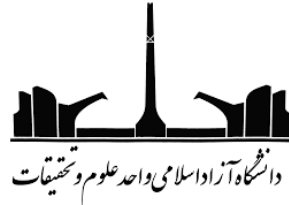


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی پژوهشی
مطالعات تاریخی قرآن و حدیث
شماره ۸۰، سال سی‌ام
پاییز 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) / نمایر: 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 پایگاه های زیر نمایه می شود:

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 بنادکوک) 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 مصلائی پور، مجید معارف، محمدعلی

مهدوی راد.

همکاران این شماره در داوری مقالات

محسن قاسم‌پور راوندی، محمدرضا آرام، عباسعلی رستمی ثانی، محمد کاظم رحمان ستایش، مرتضی

قاسمی حامد، مجتبی محمدی انویق، محمد عترت دوست، ابوطالب مختاری هاشم‌آباد، عبدالمجید

طالب‌تاش، حمید محمدقاسمی، محمد جواد نجفی، علی شریفی، سید حاتم مهدوی نور.

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 *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 اَشهره 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 اَشهره 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 حدالامکان 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

- تبیین معرفت‌شناختی عقل و جهل در رهگذر تاریخی عالمان شیعی / سیدحمید ابطحی.....۱۳
- عوامل جریان تاریخی سنت هلاک در قرآن... / بیاتی، کاظمی.....۳۶
- تطور تاریخی ترجمه‌های معاصر ترکی استانبولی قرآن... / شریفی، رحیمی، شاهین.....۵۹
- بررسی مبانی تفسیری علمای سلفی قرن ۱۲... / عبدی، اقدسی.....۷۷
- اعتبارسنجی حدیث «فطری بودن توحید»... / حشمتی، توحیدی، قاسم‌پور.....۹۶
- نقد و بررسی مبانی عصمت انبیا و ائمه (ع) از دیدگاه... / عباس‌آبادی، قمی.....۱۲۰
- چکیده‌های انگلیسی ۱۴۵

تبیین معرفت‌شناختی عقل و جهل در رهگذر تاریخی عالمان شیعی

سید حمید ابطحی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸، صفحه ۱۳ تا ۳۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

با مطالعه آثار و تفکر محدثان و عالمان شیعی در رهگذر تاریخ، می‌توان دریافت که مقوله عقل و جهل، از منظر معرفت‌شناختی مورد تبیین و تاویل قابل توجهی قرار گرفته است. مراد از تبیین معرفت‌شناختی عقل و جهل در سیر تاریخی عالمان شیعی آن است که بر مبنای حدیث جنود عقل و جهل از امام صادق (ع) که در چوابع حدیثی شیعی آمده است و در آن حدیث، شناخت عقل و جهل ابزار هدایت انسان معرفی می‌شود و این معنا جز از مسیر شناختی محقق نمی‌شود، محدثان و عالمان شیعی با رویکردهای عرفانی و اخلاقی به تبیین و روشن‌گری این مقوله پرداخته‌اند. البته مفهوم عقل و جهل و مصادیق متعددی از آن، به منظور شناخت و هدایت بشر در آیات قرآن کریم نیز به چشم می‌خورد و همین موضوع مورد توجه و تاکید عالمان شیعی در بستر زمان تا قرن معاصر بوده است. در این پژوهش که با روش تحلیلی و توصیفی و انتقادی نگارش شده است، نقد و اشکالاتی نیز به این آراء خصوصاً در کیفیت خلقت عقل و جهل وارد است. اما با نظر به سیر تفکر عالمان شیعی در رهگذر تاریخ، از کلینی تا عصر مجلسی و تا زمان امام خمینی می‌توان به مجموعه‌ای از آراء معرفتی و اخلاقی دست یافت که مسیر فکری اهل بیت (ع) را با تبیین و تاویل احادیث در شرح محدثان و عالمان شیعی معلوم می‌کند و این مسیر می‌تواند نقش هدایتگری مطلوبی را در موضوعات معرفتی خصوصاً عقل و جهل ایفا نماید. به همین خاطر است که این موضوع به پژوهش حاضر، با روش تحلیلی و انتقادی، اصالت نوینی بخشیده است.

کلیدواژه‌ها: عقل و جهل، سیر تاریخی، معرفت‌شناسی، عالمان شیعی، حدیث امام صادق (ع).

درآمد

عقل و جهل در رهگذر تاریخ، خصوصا تاریخ تشیع از موضوعات کلیدی و مهمی است که در میان عالمان شیعی با رویکرد معرفتی مطرح بوده است. چنین رویکردی از آن جا ناشی می‌شود که در بین محدثان و عالمان شیعی که بعضی از آنان صاحب جوامع حدیثی نیز بوده‌اند، با نقل حدیث امام صادق علیه السلام که درباره عقل و جهل، قائل به آن است که شناخت عقل و جهل موجب هدایت آدمی می‌شود، تبیین معرفت‌شناختی این حدیث در میان عالمان شیعی به صورت شرح و تحلیل و بررسی از ابعاد گوناگون خصوصا در علوم حکمت و معرفت حائز اهمیت می‌شود. فلذا در طول زمان و با نظر با آرا و سیر تاریخی تفکر عالمان شیعی و حدیث جنود عقل و جهل درمی‌یابیم که از اصول مهم شناخت نفس که به هدایت انسان منتهی می‌شود، شناخت حقیقت عقل و جهل و سپاه و جنود آن است که نقش مهمی در سلوک معنوی طالبان معرفت دارد. این شناخت، پایه و اساس فضایل و رذایل اخلاقی است. پس مراد از تبیین معرفت‌شناختی عقل و جهل، همان شرح کلام امام است که در حدیث، شناخت این دو مقوله را مایه هدایت و سعادت بشر معرفی می‌کند و در سیر تاریخی محدثان و شارحان و عالمان شیعی، این رویکرد معرفت‌شناسانه در ابعاد عرفانی و اخلاقی تبیین می‌شود. پیشینه شناخت این دو مقوله در تاریخ انبیا و اولیا ظهور و بروز دارد. در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام نیز توجه بسیاری به مفاهیم و مصادیق عقل و جهل شده است. اما آن چه مسئله اصلی این تحقیق است، روشنگری و تبیین معرفتی عقل و جهل از منظر حدیث امام صادق علیه السلام است. چنان که ابعاد معرفتی آن، در سیر تاریخی و رویکرد عالمان شیعی و مسلمان جلوه می‌کند. با توجه به این معنا، جستاری که در موضوع عقل و جهل، میان اهل معرفت منظور نظر است، عبارت از آن است که از منظر حدیث امام صادق علیه السلام، درباره عقل، به آن قوه روحانی مجردی اشاره می‌شود که به حسب فطرت، مایل به کمال و امور شریف و دعوت کننده به شجره طیبه عدل و احسان است. درباره جهل نیز، به آن قوه ای اشاره می‌شود که مایل به نقص و امور پست است و تا در تحت نظام کبرایی نفس مجرد وارد نشده، به دنیای دنی و شجره خبیثه می‌گراید. همچنین در بیان ایشان در حدیث جنود عقل و جهل، تبیین معرفتی عالمان از ابعاد مختلف، برگرفته از این حدیث شریف است. چنان که در خلقت عقل و جهل، به تعبیر ایشان عقل، اولین مخلوق از عالم روحانیت و از نور خدا در عالم عرش است. و جهل، از دریای شور تلخ تاریک است. (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) پس عقلی که منظور نظر امام صادق علیه السلام است، آن عقل کلی است که باطن تمام عقول محسوب می‌شود. چرا که از عالم ارواح مجرد است و جوهر نورانی است که از عرش خدا صادر شده است. همچنین جهل، طبق کلام امام علیه السلام، از دریای تاریک است که اشاره به

ظلمت و عدم روشنایی دارد، و این تاریکی از نقص و نیستی نشات می‌گیرد که در مقابل نور کمال و هستی است. در این جا بر اساس آیات و روایات، آراء متعددی از رویکرد عالمان شیعی به این مقوله ظاهر می‌شود. خصوصاً در تفاسیر و شروحاتی که از مبانی و معانی حکمت و معرفت اسلامی در تاریخ دانشمندان مسلمان مطرح می‌شود و در مواردی خالی از نقد و اشکال نیست. پس آن چه که در این تحقیق، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد، نظر به نقد و بررسی در سیر تاریخی و آرای عالمان شیعی و تبیین معرفتی حقایق و صفات جنود عقل و جهل، با التفات به آیات و روایات قرآن و حدیث است.

