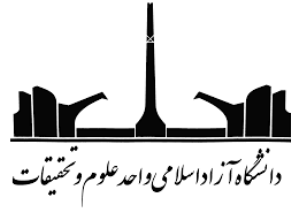


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی پژوهشی
مطالعات تاریخی قرآن و حدیث
شماره ۸۱، سال سی‌ام
زمستان ۱۴۰۳



صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: محمد شریفانی

سردبیر: محسن قاسم‌پور راوندی

مدیر داخلی: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

کارشناس نشریه: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم، پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: pqe@iau.ir

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمابر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <http://jms.journals.iau.i>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

طبق اعلامیه شماره ۲۵۰۶۶/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۸/۲/۸ معاونت پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری،

مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث از شماره ۶۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۷) به رتبه علمی پژوهشی

ارتقاء یافت.

مطالعات تاریخی قرآن و حدیث در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

مجلات تخصصی شبکه جهانی نور (www.noormags.com)

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی (www.journals.iau.ir)

پرتال جامع علوم انسانی (<http://ensani.ir>)

پایگاه مرجع دانش (www.civilica.com)

سامانه موسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (<https://isc.ac>)

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.

اعضای هیأت تحریریه بین‌المللی

(شفیکو ویرانی) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

(ابراهیم کان) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

(احمد پاکتچی) دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

(سید کاظم طباطبایی‌پور) استاد دانشگاه فردوسی مشهد

(سید بابک فرزانه) استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

(محمود کریمی بنادکوی) دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

(مهدی مطیع) دانشیار دانشگاه اصفهان

(علی نصیری) استاد دانشگاه علم و صنعت

مشاوران علمی

آذرتاش آذرنوش، علی اصغر باستانی، فیروز حریرچی، عباس مصلائی‌پور، مجید معارف، محمدعلی

مهدوی‌راد.

همکاران این شماره در داوری مقالات

محسن قاسم‌پور راوندی، علی شریفی، محمدرضا آرام، عباسعلی رستمی‌ثانی، امیر توحیدی، حسین

خوشدل مفرد، مجتبی محمدی انویق، عبدالمجید طالب‌تاش، حمید محمدقاسمی، محمد جواد نجفی،

سید حاتم مهدوی‌نور، سید محمد رضوی.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* به نشر پژوهش‌های قرآنی و حدیثی می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روش‌های پژوهش در مطالعات تاریخی و زبان‌شناختی *قرآن* و عترت است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاست‌های پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛ ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای سردبیر *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذی‌صلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پیشگیر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار مایکروسافت ورد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و ورد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی تر هستند — کم تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه کار علاقه مند به پژوهش نیز بتوانند به سادگی و بی سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشتمل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش گفته بازنموده می شود)، نتیجه گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می گیرد و نام آشهر مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام آشهر مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت

و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مصحح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقوله جِسْم لا کَالْأَجْسَام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بُعَيْهُ الْوَعَاءُ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام شهر مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازساخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام شهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه* در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام شهر وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام شهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
- صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».

نیز، در صورت تطابق نام شهر فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ اَحْمَدِ بْنِ حَنْبَلٍ* که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداقل امکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله < ۱۰ >

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت‌گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالاً بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای داوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند داوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از داوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیلات توضیح‌داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع‌کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین‌کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی^۱ در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله

در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنتافتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* انصراف دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه در دست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجش‌های ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، در گرو فهم برخی دیگر باشد.

۲۰. مطابق مصوبه سازمان مرکزی دانشگاه برای داوری مقالات مبلغ ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال و برای چاپ و نشر آنها ۷,۰۰۰,۰۰۰ ریال هزینه دریافت خواهد شد.

فهرست

- علی بن محمد ابن عنبسه و روایات منسوب به امام رضا (ع) / امیرحسین خوروش..... ۱۳
- تأملاتی در پدیده منع تدوین حدیث / محمدحسن احمدی..... ۵۰
- مؤلفه‌های معنوی تمدنی با رویکرد توحید افعالی... / بیاتی، فیضی..... ۶۷
- تحلیلی بر رابطه‌ی استاد و شاگردی شیخ صدوق و شیخ مفید / موسوی، اتحاد..... ۹۹
- مقارنه عوامل بازدارنده از تقوی در قرآن کریم و عهد عتیق... / قربانی، آرام، عدلی..... ۱۱۷
- واکاوی واژگان نظایر حب در سیر تاریخی تفاسیر قرآن... / میرجلیلی، فاکر، علوی‌نیا..... ۱۳۸
- چکیده‌های انگلیسی ۱۵۶

علی بن محمد ابن عنبسه و روایات منسوب به امام رضا (ع)

امیرحسین خورش^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۸، صفحه ۱۳ تا ۴۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

علی بن محمد ابن عنبسه (د. حدود ۳۳۰-۳۶۵ق) کتابی دارد که در آن روایاتی از خاندان ابوطالب (ع) گردآورده و این کتاب او از مصادر عیون أخبار الرضا ابن بابویه قمی (د. ۳۸۱ق) است. وی مدعی نقل متون خاصی از امام رضا (ع) از پدرانشان است که غالباً از غیر طریق او از امام رضا (ع) نقل نشده است. در اسناد احادیث او و برخی از متون احادیث او چالش‌هایی یافت می‌شود که ممکن است در انتساب روایات او به امام رضا (ع) و حتی مشایخ مستقیم ابن عنبسه تردید ایجاد کند. وی از سوی ابن غضائری و نجاشی تضعیف شده، اما وجه دقیق این دو تضعیف تاکنون کاویده نشده است. در پژوهش حاضر به مطالعه اسناد و متون روایات او پرداخته می‌شود و تلاش می‌شود که مشکل‌های آن‌ها روشن شود و بررسی شود که در صورت پذیرش این مشکل‌ها، مسئول آن‌ها کیست. به نظر می‌رسد بنابر شواهد سندی و متنی، مسئول بیشتر این مشکل‌ها ابن عنبسه باشد و بسیاری از اسناد او و حتی نام برخی از مشایخ او و روایانی که از آن‌ها نقل می‌کند، بر ساخته شخص او باشد.

کلیدواژه‌ها: علی بن محمد ابن عنبسه، دارم بن قبیصه، ابن غضائری، عیون أخبار الرضا، امام رضا(ع).

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران:

درآمد^۲

شیخ صدوق در *عیون أخبار الرضا* مجموعه‌های حدیثی مختلفی را از امام رضا (ع) روایت کرده است. می‌دانیم که امام رضا (ع) از جمله شناخته‌شده‌ترین شخصیت‌های اهل بیت (ع) هستند که مورد توجه امامیه، اهل سنت، زیدیه، و متصوفه هستند و مجموعه‌های حدیثی قابل توجهی به ایشان نسبت داده شده که لازم است انتساب آن‌ها ارزیابی شود. یکی از این مجموعه‌های حدیثی اثری است از علی بن محمد ابن عنبسه که ابن بابویه در *عیون أخبار الرضا* ۳۵ حدیث در کنار هم از آن مجموعه نقل کرد (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۶۳، ۷۰۷) و البته در مصادر دیگر نیز روایاتی از او از امام رضا (ع) و دیگران نقل شده است.

علی بن محمد ابن عنبسه که در سده چهارم ادای حدیث داشته و در حدود ۳۳۰-۳۶۵ق درگذشته (نگر: ۱. ۴. طبقه ابن عنبسه)، از سوی ابن غضائری و نجاشی تضعیف شده است (نگر: ۱. شناخت ابن عنبسه)، اما در مقابل، یکی از معاصران درباره وی گفته است: «أحادیثه فی غایة الجوده أكثرها تدل علی حسن اعتقاده». (عباسی زنجانی، ۱۴۳۶ق، ج ۷، ص ۳۴۲)

در این پژوهش، کوشش می‌شود با توجه به اسناد و متون روایات ابن عنبسه تلاش شود تا مشخص شود که آیا ضعف روایی او پذیرفتنی است یا می‌توان به میراث روایی او اعتماد کرد و آن را از امام رضا (ع) دانست. پژوهش دیگری یافت نشد که درباره روایات ابن عنبسه یا شخصیت او بحثی را مطرح کرده باشد. نویسندگان در این پژوهش بر آن است که به اعتبارسنجی بخشی از میراث منسوب به امام رضا (ع) بپردازد.

۱. شناخت ابن عنبسه

ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن عنبسه معروف به ابن رویده/ ریدویه (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶۲؛ ابن المطهر، ۱۴۴۰ق، ج ۳، ص ۲۰۸) روایات محدودی در مصادر فریقین دارد. وی در اسناد روایات «مولى الرشید» دانسته شده (نمونه: ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۳؛ المدینی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱؛ السلفی، ۲۰۰۴م-، ص ۱۴۰. البته نجاشی پدر وی را «مولى بنی هاشم» دانسته (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۶) که ظاهراً اشاره به همین ولاء دارد؛ چه هارون الرشید از بنی عباس از بنی هاشم است) که ظاهراً باید مربوط باشد به ارتباط ولایی برخی از پدران با هارون عباسی. در برخی مصادر نسب او چنین بیان شده است: «علی بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عنبسه» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۸۷، ۳۹۴؛ الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ ابن

۲. لازم است از آقایان علی عادلزاده، عمیدرضا اکبری، امین حسین پوری، و محمد قندهاری تشکر کنم که با مطالعه این مقاله و ارائه نکات خویشان به بهبود آن کمک کردند.

الجوزی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۸۵). وی همچنین در برخی از مصادر و رآق دانسته شده است. (أبو نعیم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۵؛ الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۱۷۵)

ابن عنبسه به «الحداد العسکری» شناخته می‌شود (ابن الغضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۸۱؛ النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶۲) وی در اسناد مختلفی «العسکری» (نمونه: ابن شاهین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۶-۱۵۷) و در سندی «الأهوازی» (المدینی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۱) دانسته شده است؛ چنانکه نجاشی درباره پدرش گفته است: «الأهوازی الحداد، يعرف بابن رویدة» (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۶). نسبت عسکری وی باید مربوط به عَسْكَرْ مُكْرَم در اهواز باشد. گفتنی است که وی مدعی بوده که در سامراء، مشهد علی بن ابی طالب (ع)، و قصر ابن هُبَيْرَة (شهری میان بغداد و کوفه) اخذ حدیث کرده است (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۳، ۶۹۴). همچنین از او در بصره حدیث شنیده شده است (ابن شاهین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۶-۱۵۷).

ابن غضائری درباره ابن عنبسه گفته است: «ضعيف. روى عن الضعفاء. لا يُلتَفَتُ إليه» (ابن الغضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۸۱). نجاشی نیز او را «مضطرب الحدیث» دانسته است (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۲). البته تعبیر «مضطرب الحدیث» در خلاصه الأقوال به صورت «مضطرب المذهب» آمده است (ابن المطهر، ۱۴۴۰ق، ج ۳، ص ۲۰۸)، اما این تعبیر به همان صورت «مضطرب الحدیث» در رجال ابن داود آمده است (ابن داود الحلّی، ۱۳۴۲ش، ص ۵۴۶). در مقابل، توثیق یا مدحی نسبت به او در مصادر متقدم یافت نمی‌شود.

۱. کتب ابن عنبسه

در فهرست نجاشی دو کتاب برای ابن عنبسه یاد شده است:

۱. کتاب *الکامل*؛ نجاشی درباره این کتاب می‌گوید: «يقال إنه في معنى كتب الحسين بن سعيد» (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۲). به توجه به عبارت «يقال...»، ظاهراً نجاشی خود این کتاب را ندیده است. همچنین مراد از «في معنى كتب الحسين بن سعيد» احتمالاً این است که *الکامل* کتاب فقهی بوده که در سی باب تبویب شده است؛ چنانکه درباره برخی از مصنفان گفته شده است: «له ثلاثون کتاباً، مثل كتب الحسين بن سعيد» و «کتبه مثل كتب الحسين بن سعيد علی عددها» (الطوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۵۳، ۴۰۶). از *الکامل* اثری در روایات عامه و امامیه یافت نشد؛ چه روایت فقهی از ابن عنبسه دستیاب نشده است.

۲. کتاب *من روى من نشأ من آل أبي طالب*؛ نام این کتاب به همین صورت در تحقیق شبیری زنجانی و تحقیق دریاب نجفی آمده است (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۲؛ ۱۴۴۲ق، ج ۲، ص ۱۰۴)، اما در تحقیق نائینی چنین آمده است: «کتاب من روى من نشأ من آل أبي طالب» (النجاشی، ۱۴۰۸ق،

ج ۲، ص ۹۱). در نسخه رجال نجاشی در کتابخانه مجلس که در سال ۹۸۲ق کتابت شده نیز «نشأ» ضبط شده است. به نظر می‌رسد که همین صورت «نشأ» درست باشد؛ چه عمده روایات باقی‌مانده ابن عنبسه در مصادر موجود از مردان آل ابی طالب است و روایات محدودی از زنان آل ابی طالب دارد و به نظر می‌رسد همه روایاتی که ابن عنبسه از سلسله‌ای از آل ابی طالب نقل می‌کند، مرتبط با این کتاب باشد.

این کتاب ظاهراً از مصادر *عیون أخبار الرضا* است؛ چه ابن بابویه در *عیون* ۳۵ روایت پشت سر هم از ابن زریق از ابن عنبسه نقل می‌کند که اسناد از ابن عنبسه مختلف می‌شود و تمام اسنادی که ابن بابویه در این کتابش آورده از طریق امام رضا (ع) عبور می‌کند. ظاهراً این کتاب روایات مختلفی داشته که در آنها سلسله‌ای خاندانی از پیامبر (ص) حضور داشته‌اند. روایات ابن عنبسه از برخی از بنی الحسن و زید بن علی (نگر: جدول یک) نیز باید مربوط به همین کتاب باشد؛ با این حال، به دلیل موضوع کتاب *عیون أخبار الرضا* ابن بابویه مجموعه‌ای از روایات امام رضا (ع) را از این کتاب برگزیده است.

۱. ۲. طرق ابن عنبسه

تعداد	راوی ابن عنبسه	شیخ ابن عنبسه	شیخ شیخ ابن عنبسه	مصدر
۲۵	محمد بن احمد بغدادی	دارم بن قبیصه	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۳- ۶۷۸، ۶۹۲-۶۹۶، ۶۹۷-۶۹۵، ۷۰۱-۷۰۷، ۷۶۴؛ ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۸۷؛ ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۶؛ ۱۴۰۳ق، ص ۶۷
۳	محمد بن احمد بغدادی	دارم بن قبیصه و نعیم بن صالح طبری	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۹؛ ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۹۴
۱	محمد بن احمد بغدادی	قاسم بن محمد بن عباس بن موسی بن جعفر و دارم	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۰
۳	محمد بن احمد بغدادی	ابوالقاسم محمد بن عباس بن موسی بن جعفر و دارم	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۱- ۶۸۳

۲	محمد بن احمد بغدادی	بکر بن احمد بن محمد	فاطمه بنت علی بن موسی (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۴- ۶۸۵
۱	محمد بن احمد بغدادی	دارم بن قبیصه	امام رضا و امام جواد (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۳
۱	محمد بن احمد بغدادی	حسن بن سلیمان ملطی و محمد بن قاسم بن عباس بن موسی و دارم	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۴
۱	محمد بن احمد بغدادی	حسن بن سلیمان ملطی و نعیم بن صالح و دارم	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۸
۲	محمد بن احمد بغدادی	نعیم بن صالح طبری	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۹- ۷۰۰
۱	محمد بن احمد بغدادی	حسن بن سلیمان ملطی	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۷۶۳
۱	محمد بن احمد بغدادی	حسین بن محمد علوی	امام رضا (ع)	ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۷۶۵
۱	محمد بن احمد بغدادی	دارم بن قبیصه	عبد الله بن محمد بن سلیمان بن عبد الله بن حسن	ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۶
۱	محمد بن احمد بغدادی	یحیی بن عیسی ابن یحیی بن الحسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب	عیسی بن یحیی	دلائل الإمامة، ص ۱۴۸
۱	احمد بن محمد بن ایوب	بکر بن احمد	امام جواد (ع)	ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱

۱	ابن شاهین	دارم بن قبیصه	امام رضا (ع)	ابن شاهین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۶
۵	ابن شاهین	دارم بن قبیصه	یغتم بن سالم	السلفی، ۲۰۰۴-ب، ص ۳۱، ۳۵، ۳۶؛ ابن النجار، [بی تا]، ص ۹۷، ۹۸
۱	ابن شاهین	دارم بن قبیصه	یحیی بن حسین بن زید بن علی	ابن الجوزی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۸۴
۱	ابوالحسن محمد بن جعفر حلوانی	بکر بن احمد	فاطمه بنت علی بن موسی (ع)	المدینی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱
۱	ابو عبدالله احمد بن محمد بن خلیل	بکیر بن احنف	فاطمه بنت علی بن موسی (ع)	ابن الرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۴
۱	حسین بن محمد بن علی زعفرانی	عبد الله بن حسن بن ابراهیم انباری	اصمعی	أبو نعیم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۵
۱	محمد بن جعفر بن محمد بغدادی	عبد الله بن حسن بن ابراهیم انباری	اصمعی	أبو نعیم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۷۷
۱	ابوالفضل	عبد الله بن حسن بن ابراهیم انباری	اصمعی	السلفی، ۲۰۰۴م-، ص ۱۴۰

جدول یک: طرق ابن عنبسه

۳.۱. مشایخ ابن عنبسه

گذشت که ابن غضائری درباره ابن عنبسه گفته که او ضعیف است و از ضعفاء روایت می کند. در این بخش بر اساس اسناد احادیث (جدول شماره یک) و طرق فهرست نجاشی مشایخ حدیثی ابن عنبسه معرفی می شوند:

۱) محمد بن جعفر بن عنبسه؛ وی پدر علی بن محمد ابن عنبسه است و ابن عنبسه در طریق دو کتاب وی واقع شده است (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۷۶). نجاشی درباره او می گوید: «محمد بن جعفر بن عنبسه الأهوازی الحداد، يعرف بابن رویده، مولی بنی هاشم، یکنی أبا عبد الله، مختلط الأمر. له کتاب الخصال، و کتاب الکمال فیہ آداب، قال أبو عبد الله بن عیاش: حدثنا بهما علی بن

محمد بن جعفر قال: حدثنا أبي«(همان). در مصادر فریقین یافت شد، روایتی از ابن عنبسه از پدرش دستیاب نشد.

۲) ابوالحسن دارم بن قبیصه بن نهشل بن مجمع؛ وی مهم‌ترین شیخ ابن عنبسه است. ۳۴ روایت از ابن عنبسه یافت شد که در آنها ابن عنبسه از دارم بدون عطف کردن شیخی دیگر بر او - روایت می‌کند. همچنین در ۹ روایت، ابن عنبسه از دارم به همراه یک یا دو شیخ دیگر نقل می‌کند. قابل توجه است که روایتی از ابن عنبسه دستیاب نشد که آن را از دو یا چند شیخ نقل کند که در میان آنها دارم حضور نداشته باشد. ابن غضائری دارم را تضعیف کرده است: «لا یؤنس بحدیثه، ولا یوثق به» (ابن الغضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۵۸). البته روایتی از دارم به غیر طریق ابن عنبسه یافت نشد و فعلاً شاهدی مستقل از نقل‌های ابن عنبسه بر وجود خارجی دارم در دست نیست.

۳) ابومحمد بکر بن احمد بن ابراهیم بن زیاد بن موسی بن مالک بن یزید اشج عصری. چهار روایت از ابن عنبسه از بکر بن احمد نقل شده است. وی توسط نجاشی تضعیف شده (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۹) که ممکن است ناظر به محتوای روایات او باشد. ابن غضائری نیز درباره او گفته است: «یزعم أنه من ولد أشج بنی عصر الوارد علی النبی صلی الله علیه وآله وسلم، یکنی أبا محمد. یروی الغرائب، ویعتمد المجاهیل. وأمره مظلم» (ابن الغضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۴۴). از تعبیر «یزعم أنه» می‌توان دریافت که ابن غضائری به نسب این راوی اطمینان نداشته است.

بکر بن احمد در یکی از اسناد ابن زریق، «غلام الخلیل الملحمی» دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۷۶۰). ابوالولید طیب السی (۱۳۳-۲۲۷ق) درباره او گفته است: «هذا خلیل الملحمی ضال یجتمع علیه الناس» (السجستانی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۵). از بیان ابولید بر می‌آید که در روزگار او خلیل ملحمی تحدیث داشته است.

تنها راوی وی در فهرست نجاشی، ابن عنبسه است (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۹). همچنین ابن زریق سه روایت از «أبو الحسن أحمد بن الفضل إمام جامع الأهواز» از بکر بن احمد از امام حسن عسکری (ع) نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۷۶۰-۷۶۲).

مشکل این روایات ابن زریق آن است که طبقه‌ای که برای بکر در آنها وانمود می‌شود، با طبقه ادعایی بکر در روایات ابن عنبسه متفاوت است. ابن عنبسه از بکر با واسطه فاطمه بنت علی بن موسی (ع) و امام جواد (ع) از امام رضا (ع) نقل می‌کند. همچنین نجاشی - احتمالاً ناظر به همین روایات - درباره بکر بن احمد می‌گوید: «روی عن أبي جعفر الثاني عليه السلام» (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۹)، اما روایات احمد بن فضل از بکر بن احمد از امام حسن عسکری (ع) است.

قابل توجه است که این سه روایت که از غیر طریق ابن عنبسه است، از طریق ابن زریق بغدادی است که راوی کتابی از ابن عنبسه است و روایات ابن بابویه از او به آن کتاب مربوط می شود (نگر: ۱. ۳. راویان ابن عنبسه). پس از این سه روایت، بدون فاصله روایتی دیگر، ابن بابویه سه روایت از ابن زریق از ابن عنبسه آورده (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۷۶۰-۷۶۵) که نشان می دهد در سه روایت پیشین نیز از همان دفتر استفاده کرده است. بنابراین احتمال دارد این سه روایت از زیادات ابن زریق بر کتاب ابن عنبسه باشد که با الگوی روایات ابن عنبسه پرداخته شده باشد. بر این اساس فعلاً این سه روایت را نمی توان شاهدهی مستقل از روایات ابن عنبسه بر وجود بکر بن احمد تلقی کرد. با این حال، ابن شاذان قمی روایتی را از ابن عیاش از ابن عنبسه از بکر بن احمد و از احمد بن محمد بن جراح از احمد بن فضل اهوازی از بکر بن احمد روایتی واحد را از امام جواد (ع) نقل کرده است (ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱).

بر این اساس، باید گفت که یا احمد بن فضل اهوازی روایات ابن عنبسه اهوازی را انتقال کرده یا هر دو واقعاً شخصی به نام بکر بن احمد را ملاقات کرده اند و از او روایت شنیده اند و روایات بکر بن احمد الگویی برای دیگر روایات ابن عنبسه شده و بخش اصیل تر روایات ابن عنبسه را تشکیل داده است. همچنین محتمل است که ابن عنبسه که راوی کتب منسوب به بکر بن احمد است، برخی از آن کتاب را در اهواز برای احمد بن فضل روایت کرده باشد و احمد بن فضل با کنارگذاشتن ابن عنبسه مستقیماً از کتاب های روایت کرده باشد. مشکل فرض اخیر آن است که ادعا شده که حسین بن احمد و احمد بن فضل با لفظ «حدثنا/ حدثنی» از بکر بن احمد روایت می کنند.

۴) بکیر بن احنف؛ ابن رازی به اسنادش از ابن عنبسه روایتی را از سلسله ای از فاطمه بنت علی بن موسی (ع) از بانوان اهل بیت (ع) نقل کرده است (ابن الرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۴). با توجه اینکه روایتی دیگر از ابن عنبسه از بکر بن احمد از همین سلسله نقل شده (المدینی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۱)، به نظر می رسد که «بکیر ابن احنف» تصحیف «بکر بن أحمد» باشد. با افزودن این روایت به روایت ابن عنبسه از بکر بن احمد، تعداد روایت او از بکر به پنج روایت افزایش می یابد.

۵) نُعیم بن صالح طبری؛ ۶ روایت از ابن عنبسه از وی یافت شد که تنها در ۲ روایت از آن ها نعیم بن صالح در کنار شیخ دیگری قرار نگرفته است. روایتی از نعیم بن صالح از غیر ابن عنبسه دستیاب نشد و فعلاً شاهدهی مستقل از نقل های ابن عنبسه بر وجود خارجی نعیم بن صالح در دست نیست.

۶) قاسم بن محمد بن عباس بن موسی بن جعفر علوی

۷) ابوالقاسم محمد بن عباس بن موسی بن جعفر علوی

۸) محمد بن قاسم بن عباس بن موسی علوی

از ابن عنبسه از هریک از این سه عنوان یک روایت یافت شد (جدول یک). اگر اشکالی در این اسناد پیش نیامده باشد، باید گفت که ابن عنبسه ادعای اخذ حدیث از سه سید موسوی را داشته است.

برای عباس بن موسی بن جعفر (ع) پنج پسر یاد شده که در میان آنها نام‌های محمد و قاسم نیز هست (ابن حزم، ۴۰۳ق، ص ۶۵)، اما از این دو فرزند و فرزندان‌شان روایتی از غیر طریق ابن عنبسه یافت نشد. همچنین عنوان شماره ۶ و ۸ ظاهراً برای دو نوه عباس پسر امام کاظم (ع) و عنوان شماره ۵ ظاهراً برای نوه امام کاظم (ع) است. برای تقریب می‌توان فرض کرد که حدوداً قاسم بن محمد و محمد بن قاسم در طبقه امام هادی (ع) هستند و محمد بن عباس در طبقه امام جواد (ع) است. حال سؤال این است که شخصی که حدوداً متوفای ۳۳۰-۳۶۵ق است و از کلینی (د. ۳۲۹ق) متأخر است، چگونه می‌تواند بدون واسطه از شخصی که هم‌طبقه امام جواد (ع) است و شخصی که هم‌طبقه امام هادی (ع) است، روایت کند.

۹) حسن بن سلیمان مَلَطی؛ ابن عنبسه یک حدیث از او و دارم و محمد بن قاسم، یک حدیث از او و دارم و نعیم بن صالح، و یک حدیث از او به تنهایی نقل کرده است. در منابع در دسترس روایتی از وی از غیر طریق ابن عنبسه یافت نشد. همچنین غیر ملطی، راوی‌ای با عنوان «حسن / حسین بن سلیمان» یافت نشد که از امام رضا (ع) روایت می‌کند.

۱۰) حسین بن محمد علوی؛ یک روایت از ابن عنبسه از وی یافت شد. از وی اطلاعات بیشتری دستیاب نشد. فعلاً دلیلی بر وجود خارجی او در دست نیست.

۱۱) یحیی بن عیسی بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب؛ ابن عنبسه از این عنوان چنین روایت کرده است: «حدثنا یحیی بن عیسی ابن یحیی بن الحسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب، قال: حدثنا أبی، عن أبیه، عن جدّه، عن الحسین بن علی، عن علی بن ابی طالب» (دلائل الإمامة، ص ۱۴۸). بر این اساس «أبی» باید «عیسی بن یحیی» و «أبیه»، «یحیی بن الحسین» و «جدّه»، «الحسین بن زید» باشد. همچنین ممکن است در این سند خانوادگی دو واسطه سقط شده باشد و در اصل ادعا بر آن بوده باشد که حسین بن زید نیز از زید بن علی و او از علی بن الحسین (ع) نقل کرده و علی بن الحسین (ع) باشد که از امام حسین (ع) نقل می‌کند. عیسی بن یحیی بن حسین ذوالدمعه بن زید شهید بن علی بن الحسین (ع)، فرزندی به نام یحیی داشته است (المروزی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۳). بنابراین وجود خارجی یحیی بن عیسی بن یحیی بن حسین ظاهراً از غیر طریق ابن عنبسه ثابت است. البته روایتی از یحیی در مصدری یافت نشد و ترجمه‌ای

از او به دست نیامد؛ لذا ممکن است نام او در اینجا تنها برای استفاده از یک سند خانوادگی ناشناخته آمده باشد که امکان اعتبارسنجی آن برای دیگران ممکن نباشد.

۱۲) عبد الله بن حسن بن ابراهیم انباری؛ از ابن عنبسه از وی از اصمعی روایت واحدی به دو تحریر «نحن سبعة بنو عبد المطلب...» و «نحن ستة عبد المطلب...» در منابع عامه نقل شده است (أبو نعیم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۵؛ ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۷۷؛ الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۹۲؛ السلفی، ۲۰۰۴م-، ص ۱۴۰). عبد الله بن حسن بن ابراهیم ظاهراً در عامه تنها به همین حدیث شناخته می‌شود؛ چنانکه خطیب بغدادی در مدخل او می‌گوید که او از اصمعی حدیثی نقل کرده و پس از آن همین حدیث ابن عنبسه را می‌آورد. سپس می‌گوید: «هذا الحدیث منکر جداً، وهو غیر ثابت، وفي إسناده غیر واحد من المجهولین» (الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۹۲)؛ به هر حال گزارشی درباره او یا نقلی از او مستقل از طریق ابن عنبسه یافت نشد.

۱. ۴. راویان ابن عنبسه

در این بخش بر اساس فهرست نجاشی و جدول شماره یک به معرفی راویانی که از ابن عنبسه روایت می‌کنند، پرداخته می‌شود:

۱) ابوعلی حسین صائغ؛ در طریق نجاشی به کتب ابن عنبسه «أبو علی الحسین بن أحمد بن محمد بن منصور الصائغ» کتب او را روایت می‌کند (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۲). همچنین در طریق نجاشی به دارم بن قبیصه، «أبو علی الحسین بن ابراهیم بن میسور الصائغ» از ابن عنبسه از دارم روایت می‌کند (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۶۲). روایتی با واسطه او از ابن عنبسه در آثار درد سترس یافت نشد.

۲) ابو عبدالله احمد بن محمد ابن عیاش جوهری (د. ۴۰۱ق)؛ وی کتب بکر بن احمد بن ابراهیم اشج را از ابن عنبسه روایت کرده است (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۹). در مدخل ابن عنبسه نیز نجاشی از ابن عیاش داده‌ای درباره او نقل کرده است: «قال أبو عبد الله بن عیاش: يقال له ابن رویدة» (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۲). محمد بن احمد بن حسن بن شاذان با واسطه وی روایتی از ابن عنبسه نقل کرده است (ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱).

۳) ابوبکر محمد بن احمد بن حسین بن یوسف ابن زریق بغدادی؛ وی یگانه راوی میان ابن بابویه و ابن عنبسه در آثار موجود امامیه است و ابن بابویه ۴۳ روایت در این آثار در دسترس ما از او نقل کرده است. همچنین بیشینه روایات او در مصادر متقدم درد سترس امامیه از ابن عنبسه است و تنها شش روایت یافت شد که آن‌ها را از غیر ابن عنبسه نقل می‌کند (أبو نعیم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۵).

خطیب بغدادی درباره وی می‌گوید: «محمد بن أحمد بن الحسين بن یوسف أبو بكر الوراق يعرف بابن زریق... بلغنی أن ابن زریق هذا كان حافظاً فهماً، وليس بمشهور عندنا، لأنه تغرب وأقام ببلاذ خراسان مدةً طويلةً، ثم استوطن أذربيجان، وأظنه مات بها» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ ج ۲، ص ۶۴۱؛ ۴۳۷ق، ح ۷۶۰-۷۶۲).

۴) ابو حفص عمر بن احمد بن عثمان ابن شاهین بغدادی (۲۹۷-۳۸۵ق)؛ وی دست‌کم هفت روایت از ابن عنبسه نقل کرده است. وی از محدثان برجسته عامه است که هم‌اکنون آثار متعددی از او برجای مانده است.

۵) ابوسعید حسین بن محمد بن علی اصفهانی زعفرانی (ت ۳۶۹ق)؛ ابونعیم روایت «نحن سبعة بنو عبد المطلب سادات أهل الجنة...» را از او از ابن عنبسه نقل می‌کند (ابونعیم، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۶). ابونعیم درباره وی می‌گوید: «الحسين بن محمد بن علي أبو سعيد الزعفراني كان بدار البلد في كثرة الحديث والأصول صاحب معرفة وإتقان صنف المسند والتفسير والشيوخ له من المصنفات شيء كثير» (ابونعیم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۷۷).

۶) محمد بن جعفر بن محمد بغدادی (۲۶۷-۳۶۰ق)؛ ابونعیم روایت «نحن ستة بنو عبد المطلب سادات أهل الجنة...» را از وی از ابن عنبسه نقل می‌کند (الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۳۱). درباره وی گفته شده است: «كان قريب الأمر فيه بعض الشيء» (السلفی، ۲۰۰۴م-۱، ص ۱۴۰).

۷) ابوالفضل شیبانی (۲۹۷-۳۸۷ق)؛ روایت «نحن سبعة بنو عبد المطلب سادات أهل الجنة...» از او از ابن عنبسه نقل شده است (الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۷۵).

۸) ابوصالح سهل بن اسماعیل بن سهل جوهری طرسوسی؛ خطیب بغدادی در مدخل وی در میان مشایخ وی ابن عنبسه را یاد می‌کند و پس از یادکردن مشایخ و راویان سهل بن اسماعیل، سهل را توثیق می‌کند (المدینی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۱).

۹) ابوالحسن محمد بن جعفر حلوانی؛ ابوموسی مدینی (د. ۵۸۱ق) روایت ست فواطم را به اسنادش از حلوانی از ابن عنبسه نقل کرده است (ابن الرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۴).

۱۰) ابوعبدالله احمد بن محمد بن خلیل؛ ابن رازی روایت «لما أسرى بي...» را به اسنادش از احمد بن محمد بن خلیل از ابن عنبسه روایت کرده است (الطوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۳).

۱۱) ابومحمد هارون بن موسی تلکبری (د. ۳۸۵ق)؛ شیخ طوسی در «باب من لم یرو عن واحد من الأئمة عليهم السلام» می‌نویسد: «علی بن محمد الحداد، یکنی أبا الحسن، صاحب کتب

الفضل بن شاذان، روی عنه التلعکبری إجازة^۳. البته باید در خصوص درستی اطلاعات این مدخل رجال شیخ تأمل کرد؛ چه در موضع دیگری به روایت تلعکبری از ابن عنبسه یا روایت بی واسطه یا با واسطه ابن عنبسه از فضل بن شاذان برخورد نکردیم. البته ممکن است اطلاعات عنوان ابوالحسن علی بن محمد بن عنبسه با ابوالحسن علی بن محمد بن قتیبه در مصدر رجال شیخ یا نزد شیخ در نسخه رجال شیخ با هم خلط شده باشد؛ چه ابن قتیبه که کنیه و نام و نام پدرش با ابن عنبسه متحد است، از تلمیذ فضل بن شاذان بوده (الطوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۲۹) و چنین وصف شده است: «صاحب الفضل بن شاذان وروایه کتبه» (النجا شی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۵۹). مشابهت تعبیر «صاحب الفضل بن شاذان» با «صاحب کتب الفضل بن شاذان» هم قابل توجه است.

۱. ۵. طبقه ابن عنبسه

گذشت که ابو سعید زعفرانی (د. ۳۶۹ق)، محمد بن جعفر بغدادی (۲۶۷-۳۶۰ق)، ابن شاهین (۳۸۵-۲۹۷ق)، ابوالفضل شیبانی (۲۹۷-۳۸۷ق)، و ابن عیاش (د. ۴۰۱ق) از ابن عنبسه روایت می کنند. تاریخ وفات شش تن از راویان ابن عنبسه میان ۳۶۰ تا ۴۰۱ق می شود. همچنین می دانیم که ابن شاهین، ابوسعید زعفرانی، محمد بن جعفر بغدادی، و ابن عیاش هر سه با تعبیر «حدثنا/ ثنا» از ابن عنبسه روایت کرده اند (ابن شاهین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۶؛ الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۹۲؛ ابو نعیم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۷۷؛ النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۹). پس دلیل خاصی نداریم که در تحمّل حدیث مستقیم اینان از ابن عنبسه تردید کنیم.

اگر فرض کنیم که ابن عنبسه حدود ۳۵ سال پیش از کسانی که از او روایت می کنند، فوت کرده باشد، باید فوت او را در حدود ۳۲۵ تا ۳۶۵ق بدانیم. البته ابن بابویه (د. ۳۸۱ق) نیز با یک واسطه از ابن عنبسه روایت می کند. اگر فرض کنیم که ابن عنبسه ۷۰ سال پیش از ابن بابویه فوت کرده باید وفات او را در حدود ۳۱۰ق بدانیم. البته چون ابن شاهین ۲۹۷ق به دنیا آمده و عادتاً نمی تواند در حدود ۱۰ سالگی اخذ حدیث کند، مناسب است حد آغازین احتمالی وفات ابن عنبسه را در همان سال ۳۲۰ق نگاه داریم.

همچنین اگر در ادعای اخذ حدیث مستقیم ابن عیاش از ابن عنبسه تردیدی نکنیم باید حد زمانی احتمالی آغازین را باز هم دیرتر در نظر بگیریم؛ چه اینکه غریب خواهد بود که فرض کنیم ابن عیاش از کسی تحمّل حدیث کرده که هشتاد سال پیش از او درگذشته است؛ لذا مناسب است دست کم حد آغازین احتمالی وفات ابن عنبسه را سال ۳۳۰ق در نظر بگیریم. بنابراین می توانیم فرض کنیم که ابن عنبسه میان سال های ۳۳۰ق تا ۳۶۵ق فوت کرده است.

گفتنی است نمی‌توان برای تعیین طبقه و روزگار ابن عنبسه از مشایخ او و مشایخ مشایخش استفاده کرد؛ زیرا دلیلی بر وجود خارجی اکثر مشایخش نداریم و در ادامه اشکال‌های مختلفی به ادعاهای او نسبت به اسنادش و مشایخش مطرح می‌شود.

۲. اشکال‌های سندی

در بخش شناخت مشایخ ابن عنبسه روشن شد که عمده مشایخ او از غیر طریق او شناخته شده نیستند و شاهد مستقلی بر وجود تاریخی آنها در دست نیست و احتمال دارد صرفاً نام‌هایی باشند که عمدتاً از آنها برای انتساب احادیث به برخی از خاندان پیامبر (ص) استفاده می‌شود. این اشکال خود می‌تواند منجر به بی‌اعتمادی نسبت به میراث روایی ابن عنبسه شود؛ با این حال، در این بخش از این اشکال مهم صرف نظر می‌شود و دیگر اشکال‌های موردی در اسناد او توجه خواهد شد.

۲. ۱. عطف‌های غریب در اسناد

احادیث برجای‌مانده از ابن عنبسه نشان‌دهنده علاقه وافر او به انتساب احادیث خود به اسنادی خانوادگی از خاندان پیامبر (ص) است. همچنین مشاهده شد که ابن عنبسه احادیثی را از دو یا سه شیخ نقل می‌کند و به عطف در اسناد علاقه‌مند است. ترکیب این دو علاقه نتیجه غریبی را رقم می‌زند: عطف در بخش علوی اسناد. در ادامه موارد این عطف بررسی می‌شود:

- «... علی بن محمد بن عنبسه قال حدثنا دارم بن قبیصة النهشلی قال حدثنا علی بن موسی الرضاع ومحمد بن علی ع قالاً سمعنا المأمون یحدث عن الرشید عن المهدي عن المنصور عن أبيه عن جده قال: قال ابن عباس...» (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۳). در این سند یک سند خاندانی عباسی (مأمون - هارون الرشید - مهدی - منصور - محمد بن علی - علی بن عبد الله بن عباس - عبد الله بن عباس) با نام امام رضا (ع) و امام جواد (ع) پیوند خورده است. این مورد، غریب است و روایت دیگری که این دو امام هر دو در سند آن در طبقه واحدی حضور داشته باشند، یافت نشد. در این سند ادعا شده که هر دوی امام رضا (ع) و امام جواد (ع) گفته‌اند که این حدیث عباسی را از مأمون سماع کرده‌اند و هر دو این حدیث را برای دارم بن قبیصة نقل کرده‌اند و دارم آن را برای ابن عنبسه گفته است. این حدیث در طریق دیگری از هیچ‌یک از امام رضا (ع) و امام جواد (ع) یافت نشد.

- «... علی بن محمد بن عنبسه مولى الرشید قال حدثنا دارم ونعیم بن صالح الطبری قالاً حدثنا علی بن موسی الرضاع عن أبيه عن جده عن محمد بن علی عن أبيه ومحمد بن الحنفیه عن علی بن أبي طالب ع أن رسول الله ص قال:...» (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۹). در اینجا ادعا شده که امام باقر (ع) حدیثی را همزمان از امام سجاد (ع) و محمد حنفیه نقل کرده‌اند و این سند خاندانی از

طریق امام رضا (ع) به هردوی دارم و نعیم بن صالح رسیده و آن دو نیز این سند طریف را به ابن عنبسه سپرده‌اند. عطف ابن حنفیه به امام سجاد (ع) در مصدر دیگری یافت نشد.

- «... علی بن محمد بن عنبسه قال حدثنا القاسم بن محمد بن العباس بن موسی بن جعفر العلوی ودارم بن قبیصه النهشلی قالا حدثنا علی بن موسی الرضا قال سمعت ابي يحدث عن ابيه عن جده محمد بن علی عن علی بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحنفیه عن علی بن ابي طالب ع أن رسول الله ص قال: «...» (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۰). در این سند ابن حنفیه به جای امام سجاد (ع) به امام حسین (ع) عطف شده و ادعا شده که این سند از طریق امام رضا (ع) به قاسم بن محمد و دارم بن قبیصه و از طریق آن دو به ابن عنبسه سپرده شده است. عطف ابن حنفیه به امام حسین (ع) در مصدر دیگری یافت نشد.

- «و عن علی بن محمد قال حدثنا أبو القاسم محمد بن العباس بن موسی بن جعفر العلوی ودارم بن قبیصه النهشلی قالا حدثنا علی بن موسی الرضا قال سمعت ابي يحدث عن ابيه عن جده محمد بن علی عن علی بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحنفیه عن علی بن ابي طالب ع قال سمعت رسول الله ص يقول: «...» (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۱). در این سند مانند سند پیشین ابن حنفیه بر امام حسین (ع) عطف شده، با این تفاوت که ادعا شده این حدیث را امام رضا (ع) به ابوالقاسم علوی و دارم و آن دو به ابن عنبسه سپرده‌اند. دو حدیث بعد از این حدیث با تعبیر «وبهذا الإسناد قال قال رسول الله ص» شروع شده است (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۲، ۶۸۳)؛ لذا ادعا شده با این سند غریب سه حدیث منتقل شده است.

- «... علی بن محمد بن عنبسه قال حدثني أبو الحسن بكر بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن زياد بن موسى بن مالك الأشجعي العصري قال حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی ع قالت سمعت ابي علياً يحدث عن ابيه عن جعفر بن محمد عن ابيه وعمه زيد عن ابيهما علی بن الحسين عن ابيه وعمه عن علی بن ابي طالب ع قال: «...» (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۴). در این حدیث مانند مورد پیشین ابن حنفیه بر امام حسین (ع) عطف شده است، اما به این مقدار بسنده نشده و زید بن علی (ع) نیز به امام باقر (ع) عطف شده است. در این حدیث بر خلاف موارد پیشین واسطه ادعایی میان امام رضا (ع) و ابن عنبسه، بکر بن احمد است. این سند غریب با عبارت «وبهذا الإسناد عن النبي ص...» نیز بر سند حدیث دیگری قرار گرفته است (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۵).

- «حدثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيوب رحمه الله قال حدثني علی بن محمد (بن عيينه بن رويده) عن بكر بن أحمد وحدثني أحمد بن محمد بن الجراح قال حدثني أحمد بن الفضل الأهوازي قال حدثني بكر بن أحمد قال حدثني محمد بن علی النقي عن ابيه قال حدثني موسی بن

جعفر عن أبيه عن محمد بن علي ع عن فاطمة بنت الحسين عن أبيها وعمها الحسن بن علي ع قالوا حدثنا أمير المؤمنين...» (ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱). در این سند نیز امام حسن (ع) بر امام حسین (ع) عطف شده‌اند. در خصوص این حدیث ادعا شده که آن را هردوی ابن عبسه و احمد بن فضل از بکر بن احمد شنیده‌اند. در این مورد می‌تواند دو فرض را مطرح کرد: فرض نخست آنکه سند اصلی مربوط به ابن عبسه از بکر بن احمد با شد و ابن عبسه -مانند سندهای پیشین- به دلیل علاقه‌اش به استفاده عطفی از افراد برجسته خاندان پیامبر (ص)، از حسنین (ع) در یک طبقه استفاده کرده باشد، اما پس از او سند او توسط راوی دیگری -احمد بن فضل یا کسی که از نام او استفاده کرده- انتحال شده باشد. فرض دوم آنکه بکر بن احمد وجود خارجی داشته باشد و واقعاً چنین حدیثی را با چنان سندی برای ابن عبسه و احمد بن فضل نقل کرده باشد و ابن عبسه که خود راوی این حدیث است، در پردازش دیگر احادیثش از این الگو بهره برده باشد.

- «... علی بن محمد بن جعفر الأهوازی مولی الرشید حدثنا بکر بن أحمد البصری حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی الرضی حدثنی فاطمة وزینب وأم کلثوم بنات موسی بن جعفر قلن حدثنا فاطمة بنت جعفر بن محمد الصادق قالت حدثنی فاطمة بنت محمد بن علی حدثنی فاطمة بنت علی بن الحسین حدثنی فاطمة وسکینه ابنتا الحسین بن علی عن أم کلثوم بنت فاطمة بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن فاطمة بنت رسول الله» (المدینی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۱).

- «... علی بن محمد بن جعفر الأهوازی قال حدثنی بکیر ابن أحنف قال حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی الرضاع قالت حدثنی فاطمة وزینب وأم کلثوم بنات موسی بن جعفر قلن حدثنا فاطمة بنت جعفر بن محمد ع قالت حدثنی فاطمة بنت محمد بن علی ع قالت حدثنی فاطمة بنت علی بن الحسین ع قالت حدثنی فاطمة وسکینه ابنتا الحسین بن علی ع عن أم کلثوم بنت علی ع عن فاطمة بنت رسول الله ص» (ابن الرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۴). در این دو سند خاندانی، از بانوان اهل بیت (ع) نیز در دو طبقه عطف مشاهده می‌شود.

۲.۲. اسناد متفاوت برای متن واحد

ابن عبسه در دو جای میراث موجود روایی‌اش دو حدیث منفرد می‌آورد که آن‌ها را به دو سند متفاوت نقل می‌کند. در ادامه به این دو حدیث پرداخته می‌شود:

الف) حدیث علت تسمیه حضرت فاطمه (س)

حدثنا محمد بن أحمد بن الحسين بن يوسف البغدادي قال حدثنا علی بن محمد بن عبسه قال حدثنا دارم بن قبيصة النهشلي قال حدثنا علی بن موسی الرضا ع ومحمد بن علی ع قال سمعنا المأمون يحدث عن الرشيد عن المهدي عن المنصور

عن أبيه عن جده قال: قال ابن عباس لمعاوية أتدري لم سميت فاطمة فاطمة؟ قال لا قال لأنها فطمت هي وشيعتها من النار سمعت رسول الله ص يقول (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۳).

غرابت سند این متن در بخش پیشین مورد توجه قرار گرفت. مشابه این حدیث از تلعبیری از ابن بابویه از ابن زریق از ابن عنبسه نقل شده است: «... علی بن محمد بن عنبسه، قال: حدثنا يحيى بن عيسى ابن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، قال: حدثنا أبي، عن أبيه، عن جده، عن الحسين بن علي، عن علي بن أبي طالب (عليهم السلام)، قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول: إنما سميت فاطمة فاطمة لأنها فطمت هي وشيعتها وذريتها من النار» (دلایل الإمامه، ص ۱۴۸).

این حدیث در آثار موجود ابن بابویه یافت نمی شود و می دانیم که وی آثار بسیاری داشته که امروزه در دست نداریم. به نظر می رسد در انتساب هر دو حدیث به ابن عنبسه اشکالی نباشد؛ چه هر دو حدیث ویژگی احادیث ابن عنبسه را دارد: سند عیون أخبار الرضا حدیثی از امام رضا (ع) از پدرانشان است و عطف در بخش علوی اسناد نیز دارد. سند دلایل الإمامه هم از سلسله ای از خاندانی علوی است و در آن گفته شده که ابن عنبسه این حدیث را از یحیی بن عیسی از عیسی بن یحیی از یحیی بن حسین ذی الدمعه گرفته است. ابن عنبسه در جای دیگری نیز با واسطه دارم حدیثی را به یحیی بن حسین ذی الدمعه نسبت می دهد (ابن الجوزی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۸۴). بر این اساس دو تحریر از حدیث تسمیه حضرت فاطمه (س) را ابن عنبسه به دو سند غریب علوی نسبت می دهد.

اصل این مضمون که علت نام گذاری حضرت فاطمه (س) به «فاطمه» این بوده که ایشان و محبان / شیعیان / ذریه ایشان از جهنم گرفته شده اند در اخبار دیگری نیز آمده است (الکوفی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۸۸، از سهل بن سعد از پیامبر (ص)؛ صحیفه الرضا، ص ۴۵؛ النیسابوری، ۱۴۲۹ق، ص ۷۲، از ابوهریره؛ ابن بابویه، ۱۳۶۱ش، ص ۳۹۶، از سدیر از امام صادق (ع)؛ الطوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۳، از امام هادی از امام جواد از امام رضا (ع)؛ الطوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۹، از محمد بن علی بن حسین بن زید از امام رضا (ع)؛ الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۲۸۷، از ابن عباس از پیامبر (ص)؛ الشجری، ۱۴۲۹ق، ص ۲۲۸، از اسحاق بن جعفر از امام کاظم (ع). در این میان نزدیک ترین متنی که به متن حدیث ابن عنبسه از دارم است، متن روایتی از جندل بن والی (د. ۲۲۶ق) از محمد بن عمر است:

روایت ابن عنبسه از دارم بن قبیصة	روایت جندل بن والی از محمد بن عمر
... قال ابن عباس لمعاوية أتدري لم سُمِّيَتْ فاطمةُ فاطمة؟ قال لا قال لأنها فطمت هي وشيعتها من النار سمعت رسول الله ص يقول (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۳).	... عن جعفر بن محمد بن علي عن أبيه ع قال: قال رسول الله ص يا فاطمة أتدريين لم سُمِّيَتْ فاطمةُ فقال علي ع يا رسول الله لم سُمِّيَتْ قال لأنها فطمت هي وشيعتها من النار (ابن بابويه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۷۹).

جدول دو: مقایسه دو نقل از روایت علت تسمیه حضرت فاطمه (س)

ممکن است ریشه اولیه روایت ابن عنبسه در *عیون أخبار الرضا* همین روایت جندل بن والی باشد؛ چه در دیگر نقل‌های مربوط به تعلیل تسمیه حضرت فاطمه (س) تعبیر مشابه «أتدري لم سمیت» یافت نشد. همچنین ممکن است مصدر دیگری در دست ابن عنبسه بوده باشد که این متن یا متنی مشابه با آن را به سندی از بنی عباس یا سند دیگری نقل کرده باشد و ابن عنبسه طریق رضوی خود را بر سر بخش ابتدایی آن سند گذاشته باشد.

ب) روایت ۱۲۴ هزار وصی

ابن بابویه در *الأمالی* از ابن زریق از ابن عنبسه روایتی را دربارهٔ افضلیت پیامبر (ص) در ۱۲۴ هزار پیامبر (ص) و افضلیت امیرالمؤمنین (ع) در ۱۲۴ هزار وصی نقل کرده است. ابن بابویه ابتدا نقل کرده که ابن عنبسه این حدیث را از دارم بن قبیصة از امام رضا (ع) از پدران‌شان (ع) از پیامبر (ص) نقل کرده است. سپس با آوردن تعبیر «وحدثني بهذا الحديث» سند دومی برای این حدیث می‌آورد: «قال الشيخ وحدثني بهذا الحديث محمد بن أحمد البغدادي الوراق قال حدثنا علي بن محمد مولى الرشيد قال حدثني دارم بن قبيصة قال حدثني عبد الله بن محمد بن سليمان بن عبد الله بن حسن عن أبيه عن جده عن زيد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ع عن النبي ص» (ابن بابويه، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳۶).

این حدیث به این تحریر خاص در جای دیگری یافت نشد. از تعبیر «بهذا الحديث» به نظر می‌رسد ابن عنبسه مدعی بوده آن متن خاص در هر دو طریق یکسان منتقل شده است. ابن بابویه در *الخصال* این حدیث را به همین دو سند نقل می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۴۱، ح ۱۸-۱۹) و چون متن حدیث را در آنجا در هر دو حدیث نقل کرده و از تعبیر «بهذا الحديث» استفاده نکرده، بهتر می‌توان دریافت که میزان مشابهت این دو متن چه قدر بوده است:

روایت ابن عنبسه از دارم از عبد الله بن محمد	روایت ابن عنبسه از دارم از امام رضا (ع)
حدثنا محمد بن أحمد البغدادي [الوراق قال حدثنا علي بن محمد مولى الرشيد قال حدثني دارم	حدثنا محمد بن أحمد البغدادي الوراق قال حدثنا علي بن محمد مولى الرشيد قال حدثنا دارم

<p>بن قبیصه] (در چاپ الخصال نام این عبارت ساقط شده و ما سند را بر اساس سند الأمالی اصلاح کردیم) قال حدثنی عبد الله بن محمد بن سلیمان بن عبد الله بن الحسن عن أبيه عن جده عن زيد بن علی عن أبيه علی بن الحسن عن أبيه عن أمير المؤمنين علی بن أبي طالب ع عن النبي ص قال:</p>	<p>بن قبیصه بن نهشل بن مجمع السائح قال حدثنا علی بن موسی الرضا قال حدثنا ابي موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علی عن أبيه علی بن الحسن عن أبيه الحسن بن علی عن أمير المؤمنين علی بن أبي طالب ع عن النبي ص قال:</p>
<p><u>خلق الله عز و جل ما ئة ألف نبی وأربعه وعشرين ألف نبی وأنا أكرمهم علی الله ولا فخر</u> <u>وخلق الله عز و جل مائة ألف وصی وأربعه وعشرين ألف وصی فعلى أكرمهم علی الله وأفضلهم.</u></p>	<p><u>خلق الله عز و جل ما ئة ألف نبی وأربعه وعشرين ألف نبی أنا أكرمهم علی الله ولا فخر</u> <u>وخلق الله عز و جل مائة ألف وصی وأربعه وعشرين ألف وصی فعلى أكرمهم علی الله وأفضلهم.</u></p>

جدول سه: مقایسه دو حدیث ابن عنبسه

از این دو حدیث دانسته می‌شود که ابن عنبسه حدیثی ۳۳ کلمه‌ای را -که به این تحریر خاص در دیگر مصادر درد سترس یافت نمی‌شود-، به دو طریق علوی مستقل نسبت داده است: یکی از دارم از امام رضا (ع) و دیگری از دارم از عبد الله بن محمد بن سلیمان بن عبد الله محض بن حسن مثنی از محمد بن سلیمان از عبد الله محض از زید بن علی نقل شده است. گفتنی است دیگر مصادر عبد الله بن محمد بن سلیمان هاشمی از پدرانش روایت می‌کند (نمونه: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۱۱)؛ لذا در اصل وجود چنین سند خاندانی‌ای اشکال نیست؛ با این همه، اینکه ابن عنبسه این حدیث را با این تحریر خاص که در مصدر دیگری یافت نشده از این دو طریق هاشمی به صورت مستقل گرفته باشد، غریب می‌نماید و به نظر می‌رسد چنین متنی نمی‌تواند از هر دو طریق مستقل به دارم به ابن عنبسه رسیده باشد.

