این اساس، علامه روایات غیر تفسیری را تحت عناوینی چون "بطن و اشاره" و "جری و تطبیق"، تفکیک نموده است.

### ۳-۱. روایات تفسیری

"تفسیر" در اصطلاح، به معنای روشن ساختن مفهوم آیات قرآن و واضح کردن منظور پروردگار است (خویی، بی تا، ص ۲۶۷). به عبارت دیگر تفسیر، بر طرف کردن ابهام از لفظی است که فهم معنای مقصود آن مشکل است (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۳). مراد از روایات تفسیری هم، روایاتی است که در این راستا بوده، به توضیح معنای الفاظ آیه و بیان منظور و مراد آن، صرف نظر از موضوع آیه می‌پردازد.

علامه این روایات را دلیل و مستند تفسیر خود نگرفته، بلکه آنها را صرفاً به عنوان مؤیدی بر فهم خود از آیه برشمرده و مکرراً، ذیل روایات، با اصل قرار دادن تفسیر خود از آیه، گفته است: «هذا الذي يؤيد ما قدّمناه» (نقیسی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۱۷) به عنوان نمونه، ایشان ذیل آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران: ۷) روایاتی را نقل کرده، از جمله روایتی از امام صادق (ع) در معرفی متشابه که فرمودند: «... متشابه آن آیاتی است که معنایش برای کسی که آن را نمی‌فهمد، مشتبه است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲).

و نیز روایتی از امام رضا (ع) که فرمودند: «کسی که متشابه را به محکم قرآن برگرداند، به سوی صراط مستقیم هدایت شده ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۰).

و پس از نقل این روایات می‌گوید: «این اخبار در تفسیر متشابه معنایی نزدیک به هم دارند، و همه گفتار قبلی ما را تأیید می‌کند، که گفتیم تشابه، قبل از رفع ابهام است، و چنان نیست که به هیچ وجه نشود آن را برطرف کرد، بلکه با ارجاع متشابه به محکم و با تفسیر محکم از آن، تشابهش برطرف می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۸).

ایشان ذیل عبارت «و الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» (آل عمران: ۷) روایتی از امیرالمؤمنین(ع) نقل می‌کند که در آن، حضرت(ع) "راسخان در علم" را معرفی نموده است: «... راسخان در علم آن‌هایی هستند که خدای تعالی از اینکه متعرض امور ماورای پرده غیب شوند بی‌نیازشان کرده، آنان به تمامی معارفی که از حیطه‌ی علمشان بیرون است و تفسیرش را نمی‌دانند، اقرار دارند و می‌گویند: «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» خدای تعالی آنان را با این فضیلت ستوده که به عجز خود از رسیدن به تفسیری که در حیطه‌ی علمشان نیست اعتراف دارند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۹۸).

سپس می‌گوید: «جمله "ای بنده خدا راسخان در علم چنین و چنانند"، ظهور در این دارد که آن جناب، حرف "واو" در جمله "و الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ" را "واو استینافی" گرفته، نه عاطفه، همچنان که ما نیز همین معنا را استفاده کردیم، و مقتضای استینافی بودن "واو" این است که راسخان در علم، به تأویل متشابهات، عالم نیستند، گرچه چنین امکانی برایشان هست، و آیه شریفه این امکان را نفی نمی‌کند. و جمله "آن‌هایی هستند که خدای تعالی از اینکه متعرض امور ماورای پرده غیب شوند بی‌نیازشان کرده"، خبر برای جمله "راسخان در علم" می‌باشد و خلاصه می‌خواهد بفرماید که راسخان در علم چنین کسانی هستند...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۹).

نمونه‌های این اخبار و این گونه داوری از سوی علامه در جای جای بحث‌های روایی تفسیر المیزان به چشم می‌خورد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ج ۸، ص ۳۶۷؛ ج ۱۰، ص ۹۹؛ ج ۲۰، ص ۱۱۷ و ...).

### ۲-۳. روایات غیر تفسیری

منظور از روایات غیر تفسیری، آن دسته از روایاتی است که از نظر علامه نقشی در تبیین ظاهر آیه و فهم مراد آن ندارد. ایشان بدین لحاظ، در داوری نسبت به این روایات، آنها را "لَيْسَتْ بِمُفَسِّرَةٍ" خوانده و برای آنها قائل به اقسامی شده است از جمله:

### ۱-۲-۳. روایات اشاری بطنی

لفظ "اشاره" برگرفته از کلام معصومان(ع) است، از جمله امام صادق(ع) که می‌فرماید: «کتاب خداوند بر چهار پایه استوار است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق؛ عبارات برای همگان؛ اشارات برای خواص؛ لطایف برای اولیاء؛ و حقایق برای انبیاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸).

درباره روش تفسیر اشاری دیدگاه‌ها، تعریف‌ها و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی وجود دارد، اما به طور کلی می‌توان گفت که تفسیر اشاری بر دو نوع است:

**الف) تفسیر اشاری صحیح:** که مقصود از آن بدست آوردن بطن قرآن و تأویل آن، به صورتی ضابطه‌مند و صحیح است که این ضابطه (ضوابط) نزد مفسران و علمای مختلف با توجه به تفاوت تعاریفشان از بطن قرآن، متفاوت است.

**ب) تفسیر اشاری غیر صحیح:** که بر نظریات عرفانی یا شهود عرفانی پایه‌گذاری شده، و امری ذوقی و بدون ضابطه است که به تفسیر به رأی منتهی می‌شود (رک: رضایی اصفهانی، بی تا، ص ۳۴۰).

علامه طباطبایی درباره تفسیر اشاری غیر صحیح معتقد است که صاحبان آن (متکلمین، فلاسفه، صوفیه و ...) در تفسیر قرآن، هرگاه ظاهر آیات را مخالف با عقاید مذهبی و یا آراء مسلم فلسفی خود می‌یافتند، آنها را در جهت موافق با مسلک و آراء خود تأویل می‌کردند، لذا می‌گوید: «نام این قسم بحث تفسیری را "تطبیق" گذاشتن، مناسب‌تر است از اینکه آن را تفسیر بخوانیم» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸-۶).

---

۱- البته روشن است که مراد از تطبیق در این عبارت، تطبیق نادرست است که در شمار تفسیر به رأی می‌باشد.



از نظر وی، تفسیر اشاری صحیح، استفاده از "بطن" قرآن است که در احادیث پیامبر(ص) و ائمه(ع) بدان تصریح شده است» (ر.ک: همان).

اصطلاح "بطن" نیز برخاسته از روایات است. علامه در تعریف بطن می‌نویسد: «قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتب طولی که مترتب و وابسته بر یکدیگر است، و همه‌ی آن معانی در عرض واحد قرار ندارند، تا کسی بگوید این مستلزم آن است که یک لفظ در بیش از یک معنا استعمال شده باشد و این صحیح نیست، و یا کسی بگوید این نظیر عموم، مجاز می‌شود و یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است، نه، بلکه همه‌ی آن معانی، معانی مطابقی است که لفظ آیات به طور مطابقی بر آن دلالت دارد. چیزی که هست، هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است» (همان، ج ۳، ص ۶۴).

و در جای دیگر می‌گوید: «... بطن قرآن آن معنایی است که در زیر پوشش معنای ظاهری نهان است، حال چه اینکه یک معنا باشد، و یا معانی بسیار باشد، چه اینکه با معنای ظاهری نزدیک باشد، و چه اینکه دور باشد، و بین آن ظاهر و این معنای دور معنای دیگری واسطه باشد...» (همان، ص ۷۴).