طرح مسأله

مقصود این پژوهش آن است تا با تعریف لغوی و اصطلاحی عقل و جهل و مصادیق آن در قرآن کریم و حدیث جنود عقل و جهل و نظر به مسیر تاریخی عالمان و حکیمان و محدثان شیعی در عصر غیبت امام عصر علیه السلام به این دو سوال اساسی پاسخ دهد:

۱. با نظر به سیر تاریخی عالمان شیعی در تفسیر عقل و جهل که در جوامع حدیثی شیعه

آمده است، رویکرد شناختی و تعریف عقل و جهل و مصادیق آن در قرآن کریم به چه نحوی قابل شرح و ارائه می‌باشد؟

۲. عقل و جهل که از رهگذر تاریخ فکری عالمان شیعی در حدیث جنود عقل و جهل و از

امام صادق علیه السلام روایت شده است، چگونه نقد و بررسی و تفسیر معرفت شناختی می‌شود؟

درآمدی تاریخی بر مسیر فکری عالمان شیعی در حدیث عقل و جهل

آثار علمی و فکری و معرفتی در روند خلق و تبویب مجامع و جوامع حدیثی شیعه از قرن سوم و چهارم هجری یعنی آغاز دوران غیبت امام مهدی علیه السلام، توسط عالمان شیعی بزرگ و با استفاده از اصول اربعمائه نگارش یافت که به کتب اربعه مشهور است و عبارتند از: کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار. کتاب کافی نوشته کلینی در قرن سوم و من لایحضره الفقیه تألیف شیخ صدوق در قرن چهارم است. تهذیب الاحکام و استبصار را هم شیخ طوسی در قرن چهارم و پنجم نگاشته است. شیخ طوسی در مقدمه الفهرست می‌نویسد: «من تضمین نمی‌کنم که نام همه کتاب‌ها را گرد آورده‌ام؛ چرا که همه تصانیف اصحاب ما و اصول آنها- به جهت پراکندگی آنان در سرزمین‌ها- به ضبط در نمی‌آید». (طوسی، ۱۴۱۲ش، ۱/۱۶۷) اما به هر تقدیر، آثار حدیثی مهمی که از قرن اول و دوم هجری نزد شیعیان وجود داشت، نویسندگان کتاب‌های چهارگانه را بر آن داشت تا بسیاری از این اصول و کتاب‌های حدیثی متقدم را در قالب یک کتاب جمع‌آوری کنند. نیز در قرون متأخر، عالمان دیگری از شیعه، مانند مرحوم مجلسی، ملا محسن فیض کاشانی و میرزای نوری،

باقی‌مانده احادیثی که مؤلفان کتب اربعه آن را در مجامع خود ثبت نکرده بودند را در مجامع تازه‌ای گرد آوردند. از زمان اصحاب ائمه و ازدوران غیبت در قرن سوم و چهارم تا قرن یازدهم و دوازدهم که تفکر اخباری در مراکز علمی منتشر گردید، دو جریان فکری مختلف وجود داشت. کسانی کاملاً سرگرم به اخبار و روی گردان از عقل بودند و عده‌ای در صدد جمع عقل و نقل بودند. چنان‌که زراره بن اعین و عبدالله بن یونس و فضل بن شاذان از اصحاب ائمه و ادامه آن تا عصر شیخ مفید و دوشاگردش سید رضی و سید مرتضی و شیخ طوسی که همه این‌ها بر یک روش بوده و آن، جمع بین عقل و نقل می‌باشد. (سبحانی، ۱۴۱۹ش، ۳۸۹) البته بین اخباریه‌ای که منادی آن محمدامین استرآبادی بوده و بین اخباریه در عصر ائمه تفاوت اساسی وجود داشت. اخباریه در عصر ائمه، منظورشان ممارست اخبار و تدوین و نقل آن بود، بدون اعمال دقت بین صحیح و سقیم آن. اما اخباریه‌ای که استرآبادی ابداع‌کننده آن بود، مسلکی بود که اساس و قواعد خاص خود را داشت. با این تفکر که به صورت برهان و نقد، در مقابل اساسی که اصولیین بر آن‌ها اعتماد کرده بودند، القا گردید. (عظیمی، ۱۳۸۹ش، ۲۵۸) البته تفکر اخباری هم‌زاد با دوران حکومت صفویه در ایران و در قرون یازدهم و دوازدهم به صورت ملموسی ظهور و بروز کرد و عالمانی همچون محمدامین استرآبادی، شیخ عبدالله سماهیجی و شیخ عبدالعلی عروسی با تعصب شدیدی وارد عرصه شدند و سلسله صفویه نیز برای جلوگیری از قدرت گرفتن علمای شیعه و ممانعت از مزاحمت آن‌ها برای حکومت، جنبش اخباری‌گری را تقویت کرد و به تقابل میان اصولی‌ها و اخباری‌ها دامن زد و این جنبش را بر ضد جریان عقل‌گرا و اجتهادمحور برانگیخت. (سبحانی، ۱۳۸۷ش، ۳۱۱) با این وجود، جماعتی دیگر از علمای این طایفه، سلیم‌النفوس و منصف و معتدل بوده و متجاهر به مخالفت نبودند. چنان‌که عالمانی همچون ملاعبدالله تونی، شیخ محمدحسین فیض‌کاشانی و علامه مجلسی به اعتدال‌گرایی نمودند. تا آن‌جا که در عصر اخباری‌گری، بعضی از عالمان شیعی نه تنها به اخباری‌ها نپیوستند، بلکه در مقابل آن‌ها ایستادگی کرده و با ادله قاطع پیش‌آهنگ اجتهاد شدند و از عقل و مکتب مترقی اجتهاد دفاع نمودند. (عظیمی، ۱۳۸۹ش، ۲۸۶) در این بین و با دمیدن روح اجتهادی که از قرن سوم تا پنجم و از زمان شیخ کلینی تا شیخ طوسی در تاریخ عالمان شیعی تبلور یافت و حتی در اصول اعتقادات و توجه به عقل‌گرایی ناشی از احادیث ائمه در کتب اربعه همچون الکافی کلینی و الفقیه صدوق در قالب معارفی همچون کتاب عقل و جهل، ظهور و بروز پیدا کرد، در قرن یازدهم و در زمان ملامحمدتقی مجلسی نیز عالمانی همچون ملامحمدصالح مازندرانی که از شاگردان مجلسی پدر و داماد او نیز بود، با پرچمداری عقل و اجتهاد در عصر اخباری‌گری، در علوم عقلی و نقلی مهارت یافت و در علم و فقه به رتبه بالایی رسید و توانست حدیث

جنود عقل و جهل امام صادق علیه السلام و مباحث اعتقادی و عقلی از توحید و حجت و ایمان و کفر که در اصول کافی از کلینی آمده، شرح نماید. (امین، ۱۴۰۶ ش، ۳۶۹) این تفکر عقلی که در اصول اعتقادات و مبانی حکمی و فلسفی رو به فزونی یافت، در حکمایی همچون صدرالمتهلین شیرازی در قالب شرح اصول کافی و حدیث جنود عقل و جهل امام صادق علیه السلام نیز نشوونما پیدا کرد. حتی در همان زمان که تفکر اخباری در اوج بود، محدثان بزرگی چون فیض کاشانی که صاحب جامع حدیثی الوافی در امامیه است، متأثر از جریان عقلی و ذوقی و حکمی ملاصدرا شد و با آموختن علوم عقلی از ایشان و ازدواج با صبیبه او تأثیرات زیادی از حکمت متعالیه صدرالمتهلین گرفت و از بزرگان در حدیث و فقه و حکمت گردید (خوانساری، ۱۳۹۲ ق، ۷۹/۶). تا بالاخره در زمان معاصر، فقیه و حکیم و عارف عصر ما یعنی امام خمینی که میراث دار تفکر اصولی و اجتهادی فقیهان و عالمان شیعی در طول غیبت کبری بود و توانست حاکمیت دین و ولایت فقیه را در این عصر، برای اولین بار اجرا و ظاهر نماید، با همان تفکر عقلی و کلامی که از حکمت متعالیه منشا می گرفت و از ذوق و لطافت روحی او تراوش می نمود، به طور مبسوط و در ابعاد جامع حکمی و معرفتی، حدیث جنود عقل و جهل را شرح نمود که در آن به معالجه نفوس بشری برای مداوای روحی آنان اشاره نمود و به برکت این آثار توانست به مداوای اجتماع بشر بپردازد که در آن، هدایت مردم و جامعه در قالب رهبری که امامت امت اسلامی را برعهده دارد، مطرح می شود. (عظیمی، ۱۳۸۹ ش، ۴۴۷)

پیشینه پژوهش

با نظر به سیر تاریخی عالمان شیعی آنچه عمدتاً در تحقیقات پیشین دیده می شود، مطالعه مسئله «عقل»، «جهل» یا هر دو مورد، به شکل مستقل و علی حده است؛ با این توضیح که عالمان شیعی در باب عقل و جهل، از منظر روایی، فلسفی، کلامی، اخلاقی و عرفانی تبّعات متنوعی را اعمال نموده اند که از میان آن می توان به موارد ذیل اشاره نمود.