۲.۳. قرب اسناد

پیشتر به نمونه‌ای از قرب اسناد ناپذیرفتی ابن عنبسه در هنگام بحث از مشایخ او (۱.۳) ذیل شیخ ششم و هفتم توجه شد. در این بخش به نمونه‌هایی توجه می‌شود:

الف) احادیث یغتم بن سالم

ابن بابویه از ابن زریق با سند «حدثنا علی بن محمد بن عنبسه مولى الرشید قال حدثنا دارم بن قبیصه قال حدثنا نعیم [كذا. والصحیح: یغتم] بن سالم قال: سمعت أنس بن مالک» حدیث غدیر را از پیامبر (ص) نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۶۷). ابن شاهین نیز پنج حدیث متفاوت با همین سند ابن عنبسه از دارم از یغتم بن سالم از انس نقل کرده است (السلفی، ۲۰۰۴-ب، ص ۳۱، ۳۵، ۳۶؛ ابن النجار، [بی‌تا]، ص ۹۷، ۹۸).

ابن عنبسه هم در حدیث ابن بابویه از ابن زریق و هم در پنج حدیث ابن شاهین، با تعبیر «حدثنا/ حدثنی» مدعی بوده که این حدیث را با سماع یا قرائت از یغتم بن سالم از دارم گرفته است. تعبیر «قال سمعت» نیز نشان می‌دهد که ابن عنبسه مدعی بوده که یغتم این حدیث را مستقیماً از انس بن مالک (د. ۹۰ق یا پس از آن) شنیده است. طبق ادعای ابن عنبسه نباید در این احادیث ارسالی وجود داشته باشد. وجود این احادیث به صورت مستقل در سه کتاب و وجود آن در حدیث دو شاگرد متفاوت ابن عنبسه (ابن زریق و ابن شاهین) نشان می‌دهد که مشکلات این سند متوجه ابن عنبسه یا دارم یا یغتم باید باشد و نمی‌تواند ارتباطی با ابن زریق، ابن شاهین، و یا ابن بابویه داشته باشد. افزون بر این، ابن زریق و ابن شاهین با تعبیر «حدثنا» از ابن عنبسه روایت کرده‌اند؛ لذا نمی‌توان مشکلات این سند را به یک اشکال در نسخه کتاب ابن عنبسه فروکاست.

اگر فرض کنیم که به صورت متوسط میان وفات هر شیخ و تلمیذ، حدود ۳۵ سال باید فاصله باشد، باید بر آن باشیم که در یک اخذ حدیث معمول، باید میان ابن عنبسه (د. حدود ۳۳۰-۳۶۵ق) و انس بن مالک (د. میان ۹۰-۹۳ق) حدوداً پنج تا هفت راوی واسطه باشد. بدین صورت روشن است که ابن عنبسه نمی‌تواند با دو واسطه از انس بن مالک روایت کند. حال باید بررسی بیشتری کرد تا روشن شود که مشکل از ابن عنبسه یا شخص منحصر به فردش دارم است یا از یغتم بن سالم.

یغتم بن سالم بن قنبر نوه قنبر مولی علی بن ابی طالب (ع) است. ابن شاهین از نصر بن قاسم فرائضی (د. ۳۱۸ق) از عیسی بن مساور جوهری (د. ۲۴۴ق) نقل کرده که گفته که یغتم بن سالم بن قنبر را در سال ۱۷۰ق ملاقات کرده و یغتم بدو گفته است: «[اکنون] ۱۱۲ سال دارم. انس بن مالک به من گفت:...» (ابن شاهین، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۰). ابن مغازلی و ابوطاهر سلفی همین نقل را از ابن شاهین نقل کرده‌اند با این تفاوت که در آن به جای «سنه سبعین ومائه»، «سنه تسعین ومائه» آمده است (ابن المغازلی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶۹؛ السلفی، ۲۰۰۴م-ب، ص ۳۲). مؤید این نقل عبارت ذهبی درباره یغتم است: «قلت: بقي إلى حدود التسعين ومائه» (الذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۷۶).

ذهبی درباره یغتم می‌گوید: «او نسخه‌ای از انس دارد که گویا موضوع است... بر رهاکردن [احادیث] یغتم اجماع شده است. پس نباید از اسناد عالی او شاد شد... ابوحاتم گفت: او مجهول و "ضعیف الحدیث" است. ابن عدی گفت: عموم روایاتش [از غیر طریق او] باقی نمانده است. طحاوی گوید: شنیدم که یونس بن عبدالاعلی می‌گفت: یغتم بن سالم بر ما در مصر وارد شد. نزد او آمده و از او شنیدم که می‌گفت: "با زنی از جن ازدواج کردم". پس نزد او بازنگشتم. ابن حبان

گفت: او حدیث وضع می‌کرد و به انس نسبت می‌داد. گوئیم: تا حدود ۱۹۰ زنده ماند» (الذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۷۵).

بر اساس آنچه گفته شد روشن می‌شود که باید عمده مشکل علو سند در روایات ابن عنبسه از یغتم بن سالم مربوط به یغتم باشد. البته باید در خصوص سهم ابن عنبسه نیز تأمل کرد؛ چه اگر یغتم بن سالم در حدود ۱۹۰ق از دنیا رفته باشد، باز هم روایت ابن عنبسه (د. حدود ۳۳۰-۳۶۵ق) با یک واسطه از یغتم مشکل می‌شود. در ادامه به چالش روایت‌های ابن عنبسه با یک واسطه از امام رضا (ع) (د. ۲۰۳ق) پرداخته می‌شود. این چالش به اینجا هم تسری پیدا می‌کند.

ب) احادیث مروی از امام رضا (ع)

در میان احادیثی که ابن عنبسه از امام رضا (ع) نقل می‌کند ۴۰ حدیث را با واسطه یک طبقه و ۵ حدیث را با واسطه دو طبقه از ایشان نقل کرده است. وی در احادیثی که با واسطه یک طبقه به امام رضا (ع) نسبت می‌دهد از انواع مشایخش از جمله دارم، نعیم بن صالح، قاسم بن محمد، ابوالقاسم محمد، حسن بن سلیمان، و حسین بن محمد به عنوان واسطه میان خودش و امام رضا (ع) استفاده می‌کند.

امام رضا (ع) در سال ۲۰۳ق (و در نقل‌های دیگر: ۲۰۱ یا ۲۰۲ق) به شهادت رسیده‌اند. اگر فرض کنیم که میان شیخ و تلمیذ عادتاً حدود ۳۵ سال فاصله است، باید بگوئیم که ابن عنبسه (د. ۳۳۰-۳۶۵ق) در یک شرایط معمول باید با دو تا چهار واسطه از امام رضا (ع) روایت کند؛ چنانکه کلینی (د. ۳۲۹ق) که به لحاظ طبقه بر ابن عنبسه مقدم است، از امام رضا (ع) ۴۳۲ روایت با واسطه سه طبقه، ۲۵۹ روایت با واسطه چهار طبقه، و ۴۹ روایت با واسطه پنج طبقه نقل کرده است (این عدد بر اساس نرم‌افزار درایه النور نسخه ۱،۲ است که در صورتی که عطف در سند رخ داده باشد، یک سند را چند سند به حساب می‌آورد. این مشکل اگرچه معمولاً حدود ۲۰٪ تا ۵۰٪ به روایات یک راوی می‌افزاید، در مقیاس‌های بالا تأثیر بسزایی در درصد روایات (نه عدد آنها) نمی‌گذارد).

بر اساس آنچه گفته شد به نظر می‌رسد که باید روایات ابن عنبسه را که با یک واسطه از امام رضا (ع) نقل می‌کند، دارای ارسال بدانیم، اما مشکل اینجاست که ابن عنبسه مدعی است که تمام این روایات را با سماع یا قرائت از مشایخش اخذ کرده و مشایخش مستقیماً از امام رضا (ع) این احادیث را تحمّل کرده‌اند؛ چه وی در تمام این اسنادی که در آنها با یک واسطه از امام رضا (ع) روایت کرده است بین خودش و شیخش و بین شیخش و امام رضا (ع)، تعبیر «حدثنا» یا «حدثنی» را آورده است (نگر: ارجاع‌های جدول یک). برای نمونه، در اسناد وی آمده است: «حدثنا دارم و نعیم

بن صالح الطبری قالا حدثنا علی بن موسی الرضا (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۹). «حدثنی دارم بن قبیصه بن بهشل الصنعانی، حدثنی علی بن موسی الرضی» (ابن شاهین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۶).
بر این اساس، بی‌تردید ابن عنبسه (د. حدود ۳۳۰-۳۶۵ق) مدعی بوده که دست‌کم شش شیخ که مستقیماً امام رضا (ع) (د. ۲۰۳ق) را درک کرده‌اند و از ایشان حدیث شنیده‌اند برای او حدیث نقل کرده‌اند. در این مورد هم اشکال به خصوص متوجه ابن عنبسه است و نمی‌توان اشکال را در مشایخ او یا راویان از او دانست؛ زیرا مشایخ شش تن هستند و نمی‌توان گفت که همگی آن‌ها در چنین ادعای غریبی با هم تبانی کرده‌اند یا به صورت اتفاقی اکثر مشایخ ابن عنبسه علاقه به ایجاد قرب اسناد دروغین داشته‌اند و همگی ابن عنبسه را برای ادعای حدیث برگزیده‌اند. همچنین به دلیل اینکه این نوع اسناد ابن عنبسه از امام رضا (ع) هم در نقل‌های ابن بابویه از ابن زریق و هم در نقل ابن شاهین حضور دارد، نمی‌توان اتهام را متوجه هریک از ابن زریق، ابن بابویه، و یا ابن شاهین دانست و اتهام مربوط به این قرب اسناد بسیار غریب ظاهراً تنها متوجه ابن عنبسه است.

۲. ۴. ساختگی بودن راوی

گذشت که اکثر مشایخ ابن عنبسه در غیر طریق او یافت نمی‌شوند، و شاید ابن عنبسه این نام‌ها را ساخته است. در این بخش، به جای بحث از مشایخ مستقیم او، از میان افرادی که در اسناد او (در غیر طبقه مشایخ مستقیمش) حضور دارد به فاطمه بنت علی بن موسی (ع) توجه می‌شود.
ابن زریق از ابن عنبسه، حدیث «لا یحل لمسلم أن یروع مسلماً» را با این سند نقل کرده است: «قال حدثنی أبو الحسن بکر بن أحمد بن محمد بن إبراهیم بن زیاد بن موسی بن مالک الأشجّ العصری قال حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی ع قالت سمعت أبا علیاً یحدّث عن أیبه عن جعفر بن محمد عن أیبه وعمّه زید عن أیبهما علی بن الحسین عن أیبه وعمّه عن علی بن اُبی طالب ع قال» (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۴).

همچنین ابوالحسن محمد بن جعفر حلوانی از ابن عنبسه از بکر بن احمد حدیث «أنسیتم قول رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم غدیر خم...» را با این سند «علی بن محمد بن جعفر الأهوازی مولی الرشید حدثنا بکر بن أحمد البصری حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی الرضی حدثنی فاطمة وزینب وأم کلثوم بنات موسی بن جعفر قلن حدثنا فاطمة بنت جعفر بن محمد الصادق قالت حدثنی فاطمة بنت محمد بن علی حدثنی فاطمة بنت علی بن الحسین حدثنی فاطمة و سکینه ابنتا الحسین بن علی عن أم کلثوم بنت فاطمة بنت رسول الله» از حضرت فاطمه (س) نقل کرده است (المدینی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۱).

ابن رازی از ابن بابویه از احمد بن زیاد بن جعفر همدانی از ابوالقاسم جعفر بن محمد علوی عریضی از ابوعبدالله احمد بن محمد بن خلیل از ابن عنبسه از «بکیر به احنف» (که ممکن است تصحیف بکر بن احمد باشد) به سند «حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی الرضاع قالت حدثتني فاطمة وزینب وأم کلثوم بنات موسی بن جعفر قلن حدثتنا فاطمة بنت جعفر بن محمد ع قالت حدثتني فاطمة بنت محمد بن علی ع قالت حدثتني فاطمة بنت علی بن الحسين ع قالت حدثتني فاطمة وسکينة ابنتا الحسين بن علی ع عن أم کلثوم بنت علی ع عن فاطمة بنت رسول الله ص» حدیث «لما أسرى بی إلى السماء...» را از پیامبر (ص) نقل کرده است (ابن الرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۷۴). پیشتر اشکال عطف‌های غریب در این سه سند مطرح شد.

مشکل این سه نقل آن است که از دختری از امام رضا (ع) به نام فاطمه نقل شده است؛ این در حالی است که شیخ مفید تصریح کرده که هیچ فرزندی برای امام رضا (ع) جز امام جواد (ع) نمی‌شناسد: «ومضى الرضا علی بن موسی ع ولم یترک ولداً نعلمه إلا ابنه الإمام بعده أبا جعفر محمد بن علی ع وکانت سنه یوم وفاء أبیه سبع سنین وأشهرأ» (المفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۷۱). امین الإسلام طبرسی نیز می‌نویسد: «وكان للرضاع من الولد ابنه أبو جعفر محمد بن علی الجواد لا غیر» (الطبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۴۴). ابونصر بخاری (زنده در ۳۴۱ق) درباره امام رضا (ع) گفته است: «ولم یلد ذکراً ولا أنثی إلا ابنه محمد بن علی علیهما السلام، وله عقب» (البخاری، ۱۴۳۲ق، ص ۷۲).

در مقابل، در برخی از مصادر در کنار امام جواد (ع) فرزندان دیگری نیز برای امام رضا (ع) ذکر شده؛ برای نمونه، ابن حزم (د. ۴۶۵ق) گفته است: «ولد علی بن موسی: محمد، والحسین» (ابن حزم، ۱۴۰۳ق، ص ۶۲). همچنین ابن نجار (د. ۶۴۳ق) گفته است: «وذكر غیر ابن جریر أن الرضا خلف من الولد محمداً والحسن وجعفرأ وإبراهیم والحسین وعائشة» (ابن النجار، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۲). ابن طلحه نصیبی (د. ۶۵۲ق) نیز همین پنج نفر را فرزندان امام رضا (ع) دانسته است: «وأما أولاده فکانوا ستة، خمسة ذکور وبتنا واحدة، وأسماء أولاده محمد القانع والحسن وجعفر وإبراهیم والحسین وعائشة» (ابن طلحه، ۱۴۱۹ق، ص ۳۰۲).

البته نمی‌توان به آسانی چنین نقل‌هایی را پذیرفت؛ چه با نقل‌های ابونصر بخاری، شیخ مفید، و طبرسی معارض است و نیز اثری از این اولاد در گزارش‌های تاریخی مربوط به امام رضا (ع) و احادیث و گفتگوها نمی‌یابیم. همچنین می‌دانیم که امام رضا (ع) تا سن بالایی دارای فرزند نشده بودند و واقعه اتهام عقیم‌بودن را به آن حضرت می‌زدند تا آنکه امام جواد (ع) به دنیا آمدند. در چنین فضایی توقع می‌رود که اگر پس از امام جواد (ع) هم اولاد دیگری به دنیا بیایند بحث‌هایی مربوط به آنان در گزارش‌ها باقی بماند.

افزون بر این، در روایات متعددی تصریح شده که امام رضا (ع) یک فرزند داشته‌اند. در روایتی در *دلائل حمیری* از امام رضا (ع) نقل شده است: «أما إنه لا یولد لی إلا واحداً ولكن الله ینشی منه ذریةً کثیرةً» (السلمغانی، ۱۴۴۴ق، ص ۳۶۳؛ الإربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۰۲؛ سنج با: الطوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۴). همچنین نقل شده از کلثم بن عمران (؟) که گفت: «قلت للرضا علیه السلام: أنت تحب الصبیان فادع الله أن یرزقک ولداً. فقال: إنما أرزق ولداً واحداً وهو یرثنی» (السلمغانی، ۱۴۴۴ق، ص ۳۶۰). از احمد بن محمد بن عیسی (الکشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹۶) یا محمد بن عیسی بن عبد الله اشعری (السلمغانی، ۱۴۴۴ق، ص ۳۷۳؛ الکلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۲۰) نقل شده که امام جواد (ع) فرمود: «ذهبت الشبهة/ ارتفع الشک ما لأبی ولد غیری». به هر حال حتی اگر قول متأخر وجود پنج فرزند برای امام رضا (ع) را هم بپذیریم و آن را بر تصریح‌های ابونصر بخاری و شیخ مفید و روایات نقل‌شده از امام رضا (ع) و امام جواد (ع) ترجیح بدهیم، باز هم در این قول، سخنی از دختری برای امام رضا (ع) به نام فاطمه نیست.

افزون بر این، در هیچ مصدر دیگری نامی از «فاطمه بنت علی بن موسی» یافت نشد، جز این حدیث که از ابوبکر احمد بن محمد بن موسی ملحمی عافر نقل شده که او با یک واسطه آن را از «فاطمه بنت علی بن موسی» نقل کرده است: «... أبو بکر أحمد بن محمد بن موسی الملحمی المعافر إماء ثنا محمد بن إبراهیم حدثنا فاطمة بنت علی بن موسی الرضا عن أبيها عن موسی بن جعفر عن جعفر بن محمد عن محمد بن علی عن علی بن الحسن بن الحسن بن علی رضی الله عنهم قال کتب معاویة إلی علی بن أبی طالب رضی الله عنهما: لم سُمیتَ أيامَ البیض البیض. فکتب إلیه: أمتعت أنت أم متعلم؟ فکتب إلیه: [...] بحقک أبا الحسن فإنی سمعت رسول الله ص یقول أنا مدینة العلم وعلی بابها و [...] التعلّم. فکتب إلیه سمعت رسول الله ص یقول: لما عصی آدم...» (یوسف اوزبیک، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۸۷).

واسطه میان ابوبکر ملحمی (د. ۳۶۴ق) و فاطمه بنت علی بن موسی (ع) شناخته نشد؛ لذا در خصوص او نمی‌تواند توضیحی دهد. خود ملحمی را هم ابن مردویه و ابونعیم تضعیف کرده‌اند (ابن حجر، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۶۴۹: «ذاهب الحدیث ضعیف جداً»؛ أبو نعیم، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۵: «سمع الكثير من عبدان وأبی خلیفه وطبقتهما، وأفسده لشره وحرصه»).

در متن هم ادعا شده که میان معاویه و امیرالمؤمنین (ع) چهار نامه رد و بدل شده جهت دریافتن وجه تسمیه ایام البیض! روشن است که پذیرش چنین نامه‌نگاری‌هایی میان این دو چه قدر دشوار است؛ به هر حال، این سند نمی‌تواند شاهد قابل اعتنائی برای اثبات دختری برای امام رضا (ع) به نام فاطمه به شمار آید.

۳. اشکال‌های متنی

در این بخش به روایات ابن عنبسه و تخریح آن‌ها در مصادر فریقین و یافتن شواهدی به نفع یا علیه انتساب آن‌ها به راویان ادعا شده توجه می‌شود و ابتدا شواهدی که ممکن است مؤید انتساب برخی از روایات ابن عنبسه به امام رضا (ع) باشد، بررسی می‌شود. سپس به ردیابی متون ابن عنبسه در مصادر فریقین توجه می‌شود.

۳.۱. مشابهت با روایات منسوب به امام رضا (ع)

از مجموع ۴۳ روایت ابن عنبسه از امام رضا (ع) (نگر: جدول یک)، تنها ۳ روایت یافت شد که در مصدر دیگری نیز به امام رضا (ع) از غیر طریق ابن عنبسه نسبت داده شده است:

روایات دیگران از امام رضا (ع)	روایات ابن عنبسه از امام رضا (ع)	
<p>وباسناده قال قال رسول الله ص <u>اصطنع الخیر الی من هو أهله والی من لیس بأهله فإن لم تصب أهله فانت من أهله</u> (صحیفة الرضا، ص ۵۲).</p> <p>وروی <u>اصطنع المعروف الی أهله والی غیر أهله فإن لم یکن من أهله فکن أنت من أهله</u> (فقه الرضا، ص ۳۷۴).</p>	<p>... حدثني دارم بن قبيصة بن نهشل بن مجمع النهشلي الصنعاني بسر من رأى قال حدثنا علي بن موسى الرضا عن أبيه عن جده عن محمد بن علي عن أبيه عن جده عن علي ع عن النبي ص قال: <u>اصطنع المعروف إلى أهله وإلى غير أهله فإن كان أهله فهو أهله وإن لم يكن أهله فانت أهله</u> (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۳).</p>	۱
<p>وروي أنه قال <u>إنما سموا الأبرار لأنهم بروا الآباء والأبناء</u> (فقه الرضا، ص ۳۳۶).</p>	<p>حدثنا القاسم بن محمد بن العباس بن موسى بن جعفر العلوي ودارم بن قبيصة النهشلي قالا حدثنا علي بن موسى الرضا قال سمعت أبي يحدث عن أبيه عن جده محمد بن علي عن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن الحنفية عن علي بن أبي طالب ع أن رسول الله ص قال: <u>إنما سموا الأبرار لأنهم بروا الآباء والأبناء والإخوان</u> (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۰).</p>	۲
<p>وباسناده قال رسول الله ص <u>من استذل مؤمناً أو حقره لفقره</u> وقلة ذات يده شهرة الله يوم القيامة ثم يفضحه (مسند الرضا، ص ۶۳).</p> <p>وباسناده قال قال رسول الله ص <u>من استذل مؤمناً أو مؤمنة أو حقره لفقره وقلة ذات يده شهرة الله تعالى يوم القيامة</u> ثم يفضحه (صحیفة الرضا، ص ۶۳).</p>	<p>وبهذا الإسناد قال قال رسول الله ص من <u>أذل مؤمناً أو حقره لفقره وقلة ذات يده شهرة الله على جسر جهنم يوم القيامة</u> (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۳).</p>	۳

جدول چهارم: مقایسه روایات ابن عنبسه از امام رضا (ع) با روایات دیگران از امام رضا (ع) در این میان، به نظر می‌رسد انتساب هیچ‌یک از این سه روایتی که مستقل از ابن عنبسه به امام رضا (ع) منسوب شده، قابل دفاع نباشد؛ زیرا می‌دانیم که فقه الرضا متنی است مرتبط با التکلیف شلمغانی (نگر: اکبری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۳۵) و نمی‌تواند ارتباطی با امام رضا (ع) داشته باشد.

همچنین صحیفه الرضا متنی است منسوب به امام رضا (ع) که در آن روایات عامی نامعتبر نیز یافت می‌شود (نمونه نگر: الخرسان، ۱۴۳۰ق، ص ۲۲) و به این صورت یک پارچه نمی‌تواند از امام رضا (ع) باشد. راوی نسخه مشهور این صحیفه عبد الله بن احمد بن عامر طائی است که آن را از پدرش از امام رضا (ع) روایت می‌کند (صحیفه الرضا، ص ۳۹) و مدعی است که پدرش در سال ۱۵۷ق به دنیا آمده و امام رضا (ع) (د. ۲۰۳ق) را در سال ۱۹۴ق ملاقات کرده و مؤذن امام هادی (ع) (د. ۲۵۴ق) و امام حسن عسکری (ع) (د. ۲۶۰ق) بوده است (النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۰). همچنین وی مدعی است که پدرش این صحیفه را برای او در سال ۲۶۰ق در ۱۰۳ سالگی نقل کرده است. در برخی از نقل‌ها گفته شده که عبد الله بن احمد مدعی بوده که پدرش صحیفه الرضا را در سامرا در روز درگذشت امام حسن عسکری (ع) برای او تحدیث کرده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶، ص ۳۵۴). بر این اساس بین تحمل این کتاب توسط پدرش و بین ادای آن ۶۶ سال فاصله است.

غرابت این ادعاهای احمد برای تردید در انتساب این صحیفه به امام رضا (ع) کافی به نظر می‌رسد؛ زیرا اینکه یکی از اصحاب امام رضا (ع) که از معمرین بوده باشد و صحیفه مهمی را مستقیم از حضرت تلقی کرده باشد و آن صحیفه را برای کسی جز فرزندش نقل نکرده باشد و آن هم در ۱۰۳ سالگی به این نتیجه رسیده باشد که آن را نقل کند و با وجود آنکه از اصحاب امام رضا (ع) و مؤذن دو امام بعدی بوده، نامش در گزارش دیگری یافت نشود و دیگران از حضور او نزد این امامان خبر نداده باشند، نشان دهنده این است که با یک ادعای بی‌اساس مواجه هستیم که برای انتساب منحصر به فرد به امام مطرح شده و عبد الله خواسته امکان اعتبارسنجی این احادیث و توقع نقل آن توسط دیگران از پدرش را منتفی کند و مشکل طبقات را نیز با این بیان این سال‌های غریب حل کند.

می‌دانیم که عبد الله بن احمد طائی متوفای ۳۲۴ق است (الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۲۸). از این روی، برای نقل تک‌واسطه‌ای از امام رضا (ع) مدعی شده که ۶۴ سال قبل از وفاتش در سن ۱۰۳ سالگی پدرش از پدرش این صحیفه را اخذ کرده است. حال باید فرض کرد که وی در چه سالی به دنیا آمده است؟ اگر فرض کنیم که وی حدود ۸۰ سال عمرش کرده باشد باید در حدود ۸۰ سالگی پدرش به دنیا آمده باشد. این مورد هم غرابت دارد. عبد الله با چنین ادعایی توانسته چند طبقه را دور بزند. پیش از این گذشت که کلینی (د. ۳۲۹ق) -که حدود ۶ سال پس از عبد الله طائی از دنیا رفت- اغلب با سه تا پنج واسطه از امام رضا (ع) روایت می‌کند.

درباره عبد الله بن احمد در منابع متقدم تضعیف‌هایی در دست هست. از ابومحمد حسن بن علی بصری نقل شده است: «عبد اللّه بن أحمد بن عامر بن سلیمان بن صالح أبو القاسم الطائی کان أمیاً، لم یکن بالمرضی» (الخطیب البغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۲۸) این جوزی درباره عبد الله بن احمد می‌گوید: «یروی عن أهل البيت نسخة باطله» (ابن الجوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۱۵). ذهبی نیز در تاریخ الإسلام می‌گوید که گمان می‌کند عبد الله بن احمد این نسخه مروی از امام رضا (ع) را وضع کرده است، اما در میزان الاعتدال می‌گوید که عبد الله بن احمد از پدرش از امام رضا (ع) از پدرانشان (ع) آن نسخه موضوع و باطل را روایت می‌کند که وضع یا خود عبد الله بن احمد است یا پدرش احمد بن عامر طائی (تاریخ الإسلام، ج ۲۴، ص ۱۴۹؛ میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۵۹).

درباره مسند الرضا نیز باید توجه کرد که این کتاب نیز وضعیت بهتری از صحیفه الرضا ندارد. این کتاب را داود بن سلیمان غازی نقل می‌کند. ذهبی درباره او می‌گوید: «هو شیخ کذاب له نسخة موضوعه علی الرضا رواها علی بن محمد بن مهرویه القزوینی الصدوق عنه» (الذهبی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲). گفتنی است بسیاری از احادیث مسند الرضا و صحیفه الرضا با هم مشترک است و احتمالاً نویسنده یکی از این دو کتاب از نویسنده کتاب دیگر احادیثی را انتحال کرده است.

بر اساس آنچه گذشت روشن شد که روایات ظاهراً مستقل از ابن عنبسه که با سه حدیث از احادیث او از امام رضا (ع) مشابهت دارد، نمی‌تواند شاهی برای اعتبار انتساب برخی از روایات ابن عنبسه به امام رضا (ع) باشد. همچنین در این میان قابل توجه است که بر خلاف صحیفه الرضا و مسند الرضا شاهی یافت نشد که فقه الرضا در دوران متقدمی به امام رضا (ع) نسبت داده شده باشد؛ لذا تنها دو روایت در میان ۴۳ روایت ابن عنبسه از امام رضا (ع) یافت می‌شود که در دوران متقدم به امام رضا (ع) -هرچند با انتسابی نادرست- نسبت داده شده است. بر این اساس، نمی‌توان این فرض را پذیرفت که ابن عنبسه از مجموعه‌های حدیثی منسوب به امام رضا (ع) بهره برده و صرفاً اسناد جدیدی بر سر آنها آورده است.

نکته دیگری که باید در خصوص این سه روایت باید مدنظر داشت آن است که این مشابهت لزوماً شاهی بر انتحال ابن عنبسه از این کتب نیست؛ چه پیش از این کتب نیز این احادیث شناخته شده بوده و ابن عنبسه می‌توانسته این سه روایت را از تحریرهایی از این احادیث که منسوب به غیر امام رضا (ع) بوده، اخذ کرده باشد؛ چه حدیث «اصنع المعروف إلی من هو أهله ومن لیس هو أهله فإن لم یکن هو أهله فأنت أهله» از امام صادق (ع) نقل شده است (الأهوازی، ۱۳۹۹ق، ص ۳۲؛ مشابه: القضاعی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۳۶؛ و الشافعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۴، از سعید بن سلمه کلبی از امام صادق (ع)؛ الکلبینی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۲۷، از جمیل بن دراج از امام صادق (ع)؛

الکلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۲۷، ح ۹، از معاویة بن عمار از امام صادق (ع). همچنین عبارت «إنما سما الأبرار لأنهم بروا الآباء والأبناء» از سفیان نقل شده است (أبو نعیم، ۱۳۹۴ق، ج ۷، ص ۸۱؛ مشابه: أبو نعیم، ۱۳۹۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲، از ابن عمر؛ الطبرانی، [بی تا]، ج ۱۳، ص ۱۴۰، از ابن عمر از پیامبر (ص)). حدیث «من استدل مؤمناً...» نیز از امام صادق (ع) نقل شده است (الکلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۵۳).

۲. ۳. مشابهت با متون منسوب به غیر امام رضا (ع)

به جز سه روایت بخش قبل، روایتی از ابن عنبسه یافت نشد که از طریقی غیر از او به امام رضا (ع) نسبت داده شده باشد. در این بخش در ابتدا به نمونه‌هایی از روایات از ابن عنبسه توجه می‌شود که متن آن در مصادر عامه از صحابه و تابعین نقل شده است. سپس به روایاتی توجه می‌شود که در مصادر شیعی یا به طرق شیعی از امامان (ع) نقل شده است.

الف) مشابهت با روایات عامه

احادیث عامه از صحابه و تابعین	احادیث ابن عنبسه از امام رضا (ع)
[۱] ... عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في قبة حمراء من آدم، ورأيت بلالا أخذ وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورأيت الناس يبتدرون ذاك الوضوء، فمن أصاب منه شيئاً تمسح به، ومن لم يصب منه شيئاً أخذ من بلال يد صاحبه (البخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۴؛ مشابه: البزار، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ و أحمد بن حنبل، ۱۴۳۱ق، ج ۸، ص ۴۲۷۲ و... از عون بن ابی جحیفه از ابو جحیفه).	[۱] وبهذا الإسناد عن علي بن موسى الرضا قال سمعت أبي يحدث عن أبيه عن جده ع عن جابر بن عبد الله قال: كان رسول الله ص في قبة آدم ورأيت بلال الحبشي وقد خرج من عنده ومعه فضل وضوء رسول الله فابتدره الناس فمن أصاب منه شيئاً يمسح به وجهه ومن لم يصب منه شيئاً أخذ من يدي صاحبه فمسح به وجهه [ب]. وكذلك فعل بفضل وضوء أمير المؤمنين ع (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۱۵۲).
... عن مكحول قال: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما أخلص عبد أربعين صباحاً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه (ابن أبي شيبة، ۱۴۲۷ق، ج ۱۹، ص ۷۷؛ مشابه: القضاة، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۲۸۵، از ابن عباس از پیامبر (ص)؛	وبإسناده قال قال رسول الله ص ما أخلص عبد الله عز وجل أربعين صباحاً إلا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ج ۶۷۷).

<p>أبو نعیم، ۳۹۴ق، ج ۵، ص ۱۸۹، از محکول از ابویوب انصاری از پیامبر).</p>	
<p>[ا.] ... عن البراء بن عازب قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: <u>حسنوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً</u> (الدارمی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۱۹۴؛ ابن الأعرابی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۸۰).</p> <p>[ب.] ... عن الزهري في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال: الصوت الحسن (المكي، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۶).</p>	<p>وباسناده قال قال رسول الله ص [ا.] <u>حسنوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً</u> [ب.] وقرأ: «يزيد في الخلق ما يشاء» (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۱۵۳).</p>
<p>... عن أنس قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: <u>إن اللّٰه تعالى يوحى إلى الحفظة لا تكتبوا على صوام عبادى بعد العصر</u> سيئته (الخطيب البغدادي، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۴۱).</p>	<p>وبهذا الإسناد قال قال رسول الله ص يوحى الله عز وجل إلى <u>الحفظة الكرام البررة لا تكتبوا على عبدى وأمتى ضجرهم وعثرتهم بعد العصر</u> (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۹).</p>
<p>... عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: <u>الكمأة من المن، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة، وهي شفاء من السم</u> (البيزار، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۱۲؛ مشابه: أحمد بن حنبل، ۱۴۳۱ق، ج ۵، ص ۲۳۹۸).</p> <p>... عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، قال: قال رسول الله ص: <u>الكمأة من المن الذى أنزل الله تبارك وتعالى على بنى إسرائيل، وماؤها شفاء للعين</u> (مسلم بن الحجاج، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۶۲۰).</p>	<p>۷۰۶ وبهذا الإسناد قال قال رسول الله ص <u>الكمأة من المن الذى أنزله الله على بنى إسرائيل وهي شفاء للعين والعجوة التى فى البرنى من الجنة وهي شفاء من السم</u> (ابن بابويه، ۱۴۷۳ق، ح ۷۰۶).</p>
<p>این داستان به این تحریر خاص در جایى یافت نشد، اما مشابهش از مجاهد از ابن عباس و از ابوائل از ابن مسعود (الخطیب</p>	<p>وبهذا الإسناد عن علي بن ابي طالب قال: كنت جالساً عند الكعبة وإذا شيخ محدودب قد سقط حاجباه على عينيه من شدة الكبر وفي يده عكازة وعلى رأسه برنس أحمر وعليه</p>

مدرعته من الشعر فدنا إلى النبي ص وهو مسند ظهره إلى الكعبة فقال يا رسول الله ادع لي بالمغفرة فقال النبي ص خاب سعيك يا شيخ وضلّ عملك فلما وكى الشيخ قال يا أبا الحسن أتعرفه؟ قلت اللهم لا قال ذلك اللعين إبليس قال عليّ ع فعدوت خلفه حتى لحقته وصرعته إلى الأرض وجلست على صدره ووضعت يدي في حلقه لأخنقه فقال لي لا تفعل يا أبا الحسن فإني من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ووالله يا عليّ إني لأحبك جداً وما أبغضك أحد إلا شركت أباه في أمه فصار ولد زنا فضحكت وخلصت سبيله (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۲)	البغدادي، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۶۶) و از ابوهارون عبدی از جابر بن عبد الله (ابن بابويه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۴۲؛ الحسكاني، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۴۸) آمده، اما عبارت غریب «یا علیّ إني لأحبك جداً» در هیچ‌کدام از آنها نیامده است.
--	---

جدول پنج: مقایسه روایات ابن عنبسه با روایات عامی

در مورد اول جالب است که تنها بخش «ا» در روایات عامه یافت می‌شود و بخش «ب» در جایی یافت نمی‌شود. ظاهراً در اینجا ابن عنبسه یا مصدر او روایتی را که در اصل در عامه از ابوجحیفه نقل می‌شود، از طریق سندی خاندانی به جابر بن عبد الله نسبت داده است. همچنین برای افزودن فضای شیعی به آن، بخش «ب» را نیز در کنار آن آورده است؛ در حالی که بخش «ب» با توجه به مظلومیت امام علی (ع) پس از پیامبر (ص) و ستم‌هایی که به ایشان شد و تردیدهایی که درباره امامت و خلافت ایشان شد، چندان پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد.

در مورد سوم دیده می‌شود که روایت ابن عنبسه می‌تواند حاصل ترکیب دو نقل عامی باشد که نقل دوم در عامه منسوب به پیامبر (ص) نشده است. در مورد چهارم روایت ابن عنبسه که به نوشته نشدن لغزش‌های بندگان پس از عصر اشاره می‌کند، معنای روشنی ندارد و معلوم نیست که عصر در نوشتن لغزش‌ها چه نقشی دارد، اما نقل عامی مشابه که این حکم را مربوط به روزه‌داران می‌داند، معنای روانی دارد که ظاهراً اشاره دارد به اینکه وقتی اکثر روز گذشته و روزه‌دار از گرسنگی رو به ضعف رفته، خداوند برای او تخفیف قرار می‌دهد.

این موارد نشان می‌دهد ابن عنبسه یا مصدرش در هنگام استفاده از مصادر عامه گاه دچار بدفهمی یا اشتباه می‌شدند و گاه متون عامه را با هم ترکیب می‌کردند یا بر آن می‌افزودند.

ب) مشابهات با روایات شیعی

احادیث ابن عنبسه از امام رضا (ع)	احادیث شیعی
وبهذا الإسناد قال قال رسول الله ص اغسلوا صبيانكم من الغمر فإن الشيطان يشم	اغسلوا صبيانكم من الغمر فإن الشياطين تشم الغمر
	فيفزع الصبي في / من رقاده ويتأذى به الكاتبان (ابن بابويه،

<p>۱۳۸۵ش، ص ۵۵۷، از حسن بن راشد از ابوبصیر و محمد بن مسلم از امام صادق (ع) از پدرانشان؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۶۲، از حسن بن راشد از ابوبصیر از امام صادق (ع) از پدرانشان؛ الحرائی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۱، از کتاب آداب امیر المؤمنین).</p>	<p>الغمر فیفزع الصبی فی رقاده ویثأذی بها الکاتبان (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۷۶).</p>
<p>... عن سلمان الفارسی قال: قال رسول الله ص لعلی ع یا علی <u>تختم بالیمین تکن من المقربین</u> قال یا رسول الله و ما المقربون قال جبرئیل و میکائیل قال بما أتمت یا رسول الله قال <u>بالعقیق الأحمر فإنه أقر لله عز و جل بالوحدانیة ولی بالنبوة و لك یا علی بالوصیة و لولدك بالإمامة و لمحییك بالجنة و لشیعة و ولدك بالفردوس</u>. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۵۸؛ مشابه: ابن المغازلی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۴۲، از اعمش از امام صادق (ع) از پدرانشان).</p>	<p>و عن علی بن محمد قال حدثنا أبو القاسم محمد بن العباس بن موسی بن جعفر العلوی و دارم بن قبیصة النهشلی قال حدثنا علی بن موسی الرضاع قال سمعت أبا یحدر عن أبیه عن جده محمد بن علی عن علی بن الحسین عن أبیه و محمد بن الحنفیة عن علی بن أبی طالب ع قال سمعت رسول الله ص یقول <u>تختموا بالعقیق فإنه أول جبل أقر لله تعالی بالوحدانیة ولی بالنبوة و لك یا علی بالوصیة و لشیعتك بالجنة</u> (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۱).</p>
<p>... عن أبی الزبیر: عن جابر بن عبد الله: أن النبىَّ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم كان بعرفات وعلیّ تلقاه فقال له النبىَّ... فقال صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم: إنه قيل لى ليلة أسرى بى: من خلفت على أمّتك؟ فقلت: خير أهل الأرض على بن أبى طالب یا علی. قال: لبيك [یا رسول الله] قال: <u>خلقت أنا و أنت من شجرة أنا أصلها و أنت فرعها و الحسن و الحسين أغصانها یا علی فمن تعلق بغصن منها أدخله الله الجنة...</u> (الكوفى، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴۲؛ مشابه: الحسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۰۳، از ابوامامه باهلی از پیامبر ص).</p>	<p>۶۹۷ و بهذا الإسناد عن علی بن أبی طالب ع قال قال رسول الله ص یا علی خلق الناس من شجر شتى و خلقت أنا و أنت من شجرة واحدة أنا أصلها و أنت فرعها و الحسن و الحسين أغصانها و شيعتنا ورقها فمن تعلق بغصن من أغصانها أدخله الله الجنة (ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۷).</p>

جدول شش: مقایسه روایات ابن عنبسه با روایات شیعی

۳.۳. متون منحصر به فرد

در روایات ابن عنبسه، متونی یافت می شود که در مصادر درد سترس ما از غیر طریق او یافت نمی شود. در این بخش به این روایات توجه می شود.

۱. وبهذا الإسناد قال: كان رسول الله ص إذا دخل شهر شعبان يصومه في أوله ثلاثاً وفي وسطه ثلاثاً وفي آخره ثلاثاً وإذا دخل شهر رمضان يفطر قبله بيومين ثم يصوم (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۷).

۲. وبهذا الإسناد قال قال رسول الله ص رجب شهر الله الأصم يصب الله فيه الرحمة على عباده وشهر شعبان تنشعب فيه الخيرات وفي أول ليلة من شهر رمضان تغل المرده من الشياطين ويغفر في كل ليلة لسبعين ألفاً فإذا كان في ليلة القدر غفر الله بمثل ما غفر في رجب وشعبان وشهر رمضان إلى ذلك اليوم إلا رجلاً بينه وبين أخيه شحناء فيقول الله عز وجل انظروا هؤلاء حتى يسطلحوا (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۸).

۳. ... علي بن محمد بن عنبسه... عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال قال رسول الله ص أنا خزائن العلم وعلى مفتاحها ومن أراد الخزائن فليأت المفتاح (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۹۸).

۴. ... علي بن محمد بن عنبسه... عن علي بن أبي طالب ع قال: كان رسول الله ص إذا رأى الهلال قال: [أ.] أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتصرف في ملكوت الجبروت بالتقدير [ب.] ربي وربك الله اللهم أهله علينا بالأمن والإيمان والسلامة والإسلام والإحسان [ج.] وكما بلغنا أوله فبلغنا آخره واجعله شهراً مباركاً تمحو فيه السيئات وتثبت لنا فيه الحسنات وترفع لنا فيه الدرجات يا عظيم الخيرات (ابن بابويه، ۱۴۳۷ق، ح ۶۸۶).

این احادیث با این تحریرهای خاص در مصدر دیگری یافت نشد. حدیث ۳ این مشکل را دارد که این حدیث در اصل به عبارت «أنا مدينة العلم وعلى بابها فمن أراد (العلم/ المدينة/ البيت/ الدار) (فليأت/ فليأتها/ فليأتها) (الباب/ بابها/ من بابها/ من قبل بابها)» کاملاً شناخته شده است، اما با تعبیر «أنا خزائن العلم...» در طریق دیگری یافت نمی شود. نزدیک ترین نقل به نقل ابن عنبسه، این روایت است: «أنا دار الحكمة وعلى مفتاحها ولن يوصل إلى الدار إلا بالمفتاح» (ابن بابويه، ۱۳۷۶ش، ص ۳۵۳). در خصوص حدیث ۴ نیز بخش «ا» و بخش «ب» به صورت مستقل از هم در مصادری از عده‌ای نقل شده، اما در کنار هم یافت نمی شود؛ چنانکه بخش «ج» هم حتی به صورت مستقل در مصدر دیگری یافت نمی شود.

نتیجه

روایات علی بن محمد بن جعفر بن عنبسه با مشکل‌های متعددی مواجه است. اغلب مشایخ او از غیر طریق او شناخته نمی شوند و این مشکل این احتمال را به نظر می‌رساند که برخی از مشایخ وی، صرفاً نام‌هایی باشند که ابن عنبسه برای انتساب روایاتش به خاندان پیامبر (ص) انتخاب

کرده است. بر اساس تاریخ وفاتِ راویانِ ابنِ عنبسه به نظر می‌رسد وی حدوداً میان سال‌های ۳۳۰ تا ۳۶۵ ق وفات کرده باشد. با این حال، وی به طبقه خود پایبند نیست و از اسناد عالی‌غریبی استفاده می‌کند؛ از جمله وی با دو واسطه از انس بن مالک (د. ۹۰ ق یا پس از آن) روایت می‌کند. البته در خصوص روایات عالی‌وی از انس، یغتم بن سالم که واسطه میان شیخ ابن عنبسه و انس است، بیش از ابن عنبسه متهم است، اما در خود روایت‌کردن ابن عنبسه با یک واسطه از یغتم هم می‌توان اشکال کرد. همچنین روایات متعدد ابن عنبسه از امام رضا (ع) با واسطه یک طبقه دارای اشکال است و افرادی چون کلینی که از جهت طبقه بر ابن عنبسه مقدم هستند، اغلب با سه تا پنج واسطه از امام رضا (ع) روایت می‌کنند. اسناد ابن عنبسه مشکل‌های دیگری نیز دارد: در این اسناد عطف‌های غریبی در بخش علوی اسناد دیده می‌شود که در اسناد دیگران دیده نمی‌شود. در این اسناد از امام رضا (ع) و امام جواد (ع)، محمد حنفیه و امام حسین (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع)، امام باقر (ع) و زید بن علی، فاطمه بنت موسی و زینب بنت موسی و ام کلثوم بنت موسی، و فاطمه بنت الحسین و سکینه بنت الحسین در کنار هم استفاده می‌شود. همچنین در برخی از روایات ابن عنبسه برای متن مشابه یا متن واحد از دو سند غریب مستقل هاشمی استفاده شده است. افزون بر این، وی در برخی از روایاتش با یک واسطه از فاطمه بنت علی بن موسی روایت می‌کند که شاهدی تاریخی بر وجود او در دست نیست. از میان روایات فراوان ابن عنبسه از امام رضا (ع) تنها سه روایت یافت می‌شود که مستقل از طریق ابن عنبسه هم از امام رضا (ع) نقل شده باشد؛ با این حال انتساب همین سه روایت به امام رضا (ع) مشکل است و انتساب موازی به غیر ایشان هم دارد. برخی از روایات ابن عنبسه در مصادر عامه از صحابه و تابعین یافت می‌شود و در مصادر امامیه از آن‌ها خبری نیست. به نظر می‌رسد در برخی از این روایات ابن عنبسه نسبت به اصل عامی آن‌ها تحریف‌هایی صورت گرفته است. همچنین برخی از روایات ابن عنبسه مشابهی در روایات شیعی دارد، اما همان روایات شیعی از غیر طریق امام رضا (ع) نقل شده است. در مجموع به نظر می‌رسد نمی‌توان انتساب روایاتی را که ابن عنبسه به امام رضا (ع) یا دیگر هاشمیان نسبت می‌دهد، پذیرفت. حتی انتساب این روایات به بیشتر مشایخ ابن عنبسه هم پذیرفتی به نظر نمی‌رسد. ضعف حدیثی ابن عنبسه با توجه به الگوهای جعل سند که در اسناد او یافت می‌شود ثابت است و خود او نسبت به بسیاری از مشکل‌های احادیثش باید متهم قرار بگیرد؛ چه در بسیاری از این مشکل‌ها مصادر متفاوتی چون ابن بابویه و ابن شاهین این روایات را از ابن عنبسه نقل می‌کند و ابن عنبسه هم آن‌ها را به مشایخ متفاوتی نسبت می‌دهد. در نهایت این پژوهش نشان می‌دهد تضعیف‌های ابن غضائری

و نجاشی درباره ابن عباس را تأیید می‌کند، اما نشان می‌دهند که وضعیت میراث‌روایی ابن عباس پراشکال‌تر از آن میزانی است که این دو رجالی بدان پی برده‌اند.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبۀ الله (۱۴۰۴ق)، **شرح نهج البلاغۀ**، تحقیق: محمد أبو الفاضل إبراهيم، قم: کتابخانه مرعشی.
۲. ابن ابی شیبۀ، عبد الله بن محمد (۱۴۲۷ق)، **المصنّف**، جدۀ: دار القبلة.
۳. ابن الأشعث، محمد بن محمد [ابی تا]، **الجعفریات**، تهران: نینوی.
۴. ابن الأعرابی، أحمد بن محمد (۱۴۱۸ق)، **المعجم**، دمام: دار ابن الجوزی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، **أمالی الصدوق**، تهران: کتابچی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۴ش)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: الشریف الرضی.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، **الخصال**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، **علل الشرائع**، قم: داورى.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۳۷ق)، **عیون أخبار الرضا**، قم: موسسه آل البيت.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **معانی الأخبار**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۱۲. ابن الجزری، محمد بن عبد الله (۱۴۲۶ق)، **مناقب الأسد الغالب ممزق الكتاب ومظهر العجائب لیث بن غالب أمير المؤمنین أبی الحسن علی بن أبی طالب**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. ابن الجزری، محمد بن محمد (۱۳۷۹ش)، **أسنى المطالب فی مناقب سیدنا علی بن أبی طالب**، تحقیق: محمد هادی امینی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
۱۴. ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۲۱ق)، **تلبیس إبلیس**، بیروت: دار الفکر.
۱۵. ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۰۶ق)، **الضعفاء والمتروکین**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. ابن حجر، أحمد بن علی العسقلانی (۲۰۰۲م)، **لسان المیزان**، دار البشائر الإسلامیة.
۱۷. ابن حزم، علی بن أحمد (۱۴۰۳ق)، **جمهرة أنساب العرب**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. ابن داود الحلّی، الحسن بن علی (۱۳۲۴ش)، **الرجال**، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. ابن الرازی، جعفر بن أحمد بن علی (۱۴۲۹ق)، **جامع الأحادیث؛ ولبیه: العروس، الغایات، المسلسلات، الأعمال المانعة من الجنة، نوادر الأثر فی علی خیر البشر**، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

٢٠. ابن شاهین، عمر بن أحمد (١٤٢٤ق)، *الترغیب فی فضائل الأعمال وثواب ذلك*، تحقیق: محمد حسن محمد حسن إسماعیل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٢١. ابن شاهین، عمر بن أحمد (١٤١٥ق)، *شرح مذاهب أهل السنة*، [بی‌جا]: مؤسسه قرطبه.
٢٢. ابن طلحه، محمد (١٤١٩ق)، *مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول*، مؤسسه البلاغ.
٢٣. ابن عساکر، علی بن الحسن (١٤١٥ق)، *تاریخ دمشق*، بیروت: دار الفکر.
٢٤. ابن الغضائری، أحمد بن الحسین (١٣٨٠ش)، *الرجال*، قم: دار الحدیث.
٢٥. ابن المطهر، الحسن بن یوسف (١٤٤٠ق)، *خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال*، کربلاء: العتبة العباسیة المقدسة.
٢٦. ابن المغازلی، علی بن محمد (١٤٢٤ق)، *مناقب الإمام علی بن أبی طالب*، بیروت: دار الأضواء.
٢٧. ابن النجار، محمد بن محمود [بی‌تا]، *الدره الثمینه فی أخبار المدینه*، بیروت: دار الأرقم.
٢٨. ابن النجار، محمد بن محمود (١٤١٧)، *ذیل تاریخ بغداد* [وهو مطبوع مع تاریخ بغداد]، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٢٩. أبو نعیم، أحمد بن عبد الله (١٤١٠ق)، *تاریخ أصبهان*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٣٠. أبو نعیم، أحمد بن عبد الله (١٣٩٤ق)، *حلیه الأولیاء وطبقات الأصفياء*، مصر: السعادة.
٣١. أبو نعیم، أحمد بن عبد الله (١٤١٧ق)، *فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم*، المدینه المنوره: دار البخاری.
٣٢. أبو نعیم، أحمد بن عبد الله (١٤١٩ق)، *معرفة الصحابة*، الرياض: دار الوطن.
٣٣. أحمد بن حنبل (١٤٣١ق)، *مسند أحمد*، دار المنهاج: جمعیة المکنز الإسلامی.
٣٤. الإربلی، علی بن عیسی (١٣٨١ق)، *كشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز: بنی هاشمی.
٣٥. اکبری، عمیدرضا (١٤٠٢ش)، «نقش بازشناسی عقاید و احادیث نصیریان در اعتبارسنجی و فهم میراث روایی امامیه»، استاد راهنما: محمدکاظم رحمان‌ستایش، دانشگاه قم: دانشکده الهیات.
٣٦. الأهوازی، الحسین بن سعید (١٣٩٩ق)، *الزهد*، قم: المطبعة العلمیة.
٣٧. البخاری، سهل بن عبد الله (١٤٣٢ق)، *سر السلسله العلویة*، قم: کتابخانه مرعشی.
٣٨. البخاری، محمد بن إسماعیل (١٤٢٢ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دار طوق النجاة.
٣٩. البزار، أحمد بن عمرو (١٤٠٩ق)، *البحر الزخار المعروف بمسند البزار*، المدینه المنوره: مكتبة العلوم والحکم.
٤٠. الثقفی، إبراهیم بن محمد (١٣٩٥ق)، *الغارات*، تهران: انجمن آثار ملی.