بر اساس این تعریف، علامه معانی آیات قرآن را به یک سطح محدود نمی‌کند و می‌گوید آیات قرآن به جای یک معنی، سطوح و لایه‌های متعددی از معنا را دارا هستند که این معانی مانند مشترک لفظی، در یک سطح نیستند، بلکه ارتباط این معانی با یکدیگر ارتباط طولی است، یعنی لفظ دارای یک معنا و مدلول ظاهری است و همین معنا در درون خود، معنای دیگری را هم افاده می‌کند که آن معنای لایه‌های دیگری از همین معنا هستند، و به عبارتی آن معانی، رقیقه‌ها و سایه‌های معنای اول به شمار می‌آیند. به گفته ایشان، در این گونه رابطه تمام معانی، مدلول‌های مطابقی لفظ هستند نه مفاد التزامی آن، یعنی خود لفظ ما را مستقیماً به آن معانی هدایت می‌کند و واسطه‌ای میان آنها و لفظ وجود ندارد (صدر حسینی، ۱۳۹۰).

علامه ظاهر و باطن را دو امر نسبی می‌داند و در این باره می‌گوید: «هر ظاهری نسبت به ظاهر خودش باطن، و نسبت به باطن خود ظاهر است. این مطلب برگرفته از روایات

است: در تفسیر عیاشی از جابر از امام باقر(ع) روایت کرده که وی گفت: از آن جناب از تفسیر آیاتی می‌پرسیدم، و آن جناب پاسخ می‌داد، و وقتی دوباره از تفسیر همان آیات می‌پرسیدم پاسخی دیگر می‌داد، عرضه داشتم: فدایت شوم شما در روزهای قبل از این به سؤال من جوابی دیگر داده بودید و امروز طوری دیگر جواب دادید، فرمود: «ای جابر برای قرآن بطنی است، و برای بطنش نیز بطنی دیگر است، هم چنان که برای آن ظاهری است، و برای ظاهرش نیز ظاهری دیگر...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۳).

از نظر ایشان معنای باطنی حتماً در ارتباط با سیاق نیست و ممکن است به طور خاص، ناظر به یک عبارت - جدا از سیاق آن - باشد. گواه بر این مطلب مواردی - اعم از روایات و آراء مفسران - است که علامه پس از بیان عدم سازگاری آن با سیاق آیات، آنها را جزو مقوله بطن دانسته است (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۲۸؛ ج ۱، ص ۳۱۵).

به نظر می‌رسد که این قول علامه مستند به روایتی از امام باقر(ع) باشد که در آن به جابر فرمود: «ای جابر برای قرآن بطنی است، و برای بطنش نیز بطنی دیگر است، ... ای جابر! هیچ علمی از علم تفسیر قرآن، از عقول مردم دورتر نیست. چون یک آیه قرآن ممکن است اولش درباره چیزی و وسطش درباره چیز دیگر، و آخرش درباره چیز سومی باشد، با اینکه یک کلام است، و اول و وسط و آخرش متصل به هم است، در عین حال بر چند وجه گردانده می‌شود» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲).

در تعریف علامه از باطن، چند نکته وجود دارد:

۱- دست یافتن به معنای باطن از رهگذر معانی ظاهر امکان پذیر است، چه این که می‌گوید: باطن در پشت ظاهر نهفته است و این امر نشانگر وجود پیوندی میان آن دو است.

۲- ممکن است در پس معنای ظاهری، چند بطن قرار داشته باشد، روشن است که این نکته برگرفته از روایاتی است که آیات را دارای "بطن" می‌داند.

۳- چگونگی پیوند بطون با معنای ظاهری، در برخی موارد آشکار است و در مواردی، نیاز به تعمق و ژرفنگری دارد، زیرا می‌گوید که برخی از آن نیازمند واسطه است و برخی دیگر، بدون واسطه کشف می‌شود (رستمی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵).

علامه بطن را در سراسر قرآن جاری دانسته و می‌گوید: «همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدائی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن و همچنین، ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی دیگر در سرتاسر قرآن مجید جاری است و با تدبر در این معانی، معنای حدیث معروف که از پیغمبر اکرم(ص) مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبَطْنَهُ بَطْنٌ إلی سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» روشن می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۳۶-۳۵).

### ۳-۲-۱. تأویل از نظر علامه طباطبایی و تفاوت آن با بطن

اصطلاحات "تأویل"، "بطن" و "جری"، هر سه برگرفته از روایات معصومان(ع) در رابطه با قرآن است که دو مورد اول به تصریح، و مورد سوم با اشاره بیان شده است. بررسی روایات رسیده در این زمینه، نشان می‌دهد که محور بحث در آنها، مقوله بطن قرآن است که گاهی آن را بر تأویل و گاه بر جری تطبیق داده‌اند.

از این رو برخی از علمای شیعه و صاحب نظران علوم قرآنی، با استناد به روایات مذکور، بطن و تأویل را یکی دانسته‌اند<sup>۱</sup>، بدین معنا که برداشت از ظاهر قرآن، «تفسیر» و فهم باطن قرآن، «تأویل» آن است. این دیدگاه در بین صاحب نظران جدید، معروف و مشهور شده تا جایی که یک حقیقت ثانویه گشته است (ر.ک: علوی مهر، ۱۳۸۱ش، ص ۳۶).

---

۱- همانطور که جری را هم جزء مقوله بطن قرار داده‌اند. به عنوان نمونه ر.ک: (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴-۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۲)

البته برای تأویل معانی اصطلاحی دیگری هم موجود است مثل آنکه مفسران قدیم تأویل را مرادف "تفسیر" و "بیان" دانسته<sup>۱</sup> و گروهی دیگر از جمله ابن تیمیه (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰، به نقل از: ابن تیمیه، الاکلیل فی المتشابه و التأویل، ص ۱۰ و صص ۱۸-۱۷) و محمد عبده (رشید رضا، بی تا، ج ۳، صص ۱۷۲-۱۹۶)، آن را بر "اعیان خارجی (۱۷) محسوس و قابل مشاهده" تطبیق داده‌اند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از نقل تمام این معانی، به نقد هر یک پرداخته<sup>۲</sup> و می‌گوید: «مراد از تأویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن، بلکه تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثّل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۴۷-۴۶).

به این ترتیب و با تصریح علامه بر رد نظر ابن تیمیه، قول کسانی که در نقد نظر ایشان، آن را مطابق با کلام ابن تیمیه در این باب دانسته‌اند،<sup>۳</sup> پذیرفته نیست. علامه با استقراء آیاتی که لفظ "تأویل" در آنها به کار رفته، معنایی را برای این واژه ارائه می‌کند که از نظر وی، به منزله روح واحدی در پیکره تمام این کارکردها دمیده شده است. از نظر ایشان "تأویل" حقیقتی است واقعی که بیانات قرآن، اعم از احکام، مواعظ، و حکمت‌هایش مستند به آن است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی - چه محکم و چه متشابه - وجود دارد (همان، ص ۴۹).

۱- از جمله این افراد می‌توان به فخر رازی و طبری اشاره کرد که در جای جای تفاسیر خود، این واژه را به معنای تفسیر به کار برده‌اند، برای مثال ر.ک: (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۲، ص ۳۱۳، و ...؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹؛ ۳۰؛ ۳۳؛ ۳۷ و ...).

۲- برای آگاهی از تفصیل انتقادات علامه بر آراء مذکور، ر.ک: (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۴۴-۴۹).

۳- ر.ک: (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱).

به عقیده صاحب المیزان تأویل از سنخ مفاهیم و مدلولات الفاظ نیست، بلکه از امور عینی و خارجی است که والاتر از گنجایش در حیظه واژگان است. بنابر این نظر، رابطه حقیقت قرآنی با الفاظ قرآن از نوع مثل با ممثل است؛ یعنی خداوند، حقیقت قرآن را که جایگاه آن، "امّ الكتاب" و "لوح محفوظ" است جهت نزدیک کردن به ذهن ما به هیأت الفاظ نازل فرموده است. و برای این قول خود به آیات «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (الاسراء: ۸۹) و «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَصْرِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (العنكبوت: ۴۳) استناد می کند و می گوید:

«قرآن مجید امثال بسیار ذکر می کند ولی این آیات و آنچه در این مضمون است مطلق است و در نتیجه باید گفت همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالیه که مقاصد حقیقی قرآنند، امثال هستند» (رک: همان، ص ۴۲).