| عالم شیعی | رویکرد به عقل و جهل | دوره تاریخی | خلاصه دیدگاه |
|-----------------------|---|---|---|
| کلینی، محمد بن یعقوب | روایی، صاحب‌الکافی مشتمل بر اصول اعتقادات | دوره غیبت صغرای مهدی موعود (قرن ۳ و ۴ هجری قمری) | نقل حدیث جنود عقل و جهل از کتاب العقل و الجهل از الاصول من الکافی |
| صدرا، محمد بن ابراهیم | روایی، فلسفی، حکمی | دوره اخباری‌گری و عصر مجلسی (قرن ۱۱ هجری قمری) | شرح اصول کافی و حدیث جنود عقل و جهل با روش اخبار و روایات و رویکرد فلسفی و برهان‌های وجود و عدم |
| مازندرانی، ملا صالح | روایی، اخلاقی | دوره اخباری‌گری و عصر مجلسی (قرن ۱۱ هجری قمری) | شرح اخبار و روایات کتاب الکافی و حدیث جنود عقل و جهل |
| خمینی، سیدروح‌الله | جامع حدیثی، کلامی، اخلاقی، فلسفی، حکمی و عرفانی | زمان معاصر تا انقلاب اسلامی ایران (قرن ۱۴ و ۱۵ هجری قمری) | شرح و تفسیر حدیث جنود عقل و جهل امام صادق(ع) از نگاه اخلاقی، عرفانی، کلامی و فلسفی بر مبنای معالجه نفوس |

با این توضیحات، تا جایی که نگارنده جستجو کرده، معلوم گشت که آثار و تتبعات پیشین - که مهمترین آن نامبرده شد- از قرن سوم و چهارم تا دوره اخباری‌گری و از آن جا تا قرن معاصر، بحث عقل و جهل را بر مبنای حدیث جنود عقل و جهل، به طوری که وابستگی معناشناختی تام بدان داشته باشد، مورد عنایت قرار نداده‌اند.

نوآوری این پژوهش در آن است که ضمن نظر به دیدگاه متنوع و جامع معرفتی بزرگان طایفهٔ مذهب اهل بیت و عالمان شیعی، به نقد معرفتی آرا در این موضوع خصوصاً در باب کیفیت خلقت عقل و جهل پرداخته است؛ زاویهٔ دیدگاهی که در نوع خود بدیع و تازه‌یاب است و بدین پژوهش اصالت می‌بخشد.

۱. تعریف عقل و جهل

۱.۱. تعریف لغوی

واژه عقل در زبان عرب، به معنای نگه داشتن، باز داشتن و حبس کردن است، همانند بستن شتر با عقال. همان گونه که عقال، شتر را از حرکت بی جا باز می‌دارد، نیرویی در جان انسان به نام «عقل» وجود دارد که او را از نادانی و لغزش در اندیشه و عمل، باز می‌دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۷۷/۴) واژه جهل نیز در لغت، به معنای ندانستن است. (جوهری، ۱۴۰۷ش، ۳۷۶/۲) راغب اصفهانی، جهل را بر سه گونه تحلیل کرده است: الف- خالی بودن نفس از علم و آگاهی، که معنای اصلی واژه جهل است. ب- اعتقاد به چیزی برخلاف آنچه در واقع هست. ج-

انجام دادن کاری برخلاف آنچه باید انجام شود، چه آن را صحیح بدانند چه ندانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱/۴۲۷)

۲.۱. تعریف اصطلاحی

با نظر به قرآن و حدیث، عقل در اصطلاح، به معنای قدرت میل به خوبی‌ها در مقابل بدی‌ها تعریف می‌شود. چنان‌که شیخ حرّ عاملی، در انتهای باب (وجوب طاعة العقل و مخالفة الجهل) درباره معنای عقل، معتقد است که عقل، در سخن اندیشمندان و حکیمان، معانی بسیار دارد و با جستجو در احادیث، سه معنا برایش حاصل می‌کند:

الف- نیرویی که به واسطه آن، خوبی‌ها و بدی‌ها و تفاوت‌ها و زمینه‌های آن‌ها، شناخته می‌شوند، و این، معیار تکلیف شرعی است. ب- ملکه‌ای که انتخاب خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها را فرا می‌خواند. ج- دانستنی، که در برابر نادانی قرار می‌گیرد، نه در برابر دیوانگی. (حرعاملی، ۱۴۱۱ق، ۱۵/۲۰۸)

اما جهل، در اصطلاح معناشناسی به دو معنای بسیط و مرکب تعریف می‌شود:

الف- جهل بسیط یعنی خالی بودن نفس از علم و اتصاف آن به جهل. در ابتدای امر این صفت، مذموم نیست. بلکه ممدوح است. زیرا آدمی تا به جهل خود بر نخورد و نداند که نمی‌داند، در صدد تحصیل علم بر نمی‌آید. اما باقی بودن بر این مقام و ماندن بر جهل، از رذایل نفسانی است که دفع آن لازم و بقای آن از مهلکات است.

ب- جهل مرکب یعنی این که کسی چیزی را نداند، یا خلاف واقع را بداند و چنان فکر کند که حق را یافته است. پس او نمی‌داند که نمی‌داند و این صفت، بدترین رذایل نفسانی است و دفع آن در نهایت دشواری است. (نراقی، ۱۳۷۱ش، ۵۴)

نکته بعدی، موضوع تقابل «عقل» و «جهل» در آیات و روایات است. چنان‌که بر خلاف متعارف که جهل در مقابل علم مطرح می‌شود، در قرآن و حدیث، جهل در برابر عقل قرار گرفته است. وقتی به جوامع حدیثی نیز مراجعه می‌شود، عنوان کتاب «عقل و جهل» وجود دارد. تقابل میان عقل و جهل در منابع حدیثی، به خاطر آن است که عقل، مقدم بر علم است. پس جهل در مقابل عقل، بزرگ‌تر از جهل در مقابل علم بوده و تا این جهل، از بین نرود، نابودی جهل در مقابل علم، فایده‌ای ندارد. به همین خاطر در قرآن کریم جهل در مقابل عقل محیط بر جهل در مقابل علم است و ذات اقدس الهی در کتاب خود عقل را در مقابل جهل مبنا قرار می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش،

۲. عقل و جهل در قرآن

در قرآن کریم، آیات متعددی به عقل و جهل، با موضوعات مختلف اشاره کرده است که دو نمونه از هریک بیان می‌شود.

۱،۲. مصادیق عقل

الف- تعقل در قرآن

« لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ » (انبیاء، ۱۰) (ما بر شما کتابی نازل کردیم که وسیله تذکر (و بیداری) شما در آن است . آیا تعقل نمی‌کنید؟!)

ب- تعقل در نشانه‌های آفرینش

«وَأَخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الجماعه، ۵) (و نیز در آمد و شد شب و روز، و رزق (و بارانی) که خداوند از آسمان نازل کرده و بوسیله آن زمین را بعد از مردنش حیات بخشیده و همچنین در وزش بادهای، نشانه‌های روشنی است برای گروهی که اهل تفکر و تعقل هستند.)

۲،۲. مصادیق جهل

در ارتباط با مصادیق جهل ایزوتسو سه معنا برای جهل ذکر کرده است: معنای اول ناظر به نوع رفتار عرب پیش از اسلام و الگوی مشخص رفتار انسانی است که نمی‌تواند بر نفس خود مسلط شود و با اندک تحریکی برانگیخته می‌شود و بی‌آنکه به پیامد عمل خود بیندیشد، اقدام می‌کند، نقطه مقابل این جهل، حلم است به معنای مهار و خاموش کردن چنین حالتی. معنای دوم جهل، که به شدت وابسته به معنای اول است، تأثیر منفی آن بر قوه تعقل آدمی است که تعقل را سست می‌کند، اگرچه جهل در انسان یک حالت ثابت نیست و موقتی است، اما اگر انسان دائم دچار آن شود و به آن عادت کند، قدرت درک و داوری عمیق را در باب چیزها از دست می‌دهد و دیگر شایستگی ندارد که در باره هیچ موضوعی داوری کند. معنای سوم و کم رواج‌تر و کم‌اهمیت‌تر جهل، نادانی است، و در قرآن جهل بیشتر به معنای اول و دوم به کار رفته و معنای سوم کمتر استعمال شده است، ایزوتسو سپس نتیجه عمیق‌تر و کلی‌تری از بحث خود گرفته است. به عقیده وی، تقابل جهل و حلم و آنچه در معنای جهل در ارتباط انسان با انسان گفته شد، ویژگی عرب جاهلی بوده، اما پس از اسلام این رابطه افقی انسان - انسان، به رابطه عمودی انسان - خدا تبدیل شده است و اعراب مشرک در باره خدا جهل اختیار کردند، ایزوتسو، از همین جا مفهوم جهل را با واژه کلیدی دیگری در قرآن، یعنی کفر، پیوند زده است. (ایزوتسو، ۱۹۷۱م، ۲۸۵) با استناد به این موضوع، مصادیق جهل در قرآن چنین است:

الف - خوی جاهلیت

« إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا » (الفتح، ۲۶)

(به خاطر بیاورید هنگامی که کافران، نخوت و خشم و جاهلیت را در دل‌های خود قرار دادند (و با خوی جاهلیت عربی مانع ورود پیامبر اکرم و مومنان به خانه خدا و انجام زیارت و قربانی شدند) ولی خداوند سکینه و آرامش را بر رسول خویش و مومنان نازل فرمود و خداوند آنها را به روح تقوا ملزم ساخت و آنها از هر کس سزاوارتر و شایسته‌تر، نسبت به آن (توجه خداوند) و اهل ولایت آن بودند و خداوند به هر چیزی آگاه است. (هم به نیت بد کفار و هم به پاکدلی مومنان))

ب - نهی جهل از مشرکان

«وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ » (الانعام، ۳۵)

(چون پیامبر خیلی تلاش می‌کرد که مشرکان از لجاجت و تعصب خود دست بردارند و حضرت از این جهت نگران آنها بود ولی خداوند می‌فرماید) اگر اعراض و روگردانی آنها بر تو سخت و سنگین است پس چنانچه بتوانی اعماق زمین را بشکافی و در آن سوراخ ایجاد کنی و جستجو کنی و یا نردبانی به آسمان بگذاری و اطراف آسمان‌ها را نیز جستجو کنی و آیه و نشانه دیگری برای آنها بیاوری، چنین کن (ولی بدان آنان به قدری متکبر، متعصب، لجوج و جاهل هستند که باز ایمان نخواهند آورد ولی برای اینکه کسی خیال نکند که خداوند قادر نیست آنها را وادار به تسلیم کند بلافاصله می‌فرماید) اگر خداوند بخواهد می‌تواند همه آنها را بر هدایت جمع کند پس (اینها را برای این گفتیم که نسبت به روحیات و اوصاف کافران لجوج (جاهل) که به دنبال هدایت نیستند مطلع باشی) پس در مورد ایشان از بی‌خبران نباش).

۳. عقل و جهل در حدیث

در روایات و بعضی از جوامع حدیثی، علاوه بر احادیث عقل و جهل، فصل جداگانه‌ای تحت این عنوان وجود دارد. مانند روایات اصول کافی در کتاب «العقل و الجهل»، که باب ممتازی از احادیث عقل و جهل در آن دیده می‌شود. خصوصاً روایت کلینی از سماعه بن مهران، معروف به حدیث جنود عقل و جهل که سند آن را به امام صادق علیه السلام می‌رساند و در آن حدیث، امام به کیفیت خلقت عقل و جهل و شمارش لشکریان این دو مخلوق، می‌پردازد. (کلینی، ۱۳۹۰ ش،

البته منظور از عقل و جهل در غالب احادیث وارد شده در کتاب عقل و جهل اصول کافی، همان عقل و جهلی است که در که آن قوه عاقله و قوای روحانی را مایل به خیرات و کمالات می‌کند و در مقابل آن، جهل و قوه واهمه، انسان را به شرور و نقایص و می‌دارد و به جای سعادت ناشی از تبعیت عقل، به شقاوت جهل منتهی می‌کند. چنان که از منظر امام خمینی، عقلی که در لسان امام صادق علیه السلام، به عنوان اولین خلق از عالم ارواح آمده است، عبارت از تعیین اول فیض مقدس و مشیت مطلقه و کینونت عذیبه ماء و نور نبی ختمی در عالم تخلیق و ابداع است. چنان که انکار این امور، موجب انکار بسیاری از ضروریات عقل و دین، همچون اعتقاد به جسمانیت و محدود نمودن ذات مقدس حق است. همچنین در مقابل حقیقت عقل، مقوله جهل است که آن قوای و هم است و به حسب فطرت، مایل به شرور و فساد است و در حقیقت، باطن ابلیس و شیطان بزرگ است، که سایر شیاطین از مظاهر آن است. و از برای این حقیقت، تجرد برزخی ظلمانی است که در مقابل تجرد عقلانی نورانی است. (خمینی، ۱۳۸۹ش، ۲۲)

۴. خلقت عقل و جهل با نظر به سیر تاریخی رویکرد عالمان شیعی

در سیر تاریخی عالمان مسلمان، خصوصا دانشمندان امامیه و شیعی مذهب، به خلقت عقل و جهل با رویکردهای مختلف نظر شده است. اما با رهیافت های عالمان شیعی از مکتب قرآن و حدیث، خصوصا حدیث جنود عقل و جهل امام صادق علیه السلام، در عین بهره مندی از آراء حکما و علمای پیشین، می‌توان به آموزه های جدید و پویا و حیات بخشی رسید که برای همیشه، نسخه شفافبخش امراض اخلاقی و آلام روحی و چشمه سعادت برای تشنگان آب معرفت باشد. با همین رویکرد عالمان شیعی، آن چه از خلقت عقل و جهل، تعبیر و تفسیر می‌شود، ناظر به حدیث امام صادق علیه السلام است که در ابعاد عرفانی، حکمی و اخلاقی ظهور می‌کند. البته در بررسی رویکرد عالمان، نقد و اشکالاتی وارد می‌شود که نقایص در این آراء را می‌توان در تعبیراتی که از خود اهل بیت علیهم السلام در احادیث وارد شده، دیده می‌شود، جبران و تکمیل نمود.

۱,۴. بررسی و نقد آراء درگذر تاریخ عالمان شیعی در خلقت عقل از دوره اخباری گری

با نظر به مسیر حرکت تاریخی در آرای عالمان شیعی از حدیث جنود عقل و جهل که در ابتدا به خلقت عقل و جهل می‌پردازد، می‌توان دریافت که اهل معرفت و حکمت از عالمان شیعی در دوره اخباری گری، آراء و توجیهاتی را در باب خلقت عقل، عنوان نموده اند که اشکالاتی نیز بر بعضی از این توجیهات وارد است و نمونه هایی از آن، بیان می‌شود. ملا عبدالله مدرس زنوزی در انوار جلیه، بر این باور است که خلقت عقل، با توجه به لطایف و ظرایف معرفتی، همان فیض اشراقی منبسط است. (زنوزی، ۱۳۷۱ش، ۱۳۱)

میر داماد نیز، با اشاره به احادیث وارد شده در این باب، بر آن است که خلقت عقل را بر مبنای حقایق متعینه مشیت اشراقیه، تعبیر نماید و این، توجیه بعیدی است. (میرداماد، ۱۳۵۶ ش، ۵۶) چنان که فیض کاشانی در الوافی، عقل را همان مخلوق متعین در صفات افعال حق می‌داند و این توجیه نیز غریب به نظر می‌رسد. (فیض کاشانی، ۱۳۶۳ ش، ۴۵۸/۱) علامه مجلسی نیز در مرآة العقول، ضمن تضعیف سندیت این روایت، معتقد است که عقل، همان مخلوقی است که متقید در خلقت ذات حق است که این تضعیف و توجیه نیز، درست به نظر نمی‌رسد. به خاطر آن که در صورت تقید، ذات مقدس حق، محدود به تجسیم تعینات می‌شود و خداوند متعال منزله از این‌ها است. (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ۱۸/۲) جای تعجب است که صدرالمتهلین، به عنوان سرآمد حکمت در عصر خود، در بحث خلقت عقل، به جای تاویلات اهل حکمت و معرفت، تاویلات با خطای عالمان هم عصر خود را تکرار نموده است. چنان که در خلقت عقل، کلام امام صادق علیه السلام را به نخستین مخلوق بی واسطه خداوند، تاویل می‌کند. (صدر، ۱۳۸۳ ش، ۵۵۷)

در میدان این خطاها و اشکالاتی که از تاویلات عالمان شیعی در خلقت عقل، برداشت می‌شود و عمدۀ آن، تعیین بخشی در ذات خالق متعال به دلیل بی واسطه بودن خلقت عقل توسط ذات حق است و در حالی که حق تعالی، منزله از چنین توصیفات باطلی است، با تعبیر برگرفته از حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، و مستند به حدیث جنود عقل و جهل، این اشکالات را می‌توان حل نموده و پاسخ داد. در حدیث نبوی آمده است: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۵/۲۴) (رسول خدا فرمود: اول مخلوق، نور من است). امام صادق علیه السلام، در حدیث جنود عقل و جهل نیز، عقل را اول مخلوق معرفی می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی، ۱۳۹۰ ش، ۲۴/۱) (خدای عزوجل، عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن مخلوق اول از روحانیین است). از جمع این دو حدیث، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت عقل، به عنوان اولین مخلوق، همان نورعرشی نبی در عالم خلق است. بنابراین نور نبوی، واسطه فیض میان خالق و مخلوق است و تمام تعینات و تکثرات، به واسطه نور نبی اکرم در عالم روح و در مقام توحید، به خالق یکتا مرتبط می‌شود. به همین خاطر امام خمینی در مصباح الهدایه، با لسان اهل معرفت و حکمت ضمن بیان قاعده (اول ما صدر) که همان صدور نخستین، یعنی صدور و خلقت نور نبی اکرم در عالم است، به این واسطه فیض اشاره می‌کند و معتقد است که تنها وجود نور نبوی است که می‌تواند، واسطه خلقت میان خالق و مخلوق و جانشین حق باشد. زیرا یک وجه این نور متوجه به غیب و عالم وحدت است و وجه دیگر آن، لباس تکثرات را در عالم اعیان می‌پوشد و از مرتبه غیب به شهود و از بطون به ظهور