٤١. الحراني، حسن بن علي ابن شعبة (١٣٦٣ش)، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم: جامعة مدرسين.
٤٢. الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله (١٤١١ق)، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
٤٣. الخراسان، السيد محمد مهدي (١٤٣٠ق)، *المحسن السبط؛ مولود أم سقط*، قم: مركز الأبحاث العقائدية.
٤٤. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (١٤٢٢ق)، *تاريخ بغداد*، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
٤٥. الخوارزمي، الموفق بن أحمد (١٤١١ق)، *المناقب*، قم: جامعة مدرسين.
٤٦. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (١٤١٢ق)، *مسند الدارمي*، الرياض: دار المغني.
٤٧. *دلائل الإمامة* (١٤١٣ق)، منسوب به محمد بن جرير الطبري، قم: مؤسسة بعثت.
٤٨. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (١٤٠٩ق)، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.
٤٩. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (١٤١٦ق)، *ميزان الاعتدال*، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٠. السجستاني، سليمان بن الأشعث (١٤٠٣ق)، *سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل*، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
٥١. السلفي، أحمد بن محمد (٢٠٠٤م-١)، *التاسع من الم شيخه البغدادي*، نشر الكترونيك: برنامج جوامع الكلم.
٥٢. السلفي، أحمد بن محمد (٢٠٠٤م-ب)، *الرابع والعشرون من المشيخة البغدادي*، نشر الكترونيك: برنامج جوامع الكلم.
٥٣. الشافعي، محمد بن إدريس (١٤٠٩ق)، *السنن*، جدة: دار القبلة.
٥٤. الشجري، يحيى بن الحسين (١٤٢٩ق)، *الأمالي الإثنيية*، صنعاء: مؤسسة زيد بن علي.
٥٥. الشلمغاني، محمد بن علي (١٤٤٤ق)، *إثبات الوصية المنسوب إلى المسعودي* وهو كتاب الأوصياء لمحمد بن علي الشلمغاني، تحقيق: عباس الكثيري، قم: مؤسسة كتابشناسي شيعه.
٥٦. *صحيفة الرضا* (١٤٠٦ق)، منسوب به امام رضا عليه السلام، مشهد: كنگره امام رضا.
٥٧. الطبراني، سليمان بن أحمد (١٤١٥ق)، *المعجم الأوسط*، القاهرة: دار الحرمين.
٥٨. الطبراني، سليمان بن أحمد [بى تا]، *المعجم الكبير*، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
٥٩. الطبرسي، الفضل بن الحسن (١٣٩٠ق)، *إعلام الوري بأعلام الهدى*، تهران: اسلاميه.

٦٠. الطوسی، محمد بن الحسن (١٤١٤ق)، *الأمالی*، قم: مؤسسه بعثت.
٦١. الطوسی، محمد بن الحسن (١٤٢٧ق)، *رجال الطوسی*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعه مدرسین.
٦٢. الطوسی، محمد بن الحسن (١٤١١ق)، *الغیبه*، قم: دار المعارف الإسلامیه.
٦٣. الطوسی، محمد بن الحسن (١٤٢٠ق)، *فهرست کتب الشیعیه و اصولهم*، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
٦٤. عباسی زنجانی، موسی (١٤٣٦ق)، *الجامع فی الرجال*، قم: مؤسسه ولی عصر.
٦٥. العقیلی، محمد بن عمرو (١٤٠٤ق)، *الضعفاء الکبیر*، بیروت: دار المکتبه العلمیه.
٦٦. *الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام* (١٤٠٦ق)، قم: مؤسسه آل البيت.
٦٧. القضاعی، محمد بن سلامه (١٤٣١ق)، *مسند الشهاب*، دمشق: دار الرساله العالمیه.
٦٨. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٣ش)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
٦٩. الکوفی، محمد بن سلیمان (١٤٢٣ق)، *مناقب الإمام أمير المؤمنين علی بن أبی طالب علیه السلام*، قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی.
٧٠. المدینی، محمد بن عمر (١٤٠٦ق)، *نزهة الحفاظ*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
٧١. مسلم بن الحجاج (١٤١٢ق)، *صحیح مسلم*، القاهره: دار الحدیث.
٧٢. *مسند الرضا*، منسوب به امام رضا (ع)، روایه داود بن سلیمان الغازی، قم: دفتر تبلغیات.
- المفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، *الإشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید.
٧٣. المکی، محمد بن إسحاق (١٤٢٤ق)، *أخبار مکة*، مکة المکرمة: مکتبه الأسدی.
٧٤. النجاشی، أحمد بن علی (١٣٦٥ش)، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین.
٧٥. النجاشی، أحمد بن علی (١٤٠٨ق)، *رجال النجاشی*، تحقیق: محمدجواد نائینی، بیروت: دار الأضواء.
٧٦. النجاشی، أحمد بن علی (١٤٤٢ق)، *رجال النجاشی*، تحقیق: محمود دریاب نجفی، کربلاء: العتبه العباسیه المقدسه.
٧٧. النیسابوری، الحاکم محمد بن عبد الله (١٤٢٩ق)، *فضائل فاطمه الزهراء*، القاهره: دار الفرقان.

تأملاتی در پدیده منع تدوین حدیث

محمدحسین احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸، صفحه ۵۰ تا ۶۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مسئله منع تدوین حدیث در بازه زمانی صد ساله، یکی از مسائل مهم مطرح در تاریخ حدیث است که غالباً ذیل تاریخ حدیث اهل سنت، از آن بحث به میان می‌آید. بازه زمانی این دوره از دوره خلافت خلیفه اول و دوم، آغاز و در نهایت به خلافت عمر بن عبدالعزیز، ختم شده است. توجه‌های متفاوت این مسئله در میان اهل سنت از سویی و تحلیل‌های محققان شیعه از سویی دیگر - صرف نظر از نتیجه‌ای که طرفین به دنبال آنند - از این جهت که بر اساس استدلالی منطقی استوار نیافته‌اند؛ قابل نقادی جدی است. اصلاح نگاه به منع تدوین، از نتایج این پژوهش است. پرهیز از نادیده گرفتن ماهیت سیاسی این پدیده به عنوان یک ماهیت غالب و عدم تعمیم آن به همه موضوعات ممکن، از مهمترین این اصلاح‌هاست. رابطه نقل و کتابت حدیث، مفهوم کتاب در ساختار حدیثی، و تمایز کتاب رسمی از غیر رسمی، به عنوان مهمترین پیش‌فرض‌ها در موضوع مقاله، مورد بحث واقع می‌شود و در ادامه، شیوه استدلال در موضوع منع کتابت، در دو قالب استدلال بر اساس مقام بیان و فرامقام بیان گزارش‌ها بررسی می‌شود. در مجموع این مقاله، ما را در بازسازی و اصلاح مفهوم پدیده تاریخی «منع تدوین حدیث»، یاری می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: منع تدوین حدیث، عمر بن عبدالعزیز، خلیفه دوم، تاریخ حدیث.

درآمد

تاریخ حدیث، دانشی است که به سختی می‌توان پیشینه آن را به دو سده قبل رساند. محتوای این دانش مبتنی بر مسائل مختلفی است که از جمله پررنگ‌ترین آن‌ها مسئله کتابت حدیث در دوران اولیه تاریخ اسلام است. این مسائل اگرچه از یک سو متأثر از ذهن جستجوگر محققان به خصوص خاورشناسان است؛ اما از سوی دیگر، غالباً خاستگاهی جز همان متون و گزارش‌های روایی ندارد. این که بر اساس چه فرآیندی، این مسائل و متون با هم ارتباط پیدا می‌کنند؛ در مجال مستقلی نیازمند واکاوی است. این واکاوی در موارد زیادی موجب تأمل در مسئله بودن برخی مسائل تاریخی حدیثی می‌شود. تاریخ کتابت حدیث که فصل قطوری از فضای مطالعات تاریخی قرآن و حدیث را به خود اختصاص داده است؛ نمونه مهمی است که در این مقاله مورد تأملات جدی واقع شده است.

طرح مسأله

یکی از موضوعات مهم تاریخ حدیث، مسئله منع تدوین حدیث است. در میان موضوعات تاریخی، برخی از موضوعات از زاویه خاصی دچار تکرار گویی شده‌اند و به مسلمات آن حوزه تبدیل شده‌اند. کمتر کتاب تاریخی حدیثی دیده می‌شود که به این مسئله از این زاویه خاص نپرداخته باشد. (اعظمی، ۱۴۰۰، حسینی جلالی، ۱۴۱۳، ابوریه، بی‌تا)، اما می‌توان فرضیه‌های دیگری را هم در کنار این زاویه نگاه خاص مطرح کرد. از جمله آن‌که گفته شده:

در هیچ کدام از کتاب‌های تاریخی این مسئله نیامده است که عمر در تاریخی دستور داده باشد که هیچ کس حدیث پیامبر را ننویسد و هم‌چنین هیچ کس نگفته است که عمر بن عبدالعزیز دستور داده باشد که از اکنون حدیث پیامبر (ص) را بنویسید... علت این مسئله آن بوده که برای مورخان ما تاریخ سیاسی اهمیت بیشتری داشته است.... حال کسانی مانند سیوطی که مایلند در حوزه پیشینه علوم قرآنی کتاب بنویسند؛ در کتاب خود اشاره می‌کند که ابوبکر دستور داد قرآن را در مابین الدفتین جمع کنند و یا عثمان، زیدبن ثابت را مامور کرد تا مصاحف را جمع کند و مصحف واحدی تهیه کند. اما این مطالب از طرف سیوطی علوم قرآن نویس نقل می‌شود نه از طریق تاریخ طبری. (پاکتچی، ۱۳۹۹

: ۴۵)

ناروشن بودن مبنای تفکیک تاریخ حدیث به شیعه و سنی، موجب آن شده است که مسئله «منع تدوین حدیث» یا حتی «کتابت حدیث»، از موضوعات مهمی باشد که ذیل حدیث اهل سنت از آن بحث می‌شود گرفته شود. از سوی دیگر، طرح توجیهاات متعدد برای مسئله منع تدوین حدیث و ایجاد این ذهنیت در مخاطب که مجموعه این توجیهاات و عوامل، با یک نسبت هم‌نشینی ثابت، در

شکل‌دهی به این پدیده تاریخی، نقش دارند، بیشتر از آن‌که احتیاط نویسنده را به خواننده منتقل کند، مخاطب را دچار نوعی سردرگمی و متهم‌کردن نویسنده به توجیه به جای استدلال منطقی می‌کند. متأسفانه در برخی موارد با اتکاء به این تمایز، با این توجیه که نقدهای خاورشناسان، ناظر به آثار اهل سنت است، آن‌چنان بر آتش پدیده‌هایی چون منع تدوین حدیث دمیده می‌شود که گویی هیچ ارتباطی با جریان شیعی پیدا نمی‌کند.

به هر حال بررسی دقیق مسئله منع تدوین حدیث و ابعاد مختلف آن، نیازمند ورودی روش‌مند است. این مقاله به هدف سامان دادن به استدلال‌های ناظر به این مسئله سامان یافته است و به صورت مشخص در جستجوی پاسخ این سوال است که تحلیل‌های رسمی در مورد پدیده منع تدوین حدیث، تا چه حد با واقعیت‌های تاریخی هماهنگ است؟ به این منظور مقاله حاضر، در دو بخش کلی سامان گرفته است:

۱. واکاوی پیش فرض‌های مسئله منع تدوین حدیث

۲. بررسی استدلال‌های ناظر به مسئله منع تدوین حدیث

واکاوی پیش فرض‌های مسئله منع تدوین حدیث

در تحلیل هر مسئله تاریخی، نمی‌تواند از لزوم پرداختن به پیش‌فرض‌های موثر در آن مسئله، سخن نگفت و مبتنی بر این غفلت، به تبیین مسئله پرداخت. مسئله منع تدوین حدیث نیز از این قاعده مستثنا نیست. به این منظور در قسمت اول این مقاله، سه پیش‌فرض موثر در تحلیل این مسئله مورد بحث واقع می‌شوند که عبارتند از:

۱. رابطه نقل حدیث و کتابت حدیث

۲. مفهوم کتاب در ساختار حدیثی

۳. تمایز کتاب رسمی از غیررسمی

رابطه نقل حدیث و کتابت حدیث

برداشت از ماهیت منابع متقدم روایی منحصر در قالب ماهیتی مکتوب شکل گرفته است. در زدودن ذهن از این برداشت نادرست، بازنگری در تصویر کتابت و جایگاه آن در گذشته و تصویری ضابطه‌مند از نقل شفاهی در قرون اولیه لازم است. باتوجه به فضا و ساختار نقل حدیث و ضابطه مندی نقل شفاهی در قرون اولیه و باتوجه به ابتدایی بودن کتابت، می‌توان ادعا کرد که کتابت نباید در اولویت نخست قالب ذهنی ما باشد؛ چه بسا اطمینانی که از نقل شفاهی به دست می‌آمده، هیچ‌گاه از نقل مکتوب به دست نمی‌آمده است. حتی در مواردی، برای عدم تضعیف حافظه، از نوشتن اکراه داشتند. در کتاب *تفصیح العلم خطیب بغدادی*، بابی با عنوان «خوف الاتکال علی الکتاب و ترک الحفظ»

وجود دارد که در ضمن آن به این گزارش اشاره شده است که «بئس المستودع العلم القراطیس» (بغدادی، ۱۹۷۴: ص ۵۸)

«تلازم عدم وثاقت و نقل شفاهی» یا «تلازم وثاقت و کتابت» و در نظر گرفتن ارزش حداکثری برای نوشتار و سامان دادن مقام استدلال بر اساس آن، پیش فرض هر دو دیدگاه نوشتارمحور و شفاهی محور است. در عین این که «آسیب پذیر بودن نقل شفاهی» یا «تلازم وثاقت و کتابت»، پیش فرض مقدمه دوم استدلال قیاسی خاورشناسان، فرار گرفته است؛ اما روشن است که رد دیدگاه شفاهی محور از طریق اثبات وجود منابع مکتوب، عملاً به معنای پذیرش مبنای «تلازم وثاقت و کتابت» است.

تصور تلازم وثاقت و کتابت، ناشی از عدم درک ساختار نقل حدیث و همسان‌نگاری جایگاه کتابت در گذشته و امروز است. اما نه نقل شفاهی لزوماً نشانه عدم وثاقت بوده است و نه نقل مکتوب، تلازمی با وثاقت داشته است. از نقطه نظر هر دو دیدگاه، نقل شفاهی، همراه با آسیب جعل است. این تلقی از نقل شفاهی که نتیجه همسان‌نگاری تاریخی است، نوعی مغالطه ساختاری است. بخشی دیگر از تصور ایجاد تلازم بین جعل و نقل شفاهی نیز ناشی از تصور تلازم نقل مسموع (Heard Transmitting) و نقل شفاهی (Oral Transmitting) (مغالطه تلازم نقل مسموع و نقل شفاهی) است که شالوده آن، غیرساختارمندی و آسیب‌پذیری نقل شفاهی و عاری بودن آن از کتابت است؛ چراکه در این ساختار غیرمنضبط، امکان هر گونه دخل و تصرف، نسیان، جعل و ... هست. گفته شده:

یکی از مهمترین روش‌های تاریخ‌نگاری اسلامی، ذکر روایات مختلف درباره حوادث و اخبار تاریخی با درج سلسله اسناد به طور کامل یا ناقص با بدون آن است... کتابت اخبار تقریباً از آغاز شکل روایی داشت... به عقیده سزگین، پدیده اسناد دال بر وجود متون مکتوب و مدون اخبار و روایات است؛ ولی واژه‌های دال بر اسناد، معانی متفاوتی از لحاظ اخذ روایت دارند. مثلاً حدثنا یا حدثنی دلالت بر آن دارد که راوی متن مکتوب روایت خود را از شیخ خود شنیده است؛ در حالی که اخبرنا و اخبرنی، حاکی از آن است که راوی خود به تنهایی یا با شاگردان یا شنوندگان دیگر، متن مکتوب را بر شیخ خوانده است. (سجادی، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۸)

واقعیت آن است که تعبیری چون «سمعت»، «اخبرنی» و «حدثنی» در ساختار نقل روایی، ضرورتاً به معنای نقل صرف شفاهی نیست. صرف‌نظر از اشاره هریک از آن‌ها به نوع نقل شفاهی، می‌تواند ناظر به دقت محدث در نقل روایت باشد. این گونه تعبیر، با توجه به فضای متن آن بیشتر بر این تأکید دارد که نقل راوی از طریق وجاده یا صرف نسخه برداری نیست و به دنبال نوعی اعتمادسازی

و القای این امر است که واسطه‌ای بین راوی و شیخ حدیثی نبوده‌است. در واقع، عدم اشاره به متن مکتوب به معنای نبودن نیست بلکه به معنای مسئله نبودن آن است و در واقع «سمع» نسبت به نقل شفاهی یا نقل مکتوب، لا اقتضاء است. عدم جمود بر معنای لغوی ریشه «سمع»، امر غریبی نیست. در آیه «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) نشنیدن به معنای قبول نکردن است؛ اما از آنجایی که معمولاً برای قبول چیزی، گوش یکی از مهمترین وسائلی است که تلقی اوامر از طریق آن صورت می‌گیرد؛ تعبیر «سمع» به کار رفته‌است. بنابراین نه تعبیر «شفاهی» ضرورتاً در مقابل «کتبی» است و نه می‌توان تعبیر «سمع» را ضرورتاً بر نقل شفاهی حمل کرد.

مفهوم کتاب در ساختار حدیثی

نگاه به حدیث در ضمن تاریخ بدون در نظر گرفتن ساختاری که حدیث در آن طی مسیر کرده، نگاهی ابتر است. در تحلیل میراث دوران متقدم، باید به مقوله‌هایی چون «همراهی متن با قرائت» توجه داشت. سخن گفتن از کتابت حدیث، منع تدوین حدیث، مکتوبه‌های حدیثی بدون هیچ گونه تفکیکی میان نوع ماهیت مکتوبه (مثلاً ماهیت واسطه‌ای یا ترویجی) و مسائلی از این دست و عمدتاً متمرکز بر مسئله کتابت، بدون توجه به شناخت دقیق جایگاه کتابت در ساختار و احیاناً دگرگونی‌های این ساختار، تلاشی بی‌حاصل است. ساختارها باید بازیابی شوند تا در پرتو آن‌ها بتوان محققانه و نه صرفاً مبتنی بر چند گزارش حاوی ریشه «ک ت ب»، اظهار نظر کرد. تصور مطلق العنان برتری بخشی به کتابت در همه حوزه‌ها و فضیلت بخشی به هر آن چه که نام کتاب را به خود گرفته است و یا در نظر نگرفتن جانشین و فرضی جایگزین به جای حدیث (به معنای کلمات تقطیع شده نقل شده در یک سلسله متتابع)، موجب خواهد شد تا انبوهی از ابهامات بر فضای استدلال‌های ناظر به منع کتابت، سایه افکند و انتظارات فراساختاری به وجود آید.

ساختار حدیثی، در مسیر اعتماد به اصالت یک اثر حدیثی نیز متغیری تاثیرگذار است. بخش مهمی از ابهاماتی که در تاریخ حدیث به وجود می‌آید ناشی از عدم توجه به مبانی ساختاری است. تحلیل رخدادهای حدیثی مانند منع تدوین، بدون توجه به ساختاری که حدیث در آن نضج گرفته و تحول یافته، امکان ندارد. ساختارها به دلیل آن‌که بستر شکل‌گیری پدیده‌های تاریخی‌اند؛ جزء روابط غایب به حساب می‌آیند و کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند. یکسان‌نگاری ماهیت کتاب در قرون اولیه و کنونی، بستری نااستوار برای تحلیل مفهوم «کتاب» در ساختار قرون اولیه فراهم آورده‌است. در ساختار گذشته، «کتاب» به مفهومی که بعداً مفهوم پیدا کرد اساساً موضوعیت نداشته‌است. اهمیت خاص به ارث رسیدن کتاب در گذشته، نمونه‌ای از این تفاوت است. از این رو نباید این اصطلاح، دچار سوء فهم گردد. در تحلیل «کتاب» در قرون اولیه، توجه به ساختار روایی، پیش شرط ورود به

حوزه معناشناسی آن است. در تحلیل اصطلاح «کتاب» در قرون اولیه نمی‌توان به صرف اشتراک لفظی، اصطلاح کتاب را بر همه مصادیق آن اعم از «ما بین الدفتین»، «یک یا تعدادی صفحه مکتوب»، «یک حقیقت مقدس» و... به شیوه های یکسان حمل کرد. (مغالطه تعمیم) یا مفهوم امروزی کتاب را به مفهوم کتاب در قرون اولیه تسری داد. (مغالطه استصحاب تاریخی) یا حتی به تحلیل لغوی این اصطلاح پرداخت. (مغالطه تحلیل لغوی اصطلاح) در تخطئه چنین رویکردی، همان بس که امروزه نیز ماهیت‌های مکتوب مشابه متعددی چون مجله، روزنامه، جزوه، بروشور، پایان نامه، رساله، وجود دارد؛ بدون آن‌که اصطلاح «کتاب»، به آن‌ها اطلاق شود.

عدم توجه به تمایز مفهوم کتاب در قرون اولیه و دوره معاصر و به تعبیر بهتر عدم توجه به تفاوت ماهوی این دو، موجب شکل‌گیری تحلیل‌های نادرست در موضوعات مختلف تاریخ حدیثی شده است. عنوان «اولین نگاه‌های حدیثی»، پدیده «منع تدوین حدیث»، تحلیل «طبقه بندی قرن به قرن نگاه‌های حدیثی» و ده‌ها مورد دیگر، نمونه موضوعاتی است که بر بستر مناسبی از مفهوم کتاب شکل نگرفته‌اند.

تمایز کتاب رسمی از غیر رسمی

متن رسمی، متنی است که به سفارش یا با نظارت خاصِ مصدری فراتر از سلیقه شخصی و ذوقی نگارنده، نگاه‌شده می‌شود. این رسمیت البته قابل شدت و ضعف است. به عنوان نمونه در دوران معاصر، از این جهت می‌توان بین نوع نشر متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، صحیفه نور امام خمینی(ره)، چاپ قرآن کریم، نگارش در ساختار یک نشر معتبر، نگارش یک ناشر عادی و بالاخره نگارش بدون استفاده از ساختار رسمی نشر، تفاوت قائل شد. اساساً نوشتن یا ننوشتن، در مواردی باید به نوشتن رسمی یا ننوشتن رسمی و نه مطلق نگارش و عدم نگارش، تفسیر شود. در واقع، محل نزاع در غالب مواردی که سخن از کتابت یا عدم کتابت حدیث نبوی است؛ ناظر به نگارش‌های رسمی و همسو با جریان سیاسی جامعه است. البته رسمیت نگارش در محافل غیر همسو نیز مقوله دیگری است؛ از این‌رو در محافل پیرو مکتب اهل‌بیت(ع)، هر نگارشی بدون احراز رسمیت، قابل دفاع نیست. عدم تفکیک نگارش‌ها به رسمی و غیررسمی، در کنار مغالطه تفکیک نقل شفاهی از نوشتاری و عدم توجه به ساختار حدیثی ناظر به ماهیت تلفیقی این دو، از مهمترین مغالطه‌هایی است که در فضای مسئله شناسی کتابت باید مورد توجه باشد.

نادیده‌گرفتن شکل‌گیری مقام بیان گزارش‌های مورد استناد در موضوع نقل و کتابت حدیث در فضاهاى سیاسى و تحلیل صرف علمى این گزارش‌ها، نتیجه عدم تبیین و تحلیل درست مقام بیان گزارش‌هاست. آیا می‌توان جریان‌های حدیثی چون «منع تدوین حدیث» و «جعل حدیث» را باتکیه

بر عنوان عام «حدیث»، در فضاهاى صرف علمى، تحلیل کرد؟ به نظر مى‌رسد این مسائل، بیشتر از آن‌که با تاریخ حدیث (به‌عنوان یک علم) ارتباط داشته باشد؛ مرتبط با تاریخ سیاسى اسلام است. گزارش‌هایی هم که در تبیین این پدیده آورده‌اند؛ عمدتاً متمرکز بر مسائل سیاسى و معارضه مکتب خلفا و مکتب اهل بیت(ع) و ناظر به موضوعات خاصى مانند روایات «فضائل» است. ارایه تصویری مطلق از پدیده جعل و تسری دادن آن به‌صورت مساوی به همه موضوعات حدیثی و بسط و توسعه عوامل موثر بر جعل به‌طور یکسان به همه عوامل اعم از سیاسى و ... از طرفی و طرح بحث جعل در فضایی جزیره‌ای و بی‌ارتباط با ساختار و واقعیات حدیثی از سویی دیگر، منطقی نیست.

مقایسه تاریخی ساختار حدیثی با فضای خبری رسانه‌ای امروز منطقی‌تر از مقایسه با فضای نگارش کتاب حدیثی در زمان حاضر است. کتابت در گذشته را کمتر مى‌توان در فضاهاى غیررسمی و ذوقی و سلیقه‌ای پی‌جویی کرد. حداقل آن است که تا رسمی بودن کتابت ثابت نشود؛ ترتیب اثر دادن به آن به‌عنوان یک متن رسمی، منطقی نیست. از این‌رو این‌که کسانی در بر اساس ذوق و سلیقه‌ی شخصی خود قرآن یا حدیث را می‌نوشته‌اند؛ ضرورتاً موجب نمی‌شود تا از آنان به‌عنوان کاتب وحی یا محدث یاد کنیم. در برخی گزارش‌ها، نام افرادی به‌عنوان کاتب قرآن ذکر شده‌است. اما باید روشن شود که این افراد چگونه، به‌دستور چه‌کسی، در چه‌زمانی و به‌چه‌وسیله‌هایی به کتابت قرآن مشغول بوده‌اند. صرف یک گزارش مبنی بر اسم بردن از نام کاتبان نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه این سؤالات باشد. آیا این افراد همه باهم به‌طور موازی قرآن را می‌نوشته‌اند یا اینکه هر کدام، بخشی از قرآن را کتابت می‌کرده‌اند؟

سیاسی بودن کارکرد کتابت در گذشته و در هم‌تنیدگی حدیث و عوامل سیاسى و نقش سیاست در توسعه و بسط آن نباید نادیده گرفته شود. متغیر «سیاست»، بر بسیاری از موضوعات تاریخ حدیثی سایه افکنده‌است؛ به‌گونه‌ای که تحلیل این مسائل بیشتر در فضای سیاسى قابل بررسی است تا علمى محض. حقیقت بسیاری از نزاع‌هایی که امروزه با‌عنوان نزاعی علمى مطرح است؛ مانند نزاع اهل حدیث و اهل رأی را باید در فضایی سیاسى تحلیل کرد. اسد حیدر در این خصوص و حتی در مورد شکل‌گیری مذاهب اربعه می‌نویسد:

و انت تری ان هذا النزاع بعد ان كان علميا محضا اصبح مزيجا بالسياسه او التعصب ...
... ظهر لنا مما سبق ان العامل الاساسى لتكوين الالتزام بمذهب معين و عدم الترخص فى استنباط الاحكام الشرعيه انما هو السلطه و ان بقاء هذه المذاهب انما يكون بتلك الوسائل المشجعه حتى كثر انصارها و لو قدرت عوامل الانتشار لغير المذاهب الاربعه لبقى لها جمهور يقلدها ايضا و لكانت مقبوله عند من ينكرها(حیدر، ۱۹۸۰: ۱/ ۱۸۰-۱۸۴) (ترجمه:

شکل‌گیری مذاهب اربعه بیشتر از آنکه محصول یک نزاع علمی باشد نتیجه یک دعوای سیاسی است؛ در واقع سیاست پشتوانه‌ی اصلی این مذاهب است. عامل اساسی در التزام به یک مذهب معین از مذاهب چهار گانه، سلطه و حکومت بوده‌است به گونه‌ای که اگر عوامل انتشار این مذاهب، می‌خواست؛ تعداد مذاهب به بیشتر از چهار هم می‌رسید. با این توجه، تحلیل مفهوم کتابت در «لاتکتبوا» از گزارش: «لاتکتبوا عنی شیئا غیر القرآن» (دارمی، ۱۴۰۱: ۱۱۹/۱) قابل مناقشه است. در واقع حمل این کتابت بر کتابت متداول عرفی به‌دور از اقتضائات سیاسی، قابل تامل است. به‌عنوان نمونه دستور رئیس یک اداره بر عدم ثبت هرگونه درخواست جدید ارباب رجوع، هیچ‌گاه بر کتابت عرفی حمل نمی‌شود.

بررسی استدلال‌های ناظر به مسئله منع تدوین حدیث

استدلال‌های مربوط به مسئله منع تدوین حدیث را می‌توان در دو سطح بررسی کرد:

۱. استدلال بر اساس مقام بیان گزارش‌های تاریخی
۲. استدلال بر اساس فرامقام بیان گزارش‌های تاریخی

استدلال بر اساس مقام بیان گزارش‌های تاریخی

در برخی استدلال‌های خبری، مقام بیان گزارش، غیر از آن چیزی است که استدلال‌کننده، پیش‌فرض استدلال خود قرار داده‌است. جابجایی مقام بیان، در استدلال‌های ناظر به اثبات یا منع نقل حدیث، مشهود است. به‌عنوان نمونه در ادله اثبات کتابت حدیث، مقام بیان گزارش «حدثوا عنی بما تسمعون و لا تقولوا الا حقا و من کذب علی...» (قاسمی، ۱۳۹۹: ۵۰)، می‌تواند «تاکید بر رعایت امانت در نقل» باشد. از این جهت استدلال به این گزارش مبتنی بر مقام بیان دیگری مانند تاکید بر نقل حدیث، قابل تامل است. در واقع، مقام بیان واقعی در این گزارش، تاکید روی «خوب شنیدن و عدم کذب بر پیامبر» است. این گزارش نسبت به نقل، «لا اقتضاء» است؛ اگرچه استدلال به این گزارش در سطح دوم، نقل را ثابت می‌کند. در نمونه‌ای دیگر در گزارش «اللهم ارحم خلفائی قیل و من خلفانک قال الذین یاتون من بعدی و یروون احادیثی» (صدوق، ۱۳۹۹: ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۵/۲)، نیز مقام بیان واقعی این گزارش، شناساندن جایگاه واقعی جانشینان پس از پیامبر است نه اصل روایت‌گری. این گزارش البته در سطح دوم، مسئله روایت‌گری را امری کاملاً بی‌مسئله و عادی تصویر می‌کند. در گزارش: «حدثوا عنی و لا حرج» (نیشابوری، ۱۴۱۱، ۱۲۵/۲)، این احتمال که مقام بیان گزارش، امر بعد از توهم حظر باشد؛ دور از انتظار نیست. به‌رحال مسئله‌ی مورد بحث، از مقام بیان و عموم «حدثوا» فهمیده نمی‌شود.

به‌رحال عدم احراز مقام بیان، هیچ دلیلی برای امکان اطلاق این گزارش‌ها نخواهد بود. در واقع، تعمیم مقام بیان اگرچه ماهیت یک استدلال خبری تاریخی است؛ اما این تعمیم نمی‌تواند بی‌پایه و صرفاً مستند به اصل اطلاق باشد. صرف طرح یک احتمال کافی است تا مقام بیان مطلق ادعایی، مورد خدشه واقع شده و موجب عدم احراز مقام بیان گردد. از این رو تعمیم بی‌وجه، استدلال را با مشکل مواجه می‌کند و موجب بروز مغالطه‌ای بارز در استدلال‌های تاریخی باعنوان «مغالطه تعمیم» می‌گردد. بنابراین اطلاق بخشی به گزارش‌ها در استدلال‌های ناظر به مباحث مختلف تاریخ حدیث از جمله روایات ناهیه و گزارش‌های منع تدوین، یکی از اشکالات عمده روشی در استدلال‌های این حوزه است. برای اثبات این مسئله، به گزارش‌هایی استدلال شده‌است که غالب آن‌ها ناظر به شرایط زمانی و مکانی خاص و اساساً یک قضیه شخصیه است. با توجه به اصل تقیید، تعمیم این گزارش‌ها در صورتی که به پشتوانه دلیلی قوی، نباشد؛ با تامل جدی روبروست.

گزارش‌هایی که در حوزه اثبات کتابت حدیث از آن‌ها باعنوان روایات مجوزه یا روایات اذن یاد شده‌است و همین‌طور روایات موسوم به روایات نهی که مستند قائلان به نهی از کتابت حدیث قرار گرفته‌اند؛ معمولاً دچار مغالطه تعمیم در استدلال شده‌اند. استدلال به حدیث *أبو شاة*: (بخاری، ۱۴۰۱: ۹۵/۳؛ ترمذی، بی‌تا: ۵: ۳۸؛ سیوطی، ۱۴۰۵: ۶۲/۲؛ ابن حنبل، ۲۰۰۵: ۲۳۸/۲) و حدیث عبدالله بن عمرو عاص (دارمی، ۱۴۰۱: ۱۲۵/۱) در اثبات دیدگاه دسته نخست و گزارش‌هایی «لا تکتبوا عنی شیئا غیر القرآن» (دارمی، ۱۴۰۱: ۱۱۹/۱)، «استاذنا النبیفی الکتابه فلم یأذن لنا» (ترمذی، بی‌تا، ۵: ۳۸)، «استأذنت النبی ان اکتب الحدیث فأبی أن یأذن لی» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ۳۳)، «ما هذالذی تکتبون قلنا احادیث سمعناها منک قال أکتابا غیر کتاب الله تریدون» (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ۳۴) یا «ان رسول الله أمرنا ان لا نکتب شیئا من حدیثه» (حسینی جلالی، ۱۴۱۳: ۳۰۱)، در اثبات دیدگاه دوم، نمونه بروز آسیب مغالطه تعمیم به‌شمار می‌آیند.

صرف‌نظر از نقد و بررسی سندی این گزارش‌ها، توجه به اصل تقیید و پرهیز از اطلاق‌گرایی بدون دلیل، در تحلیل تاریخی این گزارش‌ها ضروری است. بنابراین، همه احتمال‌ها در خصوص قید مقام بیان گزارش، مانند نظارت نهی به افرادی خاص یا دوره‌ای خاص (مثل دوره مکی) یا موضوعی خاص و نظارت روایات اذن به افراد خاص مثلاً افراد آشنا به کتابت یا افراد کم‌حافظه، باید بررسی شوند. در واقع، دلالت این گزارش‌ها بیشتر ناظر به امری شخصی و جزئی است. از این رو تعمیم مقام بیان این گزارش‌ها تا زمانی که این قیود احراز نشده باشند؛ مصداق مغالطه تعمیم به‌شمار می‌رود. غالباً این‌گونه تصور می‌شود که هر جا یکی از مشتقات ریشه «کتب» بود؛ مسیر اثبات مسئله کتابت هموار شده‌است؛ اما باید گفت نه امثال فعل «اکتبوا» در اثبات این امر، کافی است و نه مواردی مانند

«لانتکتبوا» به معنای نهی مطلق، قابل تفسیر است. بلکه در مورد هر گزارش ابتدا باید مقام بیان آن را شناخت. چه بسا اساساً نزاع موجود در این گزارش‌ها، نزاع بین نوشتن و ننوشتن (به مفهوم محل نزاع در تاریخ کتابت حدیث) نباشد. ناگفته نماند حتی اگر مقام بیان یک گزارش، قابل احراز نباشد؛ استناد به دلائلی چون تبادر و اطلاق و ظهور، راهسگنا نخواهند بود و بهترین راه، اعلام عدم احراز مقام بیان است؛ نه تمکین به مقام بیان ادعایی. از این رو توجه به تفاوت بین فقه و تاریخ از جهت امکان انسدادی بودن در یکی و عدم آن در دیگری، لازم است.

گزارش‌های منع تدوین حتی در مواردی که به صورت مطلق ارایه شده‌اند؛ ناظر به موضوع خاصی هستند. این گزارش‌ها نباید به صورت مطلق تفسیر شوند و باید احتمال‌های مختلف در مورد مقام بیان آن‌ها بررسی شود. ملاحظات سیاسی، یکی از این احتمال‌هاست. این گزارش‌ها، غالباً ماهیت سیاسی دارند. در واقع، این گزارش‌ها، مقید به مسائل سیاسی‌اند. این مسئله باتوجه به کارکرد سیاسی کتابت در آن دوره، قابل توجه است. نمونه این کارکرد سیاسی را می‌توان در وابسته بودن کتابت یا منع کتابت حدیث به دستور خلیفه نگریست.

تحلیل‌های مختلف ارایه شده در مورد پدیده منع تدوین، از قبیل اختلاط با قرآن، احتیاط در نقل، کفایت قرآن، ایجاد اختلاف و... مبتنی بر پذیرش پدیده منع تدوین حدیث به صورت مطلق است. در صورتی که در تصویر چنین اطلاقی تردید جدی وجود دارد. از این رو تمامی این تحلیل‌ها، بیشتر از آن‌که تبیین حقیقت باشند؛ توجیه واقعیت‌اند. گزارش‌های مربوطه، در صورتی قابل استنادند که بتوان انصراف آن‌ها را از زمان خاص، واقعه خاص، موضوع خاص، مخاطب خاص و ... به برداشتی مطلق گونه اثبات کرد. آیا مثلاً می‌توان مجازات صبیغ به دست عمر را مسئله ای کاملاً مرتبط به حوزه ممنوعیت نقل حدیث و تفسیر دانست و تلاشی در فهم ارتباط آن مسائل سیاسی نداشت؟ یکی از گزارش‌های مورد استدلال، حدیثی از قول عایشه است که می‌گوید:

«پدرم پانصد حدیث از رسول خدا (ص) جمع کرد. شبی دیدم که او در بستر نمی‌خوابد. اندوهناک شدم و به او گفتم: آیا بیمار هستی یا این‌که فکر چیزی تو را از خواب منع کرده است؟ صبح روز بعد به من گفتم: دخترم! احادیثی که نزد توست، بیاور. وقتی آوردم، آن‌ها را سوزاند. گفتم: چرا سوزاندی؟ گفتم: ترسیدم بمیرم و این احادیث نزد من باشد، ولی آن‌گونه که به من فرموده، نباشد و من آن را نقل کرده باشم» (متقی هندی، بی تا: ۲۸۵/۱۵)

این‌که این روایات پانصد گانه، چه موضوع خاصی داشته‌اند؛ نمی‌تواند در برداشت تاریخی، نادیده گرفته شود و ما را به برداشتی مطلق از گزارش به‌صورت منع مطلق حدیث، سوق دهد؛ ضمن آن‌که تعجب عایشه از سوزاندن، خود حکایت از غیرعادی بودن آن و عادی بودن کتابت حدیث دارد.

استدلال بر اساس فرامقام بیان گزارش‌های تاریخی

همان‌گونه که انداختن یک سنگ در چاه آب، به تشخیص ما از عمق چاه و میزان آب آن کمک می‌کند؛ در کنار رویکرد غالب، می‌توان به وجهی از گزارش تاریخی توجه کرد که ناشی از انعکاس آن در فضای بیرونی است. محدوده دلالت‌های فرامقام بیانی، فضایی را به‌نام «فضای انعکاسی» ایجاد می‌کند و از تحلیلی که در این فضا صورت می‌گیرد با عنوان تحلیل انعکاسی (Reflection-based Analysis) یاد می‌کنیم. فضای انعکاسی، آن مجموعه از دلالت‌های کلام است که در ارتباط با انعکاس کلام در خارج و در نتیجه تحلیل فرامقام بیان خبر در طول زمان (Diachronic)، مفهوم می‌یابد. در اهمیت نوع انعکاس متن در ذهن مخاطب از این تشبیه استفاده می‌کنیم که «راننده‌ای را تصور کنید که هنگام رانندگی، مراقب است تا با عابر برخورد نکند. آن‌چه موجب اطمینان راننده برای عبور و عدم برخورد با عابر می‌شود؛ نگاه عابر است.» «نگاه عابر»، در واقع انعکاسی از تصادم یا عدم تصادم اتومبیل با عابر و ملاکی برای حرکت راننده است. به‌همان اندازه که خود متن و زمینه آن، در فهم تاثیر دارد؛ نوع انعکاس متن در فضای صدور و نقل (شیوع) و نوع واکنش مخاطب به‌آن نیز می‌تواند در فهم متن نقش ایفا کند.

نوع رابطه‌ای که متن با مخاطب ایجاد می‌کند؛ چه در زمان تولید متن و چه در زمان تفسیر آن اهمیت بسزایی در فهم متن دارد. متن بسان یک موجود زنده، دارای کنش با محیط اطراف خود است. نمی‌توان از نوع انعکاس متن در مخاطبان پیشین، صرف‌نظر کرد. بسیاری از ارزش‌گذاری‌های رایج از طریق تحلیل انعکاسی صورت می‌گیرد. مشاهده نوع حالت چهره مخاطب و دگرگونی آن، ابزاری جهت تحلیل محتوای متنی است که توسط یک سخنران، ارائه می‌شود. از طریق انعکاس متن در فضای متن، معنای متن قابل دست‌یابی است. یکی از ملاک‌های ارزیابی کیفی متون نیز نوع انعکاس آن‌ها در میان مخاطبان است. بررسی متن از طریق توضیح (Comment)‌هایی که امروزه پیوست متن در فضاهای مجازی می‌شود؛ نوعی تحلیل در فضای انعکاسی است. تقریر معصوم یک نوع از تحلیل انعکاسی است. بسیاری از معارف دینی، محصول تحلیل انعکاسی است؛ چنانچه عدم ردع شارع، به عنوان یک اصل فقهی، تایید‌کننده بخش مهمی از عرفیات و اخلاقیات اجتماعی است.

نه تنها نمی‌توان از انعکاس متن چشم پوشید؛ بلکه می‌توان ادعا کرد قطعاً تحلیل انعکاسی متن را باید یکی از عوامل دخیل در فهم متن در کنار عوامل دیگر یعنی قصد مولف، خود متن، زمینه

متن و مفسر متن در نظر گرفت. به عنوان بیان نمونه‌ای تاریخی، مسئله هولوکاست را از این جهت بررسی می‌کنیم؛ به گونه‌ای که استدلال بر اساس تحلیل انعکاسی (نه خبرواحد)، پذیرش آن را با تأملات جدی روبرو خواهد ساخت:

هیچ دلیلی در دست نیست که بتوان راه حل نهایی را به معنی کشتار جمعی یهودیان و نسل‌کشی آنها گرفت. شاهد واضحی که در رد این امر می‌توان ارائه کرد وجود اتاق‌های عمل جراحی و کثرت اسنادی است که نشان می‌دهد در همان دوران یهودی‌کشی ادعایی یهودیان، در اردوگاه‌هایی که آنها مدعی اند یهودیان بر اثر دستور «راه‌حل نهایی» سوزانده می‌شده‌اند، عمل‌های جراحی برای مداوای برخی از بیماران یهودی صورت گرفته است. نفس وجود تجهیزات و ساختمان‌های بیمارستانی و صورت گرفتن این عمل‌های جراحی نشان می‌دهد که سیاست رسمی دولت آلمان هر چه بوده است کشتار جمعی و سوزاندن دسته‌جمعی یهودیان نبوده است. اگر جمعیت مورد ادعای یهودیان (۶ میلیون) در هر یک از این اردوگاه‌ها مورد سوزاندن واقع شده بود، اصولاً می‌بایست کثرت دود ناشی از سوزاندن چنین اجسادی باید تمامی فضای این اردوگاه‌ها و بخش‌های اطراف آن را می‌پوشاند، حال آنکه اسناد موجود، عکس‌های در دست از این اردوگاه‌ها و حتی فضا سازی یهودیان از این اردوگاه‌های مرگ، فاقد هرگونه اشاره‌ای به این دود غلیظ متناسب با سوزاندن این همه جسد در طول آن مدت زمان است.

در نمونه تاریخ حدیثی مورد بحث می‌توان به انعکاس گزارش‌های مورد استناد برای اثبات پدیده «منع تدوین حدیث» اشاره کرد؛ چراکه:

«کسانی که پس از رحلت پیامبر خدا(ص)، از کتابت حدیث جلوگیری کردند؛ در هیچ روایتی، کار خود را مستند به فرمان حضرت نکردند و اگر روایات نهی از کتابت، ناسخ روایات اذن می‌بود باید عاملان نهی از کتابت به آن استناد می‌کردند.» (معارف، ۱۳۷۵:

(۶۲)

همین توجه در مسئله رفع منع تدوین نیز قابل توجه است. در مورد دستور خلیفه اموی به کتابت حدیث (انظروا حدیث رسول الله فاکتوبوه؛ دارمی، ۱۴۰۱: ۱/۱۳۷) روشن نیست با چه توجیهی فضای این گزارش، ناظر به مطلق حدیث تصویر شده است؟! حتی نیافتن مقام بیان این گزارش، دلیلی بر پذیرفتن تفسیر مطلق گونه از این دستور نیست. در بیان امکان احتمال قید مقام بیان باید گفت اگر مثلاً دولت اقدام به سرشماری نفوس می‌کند؛ آیا ضرورتاً به معنای آن است که تا قبل از آن افراد، فاقد ثبت سجلی در دفاتر ثبت بوده‌اند؟! در یک نمونه تاریخی آیا این که شیخ صدوق (ره) بنا به درخواست

یک فرد، یک کتاب فقهی می‌نویسد؛ به معنای آن است که قبلاً هیچ کتاب فقهی قابل استفاده عموم موجود نبوده‌است؟! چنان‌چه انگیزه علامه مجلسی در نگارش بحارالانوار، به معنای عدم وجود جامع حدیثی در گذشته نیست. اگر صاحب کتاب تفسیری ادعا کند که انگیزه من در تالیف مثلاً نیاز جامعه بوده‌است؛ آیا به آن معناست که پیش از آن اصلاً تفسیری وجود نداشته‌است؟! روشن است که با وجود انبوهی از کتاب‌های تفسیری در طول تاریخ، ادعای ضرورت کار از ناحیه مفسر، نسبت به شرایط زمانی وی و امری نسبی است و نباید به صورت مطلق تفسیر گردد.

به طور کلی، اصل شکل‌گیری استدلال بر پایه خبر واحد (چه ضعیف و چه صحیح) قابل مناقشه است. از این رو ضعف خبر (به مفهوم غلط مترادف با وضع) مسئله‌ای ثانوی است. به عنوان نمونه در روایات مشهور به «روایات مانعه»، راه حل حذف به خاطر ضعف سندی یا تساقط، راه حلی فقهی و متأثر از رویکردهای فقهی است. چه در صورت صحت و چه در صورت ضعف روایات مورد نظر، شکل‌گیری استدلال بر پایه این اخبار احاد قابل مناقشه است و اساساً نوبت به راه حل انتساب به ضعف و جعل نمی‌رسد. ادعای مطلق گونه پدیده منع تدوین و بیان آغاز و انجامی برای این دوره صد ساله صرفاً بر محور خبر واحد شکل گرفته‌است. خبری که احیاناً در مورد عمر بن عبدالعزیز معلوم نیست در چه زمانی از دوره دوسه ساله خلافتش صادر شده و آیا اصلاً این دستور جامه عمل پوشانده و اصلاً چیزی نوشته شده‌است یا نه؟ این همه تحلیل بر سر مقام بیان یک خبر واحد، مانند لباس واره‌ای گشاد که دیدنی نیست و واقعیت خارجی ندارد. قابل توجه است که خلافت دوساله عمر بن عبدالعزیز و دستور وی، که به عنوان انگیزه تدوین حدیث در اهل سنت قلمداد شده‌است انگیزه موجهی به شمار نمی‌آید چرا که اولاً دوران دوساله چگونه می‌تواند در فضای سنگین حاکم، این چنین تاثیر فراوانی داشته باشد که منع تدوین حدیث صد ساله، تنها با یک دستور برداشته شود. ضمن آنکه اولین نوشته‌های حدیثی حدود پنجاه سال بعد از این دستور به رشته کتابت در آمد. دیگر آنکه هیچ اثری از یک رابطه قوی بین این خلیفه و امام باقر (ع) دیده نمی‌شود.

پدیده منع تدوین حدیث بانظر به تعمیم ادعایی در مورد آن، از این جهت مبتنی بر استدلالی استقرایی است. تصویر این پدیده، در واقع محصول استدلال استقرایی ناقص و بدون توجه به مقام بیان خاص هر یک از گزارش‌ها مورد نظر است. تعدد این گزارش‌ها نیز نمی‌تواند مقام بیان مقید آن‌ها به اطلاق جبران کند.

به صورت کلی نمی‌توان تمام گزارش‌هایی که بدون دلیل مورد تعمیم قرار گرفته‌اند؛ را صرفاً بر اساس مقام بیان ادعایی، در قالب استقراء ناقص قرار داد و به نتایج دلخواه رسید. وجود «مغالطه استقراء ناقص» در استناد به گزارش‌های ناظر به عدم کتابت اعم از «گزارش‌های ناهیه» و «منع تدوین»

احساس می‌شود. می‌توان گفت کنارهم چیدن گزارش‌ها در کنارهم برای اثبات مقام استدلال، بدون توجه به سطح مسئله‌گی مشترک آن‌ها، نه تنها نتیجه‌ای نخواهد داد؛ بلکه تمرکز بر آن‌ها می‌تواند در مقوله مسئله‌سازی بگنجد. خبرواحد بودن این گزارش‌ها از دو جهت اهمیت دارد. اول از جهت مفهوم تاریخی خبرواحد (نه صرفاً مفهوم فقهی آن) و دوم به خاطر این که این اخبار غالباً به صورت نقل از سوم شخص مفرد غائب است. به این صورت که: «فلانی گفت که حدیث نوشته بشود یا نشود.» در نمونه‌ای از این گزارش‌ها، گزارش ناظر به تعجب عایشه از سوزاندن احادیث توسط پدر (متمقی هندی، بی تا، ۲۸۵/۱۵) است که در «سطح دوم» خود، دلالت بر رایج بودن نقل حدیث دارد.

پدیده منع تدوین حدیث، در منابع - غالباً حدیثی - در قالب چند خبر واحد، انعکاس پیدا کرده است. در واقع چطور ممکن است مسئله مربوط به موضوعی که بخش قابل توجهی از فضای آن دوران را اشغال می‌کرده است (حدیث) تنها در قالب گزارش‌های اخبار آحاد منعکس شده باشد. چگونه ممکن است مسئله‌ای با اهمیت مانند دیدگاه پیامبر در مورد کتابت حدیث صرفاً باتکیه بر گزارش چند فرد خاص و احیاناً بدون یک نقش پررنگ اجتماعی، ثابت شود و انعکاسی دیگری فضای جامعه نداشته باشد؟! از نمونه‌های عدم انعکاس آن، امکان نقل خود همین روایات مانع است. اگر واقعا مسئله به این پررنگی است که عنوان شده است؛ حتماً باید انتظار داشته باشیم که یک جریان فکری خاصی شبیه اهل حدیث، خوارج، شعوبیه، مثلاً با نام کتابیه به دنبال آن ایجاد شده باشد.

نقل گزارش‌های مورد استناد در مورد چنین پدیده‌های مهمی، غالباً بر پایه خبر واحد و آن‌هم به صورت نقل گفتاری یک پدیده عملی، نوعی گزارش‌های شخصی تلقی می‌شود و بیش از هر چیز شائبه مسئله‌سازی را متبادر می‌سازد؛ ضمن این که استدلال‌ها را به سطحی ساده و مبتنی بر خبرواحد تنزل می‌دهد. اثبات نهی بر اساس گزارش‌های ناهیه صرف نظر از این که برداشت اطلاق گونه از آن‌ها صحیح نیست؛ از جهت وجود راویان محدود، نشان نوعی مسئله‌سازی است. این مسئله‌سازی وقتی تقویت می‌شود که حضور شخصیت‌های تاثیرگذار در این گزارش‌ها کمتر است. اتفاقاً انعکاس یک واقعه مهم (منع تدوین حدیث) تنها از زبان یک یا دو راوی خاص مانند ابوسعید خدری، ابوهریره و زیدبن ثابت و احیاناً معلوم الحال (کورانی، ۱۴۱۸: ۱۳۶-۱۴۲)، بیشتر زمینه تردید در وثاقت خبر را فراهم می‌کند. (قاعده تقابل) همان طور که اثبات مفسر یا محدث بودن یک شخص با استناد به توصیف وی به «محدث» یا «مفسر» در یکی دو گزارش، ممکن است در «سطح دوم» ناقض غرض باشد. چنانچه ادعای یک شخص، مبنی بر تملذ و شاگردی نزد یک شخصیت علمی، به صرف استناد به گزارش واحد، می‌تواند مصداق مسئله‌سازی باشد؛ چراکه چنین ادعایی، حداقل باید موید به گزارش‌های متنوعی از روابط استاد و شاگردی باشد. در مجموع، می‌توان گفت گزارش‌های «منع

کتابت»، دلیلی بر مسئله‌بودن منع و مسئله نبودن کتابت است. چه صحت این روایات را بپذیریم و چه قائل به ضعیف‌بودن آن‌ها باشیم (آن چنان‌که برخی بر همین اساس، راه حل ارایه داده‌اند) اساساً این گزارش‌ها در حدی نیستند که بخواهند بنای شکل‌گیری استدلال تاریخی را بوجود آورند چون اخباری‌آحاداند.

در مجموع غالب گزارش‌های مورد استناد در موضوع منع تدوین، با دقت نظر بیشتر، نتایج دیگر و احیاناً متناقض را به وجود می‌آورد. مثلاً گزارش‌های دال بر استتکاف خلفا نسبت به تفسیر قرآن، دلالت بر رواج تفسیر در آن دوره دارد نه منع تدوین حدیث. اساساً پدیده جعل حدیث خود به‌خود موید وجود کلی نقل حدیث و نافی مطلق منع تدوین حدیث است؛ همانطور که گزارش‌های ناهیه خود گویای جواز نقل حدیث است. وجود فرآیند «عرضه حدیث»، می‌تواند ناظر به احادیث خارج از ساختار رسمی، تفسیر شود؛ چنان‌چه سوال از حلال بودن ماده غذایی، قبل از آن که نشان دقت سوال کننده باشد؛ نشان دهنده خارج از عرف اسلامی بودن فضاست.

روایات شبیه «لا تکتبوا عنی غیرالقرآن...» (ابن حنبل، ۲۰۰۵: ۱۲/۳، ۲۱، ۳۹، ۵۶؛ دارمی، ۱۴۰۱: ۱۱۹/۱) که در ردیف جملات توصیه‌ای محسوب می‌شوند؛ ناظر به فضای ثبوت‌اند؛ حال آن‌که محل نزاع، فضای اثبات است. تاکید بر فضای ثبوت، عملاً خلاف فضای اثبات و مقام استدلال را نتیجه می‌دهد. به‌عنوان نمونه روایت منع کذب (من کذب علی... (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۲/۱؛ متقی هندی، بی‌تا: ۶۲۵/۳)، ناظر به فضای ثبوت است نه آن طور که در مباحث پیشینه وضع حدیث، برخی با استناد به آن خواسته‌اند؛ شیوع آن را در عالم اثبات، ثابت کنند. توصیه‌های موجود در فضای ثبوت نه تنها در اثبات واقعیت خارجی ناتوانند بلکه خلاف خود در عالم اثبات را نتیجه می‌دهند. به‌عنوان نمونه، طرح بحثی مانند حرمت مجسمه‌سازی یا کراهت تزیین مسجد، قبل از هر چیز حکایت از شیوع این موارد در فضای جامعه دارد.