از نظر کسانی که بطن و تأویل را یکی می دانند، درک بطن قرآن، به مقدار قرب آدمی به خدا و صفای روحی او وابسته است و این عقیده، مأخوذ از روایات است، همانطور که امام صادق(ع) در ادامه کلام نورانی خود می فرماید: «اشاره برای خواص، لطایف برای اولیا، و حقایق مخصوص انبیاء(ع) است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸؛ صدر حسینی، ۱۳۹۰).

علامه طباطبایی به دنبال رد این نظر و تفکیک دو مقوله تأویل و بطن از یکدیگر، شرایط درک هر یک از این دو را نیز متفاوت دانسته است، به این صورت که علم به تأویل را بعد از خداوند، تنها برای "مطهرون"<sup>۱</sup> یعنی راسخان در علم ممکن می داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۴) و معتقد است که فهم معانی باطنی قرآن، وابسته به مرتبه ذکاوت و هوش افراد است. وی در این باره می گوید:

«رسوخ در علم که از آثار طهارت و تقوای نفس است، ربطی و تأثیری در تیز فهمی و کند فهمی در مسایل عالیه و معارف دقیقه ندارد، گرچه در فهم معارف طاهره الهیه تاثیر دارد، اما نقش علیتی ندارد، به این صورت که هر جا و در هر کس طهارت نفس بود، آن

۱- اشاره به آیه: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعه: ۷۹)

معارف دقیقه نیز در آنجا باشد، و هر دلی که چنین طهارت را نداشت محال است آن معارف را بفهمد (همان، ص ۴۸).

### ۳-۲-۱-۲. نمونه‌هایی از روایات بطنی

علامه ذیل آیات «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُاُ وَالْمَرْجَانُ» روایتی را به نقل از الدر المنثور آورده که می‌گوید: مراد از "بحرین" علی (ع) و فاطمه (س) و منظور از "لؤلؤ و مرجان"، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۴۲ و ۱۴۳). وی پس از تأیید این خبر از منابع شیعه، می‌نویسد: «این روایت از نوع بطن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۰۳).

آیه «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ...» (السنأ: ۱۸) داستان قوم سبأ را بیان می‌کند و می‌فرماید: (سرزمین آنها را تا آن حد آباد کردیم که نه تنها شهرهایشان را غرق نعمت ساختیم بلکه) میان آنها و سرزمین‌هایی که به آن برکت داده بودیم شهرها و آبادی‌های آشکار قرار دادیم و فاصله‌های متناسب و نزدیک مقرر داشتیم و به آنها گفتیم شب‌ها و روزها در این آبادی‌ها در امنیت کامل مسافرت کنید (اما آنها پس از آن کفران کردند).

ذیل این آیه روایاتی نقل شده که می‌گوید: «قریه‌هایی که خدا به آن برکت داده، اهل بیت (ع) هستند و آبادی‌هایی که بین آنها قرار داده شده «قُرَى ظَاهِرَةً» واسطه‌هایی است که میان آن ذوات مقدس (ع) و مردم وجود دارد از حاملان احادیث ایشان و ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۲۳۵). علامه با تصریح به غیر تفسیری بودن این روایت، آن را جزء گونه بطن به حساب آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۶۸ و نیز ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۲۲۵ و ج ۱۹، ص ۳۲-۳۳ و ج ۲۰، ص ۱۶۳ و ...).

### ۳-۲-۲. روایات جری و تطبیق

"جری" تعبیری است که ائمه اطهار (ع) در روایات خود برای بیان استمرار پیام قرآن کریم در همه زمان‌ها به کار برده‌اند. اما علامه طباطبایی از این تعبیر به عنوان یک

اصطلاح خاص، برای داوری درباره روایات تفسیری مربوط به ائمه (ع) یا غیر ایشان بهره برده است که بی سابقه به نظر می رسد (آقایی، ۱۳۸۴، ص ۱۲).

علامه در تعریف جری می گوید: «قرآن از حیث انطباق معارف و آیاتش بر مصادیق، دامنه‌ای گسترده دارد. پس هیچ آیه‌ای از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلکه هرگاه امری با مورد نزولش متحد باشد و همان ملاک را داشته باشد، بر آن نیز جاری می شود، عیناً مانند مثل‌هایی که اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلکه از آن تجاوز کرده، شامل همه موارد مناسب با آن نیز می شود. و این همان اصطلاح معروف "جری" است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۷).

صاحب المیزان خود تصریح می کند که این اصطلاح برگرفته از احادیث اهل بیت (ع) است و به روایت امام باقر (ع) استناد می کند که در پاسخ سؤال راوی درباره ظهر و بطن قرآن فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ، يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ، كُلَّمَا جَاءَ مِنْهُ شَيْءٌ وَقَعَ...» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱، ح ۵).

ظاهر قرآن تنزیل آن، و باطنش تاویل آن است، بعضی از تاویل‌های آن گذشته، و بعضی هنوز نیامده، مانند آفتاب و ماه در جریان است، هر وقت چیزی از آن تاویل‌ها آمد، آن تاویل واقع می شود. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲-۴۱).

در تعریف علامه، دو ویژگی و رکن اساسی برای "جری" دیده می شود:

**الف)** جداسازی مفهوم آیه از جزئیات مورد نزول؛

**ب)** تشابه میان مصداق خارجی جدید با مورد نزول.

بی گمان، چنانچه این دو رکن وجود داشته باشد، آنگاه می توان آن مصداق را یکی از افراد آیه به شمار آورد و معنای آیه را در آن جاری دانست و بدین شکل، این امکان وجود دارد که در هر عصر و زمانی، یک یا چند مصداق برای هر یک از آیات قرآن پیدا شود (رستمی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱). روایات جری و تطبیق شمار قابل توجهی از روایات المیزان را به خود اختصاص داده است به عنوان نمونه:

۱- از امام صادق (ع) روایت شده که در بیان آیه «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ» (الاسراء: ۴) فرمودند:

«یکی کشته شدن امیرالمؤمنین (ع) و یکی ضربت خوردن حسن بن علی (ع) است و در تفسیر "وَلَتَعْلَنَنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا" فرموده: «مقصود کشتن حسین بن علی (ع) است» و درباره جمله "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا" (الاسراء: ۵) فرمود: «وقتی که حسین (ع) یاری شود» و ذیل عبارت "بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ" چنین فرمود: «قبل از قیام قائم، قومی برانگیخته شود که هیچ خونی از آل محمد (ص) را بی انتقام نگذارند و انتقام همه خون‌های ریخته شده از اهل بیت (ع) را بگیرند و (عبارت) "و كَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا" یعنی: و این وعده‌ای است شدنی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۰۶).

علامه می‌گوید: «در این معنا روایت‌های دیگری نیز هست که سیاقش مانند این روایت تطبیق حوادثی است که در این امت واقع می‌شود و در میان بنی اسرائیل اتفاق افتاده است، و در حقیقت در مقام تصدیق مطلبی است که رسول خدا پیش بینی کرده و فرموده بود: این امت به زودی همان را که بنی اسرائیل مرتکب شد دقیقاً و مطابق النعل بالنعل مرتکب خواهد شد حتی اگر بنی اسرائیل داخل سوراخی رفته باشد این امت نیز خواهد رفت، پس این روایات را نباید جزو روایاتی شمرد که آیه مورد بحث را تفسیر می‌کند، بلکه تنها در مقام جری و تطبیق است، چرا که می‌بینیم هر کدام از این روایت‌ها آیه را به گونه‌ای تطبیق کرده‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۴۴-۴۳).