می‌رسد. (خمینی، ۱۳۷۲ش، ۶۴) البته باید اذعان کرد که ملاصدرا نیز در این مسئله قائل به این معناست که صادر اول، باید اشرف مخلوقات باشد و اشرف موجود، موجودی است که وجودی صرف و بسیط دارد. (صدر، ۱۳۶۳ش، ۵۶)

۲.۴. بررسی و نقد آراء درگذر تاریخ عالمان شیعی در خلقت جهل از دوره اخباری‌گری در مورد خلقت جهل، با نظر به حدیث جنود عقل و جهل، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلْمَانِيًّا» (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (سپس جهل را از دریای شور و تلخ به صورت ظلمانی و تاریک آفرید) در این باب و بانظر به رهگذر تاریخ تشیع، عالمان شیعی به بیان آراء و توجیهاتی پرداخته‌اند. علامه مجلسی در مرآة العقول، سند روایت و بیان خلقت عقل و جهل را تضعیف می‌کند و به انکار این نحوه از خلقت جهل می‌پردازد. (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ۱۸/۲) این تضعیف سند و محتوای روایت، در حالی است که:

اولاً: توثیق این روایت با ثقاتی که در کافی شریف، ذکر شده است، ضعف روایت را از بین برده و قوت و صحت آن را تایید می‌کند.

ثانیاً: محدثانی همچون مجلسی بی آن که خود بخواهند، با انکار بیان و تضعیف چنین روایت معتبری، اعتقاد به ذات واجب تعالی را به دلیل تقید بی واسطه عقل در ذات حق، به تحدید و تجسیم تنزل می‌دهند و به تعبیر امام خمینی، با چنین انکاری بدون آن که توجه به توالی فاسد و لوازم باطل آن داشته باشند، منکر ضروریات عقل و دین می‌شوند. (خمینی، ۱۳۷۷ش، ۲۲)

ثالثاً: تناسب ضدیت ظلمت جهل و نور عقل در خلقت که در حدیث است، با قرآن نیز تطابق دارد. همچون آیه ذیل: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ» (الرعد، ۱۶) یکسان است؟! (بگو: مگر می‌شود که: نابینا و بینا یکسان باشد؟ بلکه آیا مگر ظلمات و نور امام علی علیه السلام نیز در فرازی در خطبه ۱۸۶ می‌فرماید: «ضَادَ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ وَالْوُضُوحَ بِالْبُهْمَةِ» (دستی، ۱۳۹۵ش، ۱۳۰) (آفریدگاری که روشنی را با تاریکی و آشکار را با نهان در تضاد یکدیگر قرار داد). همچنین از نظر ملاصدرا، مقصود از جهل در این حدیث شریف، امور نفس الامری با وجود عینی است. پس از آن جا که طبق بیان روایت، خداوند بر عقل افاضاتی از نور نموده است که عین ذات اوست، جهل را در مقابل و ضد آن آفرید که در ستیز با عقل قرارگیرد. (صدر، ۱۳۸۳ش، ۳۳۷) نظر ملاصدرا در این باب که جهل، به عنوان ضد عقل آفریده شد که در ستیز با آن قرار گیرد، نظر درستی است. اما این که جهل را نیز مانند عقل، از امور نفس الامری با وجود عینی بدانیم، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. زیرا خلقت جهل، طبق کلام امام صادق علیه السلام از دریای تاریک است. پس این تاریکی ریشه در نیستی و عدم نور دارد. در حالی که ذات نور، عین هستی و وجود است. چنان که

تقابل ظلمت و نور، تقابل عدم و ملکه است. در تعریف حکما نیز ظلمت به معنای عدم نور است. در چیز یا جایی که می‌تواند نور داشته باشد. چنین تعریفی را در اصطلاح فلاسفه عدم و ملکه می‌گویند. (طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ۱۴۹) بنابراین جهل را مانند عقل، نمی‌توان در مرتبه وجود عینی دانست. به جز مرتبه ضعیفی از وجود که در عالم تعین به آن عارض می‌شود و این تعینات، به عنوان جنود جهل، ظاهر می‌شود.

۵. تبیین معرفتی حقایق عقل و جهل در سیر تاریخ تشیع

آن‌چه از تبیین معرفتی در سیر تاریخ تشیع از حقیقت دو مقوله عقل و جهل و بر مبنای حدیث امام صادق علیه السلام، می‌توان بیان نمود، در این تحقیق بر اساس سه بخش به آن پرداخته می‌شود:

صفات عقل و جهل - اقبال و ادبار عقل و جهل - جنود عقل و جهل

در شرح این سه بخش از حقایق عقل و جهل ابتدا به این معنا اشاره می‌شود که روش تبیین، بر اساس رویکرد جامع معرفتی و عرفانی استوار است و ضمن اشاراتی به آیات و روایات در قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام، مبنای اصلی همان حدیث امام صادق علیه السلام است که با نظر به رهگذر تاریخی در آراء معرفتی عالمان و عارفان شیعی بررسی و تبیین می‌شود.

صفات عقل و جهل

۱،۱،۵. صفات عقل

الف- مظهر اسم الله

در حدیث شریف، مراد از بیان «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ» (کلینی، ۱۳۹۰ ش، ۲۴/۱)، تناسب خلقت عقل به ذات مقدس الله است. این تناسب، عقل را به جهت مخلوقیت خداوند، مظهر اسم الله می‌کند. چنان‌که تمام مخلوقات و متعینات عقلی دیگر، به واسطه این عقل، مرتبط به ذات مقدس حق می‌باشند. پس این عقل، همان عقل کل یا نور محمدی است که مظهر اسم الله است و از رسول خدا حدیث است که فرمود: (اول مخلوق، نور من است) (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲۴/۱۵).

ب- اولین مخلوق

امام صادق علیه السلام در ادامه حدیث می‌فرماید: «وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ

الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی، ۱۳۹۰ ش، ۲۴/۱)

این کلام، بیان گر آن است که عقل، اول مخلوق از روحانیین است که از طرف راست عرش صادر شده است و به تعبیر ملاصدرا، مقصود از روحانیین، مجردات عالم عقلی است. (صدرا،

۱۳۸۳ ش، ۴۰۰)

ج- متعلق به روحانین

عبارت « مِنْ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ » (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱)، تعلق عقل به عالم روحانی را در این جار و مجرور نشان می‌دهد. پس این جار و مجرور برای آن است که ثابت کند عقل، به جز حقیقت مجرد و روحانی به چیز دیگری تعلق ندارد.

د- نور عرشی

از آخر عبارت مذکور در تعریف خلقت و صفات عقل از حدیث امام صادق علیه السلام که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (همان، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) معلوم می‌شود که حقیقت عقل، غیر از صفات مذکور دارای صفت نورانی از جنس نور عرشی است. چنان که ذات مقدس حق، عقل را از یمین عرش که به نورش منتهی می‌شود، آفرید. چنان که ملاصدرا از عبارت « مِنْ نُورِهِ » معتقد است که خلقت عقل از نور ذات حق است و می‌گوید: «خلق العقل خلقاً من نور ذاته الذي هو عين ذاته» (صدرا، ۱۳۸۳ش، ۴۰۳)

۲،۱،۵. صفات جهل

الف- مظهر شیطنت

از کلام امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلْمَانِيًّا» (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (سپس جهل را از دریای شور و تلخ به صورت ظلمانی و تاریک آفرید.) ظلمانیت، اشاره به قوای واهمه نفسانی دارد که مظهر شیطنت است. یعنی همه توهمات نفسانی به قوای ناشی از نفس اماره که به تمام زشتی‌ها و بدی‌ها می‌گراید، منتهی می‌شود که همه این‌ها از مظاهر قوای شیطنانی محسوب می‌شود.

ب- مخلوق پس از عقل

عبارت « ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ » (همان، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱)، اشاره به آن دارد که پس از خلقت عقل نوبت به خلقت جهل می‌رسد. پس با تراخی و درنگی که از کلمه (ثُمَّ) استفاده می‌شود، می‌توان دریافت که حقیقت جهل، پس از حقیقت عقل خلق شده است.