بزرگنمایی یا کوچک‌نمایی یک مسئله از سوی روایت‌گر آن، تحریف مهمی است که موجب مسئله‌سازی می‌شود. این که صاحب یک کتاب، گزارش و روایت تاریخی را در چه بابی از ابواب کتاب خود می‌آورد؛ اهمیت فقه‌الحدیثی دارد. این مهم است که بدانیم در مورد روایات موسوم به منع تدوین حدیث، روایات مربوطه در جوامع اولیه حدیثی، مثلاً ذیل بابی باعنوان «منع کتابه الحدیث» طبقه بندی شده اند یا نه؟

تحلیل پدیده «منع تدوین حدیث»، نمی‌تواند بدون توجه به «تفسیر قرآن»، تحلیل شود؛ چراکه تفسیر در دوره متقدم، در قالب روایت بوده است. از سویی دیگر، پدیده منع را می‌توان ناظر روایات غیرتاریخی دانست. محدثان اولیه اهل سنت را کسانی تشکیل می‌دهند که به دنبال ثبت وقایع تاریخی

بودند و به مغازی و سیرت پیامبر(ص) توجه پیدا کردند. به دیگر سخن، آغاز کتابت حدیث در میان اهل سنت اگر به معنای تاریخ نگاری باشد، ضرورتاً به دوران پس از صدسال مربوط نیست. به هر حال، روشن است که تاریخ نگاری نمی تواند ارتباط چندانی با ممنوعیت نقل حدیث داشته باشد. با توجه به این که توجیهاات ارایه شده از سوی برخی در مورد علت پدیده منع تدوین حدیث (مانند عدم اختلاط با قرآن) نیز غالباً پسینی است؛ پذیرش موضوع خاصی برای این پدیده باور پذیرتر است. روایات مربوط به «فضائل و مناقب اهل بیت(ع)» با توجه به مواجهه مکتب اهل بیت(ع) و مکتب خلفا، بیشتر با این تحلیل سازگار می آیند.^۱ مروری به گزارش هایی که برای تبیین این پدیده و حتی پدیده جعل حدیث، ارایه شده است؛ به خوبی نشان می دهد که به سختی می توان پدیده منع را در خارج از این موضوع، پی گیری کرد.

اساساً در تبیین مقام استدلال، تعیین نسبت هم نشینی با مسئله اصلی در حوزه مورد بحث، اهمیتی مضاعف دارد. بر این اساس، در یک تحلیل تاریخی، ارتباط نداشتن پدیده تاریخی با مسئله اصلی نیازمند اثبات است. مظنون تلقی شدن افراد حاشیه وقوع قتل تا زمان رفع اتهام، خاستگاه ذهنی این قاعده است. بنابراین می توان گفت: «در تحلیل وضعیت هم نشینی یک پدیده تاریخی، باید نوع ارتباط آن پدیده با مسئله اصلی نیز سنجیده شود.» به عنوان نمونه با توجه به آن که مسئله اساسی پس از رحلت پیامبر(ص)، مسئله ای سیاسی بوده است؛ تفسیر هریک از پدیده های هم عرض تنها در صورتی ممکن است که نسبت آن با این مسئله اصلی روشن شود. بر این اساس، بیش از آن که ارتباط پدیده منع تدوین با مسئله اصلی نیازمند اثبات باشد؛ بی ارتباطی این پدیده با مسئله اصلی نیازمند اثبات است.

نتیجه

آنچه موجب روی آوردن مکتب اهل سنت به راه حل هایی چون قیاس، استحسان و اعتباربخشی به اقوال صحابه و تابعین شده است؛ مسئله منع تدوین نیست. اصل شکل گیری استدلال برای پدیده منع تدوین بر پایه خبر واحد، قابل مناقشه است. ضمن آن که نمی توان در بررسی روایات متعارض در خصوص اخبار منع تدوین، به «تساقط» روی آورد. چراکه تساقط، مربوط به تعیین فعل مکلف است و در فرض بحث باید به دنبال یک توجیه دلالتی روشن بر فرض صحت سند باشیم. اصلاح نگاه به منع تدوین، از نتایج این پژوهش است. پرهیز از نادیده گرفتن ماهیت سیاسی این پدیده به عنوان یک ماهیت غالب و عدم تعمیم آن به همه موضوعات ممکن، از مهمترین این اصلاح هاست.

^۱ مروری به گزارش هایی که برای تبیین این پدیده و حتی پدیده جعل حدیث، ارایه شده است؛ به خوبی نشان می دهد که به سختی می توان پدیده منع را در خارج از این موضوع، پی گیری کرد.

منابع

١. ابن حجر، عسقلانی (١٣٧٩)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دارالمعرفه: بیروت.
٢. ابن حنبل (٢٠٠٥)، المسند، بیت الافکار الدولیه.
٣. ابوریه، محمود (بی تا)، اضواء علی السنه المحمديه، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
٤. الاعظمی، مصطفی (١٤٠٠)، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، المکتب الاسلامی.
٥. بخاری، محمد بن اسمعیل (١٤٠١)، صحیح البخاری، دارالفکر.
٦. پاکتچی، احمد (١٣٩٩)، تاریخ حدیث، دانشگاه امام صادق (ع).
٧. ترمذی، محمد بن عیسی (بی تا)، السنن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٨. حسینی جلالی، سید محمد رضا (١٤١٣ق)، تدوین السنه الشریفه، قم: دفتر تبلیغات.
٩. حیدر، اسد (١٩٨٠)، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
١٠. خطیب بغدادی (١٩٧٤)، تقیید العلم، داراحیاء السنه النبویه.
١١. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (١٤٠١)، السنن، نشر استانبول.
١٢. سجادی، صادق (١٣٨٥)، تاریخ نگاری در اسلام، سمت.
١٣. سیوطی، عبدالرحمان (١٤٠٥ق)، تدریب الراوی، بیروت: دارالکتب العربی.
١٤. صدوق، محمد بن علی (١٣٩٩ق)، معانی الاخبار، بیروت: دارالعرفه.
١٥. قاسمی، جمال الدین (١٣٩٩ق)، قواعد التحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٦. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٦٣)، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه.
١٧. کورانی، علی (١٤١٨)، تدوین القرآن، دارالقرآن الکریم.
١٨. متقی هندی، علی بن حسام (بی تا)، کنز العمال، بی جا.
١٩. مجلسی، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفا.
٢٠. معارف، مجید (١٣٧٥)، تاریخ عمومی حدیث، کویر.
٢١. نیشابوری، محمد بن عبدالله الحاکم (١٤١١)، المستدرک علی الصحیحین، دارالکتب العلمیه.

مؤلفه‌های معنوی تمدنی با رویکرد توحید افعالی در قرآن با تأکید بر سوره سبأ

هادی بیاتی^۱

عبدالمهدی فیضی دیزآبادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲، صفحه ۶۷ تا ۹۸ (مقاله پژوهشی)

چکیده

با توجه به اینکه جوامع بشری در قرون مختلف به دنبال تمدن به معنای رفتارهای میان گروهی انسان با انسان و طبیعت، در جامعه خود بوده اما در سیر تطور تمدنی و با وجود اندوخته‌ها و انباشت تجربه‌ها و علوم هرگز نتوانسته‌اند به صورت کامل و بی‌نقص به آن دست یابند و این نشان از نقص و خلأهایی در آن اندوخته‌ها دارد. این پژوهش درصدد آن است که با روش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر معناشناسی و تفسیر ساختاری آیات و رویکرد هرمنوتیک مؤلف محور به پیرامون مسأله فوق پردازد و به این سؤال اصلی پاسخ دهد که مؤلفه‌های معنوی تمدنی با توجه به سوره سبأ چیست؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که دین اسلام با رویکرد توحید افعالی با توجه به سوره سبأ مؤلفه و محرکات تمدنی سکولاری را تکمیل و به معرفی برخی مؤلفه‌ها نیز اهتمام می‌ورزد. سبقت داشتن دین اسلام در بیان مؤلفه‌های تمدنی نسبت به غرب، بیان جایگاه و قابلیت اجرا بودن آن در حوزه تمدنی جامعه است. با توجه به اینکه شکل‌گیری حوادث و تحولات از افعال خداوند است، تغییر و ارتقاء جهانی‌بینی جامعه در موضوع توحید افعالی و باور به آن در به ثمر نشستن مؤلفه‌های تمدنی تأثیر بسزایی خواهد داشت و به میزان رشد جهانی‌بینی توحید افعالی جامعه با توجه به آثار آن، جامعه شاهد پویایی و تحرک تمدن‌سازی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: سوره سبأ، توحید افعالی، مؤلفه‌ها و محرکات تمدنی.

۱. استادیار تاریخ، گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول): h.bayati@umz.ac.ir

۲. دکتری مدرسی معارف تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران:

mahdifeizy@yahoo.com

درآمد

از آنجا که تمدن یک امر دنیوی است و برخی آن را از امورات مرتبط با معنوی و اخروی جدا دانستند؛ اما در جهان‌بینی الهی و یک نظام زنده و با شعور، علل حوادث از تار و پودهای پیچیده‌ای برخوردار است و منحصر به علل طبیعی نظام هستی نمی‌گردد و علل معنوی و روحی همدوش علل طبیعی در سرنوشت و حوادث جامعه موثر می‌افتد. برخلاف نظام جهان بینی مادی که حوادث و سرنوشت جامعه و رزق و روزی را در علل مادی و طبیعی منحصر می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ۸۶ - ۸۷) در واقع جهان‌بینی مادی گاهی امورات تشریحی و معنوی را باور ندارد و گاهی باور دارد و نیک می‌داند اما حساب مخصوصی در اسباب و علل تکوینی و حوادث اجتماعی ندارد و لذا نسبت به امور عدالت و ستم و حق و باطل بی‌تفاوت است. (همان، ۹۷) کارکرد دنیوی و دینی کاملاً با یکدیگر مرتبط و مکمل یکدیگر هستند. به این معنا که اسلام و دین مولفه‌های تمدنی دینی و مادی را با هم مورد توجه قرار داده است. رویکرد توحیدی و الهی مولفه‌های تمدنی علاوه بر جنبه‌های روحی و معنوی می‌تواند در حوزه‌های مختلف تمدن‌سازی نقش آفرینی می‌کند و از جنبه تمدنی و این جهانی مورد ارزیابی قرار گیرد و این در صورتی است که توجه به قرآن باید به مثابه توجه به امور اجتماعی خرد و کلان باشد. (بابایی، ۱۳۹۶، ۴۵) این پژوهش که یک کار الهیات تمدنی است با بررسی مفهومی تمدن و توحید افعالی به پردازش ساختاری سوره سبأ و استخراج موضوعات و محرکات تمدنی از سه شیوه آیه‌ها، مجموعه آیات و سوره تمدنی، در دو نوع مولفه مادی و دینی با کمک از منابع تفسیری و کتب تمدنی و فلسفه تاریخی پرداخته است. از آنجا که با توجه به سوره سبأ و دیگر آیات قرآن کریم تحولات و حوادث اجتماعی جزو افعال خداوند محسوب شده و به عنوان توحید در افعال، شکل‌گیری حوادث به او نسبت داده شده است؛ چگونگی ارتباط و تأثیرگذاری توحید افعالی و باور به آن در حوزه تمدن‌سازی و مسیر آینده‌ای تاریخی مورد توجه قرار گرفته است.

۱. جاودانگی مولفه‌های تمدنی دینی

چگونه می‌توان به مولفه‌ها و قوانین اسلام با گذشت قرن‌ها اعتماد داشت؟ آیا هنوز کارآیی خود را دارد؟ معتقدین به جبر تاریخ، جغرافیا و اجتماع بر این باورند که هیچ قانونی در طبیعت دوام ندارد و باقی نخواهد ماند. مگر ممکن است با وجود چنین جبرهایی و تغییرات در جهان هستی، چیزی جاوید بماند؟! همه چیز در جهان بر ضد جاوید ماندن است؛ اساسی‌ترین اصل این جهان اصل تغییر و تحول است؛ تنها یک چیز جاودانی است، آن اینکه هیچ چیز جاودانی نیست. گاهی به سخنان خود رنگ فلسفی می‌دهند و قانون تغییر و تحول را که قانون عمومی طبیعت است دلیل می‌آورند. (مطهری، ۱۳۸۵، ۳/ ۱۷۷) لذا نمی‌توان با وجود این تغییرات گفت قوانین و مولفه‌های تمدنی در اسلام و یا هر

دین دیگری دائمی خواهد بود و در طول زمان تغییراتی نخواهد داشت. اینان با این سخنان درصدد این هستند که دین اسلام را خاتم ادیان معرفی نکنند که به دنبال آن مولفه‌های اجتماعی آن نیز از مباحث تحولات تمدنی خارج خواهد شد و در ادامه راه را برای ادیان نو و کاذب هموار سازند؛ لذا این بحث، مهم و برای مخاطبین از اهمیت بسیار برخوردار است.

به روایت امام صادق علیه السلام، «زراره گوید از امام صادق علیه السلام راجع به حلال و حرام پرسیدم فرمود: حلال محمد همیشه تا روز قیامت حلالست و حرامش همیشه تا روز قیامت حرام، غیر حکم او حکمی نیست و جز او پیغمبری نیاید و علی علیه السلام فرمود هیچ کس بدعتی نهاد جز آنکه به سبب آن سنتی را ترک کرد». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۵۸) که احکام اسلامی جاودان و ابدی است. آن چیزی که همواره در تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است، اما قوانین و نظامات - خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی - مشمول این قانون نمی‌باشند. ستارگان و منظومه‌های شمسی پدید می‌آیند و پس از چندی فرسوده و فانی می‌گردند، اما قانون جاذبه همچنان پای برجاست. (مطهری، ۱۳۸۵، ۳/ ۱۷۷) در طبیعت، (پدیده‌ها) متغیرند نه قانون‌ها. اسلام قانون است نه پدیده. (همان، ۱۷۸)

هماهنگی قوانین اسلام با فطرت و سرشت انسان و اجتماع، علت اصلی جاودانگی اسلام است و در غیر این صورت قوانین اسلام بخاطر ناهماهنگی محکوم به فنا بود. (سبحانی، ۱۳۵۳، ۲۰۸ - ۲۱۱) بررسی نظریه لزوم تغییر در زندگی انسان‌ها به خاطر نیازمندی‌های انسان، تغییر در دین و احکام آن را به دنبال دارد؛ نیازمندی‌های انسان را به دو نیازمندی‌های اولیه و ثانویه تقسیم می‌کنند و لزوم تغییر در زندگی انسان را در نیازمندی‌های ثانویه باید دانست که با تغییر شرایط زندگی و نیازمندی‌های انسان قوانین او نیز تغییر می‌کند، برخلاف نیازمندی‌های اولیه که همیشه نو هستند و کهنه نمی‌گردند و موجب سوق دادن انسان به سعادت و کمال می‌شود دین و قوانین آن نیز از این نوع نیازمندی است که ابدی است و تغییری در آن راه ندارد مگر برخی از احکام که به موضوعات عرفی منوط شده است. علت تغییر نکردن نیازمندی اولیه، منطبق بودن آن به فطرت و سرشت انسان بیان است. چنانکه فطرت و خواسته‌های آن ثابت است قوانینی که منطبق با آن باشد ابدی خواهد بود. مرتضی مطهری در این زمینه می‌گوید: «مادر و منبع همه رازها و رمزها روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان است. اسلام در وضع قوانین و مقررات خود رسماً احترام فطرت و وابستگی خود را با قوانین فطری اعلام نموده است. این جهت است که به قوانین اسلام امکان جاویدانی بودن داده است». (مطهری، ۱۳۸۵، ۳/ ۱۸۹ و ۳۸۸)

ملاک و چگونگی تشخیص نوع قوانین به منطبق بودن آن بر فطرت و اخلاق و برگرفته از شئون زندگی و غرائز ثابت انسانی که در همه جوامع یکسان است، قوانین و مولفه‌هایی است که ثابت است و در مقابل آن مولفه‌هایی که با توجه به شرایط زمان و مکان تغییر می‌کند، قرار دارد که در تحت قوانین کلی قرار می‌گیرد. (سبحانی، ۱۳۵۳، ۲۱۵ - ۲۱۶)

در این بین جمله‌ای که استاد مطهری در رابطه با مولفه‌های قوانین اسلامی که ارتباط مستقیمی با مولفه‌های تمدنی دارد، بیشتر ملموس و قابل توجه است: «قانون هر اندازه جزئی و مادی باشد، یعنی خود را به مواد مخصوص و رنگ و شکل‌های مخصوصی بسته باشد، شانس بقا و دوام کمتری دارد و هر اندازه کلی و معنوی باشد و به شکل‌های ظاهری اشیاء توجه نکند بلکه به روابط میان اشیاء یا میان اشخاص معطوف کرده باشد شانس بقا و دوام بیشتری دارد». (مطهری، ۱۳۸۵، ۳/ ۱۸۵) بنابراین اینگونه نیست که قوانین و علل تحولات اجتماعی مورد توجه خداوند بقاء و تداوم نداشته باشند، بلکه به میزان نیازهای اولیه جامعه و وابستگی به فطرت انسان و جامعه قوانین و علل تحولات تداوم خواهد داشت.

۲. مؤلفه‌های معنوی تمدنی در سوره سبأ

۱.۲. امورات غیبی

کلمه غیب بر خلاف شهادت، عبارتست از چیزی که در تحت حس و درک آدمی قرار ندارد و آن عبارتست از خدای سبحان و آیات کبرای او، که همه از حواس ما غایبند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱/ ۷۳) شاید سوالی که در پرداختن به این موضوع به ذهن خطور می‌کند این باشد که چگونه امور غیبی می‌تواند در برنامه‌ریزی و تصمیم‌سازی کشور و در نهایت تمدن‌سازی ایفای نقش کند؟ تفسیر آموزه‌های غیبی از قرآن با رویکرد تمدنی و بکارگیری و اعتماد و پشتیبانی به آن در نهادهای کلان و جامعه از چالش‌ها و مباحث مهم در میان اندیشمندان و مفسران قرآن است. (بابایی، ۱۳۹۳، ۱۴۲) با این وجود این اختلاف رای به مباحث مادیات و محسوسات در مقابل امور نامحسوس نیز کشیده می‌شود که اساساً آیا می‌توان به امور نامحسوس و براهین عقلی (به عنوان امور نامحسوس) اعتماد داشت؟ غربی‌ها در این مورد به محور احتمال خطای بالا در امور عقلی تکیه می‌کنند و آن را رد می‌کنند و این احتمال را در امور محسوسات تا حد صفر می‌پندارند. در حالی که از چند جهت دچار چالش است. اول اینکه در مقدمات اثبات امور محسوسات به امور عقلی استناد شده است. لذا ادله خود را باطل می‌کند. دوم اینکه در امور محسوسات نیز خطا وجود دارد و اگر به صرف وجود خطا در باری از ابواب علم، باب آن علم بسته شود به طوری که نشود به آن اعتماد کرد، باب علوم محسوسات نیز باید بسته گردد و دیگر به آن نیز نمی‌شود اعتماد داشت. سوم اینکه اثبات محسوسات

با تجربه شکل می‌گیرد اما اثبات خود تجربه با تجربه دیگری نیست و الا تسلسل رخ می‌دهد و اثبات صحت تجربه باز با امور عقل و براهین آن می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱/ ۷۵)

خوانش تمدنی در مقولات الهیاتی و ماوراء الطبیعت دشواری‌های فهم و تطبیق را بدنبال دارد. ماورایی و غیبی بودن برخی از مولفه‌های دینی در نسبت سنجی آن با امور این جهانی، مانند تمدن، دشوار و مبهم به نظر می‌رسد. پرسش اصلی این است که جایگاه آن در تحلیل‌های تمدن دینی و اسلامی و نگاه ساختاری در حکومت دینی به آن چیست؟ (بابایی، ۱۳۹۳، ۱۴۱) به عنوان مثال چگونه می‌توان از موجوداتی بنام ملائکه مدبرین^۱ در امور اجتماعی و حوادث این جهانی و دخالت آنان نام برد و تبیین داشت؟

به هر حال این ابهامات با چند مقدمه قابل هضم خواهد بود. اول اینکه مراد از مغیبات همانند دیگر آیات قرآن بر اساس فهم انسان تعبیر می‌شود. دوم اینکه همان گونه که در روش تفسیری از تفسیر آفاقی و انفسی بهره برده می‌شود، می‌توان با توجه به تجربه و شرایط جامعه از تفسیر اجتماعی نیز در متون آیات استفاده نمود. سوم اینکه توجه تمدنی به همه مولفه‌های مغیبات نمی‌توان داشت و برای این کار، آن امور غیبی که قابل فهم و ملموس و قابل برنامه‌ریزی در حوزه تمدن سازی، باشد را می‌توان مد نظر قرار داد. هر چند در حیطه فردی قابل تسری دادن است اما در حوزه اجتماع تا زمانی که آن شرایط را نداشته باشد نمی‌توان جاری دانست اما بنظر می‌رسد توجه به امور غیبی را از زاویه آن امور به امورات اجتماعی نباید نگرست بلکه برعکس، باید از زاویه امور اجتماع مورد ارزیابی قرار گیرد که با تغییرات جهان‌بینی در اجتماع همانند حوزه فردی، می‌توان آن امور غیبی را حتی اگر قابل فهم و ملموس نباشد در حوزه اجتماع دخیل دانست. (بابایی، ۱۳۹۳، ۱۴۱) منظور آن است که درست است برخی از مغیبات قابل فهم و لمس نیستند اما دلیل بر اینکه در تحولات اجتماعی تاثیرگذار نباشند نخواهد بود. البته نمی‌توان با تکیه بر آن امور در سطوح اجتماعی و تصمیم‌گیری‌ها برنامه‌ریزی داشت چراکه برنامه‌ریزی زمانی رخ خواهد داد که آن علل یا حدود زیادی از آن علل در اختیار بشر قرار داشته باشد و حال اینکه آن امور در اختیار بشر نیست. به نظر می‌آید تنها راهی که وجود دارد آن است که در کنار برنامه‌ریزی در علل مادی به امور غیبی نیز توجه داشت و علل و اسبابی

۱. ملائکه مدبرین متعلق به عالم اجسام و به امر خداوند تدبیر امور این جهان را بر عهده دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۷۸ / ۲۶) آن قضایی را که خداوند در باره آن موجود مقرر داشته، همان قضایی است که فرشته مأمور به تدبیر آن موجود، به سوی آن می‌شتابد و سببی را که مطابق قضای الهی است تمام نموده، در نتیجه آنچه را خدا اراده کرده واقع می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰ / ۲۹۵)

که در اختیار بشر نیست، به امورات غیبی واگذار نمود. در واقع مباحث توکل، دعا، صدقه، توسل از اینگونه است که با توجه به آیات، علاوه بر توجه به امور غیبی به امور مادی نیز تکیه دارد. در غیر این صورت امور غیبی کاملاً از حوزه تمدنی حذف شده و توجه تمدن‌سازی به حوزه مادی گرایش پیدا می‌کند. در واقع می‌توان ادعا نمود که قسمت قابل توجهی از تمدن نوین اسلامی توجه به امورات مغیبات است و این همان نقطه تمایز مهم نسبت به تمدن سکولاری است.

نکته دیگر که در در رابطه با این موضوع باید توجه داشت آن است که جلب امدادهای غیبی است که به نوبه خود در خور توجه و روشمند و قانونمدار است. لذا برخی معتقدند که می‌توان با توجه به قانونمندی و سنت‌مداری خداوند، در امور اجتماعی برنامه‌ریزی داشت. با این حال با توجه به قضا و قدر خداوند که عمدتاً برای بشر نامعلوم است نمی‌توان کاملاً آن را در امورات اجتماعی دخالت داد بلکه می‌توان علاوه بر اعتماد به سنن الهی به قوانین طبیعی که قابل ارزیابی و برنامه‌ریزی است نیز تکیه نمود.

توجه به تصرفات الهی آن هم با تأکید بر امورات غیبی که اعمال انسان از او مخفی نخواهد ماند، در امورات زندگی بشر، با توجه به آیه ۳ سوره سبأ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ/۳). کافران گفتند: قیامت هرگز به سراغ ما نخواهد آمد، بگو آری به پروردگام سوگند که به سراغ همه شما خواهد آمد، خداوندی که از غیب آگاه است، و به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر، مگر اینکه در کتاب مبین ثبت است». بیانگر آن است که جهانبینی بر اساس معاد باوری و حساب و کتاب‌های مرتبط با انسان بگونه است که بدون برنامه و دستورات خداوند در این دنیا نمی‌توان متصور بود. لذا این آیه بیانی است از توحید افعالی که از طریق برهان انی به بیان توحید افعالی پرداخته است. با این وجود نمی‌توان از فرد واسطه به عنوان پیغمبر غافل بود و او را از تسلط به امورات غیبی مستثنی کرد. چرا که او واسطه و رسول خداوند است و از طریق او دستورات بیان شده است و بنابراین او نیز باید به امورات غیبی مسلط باشد لذا در آیه ۴۸ سوره سبأ به این نکته نیز توجه شده است که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمَ الْغُيُوبِ﴾ (سبأ/۴۸) بگو: پروردگار من حق را (بر دل پیامبران خود) می‌افکند که او علام الغیوب (و از تمام اسرار نهان آگاه) است». بدانید که خداوند امورات غیبی را بر دل او می‌اندازد. حال اگر این نکته در مقیاس کلان تصور شود به مسائل مهم اجتماعی و راز و رموز رشد و یا افول تمدن‌ها از منظر جهان‌بینی اسلامی پی خواهیم برد که چرا در حوزه اجتماعی اسلام این همه بدان توجه و تأکید بسیار دارد.

نکته آخر آنکه ایمان به آن مختص به قشری خاصی است ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ... ﴿ (بقره/۳) (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب [آنچه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند و نماز را برپا می‌دارند و از تمام نعمت‌ها و مواهبی که به آنان روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند. از ویژگی‌های متقین آن است که ایمان به غیب دارند. نه اینکه غیر متقین علم ندارند بلکه در اینجا باید بین علم و ایمان تفاوت قائل شد. با توجه به آیه فوق، دانستن امور غیبی و ایمان به امور غیبی دو امر جداگانه اما مرتبط با یکدیگر است. دانستن علوم هر چند مفاتیح الغیب عالم هستی و آفرینش در نزد خداوند است ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام/۵۹) کلیدهای غیب، تنها نزد اوست و جز او، کسی آنها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند هیچ برگی (از درختی) نمی‌افتد، مگر اینکه از آن آگاه است و نه هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین، و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [در کتاب علم خدا] ثبت است. و ﴿وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (نحل/۷۷) غیب آسمان‌ها و زمین، مخصوص خداست (و او همه را می‌داند). اما آگاهی افراد نسبت به آن بسیار محدود است و آنچه در جوامع بعضاً دیده می‌شود که از امور غیبی آگاهی دارند بسیار محدود و از امور مادی است. اطلاع نسبت به علم حتی برای پیامبر او نیز محدودیت دارد ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَ مَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/۱۸۸) بگو: «من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه را خدا بخواهد (و از غیب و اسرار نهان نیز خبر ندارم، مگر آنچه خداوند اراده کند) و اگر از غیب با خبر بودم، سود فراوانی برای خود فراهم می‌کردم و هیچ بدی (و زیانی) به من نمی‌رسید من فقط بیم‌دهنده و بشارت‌دهنده‌ام برای گروهی که ایمان می‌آورند! (و آماده پذیرش حقند)». در ابتدای آیه مالک نبود در سود و زیان و در اختیار نداشتن علوم غیب مگر آنچه خداوند بخواهد، بیان محدودیت‌های پیامبران است. هر چند با توجه به سوالی که از پیامبر پرسیده شده است، این محدودیت می‌تواند مرتبط با علم نسبت به روز قیامت باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸/ ۴۸۴)

اما ایمان و اطمینان قلبی به امورات غیبی و تاثیرات آن فراتر از بحث علم است. همانگونه که در جریان سر بردن حیوانات توسط حضرت ابراهیم علیه السلام؛ زمانیکه او از خدوند چگونگی زدنه شدن مردگان را می‌پرسد، ندا می‌شنود مگر ایمان نداری فرمود بله اما این پرسش برای اطمینان قلبی است. ﴿وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾

(بقره / ۲۶۰). لذا در این جریان همانطور که میان ایمان و اطمینان تفاوت وجود دارد، میان علم و ایمان نیز تفاوت وجود دارد.

اطلاع از امور غیبی و اسرار عالم غیب در رفتارهای انسان نسبت به گروه‌های اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های اجتماعی می‌تواند تاثیرگذار باشد. در سوره سبأ در جریان مرگ حضرت سلیمان و علم جن در مورد مرگ او ﴿فَلَمَّا خَرَ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ / ۱۴) هنگامی که بر زمین افتاد جنیان فهمیدند که اگر از غیب آگاه بودند در عذاب خوارکننده باقی نمی‌ماندند!». نشان می‌دهد که چگونه علم به غیب می‌تواند در رفتار گروه اجنه و جریان تمدن‌سازی تاثیر بگذارد. این تاثیرگذاری منوط به این است که چه فرد یا گروهی نسبت به امور غیبی دسترسی داشته باشد. در سوره سبأ، اجنه در مورد اطلاع آنان نسبت به غیب بیان می‌کند که اگر مطلع بودیم از زیر این عذاب فرار می‌کردیم اما در آیه ﴿وَكُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَا سَتَكَّرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ (اعراف / ۱۸۸) بگو: «من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه را خدا بخواهد (و از غیب و اسرار نهان نیز خیر ندارم، مگر آنچه خداوند اراده کند) و اگر از غیب با خیر بودم، سود فراوانی برای خود فراهم می‌کردم و هیچ بدی (و زیانی) به من نمی‌رسید من فقط بیم‌دهنده و بشارت‌دهنده‌ام برای گروهی که ایمان می‌آورند! (و آماده پذیرش حقتند)». اطلاع داشتن پیامبر نسبت به امور غیب خیر کثیر را بدنبال خواهد آورد. در این آیه پیامبر به عنوان یکی از مصادیق خیر کثیر بیان شده است در واقع می‌توان به عنوان رهبران سیاسی از آن نام برد که رهبران سیاسی جوامع منتسب به خداوند و یا بزرگان الهی جامعه که در صورت مطلع شدن از امور غیب خیر کثیر خواهند داشت و این در رفتارهای اجتماعی و رشد جامعه تاثیرگذاری خواهد داشت.

۲،۲. اخلاق

۱،۲،۲. توبه و تمدن سازی

از جمله مواردی که برای جلب امداد غیبی موثر است توبه است که در حوزه ایمان و تقوی و ارتباط با خداوند می‌توان از آن نام برد. توبه، بازگشت بخود است برای اصلاح رفتار بنابراین نمی‌توان توبه را یک امر شخصی و دوطرفه میان فرد و خداوند دانست هرچند از اموری است که به ظاهر از ماهیتی اجتماعی برخوردار نیست اما به دلیل تاثیر و بازخورد اجتماعی‌ای که دارد یک امر اجتناب‌ناپذیر نسبت تمدن‌سازی است. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۴۲)

در سوره سبأ آیات ۳۱ الی ۳۳: ﴿قَوْلُ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْ لَأَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ (۳۱) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا أَنْحُنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾ (۳۲) وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا

وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَعْمَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿۳۳﴾ (سبأ، ۳۱-۳۳) کافران گفتند: ما هرگز به این قرآن و کتب دیگر که قبل از آن بوده ایمان نخواهیم آورد، اگر ببینی هنگامی که این ستمگران در پیشگاه پروردگارشان (برای حساب و جزا) بازداشت شده اند (از وضع آنها تعجب میکنی) در حالی که هر کدام گناه خود را به گردن دیگری میاندازد، مستضعفان به مستکبران می‌گویند: اگر شما نبودید ما مومن بودیم! اما مستکبران به مستضعفان پاسخ میدهند: آیا ما شما را از هدایت بازداشتیم بعد از آن که به سراغ شما آمد (و آنرا به خوبی در یافتید) بلکه شما خود مجرم بودید! مستضعفان به مستکبران می‌گویند و سوسه‌های فریبکارانه شما در شب و روز (مایه گمراهی ما شد) هنگامی که به ما دستور می‌دادید که به خداوند کافر شویم و شریک‌هایی برای او قرار دهیم آنها هنگامی که عذاب (الهی) را می‌بینند ندامت خود را کتمان می‌کنند (مبادا بیشتر رسوا شوند) و ما غل و زنجیر در گردن کافران می‌نهمیم آیا جز آنچه عمل میکردند به آنها جزا داده می‌شود؟!». که گفتگویی میان مستکبرین و مستضعفین در روز قیامت رخ داده است، بیان ابراز پشیمانی و توبه مستضعفین است اما آنچه از این جهانی کلام وحی می‌توان بهرمنند شد آن است که خداوند آن گفتگو را در این جهان مطرح کرده است تا مردم در این جهان آن گفتگو را در میان خود داشته باشند و قبل از آن جهان در پشیمانی خود را ابراز بدارند و این می‌تواند ثمره خوبی در اصلاح رفتاری میان انسان‌های جامعه داشته باشد.

آیات قرآنی که بازگشت منافقین و گناهکاران را منوط به جبران خسارات‌های وارد می‌داند نکته قابل‌تأملی در بازسازی اجتماعی و تمدنی بیان می‌دارد. ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل / ۱۱۹) اما پروردگارت نسبت به آنها که از روی جهالت، بدی کرده‌اند، سپس توبه کرده و در مقام جبران برآمده‌اند، پروردگارت بعد از آن آمرزنده و مهربان است». و یا آیه ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ شَيْئًا﴾ (مریم / ۶۰) مگر آنان که توبه کنند و ایمان بیاورند و کار شایسته انجام دهند چنین کسانی داخل بهشت می‌شوند و کمترین ستمی به آنان نخواهد شد». که اشاره به جبران و اصلاح امور دارد و فقط به بازگشت و پشیمانی اکتفا نشده است. در مقیاس کلان اگر گناه و تخلفات اجتماعی انجام شود، بازگشت و و پذیرش توبه این افراد منوط به اصلاح امور اجتماعی خواهد بود. در آیه دیگری خود اصلاح امور مورد توجه قرار گرفته است و بدان تاکید می‌کند. ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ اگر این دو داور، تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند به توافق آنها کمک می‌کند زیرا خداوند، دانا و آگاه است (و از نیات همه، با خبر است). (نساء / ۳۵) این نوع برخورد خداوند نسبت به اهل گناهکار و مجرم، در بیان دو نکته مهم هست: اول اینکه این چنین

افرادی با رفتارشان گسست و شکاف اجتماعی ایجاد می‌کنند و دوم اینکه در مقابل، آنان باید مجبور به جبران آن خسارت شوند لذا نوعی اصلاح در امور اجتماعی و انجماد آن شکافی و گسست انجام می‌شود.

البته گمان نرود که عذاب خداوند بدون فرصت برای بازگشت و توبه‌پذیری است ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أُمَلِّتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ﴾ (حج/ ۴۸) بسیاری از اهالی شهرها و روستاها را با آنکه ستمکار بودند مهلت دادیم (تا برگردند و توبه کنند) سپس آنان را (به عذابی سخت) گرفتار ساختم و بازگشت همه مردم بسوی من است». و یا در آیه ای دیگر می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود/ ۱۱۷) و چنین نبود که پروردگارت آبادی‌ها را بظلم و ستم نابود کند در حالی که اهلش در صدد اصلاح بوده باشند». اگر در قومی اهلش به دنبال اصلاح باشند خداوند عذاب را دور می‌کند. در این آیات خداوند به قوم فرصت بازگشت و توبه می‌دهد و بنابر آیه اخیر فوق، اگر جامعه ای به دنبال اصلاح خویش است هلاکت از آن دور خواهد شد؛ خود این نوعی تشویق به اصلاح و رو بردن در آوردن جامعه و کارکرد توبه در حوزه تمدنی بشمار می‌آید.

۲.۲.۲. شکرگزاری و تمدن سازی

واژه شکر به معنای بیاد آوری، تصور و اظهار آن نعمت است. شکر مقلوب کشر به معنای کشف و آشکار نمودن است مقابل کفر که به معنای فراموشی نعمت و پوشانیدن آن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲/ ۳۴۴) ارتباط و یاد خداوند و نعمات او ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ﴾ (اعراف/ ۶۹) پس نعمت‌های خدا را به یاد آورید». در میان افراد و سطوح مختلف جامعه به صورت اجتماعی می‌تواند ابواب نعمات و گشایش روزی را برای جامعه بگشاید. همچنانکه در آیه ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا...﴾ (طه/ ۱۲۴) و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی (سخت و) تنگی خواهد داشت ...». نقطه مقابل آن را تأکید می‌کند و در آیات دیگری یاد خداوند در سطوح تمدن‌ساز مانند جهاد مانند: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (انفال، ۴۵) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که (در میدان نبرد) با گروهی رو به رو می‌شوید، ثابت قدم باشید! و خدا را فراوان یاد کنید، تا رستگار شوید». بسط ایمان و معنویت و صفای قلوب مانند: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ) (انفال، ۲) مؤمنان، تنها کسانی هستند که هر گاه نام خدا برده شود، دل‌هاشان ترسان می‌گردد و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می‌شود، ایمانشان فزونتر می‌گردد و تنها بر پروردگارش توکل دارند». بسیار تأکید شده است.

محصول و نتیجه یاد خدا و یاد نعمت های او شکرگزاری است. از آموزه های تمدنی اسلام، موضوع شکرگزاری است ﴿وَ إِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (ابراهیم/۷) و (همچنین به خاطر بیاورید) هنگامی را که پروردگارتان اعلام داشت: «اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است!» است. این قانون از سنت های الهی است و شرط بقاء تمدن است نه شرط ایجاد. به این معنا که بقاء و نگهداری تمدن به این عامل بستگی دارد و خداوند در آیات متعدد از این عامل نام می برد. از جمله در سوره سبأ که می فرماید: ﴿... اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ * ... كَلُّوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ﴾ (سبأ/ ۱۳ و ۱۵) آل داوود شکر عملی بجای آرید * از رزق و روزی خداوند بخورید و شکرگزار باشید». با توجه به آیات فوق شکرگزاری نعمت را فزونی می بخشد و کفر آن نعمت را از بین می برد؛ موضوع یاد خدا و شکرگزاری از محرکات تمدنی بعد از ایجاد آن محسوب می گردد. مصباح یزدی می گوید: «این قانون هم در مورد نعمت های مادی جاری است و هم درباره ی نعمت های معنوی کسی که نعمت های مادی را شاکر باشد نعمت های مادی او افزوده می شود و کسی که نعمت های معنوی را سپاس گزارد نعمت های معنویش زیاد می گردد». (مصباح، ۱۳۸۹، ۱۴۷/۵ - ۱۴۸) ﴿وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ (اعراف/ ۱۰) و قطعاً شما را در زمین قدرت عمل دادیم و برای شما در آن، وسایل معیشت نهادیم، [اما] چه کم سپاسگزاری می کنید». واژه ﴿مَكَّنَّاكُمْ﴾ همانطور که در مقدمه رساله بیان شد روی سخن آیه فوق به تمدن و جامعه است و در آخر از جامعه توقع شکرگزاری را دارد. این نوع شکرگزاری در مقیاس کلان است در واقع باید رابطه ی میان نعمت و شکرگزاری حفظ شود. بمیزان وسعت کلان بودگی نعمت، شکرگزاری آن نیز باید کلان و وسیع باشد تا حق نعمت ادا گردد در غیر این صورت شکرگزاری محقق نمی شود لذا است که خداوند در آخر آیه از قلت شکرگزاران معترض است.

در سوره سبأ ۲ مرتبه از واژه شکر در برابر نعمات اجتماعی استفاده شده و می فرماید: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا» بعد از بیان نعمت ها و تمدن سازی توسط حضرت داوود و سلیمان علیهما السلام خداوند به آل داوود دستور شکرگزاری داده هر چند، همچون آیه فوق صحبت از کمی شاکرین است، در این آیه نیز عبارت ﴿قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ بیان از توجه نکردن شاکرین است در ادامه آیه سوره سبأ عبارت ﴿وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ دارد. در ذیل این آیه روایتی وجود دارد که می فرماید ﴿وَ لَمَّا قَالَ اللَّهُ لِدَاوُدَ اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا لَمْ يَخْلُ مِحْرَابُهُ مِنْ نَفْسِهِ أَوْ نَائِبٍ لَهُ مِنْ أَهْلِهِ﴾ (نوری، ۱۴۰۸، ۱۲/۱) و این نشان از اهمیت و توجه آل داوود است نسبت به دستور خداوند متعال تا بر نعمت های خداوند شاکر باشند.

آیه دیگری در سوره سبأ ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جِئَانِ عَن يَمِينٍ وَشَمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَهُ طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِم سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتِينَ ذَوَاتِ أَعْخُمٍ وَثَمَلٍ وَشِئَمٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ (سبأ/ ۱۵-۱۶) برای قوم سبأ در محل سکونتشان نشانه‌ای (از قدرت الهی) بود، دو باغ (عظیم و گسترده) از راست و چپ (با میوه‌های فراوان، به آنها گفتیم) از روزی پروردگارتان بخورید و شکر او را بجا آورید، شهری است پاک و پاکیزه و پروردگاری آمرزنده (و مهربان). * اما آنها (از خدا) روی گردان شدند و ما سیل ویرانگر را بر آنها فرستادیم و دو باغ (پیر برکت)شان را به دو باغ (بی‌ارزش) با میوه‌های تلخ و درختان شوره‌گز و اندکی درخت سدر مبدل ساختیم!». بعد از برکات و نعمت‌هایی که برای آنان فرو فرستاده است توجه به شکرگزاری را از آنان می‌طلبد اما آنان روی گردان شدند و آن تمدن و نعمت‌ها از آنان برداشته شد؛ فقط برداشتن نعمت نبود بلکه دچار عذاب نیز شدند.

نکته مهم دیگری که در رابطه با شکرگزاری باید مطرح شود آن است که شکرگزاری، تنها با زبان نیست بلکه باید با عمل همراه باشد. ﴿اعْمَلُوا ... شُكْرًا﴾ از لحاظ عملی شکرگزاری را می‌طلبد. (قرآنی، ۱۳۸۳، ۹/ ۴۲۹) لفظ ﴿شُكْرًا﴾ منصوب است بنابراین که مفعول له باشد و معنا این است که ای آل داوود برای خدا عمل کنید و عبادت او را به عنوان شکرگزاری برای نعمتهایش به جای آرید. (طبرسی، ۱۳۷۷، ۵/ ۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲/ ۳۴۴) شکرگزاری عملی از اهداف این آیه است چراکه در آخر آیه به تعداد کمی از شکرگزاری اشاره دارد در حالیکه شکرگزاری لسانی زیاد است لذا اشاره آیه به عمل است که در عمل شاکر باشد. قلیل و کم بودن شاکر نیز از این جهت است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸/ ۴۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲/ ۳۴۵)

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، آن است که فراگیر شدن این موضوعات خرد در سطوح مختلف جامعه، در کلان‌سازی این عامل اهمیت دارد چراکه زمانی جامعه، جامعه متمدنی خواهد بود که از رفتارهای خرد بسوی رفتارهای کلان رو به حرکت و نهادینه شده باشد. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۴۴) یعنی بصورت فرهنگ آن جامعه متبلور شده باشد. اما اگر به صورت خرد و یا موقتی در سطح جامعه انجام گیرد نمی‌توان آثار اجتماعی و تمدنی آن را احساس کرد و یا لاقبل به زودی نمی‌شود آن را لمس نمود.

نکته آخر آنکه اگر این عامل از عوامل درون دینی توسعه داده شود تا برای جوامعی که نگاه دینی به عوامل تمدنی ندارند نیز کاربرد داشته باشد، باید جنبه‌های مادی و مصادیق شکرگزاری را توسعه داد و بیشتر مورد توجه قرار گیرد. با توجه به آیه ۱۳ سوره سبأ و شکر عملی در آیه که می‌فرماید ﴿... اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ و روایت «عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ سَمِعْتُ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَام

يَقُولُ مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُنْعَمَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶/۳۱۳) در بیان چگونگی شکرگزاری و مصادیق میدانی آن می توان به هر آنچه که اعم از رفتار، قلم و گفتار که منجر به تقویت و زوال عوامل ایجاد و سلبی نعمات می شود و چه از نوع حمایت های مادی و یا معنوی، اشاره داشت که بیان مصادیق شکرگزاری در عمل است. بنابراین هر جامعه ای که نعمات خود را اینگونه مورد حمایت قرار دهد شکر نعمات خود را بجای آورده است. بعنوان مثال در موضوع امنیت، تقویت هر عواملی که زمینه ساز امنیت و زوال موانع امنیت می تواند از مصادیق شکرگزاری باشد. لذا جامعه از نعمات خود بیش از قبل بهره خواهد برد. با این حال توجه به شیوه شکرگزاری در اسلام می تواند کامل تر باشد و آن توجه به عامل اصلی و علت العلیل یعنی خداوند متعال است که نقطه تفاوت میان تمدن اسلامی و سکولاری محسوب می شود.

۳،۲،۲. مسئولیت پذیری (امر به معروف و نهی از منکر)

تمدن نوین اسلامی در صورتی روی رشد و تعالی را به خود می بیند که رفتارهای انسانی میان گروهی و حتی نسبت به طبیعت پیرامون خود بنحو شایسته ای ارتقاء یافته باشد. وقتی صحبت از تمدن می شود در واقع صحبت از جامعه می شود. بنابراین نمی توان از دستورالعمل امر به معروف و نهی از منکر یا همان احساس مسئولیت اجتماعی (تذکر یا یادآوری)؛ فرار کرد. در واقع این مسئولیت قبل از اینکه حکم شرع باشد حکم عقل است و در میان مردم بصورت طبیعی رواج دارد و این عامل هدیه فطری خدادادی است در میان مردم نه هدیه ای از جانب حاکمان و یا سیاستمداران. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۴۵) آنچه که در جریان طبیعی زندگی مردم مشاهده می شود این است که در امور مختلف به یکدیگر برای اصلاح و پیشبرد و اهداف زندگی جمعی و جلوگیری از خسارات به یکدیگر نصیحت و تذکر و یادآوری می کنند. کلام سعدی می گوید «چو عضوی بدرد آورد روزگار دیگر عضوها را نماند قرار» که بر سر در سازمان ملل نوشته شده است بیانگر اهمیت این اصل و فطری و مردمی بودن آن است.

در نگاه اجتماعی، جامعه ای که بدنبال تمدن سازی است و کنار هم بودن و ارتباط میان گروهی را زمینه ساز تمدن نوین می داند، نمی تواند از این اصل نصح و تذکر غافل باشد بنابراین هیچ جامعه ای را نمی توان یافت که از این اصل خالی باشد. لازمه موفقیت و تمدن سازی جلوگیری از انحراف و اشتباهات افراد در حرکت جامعه است که در حوزه های روانشناسی و غیره مبحثی دیگر می طلبد.

در این بین نقش افرادی که خود به تنهایی یک جامعه محسوب می شوند در این حوزه برجسته است. حرکتی همانند قیام و مبارزات امام حسین و ائمه علیهم السلام و دیگر مبارزان بزرگ طول تاریخ به عنوان رهبران جامعه چه تحت اسلام و چه غیراسلام که اصل اولیه آنان تذکر و امر به معروف

و نهی از منکر بوده است. چنین نقشی را در سوره سبأ با توجه به قال و مقال و گفتگوی تذکری میان رسول خدا و جامعه شکل گرفته است قابل لمس است. از آیه ۲۲ سوره تا انتهای آن دستور خداوند به پیغمبر بر اینکه بگو ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ ﴿قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ﴾ (سبأ، ۲۲-۲۷) بگو کسانی را که غیر از خدا (معبود خود) می‌پندارید. بگو: چه کسی شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو الله. بگو: کسانی را که به عنوان شریک به او ملحق ساخته‌اید به من نشان دهید». بیانگر آن است که حق تذکر دادن برای افراد محفوظ است و با توجه به عمومی بودن توصیه‌های قرآن نمی‌توان وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را منحصر در رسول خدا دانست.

اما آنچه این اصل را در جوامع مختلف متفاوت می‌کند، مصادیق و موضوعات مورد تذکر و نصیحت است که با توجه به تفاوت‌های فرهنگی، دینی، مذهبی و قوانین اجتماعی، آن مصادیق نیز متفاوت خواهند بود. هرچند بر پایه فطرت انسانی، مشترکات زیادی نیز در میان آنها وجود دارد که می‌توان با تکیه بر آن اقدام به امر به معروف و نهی از منکر نمود با این حال قوانین عقل کل می‌تواند نقصان قوانین و آداب و رسوم ناشی از عقل و توهمات بشر را کامل کند و مصادیق اتم و اکمل را مشخص نماید.

از نگاه دین و قرآن نیز آیات متعددی در مورد نصیح و امر به معروف و نهی از منکر بیان شده است. آیه ۹۱ سوره توبه^۱ نصیحت کننده‌ها را در ردیف قتال کننده‌ها قرار می‌دهد و نسبت به افرادی که در مورد حضور در جنگ عذر دارند به نصیحت کردن برای خدا و رسول توصیه می‌کند و یا در آیه دیگری ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ بر این امر تأکید می‌کند که در جامعه عده ای عهده دار این امر شوند و در ساختار جامعه گروهی را مامور به این امور می‌کند و این نشان از آن دارد که این اصل مهم فطری و مردمی به چه اندازه‌ای حائز اهمیت است. در آیه دیگری از وظایف حکومتی بر می‌شمارد و می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^۲

۱. لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ / بر ضعيفان و بيماران و آنها که وسيله‌ای برای انفاق (در راه جهاد) ندارند، ایرادی نیست (که در میدان جنگ شرکت نکنند) هر گاه برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند (و از آنچه در توان دارند، مضایقه ننمایند). بر نیکوکاران راه مؤاخذه نیست و خداوند آمرزنده و مهربان است (توبه / ۹۱).

۲. همان کسانی که هر گاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند، و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست (حج / ۴۱).

این آیه بیانگر این مطلب است که در صورتی پایدار می ماند که به این اصول عمل کند. در مقابل افرادی که مخالف این جریان تمدنی هستند و برعکس عمل می کنند از نگاه قرآن به نفاق توصیف شده اند ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^۱ یعنی افرادی در جامعه رفتاری دارند که آنچه منکر و زشت است را امر می کنند و از آنچه که موجب رشد جامعه می شود نهی می کنند و این نقطه مقابل تمدن سازی است. این آیات در نگاه و مقیاس کلان بسیار به حوزه تمدنی و ارتباط میان گروهی توجه کرده است و یا روایتی از رسول اکرم (ص) که می فرماید: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (عاملی، ۱۴۰۹، ۱۵ / ۱۴۱). نمونه ای دیگر از اهمیت داشتن و ایجاد انگیزه برای مسلمین است و پا را فراتر از رفتارهای میان گروهی درون مرزی گذاشته است و به رفتارهای میان جامعه ای فرامرزی توجه داده است و این نشان از افق تمدنی دین اسلام است چراکه اسلام یک دین جهانی و به دنبال تمدن سازی در مقیاس جهانی است.

۴،۲،۲. ظلم و عدالت

حق الناس در جهان بینی توحیدی و اسلامی از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است. در ادبیات دینی رعایت نکردن و ادا نشدن حق الناس را ظلم معرفی می کند و نقطه مقابل آن یعنی رعایت حق الناس به عنوان عدالت نام برده می شود و به معنای قرار گرفتن چیزی در غیر موضوع مختص خودش یا به نقصان، کم، فزونی، زیادت، از نظر زمان و مکان است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲ / ۵۳۰) در اهمیت این عامل باید گفت که زمانی که دین به همراه پیامبرش از طرف خداوند فرستاده می شوند همه سنت ها و قوانین مادی به مقابله بر می خیزند چراکه دین برای آزادی چاره ای جز مبارزه ندارد. (صدر، ۱۳۶۹، ۷۶) از واژه آزادی برای رهایی از ظلم استفاده می شود. این واژه که دستمایه همه مبارزان علیه ظلم قرار دارد، در طول تاریخ دچار فراز و نشیب شده است.

نابینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه الامه» فصل چهارم می آورد: «برخی آزادی را به معنای رهایی و آزادی در حجاب و محرمات بیان داشتند در حالی که این منظور نیست آزادی به معنای رهایی از ظلم و استبداد است». (لک زایی، ۱۳۹۴، ۸۳) که این بیان معنای کاملی از مفهوم آزادی و علت مبارزه علیه ظلم را مطرح می کند.

۱. مردان منافق و زنان منافق، همه از یک گروهند! آنها امر به منکر و نهی از معروف می کنند و دستهایشان را (از انفاق و بخشش) می بندند خدا را فراموش کردند و خدا (نیز) آنها را فراموش کرد (و رحمتش را از آنها قطع نمود) به یقین، منافقان همان فاسقانند (توبه/ ۶۷).

آزادی از اهداف ارسال انبیاء است و با توجه به جایگاه جامعه در مقیاس کلان از اهمیت بسزایی برخوردار خواهد بود. نمونه‌هایی از اهمیت و تأکیدات آن را در جهان‌بینی اسلامی و در خصوص رهبری جامعه و آیات عذاب اجتماعی خداوند می‌توان مشاهده نمود. رهبری و امامت جامعه را به فردی که ظالم باشد نخواهد سپرد ﴿وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴) (به خاطر آوردید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!» ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من نیز امامانی قرار بده!» خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند)». در این آیه در گفتگوی میان خداوند و حضرت ابراهیم علیه السلام توجه و اهمیت ظلم بحدی است که خداوند درخواست پیامبر خود را رد می‌کند و عهد خود را به ظالمین نمی‌دهد.

از منظر انقلاب اجتماعی، علمای اسلامی و جهان‌بینی اسلامی و تشیع، در معنای ظلم تفاوت جدی با دیگر ادیان و مذاهب دارد. آیت‌الله نایینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه الامه فصل دوم، بیان محکم و قابل توجهی از چرایی انقلاب مشروطه دارد و آن اینکه سه جور ظلم داریم؛ ظلم به خداوند، ظلم به امام زمان، ظلم به مردم برای از بین بردن ظلم و بدست آوردن آزادی و از آنجا که نمی‌توان همه ظلم را از بین برد باید به دنبال تقلیل ظلم بود. (لک زایی، ۱۳۹۴، ۸۳) بنابراین فقط به تشکیل مجلس و قوانین الهی بسنده کردند و به ناتوانی خود در رفع ظلم به امام زمان اقرار داشتند و حال اینکه در انقلاب امام خمینی ره به این نکته اهتمام ویژه داشته است. در این جریان تحول و انقلاب اجتماعی موضوع ظلم و عدالت محوریت داشته است و نقش آفرینی آن در حوزه تمدنی به میزان کلان بودگی ظلم بستگی دارد.