آیه فوق به بیان داستان بنی اسرائیل و نقل وقایع آن قوم پرداخته، و روایت امام (ع) با تجرید وقایع آیه از خصوصیات زمانی و مکانی، آنها را بر مسلمانان تطبیق داده است.

۲- ذیل آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (النساء: ۲۹) روایاتی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل کرده که در آنها مراد از خوردن مال به باطل را، قمار و ربا و سوگند دروغ بیان کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۹)، سپس می‌گوید:



«این آیه شریفه در اکل به باطل عام است، و همه معاملات باطل را شامل می‌شود، و اگر در این روایات نامی از قمار و امثال آن برده شده، به عنوان شمردن مصادیق این اکل است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۲۲-۳۲۱).

- در روایات رسیده از اهل بیت (ع) مرجع ضمیر در آیه "و حملهُ و فضالهُ ثلاثون شهراً" (الاحقاف: ۱۵) امام حسین (ع) دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۶۴). علامه با توجه به عام بودن تعبیر آیه، این روایات را نیز از باب جری دانسته و می‌نویسد: «روایاتی در این باره رسیده که آیه را بر امام حسین (ع) و تولد شش ماهه او تطبیق داده‌اند که همگی از باب جری است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۰۸).

### ۳-۲-۱. تشکیک علامه در مورد روایات بطنی با جری و تطبیق

در رابطه با برخی از روایات، علامه به نوع روایت تصریح نکرده و ظاهر کلام او، تردید بین جری و بطن است. در تحلیل تردید علامه باید گفت که ایشان در تعریف بطن، ابتدا روایات ناظر به این مفهوم را آورده و سپس به ارائه تعریف پرداخته است. مطالعه نمونه‌هایی که در این اخبار تحت عنوان بطن آیات ارائه شده نشان می‌دهد که معنای باطنی بر دو نوع است:

۱- **بطن مصداقی (تأویلی)**؛ که مراد از آن مصداق‌هایی است که در طول زمان برای آیات پدید می‌آید. برخی روایات به این گونه معانی، به لحاظ پنهان بودن آن از مردمی که آن مصداق‌ها را نمی‌بینند، بطن یا باطن گفته‌اند، همان گونه که به لحاظ شمول آیات بر موارد دیگر و ارجاع به آنها نیز، تأویل نامیده شده است، و از آنجا که در همین روایات برای بیان این ارجاع و شمول آیات از واژه "یجری" استفاده شده است، برخی از بزرگان به آن "جری القرآن" هم گفته‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۲۶۳-۲۶۲).

امام باقر (ع) می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۶)؛ ظاهر قرآن،

موردی است که برای آن نازل شده و باطن قرآن، تأویل آن است؛ بخشی از آن واقع شده و بخشی دیگر هنوز به وجود نیامده است، (قرآن) چونان خورشید و ماه جاری می‌شود. آن حضرت (ع) در روایات دیگری فرموده است: «ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمَثَلِ أَعْمَالِهِمْ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹)؛ ظاهر قرآن، درباره کسانی است که قرآن در مورد آنان فرود آمده و باطن آن، در باب کسانی است که همان‌گونه عمل کنند.

و در روایت دیگر آمده است: «وَلَوْ أَنَّ آيَةَ نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتُوا وَأَوْلَيْكَ مَاتَتِ الْآيَةُ إِذَا مَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ إِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي مِنْ أَوْلَاهُ إِلَى آخِرِهِ وَ آخِرِهِ إِلَى أَوْلَاهُ مَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ فَلِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰)؛ اگر آیه‌ای باشد که فقط درباره مردمی فرود آمده است، با مردن آنان آیه نیز خواهد مرد و بنابراین چیزی از قرآن باقی نخواهد ماند، همانا قرآن از آغاز تا پایانش، تا آسمان‌ها و زمین پابرجاست، همواره در جریان است، پس برای هر مردمی آیه‌ای است که آن را باز می‌خوانند.

این معنا از بطن، همان چیزی است که علامه از آن با عنوان جری یاد نموده که از نظر وی متمایز از بطن است. در حقیقت، تعریف واحد است و اختلاف تنها در تسمیه است، با این توضیح که علامه برای توجیه تفاوتی که میان مصادیق بطن در روایات وجود دارد، یک گروه از آنها را که مربوط به جریان قرآن بر مصادیق جدید است به عنوان "جری" جدا نموده و دسته دیگر را که مربوط به دلالت مفاهیم و لایه‌های باطنی معناست، "بطن" نامیده است. اما دیگران به تبع روایات، هر دو دسته را ذیل بطن آورده و بطن را به دو نوع تقسیم کرده‌اند.

**۲- بطن معنایی:** منظور، معانی متعددی است که به لحاظ خفا و ظهور در طول هم قرار دارند و هیچ یک دیگری را نفی نمی‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۶۱). شاهد این معنا نیز، روایت جابر است که درباره تفسیر یک آیه در چند نوبت از امام باقر (ع) سؤال نمود و آن حضرت در هر بار جوابی متفاوت از مرتبه قبل بیان می‌فرمود. و در جواب سؤال جابر درباره جواب‌های متفاوت، به مسأله ذو بطن بودن قرآن اشاره نمودند که شرح روایت پیش از این گذشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۳).

همانطور که اشاره شد تعریف علامه از بطن، تنها ناظر به بطن معنایی است. آنچه در اینجا محل بحث است اینکه ایشان روایات بیانگر هردو نوع بطن را نقل کرده اما نهایتاً تعریفی که ذیل آنها ارائه می‌کند محدود به مصادیق بطن معنایی بوده و جامع تمام موارد نیست و با وجود آنکه بطن مصداقی را با توجه به کارکرد آن؛ برای تمییز میان دو گونه مصادیق، "جری" نامیده، در نهایت قائل به تباین کامل میان جری با بطن شده است.

بررسی گونه‌شناسی علامه از روایات حاکی از این است که با وجود روشن بودن مرزهای بطن و جری در تعاریف وی، ایشان در مواردی در تشخیص مصادیق این دو، با ابهامی بزرگ مواجه بوده که بارزترین نمود این ابهام، موارد تردید وی در تمییز میان جری یا بطن بودن یک روایت است. با وجود آنکه این تردید در کمتر از بیست مورد ظهور داشته اما همین تعداد اندک، ابهام نهفته در کلام صاحب المیزان را به خوبی روشن می‌سازد.

قبل از بررسی موارد تردید لازم است اشاره شود که از نظر علامه تداخل جری و تطبیق با بطن تنها در صورتی اتفاق می‌افتد که جری از نوع انطباق بر مصادیق باطنی باشد، چرا که به عقیده وی، جریان قرآن در هر دو جنبه تنزیل و تأویل آن است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۳). به عنوان نمونه ذیل آیه «فَإِنْ أَنْسُتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (النساء: ۶) که درباره یتیمان است و می‌فرماید که آنها را بیازمایید تا زمانی که به سن ازدواج برسند، در آن حال اگر به رشد عقلی رسیده بودند، اموالشان را به خودشان واگذارید، روایتی از امام صادق(ع) نقل کرده که فرمودند: «اگر دیدید آل محمد(ص) را دوست می‌دارند ایشان را به درجه‌ای بالا برده و بلند مرتبه‌اش گردانید» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۲۱).

سپس می‌گوید: «این معنا از باب تطبیق مفاهیم باطن قرآن بر مصادیق است، نه معنای تحت اللفظی آیه، در حقیقت در این روایت عموم مردم را ایتام آل محمد(ص)، و آل محمد(ص) را پدران ایشان خوانده که می‌فرماید: از میان مردم، کسانی را که آل محمد(ص) را دوست بدارند، بیشتر احترام کنید از آن جهت که اینان رشد یافته‌اند و باید معارف را که ارث پدران ایشان است به آنها بدهید» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۷۸).