ج- متعلق به دریای شور و تلخ

در حدیث امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلْمَانِيًّا» (همان، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (سپس جهل را از دریای شور و تلخ به صورت ظلمانی و تاریک آفرید.) واژه اجاج که به معنای بسیار شور و تلخ است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۸۴)، صفت دریایی است که جهل متعلق به آن است و از آن، آفریده شده است. در شرح فلسفی این حدیث، فیض

کاشانی، بحر اجاج را به ماده المواد و هیولای اولی که مبداء قابلی جهل است، تعبیر می کند و از شوری و تلخی آن دو قوه شهوت و غضب در نفس ظاهر می شود. (فیض کاشانی، ۱۳۶۳ش، ۱/۶۲)

د- ظلمت وهم

از واژه «ظُلْمَانِيًّا» در حدیث مذکور، استفاده می شود که دریای تلخ جهل، ظلمانی و تاریک است و این ظلمت جهل، ریشه در ظلمت وهم دارد که در مقابل نور فهم است. چنان که فیض در خلاصه الاذکار این دعا را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «اللَّهُمَّ أَخْرِجْنِي مِنْ ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ، وَأَكْرِمْنِي بِنُورِ الْفَهْمِ». اللَّهُمَّ افْتَحْ عَلَيْنَا أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ، وَأَنْشُرْ عَلَيْنَا خَزَائِنَ عُلُومِكَ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (فیض کاشانی، ۱۳۸۶ش، ۳۹۰) (خدایا، مرا بیرون آور از تاریکی‌های وهم و به نور فهم گرامی‌ام بدار، خدایا درهای رحمتت را به روی ما بگشا و خزانه‌های علومت را بر ما باز کن، به مهربانی‌ات ای مهربان‌ترین مهربانان)

۲،۵. اقبال و ادبار عقل و جهل

آن چه درباره اقبال و ادبار عقل و جهل بیان می شود، برآمده از آن بخش از حدیث امام صادق علیه السلام است که فرمود: «انَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَيَّ جَمِيعِ خَلْقِي قَالَ ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلْمَانِيًّا فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ» (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۱/۲۴) (خدای عزوجل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن مخلوق اول از روحانیین است. پس بدو فرمود: پس رو. او نیز پس رفت. سپس فرمود: پیش آی او هم پیش آمد. آنگاه خدای تبارک و تعالی فرمود: تو را با عظمت آفریدم و بر تمام آفریدگانم شرافت بخشیدم. سپس جهل را از دریای شور و تلخ به صورت ظلمانی و تاریک آفرید و به او فرمود: پس رو او هم پس رفت. سپس فرمود: پیش بیا ولی پیش نیامد. پس بدو فرمود: گردن‌کشی کردی و او را لعن کرد).

پس با توجه به حدیث شریف در اقبال و ادبار عقل و جهل، این موضوع به چهار بخش تقسیم می‌شود: ادبار عقل - اقبال عقل - ادبار جهل - عدم اقبال جهل. با توجه به این چهار بخش، به حقیقت اقبال و ادبار عقل و جهل در حدیث مذکور اشاره می‌شود.

الف-ادبار عقل

ادبار عقل که در حدیث آمده «فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ» (همان، ۱۳۹۰ش، ۱/۲۴)، اشاره به نزول نور از مرتبه غیب به شهادت دارد، که این نزول، در مرتبه عقل، همان نفس ساکن است و در مرتبه نفس، عقل متحرک می باشد. چنان که فلوطین در میمر ثانی از کتاب اثولوجیا می‌گوید: «فَالنَّفْسُ تَتَحَرَّكُ

عَلَى شَيْءٍ سَاكِنٍ غَيْرِ مُتَحَرِّكٍ ، وَ هُوَ عَقْلٌ » (افلوطین، ۱۴۱۳ق، ۲۰۹) (نفس، بر آن چیزی که ساکن است و آن عقل است، حرکت می‌کند). پس معلوم می‌شود که ادبار عقل، همان تحرک نفس در مقام نزول است که از باطن به ظاهر و از معقول به محسوس و از غیب به شهادت می‌رسد و چون عقل از جنس نور است، سیر حرکت این نور در مقام ادبار، سیر نزولی است و از مرتبه عقل به نفس و عالم طبع انجام می‌گیرد که در این سیر، حجاب‌های غیبی در تعینات خلقی ظهور می‌کند.

ب- اقبال عقل

مرحله اقبال عقل، عکس مرحله ادبار آن است. فلذا در حدیث که می‌فرماید: «ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأُقْبِلَ» (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱)، این اقبال، صعود از مرتبه ظاهر به باطن و از محسوس به معقول و از شهادت به غیب است. چنان که ملاصدرا هم برگرفته از نظر فلوطین که ذکر شد، در اقبال عقل قائل به آن است که یک حرکت صعودی از نفس به عقل صورت می‌گیرد و در این صعود است که درجات عالی عقل ظاهر می‌شود. (صدرا، ۱۳۸۳ش، ۴۰۴) به همین خاطر است که در حدیث بعد از اقبال عقل آمده است که خداوند تبارک و تعالی عقل را تعظیم و تکریم می‌کند و می‌فرماید: «ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأُقْبِلَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي» (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) فلذا در مقام کلی اقبال و ادبار عقل، صدرا معتقد است، برای انسان کامل در عقل، دو حرکت وجود دارد: یکی حرکت اقبالی صعودی برای کمال بخشیدن به نفس خویش و دوم حرکت ادباری نزولی برای کمک به تکامل دیگران. (صدرا، ۱۳۸۳ش، ۵۷۵) اما مولی صالح مازندرانی، بر این عقیده است که حقیقت ادبار عقل، وقوع در حجاب‌های هفتگانه است و حقیقت اقبال عقل، خرق این حجاب‌ها است. (مازندرانی، ۱۳۸۲ش، ۷۱/۹)

در حالی که فیض کاشانی، قوس صعود معراج انسان را حقیقت اقبال و قوس نزول را حقیقت ادبار عقل می‌داند و با بستن این دو قوس نزول و صعود، دایره انسان کامل بسته می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۳۸۵ش، ۵۲۰/۲) در نهایت امام خمینی، بر اساس روایاتی که اقبال و ادبار عقل را بدل از یکدیگر ذکر می‌کند، احتمال می‌دهد که ادبار حقیقت عقلی، عین ادبار اوست و براساس نظر فیض کاشانی و پیشینیان همچون ابن عربی، در قوس صعود و نزول، قائل به آن است که مبداء و مقصد حرکت دو قوس، یکی است و این وحدت، همان حقیقت معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. (خمینی، ۱۳۸۹ش، ۴۰) و موید آن، آیه ذیل از قرآن کریم است: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (النجم، ۸-۹) (سپس به خدا نزدیک شد؛ پس به او آویخت و نزدیکتر شد، بدان نزدیکی که با او به قدر دو کمان {قوس صعود و نزول} یا نزدیکتر از آن شد).

ج- ادبار جهل

جهل نیز مانند عقل، دارای ادبار است. یعنی یک حرکت نزولی که به مرتبه ظاهر و عالم طبیعت و دنیا واقع می‌شود. اما فرق آن با ادبار عقل آن است که در عقل، این حرکت نزولی صرفاً برای اطاعت از امر حق است و در آن فراموشی و غفلت و بی‌توجهی به خداوند متعال وجود ندارد. اما در جهل، این حرکت برای خودخواهی، در عین بی‌توجهی به حق و فرو رفتن در ظلمت و تاریکی شهوات و امور دنیوی صرف است که به خلود در طبیعت و به خاطر تبعیت از هوای نفس می‌انجامد و در قرآن این گونه بیان شده است: «وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (الاعراف، ۱۷۶) (ولی او [به دنیا گرایید و] به زمین دل بست و هوای [نفس] خود را پیروی کرد).

د- عدم اقبال جهل

و اما در حدیث امام صادق علیه السلام که درباره جهل می‌فرماید: «فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ» (کلینی، ۱۳۹۰ ش، ۲۴/۱) بعد از نوبت ادبار، اقبال در حقیقت جهل واقع نشد. زیرا ظلمات و هم و شهوات دنیا بر جهل غالب است و به خاطر این غلبه، جهل نمی‌تواند از این حجاب‌ها عبور کند و بر تاریکی‌های آن، فائق شود. بر خلاف عقل که به خاطر نورانی بودن در ذات خود و بری بودن از این تاریکی‌ها می‌تواند از مرتبه دنیا و ظاهر آن به عالم بالا صعود نماید. فلذا به نظر امام خمینی، اقبال به دو دلیل در حقیقت جهل محقق نمی‌شود:

اول، به خاطر حبّ به کمال مطلق، یعنی ذات خداوند متعال که در نور فطرت مخموره است، اقبال حاصل می‌شود. پس چون در جهل، نور این فطرت منطقی و معدوم است و به خاطر گرایش به شهوات دنیا، ظلمات بر آن غالب است و اقبالی در جهل صورت نمی‌گیرد.