آیات متعددی در مورد ظلم در جامعه و عقوبت آن در قرآن آمده است که در خور توجه است از جمله اینکه واژه ظلم را به جامعه نسبت داده است و مصداق ظالم را جامعه می‌داند نه فرد. هرچند برخی افراد به منزله اجتماع بیان شده اند و با او نیز معامله اجتماع می‌گردد و می‌تواند مخاطب آیات قرار گیرد. آیاتی همانند ﴿وَ كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَ أُنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (انبیاء/ ۱۱) چه بسیار مردم شهرها را هلاک کردیم که ستمگر بودند و جماعتی دیگر جانشین آنان ساختیم». عبارت ﴿كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ ضمیر اشاره به قریه و جامعه دارد که این جامعه مصداق ظالم قرار دارد. نمونه‌ای دیگر از رفتار ظالمانه جامعه در سوره سبأ بدان اشاره شده است که می‌فرماید ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾

ولی (این ناسپاس مردم) گفتند: «پروردگارا! میان سفرهای ما دوری بیفکن» (تا بینوایان نتوانند دوش به دوش اغنیا سفر کنند! و به این طریق) آنها به خویشتن ستم کردند! و ما آنان را داستان‌هایی (برای عبرت دیگران) قرار دادیم و جمعیتشان را متلاشی ساختیم در این ماجرا، نشانه‌های عبرتی برای هر صابر شکرگزار است.» (سبأ/ ۱۹) عبارت ﴿ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ ضمیر جمع که اشاره به قوم دارد می‌توان استفاده نمود که خداوند در خواست جامعه بر دور بودن از یکدیگر را ظلم بخودشان می‌داند و عاقبت آن پراکندگی و گسست در جامعه می‌شود. چنین نگاهی در مقیاس کلان جریان سازی تمدنی در جامعه ایجاد می‌کند؛ در صورتیکه این نوع جهان‌بینی بتواند سرلوحه زندگی جامعه قرار گیرد جامعه‌ای مملو از عدالت و دور از ظلم خواهد بود و در صورت انجام ظلم، فرصت توبه و بازگشت نیز فراهم است.

در عذاب خداوند برای جامعه ظلمی رخ نمی‌دهد و برای برخی از اقوام روشی متفاوت و عادلانه صورت می‌پذیرد اول این که بدون ارسال نبی و تذکر دادن عذابی نخواهد آمد و دوم اینکه آن جامعه را سرشار از نعمت می‌کند تا مزد زحمات و کارهای خود را در این دنیا گرفته باشند هرچند ممکن است این نعمات و در این دنیا برای افراد بی‌ظرفیت غفلت‌زا و فسادآور باشد. ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (اسراء، ۱۵-۱۶). «و ما تا پیامبری نفرستیم (و راه راست را به مردم نشان ندهیم) کسی را مجازات نخواهیم کرد. و هر گاه بخواهیم مردم شهری را (به کیفر اعمالشان) هلاک کنیم، نخست نعمت فراوان به آنان می‌بخشیم و آنها (به جای شکر) به فسق و فساد روزی می‌آورند تا مستوجب عذاب شوند. آنگاه به شدیدترین وجهی آنها را هلاک می‌کنیم». در این آیه بر اینکه بدون تذکر رسل به قومی هلاکتی رخ نخواهد داد به شیوه ارسال عذاب و تاثیر فراوانی نعمت اشاره می‌کند که وفور نعمت منجر به غفلت آنان خواهد شد که فسق و فساد بدنبال آن صورت می‌پذیرد. خداوند به مورد دیگری اشاره می‌کند که جامعه در عذاب شدند غافلگیر نمی‌شوند ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (انعام/ ۱۳۱) این بخاطر آن است که پروردگارت هیچگاه (مردم) شهرها و آبادی‌ها را بخاطر ستم‌هایشان در حال غفلت و بی‌خبری هلاک نمی‌کند. (بلکه قبلاً رسولانی برای آنها می‌فرستد) «... بدین معنا که حتماً قبل از عذاب و افول تمدن به آنها در این زمینه گوش زد شده است.

با توجه به نکات فوق در تحولات جامعه خداوند نقطه مقابل آن را نیز بیان می‌کند و به جنبه مثبت آن و تحول رشد و کمال جامعه نیز اشاره دارد می‌فرماید: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا﴾ (نساء/ ۳۱) اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می‌شوید پرهیز کنید، گناهان کوچک شما را می‌پوشانیم و شما را در جایگاه خوبی وارد می‌سازیم». ترک گناهان

زمینه کرامت انسانی است که منجر به روابط اجتماعی بهتر به همراه عزت نفس می‌گردد. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۴۶) گناه و به دنبال آن عذاب دو رویکرد دارد انجام آن افول و ترک آن اینگونه نیست که ثمره‌ای نداشته باشد بلکه نفس ترک نیز ثمراتی برای آن مترتب است یعنی خداوند بر عدم همانند فعل برکت و کرامت مترتب ساخته است و این در مقیاس کلان، جامعه‌ای را نمایان می‌سازد که در تراز تمدن نوین اسلامی و نمونه‌هایی از تمدن مهدوی در عصر ظهور خواهد بود و در آخر به توصیف قومی که دچار افول و عذاب نمی‌شوند اشاره می‌کند و در مورد این که کدام گروه مستحق ایمنی از عذاب خداوند هستند می‌فرماید ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام/ ۸۱ - ۸۲) کدام یک از این دو دسته (بت پرستان و خداپرستان)، شایسته‌تر به ایمنی (از مجازات) هستند اگر می‌دانید؟! (آری) آنها که ایمان آوردند و ایمان خود را با شرک و ستم نیالودند، ایمنی تنها از آن آنهاست و آنها هدایت‌یافتگانند!». در این آیه آن دسته افرادی که ایمان آنان به ظلم آغشته نشده باشد ایمن خواهند ماند. با توجه به این آیه جامعه‌ای که دچار بلا و مصیبت می‌شود یکی از محتمل‌ترین ارزیابی، آغشته بودن جامعه به ظلم است و هرچه آن جامعه از عذاب و مصائب دور بماند نشان از دور بودن آن از ظلم است.

۵.۲.۲. ایمان و عمل صالح (تقوی و معنویت)

در سوره سبأ در مورد ایمان و بدنبال آن پیروی از شیطان و خداوند به نکات قابل تأمل در حوزه اجتماعی اشاره شده است از جمله آیه ۲۰ سوره ﴿وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سبأ/ ۲۰) آری، به یقین ابلیس گمان خود را درباره آنها محقق یافت که همگی از او پیروی کردند جز گروه اندکی از مومنان». در این آیه در بیان علل افول تمدن قوم سبأ است نکاتی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ از جمله عامل مهم ایمان به آخرت که با تزلزل و تردید در آن، قوم سبأ رفتار و اعمالی را انجام می‌دهد که ناشی از غفلت و انحراف است.

باور و ایمان برای موحد آثاری در آخرت دارد و از طرفی دیگر می‌تواند برای موضوعات این جهانی نیز تاثیرگذار باشد. باور توحیدی جنبه قدسی و آخرتی به خود دارد با این حال کارکردهای این جهانی نیز دارد. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۴۸) نقطه مقابل آن نیز همانطور که آثار و نتایجی در آخرت برای فرد و جامعه دارد، نسبت به موضوعات این جهانی و حوزه تمدنی نیز اثرات منفی قابل توجهی دارد.

عمل صالح و رفتار حسنه با گفتار نیک و حسن تفاوت بسیار دارد چرا که جامعه تفکرات و اندیشه و گفتار نیک را در رفتار و عمل مشاهده کند اعتماد و گرایش به آن تفکر بیشتر خواهد شد. رفتار انسان در پیاده کردن دستورات دین و حوزه اجتماعی و قوانین آن، می‌تواند جامعه را بسوی

تمدن‌سازی سوق دهد. از طرف دیگر آنچه که مورد ارزیابی جامعه در میان گروهی خود و یا جوامع دیگر قرار می‌گیرد رفتار و اعمال آن است لذا خداوند می‌فرماید ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ (انعام/ ۱۰۸) این گونه برای هر امتی کردارشان را آراستیم. خداوند در عمل انسان نسبت هر کاری لذتی قرار داده است و انسان را بسوی انجام آن می‌کشاند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷/ ۴۳۵) لذا رفتار جامعه خوب و یا زشت به آن زینت و تزیین می‌شود. بنابراین اعمال جامعه است که می‌تواند زیبایی و یا زشتی تمدن آن را بنمایاند. در سوره سبأ آیه ۱۱ نیز به عمل صالح برای بکارگیری یک نعمت توجه شده است. ﴿أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سبأ/ ۱۱) (و به او گفتیم: زره‌های کامل و فراخ بساز، و حلقه‌ها را به اندازه و متناسب کن! و عمل صالح بجا آورید که من به آنچه انجام می‌دهید بینا هستم!). برای اینکه نعمتی، خیر آن گسترش بیابد باید از طریق عمل صالح صورت پذیرد که در آیه فوق خداوند به این امر دستور داده است که در این صورت است که می‌توان از آن نعمت در وسعت بیشتر و کلان بهره وافی برد.

یکی از تأثیراتی که ایمان و عمل صالح جامعه در امور مرتبط با این جهانی و تمدنی، برکات و ارزاقی است که خداوند برای جامعه قرار داده است. در این رابطه آیات متعددی اشاره دارد. آیه‌ای که ایمان و عمل را شرط راهگشایی برکات آسمان و زمین می‌داند: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف/ ۹۶) و اگر مردم شهر و روستاها ایمان می‌آوردند و خداترس و پرهیزکار می‌شدند ما برکات آسمان و زمین را برای آنان می‌گشودیم. ولی آنان حقایق را تکذیب کردند. ما نیز آنها را به کیفر اعمالشان گرفتار ساختیم. در این آیه خطاب به جامعه است که شرط نزول برکت از آسمان و زمین را ایمان و عمل الح و رفتار حسنه مطرح می‌کند اما در آخر آیه با عبارت ﴿وَلَٰكِن كَذَّبُوا﴾ به بیان علت مشکلات که باز بر می‌گردد به رفتار آنها که عبارت ﴿بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ اشاره دارد. آیه دیگری که در رابطه با این موضوع صراحت دارد، وفور نعمت معیشت از آسمان و زمین را منوط به برپا داشتن دستورات ادیان می‌داند نه فقط صرف ایمان آوردن ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالأَنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (مائده/ ۶۶) و اگر آنان تورات و انجیل و آنچه را که از پروردگارشان به سوی آنها فروآمده برپا می‌داشتند هر آینه از بالای سرشان- آسمان- و از زیر پایشان- زمین- برخوردار می‌شدند. از ایشان گروهی میانه‌رواند و بسیاری از آنان آنچه می‌کنند بد است. این آیه نیز عمل صالح و رفتار حسنه بر پایه ایمان و دستورات خداوند در نزول برکات منوط شده است با این حال بار دیگر در آخر آیه از رفتار بد در عدم نزول برکات نیز معترض است.

در مورد رزق با کرامت خداوند ایمان و عمل صالح را مطرح کرده است ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (حج/ ۵۰) کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح دارند، آمرزش و روزی نیکو برای آنهاست. رزق کریم، توجه به عزت و کرامت انسانی است یعنی رزقی که از طرف خداوند عنایت می‌گردد زمینه حقارت نیست بلکه زمینه عزت و کرامت انسان است که لازمه جامعه تمدنی بشمار می‌آید. در سوره سبأ آیه ۴ نیز می‌فرماید: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (سبأ/ ۴) تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند به پاداش رساند آنانند که آمرزش و روزی خوش برایشان خواهد بود. رزق کریم و عزتمندانه منوط شده است به ایمان و عمل صالح. این آیه و آیات مشابه رزق غیرمسلمانان را رد نمی‌کند و نمی‌گوید که آنان رزق و روزی ندارند اما می‌توان ادعا کرد که رزق آنان از کرامت نخواهد بود و کرامت و عزت از آن صاحبان ایمان و عمل و رفتار حسن و صالح است.

تأثیر دیگری که ایمان و تقوی می‌تواند برای افراد و در مقیاس کلان، جامعه داشته باشد، ایمنی از دشمنان است چه دشمنان خرد و یا کلان. این نکته برگرفته از قرآن ﴿بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۲۵) آری، (امروز هم) اگر استقامت و تقوا پیشه کنید، و دشمن به همین زودی به سراغ شما بیاید، خداوند شما را به پنج هزار نفر از فرشتگان، که نشانه‌هایی با خود دارند، مدد خواهد داد. در این آیه محفوظ ماندن از شر دشمنان منوط شده است به عمل صالح و تقوی که خداوند علل غیر مادی و طبیعی به جامعه کمک می‌رساند. جامعه‌ای که بتواند ایمان و تقوی را در سطوح مختلف خود پیاده کند بی‌تردید می‌تواند از برکاتی که آیات از آن نام برده است بهره‌مند گردد.

از جمله مواردی که در این زمینه می‌توان در مقیاس این جهانی و کلان مورد ارزیابی قرار داد، تا در حوزه تمدن‌سازی مثمر ثمر باشد، کنش حسن و واکنش احسن است. یعنی در برابر کار نیک عکس‌العمل بهتری نشان دهد. این آموزه قرآنی ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِحَيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (نساء/ ۸۶) هرگاه به شما تحیت گویند، پاسخ آن را بهتر از آن بدهید یا (لااقل) به همان گونه پاسخ گویند! خداوند حساب همه چیز را دارد. یک رفتار نیک و بازخورد نیک‌تر از سطوح خرد تا کلان و متعلق کار نیک نیز به نسبت بالاتر و بیشتر خواهد شد و این می‌تواند آن رفتار میان گروهی تمدنی را به صورت بسیار جدی تحت تأثیر قرار دهد و فرایند تمدن‌سازی را با زایش رفتاری بهتر از قبل رو به کمال برد. از طرف دیگر علاوه بر دستور به واکنش احسن نسبت به رفتار نیک و حسن، خداوند نیز طبق وعده خود ﴿وَمَنْ يَّقْتِرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (شوری/ ۲۳) و هر کس کار نیکی انجام دهد، بر نیکی‌اش می‌افزاییم چراکه خداوند آمرزنده

و سپاسگزار است» و ﴿وَمَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ (حدید/ ۱۱) کیست که به خدا وام نیکو دهد (و از اموالی که به او ارزانی داشته انفاق کند) تا خداوند آن را برای او چندین برابر کند؟ و برای او پاداش پرارزشی است! و دیگر آیات بر آن رفتار نیک و واکنشی احسن انجام خواهد داد و بر آن برکت و زیادی قرار می‌دهد. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۴۶). کلام وحی دیگری که بر تحریک جامعه به عمل صالح و رفتار حسنه دامن می‌زند آیه ۴۰ سوره غافر است که می‌فرماید ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (غافر/ ۴۰) هر کس بدی کند، جز بمانند آن کیفر داده نمی‌شود ولی هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد- خواه مرد یا زن- در حالی که مؤمن باشد آنها وارد بهشت می‌شوند و در آن روزی بی‌حسابی به آنها داده خواهد شد. این آیه افراد جامعه را به عمل صالح خوش بین می‌کند و نسبت به عمل سیئه آرامش می‌بخشد و از ناامیدی دور می‌سازد. آنچه که می‌فرماید ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ زمانی که در مقیاس کلان و اجتماعی اتفاقی رخ دهد اتفاقی عجیب در جامعه شکل می‌گیرد.

ارزش رفتار تمدنی زمانی بیشتر خواهد شد که عامل دیگری را بر آن بیافزاییم و آن قاعده «دفع سیئه بحسنه» است یعنی باید جواب بدی را نیز با خوبی داد و این از عوامل تمدن‌ساز درخشان قرآنی است که طرف مقابل را از اعمال خویش پشیمان کرده و جریان بدی با این رفتار در مقیاس کلان خنثی خواهد شد. از آن مهمتر آن است که خداوند می‌فرماید ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود/ ۱۱۴) چراکه حسنات، سیئات (و آثار آنها را) از بین می‌برند این تذکری است برای کسانی که اهل تذکرند. یعنی وقتی خداوند با کار نیک و عمل صالح انسان، کار ناپسند دیگری را از بین می‌برد. این وعده خداوند انگیزه زیادی را برای از بین بردن رفتارهای ناپسند با رفتار و عمل نیک در سطوح مختلف خرد و کلان ایجاد می‌کند. از طرف دیگر خداوند در آیات متعدد تنها راه از بین بردن سیئه را انجام حسنه بیان می‌کند. ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت، ۳۴) هرگز نیکی و بدی یکسان نیست بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه (خواهی دید) همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است» و ﴿وَلَا يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (رعد، ۲۲) و با حسنات، سیئات را از میان می‌برند پایان نیک سرای دیگر، از آن آنهاست» و ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ (مومنون/ ۹۶) بدی را به بهترین راه و روش دفع کن (و پاسخ بدی را به نیکی ده)! ما به آنچه توصیف می‌کنند آگاه‌تر هستیم» و ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (قصص/ ۵۴) آنها کسانی هستند که بخاطر شکیباییشان، اجر و پاداششان

را دو بار دریافت می‌دارند و به وسیله نیکی‌ها بدی‌ها را دفع می‌کنند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌نمایند».

نگاه قرآنی تشویقی به رعایت و انجام عمل صالح فقط برای طرف خاصی نیست که او را به سمت کارهای حسنه بکشاند تا رفع سیئه شود بلکه نسبت به افرادی که به دنبال کار نیک هستند نیز مشوقی بیان می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (شوری / ۴۰) کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن و هر کس عفو و اصلاح کند، پاداش او با خداست خداوند ظالمان را دوست ندارد». این توصیه و تشویق خداوند انجام دهنده عمل صالح و نیک را با انگیزه می‌کند و رعایت آن در حوزه اجتماعی منجر به کنترل خشونت و رواج محبت و مهربانی میان گروهی انسان‌ها خواهد شد. اما آنچه از نگاه جهانی‌بینی الهی فعل حسنه را شاخص می‌کند و تمدن نوین اسلامی را شکل می‌دهد عمل صالح به همراه اخلاص و ایمان است. جهت رفع معضل باجرا در آوردن تاثیرات ایمان و عمل صالح در جامعه و حکومت راهکار خداوند در آیات می‌تواند کمک باشد و آن شیوه در آیه بصورت نهادهایی که خود را بر پایه تقوی بنا نهاده شدند مطرح می‌شود ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (۱۰۸) أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران / ۱۰۸-۱۰۹) هرگز در آن (مسجد به عبادت) نیست! آن مسجدی که از روز نخست بر پایه تقوا بنا شده، شایسته‌تر است که در آن (به عبادت) بایستی در آن، مردانی هستند که دوست می‌دارند پاکیزه باشند و خداوند پاکیزگان را دوست دارد! آیا کسی که شالوده آن را بر تقوای الهی و خشنودی او بنا کرده بهتر است، یا کسی که اساس آن را بر کنار پرتگاه سستی بنا نموده که ناگهان در آتش دوزخ فرومی‌ریزد؟ و خداوند گروه ستمگران را هدایت نمی‌کند!». ماهیتی متفاوت از نهادی است که بر پایه گناه و فساد بنا نهاده شده باشد خواهد داشت و بدنبال آن، تفاوت کارکردهای آن نیز در سطوح جامعه قابل لمس خواهد بود. (بابایی، ۱۳۹۶، ۱۶۵) آیه بصراحت به این تفاوت اشاره دارد البته محسوس و ملموس بودن آن تفاوت در سطوح جامعه بستگی دارد به اینکه آن نهاد عهده دار چه موضوع و رکنی در جامعه است. هرچه به مضوعات مادی نزدیکتر باشد برای جامعه تفاوت ملموس تر و محسوس تر خواهد بود.

۶.۲.۲. اخلاص

از جمله موضوعاتی که در حوزه تمدنی از نگاه جهانی‌بینی اسلامی مورد توجه قرار دارد موضوع اخلاص است. در سوره سبأ آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَنِئِي وَ فِرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا

بصاحبِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (سبأ / ۴۶) بگو: «شما را تنها به یک چیز اندرز می‌دهم، و آن اینکه: دو نفر دو نفر یا یک نفر یک نفر برای خدا قیام کنید، سپس بیندیشید این دوست و همنشین شما [محمد] هیچ گونه جنونی ندارد او فقط بیم‌دهنده شما در برابر عذاب شدید (الهی) است!». به این موضوع محرک تمدنی اشاره دارد. عبارت (أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ) توجه دادن حرکت فردی و جمعی در جامعه در قالب قیام در مسیر خداوند است. در قرآن عبارت دیگری همچون (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) و (سَبِيلِهِ) نیز برای موضوع اخلاص آورده شده است. اخلاص از موضوعاتی است که از نگاه درون دینی و جهانبینی اسلامی در جامعه اسلامی از اهمیت بالایی برخوردار است. از آنجا که اخلاص محصول یقین به خداوند و عدالت او و معاد است، هر کدام از آنان در شیوه رفتاری انسان تاثیر گزار خواهد بود. در آیه استفاده از ضمایر جمع و خصوصاً موضوع قیام در جامعه بیان توجه دادن اخلاص در حرکت جمعی و اجتماعی دارد بنابراین اخلاص را در مقیاس کلان مورد ارزیابی باید قرار گیرد. یک جامعه ی با اخلاص به این معنا است که آن جامعه بر معاد و عدالت و حضور خداوند باور دارد و لذا در رفتار میان گروهی خود بسیار موثر خواهد بود. به میزان مراتب یقین به خداوند، اخلاص نیز ذو مراتب است لذا به دنبال آن رفتار جامعه نیز در مسیر رشد قرار می‌گیرد.

نکته دیگری که در تمدن سازی اخلاص با توجه به آیه فوق باید توجه داشت آن است در جهان بینی اسلامی اخلاص نقش مهمی در فرایند کلان‌شدگی موضوعات خیر و نیک در جامعه دارد که با توجه به لایتناهی بودن فی سبیل الله، رفتار خیر و نیک، توسعه و نوع کلان‌بودگی آن نیز محدودیتی پیدا نمی‌کند بر خلاف موضوعات شر که کلان بودن آن زمینه زوال تمدن را فراهم می‌سازد. (بابایی، مرادی، ۱۴۰۰، ۴۳) با توجه به آیه ۲۶۱ سوره بقره (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَبِيلَةٍ مَائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) که انفاق به همراه اخلاص را همانند سازی می‌کند به دانه ای که در زمین کاشته می‌شود و هفتصد برابر برمی‌گرداند؛ چاشنی اخلاص برای رفتار انسان می‌تواند چنین باخوردی برای فرد داشته باشد. در مقیاس کلان و در حوزه اجتماعی این تکثیر نه تنها در خود مال انفاق شده می‌توند شکل بگیرد بلکه بر خود فرد انفاق کننده و یا انجام دهنده فعل خیر نیز صدق می‌کند و جامعه مواجه می‌شود با افعال بازخورد شده کثیر در سطوح مختلف.

همین روند تمدن سازی در موضوع افعال خیر، در موضوع قیام برای خداوند که جنبه افعال خیر و نیک دارد و از طرفی فی نفسه جنبه اجتماعی نیز دارد قابل صدق است. با توجه به آیه، فرد یا جمعی برای خداوند قیام کنند و اخلاص را سر لوحه حرکت خود قرار دهند می‌تواند با تکیه بر آیه سنبله در تکثیر و بزرگ شوندگی حرکت قیام و موج آفرینی آن تاثیر گزار باشد. علاوه براینکه خود

افراد نیز بتبع حرکت قیام افرادی به منزله اجتماع خواهند بود و این تکثیر گرایي و بزرگ شونددگی می تواند به فرامرز جغرافیایی نیز مبدل گردد چرا که هرچه قیام برای اهداف والاتر و با اخلاص و افراد بیشتری شکل بگیرد بحکم تضاعف و رحمت خداوند، تکثیر فراوان خواهد یافت و در جوامع دیگر نیز سرایت پیدا می کند هرچند به نظر می رسد قیام و هر رفتار خیر هرچه به دامنه این هرم مخروطی شکل نزدیک تر شود از کیفیت اخلاص آن کاسته می شود و بدنبال آن تکثیر و فراوانی آن نیز کاسته می شود.

البته گفته نماند که این حرکت بدون در نظر گرفتن نهاد و سازمانهایی که عهده دار این موارد باشند به سختی قابل محقق شدن است. البته با توجه به آیه ۱۰۸ و ۱۰۹ سوره آل عمران ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رَجُلٌ يُّحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (۱۰۸) أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ اگر خود نهاد به صورت فی سبیل الله عهده دار رفتارهای خیر شود آن تکثیر در زمینه نهاد و سازمان ها شکل گیرد شاهد توسعه تمدن اسلامی در سطح جهان خواهیم بود.

۷،۲،۲. صبر و استقامت

صبر به معنای خویشتن داری که در واژگان قرآنی به حسب موارد مختلف معانی متفاوتی خواهد داشت و در قرآن برای همه آن موارد از واژه بر استفاده شده است. صبر در عرصه جنگ به شجاعت تعبیر می شود صبر در عرصه مصیبت به معنای تحمل و آرام بودن در مقابل جزع و بی تابي کردن می آید (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۷۲) در سوره سبأ آیه ۱۹ جریان ظلم قوم سبأ و پراکندگی جمعیتی آنان را بعنوان مثل و نشانه برای افراد صبور مطرح می کند و می فرماید ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ/ ۱۹) ولی (این ناسپاس مردم) گفتند: «پروردگارا! میان سفرهای ما دوری بیفکن» (تا بینوایان نتوانند دوش به دوش اغنیا سفر کنند! و به این طریق) آنها به خویشتن ستم کردند! و ما آنان را داستانهایی (برای عبرت دیگران) قرار دادیم و جمعیتشان را متلاشی ساختیم در این ماجرا، نشانه‌های عبرتی برای هر صابر شکرگزار است». صبر در این آیه که بصورت صیغه مبالغه ﴿صَبَّارٍ﴾ آمده است به معنای صبر جهادی و بسیار سخت (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲ / ۳۷۳) در پایداری و استقامت است که بعد از جریان قوم سبأ و مثل قرار گرفتن آنان مطرح شد. واژه ﴿صَبَّارٍ﴾ در آیه بیانگر اوج سختی و مشکلاتی است که برای آن قوم رخ داده است. البته این بیان صبر بسیار بدلیل آنکه بعد از تذکر به عبرت‌ها آمده است به معنای صبر بسیار نسبت به سختی‌هایی است که از تقارب شهرها و برخورد و رفت و آمدهای

سطوح مختلف جامعه با یکدیگر برای جامعه شکل گرفته است، صبر بر آنچه که جامعه کراهت دارد می باشد در واقع از آن، صبر بر طاعت نام برد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴ق، ۲۲ / ۱۸۱)

صبر و استقامت از ارکان موفقیت در متن جریان یک حرکت تمدنی بشمار می آید. چرا که جامعه در حال رشد حتماً با مشکلات عدیده‌ای از جمله مخالفت‌های قوم کافر و مرفهین مواجه خواهد شد که زمینه سست شدن و یا زوال حرکت را به دنبال خواهد آورد.

از جمله تأثیرات صبر اجتماعی می‌توان به شکل‌گیری و رشد همزیستی و وحدت در جامعه اشاره داشت. همزیستی و وحدت که از مولفه‌های تمدنی بشمار می‌آید با صبر اجتماعی شکل می‌گیرد و اگر در جامعه‌ای نسبت به موضوعات اختلافاتی در میان گروه‌ها صبر و شکیبایی وجود نداشته باشد، رفتارهای میان گروهی جهت‌گیری تمدنی پیدا نخواهد کرد.

۸،۲،۲. تبشیر و تندییر

بشر به معنای پوست است. بشارت به معنای خبر مسرت بخشی است که به انسان داده می‌شود و بشیر به معنای فردی است که مژده و خبر مسرت بخش را می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۷۳)

﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا﴾ (یوسف / ۹۶) اما هنگامی که بشارت دهنده فرا رسید، آن (پیراهن) را بر صورت او افکند ناگهان بینا شد. و واژه تبشیر بر وزن تفعیل از باب تأکید است. انذار از ریشه نذر است که خبری را گویند که در آن بیم و ترس باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۴ / ۳۰۸)

انسان و یا در نگاه کلان، جامعه برای حرکت، نیاز به انگیزه و در مرحله بعد نیاز به اراده دارد. موضوعات انگیزشی می‌تواند برای حرکت جامعه بسیار مناسب باشد. توجه و جلوه‌نمایی لذات و رفاه پیش‌رو در حرکت رو جلوی جامعه نقش مهمی می‌تواند ایفاء کند. تبشیر همانند تشویق است اما با این تفاوت که تشویق مرتبط با افعال گذشته و حال است اما تبشیر مرتبط با افعال آینده است. همانطور که انذار مشابه تنبیه است با این تفاوت که انذار جنبه پیشگیرانه دارد و تنبیه مرتبط با عمل انجام شده است. (صادق زاده، بناهان، ۱۳۹۱، ۴) لذا خداوند از این روش برای حرکت رو جلوی جامعه استفاده کرده است و در این آیه به نمونه‌ای از موضوعات انگیزشی اشاره کرده است. بنابراین خداوند در آیاتی از سوره سبأ به موضوع فوق توجه داشته و در قالب موضوعات انگیزشی مطرح می‌کند و می‌فرماید: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (۴) وَ الَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾ (۵) فَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا نَشَأً تَخْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضُ أَوْ نُسْقُطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (۹) وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (۲۸)

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (۳۴) وَ مَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَ هُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ (۳۷) وَ الَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴿۳۸﴾ (سبأ/ ۴، ۵، ۹، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۳۸) تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند پاداش دهد برای آنان مغفرت و روزی پرارزشی است! و کسانی که سعی در (تکذیب) آیات ما داشتند و گمان کردند می‌توانند از حوزه قدرت ما بگریزند، عذابی بد و دردناک خواهند داشت! آیا به آنچه پیش رو و پشت سر آنان از آسمان و زمین قرار دارد نگاه نکردند (تا به قدرت خدا بر همه چیز واقف شوند)؟! اگر ما بخواهیم آنها را (با یک زمین‌لرزه) در زمین فرو می‌بریم، یا قطعه‌هایی از سنگ‌های آسمانی را بر آنها فرو می‌ریزیم، در این نشانه‌ای است (بر قدرت خدا) برای هر بنده توبه‌کار! و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پاداش‌های الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی ولی بیشتر مردم نمی‌دانند! و ما در هیچ شهر و دیاری پیامبری بیم‌دهنده نفرستادیم مگر اینکه مترفین آنها (که مست‌ناز و نعمت بودند) گفتند: «ما به آنچه فرستاده شده‌اید کافریم!» اموال و فرزندانان هرگز شما را نزد ما مقرب نمی‌سازد، جز کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالحی انجام دهند که برای آنان پاداش مضاعف در برابر کارهایی است که انجام داده‌اند و آنها در غرفه‌های (بهشتی) در (نهایت) امنیت خواهند بود! و کسانی که برای انکار و ابطال آیات ما تلاش می‌کنند و می‌پندارند از چنگ قدرت ما فرار خواهند کرد، در عذاب (الهی) احضار می‌شوند!.

آیات فوق به مشوقات و تنذیرهایی اشاره کرده است که جنبه مادی دارد چراکه انسان موضوعات مادی را بهتر و بیشتر لمس می‌کند و مشوقات و تهدیدها بیشتر اثر می‌گذارد و محرک انگیزه و اراده‌ها خواهد بود و البته این به این معنا نیست که از نعمات و عذاب‌های اخروی خبری نباشد و مشمول آن قرار نگیرند، بلکه بخاطر زود اثربخشی بشارت و انذار است که به امورات مادی توجه شده است. جامعه‌ای که بتواند با تقویت انگیزه و اراده‌های خود اهداف تمدنی را دنبال کند، بی‌درنگ به آن آرمان خواهد رسید. از طرف دیگر بشارت‌ها و انذارها در واکنش به رفتارهایی است که در رشد و تعالی جامعه اهمیت دارد. در آیه ۴ و ۳۷ سوره سبأ بشارت رزق و روزی با همراه کرامت و مغفرت و دو برابری پاداش رفتارها برای آن دسته از افرادی است که ایمان و عمل صالح داشته باشند، مطرح شده است. در واقع خداوند جامعه را با انگیزه‌ای که ایجاد کرده است به سمت ایمان و عمل صالح سوق می‌دهد که منجر به پویایی و فعال شدن افراد در صحنه‌های اجتماعی خواهد شد. در آیات دیگر فوق به موضوع تنبیر بیشتر اشاره شده است که آن هم از بابت انکار نشانه‌های خداوند است که انکار

خداوند و دستورات او همان انکار فعالیت حق مدار بودن است که اکثریت جامعه را به انزوی سوق می‌دهد.

در برخی آیات برای عذاب اهل کفر و نفاق واژه بشارت جایگزین واژه تنذیر شده است آیاتی همچون: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران / ۲۱)، ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (نساء / ۱۳۸)، ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه / ۳) در این آیات خداوند از استعاره برای واژه انذار از واژه بشارت استفاده کرده است؛ چرا که آنچه اهل نفاق و کفر را شادمان می‌کند عذاب است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱ / ۲۷۴)

واکنش طبیعی انسان و جامعه نسبت به انذار و تهدید بیشتر از تشویق است، لذا انسان‌ها به تهدید و انذار زودتر واکنش نشان می‌دهند در حالی که خداوند هر جا سخن از انذار توسط پیامبران را مطرح می‌کند قبلاً سخن از بشارت و تشویق است. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱ / ۴۲۴) در آیات سوره سبأ نیز خداوند نیز از این شیوه استفاده کرده است. فخر رازی در بیان وجه تقدم را از جنبه تقدم صحت بر مرض بیان می‌کند که تبشیر جاری مجرای صحت و انذار جاری مجرای امراض است و مقصود ذات خداوند تقدم صحت بر امراض است. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ۶ / ۳۷۶)

۹.۲.۲. صراط

صراط به معنای راه مستقیم است. مفردی است جمع ندارد برخلاف دیگر واژگانی که به معنای راه است، همانند سبیل، طریق طرق و در صورتی که اضافه و یا توصیف به چیزی نشود به معنای راه خیر است. راغب صراط را برگرفته از صراط به معنای بلعیدن راحت مطرح می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲ / ۳۹۶) یعنی راه آن‌ها را می‌بلعد و مسیر را براحتی طی خواند کرد.

انسان‌ها در زندگی خود چه بخوانند و چه نخوانند در حال پیمودن مسیری برای صعود و رشد هستند که در این مسیر هر فردی به نوعی مسیری را طی می‌کند که بدان صراط محقق گفته می‌شود در کنار این صراط، صراط و شاهراهی هست بنام نفس الامری که جعل خداوند است، بر خلاف صراط محقق که جعل انسان است (بابایی، ۱۳۹۶، ۴۰۴) صراط و مسیری که انسان چه در حال پیمودن آن است و چه به عنوان هدف و الگو در نظر گرفته است، مجموعه رفتارها و باورهایی است که باید برای پیمودن راه بدان معتقد و عامل باشد. در واقع انسان‌ها با پیمودن مسیر خود باید به مسیر اصلی که صراط نفس الامری است، وارد می‌شوند، در غیر این صورت وارد صراط جحیم و شیطان ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (صافات / ۲۳) خواهند شد. و حتی در آیه‌ای دیگر از آن به عنوان سبیل طاغوت نام برده شده است. این دوگانگی و تقابل را می‌توان از آیه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ

فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ ﴿٧٦﴾ (نساء/ ٧٦) بدست آورد که اگر جامعه در مسیر نفس الامری خداوند قرار نگیرند در مسیر و سبیل طاغوت قرار خواهند گرفت.

صراط نفس الامری فی نفسه می تواند یک موضوع تمدنی محسوب شود و در صورتی که بنحو الگویی هدف برای جامعه در نظر گرفته شود، محرک تمدنی به شمار می آید. نکته‌ای دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که صراط مستقیم و نفس الامری یک صراط کلی است که می تواند در صورت منطبق بودن طرق صراط محقق را در بر بگیرد در واقع کثرات سبل در یک طریق واحد کلی قرار بگیرد، می تواند یک نمونه‌ای از تمدن نوین اسلامی در برابر صراط تمدنی غرب و سکولار قرار بگیرد (بابایی، ۱۳۹۶، ۲۵) چرا که با توجه به اینکه صراط در قرآن مفرد آمده است و سبیل و سبل بصورت جمع بیان شده است، صراط یک واحد بی حد و حصر است و لذا بسیاری از خیر و نیک را در بر دارد و سبیل به خاطر محدودیتی که دارد تکثر پیر است. (همان، ۴۰۱)

در مجموعه آیات سوره سبأ که می فرماید: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (٦) أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْعَبِيدِ (٨) قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢٤)﴾ (سبأ، ٦، ٨، ٢٤) کسانی که به ایشان علم داده شده، آنچه را از سوی پروردگارت بر تو نازل شده حق می دانند و به راه خداوند عزیز و حمید هدایت می کند. آیا او بر خدا دروغ بسته یا به نوعی جنون گرفتار است؟!» (چنین نیست)، بلکه کسانی که به آخرت ایمان نمی آورند، در عذاب و گمراهی دوری هستند (و نشانه گمراهی آنها همین انکار شدید است). بگو: «چه کسی شما را از آسمانها و زمین روزی می دهد؟» بگو: «اللَّهُ! و ما یا شما بر (طریق) هدایت یا در ضلالت آشکاری هستیم!». خداوند به صراط حق و نفس الامری عناوین عزیز، حمید و در دیگر آیات از عنوان مستقیم استفاده کرده است. و یا در سوره حمد بندگان خداوند را به هدایت و جهت دهی به سوی صراط مستقیم مطرح می کند و و یا دیگر آیاتی که صراط مستقیم را هدف و آرمان بیان می کند و جامعه را بسمت آن جهت دهی می دهد. ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مائده/ ١٦) ﴿وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام/ ١٥٣) در این آیه و آیات سوره سبأ ﴿لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ بیان دو رویکرد در صراط وجود دارد که صراط نور و مستقیم و هدایت انسانها و جامعه بسوی آن و از طرف دیگر صراط ظلمت و تاریکی و خروج انسانها و جامعه از آن تأکید شده است.

فرایند و چگونگی تمدن سازی صراط، همانطور که در ابتدا بیان شد که مسیر راه مجموعه از باورها و اعتقادات و اعمال است که وقتی در مسیر قرار می‌گیرد، باید ملتزم به آن شود. در مقیاس کلان بودگی موضوع صراط در سطح اجتماع و ساختار اجتماعی و ادارات و نهادها به مجموعه رفتارهایی خواهند رسید که سرشار از خیر و نیک خواهد بود. در واقع تصور حرکت در مسیر حق فقط منحصر به افراد نیست، بلکه نهادها و موسسات اداری و گروه‌های اجتماعی هم می‌توانند در مسیر و صراط حرکت نمایند و آثار خیر و برکات تکوینی کلان برای جامعه ایجاد کند. نقطه مقابل آن نیز قابل تصور است که همین نهادها و حکومت‌ها و گروه‌های اجتماعی در مسیر و سبیل طاغوت حرکت کنند آثار شر و نکبت تکوینی بعد از ضلالت و گمراهی نصیب جامعه خواهد شد.

یکی از موضوعاتی که طی مسیر لازم است وجود مصداق و الگو در مسیر است که خداوند در آیات به مصداق اشاره می‌کند، هر چند برخی مصداق را خود راه مطرح می‌کنند اما به نظر می‌آید این گونه نیست، بلکه خداوند یک الگو و نمونه در مسیر حق مشخص می‌کند، همچنان که در مسیر طاغوت نیز الگو و نمونه مطرح می‌گردد. در سوره یس می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (یس / ۳-۴) در این آیه خداوند پیغمبر را از مرسلین نام می‌برد و او را بر صراط مستقیم می‌داند. در اینجا خود پیغمبر صراط نیست، بلکه در صراط قرار دارد و به عنوان الگو شناخته می‌شود. تعیین مصداق به عنوان الگو که خود از محرکات تمدنی است، بر صراطی که از موضوعات تمدنی محسوب می‌شود؛ تأکید مؤکد بر اهمیت این نوع تمدن‌سازی است. یعنی اگر جامعه به این دو مؤلفه تمدنی توجه داشته باشد، آغازگر رشد و فراز رفتاری میان گروهی جامعه محسوب می‌شود.

نتیجه

در رابطه با توحید افعالی آنچه مورد بررسی قرار دارد و در سوره سبأ بدان توجه شده است، توحید افعالی به تمام اقسام آن است، یعنی توحید خالقیت، ربوبیت، رازقیت، ولایت، مالکیت. در سوره سبأ آیات متعددی از باب تکوین و توحید افعالی، تحولات و حوادث و دستورات را به افعال خود نسبت می‌دهد. اما آنچه انسان در آن صاحب اختیار است از باب تشریح (بایدها و نبایدها) است و تکوینات از تحت اراده و اختیار انسان خارج است. ایجاد جهانی توحیدی افعالی در جامعه با توجه به تأییدگری خداوند در نظام هستی امری لازم و ضروری به شمار می‌آید. در مورد سوره سبأ باید به نکته مهمی توجه داشت که توجه به قرآن برای کشف مولفه‌های تمدنی از باب تطبیق پدید خارجی با قرآن و دستورات الهی است نه از باب انفعال و واکنشی که نویسنده بخواهد با کنکاش و ارتباط آیات نکات تمدنی را بدست آورد. در کنار این نکته مهم نگرش به قرآن و سوره سبأ همانند دیگر سوره به صورتی است که دارای شخصیت و از ساختاری برخوردار است و غرضی مرتبط با

سوره نیز از مجموع سوره می‌توان بیان داشت. در این ساختار به آیه و دسته آیات و رکوعات که غرض و بیان‌کننده نکات تمدنی باشد، نیز توجه شده است. از طرف دیگر توجه به بیان داستان برای فهم بیشتر به صورت سه جریان به یکدیگر پیوسته می‌تواند مثمر ثمر باشد. بنابراین سوره قرآن را می‌توان به صورت ساختاری و دسته‌های آیتی مورد توجه و فهم تمدنی قرار داد تا بهتر و ساده‌تر فهم شود. همچنین با توجه به توصیفات تاریخی و قرآنی نسبت به جریان تمدنی حضرت داوود و سلیمان (علیهما السلام) و قوم سبأ، نکات تمدنی در میان آنان وجود داشته است که خداوند را بر آن داشت که برای تبیین آن در قالب داستان بدان پرداخته است. از جمله مولفه‌هایی که در سه جریان فوق وجود داشته است عبارت است از: شکل‌دهی انقلاب و حکومت‌داری، جامعه‌سازی، جغرافیا، امنیت، رهبر سیاسی، شکرگزاری. بنابراین توجه به این سوره و نکات تمدنی به همراه بیان داستان که می‌تواند شباهت‌هایی در زندگی انسان‌ها داشته باشد، برای مخاطب قابل توجه و ملموس باشد. سوره سبأ با توجه به نکات تمدنی از آیه و دسته آیات و همچنین از شخصیت و ساختار سوره، مفاهیم موضوعات تمدنی و محرکات تمدنی متعددی معرفی می‌کند از جمله مولفه‌هایی که از آیات به دست آمده است، ظلم و اخلاق است. نمونه مولفه‌هایی که از مجموعه و دسته آیات بدست آمده است را می‌توان به جامعه‌سازی، رهبران سیاسی اجتماعی، رزق و روزی، نظم، شکرگزاری، الگو، امنیت اشاره داشت. در تقابل میان مولفه‌های تمدنی سکولاری و الهی و ادعای برتری تمدنی الهی، لازم شد تا عوامل تمدنی سکولار از نگاه دین و با تکیه بر سوره سبأ مورد بررسی قرار گیرد. اسلام قرن‌ها قبل به مولفه‌های سکولاری چه موضوعات تمدنی و چه محرکات تمدنی توجه داشته است و راهکاری برای بهره‌وری از آن را نیز بیان داشته است. در واقع معرفی و تبیین و تکمیل‌کننده آن است. از جمله امنیت، جامعه، جغرافیا، اندیشه و جهانبینی و الگوگیری؛ با این حال نمی‌توان از مواردی که اسلام بصورت تکمیلی و یا تأسیسی در سوره سبأ بیان کرده است، چشم پوشید؛ از جمله شکرگزاری، عمل صالح، اخلاص، اخلاق دینی و ایمان و امورات غیبی. لذا مولفه‌های تمدنی در سوره سبأ از نگاه مادی و دینی مورد بررسی قرار گرفت تا بتوان تمدن مورد نظر اسلام را کامل بیان داشت. آنچه انسان و جامعه را به تکیه کردن به مولفه‌های الهی و مادی دارد آن است که مولفه‌های سکولاری و مادی با توجه به اسباب و علل مادی و تجارب و آزمون و خطا بدست آمده است و همچنان دچار خطا می‌شود. در حالی که در نگاه الهی و دینی بدلیل اینکه توسط عقل کل و واضع قانون هستی و خالق اسباب و علل معرفی می‌شود از آن خطا پذیری در امان خواهد بود. در بررسی مولفه‌ها در به سوره سبأ موضوع دیگری که مولفه‌های تمدنی از نگاه اسلام را تکمیل می‌کند، و بدون آن تحقق و پیاده‌سازی مولفه‌ها و محرکات تمدنی اسلامی رخ نخواهد داد، شیوه و نوع نگاه به هستی و هستی‌شناسی است. به

عبارت دیگر چگونگی محقق شدن تمدن نوین اسلامی به جهان‌بینی توحید افعالی اجتماع به مثابه افراد و جامعه به مثابه نهادها بستگی دارد که می‌تواند تمدن اسلامی توحیدی را بنا گذاشت. چرا که در همه مولفه‌ها و موضوعات تمدنی و محرکات تمدنی در سوره سبأ به فعل خداوند در شکل‌گیری و یا افول تمدن توجه داده شده است. اینکه همه افعال چه فراز و چه فرود تمدنی به فعل خداوند نسبت داده می‌شود در صدد بیان آن است که جامعه رویکرد توحید افعالی بگیرد و در مسیر و صراط او قدم نهد و دستورات خداوند را در عمل پیاده نماید.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۸۴ق)، *التحریر و التنویر*، ج ۲۲، تونس: الدار التونسیه للنشر.
۲. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۶)، «شاخص‌های تمدنی (در دو رویکرد عرفی و قدسی)»، *دو فصلنامه پژوهش‌های تمدن نوین اسلامی*، س ۱، ش ۲، تابستان.
۳. بابایی، حبیب‌الله، فاطمه مرادی (۱۴۰۰)، «فرایند تکوین خیر کبیر»، *دو فصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۴، ش ۱، بهار و تابستان.
۴. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۶)، «تنوع اسلامی در فرایند تمدنی»، *فصلنامه نقد و نظر*، س ۲۲، ش ۸۸، تابستان.
۵. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳)، *کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن*، قم، ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳)، *المفردات فی غریب القرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، ج ۲، تهران: المکتب المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۷. سبحانی، جعفر (۱۳۵۳)، *خاتمیت از دیدگاه عقل و قرآن*، ترجمه استادی، رضا، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸. صادق زاده، علیرضا، مریم بناهان (۱۳۹۱)، «رویکرد تربیتی به آیات انذار و تبشیر»، *فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، س ۲۰، ش ۱۴، بهار.
۹. صدر، سید محمد باقر (۱۳۶۹)، *سنت‌های تاریخ و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن*، ترجمه منوچهری، حسین، تهران: فرهنگ رجاء.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی سید محمد باقر، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷)، *ترجمه جوامع الجامع*، مترجمان، ج ۵، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۲. عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، ج ۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. لک زایی، نجف (۱۳۹۴)، *تاریخ فرهنگی سیاسی ایران معاصر*، قم: هاجر.
۱۶. محدث نوری (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۹)، *معارف قرآن راهنماشناسی*، ج ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *انسان و سرنوشت*، تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران: صدرا.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۱۸، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

تحلیلی بر رابطه‌ی استاد و شاگردی شیخ صدوق و شیخ مفید

سید محسن موسوی^۱

سیده فرناز اتحاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹، صفحه ۹۹ تا ۱۱۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

اختلافات و مکتب فکری قم و بغداد، از مسایل مهم و بحث‌برانگیز از قرن چهارم هجری تاکنون است. شیخ صدوق و شیخ مفید به عنوان دو چهره‌ی اصلی این دو مکتب، در فعالیت‌های علمی متقابل، نقش آفرینی می‌کردند. اختلاف‌نظرهای فراوانی میان این دو عالم امامی از طرف صاحب‌نظران و محققان، گزارش شده است. سطح اختلاف‌های گزارش‌شده، گاه جزئی و گاه مهم و کلی است. مطالعه‌ی متون برجای‌مانده از این دو دانشمند شیعی، پرسش‌های فراوانی را در ذهن پژوهشگر ایجاد می‌کند. از آن جمله این‌که با توجه به شاگردی شیخ مفید برای شیخ صدوق، چرا چنین اختلاف و تقابل قابل توجهی، بین آن‌دو وجود دارد؟ نکته دیگر ادبیات حاکم بر بحث‌ها است که مملو از درشتی در خطاب‌ها و تعبیرها است تا حدی که گاه به اتهام‌های علمی نیز می‌انجامد. به راستی اگر شیخ مفید - به معنای واقعی - شاگرد شیخ صدوق و متون برجای‌مانده، نوشته او است، چرا چنین ادبیات اختلافی و تعارضی بین ایشان وجود دارد؟ پژوهش حاضر، با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی، به بازخوانی معنای شاگردی شیخ مفید نزد شیخ صدوق از رهگذر تحلیل متون روایت شده از شیخ صدوق توسط شیخ مفید می‌پردازد. در نتیجه تحلیل‌های مقاله پیش‌رو، چنین دریافت می‌گردد که مبحث شاگردی شیخ مفید برای شیخ صدوق محل تردید است و می‌توان وی را یکی از چندین محدثی به شمار آورد که از شیخ صدوق، اجازه روایت دریافت کرده بودند.

کلیدواژه‌ها: شیخ مفید، شیخ صدوق، رابطه استاد و شاگرد، مکتب قم، مکتب بغداد.

۱. استادیار دانشگاه مازندران، ایران (نویسنده مسئول): m.musavi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، ایران: s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

۱- درآمد

از مسایل بحث‌برانگیز قرن چهارم هجری، تقابل دو مکتب فکری قم و بغداد در فقه، کلام، تفسیر، حدیث و ... است که در میان اندیشمندان، به ترتیب به نقل‌گرایی و عقل‌گرایی شهرت دارند. شاخص‌ترین چهره‌های عهده‌دار بحث در این دو مکتب، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) و شیخ مفید (م ۴۱۳ق) هستند. صدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه را به نگارش درآورده و تصحیح الاعتقاد یا تصحیح اعتقادات الامامیه به شیخ مفید منسوب است. صدوق به جواز سهو النبی یا اسهائ النبی قایل است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱/۳۵۹) و مفید به عدم جواز آن روی آورده و در رد آن رساله‌ای نگاشته است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق). مفید از سوی صدوق به تفویض متهم می‌شود و صدوق از طرف مقابل به تقصیر (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱/۳۶۰).

بحث‌های اعتقادی به‌وجود آمده میان این دو عالم بزرگ، گاهی تا نقدهای تند و ناسزاهایی می‌رسند که روان‌مخاطب کتاب‌های این دو دانشمند را آزرده می‌سازد. به‌ویژه نوشته‌های شیخ مفید که خالی از بی‌مهری‌ها و سخن‌های ناروا نسبت به شیخ صدوق نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ۵۴، ۷۹، ۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۴ق(و)، ۷۱).

تمام این موارد، در حالی است که بیشتر افرادی که زندگی‌نامه‌های شیخ مفید و شیخ صدوق را تنظیم و تدوین کرده‌اند، شیخ مفید را در شمار شاگردان شیخ صدوق برشمرده‌اند. مقدمه‌ی محققان و مصححان، بر آثار به‌جای‌مانده از این دو دانشمند، شاهده‌ی بر این مدعا است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(الف)، ۲۴۹؛ همو، ۱۴۰۳، ۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۸ق، ۱۰۷، همو، ۱۴۱۷ق، ۲۶، همو، ۱۴۰۴ق، ۹/۱).

۲- طرح مسأله

یکی از نکته‌های مهم در بررسی و تحلیل رابطه‌ی علمی این دو دانشمند شیعی، بررسی معنا و مفهوم واژه‌ی شاگردی است. پرسشی که فراروی پژوهشگر است این است که اگر شیخ مفید اجازه‌ی روایت کتاب‌های شیخ صدوق را به صورت کلی یا در مواردی خاص از ایشان دریافت کرده باشد و بتواند از احادیث موجود در کتاب‌های صدوق نقل کند، آیا این نقل حدیث، نشانه‌ی شاگردی مفید برای صدوق است؟ یا اینکه در نهایت می‌توان گفت که مفید اجازه‌ی روایت کتاب‌های صدوق را داشته است و شیخ صدوق، فقط شیخ اجازه‌ی مفید بوده است نه فراتر از آن. فهم ادبیات حاکم بر گفتگوی شیخ صدوق و شیخ مفید و وجود اختلافات فراوان در دیدگاه‌های تفسیری، حدیثی و کلامی ایشان، با توجه به رابطه‌ی شاگرد و استادی آنها، شگفت‌آور است. این ناسازگاری - رابطه‌ی استاد و شاگردی و تقابل علمی - دو نگاه احتمالی را برمی‌انگیزد: یکی شک در صحت این ادبیات ناخوشایند است به این معنا که این نوشته‌های ناروا، در اصل نوشته‌ی این دو دانشمند نیست. دیگری تردید در

اصل رابطه‌ی استاد و شاگردی این دو دانشمند است. اثبات هر یک از این ادعاها، خود نیازمند نوشته‌ای مستقل است. پژوهش پیش‌رو ادعای نخست را وانهاده و برای تبیین رابطه‌ی مشهور استاد و شاگردی شیخ صدوق و شیخ مفید، به جمع شواهد و قرائن پرداخته و به مقایسه‌ی آن با قواعد حاکم بر استادان و شاگردان خواهد پرداخت. از جمله مواردی که می‌تواند به روشن شدن بحث کمک کند، بررسی روایات نقل شده از شیخ صدوق در کتاب‌های شیخ مفید است.