همچنین در میان روایات *المیزان*، مواردی یافت می‌شود که بنابر تعریف علامه، جزو گونه‌ی بطن قرار می‌گیرد اما وی آن را از نوع تطبیق بر مصداق خوانده و در این باره اظهار تردید نیز ننموده است مانند روایتی که ذیل آیه «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» (النحل: ۶۸) از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمودند:

«مقصود از نحل که خدا بدان وحی نموده ماییم و معنای «أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» امر به ما است که از عرب برای خود شیعه بگیریم، و «مِنَ الشَّجَرِ» می‌گوید از عجم نیز بگیریم، و «وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» می‌گوید از بردگان هم بگیریم، و مقصود از شرابی که از شکم زنبور بیرون می‌آید و دارای الوان مختلفی است، علمی است که از ما به سوی شما تراوش می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶۳).

اگر روایت فوق تنها روایتی بود که در این زمینه در اختیار داشتیم، بدون شک جزو گونه بطن قرار می‌گرفت، اما علامه دلیل قول خود را درباره این روایت، روایات دیگری می‌داند که در این معنا وارد شده که در بعضی از آنها، زنبور بر رسول خدا (ص) و جبال بر قریش، شجر بر عرب، «مِمَّا يَعْرِشُونَ» به غیر عرب (موالی)، و آنچه از شکم زنبور بیرون می‌آید به علم تطبیق شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۰۸).

نتیجه اینکه این روایات علاوه بر آنکه در مقام بیان مصداق بوده و در شمار روایات تطبیق قرار می‌گیرند، با توجه به باطنی بودن مصادیق در آنها، همگی جزو روایات بطن نیز محسوب می‌شوند که علامه در پاره‌ای از موارد به این تداخل اشاره کرده و در مواردی نیز تنها به ذکر یکی از انواع بسنده نموده است.

### ۳-۲-۲. نمونه‌های تشکیک بین بطن و جری

اما روایاتی که علامه در تعیین نوع آنها مردد بین بطن و جری بوده، از نوع مصادیق باطنی نیست تا بتوان با ارجاع آنها به تعاریف و بیان دو بُعدی بودنشان، تردید مذکور را توجیه نمود.

استقصای این موارد حکایت از آن دارد که مصادیق ذکر شده در این روایات، تماماً از نوع مصادیق ظاهری است یعنی آن دسته از مصادیق که مطابق با ظاهر الفاظ و عبارات آیات است. گنجاندن این روایات در گونه بطن، از سوی علامه، با توجه به تعریفی که وی از بطن ارائه کرده، توجیهی ندارد مگر آنکه بگوئیم در این موارد ایشان عملاً به معنای "بطن مصداقی" بازگشت نموده که کلام امام باقر(ع) نیز ناظر به آن است: «ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيائِكَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹).

در حالی که علامه آن را صرفاً در معنای جری آورده و در تعریف بطن جایی برای آن باز نکرده است. مجموع موارد تردید در *المیزان*، ۱۲ روایت است.<sup>۱</sup> در ذیل به تحلیل نمونه‌هایی از این روایات می‌پردازیم:

۱- درباره روایت «لیس فی القرآن "یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" إِلَّا فِي حَقِّنَا» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۱۶) که از امام رضا(ع) نقل شده، علامه می‌گوید: «هو من الجری أو من باطن التنزیل» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۸): این روایت از باب جری و یا از مقوله بطن آیه است.

روشن است که اهل بیت(ع) مصادیق ظاهر عبارت "یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" هستند، به عبارتی نمونه‌های اعلای کسانی که ایمان آورده‌اند آن بزرگواران هستند، و روایت در مقام بیان مصداق اکمل است، نه مصداق باطنی تا بتوان آن را جزء روایات بطن دانست. مگر آنکه بطن را به معنای مصداق اکمل و یا مصادیق غیر از مورد نزول بدانیم.

۲- نمونه دیگر، روایاتی است که ذیل آیه شریفه «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ» (الصف: ۸) آمده و مراد از "نور" را ولایت امیرالمؤمنین(ع) بیان کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۶). علامه در داوری نسبت به این روایات آنها را از نوع جری و تطبیق، یا از گونه بطن دانسته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۵۷).

---

۱- علاوه بر موارد ارائه شده در متن، ر.ک: طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۲۱۸؛ ج ۷، ص ۱۱۱؛ ج ۱۵، ص ۲۰۷؛ ج ۲۰، ص ۱۴۴؛ ج ۵، ص ۲۱۸.

از سیاق آیات آغازین سوره صف برمی آید که ظاهر آیه درباره کفار اهل کتاب است و ضمیر در "یریدون" به آنها برمی گردد و مراد از "نور" دین خدا یعنی اسلام است که با وجود بشارت کتب پیشین به آن، به محض ظهور، کفار مذکور به انکار آن پرداختند (ر.ک: همان، ص ۲۵۵).

امام (ع) در این روایت با تجرید آیه از زمان و مکان نزول، به بیان مصداق تازه تر آن پرداخته؛ به این صورت که نور را ولایت امیرالمؤمنین (ع) معرفی نموده که به تبع آن، ضمیر "یریدون" هم به مخالفان این امر برمی گردد. این معنا بطن آیه نبوده بلکه مصداقی است که در کنار مصادیق دیگر و در عرض آنها قرار می گیرد. و تطبیق آیه بر آن، به معنای برداشتن لایه معنایی ظاهری نیست چون این مصداق نیز بر کلیت همان معنای ظاهری منطبق شده است.

۳- در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، خدای متعال پس از بیان اوصافی از پیامبر خاتم (ص)، درباره آن حضرت می فرماید: «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ کسانی که بدو ایمان آورده و گرامیش داشته و یاریش کرده اند و نوری را که به وی نازل شده پیروی کرده اند آنها خودشان رستگارانند. در بعضی از روایات آمده است که مراد از نور، علی بن ابی طالب (ع) است. علامه این روایات را از نوع جری یا باطن دانسته است (همان، ج ۸، ص ۲۹۰).

روشن است که مراد از نور در این آیه، نور ظاهری نیست و تبعیت از روشنایی معنایی ندارد مگر آن که آن را استعاره از هدایت بدانیم، همانطور که قرائن لفظی آیه و نیز جمیع تفاسیر، گواه بر این معناست. اما هدایت، مصادیق مختلفی دارد مانند دین الهی (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۵۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۸۵ و ...)، کتاب خدا (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۶؛ طباطبایی، همان و ...)، سنت نبی که مبین کتاب است (النحل: ۴۴) و اوصیاء پیامبر (ص) که وارث علم او به کتاب و هادیان خلقند (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۹۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۳ و ...).

بر این اساس باید گفت که اوصیاء نبی(ص) و در رأس ایشان، حضرت علی(ع) از مصادیق ظاهری آیه به شمار می آیند، یعنی در اینجا نیز باطن در کلام علامه، منطبق بر مصادیق پیش آمده در طول تاریخ است که آن را در معنای جری آورده است.

۴- نمونه دیگری از استعاره نور در مفهوم هدایت، آیه ۲۵۷ از سوره ی بقره است که می فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...». ذیل این آیه از امام صادق(ع) نقل شده که فرمودند: «النور آل محمد و الظلمات أعداؤهم» (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۵). علامه طباطبایی درباره بطن یا جری بودن این روایت نیز، تردید نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۷). همانطور که اشاره شد، آل پیامبر(ص) که بنابر حدیث ثقلین، تمسک به ایشان عین هدایت است و انحراف از آنها، افتادن در ضلالت (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۴، صص ۱۸۷۳-۱۸۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۴)- از مصادیق ظاهر هدایت و نور هستند.