دوم، به خاطر حجاب خود بینی و خودخواهی که در ذات جهل است و نمی‌تواند خود را از این حجاب برهاند و امر حق را اطاعت کند و به ذات مقدس او تقرب یابد و اقبال نماید. حتی مانند ابلیس، نماز چند هزار ساله او هم ثمره‌ای جز انانیت و کثرت عجب و خودپسندی ندارد. (خمینی، ۱۳۸۹ ش، ۴۵)

چنان که امام علی علیه السلام، در خطبه قاصعه در مورد ابلیس می‌فرماید: «وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرَى أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ - عَنْ كَبْرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَمَنْ ذَا بَعْدَ ابْلِيسَ يَسْلَمُ عَلَى اللَّهِ بِمِثْلِ مَعْصِيَتِهِ» (دستی، ۱۳۹۵ ش، ۳۶۰) (ابلیس، شش هزار سال خدا را عبادت کرد. حال از سال‌های دنیا بود یا سال‌های آخرت کسی نداند، ولی یک ساعت تکبر ورزید. بعد از ابلیس، چه کسی ممکن است که از این گونه نافرمانی‌ها در برابر ذات احدیت در امان ماند.)

۳،۵. جنود عقل و جهل

الف-بررسی محتوایی حدیث جنود عقل و جهل

در این بخش به کلام امام صادق علیه السلام، در حدیث جنود عقل و جهل پرداخته می‌شود. در این حدیث که در اصول کافی آمده است، محمد بن یعقوب کلینی به واسطه ثقات از راویان، از سماعه بن مهران نقل می‌کند: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرَ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِعْرِفُوا الْعَقْلَ وَ جُنْدَهُ وَ الْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ تَهْتَدُوا .» (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (خدمت حضرت صادق علیه السلام بودم و جمعی از دوستدارانش هم حاضر بودند که ذکر عقل و جهل به میان آمد. حضرت فرمود: عقل و جهل و لشکرشان را بشناسید تا هدایت یابید.) تا جایی که فرمود: «ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعِدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطَنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَ جُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَ السَّبْعِينَ الْجُنْدِ.» (همان، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (آن گاه برای عقلی هفتاد و پنج لشکر قرار داد و چون جهل، مکرمت و عطاء خداوند را نسبت به عقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: پروردگارا! این هم مخلوقی است مانند من. او را آفریدی و گرامیش داشتی و تقویتش نمودی. من ضداً او هستم و بر او توانایی ندارم. آنچه از لشکر به او دادی به من هم عطا کن. فرمود: باشد، می‌دهم. ولی اگر بعد از آن نافرمانی کردی تو و لشکر تو را از رحمت خود بیرون می‌کنم. جهل گفت: خشنود شدم. پس خداوند هفتاد و پنج لشکر به او عطا کرد).

از این حدیث معلوم شود که معرفت عقل و جهل و جنود آن‌ها مقدمه‌ای برای هدایت انسان است و این هدایت، برای تخلیه نفس از رذایل اخلاقی است که مظهر آن جنود جهل است و تخلیه نفس به فضایل اخلاقی است که مظهر آن جنود عقل است و همه این‌ها برای معرفت حق است. پس این معنا که این معرفت نتیجه معرفت عقل و جهل و جنود آن‌ها است، برای آن است که تا معرفت به مهلکات و منجیات نفس پیدا نشود، تزکیه نفس به درستی حاصل نمی‌شود و لذا معرفت به این جنود، نقطه آغازین سیر و سلوک عرفانی و مقام توحید است. به همین خاطر است که بعد از کلام امام صادق علیه السلام که به خاطر هدایت شیعیان خود، امر به شناخت جنود عقل و جهل می‌کند، سماعه بن مهران به امام عرضه می‌دارد: «قَالَ سَمَاعَةُ : فَقُلْتُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا.» (همان، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (فدایت شویم، ما نشناسیم مگر آن چه تو به ما معرفی فرمایی) و در ادامه، امام صادق علیه السلام به معرفی خلقت عقل و جهل و بیان شمارش تعداد و نام‌های

هریک از جنود عقل و جهل که در روایت هفتاد و پنج عدد و در بیان، هفتاد و هشت عدد است، می پردازد. البته این اختلاف عدد، در جزئیات است. چنان که در کلیات، بعضی از جنود را می توان به جنود دیگر منطبق کرد. یعنی در معنا و مفهوم بعضی با همدیگر مترادف هستند و لذا این تکرار موردی، در روایات آمده است.

پر واضح است که بر اساس منطوق روایت، بعد از آن که جهل، عطای خدا را در دادن سپاه و لشکریان و هفتاد و پنج جنود به عقل، مشاهده کرد، کینه و دشمنی آن را در دل گرفت و چون به خداوند عرضه کرد: من ضد او هستم و بر او توانایی ندارم، پس آن چه از لشکر به او دادی به من هم عطا کن. بنابراین خداوند هم به همان تعداد و در مقابل با لشکر عقل، به جهل هم عطا نمود و البته هشدار هم داد که اگر نافرمانی کردی تو و لشکرت را از رحمت خود بیرون می‌کنم. به همین خاطر است که در بیان تعداد لشکریان، اول جنود عقل را بیان می‌کند و در مقابل، جنود جهل را که ضد آن است، شمارش می‌کند. مثلاً در روایت آمده است: «الْخَيْرُ وَ هُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وَ هُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ وَ الْإِيمَانَ وَ ضِدَّهُ الْكُفْرَ وَ التَّصَدِيقُ وَ ضِدَّهُ الْجُحُودَ وَ الرَّجَاءَ وَ ضِدَّهُ الْقُنُوطَ وَ...» (همان، ۱۳۹۰ ش، ۲۴/۱) (نیکی و آن وزیر عقل است و ضد او را بدی قرارداد که آن وزیر جهل است؛ و ایمان و ضد آن، کفر؛ و تصدیق حق و ضد آن، انکار حق؛ و امیدواری و ضد آن، نومیدی و...) و در پایان روایت، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ أَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَ يَنْتَهَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ وَ إِنَّمَا يَدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَ جُنُودِهِ وَ بِمُجَانِبَةِ الْجَهْلِ وَ جُنُودِهِ وَقَفْنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكُمْ لَطَاعَتِهِ وَ مَرْضَاتِهِ.» (همان، ۱۳۹۰ ش، ۲۴/۱) (پس تمام این صفات هفتاد و پنجگانه که لشکریان و سپاه عقل هستند، جز در پیغمبر و جانشین او و مؤمنی که خداوند دلش را به ایمان آزموده، جمع نشود؛ اما دوستان دیگر ما برخی از این‌ها را دارند تا تدریجاً همه را دریابند و از لشکریان جهل پاک شوند. آنگاه با پیغمبران و اوصیایشان در مقام اعلی همراه شوند و این سعادت جز با شناختن عقل و لشکریانش و دوری از جهل و لشکریانش به دست نیاید. خداوند ما و شما را به فرمانبری و طلب ثوابش موقت دارد).

ب- بررسی و نقد آراء عالمان در گذر تاریخ تشیع در باب لشکریان از حدیث جنود عقل و جهل

در آن بخش از حدیث جنود عقل و جهل که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَجَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَ مَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعِدَاوَةَ فَقَالَ الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِنْنِي خَلَقْتَهُ وَ كَرَّمْتَهُ وَ قَوَّيْتَهُ وَ أَنَا ضِدُّهُ وَ لَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ

مَا أُعْطِيَتْهُ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي قَالَ قَدْ رَضِيتُ فَأَعْطَاهُ خَمْسَةً وَ سَبْعِينَ جُنْدًا فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ. (کلینی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۱) (آن گاه برای عقلی هفتاد و پنج لشکر قرار داد و چون جهل، مکرمت و عطاء خداوند را نسبت به عقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: پروردگارا! این هم مخلوقی است مانند من. او را آفریدی و گرامیش داشتی و تقویتش نمودی. من ضد او هستم و بر او توانایی ندارم. آنچه از لشکر به او دادی به من هم عطا کن. فرمود: باشد، می‌دهم. ولی اگر بعد از آن نافرمانی کردی تو و لشکر تو را از رحمت خود بیرون می‌کنم. جهل گفت: خوشنود شدم. پس خداوند هفتاد و پنج لشکر به او عطا کرد.)