مقالات پژوهشی و تحقیقات علمی قابل توجهی تاکنون درباره‌ی اندیشه‌های شیخ صدوق و شیخ مفید به سرانجام رسیده است که به طور ویژه و به صورت تطبیقی آرای این دو اندیشمند شیعه را مورد بررسی و تدقیق قرار داده‌اند که برای مثال برخی از این موارد ذکر می‌شود: تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره) (شریعتی، ۱۳۸۶ش)، رویکرد شیخ صدوق و شیخ مفید درباره اعتبار اخبار آحاد ضعیف در حوزه اعتقادیات (ایزدخواستی و همکاران، ۱۴۰۰ش)، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیخ صدوق و شیخ مفید در اخبار شهادت یا وفات امامان (ع) (بیگ‌محمودی، یآوری سرتختی، ۱۴۰۱ش) و ... که در تمام این نمونه‌ها به بررسی اندیشه‌های شیخ صدوق و شیخ مفید پرداخته شده است و تصور شاگردی شیخ مفید نزد شیخ صدوق با همان مفهوم اصطلاحی که در ادامه خواهد آمد فرض گرفته شده است، در صورتی‌که پژوهش حاضر این مقوله را مورد بررسی قرار می‌دهد و در صدد تحلیل نوع رابطه‌ی استاد و شاگردی شیخ صدوق و شیخ مفید است. با تفحص در آثار پژوهشی موردی که تاکنون به صورت اختصاصی به این امر پرداخته باشد و با توجه به بررسی اندیشه‌های این دو اندیشمند شیعه نگاهی دیگر بار جهت روشن شدن نحوه‌ی رابطه‌ی استاد و شاگردی شیخ صدوق و شیخ مفید انجام شده باشد احصا نشد. از همین منظر انجام پژوهش کاری نو همراه با گزارشی نوین در خصوص شیخ صدوق و شیخ مفید می‌باشد. بررسی و تحلیل موضوعات و تعداد روایات منقول، سیر پژوهش را برای رسیدن به یک نگاه روشن، درباره‌ی رابطه‌ی علمی این دو دانشمند، یاری خواهد کرد.

پژوهش حاضر با شیوه‌ی توصیفی تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است: با توجه به معیارهای استاد و شاگردی، کیفیت این ارتباط میان شیخ صدوق و شیخ مفید، چگونه قابل توضیح است؟

۳- مفهوم اصطلاحی استاد و شیخ

در تبیین و تشخیص اساتید شیخ مفید و از آن میان اثبات شاگردی شیخ مفید نزد شیخ صدوق در معنای اصطلاحی آن در علم حدیث مستلزم این امر است که ابتدا معنای شیخ و استاد مشخص شود. عدم تبیین و تلفیق این دو مفهوم سبب می‌شود مشایخ یک دانشمند حدیثی به عنوان استاد وی

نیز تلقی گردند (ستار و خاتمی، ۱۳۹۷ش، ۳۱۲) همان‌طور که در بررسی و شناخت اساتید شیخ صدوق براساس شناخت‌نامه‌هایی که برای وی موجود است چنین خلط معنایی صورت گرفته بود (معارف، ۱۳۸۹ش، ۲۴). برای نمونه ممکن است هنگامی که از یک دانشمند حدیثی تعدادی محدود حدیث روایت شده باشد وی را استاد مروی عنه محسوب کرده باشند در حالی که؛ ممکن است استاد بر شاگردش نقشی بسیار پررنگ و مهم داشته باشد اما حدیث کمتری توسط شاگرد از او روایت شده باشد. معادل واژه استاد برای «شیخ» در علم الحدیث خالی از مسامحه نیست و همین امر موجب شده است در نگارش و کاربرد آن در زبان فارسی؛ این دو واژه یا مفهوم به جای یکدیگر بدون در نظر گرفتن هیچ تفاوت معنایی به کار رفته باشد (ستار و خاتمی، ۱۳۹۷ش، ۳۱۲).

درباره کاربرد «شیخ» در معنای اصطلاحی، محدوده سنی آن شخص که شیخ بر او اطلاق بشود موضوعیت دارد. «شیخ» در اصطلاح، دارای مرحله‌ای از سن پس از میان‌سالی است که راوی حدیث نیز هست (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ش، ۷۷۰/۴). ممکن است شیخ برای شخصی با سن بالاتر یا هم‌سن خود نیز حدیث روایت کند از همین جهت اصطلاح «روایت الاکابر عن الاصاغر» یا «روایت الاقران» در اصطلاح حدیثی وجود دارد. با این توضیح شیخ حدیث در اصطلاح علم رجال تنها با نقل یک حدیث نیز بر آن شخص اطلاق می‌شود (ترکمانی، ۱۳۷۷ش، ۱۵۷).

درباره مفهوم «استاد» و اطلاق این عنوان بر یک شخصیت در علم حدیث و رجال، آنچه که اهمیت دارد مدت طمانی است که یک اندیشمند یا راوی حدیث در خدمت آن شخصیت بوده است. تعریف اصطلاحی «استاد» مانند تعریف «شیخ» نیست که فقط با روایت و انتقال یک حدیث بتوان لفظ استاد را برای شاگرد اطلاق کرد. استاد بودن و شاگرد استاد محسوب شدن، به مدت زمان طولانی نیاز دارد. با این توضیح که در رابطه بین استاد و شاگرد در اصلاح خاص؛ رابطه استاد و تلمیذ برقرار است در صورتی که درباره «شیخ حدیث»، رابطه راوی و مروی عنه است. تلمیذ در ادبیات عرب مقابل «استاد» است و در رابطه راوی و مروی عنه اطلاق نمی‌شود و همین نکته مهم می‌نماید که پارسی نویسان عرب زبان در انتخاب مصادیق و معادل‌ها بکوشند و چنین مطالبی را مستقل در آثارشان به درستی و دقت منتقل کنند (رک، حریرچی، ۱۳۴۵ش، ۵۷-۵۸).

"تلمیذ" - شاگرد - در برابر استاد به معنای "متعلم" یا "خادم خاص معلم" به کار می‌رود (غفاری، ۱۳۶۹ش، ۱۶۶). با مراجعه به تعریف شیخ و مقایسه آن با مفهوم استاد مشخص می‌شود چنین مطلبی درباره شخصی که از شیخ روایت می‌کند صادق نیست.

مامقانی به این نکته که امکان دارد شیخ و استاد گاهی به جای یکدیگر به کار برده شود اشاره می‌کند اما به صراحت اذعان می‌دارد اصطلاح شیخ به هیچ‌وجه به معنای استاد نیست و مراد از شیخ در علم رجال و درایه کسی است که از او روایت اخذ شده است (مامقانی، ۱۳۵۲ش، ۱۶۵).

۴- بررسی و نقد اطلاق لفظ شاگرد برای مفید نزد صدوق

ضروری است برای تبیین کیفیت و چگونگی رابطه‌ی شاگرد و استادی شیخ مفید و شیخ صدوق شخصیت علمی این دو عالم بررسی شود و هم‌چنین مشخص گردد بر اساس چه معیارهایی می‌توان یک شخصیت حدیثی را در اصطلاح شاگرد شخصیت حدیثی دیگر تلقی کرد؟ اگرچه انگیزه‌های روا یا ناروای بسیاری برای نویسندگان یا محققان وجود دارد که فردی را شاگرد یا استاد شخصی دیگر معرفی کنند و این انگیزه‌ها مخصوص دوره‌ای خاص نمی‌شود و تا روزگار معاصر هم ممکن است هم‌چنان انگیزه‌ها و معیارهایی موجود و در حال تغییر باشد، اما بدون تردید ملاک‌ها و سنجه‌هایی برای تشخیص درستی یا نادرستی این‌گونه ادعاها، وجود دارد که به صورت عمومی ملاک قرار می‌گیرند تا شخصیتی را از لحاظ کسب علم و مهارت مخصوصاً علوم حدیث شاگرد یک استاد محسوب کنند. برخی از شاخص‌ترین آن معیارها که در فرصت این پژوهش بگنجد عبارت‌اند از:

۴-۱- مدت زمان بهره‌مندی شاگرد از علم استاد

از جمله ملاک‌های مهم در بررسی رابطه‌ی استاد و شاگردی میان دو نفر، مدت زمانی است که استفاده‌ی شاگرد از استاد را ممکن می‌سازد. حداکثر زمان در اختیار شیخ مفید برای بهره‌مندی از شیخ صدوق فقط در ایامی است که شیخ صدوق به عنوان مسافر در بغداد حضور داشته است. اگر چه از مدت دقیق حضور صدوق در بغداد آگاه نیستیم. اما بر اساس شواهد تاریخی و اقتضای سفر، روشن است که این سفرها، خیلی طولانی نبوده‌اند. پس مدت زمان ممکن برای بهره‌گیری شیخ مفید از شیخ صدوق منحصر در همین مدت اندک است. زیرا هیچ مدرکی که دلالت بر مسافرت شیخ مفید به ایران و حضور در قم یا ری باشد، در دست نیست. هم‌چنین گزارشی مبنی بر دیدار این دو نفر در شهر دیگری غیر از قم و بغداد هم وجود ندارد. محدوده‌ی زمانی، چگونگی و میزان استفاده‌ی شیخ مفید از شیخ صدوق با بررسی درون‌متنی آثار این دو دانشمند، قابل‌بازیابی است.

شیخ صدوق در قم، سپس در ری ساکن بوده و به شهرهایی هم مسافرت کرده و شیخ مفید ساکن بغداد بوده است. بنا بر گزارش‌های رسیده، شیخ صدوق در فاصله‌ی میان سال‌های ۳۵۲ تا ۳۵۵ قمری، سه بار به بغداد مسافرت کرده بود. دو گزارش از اسناد نقل شده توسط ابوجعفر صدوق

حضور او در سال ۳۵۲ و ۳۵۴ قمری را نشان می‌دهد^۳ و حضورش در سال ۳۵۵ قمری در گزارش نجاشی - که در پی می‌آید- آمده است. او در این شهر، جلسات درسی تشکیل داده و شاگردانی را پرورش داد و به برخی اجازه‌ی روایت داد. از جمله علی بن احمد بن العباس، پدر شیخ نجاشی، که گفته است: «اجازتی بجمع کتبه لما سمعنا منه ببغداد» (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۳۹۳).

به نظر می‌رسد شیخ مفید و دیگر شاگردان بغدادی ابن بابویه، در این سفرها از او بهره برده و اجازه‌ی روایت دریافت کردند. گزارش ابوالعباس نجاشی حاکی است که شیخ در سال ۳۵۵ق در بغداد بوده است. این حضور به قدری مهم بوده که تنها گزارش رجالیان و فهرست‌نویسان از سفرهای صدوق به این شهر می‌باشد. نجاشی گفته است که مشایخ بزرگ در این سفر از محضر درسی صدوق، بهره برده‌اند (همان، ص ۳۸۹) ذکر این نکته جالب توجه است که حجم بالایی از کتاب‌هایی که شیخ طوسی در کتاب الفهرست خود، اجازه‌ی روایتش را بیان می‌کند، از طریق شیخ مفید و دیگر اساتیدش از شیخ صدوق می‌باشد. این مهم به بیش از هفتاد مورد می‌رسد. بنابراین اجازه‌ی نقل بسیاری از کتاب‌های حدیثی و روایات نقل شده از افراد، حاصل سفری است که شیخ صدوق به بغداد داشته است.^۴

شیخ صدوق در عین حالی که دارای کرسی تدریس بود و حضورش در بغداد، بزرگانی از اهل علم را بر آن داشت که در جلسات درس او شرکت جویند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ۳۸۹) خود نیز در مقام شاگردی در مجلس درس بزرگان حاضر می‌شد و از علم و معرفت بسیاری از بزرگان علم و دین بهره‌مند شد. از جمله از ابراهیم بن هارون هیثمی در ابواب توحید (شیخ صدوق، ۱۳۶۱ش، ۱۷) ابوالحسن احمد بن ثابت دوالینی درباره‌ی امامت امام مهدی علیه‌السلام (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، باب ۲۴، ح ۱۱) و ابومحمد حسن بن یحیی علوی درباره‌ی فضایل اهل بیت علیهم‌السلام (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، باب ۴۰، ح ۶) استفاده‌ی علمی کرده است.

با توضیحاتی که مطرح شد؛ این امر ضروری می‌نماید که زمان شاگردی شیخ مفید نزد شیخ صدوق مشخص گردد. سال تولد شیخ مفید را در ۳۳۸ قمری ذکر کرده‌اند (برخی ۳۳۶ یا حتی ۳۳۳ هم گفته‌اند). بنابر شواهدی، آموزش حدیثی وی باید پیش از سن ده سالگی وی، آغاز شده باشد. در حدیث دوم کتاب الامالی مفید، حدیث از ابوالحسن علی بن محمد بن الزبیر الکوفی به صورت اجازه

۳. صدوق در ابتدای سند برخی احادیث به حضور خود در سال‌های مختلف در شهرهای عراق، اشاره کرده است که بخشی از آنها در پی می‌آید: حدّثنا ابوالحسن علی بن ثابت الدوالینی بمدینه السلام (بغداد) سنه اثنتین و خمسين و ثلاثمأه (صدوق، عیون أخبارالرضاع، ج ۱، ص ۵۹). حدّثنا محمد بن بکران النقاش بالكوفه سنه اربع و خمسين و ثلاثمأه (همان، ص ۱۲۹)

۴. با مراجعه‌ای به الفهرست شیخ طوسی یا جست‌وجوی نرم‌افزاری می‌توان به این نکته پی برد. برای نمونه نگاه کنید به طوسی، الفهرست، صص ۴۰، ۵۶، ۸۱، ۹۷، ۱۲۹ و.....

نقل شده است. سال درگذشت ایشان را هم ۳۴۸ق دانسته‌اند. اگر اطلاعات سال تولد و وفات صحیح باشد، شیخ مفید پیش از ده سالگی از شیخ خود اجازه نقل حدیث دریافت کرده و به آموزش حدیث و علوم حدیث پرداخته است. گفتنی است شیخ مفید اجازه روایت از شیخ صدوق را هم در سال‌های بین ۳۵۲ق تا ۳۵۵ق دریافت کرد زیرا سفرهای شیخ صدوق به بغداد در این بازه زمانی بوده است. بنابراین در نخستین سفر شیخ صدوق به بغداد، شیخ مفید تقریباً بین ۱۴ یا ۱۷سال داشت و فقط تا سال ۳۵۵ قمری (سومین سفر شیخ صدوق به بغداد) یعنی در شانزده یا هفده سالگی می‌توانست به صورت مستقیم از وی حدیث شنیده باشد و به اصطلاح شاگردی ایشان را کرده باشد یا از ایشان حدیث شنیده باشد.

لازم به بیان است که در سماع و اجازه‌ی شیخ مفید از شیخ صدوق هم تردید شده است؛ برای مثال، میرزا حسین نوری در بیان دیدگاه خود درباره‌ی مشایخ اجازه‌ی شیخ مفید، در صحّت شهرت برخی از انتساب‌ها تردید کرده است. همچنین قرائت و اجازه‌ی روایت برخی از کتاب‌های مورد روایت از سوی شیخ مفید از مشایخ مورد ادعا را، بعید می‌شمارد.

وی در ادامه درباره شیخ اجازه بودن شیخ صدوق برای شیخ مفید می‌گوید: «و اما شیخ چهارم او محمد بن علی بن بابویه، هیچ تردیدی نیست که شیخ مفید بر او قرائت نکرده و چیزی را از طریق سماع از او دریافت نکرده است. مگر اینکه اینگونه بگوییم که روزی که شیخ مفید از شیخ صدوق درخواست اجازه کرده بود، از ابتدا و وسط و انتهای هر کتابی که اجازه‌ی روایتش را از شیخ صدوق دریافت کرده بود، حدیثی را بر وی قرائت کرده باشد» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۴).

۴-۲- سن «شاگرد» در دوره‌ی «شاگردی»

در اصطلاح علمی، یکی از موارد قابل توجه در رابطه‌ی استاد و شاگردی، سن استاد و شاگرد و امکان افاده و استفاده در آن دوران است. برخی صاحب‌نظران به علت سن کم مفید در زمان حضور صدوق در بغداد، در اصل استفاده‌ی شیخ مفید از شیخ صدوق تردید می‌کنند. با این توضیح که شیخ مفید در سن چهارده تا هفده سالگی، نمی‌توانست از شیخ صدوق بهره‌ی علمی بگیرد. این شبهه با دو نکته برطرف می‌شود: یکی این‌که بسیاری از دانشمندان علم رجال، تحمّل حدیث در کودکی و نوجوانی را جایز می‌شمرند (بهایبی، بی‌تا، ۲۷۳، صدر، بی‌تا، ۴۳۹، فضلی، ۱۴۱۶ق، ۲۲۴، غفاری، ۱۳۶۹ش، ۱۶۷) و این در حالی است که شیخ مفید در بازه‌ی زمانی مورد نظر، در انتهای سنین نوجوانی و ابتدای جوانی بوده است. دیگر این‌که شواهدی در دست است که شیخ مفید در این دوره از مشایخ دیگری نیز استماع حدیث کرده است. برای نمونه وی از ابوعلی احمد بن محمد الصولی در سال ۳۵۲ قمری در مسجد برائای بغداد (شیخ مفید، ۱۴۰۳ق، ۱۶۵) و نیز از ابوبکر محمد بن عمر

الجعابی در ماه شعبان سال ۳۵۳ قمری (همان، ص ۱۱۰) حدیث شنیده است. حتی یک گزارش از استماع حدیث او، از ابوالطیب الحسین بن محمد التمار در جامع منصور بغداد، در دست است که در صورت صحّت متن و گزارش، وی در سال ۳۴۷ قمری در ده سالگی حدیث شنیده است. غفاری، مصحح کتاب الامالی مفید، در حاشیه‌ی کتاب، ابتدا در صحّت سند تردید کرده و سند را معلق خوانده و تحمل حدیث در این سن را بعید دانسته است، سپس رفع استبعاد می‌کند و می‌گوید: «البته تحمل حدیث در این سن از مانند شیخ مفید بعید نیست» (همان، ص ۹۶).

پس با توجه به این مطالب و بازه‌ی زمانی ممکن برای استفاده‌ی شیخ مفید از شیخ صدوق، امکان استفاده‌ی شیخ مفید از شیخ صدوق و استماع حدیث از وی وجود دارد. اما با این همه باز هم نمی‌توان ادعای شاگردی شیخ مفید نزد شیخ صدوق را به سادگی و تنها با همین یک معیار و یک گزارش احتمالی پذیرفت. معیارهای دیگر برای ملاک قرار دادن رابطه‌ی شاگردی و استادی وجود دارد که در ادامه بحث به ترتیب تبیین و مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۴-۳- میزان نقل از استاد

هنگامی که از رابطه‌ی استادی و شاگردی دو شخصیت علمی، در مباحث علوم حدیث و نقلی سخن می‌رود، انتظار می‌رود که شاگرد از نظرات و اندیشه‌های استادش - حداقل مهم‌ترین آنها- سخن گفته باشد یا اگر استادش محدث است، شمار قابل توجهی از احادیث را از او نقل نماید. ولی - آن‌گونه که در قسمت دوم این نوشتار خواهد آمد - مطالب و روایاتی که شیخ مفید از شیخ صدوق نقل کرده است، بسیار اندک است. بیشترین حجم طرح آرای صدوق، مربوط به کتاب تصحیح الاعتقاد است که شیخ مفید، ابتدا نظرات صدوق را مطرح کرده، آنگاه به نقد یا رد آن می‌پردازد (شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ۱۴۱۴). همچنین شیخ مفید در مواردی اندک، نظری از شیخ صدوق را به بحث و نقد می‌گذارد. مانند آنچه در کتاب المسائل السرویه در پاسخ به پرسشی آورده (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(و)، ص ۷۱) یا در کتاب اوائل المقالات، قول سی و هفتم در نقد نظریه‌ی سهو النبی آمده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(الف)، ص ۱۷۱).

اگر شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق باشد، مخاطب علمی ایشان، انتظار بیشتری از انعکاس آثار استاد در نوشته‌های شاگرد را در نظر دارد. البته پیدا است که اختلاف مکتب قم و بغداد در مبانی و روش‌های حدیثی و کلامی و نیز اختلاف این دو دانشمند در میزان بکارگیری عقل و نقل، در تنوع- بخشی به مطالب منقول از استاد در نوشته‌های شاگرد موثر بوده است.

نکته‌ی دیگر اینکه، آنچه که از تعداد اندک نقل احادیث یا روایات از آثار صدوق در آثار شیخ مفید آشکار است؛ ممکن است از ناحیه‌ی هر اندیشمند، صاحب نظر و حتی محققان معاصر در حوزه

حدیث نیز صورت پذیرد. با این تعداد روایتی که از آثار صدوق در نگارش‌های مفید ظهور و بروز پیدا کرده است نمی‌توان وی را بر اساس آنچه نقل کرده است شاگرد صدوق محسوب کرد. با این توضیح که اگر با این معیار مفید را شاگرد شیخ صدوق تلقی کنیم در نتیجه تمام افرادی که به همین مقدار از وی نقل روایت کردند یا حتی بیش از این تعداد را در آثارشان نقل و بررسی کرده‌اند را باید شاگرد صدوق به حساب بیاوریم در حالی که این چنین نیست.

در این مورد معیار دوم مفید نمی‌توانسته شاگرد صدوق در معنای اصطلاحی باشد. شاید دوره‌ای کوتاه او را درک کرده و برخی از احادیث یا یکی دو نمونه آثار او را به بررسی و نقد گذاشته است اما نمی‌تواند حاکی از آن باشد که وی شاگرد شیخ صدوق بوده است.

۴-۴- میزان تأثیرپذیری از استاد

یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها در بررسی رابطه‌ی استاد و شاگردی، میزان تأثیرپذیری شاگرد از استاد است. این تأثیر بیشتر در اندیشه‌های وی و نظرات منحصر به فردش خودنمایی می‌کند. در رابطه‌ی میان شیخ مفید و شیخ صدوق، هیچ اثری از تأثیرپذیری در یکی از موضوعات مختلف علمی چون فقه، حدیث، کلام و ... و نیز هیچ متابعت و پیروی در نظرات خاص و منحصر به فرد مشاهده نمی‌شود. اگرچه این نکته خطایی و یا برگرفته از تلقی‌های غیر دقیق علمی به نظر می‌آید، ولی در بررسی و داوری درباره‌ی حادثه یا حقیقتی که قرن‌ها پیش روی داده، ملاک‌های بهتری در دست نیست. عموم دانشجویان از یک شاگرد انتظار دارند که استادش تأثیر پذیرفته باشد و این تأثیر در آثار برجای مانده از شیخ مفید مشاهده نمی‌گردد.

برای مثال درباره‌ی عقل، شیخ صدوق به هیچ‌وجه در آثارش به صورت مستقل بایی نگشوده است یا در مواردی که استفاده از مناظره به معنای جدل را ناروا و به ضرر دین و معرفت می‌داند مستقیم اشاره و اذعان داشته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ۱۰ و ۷۴). با این وجود با بررسی آثار و خوانش متون به جای مانده از صدوق می‌توان به این نکته پی برد که برای عقل نیز به عنوان منبع معرفت توجه داشته است برای مثال در اشاره به احتمال پیامبری شخصی با مشخصات حی بن یقظان، چنین بیان می‌کند که اگر چنین شرایطی پیش آید و شخصی با فطرت و آنچه که خود درک می‌کند به وجود خداوند برسد این شخص حجت خدا بر خودش و پیامبر ظاهری است (موسوی، اتحاد، ۱۴۰۲ش، ۲۵۳). وی معتقد است در اعتقادات باید سراغ عقل رفت همان‌طور که اثبات وحی از طریق عقل ضرورت دارد (نیازی، محمودی، ۱۳۹۰ش، ۸۳). روایاتی از صدوق در متن آثارش مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد وی مخالف عقل و خردورزی نمی‌باشد بلکه به طور کلی از روایاتی که عقل و نقل را توأم و همراه با یکدیگر دارد بیشتر بهره می‌برد (شیخ صدوق، ۱۳۶۱ش، ص ۱۴۹).

اما مفید معتقد است انسان‌ها همواره به رسول نیاز دارند و تنها با قوه عقل نمی‌توانند دارای تکلیف باشند. وی معتقد است اگر میان قوم و قبیله‌ای پیامبری مبعوث نشود آن‌ها هیچ تکلیفی نخواهند داشت و عقل انسانی هم آنان را الزام به تکلیف نمی‌کند و چون پیامبر نداشته‌اند در قیامت عذاب هم نمی‌شوند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(الف)، ۴/ ۴۵). اتفاقاً همین تعارض فکری مفید با صدوق موجب شده است که در تصحیح الاعتقاد به نقد شیخ صدوق بپردازد (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(ب)، ۷۲). همین امر می‌تواند شاگردی مفید نزد صدوق را زیر سوال برود. از میان معدود مواردی که از صدوق نقل کرده است بخش قابل توجه آن نقد آرا و تعارض با آرای صدوق است.

با توجه به اینکه رسالت این پژوهش بررسی موشکافانه این مبحث یا مباحثی از این قبیل در اندیشه دو اندیشمند از دو مکتب متفاوت قم و بغداد نیست، نمونه‌آرایه شده در فرصت این پژوهش به عنوان شاهد مثالی از بسیار مواردی که در این خصوص شاهد هستیم و مشخص می‌نماید معیار تاثیرپذیری شاگرد از استاد در مفید بروز نداشته است. در نتیجه براساس این معیار نیز احتمال شاگردی مفید نزد صدوق نیز ضعیف می‌گردد.

۴-۵- تصریح به رابطه استاد و شاگردی

در میان دانشیان مسلمان مرسوم است که هرگاه شاگردان، از استادان خود نام می‌برند یا وقتی که چیزی را از ایشان نقل می‌کنند، از ایشان به احترام و عظمت یاد کرده و ایشان را به عنوان استاد، به مخاطب خود می‌شناسانند. در این معرفی از الفاظی مانند شیخی، شیخنا، مشایخنا و استفاده می‌شود. برای نمونه شیخ صدوق، هنگام نام بردن از استادش ابن الولید، تعبیری اینچنین می‌آورد: سمعت شیخنا محمد بن الحسن بن الولید رضی الله عنه (شیخ صدوق، ۱۳۶۱ش، ۱۵۰ و شیخ صدوق، ۱۳۶۲ش، ۱۵۷).

همچنین شیخ طوسی از استاد خود، شیخ مفید با عبارت شیخنا، تعبیر می‌کند. (طوسی، ۱۳۶۵ش، ۳/۱) اما در میان متونی که شیخ مفید در ارتباط با شیخ صدوق آورده است، هیچ لفظی مبنی بر اقرار به استادی شیخ صدوق، وجود ندارد. اسناد روایاتی که شیخ مفید از شیخ صدوق نقل کرده است، همچنین اسناد و اجازاتی که در کتاب‌ها و نوشته‌های نویسندگان دیگر به نقل و اجازه‌ی شیخ مفید از شیخ صدوق حکایت دارد، شاهی است بر اینکه شیخ مفید از شیخ صدوق بهره‌مند شده است. اما هیچ تصریحی و یا هیچ مباحثات و افتخاری بر این بهره‌مندی وجود ندارد. به دیگر سخن شیخ مفید - چنان که مرسوم است - هیچ‌گاه ابراز نکرده که شاگرد شیخ صدوق بوده و به این شاگردی خرسند بوده و افتخار کند. البته شایسته‌ی بیان است که شیخ صدوق هم در هیچ‌یک از آثار خود نامی از شیخ مفید به میان نیاورده و او را شاگرد خود معرفی نکرده است.

۴-۶- ترویج آرا و اندیشه‌های استاد

از نشانه‌های شاگردی یک دانشجو برای یک استاد - در بسیاری از موارد- این است که او را به استادی و آرا و اندیشه‌های وی را به درستی، پذیرفته باشد و در مسیر نشر و ترویج آنها بکوشد. در میان آثار موجود شیخ مفید، کمتر نشانه‌ای از این مهم، وجود دارد. یعنی شیخ مفید تقریباً در هیچ یک از نوشته‌هایش، نظر و رأی از شیخ صدوق را برای ترویج و نشر یا تأیید و اثبات، نقل نکرده است. بلکه به طور معمول هرگاه نظری یا مطلبی را از وی نقل می‌کند، به انگیزه‌ی نقد آن است. البته نباید از نظر دور داشت که شیخ مفید همیشه با شیخ صدوق مخالفت نمی‌کند، بلکه در برخی از موارد خاص، اگر سخن و نظر شیخ صدوق را مطابق نظر خود دانست، آن را تأیید کرده و از او تعریف می‌کند. این نمونه‌های اندک فقط در مواردی از کتاب تصحیح الاعتقاد وجود دارد. شیخ مفید در این مقام نمی‌تواند همه‌ی آنچه شیخ صدوق تحت عنوان اعتقادات شیعه آورده است، رد کند. به ناچار برخی از آنها را تأیید کرده یا از کنار آنها بدون اظهار نظر می‌گذرد. برای نمونه در بحث معنی فطره الله می‌گوید: «والذی آورده أبو جعفر فی بیان الخلق و هدیتهم الی الرشد علی ما ذکر و قد أصاب فی ذلک و سلك الطریقۀ المثلی فیہ و قال ما یقتضیه العدل و یدلّ علیہ العقل و هو خلاف مذهب المجبرۀ الرادّین علی الله فیما قال و المخالفین فی أقوالهم دلائل العقول؛ آنچه ابو جعفر در بیان ... خلق و هدایت آنها به سوی رشد ذکر کرده است، درست است و او در این مورد راه درست را پیموده و آنچه را که عدالت اقتضا میکند و عقل بر آن دلالت دارد، گفته است. این برخلاف مذهب جبرگرایانی است که در گفته‌های خود به خداوند اعتراض میکنند و با دلایل عقلی مخالفت می‌ورزند» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(ب)، ۶۲).

شایسته‌ی بیان این است که شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد فقط به بیست و پنج فقره از فقرات کتاب الاعتقادات فی دین الامامیه پرداخته است. در حالی که شیخ صدوق اعتقادات خود را در چهل و پنج باب سامان داده است. همچنین باید گفت که شیخ مفید در این بیست و پنج مورد اختلاف نظر با شیخ صدوق یک‌سان عمل نکرده است. بلکه اشکالات او متنوع بوده است. برخی از آنها اختلاف در معنای لغوی است مانند معنای کشف الساق (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(ب)، ۲۸) و قضا و قدر (همان، ۵۴) و مانند آن. برخی از اختلافات تفسیری است. مانند معنای فطرت (همان، ۶۳) و نفخ روح (همان، ۳۱). دسته‌ای از اختلافات نظیر اختلاف در معنای بداء (همان، ۶۵) و اراده و مشیت (همان، ۴۸) و ... نیز اعتقادی است.

در کتاب بین العلمین، در مقام قضاوت درباره‌ی اختلافات این دو عالم شیعی، مولف در بیشتر موارد حق را به شیخ صدوق داده و در مواردی اندک، نظر شیخ مفید را درست‌تر می‌داند (صافی

گلپایگانی، ۱۴۰۴، ۲۹۰، ۳۱۹) وی در مواردی تصریح کرده است که شیخ مفید در این مورد اشتباه کرده است (رک: همان، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۲۱ و ...).

یکی از مواردی که ایشان به دفاع از شیخ صدوق برمی‌آید، در جایی است که شیخ مفید بنا بر دأب خود در این کتاب، احادیث مورد اعتماد صدوق را از احادیث شاذّ می‌خواند. برای نمونه صافی در این مقام گفته است: «بر چه اساس و معیاری این احادیث از شواذّ برشمرده شده است؟ در حالی که شیخ صدوق در کتاب التوحید خود، سی و شش حدیث در این باره نقل کرده است؟» (صافی گلپایگانی، ۱۴۰۴، ۳۰۳).

در نتیجه با این پژوهش‌ها و نتایجی که مبنی بر عدم انتساب تصحیح الاعتقاد به شیخ مفید ارایه و تبیین شده است همین تعداد نقل روایت هم از طریق شیخ مفید از شیخ صدوق محل اشکال است و از حیث انتفاع ساقط می‌شود. همین امر خودش دلیل دیگری است که این رابطه موجود گزارش شده بین شیخ مفید و شیخ صدوق را تنها رابطه‌ای در حد مروی عنه و راوی در نظر بگیریم نه رابطه‌ای که تلمیذ با استاد خود طی سالیان متمادی و با ویژگی‌های خاص خود داراست.

۴-۷- احترام شاگرد به استاد

در پرتو آموزه‌های اسلامی، فرهنگ تعلیم و تربیت اسلامی، در رابطه‌ی استاد و شاگرد حاکم است. استاد با رعایت اخلاق الهی در ضمن آموزش، جان تشنگان علم و معرفت را سیراب می‌سازد. شاگرد نیز با آموختن ادب و اخلاق در کنار دانش، کمال احترام و بزرگداشت را نسبت به استادش مراعات می‌نماید. ناقدان اندیشه‌ها و اقوال نیز در نقد علمی ادب و انصاف را قرین حق‌جویی‌های علمی خود قرار داده و به نقد نظرها و سخن‌ها می‌پردازند نه نقد شخصیت‌ها. به دیگر سخن، درستی یا نادرستی دیدگاهی را با دلایل علمی، بیان می‌دارند، نه اینکه گوینده‌ی سخن را ارزیابی کرده و ناروایی را به شخصیت او نسبت دهند.

اما در رابطه‌ی میان شیخ مفید و شیخ صدوق - که استاد و شاگردشان می‌دانند -، چنین رابطه‌ی را به صورت خیلی کم‌رنگ مشاهده می‌شود. برخلاف انتظار، جز مواردی اندک، شیخ مفید رعایت احترام لازم را نسبت به شیخ صدوق ندارد. برای روشن‌تر شدن مطلب به چند نمونه از موارد بی-احترامی علمی و اخلاقی شیخ مفید نسبت به شیخ صدوق اشاره می‌شود.

ایشان در کتاب تصحیح الاعتقاد در فصل اراده و مشیت می‌گوید: «آنچه را شیخ ابو جعفر ره در این باب ذکر نموده است، درست نبوده و معانی آن مختلف و متناقض می‌باشد و علتش آن است که او بر ظواهر احادیث مختلفه، عمل نموده است. شیخ ابو جعفر (ره) به نظر و تأمل اعتقاد نداشت که بتواند میان حق و باطل تمییز بدهد و بر مقتضای حجت و برهان عمل کند و کسی که در مذهب خود

بر اقاویل مختلفی و تقلید راویان اعتماد نماید، وضعش در ضعف آن است که ما بیان نمودیم...» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(ب)، ص ۵۲) همچنین در تفسیر آیات القضاء والقدر گفته است: «شیخ ابو جعفر در این باب بر چند حدیث شاذ اعتماد کرده است که از برای آنها توجیهاتی است که هر گاه صحیح بوده باشد و سند های آنها ثابت باشد، علما آنها را می‌شناسند. او در این باب سخن محصل و درستی نگفته است و به تحقیق که برای او سزاوار بود که وقتی برای قضا، معنایی (این معنی را) را نمی‌شناسد، آن را برای اهلش وانهد...» (همان، ۵۲) و نیز در باب مشهور به فی النفوس والارواح چنین گفته است: «کلام ابی جعفر ابن بابویه در باب نفس و روح بر طریقه حدس و گمان است، نه بر اساس تحقیق و اگر ابو جعفر بر همان روایت احادیث اختصار می‌نمود و از ذکر معانی آنها خودداری می‌نمود، برای او از داخل شدن به بایی که راه رفتن در آن برای او ضیق و تنگ است، بهتر می‌بود...» (همان، ۷۹).

شیخ مفید در همین باب پای را فراتر نهاده و شیخ صدوق را حتی همسان با اهل تناسخ و حشویه دانسته است. سخن وی چنین است: «اما آنچه را که ابو جعفر درباره‌ی خلقت ارواح پیش از بدن... از احادیث آحاد و بر طریق افراد است... این حدیث توجیهی غیر از آن دارد که اهل تناسخ گمان کرده‌اند و امر بر حشویّه‌ی شیعه مشتبه شده و توهم کردند که ذوات فعاله که مامور و منهی می‌باشند در عالم ذر مخلوق بوده‌اند و یک دیگر را تعقل می‌نموده‌اند و ادراک می‌کردند...» (همان، ۸۱-۸۲).

از جمله اتهامات شیخ مفید که بر شیخ صدوق وارد می‌سازد عقل‌گرا نبودن وی است. وی در یکی از متونش درباره‌ی شیخ صدوق و نظرش بیان داشته است: «...این نکته‌ای است که هیچ عاقلی به سوی آن نمی‌رود. همچنین برای هر کسی که شناختی نسبت به حقایق امور ندارد، شایسته نیست که در آن سخن به اشتباه گوید. آنچه که ابو جعفر رحمه‌الله در معنای روح و نفس بدان تصریح کرده است، عین قول معتقدان به تناسخ می‌باشد؛ بدون اینکه بدانند این قول ایشان است. پس جرم او بر علیه خودش و دیگران بزرگ است. همچنین سخن او که گفته است: أن الانفس باقیه، عبارتی مذموم بوده و لفظ آن مخالف الفاظ قرآن است» (همان، ص ۸۷).

شیخ مفید در کتاب المسائل السرویة در پاسخ به پرسش فردی درباره‌ی جواز عمل به نظرات فقهی شیخ صدوق نیز گفته است: «آنچه را که ابو جعفر رحمه‌الله نقل کرده است، اگر از راه‌هایی که بوسیله آن سخن ائمه علیهم السلام، ثابت می‌شود، ثابت نشده، عمل کردن به همه‌ی آن واجب نیست. زیرا اینها اخبار آحاد است که نه موجب افزایش علم است و نه سبب وجوب عمل... و اصحاب حدیث هر چه که به دست‌شان برسد، نقل می‌کنند و بر شیوه‌ی معلومی عمل نمی‌کنند. ایشان اهل اندیشه و تحقیق نیستند و در آنچه که روایت می‌کنند، فکر نمی‌کنند. روایات نقل شده از ایشان

درهم‌آمیخته است و نمی‌توان درست را از نادرست آن تمییز و تشخیص داد. ابوجعفر هرچه را که شنید، روایت کرد و هرچه در حافظه داشت، نقل نمود و مسئولیت آن را نیز نپذیرفت» (همو، ۱۴۱۴ق(و)، ۷۲-۷۳).

موسوی جابری در کتاب البیان السدید پس از نقل مواردی از درشتی‌های شیخ مفید در نقدهایش بر نظرات شیخ صدوق، پس از نقل جمله‌ی فوق، می‌نویسد: «مشاهده می‌کنید که این سخن شیخ مفید در حق شیخ صدوق در غایت قساوت و اتهام است. آنجا که روش صدوق را به صورت کامل بر اساس‌های غیرصحیح قائم دانسته و آن را شبیه به روش اهل حدیث از اهل سنت می‌داند که بدون فکر و نظر فقط به ظاهر احادیث اکتفا می‌کنند» (موسوی جابری، ۱۴۳۰ق، ۳۵۱).

۵- بررسی و تحلیل مرویات مفید از صدوق

گذشته از آن که رابطه‌ی علمی میان دو نفر چگونه بوده و در چه مدّت در جریان بوده است، بررسی کمی و کیفی آنچه که راوی و محدّث از مرویّ عنه نقل کرده، پژوهشگر را در رسیدن به یک نگاه روشن‌تر یاری می‌رساند. شاید برای عده‌ی زیادی از دانشیان مایه‌ی شگفتی باشد که بدانند - با این‌همه شهرتی که از وجود رابطه‌ی شاگرد و استادی بین مفید و صدوق به گوش رسیده است - فقط در یک کتاب از کتاب‌های روایی مفید- مانند الامالی، المزار و الارشاد- از شیخ صدوق حدیث نقل شده و آن کتاب الامالی است.

در کتاب الامالی، اگرچه شیخ مفید از مشایخ متعدّد قمی مانند احمد بن محمد بن الحسن بن الولید، فرزند ابن الولید معروف (شیخ مفید، ۱۴۰۳ق، ۱، ۱۱، ۱۲، ۶۰، ۶۷، ۸۴ و ...) همچنین از حسن بن حمزه علوی طبری از ابن الولید (همان، ۸، ۳۳، ۲۵۳، ۳۱۷ و ...) و نیز از ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه (همان، ۹، ۱۱، ۱۲، ۴۲، ۴۵، ۶۸، ۸۵ و ...) و ... استفاده کرده است ولی در این میان فقط بیست و دو حدیث، از شیخ صدوق نقل کرده است (همان، ۹، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۶۷، ۷۵، ۱۳۰، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹ و ...). در کتاب‌های دیگر شیخ مفید هم - که کتاب‌هایی فقهی‌اند - فقط چند روایت از صدوق نقل شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(ج)، ۲۵ و ۵۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(د)، ۲۷). بنابراین در کتاب‌ها و رساله‌های شیخ مفید که اکنون در اختیار ما است و تعداد آن‌ها هم کم نیست، کمتر از سی حدیث و مطلب از شیخ صدوق نقل شده است. بر هر ناقدی روشن است که نقل روایت شیخ مفید از شیخ صدوق، در مقابل ادّعای شاگردی‌اش به غایت اندک است. علاوه بر تعداد روایات منقول از صدوق، نکته‌ی با اهمیت دیگری نیز پیش دید ما است و آن بررسی موضوعات احادیث نقل شده است. پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی چند فراروی مدّعیان شاگردی شیخ مفید نزد شیخ صدوق وجود دارد. از جمله آن که: آیا شیخ مفید احادیثی را در ابواب اعتقادی از شیخ، نقل کرده

است؟ یا اینکه در کتاب‌های اعتقادی‌اش حدیثی از صدوق نقل کرده است؟ و یا پرسش دقیق‌تر این‌که آیا صدوق در بغداد احادیث اعتقادی مورد قبول مکتب قم را نشر داده است یا خیر؟ از مقوله‌ی اعتقادات که بگذریم، آیا شیخ مفید، در مسایل مهم و اختلافی فقهی، تفسیری و مانند آن هم، حدیثی از صدوق روایت کرده است؟ اکنون با بررسی موضوعات نقل شده‌ی در احادیث مروی از شیخ صدوق، به پاسخگویی به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت.

در مجموعه‌ی احادیث نقل شده در کتاب الامالی، شیخ مفید ده حدیث را در فضایل و مناقب اهل بیت علیهم السلام نقل کرده است. همچنین ده حدیث در باب مسایل اخلاقی، دو حدیث درباره‌ی بطلان قیاس و چهار حدیث فقهی هم از شیخ صدوق روایت کرده است. در کتاب خلاصه‌ الایجاز نوشته‌ی شیخ مفید، حدیثی از صدوق نقل شده که درباره‌ی جواز متعه است. مفید این‌گونه گفته است: «و روی ابن بابویه باسناده أن علیاً علیه السلام...» (مفید، ۱۴۱۴ج، ص ۲۵). همچنین در این کتاب پس از نقل نظر شیخ صدوق درباره‌ی جایز نبودن متعه برای فرد غیرمعتقد به آن، به نقل روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند: «ذهب الشیخ ابوجعفر محمد بن علی بن الموسی القمی نزیل الری الی تحریم المتعه علی غیر المعتقد لتحلیلها و علی غیر العارف بشرائطها من الرجل والمرأه. و روی ذلك أيضاً عن الصادق علیه السلام» (همان، ۵۴).

در کتاب ذبائح اهل الکتاب هم، روایتی را از شیخ صدوق نقل کرده که مضمون آن جایز نبودن گوشت حیوان ذبح شده، توسط فرد ذمی است (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق(د)، ۲۷) ملاحظه می‌گردد که احادیثی که مفید از شیخ صدوق نقل کرده است، بیشتر در موضوعاتی است که هیچ اختلاف مهمی در آن نیست و ابواب و موضوعات مهم اعتقادی و فقهی را هدف قرار نداده است. حوزه‌ی اخلاق (شیخ مفید، ۱۴۰۳ق، ۲۸۳، ۲۳۶، ۱۵۷، ۶۸، ۶۷، ۵۱، ۴۴، ۴۳) و فضایل و مناقب اهل بیت علیهم السلام (همان، ۳۳۵، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۳، ۱۳۰، ۵۳، ۹) از حوزه‌هایی است که شیخ صدوق با همه‌ی اختلاف و مخالفتش با صدوق در نقل آنها از صدوق، اشکالی نمی‌بیند. لازم به بیان است که از مجموع روایاتی که شیخ مفید از شیخ صدوق نقل کرده است، نیمی از آنها در کتاب‌های صدوق – کتاب‌هایی که اکنون در دست است – موجود نیست (رک: شیخ مفید، ۱۴۰۳ق، ۵۲، ۱۳۰، ۱۵۷ و ...). در روایات موجود هم، بیشتر آنها با تفاوت‌هایی در سند و الفاظ متن نقل شده است (رک: همان، ۹، ۴۳، ۴۴، ۵۱ و ...).

نتیجه

نتیجه‌ی بحث اینکه برخلاف آنچه که شهرت فراوان دارد، شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق نبوده و نهایت چیزی که می‌توان درباره‌ی رابطه‌ی علمی میان این دو شخصیت علمی قرن چهارم گفت این

است که شیخ مفید در زمان حضور شیخ صدوق در بغداد در فاصله‌ی سال‌های ۳۵۲ تا ۳۵۵ قمری، از او اجازه‌ی روایت دریافت کرده و برخی از کتاب‌های پیشینیان را از طریق ایشان روایت می‌کند. همچنین علاوه بر کتاب‌های گذشتگان، برخی از کتاب‌ها و روایت‌ها را از شیخ صدوق نقل می‌کند. با توجه به معیارهایی که در این پژوهش در خصوص بررسی احتمال ارتباط شاگرد و استادی شیخ مفید و شیخ صدوق ارائه و تبیین شد؛ فرضیه‌ی شاگردی مفید برای صدوق بسیار ضعیف گزارش می‌شود. مدت زمان شاگردی مفید نزد صدوق دوره‌ای بسیار کوتاه و در زمان نوجوانی و جوانی شیخ مفید محسوب می‌گردد، میزان نقل روایات از صدوق در آثار مفید بسیار کم‌رنگ و آن هم در قالب نقد مطالب صدوق است نه صحت بر آن گذاشت یا دنباله‌روی از عقاید و اندیشه‌های صدوق. تصریح به رابطه‌ی استاد و شاگردی که دیگر معیار مشخص شده در این پژوهش است در خصوص این دو شخصیت در آثارشان اشاره‌ای حاصل نشد. هم‌چنین ترویج آرای استاد و احترام به استاد از سوی شیخ مفید آنچنان که در تعریف رابطه‌ی شاگرد و استادی مرسوم است از بررسی متون برجای مانده و بررسی گفتمان این دو اندیشمند احصا نشد.

منابع

۱. ایزدخواستی، زینب و همکاران (۱۴۰۰ش)، «رویکرد شیخ صدوق و شیخ مفید درباره اعتبار اخبار آحاد ضعیف در حوزه اعتقادات»، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، شماره ۲۸.
۲. بهایی‌العاملی، بهاء‌الدین محمد (بی‌تا)، *مشرق‌الشمسین و اکسیر السعادتین*، بصیرتی، قم.
۳. بیگ‌محمدی، مصطفی، یاوری سرتختی، محمدجواد (۱۴۰۱ش)، «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیخ صدوق و شیخ مفید در اخبار شهادت یا وفات امامان (ع)»، *تاریخ اسلام در آئینه پژوهش*، سال ۱۹، شماره ۲.
۴. ترکمانی، حسینعلی (۱۳۷۷ش)، «ابوهریره و نشر اسرائیلیات و احادیث موضوع»، *علوم حدیث*، شماره ۱۰.
۵. حریرچی، فیروز (۱۳۴۵ش)، *پارسیان عربی‌نویس*، تهران، ارژنگ.
۶. ستار، حسین، خاتمی، عاطفه (۱۳۹۷ش)، «بررسی و مقایسه میزان تاثیرگذاری ابن بابویه و ابن ولید بر شیخ صدوق»، سال ۱۰، شماره ۲۰، *دوفصلنامه حدیث پژوهی*.
۷. شریعتی، فهیمه (۱۳۸۶ش)، «تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)»، *آینه معرفت*، شماره ۱۱.
۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۱۷ق)، *الأمالی*، قم: موسسه بعثت

٩. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٤١٤ق)، *اعتقادات الامامیه*، قم: کنگره شیخ مفید.
١٠. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٤٠٤ق)، *عیون اخبار الرضا(ع)*، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه اعلمی.
١١. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٤٠٤ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
١٢. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٤٠٥ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
١٣. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٣٦١ش)، *معانی الاخبار*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
١٤. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٤١٨ق)، *الهدایه فی الاصول والفروع*، تحقیق: مؤسسه امام هادی (ع)، قم: مؤسسه امام هادی (ع).
١٥. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (١٣٦٢ش)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
١٦. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤٠٣ق)، *الأمالی*، تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
١٧. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، *اوائل المقالات*، تحقیق: ابراهیم انصاری، بیروت: دارالمفید.
١٨. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت: دارالمفید.
١٩. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، *خلاصه الایجاز*، تحقیق: علی اکبر زمانی نژاد، بیروت: دارالمفید.
٢٠. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، *ذبائح أهل الكتاب*، تحقیق: مهدی نجف، بیروت: دارالمفید.
٢١. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، *عدم سهو النبی ص*، تحقیق: سیدمحمد رضا حسینی جلالی، بیروت: دارالمفید.
٢٢. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤ق)، *المسائل السرویه*، تحقیق: صائب عبدالحمید، بیروت: دارالمفید.

۲۳. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: سید حسن خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۰۴ق)، *بین العلمین الشیخ الصدوق و الشیخ المفید*، در ضمن مجموعه الرسائل، قم: موسسه امام صادق(ع) و موسسه بعثت.
۲۵. صدر، سید حسن (بی تا)، *نهایه الدرایه*، تحقیق: ماجد الغریبوی، قم: مشعر.
۲۶. غفاری، علی اکبر (۱۳۶۹ش)، *دراسات فی علم الدرایه (تلخیص مقباس الهدایه علامه مامقانی)*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۷. فضلی، عبدالهادی (۱۴۱۶ق)، *اصول الحدیث*، بیروت: ام القری.
۲۸. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۲ش)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف، مطبعه مرتضویه.
۲۹. معارف، مجید (۱۳۸۹ش)، *محدث صادق*، تهران، همشهری.
۳۰. موسوی، سید محسن، اتحاد، سیده فرناز (۱۴۰۲ش)، «بررسی احتمال پیامبری حی بن یقظان در اندیشه شیخ صدوق»، *پژوهشنامه کلام*، سال ۱۰، شماره ۱۸.
۳۱. موسوی جابری، سید فاضل (۱۴۳۰ق)، *البیان السدید فی اعتقادات الصدوق والمفید*، قم: پرهیزکار.
۳۲. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۳. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *خاتمه مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۴. نیازی، محمدعلی، محمودی سید احمد (۱۳۹۰ش)، «بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی صدوق و مفید»، *الهیات تطبیقی*، سال دوم، شماره ۶.
۳۵. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲ش)، *فرهنگ فقه فارسی*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

مقارنه عوامل بازدارنده از تقوی در قرآن کریم و عهد عتیق با تأکید بر ریشه‌های تاریخی

ابراهیم قربانی^۱

محمد رضا آرام^۲

محمد رضا عدلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳، صفحه ۱۱۷ تا ۱۳۷ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مسئله تقوی همواره در ادیان ابراهیمی از جمله اسلام و یهودیت، مورد توجه بزرگان و اندیشمندان ادیان بوده است. حفظ تقوی با شناخت عوامل بازدارنده از آن تحقق می‌یابد و تقویت آن بدون شناخت موانع تقوی میسر نخواهد بود. مفهوم تقوی از زمان جاهلیت و در طول تاریخ، دچار تحولات معنایی شده است. به طوری که مفهوم آن در گذشته به معنای فعلی نبوده و به مرور زمان تغییر یافته و به شکل حاضر در آمده است. در قرآن و عهدعتیق، نوع عبادت‌ها و نحوه انجام و میزان آن، هشدارها، توصیه‌ها و شدت برخورد و مواجهه با گناهان، متفاوت بوده و بر اساس مجموعه بایدها و نبایدهای موجود، راهکارهای رفع موانع تقوی مشخص می‌شود. بررسی ریشه‌های تاریخی عوامل بازدارنده از تقوی نشان می‌دهد که موانع تقوی در طول تاریخ در میان اقوام مختلف وجود داشته است و رفع موانع تقوی نیز مستلزم شناخت عواملی است که به نوعی در ایجاد تقوی اختلال به وجود می‌آورند. با شناسایی موانع تقوی و رفع موانع، می‌توان برای حفظ و تقویت تقوی تلاش نمود. لازمه ایجاد تقوی و حفظ آن رفع موانع آن بوده و دستیابی به تقوی صرفاً با عمل به اوامر الهی و پرهیز از نواهی الهی میسر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، عهد عتیق، تقوی، موانع، ریشه‌های تاریخی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران: tarjome.qurani@gmail.com

۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): mohammad.aram@srbiau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه ادیان و عرفان اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران: moh_adl@yahoo.com

درآمد

قرآن درباره تقوی آیات فراوانی دارد و علاوه بر ارائه راهکارهای تقویت و حفظ تقوی؛ عواملی که موجب بی‌تقوایی هر یک از اقوام در طول تاریخ است، صراحتاً مشخص شده و آیات بسیاری در این رابطه نازل شده است. از جمله مهم‌ترین عوامل بازدارنده از تقوی و آنچه سبب بی-تقوایی اقوام مختلف پیامبران در طول تاریخ شده، نافرمانی از اوامر پیامبران الهی و ارتکاب گناهان متعدد است. در قرآن از میان اقوام و پیروان ادیان، بیشترین سخن درباره قوم یهود بوده و بیشترین اشکال وارده در مسائل اعتقادی و اخلاقی مربوط به این قوم است. به عنوان نمونه در عصر پیامبر اسلام جامعه یهود به دور از تقوی و پرهیزکاری بوده؛ *الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ* (انفال: ۵۶). برخی گفته‌اند: مقصود از «الَّذِينَ...» گروه‌هایی از یهود عصر پیامبر (ص) است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۳/ ۸۴۹). با نگاهی به آیات قرآن این معنا به دست می‌آید که این بیداری و هوشیاری نسبت به روز داوری و آخرت در قرآن جایگاه ویژه‌ای دارد که او را به سوی تقوی همیشگی فرا می‌خواند و لازمه داشتن تقوی همیشگی، رفع موانع آن است.

در عهد عتیق تقوی خداوند عبارت است از افزاضه رحمت به بندگان و مفاد آن این است که خداوند نیاز موجودات را برآورده و هریک را به سوی کمالی که شایسته آن است، هدایت کرده و نائل می‌سازد؛ تقوی بندگان در برابر خداوند نیز عبارت است از اطاعت و محبت الهی، و تقوی در این سطح والا، انسان را شبیه خدا می‌کند و تحقق این اصل با اعتقاد به معاد میسر خواهد بود. بر این اساس، اعتقاد به آخرت با تقویت و حفظ تقوی همراه بوده و رفع موانع آن نیز امری ضروری، به شمار می‌آید.