۶ و ۵- و بر اساس همین حدیث شریف (ثقلین) می توان گفت که یکی از مصادیق بارز عبارت "هُدًى مِنَ اللَّهِ" در آیه شریفه "وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ" (القصص: ۵۰) و نیز "صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" در آیه "وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (یونس: ۲۵) نیز اهل بیت پیامبر(ص) و تمسک به آن بزرگواران است. و روایاتی که ذیل آیه اول فرموده: «یعنی من اتخذ دینه هواه به غیر هدی من أئمة الهدی»؛ یعنی کیست گمراه تر از کسی که به جای آنکه به هدایت امامان اهل بیت(ع) اقتدا کند، هوای نفسانی خود را دین خود بگیرد؟! (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۵۷)

در بیان آیه دوم، مراد از "صراط مستقیم" را ولایت علی بن ابی طالب(ع) می داند (همان، ج ۱۰، ص ۴۱)، در مقام بیان مصداق ظاهر بوده و در حوزه جری قرآن قرار دارد، نه بطن معنایی، هر چند که صاحب المیزان، در تمییز میان این دو مقوله، برای تشخیص نوع این روایات، اظهار تردید نموده است (همان).

۷- علامه ذیل آیه «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» (النحل: ۱) به روایاتی اشاره می کند که مراد از "امر الله" در این آیه را ظهور حضرت مهدی(ع) دانسته اند، سپس می گوید: این

روایات جزء گونه جری و یا در مقام بیان معنای باطنی آیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، صص ۲۲۳-۲۲۴).

با توجه به سیاق آیات نخستین سوره‌ی نحل، خطاب این آیه به مشرکان است و هرچند که به شهادت آیات دیگری از قرآن،<sup>۱</sup> مشرکان نسبت به عذاب آخرت نیز استعجال می‌کردند، اما سیاق آیه مورد بحث گواه بر این است که مراد از امر آینده در آن، قیامت نیست بلکه وعده‌ای است که خدا به رسول گرامی خود و به مؤمنین داده بود، و همان تهدیدهایی است که یکی پس از دیگری به مشرکان داده و فرموده بود: به زودی مؤمنان را یاری می‌کنیم، و به زودی کفار را خوار کرده و عذابشان می‌کنیم، و دین خود را به امری از ناحیه خود غلبه می‌دهیم، هم‌چنان که فرمود: "فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيََ اللَّهُ بِأَمْرِهِ"<sup>۲</sup>. ضمیر در "فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ" هم به طوری که از سیاق برمی‌آید به همین امر برمی‌گردد. هم‌چنین قرینه محاورات عرفی، این احتمال را به وجود می‌آورد که مقصود از آمدن امر خدا، نزدیکی آن باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، صص ۲۰۳-۲۰۵).

حاصل آنکه ظاهر عبارت "امر الله" حاکی از وقوع یا نزدیکی امری است که در جهت یاری مؤمنان و سرکوبی کافران است و ظرف وقوع آن نیز دنیا است. روشن است که ظهور و قیام حضرت مهدی (ع) که در روایات به عنوان مصداق "امر الله" بیان شده، منطبق با ظاهر آیه و جلوه تکامل یافته این امر است که در راستای پیروزی‌های مؤمنان در صدر اسلام قرار دارد.

بنابراین، از میان تعاریف ارائه شده از سوی علامه برای بطن و جری، این روایت، ذیل گروه دوم قرار می‌گیرد و باطنی بودن آن تنها در این صورت قابل توجیه است که بطن را به معنای مصداق پس از مورد نزول بدانیم و این به معنای جزئیت جری از بطن است یعنی

۱- "وَ يَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (یس: ۴۸)؛ (و کافران به مؤمنان می‌گویند:)

پس این وعده‌ی آخرت چه وقت است اگر راست می‌گویید؟

۲- (اگر از اهل کتاب ستمی بر شما رسید) عفو کنید و درگذرید تا هنگامی که فرمان خدا (به)

جنگ یا به صلح) برسد (البقره: ۱۰۹).



همان چیزی که در تعاریف بزرگان دیگری مانند آیت الله معرفت از بطن آمده است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴-۲۸).

حاصل آنکه مراد علامه از بطن در موارد تردید، "آن دسته از مصادیق اکمل آیات است که پس از زمان نزول محقق می‌شوند". مصداق اکمل یک آیه، بارزترین و کامل‌ترین مصداقی است که مفهوم آیه بر آن تطبیق می‌کند (ر.ک: رضی بهابادی و علی بخشی، ۱۳۹۰، ص ۱۷). این نوع از مصداق که هدف اصلی و مراد عبارات قرآنی است، یا سبب نزول آیه است که در این صورت خارج از مقوله‌ی جری است و یا پس از زمان نزول، تحقق می‌یابد یعنی همان چیزی که در کاربرد علامه آمده است. در این حالت، مضمون قاعده‌ی جری و تطبیق خواهد بود.

بنابراین بطن در کلام علامه، علاوه بر تداخلی که در موارد مصادیق باطنی با مقوله‌ی جری دارد، در این معنا نیز وارد حوزه‌ی جری و تطبیق می‌شود. توضیح آنکه تطبیق بر مصداق، براساس مصداق بیان شده در روایات بر دو نوع است: "تطبیق بر مصداق اکمل" و "تطبیق بر مصداق عمومی".

تطبیق بر مصداق عمومی مربوط به روایاتی است که صرفاً به بیان یکی از مصادیق عام، از میان عموم مصادیق یک آیه پرداخته است (ر.ک: همان).

همانطور که گذشت، معنای دوم بطن از منظر علامه که با توجه به کاربردهای این اصطلاح در تعیین مصادیق به دست آمد، منطبق با مصداق اکمل از مقوله جری است و بر این اساس می‌توان گفت که میان بطن با جری رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است و علامه گرچه در تعریف خود از بطن، قائل به بطن مصداقی نشده، اما در عمل ملتزم تعریف خود نبوده و در مواردی به بطن مصداقی رجوع نموده است.

## نتیجه گیری

۱. روایاتی که وجود بطن را برای آیات قرآن ثابت می‌کنند، غالباً همراه با ارائه مثال است. مطالعه این نمونه‌ها حاکی از وجود دو نوع معنای باطنی برای آیات قرآن است که از آنها با عناوین "بطن مصداقی" و "بطن معنایی" یاد می‌شود.

۲. علامه طباطبایی روایات شامل هر دو نوع بطن را نقل کرده و ذیل آنها به ارائه تعریف پرداخته است. با این حال آنچه که در تعریف وی آمده، جامع تمام نمونه‌های ذکر شده در روایات نبوده و تنها ناظر به مصادیق بطن معنایی است.
۳. ایشان روایات مصداقی را بدون آنکه در مبحث "بطن قرآن" اشاره‌ای به آن داشته باشد تحت عنوان "جری" معرفی نموده که از نظر وی، گونه‌ای جدا از گونه بطن است.
۴. با وجود تمایز روشن میان بطن و جری در عرصه تعریف، علامه در مواردی در انتخاب یکی از این دو عنوان برای تشخیص نوع روایات دچار ابهام و تردید شده است.
۵. بررسی نمونه‌های مورد تردید علامه، حاکی از تعریف دیگری از بطن از نظر ایشان است و آن، "مصادیق اکمل آیات است که وقوع آنها پس از نزول آیات است".
۶. در نهایت، بررسی موارد تردید بیانگر عدول علامه طباطبایی از تعریف بطن و تعمیم آن به بطن مصداقی است. یعنی آنچه را با عنوان جری یاد کرده، عملاً در جری یا بطنی بودن آن تشکیک نموده است.

## منابع

- قرآن کریم.
- آقایی، سید علی (۱۳۸۴ش)، «روش شناسی فهم و نقد حدیث در تفسیر المیزان»، کتاب ماه دین، شماره ۹۹.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- همو، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ق)، *صحیح ابن حبان*، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسه الرسالة.

- استادی، رضا (۱۳۸۳ش)، **آشنایی با تفاسیر؛ عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی**، تهران: نشر قدس.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران: بنیاد بعث.
- ثعالبی، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمدعلی معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، تحقیق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- حویزی (عروسی حویزی)، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **نور الثقلین**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- خوبی، سید ابوالقاسم (بی تا)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰ش)، **آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان(ع)**، بی جا: کتاب مبین.
- رشید رضا، محمد(بی تا)، **المنار**، چاپ دوم، بیروت: دار الفکر.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (بی تا)، **درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری**، بی جا: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رضی بهابادی، بی بی سادات؛ معصومه علی بخشی (۱۳۹۰ش)، «گونه شناسی گفتارهای قرآنی امام موسی کاظم(ع)»، **فصلنامه علوم حدیث**، شماره ۶.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- صدر حسینی، سیدعلی رضا، «نظریه معانی طولی علامه طباطبایی»، [www.sadr-site.com](http://www.sadr-site.com)
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳ش)، **قرآن در اسلام**، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- همو، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۴ش)، **آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمی.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳ش)، **گرایش‌های تفسیری در میان شیعیان**، ترجمه: سید ناصر طباطبایی، مقدمه و حواشی: سید محمد علی ایازی، تهران: ققنوس.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱ق)، **کنز العمال فی السنن و الأقوال و الأفعال**، تحقیق: بکری حیاتی و صفوه السقا، چاپ پنجم، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ش)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)**، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسلم بن الحجاج (بی تا)، **المسند الصحیح [معروف به صحیح مسلم]**، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰ش)، **قرآن شناسی**، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- همو، (۱۴۱۵ق)، **التمهید فی علوم القرآن**، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نفیسی، شادی (۱۳۸۴ش)، **علامه طباطبایی و حدیث**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

## Clarifying Allamah Tabatabayi's View on Interpretive Traditions with Emphasis on the Concept of “batn” and “jary”

Fathiyeh Fattahizadeh<sup>1</sup>  
Fatemeh Allayi Rahmani<sup>2</sup>  
Marjan Gholami<sup>3</sup>

Received: 2014/01/30

Accepted: 2015/06/08

### Abstract

The origins for believing in variant stages of meaning in Quran are traditions from Imams (PBUT). In these traditions different examples have been introduced as the inward aspect (*batn*) of Quran; but it seems that these examples are not basically identical. Allamah Tabatabayi is of the first Quranic scholars who has widely studied these traditions and as this theory has a great impact on the interpretation of the Holy Quran, he has tried to propose a comprehensive definition for these traditions. The examples mentioned in the traditions display two different category of inward aspect:

the one concerning meaning and the other concerning denotations. Allamah introduces the former as the actual inward aspect (*batn*) of Quran and the latter “*Jary*” offering two separate definitions for them. Despite this classification, at times he hesitates in identifying the examples mentioned. Studying these cases shows that they mostly can be classified in the denotation group while he labels them as “*batn*” without giving any such a definition for “*batn*”.

**Keywords:** Allamah Tabatabayi, Almizan, interpretive traditions, inward aspect (*batn*), Jary (denotation).

---

<sup>1</sup>. Full professor in Quran and Hadith at Alzahra University.

f\_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

<sup>2</sup>. Associate professor in Quran and Hadith at Alzahra University.

alae.fatemeh@yahoo.com

<sup>3</sup>. MA graduate in Quran and Hadith at Alzahra University. (Responsible Author)

gholami701@gmail.com

## The Shia and Sunni Viewpoints on “One Thousand Doors of Knowledge”: a hadith Analysis

MohammadTaqi Shaker<sup>1</sup>  
Alireza Bahrami<sup>2</sup>

Received: 2014/01/14

Accepted: 2014/06/21

### Abstract

Gathering related traditions, along with its commentaries and interpretations given by Hadith scholars is of great significance to a better understanding of traditions. This article analytically investigates the traditions of “thousand doors of knowledge”, (alf bab), in addition to the words of both Shia and Sunni scholars.

The Sunni’s point of view on this group of traditions is regarded important from two aspects: first, concerning its reflection and narration in Sunni hadith sources; second, concerning their approach to “virtue” traditions on Ahl-al-Bayt’s (PBUT, from which these are just a part. In the second part, this article has considered the process and consequence of these traditions ,deducing the increase of Imam’s knowledge, while the process of its transmission has been explained.

**Keywords:** the Holy Prophet’s teaching, thousand doors of knowledge, the origins of Imam’s knowledge, increase of knowledge.

---

<sup>1</sup>. PhD in Imami Theology at University of Quran and Hadith.

14mt.shaker@gmail.com

<sup>2</sup>. PhD student in Exalted wisdom (*Hekmat Moto’aliyeh*) at Institute for Humanities and Cultural Studies. (Responsible Author)

alirezab60@gmail.com

**Literary views concerning the introductory part of  
the 17th verse of Sura *Hud* and its reflection on the  
interpretation of “a witness from them”  
(*shahed-on menho*)**

**Sayeed Mohammad Syah Mansory (Hoseini nyaa)<sup>1</sup>  
Zahra Sadeghi Chahardah<sup>2</sup>**

Received: 2013/12/15

Accepted: 2014/05/10

**Abstract**

Variant Literary opinions leads to different perceptions of the divine verses and at times, is considered as an evidence for accepting or reinforcing a particular interpretation. Therefore, at times of alternative literal opinions on one verse, it is of great importance to take into consideration the consistency of the chosen view with the corresponding literal opinions.

The chosen verse discussed in this paper is among the polemic verses referred to by the Shiites and therefore open to different interpretations due to the Muslims' conflict on the issue of succession of the Holy Prophet (PBUH) and subject to variant literal analysis. Examining the classic and contemporary exegeses, this article has inspected the literal opinions on the aforementioned verse and its weight in variant exegetical views. providing a relevant literary analysis consistent with the literal meaning of the verse and the valuable teachings of Quran and traditions, which shows that this verse can be considered as those introducing the Holy Prophet's successor by mentioning his divine unique characteristics.

**Keyword:** polemic verses, the 17<sup>th</sup> verse of Sura Hud, a witness from him (*shahed-on menho*), following him (*yatluho*), the successor of the Prophet (PBUT).

---

<sup>1</sup>. Assistant professor at University of Quran and Hadith. m.hoseyni210@gmail.com

<sup>2</sup>. MA graduate at University of Quran and Hadith. (Responsible Author)

Za.sadeghi110@gmail.com

## Reflection of Political, Economic and Social Themes in Imam Hasan Al-Mujtaba's hadiths

Saman Khodayari<sup>1</sup>

Received: 2014/01/30

Accepted: 2014/06/08

### Abstract

Mosques, schools, tekkiyehs, hosseiniyehs, ta'zieh ceremonies and hadiths are among traditional religious media. The addressee of this media is the public in general and this kind of media should actually be identified as traditional religious media. Considering the mission of Islam for guiding all the people, traditional communicators accepted all those interested in Islam. In this article, hadith is regarded as a media comprising transferable messages. The aim of the sender - here, Imams - is obtained only by transferring the message and the message is the religious statements and concepts.

The aim of this article is to identify the political, economic and social themes in Imam Hasan Al-Mujtaba's hadiths and the leading question is: which themes were of most importance to Imam (PBUH). The theoretical framework of this study is the integration and communication theory in Islamic society and it has employed documentary and content analysis as the method of research. The results reached in this survey show that the most important social, political and economic themes are as follows: doing good to others, affairs concerning the government and Ahl-ul-Bayt and charity and helping the poor.