طرح مسأله

تقوی در قرآن محوری‌ترین جایگاه را به خود اختصاص داده است. اعتقاد به آخرت و داوری دقیق خدا و غفلت نداشتن از انجام عبادات الهی، بیداری و هشیاری برای روز داوری، از برجسته‌ترین عوامل در حفظ و تقویت تقوی اسلامی است که در رفع موانع تقوی تأثیر مستقیمی دارد. آگاهی از ضرورت حفظ تقوی و همچنین روش‌های تقویت آن، برای رفع موانع تقوی ضروری است. امام علی (ع) درباره تقوی می‌فرماید: «گناهان همچون مرکب‌های سرکش است که گناهکاران بر آنها سوار می‌شوند و لجامشان گسیخته می‌گردد و آنان را در قعر دوزخ سرنگون می‌سازد، اما تقوی مرکبی است راهوار و آرام که صاحبانش بر آن سوار می‌شوند. زمام آن‌ها را به دست می‌گیرند و تا قلب بهشت پیش می‌تازند (شریف‌الرضی، ۱۳۷۹ش، ۱۶). طبق آیاتی از عهد عتیق جوهره تقوی، صلاح و رحمت است (امثال، ۲۰/ ۲۸؛ مزامیر، ۱۰/ ۲۵). تقوی در عهد عتیق به دو دسته

تقسیم می‌شود: تقوی در روابط بشری و تقوای متقابل بین انسان و خداوند (گروهی از نویسندگان، ۱۹۸۶م، ذیل واژه «تقوی»).

الف. تقوی در روابط و مناسبات بشری؛ تقوی در روابط بین خویشاوندان (پیدایش، ۴۷، ۲۹)، تقوی در روابط بین دوستان (سموئیل اول، ۲۰/ ۸)، تقوی بین هم پیمانان (پیدایش، ۲۱، ۲۳).

ب. تقوای بین انسان و خداوند؛ تقوی، رابطه‌ای دوسویه بین خداوند و اسرائیل است. تقوای الهی به بشر عبارت است از افاضه کردن رحمت مکرر به بنی اسرائیل در مقابل عهدهی که با ایشان بست. (خروج، ۳۴، ۶؛ ارمیا، ۳۱، ۳۰؛ اشعیا، ۵۴، ۱۰). در مقابل، تقوای اسرائیل به خداوند عبارت است از اطاعت و محبت؛ ترس از خدا، دوست داشتن، عبادت کردن با جان و دل و پیروی و اطاعت از اوامر و فرائض او (تثنیه، ۱۰/ ۱۳-۱۲).

در این تحقیق رویکردها، راهبردها و راهکارهای مطروحه در رفع موانع تقوی در دو مکتب ذکر شده است و نگاهی جدید به موضوع تقوی از حیث معرفی شناخت موانع و رفع آن، مطرح است. برخی عوامل در پیدایش و حفظ تقوی، تحقق و تقویت این هدف مقدس نقش مستقیم دارند از جمله: محاسبه نفس، کنترل زبان و اصلاح آن، توجه به حضور خدا و... در مقابل برخی عوامل وجود دارند که مانع رعایت تقوی می‌شوند؛ غفلت و فراموشی خدا، خیانت، غیبت، تهمت، سخن چینی و بسیاری از گناهان دیگر، از جمله موانع بازدارنده تقوی هستند. در این تحقیق پس از شناسایی موانع بازدارنده از تقوی، بر اساس منابع موجود در دو مکتب، راهکارهای مناسب و کاربردی برای رفع موانع را تشریح نموده‌ایم. به همین منظور، در این مقاله بر اساس منابع قرآن و عهد عتیق موانع تقوی مشخص شده و علاوه بر ذکر ریشه‌های تاریخی تقوی و تحولات رخ داده در مفهوم آن، وجوه اشتراک و افتراق بیان شده و با استناد به این مطالب، دیدگاه مطلوب مشخص شده است.

۱. مفهوم تقوی و ریشه‌های تاریخی آن

با بررسی سیر تاریخی واژگان در قرآن، در می‌یابیم که اغلب واژگان به کار رفته در قرآن یک زمینه پیش از قرآنی داشته است و پیش از آن که واژه تقوی در قرآن به عنوان یکی از واژگان کلیدی برجسته قرآنی اهمیت داشته باشد، در جاهلیت واژه‌های بسیار پیش پا افتاده و معمولی و به معنای دفاع از نفس همراه با ترس بود. برخی از واژگان کلیدی قرآنی پیش از اسلام در جاهلیت به عنوان واژگان کلیدی دارای نقشی برجسته بودند. تنها دگرگونی این بود که ساخت معنا شناختی آنها پس از انتقال از یک دستگاه به دستگاه دیگر دگرگونی پیدا کرد. در قرآن پیوسته تقوی رنگ دینی دارد اما در جاهلیت، این فعل غالباً به معنای مادی و جسمانی به کار می‌رفته است. واژه تقوی

در جاهلیت معنای دیگری داشت که در قرآن به شیوه‌ای باور نکردنی تغییر ماهیت و انقلاب ماهوی داد. این واژه در جاهلیت به صورت کلی اصلاً به معنایی بود که ارتباط و پیوندی با دین نداشت و در حقیقت یک واژه دینی به شمار نمی‌رفت. در طول تاریخ و در گذشتگان و همچنین سخن برخی ادیبان، تقریباً هر جا با این واژه مواجه می‌شویم، پیوسته ساخت تصویری اساسی واحدی دارد؛ و به صورت قطعی از روی آنها ظاهر می‌شود که این واژه هیچ دلالت دینی با خود نداشته است تا چه رسد به معنای زهد و ورع باشد. به نظر می‌رسد تقوی در جاهلیت به معنای آن بوده است که انسان میان خود و چیزی که از آن می‌ترسد چیز دیگری را قرار دهد که بتواند با جلوگیری از رسیدن به آن از خود حمایت کند. به طور خلاصه به معنای دفاع از خویشتن به وسیله چیزی بوده است.

مفهوم تقوی که به لحاظ اخروی بسیار مورد توجه و اهمیت بوده، به مرور زمان و در یک فرایند تاریخی، رنگ اخروی آن کاسته می‌شود تا سرانجام معنای تقوی به مرحله‌ای می‌رسد که در آن دیگر ارتباط آشکاری از تصویر روز داوری و هول و هراس‌ها در آن دیده نمی‌شود و به صورت نزدیک‌تری هم سنگ و هم‌تراز زهد و ورع در می‌آید. در این مرحله تقوی با تصور ترس و خوف یا اصلاً ارتباطی ندارد و یا اگر ارتباطی دارد؛ ارتباطی بسیار اندک است. به همین دلیل است که قرآن واژه متقی را غالباً در مؤمن متورع و زاهد به کار می‌برد که متضاد آن کافر است. برای متقی در این مرحله در خود قرآن تعریفی آمده است که تفاوت اساسی با مسلم و مؤمن ندارد. بر اساس تعالیم قرآنی؛ متقی به معنای کسی است که: به غیب ایمان دارد، نماز را برپا می‌دارد و از آنچه خدا روزی او کرده است انفاق می‌کند، به آن چه بر پیامبر اسلام و پیامبران پیش از فرود آمده مومن است و به آخرت یقین دارد. در این جا می‌بینیم که تقوی در یک تحول ماهوی از یک معنای مادی محض چگونه به یک مفهوم دینی ارتقا می‌یابد و جایگاه کانونی در دستگاه تصویری و جهان بینی قرآنی پیدا می‌کند.

۱-۱. معنای لغوی تقوی: تقوی اسم مصدر از ریشه «وقی» در لغت به معنای پرهیز، حفاظت و مراقبت شدید و فوق العاده است (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۱۵/۴۰۲؛ کفعمی، ۱۴۲۴ق، ۶۶۹).

۱-۲. معنای اصطلاحی: تقوی در اصطلاح صفتی است که انسان را از گناه و نافرمانی خداوند، باز می‌دارد و بر طاعت و بندگی او برمی‌انگیزد. وقی ریشه تک معنایی دارد که دلالت می‌کند بر دفع کردن چیزی از چیز دیگری به وسیله عاملی دیگر و وقایه یعنی محافظت کردن و مصون داشتن هر چیز از عواملی که آزار و زیان بدان رساند (عبدالباقی، ۱۴۱۸ق، ۶/ ذیل ماده «وقی»).

همچنین تقوی در ادبیات معارف اسلامی به معنای حفظ خویشتن از مطلق محظورات است؛ اعم از محرّمات و مکروهات (عباسی، ۱۳۸۲ش، ۸/۴۶۶). برخی ترک بعضی از مباحات را نیز در

تحقق این معنا لازم دانسته‌اند، چنان‌که پیامبر اکرم، وجه نام‌گذاری پرهیزگار به متقی را، انجام ندادن برخی از مباحات به انگیزه پرهیز از حرام‌ها دانسته است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۱/۸۳؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱/۲۶۷). برخی پژوهشگران با توجه به آیات قرآن، چهار معنا برای تقوی بر شمرده‌اند:

الف. به معنای حائل قراردادن چیزی بین خود و آنچه می‌ترسد (ایزوتسو، ۱۳۷۳ش/۳۰۵). وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرِّ (نحل: ۸۱). این معنا در میان اعراب پیش از ظهور اسلام نیز کاربرد داشته است (جلیلی، ۱۴۰۰ش، ۱۷). بر این اساس چنین به نظر می‌رسد که مسئله تقوی پیشینه تاریخی داشته است و مختص ادیان الهی نبوده است.

ب. به معنای ترس از قهر یا عذاب الهی در آخرت (طبری ۱۴۱۲ق، ۹/۴۹۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۳/۲۶۷)؛ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (مائده: ۲).

ج. به معنای عمل به طاعت و ترک گناه (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۹/۲۱۸-۲۱۷)؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ (حشر: ۱۸).

د. معنای دیگر تقوی، نوعی حالت قلبی و ملکه نفسانی است که موجب بصیرت انسان به طاعت و معصیت بوده و حصول این معنا، منوط به تبعیت از اوامر و نواهی الهی و مداومت بر انجام آن‌ها است (حیدری، ۱۴۲۶ق، ۷۹۸).

۲. مفهوم عهد عتیق

عهد عتیق یا عهد قدیم نامی است که مسیحیان به تاناخ (کتاب مقدس عبری) دادند (عهد عتیق و جدید، ۱۳۸۳ش، ۱۵). اصطلاح عهد عتیق از نظر مسیحیان، ناظر به پیمانی است که خدا با پیامبران پیش از عیسی بسته بود. در این پیمان نجات بشر (یا مرتبه‌ای از آن) با وعده و وعید، قانون و شریعت به دست می‌آید. بر طبق آموزه سنتی یهودیت و مسیحیت، تنخ که مسیحیان آن را عهد قدیم می‌نامند، توسط انبیا، و از زمان موسی (که تورات را نگاشت) تا زمان عیسی مسیح به نگارش در آمده‌اند. عهد عتیق مجموعه ۳۹ کتاب است (نیکزاد، ۱۳۲۳ق، ۹۸). عهد عتیق، در زمان معین و شخصی معین تنظیم نیافته بلکه، مجموعه اسفار آن توسط افراد مختلف، در دوران‌های گوناگون نگارش شده است. نخستین سفر از این اسفار را سفر عاموس و آخرین آن‌ها را سفر دانیال دانسته‌اند. سفر نخستین چنان‌که گفته‌اند در سال ۷۵۰ پیش از میلاد و سفر آخرین در قرن دوم پیش از میلاد نوشته شده است (آذرنوش، ۱۳۸۸ش، ۱۹).

تحقیقات و پژوهش‌های بسیاری درباره تقوی انجام شده است و اغلب پیرامون مسائل اخلاقی و اعتقادات اسلامی بوده که در برخی موارد نیز این موضوعات به صورت تطبیقی بین ادیان انجام شده است. به عنوان نمونه موضوعاتی مانند: «رابطه تقوی، صبر و وحدت»، «معناشناسی واژه تقوی در قرآن»، و پژوهش‌هایی مانند آن، انجام شده است. و موارد فوق ارتباطی با موضوع این تحقیق ندارد و برخی پژوهش‌های انجام شده نیز که به نوعی با موضوع ما مرتبط هستند اغلب درباره مسائل عبادی و پیرامون مسائل کلی هر مکتب است که به صورت مجزا درباره تفکر یهود و یا تفکر اسلامی و اعتقادات آنها بوده و کار تطبیقی با رویکرد تاریخی درباره موانع تقوی نبوده است. در تحقیق حاضر، به موضوع موانع بازدارنده از تقوی در قرآن و عهد عتیق بر اساس ریشه‌های تاریخی تقوی پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق میان دو مکتب در این زمینه بیان شده است.

۴. موانع بازدارنده از تقوی بر اساس تعالیم قرآن

موانع بازدارنده از تقوی از نگاه قرآن کریم عبارتند از: ناامیدی، غفلت، کاهلی، نداشتن اراده راسخ در انجام فرائض دینی و همچنین ترک گناه، سهل انگاری و اصرار بر گناه، توبه نکردن و پشیمان نبودن از انجام گناهان، سهل انگاری در امور عبادی، خصومت با دیگران، کنترل نکردن زبان، غیبت، تهمت، سخن چینی و نداشتن خویششن داری و صبر، نداشتن اخلاق نیک و بسیاری از رذایل اخلاقی و گناهان آشکار و پنهان، جهل، کتمان حقایق الهی، فتنه‌گری، کبر و غرور، شرک، فساد، پیمان شکنی، عناد و لجاجت، دنیا طلبی، عصیان و تمرد، ظلم و دشمنی با دیگران، اطاعت از غیر خدا، کوردلی، کفر، تکذیب پیامبران، فسق و فجور، بی عدالتی در امور، خشونت و بدرفتاری، استکبار، پیروی از شیطان، عذر تراشی و توجیه کارهای اشتباه، ناسپاسی، ترک فرامین الهی و... در ادامه مهم‌ترین موانع بازدارنده از تقوی در قرآن کریم توضیح داده شده است.

۴-۱. غفلت: غفلت مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد که هرگونه بی‌خبری از شرایط زمان، مکان و واقعیت‌های فعلی و آینده و گذشته در انسان و همچنین صفات و اعمال او و هشدارهایی که حوادث تلخ و شیرین زندگی، که به آدمی می‌دهد را شامل می‌شود. حالت غفلت، بی‌خبری از خداوند متعال و بی‌توجهی به هویت و نیازهای واقعی انسانی است که مانع ارتباط انسان با خالقش است. خداوند می‌فرماید: *وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف: ۱۷۹).*

۴-۲. عذر تراشی: حالت دیگری که آدمی به مرور زمان با انجام اعمال زشت گرفتار آن می‌شود، عذر تراشی و توجیه آفرینی او بر اعمال ناپسند است. در زمان ابلاغ رسمی دین اسلام توسط

پیامبر اکرم، بسیاری از افراد با بهانه‌گیری و عذرهای غیرموجه از فرمان الهی و پذیرش اسلام سرپیچی می‌کردند. بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَكَوَّالَّذِي مَعَاذِيرُهُ (قیامت: ۱۴-۱۵).

۳-۴. **عُجْب:** ارتکاب گناہانی که نشأت گرفته از غرور و نخوت است از جمله موانع مهم در حفظ تقوی است. و اذا قيل له اتق الله اخذته العزه بالاثم (بقره: ۲۰۶). داشتن غرور و تکبر در اقوام مختلف و در زمان‌های گوناگون، در مقابل پذیرش دعوت پیامبران به خداپرستی، از جمله مهم‌ترین عوامل بازدارنده از تقوای الهی در طول تاریخ محسوب می‌شود.

۴-۴. **کفر و بی‌ایمانی:** به واسطه کفر، ابزار اصلی شناخت یعنی قلب، چشم و گوش از کار می‌افتد. خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً (بقره: ۷). مفهوم این آیه ظلمت و گمراهی مطلق است. در آیه دیگر می‌فرماید: وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (نور: ۴۰).

در سوره مبارکه اعراف می‌فرماید: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف: ۹۶). سر مهم پذیرش دین، داشتن ایمان است که در طول تاریخ افرادی که به پیامبران الهی و خدای یکتا ایمان نیاورده‌اند، مسلماً از تقوای الهی بی‌بهره بوده و بزرگ‌ترین عامل بازدارنده آنها در بی‌تقوایی، نداشتن ایمان به خدا و پیامبران است.

۵-۴. **ترک اوامر الهی:** انجام ندادن دستوراتی که شرع مقدس واجب دانسته از جمله: نماز، روزه، امر به معروف و نهی از منکر و... زمینه ارتکاب گناہان را تشدید نموده و از بزرگ‌ترین موانع بازدارنده از تقوی به شمار می‌آید. نماز خواندن سبب پایداری در مسیر حق بوده و موجب حفظ تقوی و دوری از گناه است و ترک آن یکی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده از تقوی است. فِی جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ، عَنِ الْمُجْرِمِينَ، مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (مدثر: ۴۳-۴۰).

در اهمیت انجام اوامر الهی روایتی از ابوبصیر به نقل از امام صادق (ع) است که می‌فرماید: إِنَّ شَفَاعَتَنَا لَا تَنَالُ مُسْتَخْفًا بِالصَّلَاةِ (آشتیانی، ۱۳۶۲ ش، ۲/ ۴۵۱). همانا شفاعت ما به کسی که نماز را سبک شمرد، نرسد.

۶-۴. **ناامیدی و یأس از رحمت خدا:** انسان ناامید همیشه شکست خورده است و توان حفظ تقوای الهی را ندارد چراکه انگیزه‌ای برای عبادت خدا ندارد. بر اساس مستندات تاریخی ناامیدی یکی از مهم‌ترین موانع بازدارنده از تقوی در تمامی جوامع محسوب می‌شود. خودکشی نمونه بارز ناامیدی است که در تمامی جوامع و اقوام مختلف رخ داده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ (زمر: ۵۳). در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: وَمَنْ يَقْنَطْ مِنْ رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ (حجر: ۵۶).

۷-۴. **جهل:** وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (اعراف: ۱۳۸). این آیه به صراحت بیانگر این است که سرچشمه بت‌پرستی، جهل و نادانی بشر است؛ از یک طرف جهل او نسبت به خداوند و عدم شناخت ذات پاک او بر اینکه هیچ‌گونه شبیه و نظیر و مانندی برای او تصور نمی‌شود؛ از سوی دیگر جهل انسان نسبت به علل اصلی حوادث جهان، که گاهی حوادث را به یک سلسله علل خیالی و خرافی مثل «بت» نسبت می‌دهد؛ و از سوی سوم جهل انسان به جهان ماوراء طبیعت و کوتاهی فکر او، تا آنجا که خارج از مسائل حسی را باور نمی‌کند. این نادانی‌ها در طول تاریخ، انباشته شده و سرچشمه بت‌پرستی شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش، ۶ / ۳۳۵). یکی دیگر از تأثیرات جهل که قرآن به آن اشاره فرموده، انکار و ردّ دین و مظاهر آن می‌باشد؛ مانند انکار قرآن که در واقع عامل انکار، جهل و عدم آگاهی انسان‌ها از محتوا و حقیقت آن بوده و قرآن آن‌ها را از جمله ظالمان شمرده است. در حدیثی از پیامبر (ص) آمده: أَلْعِلْمُ رَأْسُ الْخَيْرِ كُلِّهِ، وَالْجَهْلُ رَأْسُ الشَّرِّ كُلِّهِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۴ / ۱۷۵). دانایی سرآمد همه خوبی‌ها و نادانی سرآمد همه بدی‌هاست. در وقایع تاریخی، بسیاری از اقوام به دلیل تبعیت جاهلانه و تعصب بی‌جا از اجداد خود، دچار سرنوشت شومی شده‌اند. تا جایی که برخی به تعداد قبور خود در قبرستان افتخار می‌کردند. بنابراین جهل و عدم آگاهی انسان که ناشی از خرافات و تقلید از مذهب نیاکان اوست، از موانع دستیابی به تقوای الهی است که سدّ راهش شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش، ۸ / ۲۰۵).

۸-۴. **گناه:** از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عوامل بازدارنده از تقوی، گناه و عصیان است. ارتکاب گناه، انسان را گرفتار مهلکه‌هایی می‌کند که گاهی موجب بی‌تقوایی محض می‌شود و راهی برای برگشت باقی نمی‌ماند. فردی که گرفتار گناه می‌شود به مرور زمان دچار بی‌تقوایی شده و گناه برای آن یک عمل عادی محسوب می‌شود. ارتکاب گناه برای یک زمان و یک قوم خاص نبوده و در میان تمامی اقوام از ابتدای خلقت انسان، همراه انسان بوده است. خداوند در قرآن درباره گناه می‌فرماید: وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف: ۹۶).

برخی عوامل که در رفع موانع تقوی نقش مهمی دارند و در قرآن بدان تأکید شده است، عبارتند از: پرسش از اهل ذکر (نحل: ۴۳)، همت (آل عمران: ۱۵۹)، سعه صدر در امور (انشراح: ۱)، ایمان (فتح: ۴)، جهاد (عنکبوت: ۶۹)، داشتن امید (حجر: ۵۶). در ادامه برخی عوامل که برای رفع موانع تقوی موثر بوده و در قرآن آمده است، ذکر می‌شود.

۱-۵. **بینش، بصیرت و معرفت:** ثمره نداشتن بینش، جهل و نادانی است. وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِينَ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (بقره: ۱۷۱). جهل و نادانی در مقابل تبیین و آگاهی قرار دارد، انسان به واسطه کسب آگاهی و قدرت تشخیص و تبیین امور می‌تواند این مانع رفع نماید.

۲-۵. **صبر و شکیبایی:** صبر نقش بسیار مهمی در رفع موانع تقوی دارد. وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران: ۱۸۶). صبر یکی از نشانه‌های مهم تقوی است، و اگر صبر نباشد تقوی محقق نخواهد شد. بنابراین صبر هم در ایجاد تقوی و هم در رفع موانع نقش بسیار مهمی دارد.

۳-۵. **توسل:** يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ (مائده: ۳۵). در بحث توسل، می‌توان به گزارش خبری قرآن از توسل آدم به کلمات اشاره کرد: فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره: ۳۷). زمانی که آدم (ع) توسل نموده و برای رفع مانع میان خود و خدا تلاش کرد، خداوند نیز درخواست او را پذیرفت.

۴-۵. **عبادت (نماز، روزه، زکات، دعا...):** انجام عبادات حکمت‌هایی دارد که برخی از این حکمت‌ها؛ دوری از گناه، و تقویت تقوای فردی و اجتماعی، رفع موانع بازدارنده از تقوی و... است. وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (عنکبوت: ۴۵). در آیه فوق، رابطه نزدیکی میان «عبادت» و تقوی و پرهیز از گناه و پرورش فضائل اخلاقی دیده می‌شود. انسان به واسطه انجام عبادات مطرح شده می‌تواند موانع تقوی را رفع کند.

۵-۶. **توبه:** یونس (ع) در شکم ماهی، به یاد خدا بوده و توبه نمود و خداوند دعای او را اجابت کرد، و توبه او را پذیرفت؛ لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (انبیاء: ۸۷). یونس (ع) حقیقتاً توبه کرد و تسبیح خدا گفت و اقرار به گناه خود نمود تا نجات یافت. از آیه مذکور این‌گونه برداشت می‌شود که تازمانی که انسان از گناه خود توبه نکرده و به راه حق بازنگردد، مانعی میان خود و خدا قرار داده است.

۶. موانع بازدارنده از تقوی بر اساس منابع عهد عتیق

انسان در معرض و مستعد گناه است و گناه از مهم‌ترین موانع تقوی در عهد عتیق محسوب می‌شود که باعث بیماری و نارسایی روان و اخلاق آدمی می‌شود و زمانی که انسان در دام گناه گرفتار شده، نمی‌تواند تقوای الهی پیشه نماید. در ادامه به موانع بازدارنده از تقوی در عهد عتیق می‌پردازیم.

۱-۶. غیبت: حضرت داوود در مزامیر (فصل ۱۵) پس از تأکید بر خداترسی و موارد دیگر، به پرهیز از غیبت، پرداخته و آورده است: کسی که به زبان خود غیبت ننماید و به دوست خود بدی نکند، و آن که این را به جا آورد تا ابد لغزش نخواهد داشت. از مطلب مذکور چنین برداشت می‌شود که در منابع عهد عتیق به ویژه مزامیر داوود (ع)، غیبت کردن و صحبت نمودن درباره دیگران در غیاب آنها، نه تنها انسان را از فیض الهی محروم می‌سازد، بلکه مانعی میان بنده و معبودش ایجاد می‌کند.

۲-۶. داشتن روحیه طغیان‌گری و تمرد: در مزامیر فصل ۱۰۶ آیه ۴۳ می‌فرماید: چندین بار ایشان (بنی اسرائیل) را خلاصی داد، لکن به مشورت‌های خویش بر او تمرد کردند، و به سبب گناه خویش خوار گردیدند. بنی اسرائیل از مجازات چهل سال آوارگی و محرومیت عبرت نگرفتند و باز هم راه تمرد و نافرمانی را ادامه دادند و وقتی آنها بار دیگر از ظلم حاکمان ستمگر به ستوه آمده بودند از پیامبر خدا (اشموئیل) خواستند فرمانده و رهبری برای آنها تعیین کند تا نبرد کنند. به آنها گفته شد آیا آمادگی مبارزه دارید و نافرمانی نمی‌کنید گفتند چرا تمرد کنیم و با دشمنانی که ما را از خانه و فرزندانمان دور کرده پیکار نکنیم؟ پس اشموئیل به فرمان الهی طالوت را به فرماندهی آنها منصوب کرد اما جز عده کمی همگی از همراهی و اطاعت او سرپیچی کردند و آنها هم که همراهی کردند در آزمون نوشیدن آب نهر بیشترشان نافرمانی و تمرد کردند. بر این اساس می‌توان این‌گونه برداشت نمود که با وجود فرصت‌هایی که خداوند به بنی اسرائیل برای جبران سرپیچی از فرامین الهی، داده است، آنان به سرکشی و طغیان‌گری ادامه داده و دست از نافرمانی بر نداشتند.

۳-۶. کفر: یکی از اساسی‌ترین انحراف اعتقادی که موجب بدترین کفر یهود به ویژه دانشمندان و بزرگان آنها شد لجاجت و عناد و تعصب در مقابل حق و جمود به باورهای غلط است در حالی که به خوبی صراط مستقیم و حق را می‌شناختند مخالفت و مقاومت یهود و کفر ورزیدن آنها به خاطر شک و تردید در حقانیت پیامبر نبود، بلکه تنها پیامبری از بین بنی اسرائیل می‌خواستند تا منافع و موقعیت آنها متزلزل نشود، لذا با لجاجت و عناد به مخالفت پرداخته و با صراحت در برابر دعوت هدایت بخش آن حضرت گفتند ما از گفته‌های تو چیزی نمی‌فهمیم و دل‌های ما در غلاف است. کسانی که حقانیت پیامبر خدا را نمی‌پذیرند از تقوای الهی نیز بی‌بهره بوده و عاقبت

شومی در انتظار آنها خواهد بود. در فصل بیست و چهارم و یقرا آمده است: و کسی که نام خداوند را کفر گوید حتماً کشته شود. حتماً تمام جماعت او را سنگ‌باران کنند. چه غریب و چه تابع وقتی که نام (صریح خداوند) را کفر گوید کشته خواهد شد.

۶-۴. شرک: در میان قوم یهود، شرک از جمله موانع مهم تقوی محسوب می‌شود و بر اساس مستندات تاریخی، عهد عتیق به موارد متعددی از عصیان شرک و بت‌پرستی قوم بنی اسرائیل اشاره کرده است؛ ای خاندان یعقوب جمیع قبایل خانواده اسرائیل کلام خداوند را بشنوید خداوند چنین می‌گوید: پدران شما در من چه بی‌انصافی یافتند که از من دوری ورزیدند و اباطیل را پیروی کرده باطل شدند (ارمیاء نبی، ۲، ۴ و ۵). و چون شما می‌گویید که یهوه خدای ما چرا تمامی این بلاها را بر ما وارد آورده است آنگاه تو به ایشان بگو از این جهت که مرا ترک کردید و خدایان غیر را در زمین خویش عبادت نمودید. پس غریبان را در زمینی که از آن شما نباشد، بندگی خواهید نمود (ارمیاء نبی، ۵، ۱۹). و یربعام در دل خود فکر کرد که حال سلطنت به خاندان داوود خواهد برگشت اگر این قوم به جهت گذرانیدن قربانی‌ها به خانه خداوند به اورشلیم بروند همانا دل این قوم به آقای خویش رحبعام پادشاه یهود خواهد برگشت و مرا به قتل رسانیده، نزد رحبعام پادشاه یهود، خواهند برگشت. طلا ساخت و به ایشان گفت برای شما رفتن تا به اورشلیم زحمت است. هان اسرائیل (این‌ها هستند) خدایان تو که تو را از زمین مصر، برآوردند و یکی را در «بیت ئیل» گذاشت و دیگری در «دان» قرارداد. و این امر باعث گناه شد و قوم پیش از آن یک، تا دان می‌رفتند و خانه‌ها را در مکان‌های بلند ساخت و از تمامی قوم که از بنی لایوی نبودند کاهنان تعیین نمود. و یربعام عیدی در ماه هشتم در روز پانزدهم ماه مثل عیدی که در یهود است برپا کرد و نزد آن مذبح می‌رفت و در «بیت ئیل» همانطور عمل نموده برای گوساله‌هایی که ساخته بود قربانی می‌گذرانید با کاهنان مکان‌های بلند را که ساخته بود در بیت ئیل قرار داده و در روز پانزدهم ماه هشتم یعنی در ماهی که از دل خود ابداع نموده بود نزد مذبح که در بیت ئیل ساخته بود، می‌رفت و برای بنی اسرائیل عید برپا نمود نزد مذبح برآمده بخور می‌سوزانید (اول پادشاهان، ۱۲، ۲۳-۲۶).

۶-۵. کذب و دروغ‌گویی: در بین ۶۱۳ فرمان تورات، تنها در مورد صداقت امر به پیگیری و تعقیب آن شده است (تثنیه، ۲۰، ۱۶). در مورد اجتناب از سخن دروغ امر به دوری جستن شده است (خروج، ۷، ۲۳). به این مفهوم که نه فقط پرهیز از دروغ‌گویی لازم است بلکه در نظر گرفتن حریمی برای دوری از هر نوع کلام دروغی ضروری است. دروغ یکی از بزرگ‌ترین موانع تقوی است که سبب بی‌تقوایی افراد می‌شود. اهل صداقت بودن، در تورات ضامن طول عمر و زندگی توام با سعادت و خوشبختی عنوان شده است (سفر تثنیه، ۲۰، ۱۶) «کدام فرد است که مایل به

زندگی است، طول عمر را دوست دارد تا خوبی را ببیند؟ زیانت را از بدی نگهدار و لبانت را از سخنان حيله‌آمیز» (مزامیر، ۳۴، ۱۳-۱۴).

۷. راهکارهای رفع موانع تقوی بر اساس منابع عهد عتیق

بر اساس منابع عهد عتیق از جمله موارد مهم در حفظ تقوی؛ دوری از گناه و توبه از آن، ظلم نکردن به دیگران، حفظ حقوق همسایه، نداشتن طمع به اموال دیگران و... است و توجه به اعمال عبادی و انجام عبادات مستمر با هدف تطهیر از گناهان و در نظر گرفتن اعمالی همچون روزه گرفتن برای جبران گناهان، از جمله موارد رفع موانع تقوی است. در منابع عهد عتیق به انجام عبادات بسیار تأکید شده است به طوری که یهودیان برای انجام عبادت‌های خود در عصر روزهای جمعه به کنیسه (محل عبادت) می‌روند تا خود را برای عبادت روز شنبه (سبت) آماده کنند (مبلغی، ۱۳۷۳ش، ۲/ ۶۲۹). تأکید به انجام عبادت‌های طولانی با مضامین مختلف برای رفع موانع تقوی تأثیر بسزایی داشته و انجام ندادن این عبادات سبب تشدید گناهان شده و بر موانع تقوی می‌افزاید. یهودیان ادعیه‌ای دارند که در کنیسه می‌خوانند (اسلامی، ۱۳۸۰ش، ۶۶). بر اساس منابع عهد عتیق مجموعه دستورات اخلاقی وجود دارد که همگی بر حفظ تقوی و رفع موانع آن تأثیر مهمی دارند. برخی از این دستورات عبارتند از:

۱. غریب نوازی، دستگیری از ناتوانان و ایتم (غریب را میازار، بیاد آور که در سفر غریب بودی).
۲. بر کارگران که فقیر و مسکین‌اند، خواه از برادرانت و خواه از غریبان، ظلم و ستم روا مدار.
۳. بیوه زنان و یتیمان را اذیت مکن.
۴. همسایگان خود را مانند خودت دوست بدار و از ابنای قوم خویش انتقام مگیر و کینه نوز، پیرمردان را گرامی بدار.
۵. برادر خود را برای سود قرض مده اگر به فقیری نقدی قرض دادی ربا و سود از او مگیر.
۶. ترس از خداوند عمر را طولانی می‌کند.
۷. هر کس که به راستی سخن گوید، عدالت را ظاهر می‌کند.
۸. به عهد خود وفا کن.
۹. تواضع و فروتنی مقدمه عزت است.
۱۰. به یکدیگر دروغ نگویند قسم دروغ به نام خدا یاد نکنید (مبلغی، ۱۳۷۳ش، ۱/ ۶۳۲).

زمانی که موسی (ع) در طور سینا به مدت چهل شبانه روز در مناجات با پرورگار بود؛ الواحی از سوی خداوند به ایشان وحی شد که مشتمل بر ده فرمان بود: ۱- برای خود خدایی جز من قرار ندهید. ۲- به بت سجده نکنید. ۳- نام خدا را به باطل نبرید. ۴- روز شنبه را گرامی بدارید. ۵- پدر

و مادر را احترام کنید. ۶- کسی را به قتل نرسانید. ۷- زنا و عمل خلاف عفت نکنید. ۸- دزدی نکنید. ۹- علیه همسایگان شهادت دروغ ندهید. ۱۰- به اموال و ناموس و بندگان و همسایگان طمع نورزید (مشکور، ۱۳۵۹ ش، ۱۲۲-۱۲۳). علاوه بر اینکه از جمله عبادات واجب برای یهود قربانی در اعیاد و انجام همه ساله حج است، پرداخت زکات و صدقه و به عمل آوردن نذر نیز از جمله باورهای مهم ایشان به شمار می‌آید که هر کدام از این باورها در رفع موانع تقوی موثر است (قزوینی، ۱۳۹۷ ش، ۷۶-۷۷).

۸. وجوه اشتراک و افتراق درباره موانع تقوی در قرآن کریم و عهد عتیق

ناامیدی، غفلت، کاهلی، نداشتن اراده راسخ، سهل انگاری و اصرار بر گناه، توبه نکردن و پشیمان نبودن از انجام گناهان، سهل انگاری در امور عبادی، خصومت با دیگران، خیانت، کنترل نکردن زبان، غیبت، تهمت، سخن چینی و نداشتن خویشتن داری و صبر، نداشتن اخلاق نیک و بسیاری از رذایل اخلاقی و گناهان آشکار و پنهان، از جمله موارد مشترک میان دو مکتب هستند که در بازدارندگی از تقوی نقش اصلی و مهمی دارند. و نوع دستورات عبادی و نحوه انجام عبادات، میزان آن، هشدارها، توصیه‌ها و همچنین شدت برخورد و مواجهه هر مکتب با گناهان نیز از جمله مواردی است که در دو مکتب متفاوت است. یهودیان شریعت را یکی دانسته و ابتدا و انتهای آن را به موسی می‌دانند و بر این باورند قبل از موسی شریعت احکام و دین دیگری نبوده و بعد از آن نیز نخواهد بود زیرا معتقد هستند نسخ احکام و دستورات الهی جایز نیست چرا که مدعی هستند موسی گفته است آیین من هرگز منسوخ نخواهد شد برخلاف مسلمانان، یهودیان با وجود اعتقاد به آخرت و روز جزا، سزا و جزای اعمال انسان را بیشتر در این جهان می‌دانند. این اعتقاد پس از آزادی ایشان از اسارت بابل از دین زرتشتی فرا گرفته شده است. یهودیان توجه خاصی به ادای قربانی‌های خویش در مراسم‌های مختلف دارند و این امر از جمله اعتقادات و عبادت‌های مهم ایشان است. با عناصر غیر یهودی ازدواج را حرام می‌دانند در روز شنبه کار نمی‌کنند یا کسی را در خانه به کار نمی‌گمارند. از مهم‌ترین تفاوت‌های موجود میان دو مکتب که بر اساس مطالعات تاریخی قابل استناد است مسئله عدم تحریف قرآن کریم است؛ اما در استناد و انتساب تورات کنونی به حضرت موسی نیز دلیل واضح و قاطعی وجود ندارد، و ادعای آنها در این امر، از حد ظن و گمان تجاوز نمی‌کند، به همین خاطر برخی از علمای اهل کتاب در این استناد و انتساب صریحاً اظهار شک و تردید نموده‌اند. تورات در طول نسل‌ها پدید آمده است (میشل، ۱۳۷۷ ش، ۱۳۲).

بررسی روند تاریخیچه جمع‌آوری کتب عهد عتیق و همچنین محتویات و مضامین آن بخوبی نشان می‌دهد که آنها را نمی‌توان به کسانی که این کتب به نام آنها مشهور شده است نسبت داد. با

نگاهی بر سیر تاریخی و نظرات متفاوت اندیشمندان و متفکران یهودی، چندین منبع برای تورات تشخیص داده شده است. به طوری که در اوایل قرن هجدهم کشیشی به نام برنارد وینتر مدعی شد که در کتاب آفرینش دو روایت مختلف با هم مخلوط شده‌اند. پس از او ژان آستروک طیب لویی پانزدهم، به این دوگانگی پی برد و چون دو نام برای خدا در آن یافت اظهار کرد که این کتاب دارای دو منبع بوده است که یکی را یهوه‌ای و دیگری را الوهیمی نامید. در اواسط قرن نوزدهم هرمان هاوایت فلد سه منبع برای کتاب آفرینش تشخیص داد که یکی از آنها را خیلی جدیدتر حدس می‌زد و بالاخره چهار منبع برای تورات تشخیص داده شد که حدس زده می‌شود منبع اول ۹۵۰ سال، دوم ۸۵۰ سال و سوم ۷۰۰ سال و منبع چهارم ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح به این طرف نوشته شده باشد (شربوک، ۱۳۷۴ش، ۲/ ۶۰۴؛ اپساتین، ۱۳۸۸ش، ۱۹۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۶ش، ۳۴). مطلب بعدی درباره احکام عشره است؛ آن‌طور که در احکام عشره «۱۰ حکم الهی» در باب بیستم از سفر خروج آمده: قتل نفس، زنا، سرقت، شهادت به دروغ، بت پرستی، آزردن همسایه و به باطل نام یهوه را بردن در نزد ایشان حرام است و پرستش خدای یکتا و احترام به روز شنبه و به پدر و مادر بر ایشان واجب است (توفیقی، ۱۳۹۸ش، ۱۳۴). در قرآن کریم آیاتی نیست که کاملاً بیانگر ۱۰ فرمان باشد. در عین حال در دو مورد قرآن به صورت کلی به ۱۰ فرمان موسی در کوه سینا اشاره کرده است. یک بار با واژه میثاق به ۱۰ فرمان اشاره شده است. وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ (بقره: ۸۳). و یک مرتبه هم با این واژه آمده است: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (بقره: ۸۴).

حکیم ترمذی از طرفداران اعتقاد به برابری دقیق احکام دهگانه کتاب مقدس و قرآن کریم است. ترمذی در مبحث (کلمات العشر) همچون طبرسی به نقل از وهب بن منبه به تفسیر کلمات عشر کتاب مقدس می‌پردازد. و تأکید می‌کند که فرامین کتاب مقدس دقیقاً با آیات قرآن کریم قابل تطبیق هستند و این مطلب را چند بار تکرار می‌کند (ترمذی، ۱۹۹۲ق، ۴/ ۲۰). ادیب و مفسر قرآن ابواسحاق الثعالبی مانند طبرسی در کتاب قصص الانبیا به موضوع الواح موسی پرداخته است (ثعالبی، ۱۴۱۱ق، ۸۲۵). سیوطی نیز ۱۰ فرمان تورات را مصداق آیه قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا (انعام: ۱۵۱)، دانسته است (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ۱/ ۱۱۶). بر اساس منابع دیگر که از آیات قرآن استنباط می‌شود الواحی که خداوند به موسی اعطا کرد هم شامل ۱۰ فرمان بود و هم کل تورات (اسفار پنجگانه) را در بر داشت، همان الواحی است که نزد امام است، چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: ما امامان این الواح را در اختیار داریم عصای موسی در دستان ماست پیامبر آنها را برای ما امامان به میراث گذاشته است (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ۲/ ۲۸). سید قطب در تفسیر آیات ۱۵۱-۱۵۳، سوره

انعام می‌گوید: با تأمل بر رویده فرمان می‌فهمیم که این آیات چشم انداز کامل دین اسلام است. این آیات مهم‌ترین عنصر حیات بشری و وجدان انسانی را (اعتقاد به وحدانیت خداوند) و نیز اساسی‌ترین اصول حفظ بنیان خانواده، جامعه و امنیت متقابل فرد و جامعه، که حقیقتاً برای زندگی اجتماعی و تضمین حقوق افراد لازم است، بیان می‌کند (شاذلی، ۱۴۰۸ق، ۳/ ۱۲۲۹). مطلب دیگر درباره عباداتی است که در رفع موانع تقوی موثر بوده و گروهی انجام می‌شود؛ بر اساس منابع قرآنی بسیاری از عبادات به صورت جمعی انجام می‌شود، مانند نماز جماعت در مساجد که در سه نوبت برگزار می‌شود. علاوه بر این در روز جمعه، نماز جمعه به صورت جماعت همراه با خطابه‌های امام جماعت برگزار می‌شود که در خطبه‌های نماز جمعه یکی از مهم‌ترین مسائلی که بدان تأکید می‌شود مسئله رعایت تقوی و دعوت به تقوای الهی است. در نمازهای جماعتی که در مساجد همه روزه برگزار می‌شود آثار متعددی وجود دارد که یکی از مهم‌ترین آنها حفظ تقوای فردی و جمعی است.

بر اساس منابع عهد عتیق، نماز یهودیان فصلی از زیور داوود است که روزی سه بار می‌خوانند و نماز جماعت ایشان بیشتر جنبه آموزش دارد و حداقل نفرات در جماعت آنها باید ۱۰ نفر باشد که کمتر از این تعداد نفرات، نماز جماعت محسوب نمی‌شود. از مهم‌ترین عبادات یهود قربانی کردن برای سه مناسبت (بی‌کوریتم، دائمی و کیپور) است که یکی از قربانی‌ها مربوط به کفاره گناهان است که پس از ارتکاب گناه باید انجام شود و یهودیان از آن به عنوان «کیپور» نام می‌برند. یعنی پس از ارتکاب گناه کفاره آن قربانی کردن است که این امر جنبه پیشگیری نداشته و بیشتر جنبه تنبیهی دارد. اما در اسلام بر اساس آیات قرآن کریم برای جلوگیری از گناه، سفارش به عبادت‌های فردی و جمعی مختلفی شده است. از جمله: روزه، نماز، جهاد در راه خدا، نیکی به پدر و مادر، انفاق و احسان به دیگران، خمس، زکات، امر به معروف و نهی از منکر و... که همگی بیشتر جنبه بازدارندگی از گناه دارند. در منابع عهد عتیق رعایت حال یکدیگر و ظلم نکردن به هم نوعان، از جمله مصادیق مهم تقوی به شمار می‌آید و برآن تأکید بسیار شده است و این موضوع در قرآن بیان شده است، و بر همین اساس، ظلم کردن به دیگران، غیبت کردن، تهمت زدن، مسخره کردن، عیب‌جویی و دادن لقب‌های زشت، علاوه بر اینکه از مصادیق ظلم و حق‌الناس است، از مهم‌ترین عوامل بازدارنده از تقوی محسوب می‌شود.

یکی از وجوه مشترک میان قرآن کریم و عهد عتیق، تحریم ربا است. هر دو مکتب این عمل را ناپسند دانسته و پیروان خود را از آن نهی می‌کنند. در تورات کتاب خروج، فصل ۲۲، آیه ۲۵ آمده است: اگر به یکی از افراد قوم خود که محتاج باشد پول قرض دادی، مثل رباخوار رفتار نکن

و از او سود نگیرد. در قرآن کریم درباره ربا آمده است که: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** (بقره: ۲۷۵). در جایی دیگر آمده: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا** (بقره: ۲۷۸). از دیگر موارد مشترک در دو مکتب، تحریم خوردن گوشت خوک است. در منابع عهد عتیق آمده است که گوشت خوک را نباید خورد؛ زیرا هرچند شکافته سم است ولی نشخوار نمی‌کند (لاویان، ۱۱/ ۶-۷). در قرآن آمده است: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ** (نحل: ۱۱۵). خداوند مردار و خون و گوشت خوک و آنچه نام غیر الله بر آن گفته شده را بر شما حرام کرده است. **وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ** (بقره: ۱۷۳). همچنین در آیات ۱۷۱ سوره بقره، ۳ مائده، و ۱۴۵ انعام نیز، مشابه آیه فوق آمده است. مسئله بعدی تحریم همبستری با محارم است که بر اساس منابع عهد عتیق و تعالیم قرآنی مورد نهی واقع شده است. در قرآن کریم آمده است: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ** (نساء: ۲۳). در منابع عهد عتیق نیز آمده است: هیچ یک از شما نباید با محارم خود همبستر شود. با مادر خود همبستر نشو زیرا با این کار به او و پدرت بی احترامی می‌کنی. با خواهر تنی یا ناتنی خود همبستر نشو؛ چه دختر پدر و چه دختر مادرت و چه در همان خانه و چه در جای دیگر، همبستر نشو. با دختر پسر یا دخترت همبستر نشو، با دختر زن پدرت همبستر نشو، با عمه خود همبستر نشو، با خاله خود همبستر نشو... و الی آخر (لاویان، ۱۸/ ۶).

یکی از متشابه‌ترین موضوع میان قرآن و عهد عتیق مسئله قصاص است، چنانچه در آیات قرآن و تورات، متشابه‌ترین آیات مربوط به قصاص را مشاهده می‌کنیم. این تشابه در حدی است که قطعاً برای کسی که اولین بار آن را می‌خواند، بسیار جالب و قابل توجه خواهد بود. بر اساس منابع عهد عتیق؛ هر که صدمه‌ای به کسی وارد کند، باید به خود او نیز همان صدمه وارد شود. شکستگی در برابر شکستگی، چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان. پس هر کسی حیوانی را بکشد باید آن را عوض دهد + و اما اگر انسانی را بکشد باید کشته شود. همین مضمون در سوره مائده آمده است: **وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ** (مائده: ۴۵).

در این آیه قرآن تأکید دارد که این حکم را خداوند در تورات هم مقرر کرده بود. اینجاست که مفاهیمی نظیر فطرت مشترک انسان‌ها، وجود خدای یگانه در همه دوران‌ها و منشا واحد داشتن دعوت انبیای الهی بیشتر تجلی پیدا می‌کند.

۹. دیدگاه منتخب

آداب و آیین‌های دینی قوم یهود، بر حسب احتیاجات و تمایلات دوره‌های مختلف تغییر کرده است که این امر اصول و کیفیت دینداری آنان را نیز تحت الشعاع قرار داده است. و این در حالی است که اساس آموزه‌ها و تعالیم قرآنی بر اساس نیازها و تمایلات نبوده و عیناً از آیات قرآن کریم و به وسیله پیامبر اسلام به پیروان ایشان رسیده است (محمودی، ۱۳۹۴ ش، ۷۹). با مقایسه میان قرآن و عهد عتیق در زمینه تقوی؛ میزان تأثیر دستورات و نتیجه عملکرد دو مکتب در رفع عوامل بازدارنده از تقوی بر اساس دیدگاه و رویکردشان مشخص شد. یعنی نوع نگاه و مواجهه، کیفیت و میزان اثر راهکارهای رفع موانع تقوی در دو مکتب، روش برخورد با عوامل بازدارنده از تقوی و میزان رسیدن به نتیجه مطلوب در دو مکتب و... نمایان شد. بر اساس تعالیم قرآن کریم، تقوی اصطلاحی اسلامی برای آگاهی و شناخت نسبت به خدا، حقیقت و واقعیت عقلانی است و علاوه بر اینکه تقوی، ترس از خداوند است، به عنوان یک هدف ارزشمند و عامل رستگاری انسان و یکی از هدف‌های نزول قرآن معرفی شده و نسبت به اهمیت و ضرورت آن بسیار تأکید شده است. چنان‌که خداوند در آیه‌ی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاَسْمَعُوا وَاَطِيعُوا» (تغابن: ۱۶) همگان را به رعایت تقوای الهی سفارش می‌نماید و طبق این آیه، حفظ تقوای الهی امری ضروری است که در صورت قصور، موانعی ایجاد می‌شود که در سرنوشت انسان تأثیر بسزایی داشته و او را دچار گرفتاری‌های متعددی می‌کند. برای رهایی از گرفتاری‌ها، ضروری است که پس از مشخص شدن موانع و ابعاد آن بر اساس آموزه‌های دینی عمل نمود. براساس تعالیم قرآنی برای رفع موانع تقوی راهکارهایی پیشنهاد شده است که ابعاد و محتوای جامع و کاملاً کاربردی است که البته این امر در یهودیت به این شکل و ابعاد نیست.

در اهمیت تقوی، دانشمندان یهود نیز معتقدند که پرهیزگاری از مراحل است که حتی منجر به کسب مقام نبوت می‌شود. یهود، به منزله یک دین الهی که در آن به انجام اعمال نیک و پرهیز از گناه سفارش شده است و سنت اخلاقی مهمی دارد و مبنای این اخلاق نیز رعایت تقوای الهی بر مبنای کتاب مقدس است. براساس منابع عهد عتیق به مسئله رعایت تقوی و اخلاق توجه ویژه‌ای شده و زندگی اجتماعی و دینی مردمان را چیزی مستقل و جدای از اعمال نیک و دوری از محرّمات نمی‌داند. شش فرمان از فرامین ده گانه ماهیت اعمال نیک دارند، لذا در دین یهود نمی‌توان میان فرامین دینی و اخلاقی و به عبارت دیگر، میان اخلاق و دین تمایز گذاشت. بنابراین برخی سفارش‌های مهم و عقاید نیک در عهد عتیق وجود دارد که در برخی موارد در حفظ تقوی و رفع موانع آن موثر است. بر اساس آیات قرآن؛ مجموعه اعمال عبادی فردی و گروهی، اوامر و نواهی،

پاداش دنیوی و اخروی برای ترغیب به انجام اعمال نیک، و همچنین نهی از ارتکاب گناه و هشدارهای موجود در آیات قرآن کریم به انسان از سرانجام و عاقبت نافرجام؛ همگی با محوریت تعالیم قرآنی در مکتب اسلام به صورت جامع و کامل وجود داشته و بسیار کاربردی و راهگشا بوده که در نوع خود بی نظیر است.

نتیجه

دستیابی به تقوی اگرچه در آغاز سخت و مشکل است؛ اما پس از تحمل زحمت و مراقبت، این‌گونه تقوی و پرهیز می‌تواند به تقوای کامل تبدیل شده و موانع آن را به کلی برطرف کند، زیرا با استمرار بر حفظ تقوای الهی، به تدریج لذت‌های دنیوی در نگاه انسان بی‌ارزش شده و در عوض لذت‌های معنوی (اخروی) ارزشمند خواهد بود.

با توجه به مطالب ذکر شده نتایج زیر به دست می‌آید.

۱. داشتن تقوی و حفظ آن، لازمه‌اش شناخت موانع است.

۲. شرط تقویت تقوی رفع موانع است.

۳. بر اساس تعالیم قرآن کریم و منابع عهدعتیق؛ انجام عبادات در رفع موانع تقوی بسیار موثر بوده و در مقابل ارتکاب گناه و نافرمانی از اوامر الهی، در ایجاد موانع بازدارنده از تقوی نقش اساسی دارد.

۴. بر اساس منابع قرآن و عهد عتیق؛ تنها افراد و جامعه‌ای به سعادت‌مندی و عاقبتی نیک، دست خواهند یافت، که در رفع موانع بازدارنده از تقوی موفق بوده باشند.