**Key words:** Imam Hasan Al-Mujtaba(PBUH), agenda setting, hadith, media.

---

<sup>1</sup>. M.A. graduated in Social Communication Sciences at University of Allameh Tabatabayi, (Responsible Author). saman\_4798@yahoo.com



## An Analysis of Traditions Restricting Benvolence (Ihsan) to the Noble and Religious

Mahdi jalali<sup>1</sup>  
Rahimeh Shamshiri<sup>2</sup>  
Zohreh Heydaryan<sup>3</sup>

Received: 2014/01/05

Accepted: 2014/06/08

### Abstract

In Shiite and Sunnite hadith collections, a tradition with different isnad and variant versions has been quoted, while the following wording is one of its most important ones: «The benevolence is not righteous unless to the noble and the religious». according to this tradition the extent of benevolence is limited to one of the two cases: noble ancestry (nobility) or being religious.

However, according to Islam and religious texts, either Holy Quran or the Imams' traditions, kindness and benevolence comprises all human beings, regardless of their cult and religion, and even more it embraces all creatures. Therefore it seems that this hadith does not intend to restrict kindness to a group of people, but it actually means to negate initial generosity to them. This restriction is in fact due to the characteristic and behavior of non-honorable men/women and in part some unbelievers (or non-practicing believers) i.e. ungratefulness which is one of the most prominent behaviors of these groups of persons.

**Keywords:** Hadith, benevolence (*ihsan*), the noble, the religious, indecent (*la'im*).

---

<sup>1</sup>. Assistant professor in Quran and Hadith sciences of Ferdowsi University at Mashad. a.jalali@um.ac.ir

<sup>2</sup>. Phd Student in Quran and Hadith sciences of University at Mashad . (Responsible Author) shamshiri.rahime@gmail.com

<sup>3</sup>. Phd Student in Quran and Hadith sciences of University at Mashad. Z.heydaryanshahri@yahoo.com

## The Function of Moral Verses of the Holy Quran in Developing the System of Personal and Social Guidance

Mohammad Janipoor<sup>1</sup>  
Seyyed Mehdi Lotfi<sup>2</sup>

Received: 2012/12/08

Accepted: 2013/07/16

### Abstract

In the Holy Qur'an , many verses embrace ethical issues which are prescribed according to actual advantages and disadvantages; nonetheless as they comprise propositions and concepts related to human behavior and their concerns, these verses have been studied in ethic exegeses and books and at times variant interpretations have been suggested for one identifying verse ,while these verses have been introduced as the “free zone” (*manteghat-ul-feragh*) in Islam. This approach to such verses leads to some important questions:

Why ethical propositions are scattered in the Holy Quran? What is the prevailing order in these verses? What is the status of this moral system in the whole Islamic cognitive system? This article attempts to first: explain the relationship between moral verses of the Quran and the whole Islamic cognitive system, then, to explain the prevailing order in these verses and their role in the development of Islam. For this mean, it has employed “content analysis” method for extraction, classification and categorization of moral propositions. Consequently this article suggests a comprehensive model proving the existence of a comprehensive system for the moral teachings of the Holy Qur'an and its efficiency in the development and guidance of individuals and societies.

**Keywords:** Religion, individual, society, moral system, content analysis.

---

<sup>1</sup>. Phd Student in Quran and Hadith sciences at University of Imam Sadegh (PBUH), (Responsible Author) [janipoor@isu.ac.ir](mailto:janipoor@isu.ac.ir)

<sup>2</sup>. Associate professor in Quran and Hadith sciences at University of Isfahan.

[mh.lotfii@yahoo.com](mailto:mh.lotfii@yahoo.com)

## The Methods of Rephrasing Hadiths in “Majma’ al-Bayan” Exegesis

Mahdi Akbarnezhad<sup>1</sup>  
Ghodrat Zolfagharyfar<sup>2</sup>

Received: 2013/06/17

Accepted: 2014/05/10

### Abstract

Among the topics discussed in the science of hadith, the issue of rephrasing (*naql-be-ma'na*) hadith is subject to debate. Those accepting it, consider it permitted within special terms. This article has studied the “Majma’ al-Bayan” exegesis which pays great concern to narrating traditions, as if it has rephrased hadiths and if so, whether the necessary terms have been observed.

The method used is descriptive- analytical, using library sources. The results show that in this exegesis four kinds of rephrasing has occurred: replacing synonyms, referring to part of the words or subjects, merging words of different hadiths and reconstructing the hadith. It has also elaborated that this rephrasing has led to various defects.

**Keywords:** hadith, Majma’ al-Bayan, rephrasing hadith (*naql-be-ma'na*), hadith defects.

---

<sup>1</sup>. Associate professor in Quran and Hadith at University of Ilam.

m\_akbarnezhad@yahoo.com

<sup>2</sup>. MA graduate in Quran and Hadith sciences at University of Ilam. (Responsible Author)

zolfa57@yahoo.com

## **Contents**

- 1-26      The Methods of Rephrasing Hadiths in “Majma’ al-Bayan” Exegesis**  
Mahdi Akbarnezhad  
Ghodrat Zolfagharyfar
- 27-53      The Function of Moral Verses of the Holy Quran in Developing the System of Personal and Social Guidance**  
Mohammad Janipoor  
Seyyed Mehdi Lotfi
- 55-79      An Analysis of Traditions Restricting Benvolence (Ihsan) to the Noble and Religious**  
Mahdi jalali  
Rahimeh Shamshiri  
Zohreh Heydaryan
- 81-99      Reflection of Political, Economic and Social Themes in Imam Hasan Al-Mujtaba's hadiths**  
Saman Khodayari
- 101-125      Literary views concerning the introductory part of the 17th verse of Sura Hud and its reflection on the interpretation of “a witness from them” (shahed-on menho)**  
Sayeed Mohammad Syah Mansory (Hoseini nyaa)  
Zahra Sadeghi Chahardah
- 127-153      The Shia and Sunni Viewpoints on “One Thousand Doors of Knowledge”: a hadith Analysis**  
MohammadTaqi Shaker  
Alireza Bahrami
- 155-182      Clarifying Allamah Tabatabayi's View on Interpretive Traditions with Emphasis on the Concept of “batn” and “jary”**  
Fathiyeh Fattahizadeh  
Fatemeh Allayi Rahmani  
Marjan Gholami



**Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth**  
Volume 12, No. 2, Summer 2015, Serial Number 26

**Editor in Chief: Dr. Fathiyeh Fattahizadeh**  
**Managing Director: Dr. Parvin Baharzadeh**

**Editorial Board:**

**Dr. Parvin Baharzadeh, Assistant Professor, Alzahra University**  
**Dr. Abdolkarim Bi'Āzār Shīrāzī, Associate Professor, Alzahrā University**  
**Dr. Fathiyeh Fattahizadeh, Full Professor, Alzahra University**  
**Dr. Nahle Gharavī Nāīnī, Full Professor, Tarbiat Mudarres University**  
**Dr. Sayyed MuhammadBāqer Hudjdjati, Full Professor, Tehran University**  
**Dr. Sayyed Redā Mu'addab, Full Professor of Qum University**  
**Dr. Shādī Nafīsī, Assistant Professor, Tehran University**  
**Dr. Mohsen Qasempour, Associate Professor, Kashan University**

**Consulting Editor:**

**English Editor & Translator: Dr. Shadi Nafīsī**

**Executive Manager: M. Foroutan**

**Persian Editor: M. Janipour**

**Printing & Binding: Fargahi Publication**

**Tahqīqāt-e Ulūm-e Qur'ān wa Hadīth follows the following objectives:**

- 1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadīth;**
- 2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadīth to exchange their ideas and giving an international picture of religion and it's components;**
- 3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture;**
- 4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadīth.**

**This magazine is accessible in the following websites:**

**Noor digital library: [www.noormagz.com](http://www.noormagz.com)**

**The scientific information database of Jihad Daneshgahi: [www.SID.ir](http://www.SID.ir)**

**The regional library of science and technology: [www.srlst.com](http://www.srlst.com)**

**In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:**

**E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)**

**Price: 20000 Rials**

**Tel: 85692201 - Fax: 88041576**

**ISSN: 2008-2681**