۵. با توجه به اوامر و نواهی موجود در قرآن برای رفع موانع تقوی، به نظر می‌رسد مواردی که برای رفع موانع در قرآن ذکر شده، نسبت به منابع عهد عتیق، حاوی مطالب عمیق‌تر و جامع‌تری بوده است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. کتاب مقدس (۱۳۸۳)، *عهد عتیق و عهد جدید*، مترجم: هنری مرتن، ویلیام گلن، فاضل خان همدانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۸)، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، انتشارات توس.
۳. آشتیانی، احمد (۱۳۶۲)، *طرائف الحکم یا اندرزهای ممتاز*، تهران، انتشارات کتابفروشی صدوق.
۴. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۶)، *تحقیقی در دین یهود*، تهران، انتشارات نگارش.
۵. آملی، حیدر (۱۴۱۳ق)، *تفسیر المَحيطُ الأعظم*، قم، انتشارات نور علی نور.
۶. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴ق)، *التحریر و التنویر*، تونس، انتشارات دارسحنون.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۶ق)، *لسان العرب*، تحقیق: یوسف البقاعی و ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، انتشارات مؤسسه علمی مطبوعات.
۸. اپستاین، ایزیدور (۱۳۸۸)، *یهودیت*، مترجم: بهزاد سالکی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. اسلامی، حسین (۱۳۸۰)، *نگرشی بر ادیان الهی*، تهران، انتشارات بهراد.
۱۰. ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۷۳)، *خدا و انسان در قرآن*، مترجم: احمد آرام، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *نهج النصاحه*، تهران، انتشارات دنیای دانش.
۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۲ق)، *نوادرالاصول فی احادیث الرسول*، بیروت، انتشارات دارالجلیل.
۱۳. توفیقی، حسین (۱۳۹۸)، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، انتشارات سمت.
۱۴. توفیقی، حسین (۱۴۰۰)، *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*، تهران، انتشارات سمت.
۱۵. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق)، *قصص الانبیاء المسمی بعرائس المجالس*، قاهره، انتشارات دارالاحیاء.
۱۶. حاجی صادقی، عبدالله (۱۳۹۰)، *سیمای یهود در قرآن*، قم، انتشارات زمزم هدایت.
۱۷. حیدری، سید کمال (۱۴۲۶ق)، *التقوی فی القرآن*، قم، انتشارات دار فراق.
۱۸. جلیلی، جلیل (۱۴۰۰)، *تقوا سکوی پرواز*، قم، انتشارات دانشگاه معارف اسلامی.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، انتشارات دارالعلم.
۲۰. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۱۶ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، انتشارات دارالفکر.
۲۱. شاذلی، سیدبن قطب بن ابراهیم (۱۴۰۸ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، انتشارات دارالشرق.
۲۲. شربوک، دان کوهن (۱۳۷۴)، *دین یهود در جهان مذهبی*، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، مترجم: علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران، انتشارات مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.
۲۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۴۰۴ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۵. طباطبایی تبریزی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
۲۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)*، بیروت، انتشارات دار المعرفه.
۲۸. عباسی، بابک (۱۳۸۲)، *تقوا در دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۷، تهران، انتشارات بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۲۹. عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۴۱۸ق)، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، چاپ چهارم، بیروت، انتشارات دارالفکر.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، جلد دوم، چاپ اول، تهران، انتشارات المطبعه العلمیه.
۳۱. فعال عراقی، حسین (۱۳۸۱)، *یهود در المیزان*، تهران، انتشارات سبحان.
۳۲. قرائتی، محسن، (۱۳۷۹)، *تفسیر نور*، چاپ پنجم، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق.
۳۳. قزوینی یزدی، جلیل بن محمد اسماعیل (۱۳۹۷)، *محضر الشهود فی رد الیهود*، قم، انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۳۴. کفعمی، تقی‌الدین (۱۴۲۴ق)، *المصباح فی الادعیه و الصلوات و زیارات*، بیروت، انتشارات موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (۱۳۶۷)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، انتشارات دارالمکتب الاسلامیه.
۳۶. باسیم، بولس (۱۹۸۶م)، *معجم اللاهوت الکتابی*، بیروت، انتشارات دارالمشرق.
۳۷. مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۳)، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، چاپ اول، جلد دوم، قم، انتشارات منطق(سینا).
۳۸. مشکور، محمدجواد (۱۳۸۰)، *خلاصه ادیان در دین‌های بزرگ*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات شرق.
۳۹. محمودی، سید احمد (۱۳۹۴)، *شناخت ادیان*، چاپ ششم، قم، انتشارات مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی(ص).
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲)، *تفسیر نمونه*، تهران، انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۴۲. میشل، توماس (۱۳۷۷)، *کلام مسیحی*، مترجم: حسین توفیقی، چاپ چهارم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۳. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ اول، بیروت، انتشارات مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
۴۴. نیکزاد، عباس (۱۳۹۳)، *کتاب مقدس زیز ذره بین*، چاپ اول، تهران، نشر معارف.
۴۵. نیوزنر، جیکوب (۱۳۸۹)، *یهودیت*، مترجم: مسعود ادیب، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۶. هرتزبرگ، آرتور (۱۳۹۸)، *یهودیت از لابه لای متون*، مترجم: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، انتشارات دانشگاه مفید.

واکاوی واژگان نظایر حب در سیر تاریخی تفاسیر قرآن (اخذان، ولیجه و حنان)

علی محمد میرجلیلی^۱

محمد فاکرمیدی^۲

نسرین علوی نیا^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰، صفحه ۱۳۸ تا ۱۵۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای به واکاوی واژگان نظایر حب در قرآن (اخذان، ولیجه و حنان) می‌پردازد. برخی از لغویان اصل معنای أخذان را به معنای مطلق دوست و رفیق، برخی نیز دوستی همراه با میل و خواهش نفسانی به کار برده‌اند. این واژه برای مذکر و مؤنث یکسان کار می‌رود و هدف در آن، حبی است که موجب تشکیل خانواده نباشد بلکه نوعی دوستی پنهانی جهت سکون غریزه جنسی است. اغلب مفسران در طول تاریخ همین معنا را برای آن برشمرده‌اند. ولیجه به معنی دوست، رفیق و محرم اسرار به کار رفته که مفرد و جمع آن یکسان است البته برای دوستی سری به منظور مکر و خدعه به کار می‌رود. مفسران متعددی واژه بطنان و برخی نیز «دخیله» تفسیر کرده‌اند. حنان نیز به معنی رحمت، عاطفه و شفقت به کار رفته است. اغلب مفسرین به کلمه «رحمه» اشاره داشته‌اند و عده‌ای «تعطف و شفقه» را نیز استفاده کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، سیر تاریخی، اخذان، ولیجه، حنان، حب.

۱. استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه میبد، میبد، ایران: almirjalili@meybod.ac.ir

۲. استاد گروه قرآن و حدیث، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، تهران، ایران: m-faker@miu.ac.ir

۳. طلبة حوزه سطح ۴، موسسه آموزش عالی جامعه النور، شیراز، ایران (نویسنده مسئول):

na.alavinia@yahoo.com

درآمد

قرآن کریم در طی ۲۳ سال در موقعیت‌ها و شرایط متعدد به خاطر وجود حکمت‌های مختلف نازل شده است که کمتر اتفاق می‌افتد در آن، موضوعی یک‌جا و در کنار هم مورد بررسی باشد به همین دلیل موضوعات مختلف در کل متن به صورت پراکنده ذکر شده است؛ لذا اگر کسی بخواهد نگاهی کلی به تمام متن داشته باشد یا معنای نسبتاً جامعی را از یک معنا مورد کنکاش قرار دهد ناگزیر است که معنا و مترادفات آن را در گوشه گوشه قرآن جست و جو نماید. حب و محبت از موضوعاتی است که مورد بحث در علوم مختلف قرار گرفته و عرفا، ادبا، شعرا، نویسندگان و فیلسوفان مختلف در این زمینه قلم‌فرسایی کرده‌اند و گستره‌ای به قدمت تاریخ دارد. قرآن کریم نیز به این موضوع اهمیت ویژه‌ای داده است. بنابراین پرداختن به نظایر این واژه حائز اهمیت است اما تاکنون تحت عناوین و از زاویه‌های مختلف، مورد بحث و بررسی در مجامع علمی و دینی قرار گرفته است، اما تاکنون پژوهش مستقلی که واژگان متناظر حب را مورد بررسی قرار دهد، صورت نگرفته است پس به نوعی می‌توان گفت تحقیق پیش رو، از این حیث بدیع به شمار می‌آید. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی و ابزار آن کتابخانه‌ای است و واژگانی مانند اخدان، ولیجه و حنان مورد بررسی قرار گرفته است.

«اخذان»^۱

لغویان اخدان را از «خدن و خدین به معنای دوست صدیق و صاحب دانسته‌اند.» (فیروز آبادی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۰۷) و «برای مذکر و مؤنث یکسان کار می‌رود.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۲) ابن منظور خدن و خدین را این گونه معنا کرده: «کسی که با تو دوستی می‌کند و در هر کار ظاهری و باطنی با توست.» (ابن منظور، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۳۹) اما اغلب لغویان از جمله راغب اصفهانی می‌نویسد: «خدن بیشتر درباره کسی که برای میل و خواهش نفسانی و شهوانی دوستی می‌کند بکار می‌رود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۷۷) و تفاوت بین خلیل و خدن در این است که «عرب در دوستی‌های همراه حرمت و کرامت تعبیر خلیل و در دوستی با بزه‌کاری پنهانی تعبیر خدن را به کار می‌برد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۳۹۳).

مصطفوی می‌نویسد: «اصل در این ماده به قرینه موارد استعمال و از لحاظ اشتقاق و ماده به معنای دوستی پنهانی است که دوستی و همنشینی او در خفا و پنهانی باشد نه در ظاهر و آشکار و این خفا و پنهانی بودن نزدیک به ماده‌هایی همانند: الخبن و الخبأ و الخدر و الخدرع و الخفی و الخلب و الخمن است.» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۵) اما برخی از لغویان اصل معنای أخذان را به معنای مطلق دوست و رفیق می‌دانند مانند ابن منظور که با استشهاد به شعری از ابن الأعرابی أخذان را به معنای دوستی مطلق گرفته نه دوستی سری: «أولئك أخذانی و أخلالُ شیمتی، و أخذانک اللائی تَزینَ بِالکَتمِ» آنان دوستان من هستند و اکرام دوستان عادت من است و دوستان تو کسانی هستند که با پوشیدگی تزیین شده‌اند.» (ابن منظور، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۲۱۸).

در بعضی روایات، مؤید این مطلب نیز آورده شده است: «أَنَّ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَا تَحْكُمُوا عَلَيَّ رَجُلٍ بِشَيْءٍ حَتَّى تَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ يُصَاحِبُ فَإِنَّمَا يَعْرِفُ الرَّجُلُ بِأَشْكَالِهِ وَ أَقْرَانِهِ وَ يُنْسَبُ إِلَى أَصْحَابِهِ وَ أَخْدَانِهِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۱۸۸ و قمی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۹۴) «درباره انسان به چیزی قضاوت نکنید تا این که بنگرید با چه کسی دوستی می‌کند بدرستی که انسان با دوستان و همراهانش شناخته می‌شود و به یاران و رفیقانش منسوب می‌شود.» در این حدیث «أخذان» به معنای «مطلق دوستی» بکار رفته نه «دوستی سری برای امور خلاف».

برخی از موارد استعمال در آیات قرآن

«وَمَنْ لَمْ يَسْتَعِظْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَنْتِ فَانِئِنَّ بِفَاحِشَتِهَا فَعَلِيَّهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.» (سوره نساء، آیه ۲۵).

«و آنها که توانایی ازدواج با زنان (آزاد) پاکدامن با ایمان را ندارند، می‌توانند با زنان پاکدامن از بردگان با ایمانی که در اختیار دارید ازدواج کنند (خدا به ایمان شما آگاه‌تر است؛ و همگی اعضای یک پیکرید) آنها را با اجازه صاحبان آنان تزویج نمایید و مهرشان را به خودشان بدهید؛ به شرط آنکه پاک دامن، باشند نه به طور آشکار مرتکب زنا شوند و نه دوست پنهانی بگیرند؛ و در صورتی که محصنه باشند و مرتکب عمل منافی عفت شوند، نصف مجازات زنان آزاد را خواهند داشت این (اجازه ازدواج با کنیزان) برای کسانی از شماست که

بترسند (از نظر غریزه جنسی) به زحمت بیفتند؛ (و با این حال) نیز خودداری (از ازدواج با آنان) برای شما بهتر است؛ و خداوند، آمرزنده و مهربان است.» از جمله موارد دوستی ممنوعه، دوستی با جنس مخالف به قصد زنا است که این شکل از دوستی در جاهلیت امری مرسوم بوده که قرآن با آن برخورد کرده است. «أخذان» در قرآن دو جا بکار رفته است یکی در آیه فوق در مورد زنانی که اتخاذ أخذان بکنند و آیه ذیل در مورد مردانی که به این امر مبادرت بورزند و مؤنث و مذکر در این واژه یکسان بکار می‌رود. آیه دیگر در این زمینه:

«الْيَوْمَ أَحْلَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.» (سوره مائده، آیه ۵). «امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده؛ و (همچنین) طعام اهل کتاب برای شما حلال است و طعام شما برای آنها حلال؛ و (نیز) آنان، پاک دامن از مسلمانان و آنان، پاکدامن از اهل کتاب حلال‌اند؛ هنگامی که مهر آنها را بپردازید و پاک دامن باشید؛ نه زناکار و نه دوست پنهانی و نامشروع گیرید؛ و کسی که انکار کند آنچه را باید به آن ایمان بیاورد اعمال او تباه می‌گردد و در سرای دیگر از زیانکاران خواهد بود.»

در اصطلاح «أخذان» جمع خدن صفت مشابه به معنای دوست گیری برای فاحشه‌گری است (عمر، ۱۴۲۳، ص ۱۶۱) و چنان که تفسیر اطیب البیان اشاره دارد «مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ زَنَانِي رَا كُوْنِيْنَ كِه هَمِه جَا وَ دَر نَزْد هَمِه كَس نَمِي رُوْنِد بَلَكِه رَفَقَاي خُصُوصِي دَارِنْد.» (طیب، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۵) صاحب تبیان هم می‌نویسد: «و المنخذن هو الصديق يكون للمرأة يزني بها سرا كذا كان في الجاهلية» یعنی در جاهلیت پنهانی با زنان روابط جنسی می‌داشتند و اسلام آن را قدغن کرده است.» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۷).

علامه طباطبائی بیان کرده‌اند علت اینکه «اخذان» در قرآن به صورت جمع آمده است «این دلالت بر کثرت می‌کند و تصریح دارد کسی که دوست برای فحشا می‌گیرد به یکی و یا دو تا قناعت نمی‌کند چون نفس آدمی حریص است اگر بخواهد هوای نفس را برآورده سازد دوستان زیادی برای فحشا می‌گیرد.» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۷۸) این که در قرآن کریم «خدن» با «اتخاذ» هم‌نشین شده مؤید این مطلب است که خدن مصاحب در سر و پنهانی است که برخلاف جریان عادی باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۶) همان طوری که در قول خدای متعال است «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ» (سوره آل عمران، آیه ۱۳۹) «وَ مَنْ يَتَّخِذِ

الشَّيْطَانِ وَلِيًّا» (سوره نساء، آیه ۱۱۹) «وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا» (سوره مریم، آیه ۹۲) «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ» (سوره آل عمران، آیه ۱۱۸) «اتَّخِذْ إِلَهَهُ هَوَاءً» (سوره فرقان، آیه ۴۳) «مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» (سوره جن، آیه ۳). در آیه ۲۵ نساء با آوردن نهی از زنا با تعبیر «غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ» چه نیازی به آوردن «لَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» بود قبل از پاسخ به سؤال لازم است واژه سفاح نیز تعریف گردد. سفاح در لغت به معنای صب الماء (ریختن آب) است و چون در زنا مقصود تشکیل خانواده و تولیدمثل نیست، بلکه هدف تنها ریختن آب است از آن به سفاح یاد می‌کنند و به مرد زناکار «مسافح» و به زن زناکار «مسافحه» می‌گویند؛ خواه علنی باشد یا پنهانی چنان‌که به دامنه کوه که آب‌ها به آنجا می‌ریزد «سَفْحُ الْجَبَلِ» گویند. (ابن منظور، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۸۵، جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۳۹۴).

مکارم شیرازی بیان می‌کند: «چون در جاهلیت تنها زناهای آشکار را ناپسند می‌دانستند قرآن کریم با آوردن صریح «لَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» به طور صریح اذعان می‌دارد برخلاف عقیده جمعی در جاهلیت انتخاب دوست پنهانی برای زنا نیز اشکال دارد.» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۰) و «فرق مسافحات و متخذات اخدان عموم و خصوص است؛ چراکه مسافحات در سرّ و جهر است و اتخاذ اخدان فقط در سرّ است و از ابن عباس نقل است که در جاهلیت زناهای علانیه را حرام می‌دانستند و زناهای سرّ را حلال، حق تعالی به این آیه نهی زناهای سرّ را هم فرمود.» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۰۱، فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷۳).

جوادی آملی نیز بیان کرده‌اند: «قرآن کتاب نور است نه کتاب علمی محض، مانند کتاب‌های فلسفی یا فقهی یا کلامی و... از این رو مسائل فقهی لازم را همراه با مسائل اخلاقی بیان می‌فرماید تا پشتوانه محکم اجرایی داشته باشند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۳۹۲) در آیه مورد بحث، همراه مسائل فقهی، به این نکات اخلاقی توجه می‌دهد: «مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» (سوره نساء، آیه ۲۵)؛ «با کنیزانی ازدواج کنید که عقیف باشند؛ نه آشکارا زنا کنند و نه دوستانی مخفی برای تبهکاری داشته باشند» و اینکه «در جاهلیت قدیم عرب زناهای علنی را ننگ می‌دانستند؛ ولی اتخاذ اخدان را نه. امروزه هم در جاهلیت جدید برخی جوامع غربی چنین است که روسپیگری را زشت می‌دانند؛ ولی روابط سری نامشروع را می‌پسندند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۸، ص ۳۹۳).

در آیه ۲۵ سوره مبارکه نساء ازدواج احصانی در مقابل سفاحی و اخدانی قرار گرفته که به بعضی از وجوه تفاوتی آنها اشاره می‌شود:

۱. مطرح نبودن قصد و نیت واقعی ازدواج از سوی مرد و زن غالباً در سفاح و اخدان، هدف اطفای آتش شهوت است به خلاف نکاح صحیح.

۲. عدم صداقت و مودت و آرامش که خداوند در آفرینش زن و مرد قرار داده است چون در سفاح و اخدان هدف تشکیل نهاد مقدس خانواده نیست.

۳. در سفاح و اخدان اگر چه دو طرف با رضایت به این عمل اقدام می‌کنند ولی مهریه ای وجود ندارد.

۴. عدم توارث زن و مرد از یکدیگر

۵. عدم رسوم و تشریفات عرفی

۶. عدم اجرای صیغه طلاق

۷. عامل مهم براندازی خانواده و جامعه انسانی و ...

عوامل متعددی می‌تواند موجب دوستی‌های سری و پنهانی شود که به بعضی از آنها که در قرآن بیان شده، اشاره می‌شود:

خضوع و عشوه‌گری در سخن گفتن:

قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (سوره احزاب، آیه ۳۲). علامه طباطبایی می‌فرماید: «در این جمله زنان را از خضوع در کلام نهی می‌کند و خضوع در کلام به معنای این است که در برابر مردان آهنگ سخن گفتن را نازک و لطیف کنند تا دل او را دچار ریه و خیال‌های شیطانی نموده، شهوتش را برانگیزانند و در نتیجه آن مردی که در دل بیمار است به طمع بیفتد و منظور از بیماری دل، نداشتن نیروی ایمان است، آن نیرویی که آدمی را از میل به سوی شهوات باز می‌دارد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۰۹)

مقید نبودن خانواده به مسائل شرعی:

قرآن کریم می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.» (سوره تحریم، آیه ۶). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست نگه

دارید؛ آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سخت گیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند به طور کامل اجرا می‌نمایند» بنابر این آیه می‌توان گفت: فرزندان اولین برخوردها و معاشرت‌های صحیح و ناصحیح را در خانواده تجربه می‌کنند و همین مساله مورد توجه قرآن کریم بوده است. با توجه به آسیب‌های چنین دوستی‌ها آخذان گیری به چند نمونه از راهکارهای قرآنی برای جلوگیری از چنین مسائلی اشاره می‌گردد:

پرهیز از اختلاط زن و مرد:

«وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» (سوره احزاب، آیه ۵۳).

کنترل چشم:

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» (سوره نور، آیه ۳۰)، «وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ» (سوره نور، آیه ۳۱). دین مقدس اسلام به مردان و زنان دستور کنترل چشم در برابر نامحرم می‌دهد.

عدم خودنمایی زنان در جامعه و داشتن حجاب و عفاف:

«لَا تَبْرَجْنَ تَبَرُّجَ الْجَهْلِيَّةِ الْأُولَى» (سوره احزاب، آیه ۳۳) «وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (سوره نور، آیه ۳۱) راهکارهای دیگری نیز وجود دارد که مجال بررسی همه آنها نیست؛ بنابراین از جمله راهکارهای قرآنی برای جلوگیری از اتخاذ آخذان رعایت عفت و حیا برای افراد است.

واژه اخدان در تاریخ تفاسیر

در قرن چهارم محمد بن جریر طبری در جامع البیان عن تاویل ای القرآن، آخذان را اَصْدِقَاءِ عَلَى السَّقَّاحِ معرفی می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۶۰۲) همچنین ابو اسحاق ثعلبی در تفسیر الکشف و البیان فی تفسیر القرآن واژه اخدان را «أحباب یزنون بهن فی السر» تعبیر کرده‌اند. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۸۹).

در قرن پنجم شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن از تعبیر «فیهم من یحرم ما ظهر من الزنا، و لا یحرم ما خفی منه، و خدن الرجل و خدینه صدیقه» استفاده کرده است. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۷۱)

در قرن ششم طبرسی، در کتاب مجمع البیان فی تفسیر القرآن، اخدان را أخلاء فی السر می‌داند و با توضیح «المراد بقوله غیر مُسْأَفِحَاتٍ وَ لَا مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ یعنی غیر زانیات لا سرا و لا جهرا» معنا را کامل می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۵). فخر رازی نیز در التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) أَخْدَانٍ را جمع خدن، کالاتراب جمع ترب می‌داند و الخدن را الذی یخادنک و هو الذی یكون معک فی کل أمر ظاهر و باطن برمی‌شمرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۵۱) همچنین ابوالفتوح رازی در روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن واژه اخدان را به صدیق تعبیر کرده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۲۴) در قرن هفتم، بیضاوی در انوار التنزیل و اسرار التاویل أَخْدَانٍ را به معنی أخلاء فی السر معرفی می‌کند. (بیضاوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۹).

در قرن نهم سیوطی در الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور برای اخدان، صرفا واژه اخلاء را به کار برده است. (سیوطی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۲).

در قرن یازدهم حویزی در تفسیر نورالثقلین، أَخْدَانٍ را صرفا به معنی صَدِيقَه معرفی می‌کند. (حویزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۰) همچنین فیض کاشانی در تفسیر صافی از واژه أَخْدَانٍ، اخلاء فی السر را اراده کرده است. (فیض کاشانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۱). در قرن دوازدهم میرزا محمد قمی در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، أَخْدَانٍ را أخلاء فی السر معرفی می‌کند. (قمی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۷۹).

در قرن سیزدهم آلوسی در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی، از اخدان، المرأه صدیقا یزنی بها تعبیر کرده است. (آلوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۲).

در قرن معاصر نیز محمدصادق تهرانی در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، از اخدان، أصدقاء علی السَّفاح را اراده کرده است. (تهرانی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۵۱).

«ولیجه^۱»

ولیجه از ماده «ولج» بنا بر نظر راغب اصفهانی به معنی «داخل شدن در جای تنگ و نیز بیگانه‌ای که انسان به او اعتماد می‌کند است. همچنین از نظر ایشان فلانی ولیجه در قوم است، یعنی انسان یا غیرانسانی که از قوم نیست و به آن پیوسته است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۸۸۲).

لویس معلوف، ولیجه را به معنی دوست، رفیق و محرم اسرار دانسته و برای تأیید این معنا به حدیثی از امام علی علیه السلام استشهد کرده است (معلوف، ۱۳۵۸، ج ۲، مترجم احمد سیاح، ص ۲۲۲۵) «أَقْرَبُ بِالْبَيْعَةِ وَادْعَى الْوَلِيَّجَةَ» (نهج البلاغه، ص ۵۴) «اقرار به بیعت نمود و ادعای رفاقت کرد».

طبرسی ولیجه را مانند لفظ «بطانۀ» قرار داده و بیان کرده: «ولیجه انسان کسی است که محرم اسرار و همراز او باشد و مفرد و جمع آن در لفظ یکسان است.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۹) ولیجه بر وزن فعیله به معنی آنچه متصف به دخول و اتصال و ارتباط باطنی همراه بانفوذ القاء و تأثیر است همان طور که در خواص از دوستان و اصحاب و ارحام است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۲۱۹).

برخی از موارد استعمال در آیات قرآن

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجْهٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.» (سوره توبه، آیه ۱۶). «غیر از خدای تعالی و پیامبرش و مؤمنین نا اهلانی که از شما نیستند دوست و سرپرست و محرم خویش نگیرید و قرار ندهید.»

واژه «ولیجه» در این آیه فقط یکبار در قرآن بکار رفته ولی سایر مشتقات از ماده «ولج» استعمال شده است. کلمه «ولیجه» در این آیه به قرینه آنچه در مقابل خدا رسول و مؤمنان است مراد از آن آنچه در قلوب و افکارشان مؤثر و نفوذ دارد و القاء کننده آنچه خلاف سخن خداوند و رسولش است؛ و اینکه با تعبیر «ولیجه» آورده شده است اشاره به این است که دوستی و ولیجه به صورت ارتباط سری و نفوذی است که برخلاف جریان ظاهری عرفی است و گرنه نیازی به این نحو از ارتباط و نفوذ سری و مخفی نبود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۲۱۹) و این آیه دلیل بر حرمت دوستی کردن با کافران و اهل فسق و الفتن با آنها است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰). با توجه به آنچه از کلمه ولیجه در کتب لغت و تفاسیر آمده می‌توان نتیجه گرفت که بیشتر معنای این کلمه برای دوستی سری به منظور مکر و خدعه به کار می‌رود.

واژه ولیجه در تاریخ تفاسیر

در قرن دوم مقاتل بن سلیمان در تفسیر کبیر ولیجه را البطانۀ من الولاية للمشرکین تعبیر کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۶۲) در قرن سوم، علی بن ابراهیم قمی در کتاب

التفسیر در مورد ولیجه بیان می‌دارد که: «کل شیء أدخلته فی شیء لیس منه فهو ولیجه، و الرجل یدخل فی القوم لیس منهم فهو ولیجه». (قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۷).

در قرن چهارم، بحر العلوم در کتاب تفسیر السمرقندی، ولیجه را بطائنه من غیر أهل دینه لیفشی إلیه سره بیان می‌دارد. (بحر العلوم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۵) همچنین ابو اسحاق ثعلبی در تفسیر الکشف و البیان فی تفسیر القرآن الولیجه را البطائنه تفسیر کرده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۷)

در قرن پنجم شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن در مورد ولیجه بیان می‌دارد که «کل شیء دخل فی شیء و لیس منه فهو ولیجه» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۷).

در قرن ششم طبرسی، در کتاب مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ولیجه را «بطائنه و أولیاء یوالونهم و یفشون إلیهم أسرارهم» تعبیر کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰). همچنین در کتاب تفسیر جوامع الجامع نیز از همین تعبیر استفاده کرده است. (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳). ابوالفتوح رازی در روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن واژه ولیجه را به البطائنه و الدخیله تفسیر کرده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۱۸۶). ابن جوزی نیز در زاد المسیر فی علم التفسیر بیان کرده است: «الولیجه: هی البطائنه من غیر المسلمین، و هو أن یتخذ الرجل من المسلمین دخیلا من المشرکین و خلیطا» (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۲۰). بغوی، در تفسیر خود به نام معالم التنزیل ولیجه را بطائنه و خدیعه تفسیر کرده است. (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۲۲).

در قرن هشتم ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم، ولیجه را بطائنه و دخیله تعبیر می‌کند. (ابن کثیر، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۰۴).

در قرن نهم، ابن هائم در التبیان فی تفسیر غریب القرآن بیان می‌کند که البطائنه الدخلاء من المشرکین یخالطونهم و یودونهم. (ابن هائم، ۱۴۲۳، ص ۱۸۰) سیوطی در الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور ولیجه را حنانه تفسیر کرده است. (سیوطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۱۶).

در قرن دهم، استرآبادی، در تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، در مورد ولیجه بیان داشته است: ولیجه، هی الدخیله و البطائنه یعنی بها أولیاء یوالونهم و یفشون إلیهم أسرارهم و الخطاب للمنافقین. (استرآبادی، ۱۴۲۱، ص ۲۰۴)

در قرن یازدهم، فیض کاشانی در تفسیر صافی بیان می‌دارد که: ولیجه یعنی المخلصین غیر المتخذین من دونهم بطائنه یوالونهم و یفشون إلیهم أسرارهم (فیض کاشانی، ۱۳۹۳، ج ۲،

ص ۳۲۶). همچنین اشکوری، در تفسیر شریف لاهیجی، ولیجه را دوست نهانی خود تا آنکه افشای اسرار ایشان نکنند، تفسیر کرده است.

«حنان»^۱

حنان از ریشه «حنن» به معنی رحمت، (فراهیدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹) عاطفه و شفقت است. (ابن منظور، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۲۹) صاحب قاموس قرآن از اقرب نقل کرده حنان بر وزن سحاب به معنی مهربانی است عرب می‌گوید: «حَنَّانَكَ يَا رَبِّ وَ حَنَّانِيكَ يَا رَبِّ» یعنی رحمت و مهربانی تو را می‌خواهم ای پروردگار. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۸۹) بنابراین حنان از رابطه مفهومی با واژه محبت برخوردار است. ابن اثیر در نهاییه گوید: «حَنَّانِيكَ يَا رَبِّ» یعنی اَرْحَمَنِي رَحْمَةً بَعْدَ رَحْمَةٍ و آن از مصادر تثنیه است که فعلش ظاهر نمی‌شود مثل لبیک و سعدیک؛ و «حنان» صیغه مبالغه و از اسماء حسنی است یا «حَنَّانُ يَا مَنَّانُ» ای بسیار مهربان و ای بسیار عطا کننده. (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۵۳).

التبیان و مجمع البیان نیز با توجه به کتب لغت «حنان» را، رحمت، شفقت و محبت معنا کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۱۱، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۸۱). همان طوری که آیت الله قرشی نیز اشاره کرده‌اند: «اصل حَنِين به معنی شوق و شدت گریه است و مهربانی معنی لازم آن است لذا حنین به معنی ناله مهربانی و شوق بکار می‌رود.» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۸۹).

برخی از موارد استعمال در آیات قرآن

«وَ حَنَّانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَ زَكَّوۡةً وَ كَانَ تَقِيًّا.» (سوره مریم، آیه ۱۳). «و رحمت و محبتی از ناحیه خود به او بخشیدیم و پاکی (دل و جان) و او پرهیزگار بود» «حَنَانًا» مصدر و از ریشه «حنن» به معنی شفقت رحمت و مهربانی است (عمر، ۱۴۲۳، ص ۱۵۵) و در قرآن کریم این واژه تنها یک بار در آیه ۱۳ سوره مبارکه مریم بکار رفته است.

در مجمع البیان در تفسیر این آیه «وَ حَنَّانًا مِّنْ لَّدُنَّا...» (سوره مریم، آیه ۱۳)؛ از ابن عباس و قتاده و حسن نقل شده که گفته‌اند یعنی رحمت خویش را بر او نازل کردیم و همچنین جبائی گوید: یعنی قلب او را نسبت به مردم مهربان کردیم تا آنها را به طاعت خدا دعوت کند و نیز عکرمه می‌گوید: یعنی محبت خود را به او دادیم. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۸۲).

اختلاف شده است در متصف کردن خداوند به صفت «حنان» و بعضی اجازه دادند و به معنی رئوف رحیم قرار دادند و برخی ابا داشتند از متصف کردن این وصف به خداوند و می‌گفتند در اصل، این کلمه به خداوند نمی‌گردد و گفته‌اند: نامیدن خداوند به این نام صحیح نیست. حنان در اینجا دو وجه دارد یکی این که صفت خداوند متعال قرار گیرد و دوم صفت برای یحیی قرار گیرد و اگر آن را صفت خدای تعالی در نظر بگیریم تقدیر آن چنین خواهد بود «آئیناه الحکم حنانا آی رحمۀ منا» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۵۱۷) و هنگامی که بنده از سوی خدای متعال به این صفت متصف می‌شود بدین معناست که قلب او خاشع و جوارح وی خاضع گشته و خشیت رحمت و محبت او در راه خدا و برای خدا خواهد بود. (ابن منظور، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۲۹) و اگر «حنان» از خداوند برای یحیی باشد دارای معانی ذیل است که مفسران به آن اشاره کرده‌اند که از تفسیر اثنا عشر نقل می‌گردد:

«۱- و عطا شده بود رحمتی و عطوفتی از نزد ما ۲- رأفت و رقت قلب او به بندگان تا به آن سبب ایشان را به طاعت خدا خواند و از معصیت دور گرداند. ۳- محبت و دوستی از ما به او ۴- کمال تحنن و تعطف ما به او» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۵۳) چه تحنن حق تعالی به او بر وجهی بود که اگر گفتی یا رب، جواب لیبیک به او مرحمت شدی چنانچه از حضرت امام محمد باقر علیه السلام مروی است در کافی از آن حضرت سؤال شد آیه «وَ حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا» (سوره مریم، آیه ۱۳)؛ «قَالَ تَحَنَّنَ اللَّهُ قَالَ قُلْتُ فَمَا بَلَغَ مِنْ تَحَنَّنِ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ كَانَ إِذَا قَالَ يَا رَبِّ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِيَبِّكَ يَا يَحْيَى» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳۵).

واژه حنان در تاریخ تفاسیر

در قرن دوم مقاتل بن سلیمان در تفسیر کبیر «حنانا من لدنا» را «رحمة من عندنا» تفسیر کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۲۲).

در قرن سوم، تستری در تفسیر خود بیان می‌دارد که: حنانا من لدنا ای فعلنا ذلک رحمة من لدنا. (تستری، ۱۴۱۹، ص ۱۰۲)

در قرن چهارم محمد بن جریر طبری در جامع البیان عن تاویل ای القرآن، «حنانا من لدنا» را «رحمة من عندنا، لا یقدر علی أن یعطیها أحد غیرنا» تفسیر کرده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۶۰۲) همچنین ثعلبی در تفسیر الکشف و البیان فی تفسیر القرآن «حنانا» را «الترقیم» معنا کرده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۵).

در قرن پنجم شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن در مورد ولیجه بیان می‌دارد که «و حنانا من لدنا»، «هو علی هین». (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۰۹).

در قرن ششم طبرسی، در کتاب مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الحنان را «العطف و الرحمة» و همچنین «رحمة من عندنا و تحننا علی العباد و رقة قلب علیهم لیدعوهم إلى طاعة الله تعالی» تعبیر کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۸۱). همچنین در کتاب تفسیر جوامع الجامع نیز از تعبیر رحمة من عندنا: تعطفنا و تحننا علی العباد استفاده کرده است. (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹). ابوالفتوح رازی در روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن نیز حنانا را رحمة تفسیر کرده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۵۲). میبیدی در کشف الاسرار و عدة الابرار، حناناً را زكوة و تقياً تعبیر کرده است. (میبیدی، ج ۶، ص ۲). بغوی، در تفسیر خود به نام معالم التنزیل نیز حناناً را رحمة تفسیر کرده است. (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۲۷). در قرن هفتم، بیضاوی در انوار التنزیل و اسرار التاویل، حناناً را رحمة و تعطفنا فی قلبه علی أبویه و غیرهما تفسیر کرده است. (بیضاوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۷). نسفی نیز در مدارک التنزیل و حقایق التاویل بیان کرده است که: حنانا ای شفقة و رحمة لأبویه و غیرهما. (نسفی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۵۰). شببانی نیز در نهج البیان عن کشف معانی القرآن آورده است: حنانا ای زکاة؛ او تعطفنا و رحمة (شیببانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۰۶).

در قرن هشتم ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم، حنانا من لدنا را تعطفنا من ربه علیه تفسیر کرده است. (ابن کثیر، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۱۹۲). زرکشی نیز البرهان فی علوم القرآن بیان کرده است که: و حنانا من لدنا و زکاة یعنی «تعطفنا». (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۰).

در قرن نهم، مهائمی در تبصیر الرحمن و تیسیر المنان بیان می‌کند که حنانا ای رحمة یرحم بها الخلق لتحققه باسمائنا لا بطریق الاکتساب بل موهوب له (من لدنا و) لم یدع بذلک کمالاً لنفسه اذ اتیناه (زکاة) ای طهارة عن الخبائث التي من جملتها الدعاوی الفاسدة (و) لم یقصد بذلک طلب جاه و لا مال اذ (کان تقیاً) عن طلب ما سوی الله هذا فیما بیننا و بین الله (مهائمی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴). سیواسی نیز در عیون التفاسیر بیان کرده است: حنانا ای رحمة لأبویه و غیرهما، و أصله الرقة و الإشفاق. (سیواسی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۷). سیوطی الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، حنانا ای زکاة و رحمة (سیوطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۸۲).

در قرن دهم، فیض کاشانی در تفسیر الصافی بیان کرده است که: حنانا من لدنا و رحمة منا علیه و تعطفنا. (فیض کاشانی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۷۵).

در قرن یازدهم، ابن قتیبه در تفسیر غریب القرآن نیز مانند برخی مفسران دیگر بیان داشته است که: حنانا ای رحمۀ و شفقه (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹).

در قرن دوازدهم میرزا محمد قمی در تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب نوشته است: الحنان الرحمة (قمی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۷۹).

نتیجه

یکی از موضوعاتی که نقش فراوانی در زندگی انسان‌ها و جوامع بشری داشته و دارد، موضوع حب و محبت است که با تمام اهمیت این موضوع، نویسندگان و پژوهشگران، آن چنان که شایسته‌ی آن بوده، در گستره‌ی آموزه‌های دینی و تعالیم ارجمند قرآن کریم، بدان نپرداخته‌اند؛ با آن که قرآن این موضوع را مورد توجه جدی قرار داده است. اخدان به معنای دوستی پنهانی است که دوستی و همشینی او در خفا و پنهانی باشد نه در ظاهر و آشکار و این خفا و پنهانی بودن نزدیک به ماده‌هایی همانند: الخبن و الخبأ و الخدر و الخدع و الخفی و الخلب و الخمن است. از جمله موارد دوستی ممنوعه، دوستی با جنس مخالف به قصد زنا است که این شکل از دوستی در جاهلیت امری مرسوم بوده که قرآن با آن برخورد کرده است. در اصطلاح «أخدان» جمع خدن صفت مشابه به معنای دوست گیری برای فاحشه‌گری است. «أخدان» در قرآن دو جا بکار رفته است یکی در مورد زنانی که اتخاذأخدان بکنند و آیه دیگر در مورد مردانی که به این امر مبادرت بورزند و مؤنث و مذکر در این واژه یکسان بکار می‌رود. چون در جاهلیت تنها زنا ی آشکار را ناپسند می‌دانستند قرآن کریم با آوردن صریح «لا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» به طور صریح اذعان می‌دارد برخلاف عقیده جمعی در جاهلیت انتخاب دوست پنهانی برای زنا نیز اشکال دارد. ولیجه انسان کسی است که محرم اسرار و همراز او باشد و مفرد و جمع آن در لفظ یکسان است. با توجه به آنچه از کلمه ولیجه در کتب لغت و تفاسیر آمده می‌توان نتیجه گرفت که بیشتر معنای این کلمه برای دوستی سری به منظور مکر و خدعه به کار می‌رود. حنان از ریشه «حنن» به معنی رحمت، عاطفه و شفقت است، از رابطه مفهومی با واژه محبت برخوردار است و از اسماء حسنا ی الهی است

منابع

علاوه بر قرآن کریم،

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۰۹)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبغ المثنائی*، ج ۳، دار الکتب العلمیه، بیروتف چاپ سوم.

۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، به کوشش محمود محمد طناحی، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج ۲، دار الکتب العربی، بیروت.
۴. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم (۱۴۱۱)، *تفسیر غریب القرآن*، انتشارات مکتبه الهلال، بیروت.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۳)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، ج ۴، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۸۷)، *لسان العرب*، چاپ سوم، قم: نشر ادب.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۹، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
۸. ابن هائم، احمد بن محمد (۱۴۲۳)، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، دار الغرب الإسلامی، بیروت.
۹. استرآبادی، علی (۱۴۲۱)، *تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة قم، مؤسسه النشر، قم.
۱۰. بحر العلوم (سمرقندی)، نصر بن محمد (۱۴۱۶)، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، ج ۲، دار الفکر، بیروت.
۱۱. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، ج ۴، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۱۲. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۳. بیضاوی، عبدالله (۱۴۲۰)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)*، انتشارات دار احیاء العربی، بیروت، چاپ سوم.
۱۴. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۱۹)، *تفسیر التستری*، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۱۵. تهرانی، محمدصادق (۱۳۹۲)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم.

۱۶. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان (تفسیر الثعلبی)*، ج ۵، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۱۷. جمعی از نویسندگان (ابراهیم مصطفی، احمد الزیات، حامد عبدالقادر، محمد النجار) (۱۳۹۰)، *المعجم الوسیط*، ج ۱، کتابخانه مدرسه فقهت.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، *تفسیر تسنیم*، ج ۱، قم، اسراء.
۱۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنی عشری*، چاپ اول، تهران، نشر میقات.
۲۰. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۸۸)، *تفسیر نورالثقلین*، ج ۱، انتشارات دار انوار الهدی، قم.
۲۱. راغب اصفهانی، محمد (۱۴۱۶)، *مفردات غریب القرآن*، تحقیق عرفان داودی، انتشارات دارالانامیه بیروت.
۲۲. زرکشی، بدر الدین محمد بن بهادر (۱۴۱۰)، *البرهان فی علوم القرآن*، انتشارات دار المعرفه، بیروت.
۲۳. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴)، *تاج العروس*، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، اول.
۲۴. سیواسی، شهاب الدین احمد بن محمود (۱۴۱۸)، *عیون التفاسیر*، انتشارات مکتبه الهلال، بیروت.
۲۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۸)، *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، ج ۲، انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی، قم، چاپ دوم.
۲۶. شبیبانی، محمد بن حسن (۱۴۲۱)، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، ج ۳، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۲۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان عن تاویل ای القرآن (تفسیر طبری)*، ج ۶، انتشارات دار المعرفه، بیروت.
۲۸. عمر، أحمد عمر (۱۴۲۳)، *المعجم الموسوعی لإیفاظ القرآن الکریم و قراءاته*، الرياض، موسسه سطور المعرفه، الطبعة الأولى.

۲۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۹)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، اول.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت دار احیاء التراث العربی.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۸)، *العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۳۲. فیروز آبادی، بحرالدین محمد یعقوب (۱۴۰۷)، *القاموس المحیط*، ج ۴، چاپ سوم، بیروت، نشر دار الکتب العربی.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۹۳)، *تفسیر صافی*، ج ۱، انتشارات نوید اسلام، قم.
۳۴. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ششم.
۳۵. قمی، عباس (۱۴۱۴)، *سفینه البحار*، چاپ اول، قم: نشر اسوه.
۳۶. قمی، میرزا محمد (۱۳۸۲)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، ج ۳، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *کتاب التفسیر*، ج ۱، چاپ طیب موسوی، تهران.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. طبرسی، ابو علی فضل بن حسن (۱۳۸۶)، *تفسیر جوامع الجامع*، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۴۰. طبرسی، ابو علی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: نشر ناصرخسرو.
۴۱. طیب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، دوم.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی (ط-الاسلامیه)*، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت: نشر دار الاحیاء التراث العربی.

۴۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۶. معلوف، لوئیس (۱۳۵۸)، *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، مترجم احمد سیاح، تهران، انتشارات اسلام، ششم.
۴۷. مقاتل بن سلیمان ازدی بلخی، ابوالحسن (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۲، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۹. مهائمی، علی بن احمد (۱۴۱۱)، *تبصیر الرحمن و تیسیر المنان*، ج ۲، انتشارات مکتبه الهلال، بیروت.
۵۰. نسفی، عبد الله بن احمد (۱۴۱۴)، *مدارک التنزیل و حقایق التاویل*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

ENGLISH ABSTRACTS

Ali ibn Mohammad ibn Anbasah and Narrations Attributed to Imam Riḍā (as)

Amir Hasan Khorvash¹

(Received: January 26, 2024, Accepted: December 03, 2024)

Abstract

Ali ibn Muhammad ibn Anbasah (d. approx. 330-365 AH) authored a book compiling narrations from the household of Abu Talib (as), which served as one of the sources for *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā* by Ibn Babuwayh Qumi (d. 381 AH). Ibn Anbasah claims to have transmitted unique texts from Imam Riḍā (as) through his ancestors, many of which have not been narrated through other sources. However, challenges arise in the chains of transmission and the texts of his narrations, casting doubt on the attribution of these narrations to Imam Riḍā (as) and even to Ibn Anbasah's direct teachers. Ibn Anbasah was criticized by Ibn al-Ghazāiri and Najāshi, but the precise reasoning behind their critiques has not yet been fully explored. This study examines the chains of transmission and the content of Ibn Anbasah's narrations, aiming to clarify their issues and identify the responsible party if these problems are acknowledged. Based on textual and transmission evidence, it appears that Ibn Anbasah himself is likely responsible for most of these issues. Many of his chains of transmission, as well as the names of some of his teachers and narrators, seem to have been fabricated by him.

Keywords: Ali ibn Mohammad ibn Anbasah, Dārim ibn Qubaysah, Ibn al-Ghazāiri, *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā*, Imam Riḍā (as).

1. PhD student in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Farabi School of Higher Education, University of Tehran, Qom, Iran: khorvashamirhasan@gmail.com

Reflections on the Phenomenon of the Prohibition of Hadith Compilation

Mohammad Hasan Ahmadi¹

(Received: October 07, 2024, Accepted: December 18, 2024)

Abstract

The issue of the prohibition of hadith compilation over a century-long period is one of the significant topics discussed in the history of hadith, often addressed under the history of Sunni hadith. The time frame of this period begins with the caliphate of the first and second caliphs and ends with the caliphate of Umar ibn Abd al-Aziz. The various justifications for this issue among Sunni scholars, on one hand, and the analyses of Shia researchers, on the other hand—regardless of the outcomes they seek—are subject to serious criticism because they are not based on a logically sound argument. The reformulation of the perspective on the prohibition of compilation is one of the results of this research. Avoiding the neglect of the political nature of this phenomenon as a dominant characteristic, and refraining from generalizing it to all possible issues, are among the most important reforms discussed. The relationship between the transmission and the writing of hadith, the concept of a book in hadith structure, and the distinction between official and unofficial books are considered the key premises of the article. Subsequently, the method of reasoning regarding the prohibition of writing hadith is examined in two forms: reasoning based on the position of narration and reasoning based on the meta-level of the narration reports. Overall, this article aids in reconstructing and reforming the historical concept of the phenomenon of the “prohibition of hadith compilation.”

Keywords: Prohibition of Hadith Compilation, Umar ibn Abd al-Aziz, the Second Caliph, History of Hadith.

1. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Farabi Faculty, University of Tehran, Iran: ahmadi_mh@ut.ac.ir

Spiritual Components of Civilization with the Approach of “Monotheism in Actions” in the Qur’an with Emphasis on Surah Sabá

Hadi Bayati¹

Abdol Mehdi Feyzi Dizabadi²

(Received: December 24, 2024, Accepted: January 01, 2025)

Abstract

Given that human societies have been pursuing civilization in the sense of interpersonal behavior between humans and nature in their societies for centuries, but in the course of civilizational development and despite the accumulation of experiences and sciences, they have never been able to achieve it completely and flawlessly, and this indicates the shortcomings and gaps in those accumulations. This research aims to address the above issue with a descriptive-analytical method, relying on the semantics and structural interpretation of the verses and the author-centered hermeneutic approach, and to answer the main question: what are the spiritual components of civilization with respect to Surah Sabá? The results of the research indicate that Islam, with the approach of monotheism in actions with respect to Surah Sabá, completes the secular civilizational component and drivers and also strives to introduce some components. The fact that Islam is ahead of the West in expressing civilizational components is an expression of its position and applicability in the civilizational sphere of society. To the extent that the worldview of the Monotheism in Actions grows in society, considering its effects, society will witness the dynamism and movement of civilization-building.

Keywords: Surah Sabá, Monotheism in Actions, Components and Factors of Civilization.

1. Assistant Professor of History, Department of Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (corresponding author): h.bayati@umz.ac.ir

2. Ph.D. in Islamic History, Culture, and Civilization Teaching, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: mahdifeizy@yahoo.com

An Analysis of the Relationship between the Teacher and Student of Sheikh Ṣadūq and Sheikh Mofīd

Seyed Mohsen Mousavi¹

Seyedeh Farnaz Ettehad²

(Received: August 26, 2024, Accepted: December 19, 2024)

Abstract

The differences and intellectual schools of Qom and Baghdad have been significant and controversial issues since the 4th century AH. Sheikh Ṣadūq and Sheikh Mofīd, as two main figures of these two schools, played roles in mutual scientific activities. Numerous disagreements between these two Imami scholars have been reported by experts and researchers. The level of reported disagreements is sometimes minor and sometimes significant and general. Studying the remaining texts of these two Shia scholars raises many questions in the researcher's mind. Among them is why, given Sheikh Mofīd's discipleship under Sheikh Ṣadūq, there is such considerable disagreement and opposition between them. Another point is the literature governing the discussions, which is full of harsh addresses and expressions, sometimes leading to scientific accusations. Indeed, if Sheikh Mofīd was truly a disciple of Sheikh Ṣadūq and the remaining texts were written by him, why is there such conflicting and opposing literature between them? This research, using a descriptive-analytical method, re-examines the meaning of Sheikh Mofīd's discipleship under Sheikh Ṣadūq through the analysis of texts narrated from Sheikh Ṣadūq by Sheikh Mofīd. As a result of the analyses in this article, it is concluded that the issue of Sheikh Mofīd's discipleship under Sheikh Ṣadūq is questionable, and he can be considered one of several narrators who received permission to narrate from Sheikh Ṣadūq.

Keywords: Relationship, Sheikh Ṣadūq, Sheikh Mofīd.

1. Assistant Professor, University of Mazandaran, Iran (corresponding author):
m.musavi@umz.ac.ir

2. Ph.D. Student in Quranic Sciences and Hadith, University of Mazandaran, Iran:
s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

Comparison of Inhibiting Factors of *Taqwá* in the Qur'an and the Old Testament with Emphasis on Historical Roots

Ebrahim Ghorbani¹

Mohammad Reza Aram²

Mohammad Reza Adli³

(Received: September 23, 2024, Accepted: November 03, 2024)

Abstract

The concept of *taqwá* (piety or God-consciousness) has always been a central focus in Abrahamic religions, including Islam and Judaism, and has drawn the attention of religious scholars and thinkers. Maintaining *taqwá* requires understanding the factors that hinder it, as strengthening it is not possible without identifying these obstacles. The meaning of *taqwá* has undergone semantic changes over time, evolving from its historical context to its current understanding. In the Qur'an and the Old Testament, differences can be observed in the forms of worship, their execution, warnings, recommendations, and the intensity of confrontation with sins. By examining the dos and don'ts present in these scriptures, strategies for overcoming the obstacles to *taqwá* can be identified. A study of the historical roots of these inhibiting factors reveals that obstacles to *taqwá* have existed throughout history among various nations. Addressing these barriers necessitates understanding the elements that disrupt the development of *taqwá*. Through identifying and removing these obstacles, efforts can be made to preserve and enhance *taqwá*. The establishment and preservation of *taqwá* require the removal of its hindrances, as attaining *taqwá* is only possible through adherence to divine commands and avoidance of prohibitions.

1. Ph.D. Student in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran:

tarjome.qurani@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Law, and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author): mohammad.aram@srbiau.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Religious Studies and Islamic Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: moh_adli@yahoo.com

Keywords: Holy Qur'an, Old Testament, *Taqwá*, Obstacles, Historical Roots.

Analysis of the Synonyms of "Love" in the Historical Development of Qur'anic Exegeses (*Akhdān*, *Walījah*, and *Ḥannān*)

Ali Mohammad Mir Jalili¹

Mohammad Faker Meybodi²

Nasrin Alavi Nia³

(Received: December 03, 2024, Accepted: December 20, 2024)

Abstract

This article employs a descriptive-analytical method with library tools to explore the synonyms of the word "love" in the Qur'an (*akhdān*, *walījah*, and *ḥannān*). Some lexicographers define *akhdān* as a general term for friend and companion, while others interpret it as a form of friendship driven by selfish desires. The term applies equally to both males and females, referring to a kind of secretive friendship that does not lead to family formation but rather satisfies sexual instincts. Most classical interpreters have supported this meaning. *Walījah* refers to a friend, companion, and confidant, and is used both in singular and plural forms. It often implies secretive relationships intended for deceit or trickery. Numerous scholars have interpreted this term as *baṭānah* and some as *dakhīlah*. *Ḥannān* is used to denote mercy, affection, and tenderness. Most interpreters associate it with *rahmah* (mercy), and some have described it as tenderness and compassion.

Keywords: Holy Qur'an, Historical Development, *Akhdān*, *Walījah*, *Ḥannān*, Love.

1. Professor of the Qur'an and Hadith Department, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran: almirjalili@meybod.ac.ir

2. Professor of the Qur'an and Hadith Department, Al-Mustafa International University, Tehran, Iran: m-faker@miu.ac.ir

3. Seminary Student, Level 4, Al-Noor Higher Education Institute, Shiraz, Iran (corresponding author): na.alavinia@yahoo.com

Table of Contents

- **Ali ibn Mohammad ibn Anbasah and Narrations Attributed to Imam Riḍā (as)**

Amir Hossein Khourvash

- **Reflections on the Phenomenon of the Prohibition of Hadith Compilation**

Mohammad Hasan Ahmadi

- **Spiritual Components of Civilization with the Approach of "Monotheism in Actions" in the Qur'an with Emphasis on Surah Sabá**

Hadi Bayati

Abdol Mehdi Feyzi Dizabadi

- **An Analysis of the Relationship between the Teacher and Student of Sheikh Ṣadūq and Sheikh Mofid**

Seyed Mohsen Mousavi

Seyedeh Farnaz Ettehad

- **Comparison of Inhibiting Factors of *Taqwá* in the Qur'an and the Old Testament with Emphasis on Historical Roots**

Ebrahim Ghorbani

Mohammad Reza Aram

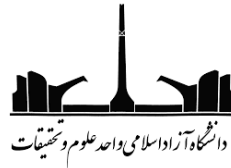
Mohammad Reza Adli

- **Analysis of the Synonyms of "Love" in the Historical Development of Qur'anic Exegeses (*Akhdān*, *Walījah*, and *Ḥannān*)**

Ali Mohammad Mirjalili

Mohammad Faker Meybodi

Nasrin Alavi Nia



Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies

Vol. 81, Year 30, Winter 2025

Managing Editor: Mohammad Sharifani

Editor in Chief: Mohsen Ghasem Pour Ravandi

Editorial Board:

Shafique N. Virani (Distinguished Professor of Islamic Studies, University of Toronto), Abraham H. Khan (Professor of Faculty of Divinity, University of Toronto), Mohsen Ghasem Pour Ravandi (Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Allameh Tabatabai University), Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Seyyed Babak Farzaneh (Professor of Islamic Azad University, Tehran South Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mahdi Moti^c (Associated Professor of Isfahan University), Mahmud Karimi Bonadkuki (Associate Professor of Imam Sadiq University, Tehran), Ahmad Pakatchi (Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Seyed Kazem Tabatabai Pour (Professor of Ferdowsi University of Mashhad), Ali Nasiri (Professor of University of Science and Technology).

Scientific Advisors:

Asghar Bastani; Firuz Harirchi; Majid Maaref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Abbas Mosallayi Pur; Akbar Rashād.

Internal Manager: Mohammad Reza Aram

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: 4th floor, No. 5, North side of Niavaran Square (Bahonar Square), Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 44867232, Fax: 0098 – 21 – 44861791

Email: Chiefed.jsm@gmail.com

Web site: <http://jsm.journals.iau.ir>

In the Name of Allah, the Almighty