مقصود و مراد از دادن هفتاد و پنج لشکر به عقل و جهل، از منظر عالمان شیعی بررسی می‌شود. بعضی از مشایخ همچون شیخ صدوق، بر این باورند که مقصود از دادن سپاه به عقل و جهل، تخمیر فطرت الهی بر توحید و معرفت است. چنان که سپاه عقل، مظهر کمالات و حسنات است که بر فطرت مخموره منطبق است و سپاه جهل، مظهر نواقص و سیئات بشر است که از فطرت محجوبه نشات می‌گیرد. (صدوق، ۱۴۱۲ش، ۳۳۱) عده‌ای همچون ملاصدرا معتقدند، دادن لشکر و جنود به عقل و جهل، از لوازم ماهیت نسبت به وجود است و همان طور که ماهیات تبعی وجود و از عوارض آن هستند، این جنود هم به همان نسبت تابع حقیقت عقل و جهل می‌باشند. چنان که ملاصدرا در اسفار قائل به آن است که سپاه و جنود عقل، مظهر تمام کمالاتی است که از جانب حق عطا شده است. (صدرا ۱۳۹۰ش، ۳۹۶)

این نظر ملاصدرا گرچه از منظر کلی مورد تایید است، اما از منظر دیگر، اشکالاتی به آن وارد است. اشکال اول، آن است که ماهیت جنود عقل و جهل یکسان نیست. زیرا کیفیت خلقت این دو با هم تفاوت دارد. اشکال دوم، آن است که نسبت ماهیات که تبعی از وجود هستند، به جنود عقل و جهل به تبعیت از حقیقت آن، چندان درست به نظر نمی‌رسد. زیرا عقل به نور عرشی وجود منتهی می‌شود و جهل به ظلمت عدم می‌رسد. چنان که پیشتر بیان شد، و با این نسبت سازگاری ندارد. اشکال سوم، آن است که تبعیت مورد نظر ملاصدرا فقط به جهل بر می‌گردد. آن چه به طور صحیح باید عنوان کرد آن است که دادن سپاه و جنود به عقل، بالذات به عقل و بالعرض و به تبع به جهل می‌رسد. زیرا عقل از لوازم نور وجود و جهل از عوارض ظلمت عدم است. اما در نهایت امام خمینی، نظر جامعی را درباره اعطای سپاه و جنود که از جانب حق به عقل و جهل داده شده، بیان می‌دارد. امام معتقد است، با مراجعه به معارف قرآن کریم و احادیث شریف و علوم حکمت و معرفت الهی می‌توان دریافت که حقیقت عقل و جنود آن، پرده از اسماء و صفات ذات حق تعالی بر می‌دارد و

خلقت عقل که به عنوان اولین مخلوق، معادل با حقیقت محمدی و علوی در عالم خلق است، مظهر اسماء و صفات الهی است و خلقت جهل و جنود آن نیز، معرف حقیقت ابلسی و مظاهر و اصحاب آن است که دشمنی خود را بر علیه حقیقت محمدی و علوی که نماینده آن عقل است، در دل گرفته و ابراز می‌دارد. و این‌ها برگرفته از صفات شیطان است که در خود بینی و خود پرستی ظاهر می‌شود و حجاب درک حقایق توحید و خدایینی می‌گردد. (خمینی، ۱۳۸۹ش، ۷۰)

نتیجه

با نظر به تبیین معرفت‌شناختی عقل و جهل توسط عالمان شیعی در دوره‌های تاریخی از غیبت امام عصر علیه السلام تا قرن معاصر، سه بخش را می‌توان ملاحظه نمود:

- دوره نخستین از قرن سوم و چهارم و آغاز غیبت مهدی موعود که حدیث جنود عقل و جهل از امام صادق علیه السلام، در جوامع حدیثی شیعی مانند الکافی از کلینی نقل و اشاعه گردید.
- دوره متعلق به اخباری‌گری عصر صفوی از قرن یازدهم و دوازدهم که حدیث عقل و جهل علاوه بر نقل، توسط حکیمان، محدثان و عالمان شیعی همچون ملاصدرای شیرازی و ملاصالح مازندانی و علامه مجلسی، بر مبنای رویکرد معرفت‌شناختی در ابعاد فلسفی و اخلاقی تشریح و تبیین شد.
- دوره قرن معاصر که به صورت مبسوط در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل توسط امام خمینی تالیف گردید و این شرح، تبیین معرفت‌شناسی عقل و جهل را چه در کیفیت خلقت و چه در تعداد لشکریان و جنود آن، در ابعاد عرفانی، کلامی و اخلاقی به منصفه ظهور رسانید.

چنان که مقصود این شروح و تاویلات معرفت‌شناختی در رهگذر تاریخ عالمان شیعی از دوره‌های مذکور، ارائه یک تبیین معرفتی از عقل و جهل است که بتواند با این روش، به نزدیک‌ترین و صحیح‌ترین شرح و فهم از کلام امام علیه السلام در معرفی این دو مقوله، دست یابد. البته آن چه در این پژوهش به صورت نوآوری ملموس دیده می‌شود، آن است که بر مبنای رهگذر تاریخ فکر عالمان شیعی در ابعاد حکمی و عرفانی، اشکالاتی را متوجه به آرا و نظرات آنان نموده است که به طور ویژه در شناخت عقل و جهل و بر مبنای حدیث نبوی، نظر تکمیلی ارائه شده است. با همین دستاورد این پژوهش از آثار پیشین امتیاز یافته و اصالت نوینی به خود می‌گیرد.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

- ابن ابی طالب، امام علی (۱۳۹۵ش)، *نهج البلاغه*، شرح محمد دشتی، تهران، نشر یاسین نور.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، جلد ۱.
- افلوطین (۱۴۱۳ق)، *اثولوجیا*، قم، انتشارات بیدار.

۴. امین، سیدمحسن (۱۴۰۶ق)، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش)، *تسنیم*، قم، انتشارات اسرا.
۶. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹ش)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹ش)، *برگزیده شرح حدیث جنود عقل و جهل*، به کوشش محمد اسفندیاری، تهران، موسسه چاپ و نشر عروج.
۸. خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق) *تعلیقات علی فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۲ش)، *مصباح الهدایه فی اسرار الخلافه و الولایه*، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۲ق)، *روضات الجنات*، تهران، مکتبه اسماعیلیان.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داود، دمشق، دارالعلم، الدار الشامیه، جلد ۴.
۱۲. زنوزی، مولی عبدالله (۱۳۷۱ش)، *انوار جلیه*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۷ش)، *تاریخ فقه و فقه‌های امامیه*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۳۶۸ش)، *کلیات فی علم الرجال*، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق)، *موسوعه طبقات الفقها*، قم، موسسه امام صادق (ع).
۱۶. صدر المتألهین، محمد بن محمدابراهیم (۱۳۹۰ش)، *اسفار اربعه*، تهران انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد ۱، ۲.
۱۷. صدر المتألهین، محمد بن محمدابراهیم (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صدر المتألهین، محمد بن محمدابراهیم (۱۳۶۳ش)، *مشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم، کتاب فروشی داوری.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۲ق)، *توحید*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر همدانی، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد ۱۳.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳ش)، *نهایه الحکمه*، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۶ش)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، *الفهرست*، نجف، مکتبه المرتضویه، جلد ۱.
۲۵. عاملی، محمد حر (۱۴۱۱ق)، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل البیت لاحیاء التراث العربی.
۲۶. عظیمی، حبیب الله (۱۳۸۹ش)، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۷. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۶۳ش)، *الوافی*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۲۸. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۸۶ش)، *خلاصه الاذکار و اطمینان القلوب*، تحقیق: حسن النقیبی، تحت اشراف: احمد العابدی، قم، نشر زائر.
۲۹. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۸۵ش)، *علم الیقین*، قم، انتشارات بیدار.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰ش)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۱. کمرهای، محمدباقر (۱۳۹۰ش)، *ترجمه اصول کافی*، قم، انتشارات اسوه.
۳۲. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ش)، *شرح الکافی، الأصول و الروضه*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الإسلامیه.
۳۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۷ش)، *مرآه العقول فی شرح اخبار الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳ش)، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ش)، *شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبائی*، تهران، انتشارات حکمت.
۳۷. المنجد (۱۹۹۲م)، *جمعی از محققان*، لبنان، بیروت، منشورات دار المشرق.
۳۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۵۶ش)، *قیسات*، با اهتمام مهدی محقق و چارلز آدامز، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل.
۳۹. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۱ش)، *معراج السعاده*، ق، انتشارات هجرت، جلد ۱.

40. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Tokyo 1964.

41. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, London 1975.

عوامل جریان تاریخی سنت هلاک در قرآن با استفاده از روش تحلیل مضمون

هادی بیاتی^۱

محمد حسین کاظمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹، صفحه ۳۶ تا ۵۸ (مقاله پژوهشی)

چکیده

رخدادهای تاریخی مربوط به اقوام گذشته که در قرآن کریم آمده نشان از سنت‌های الهی حاکم بر جامعه دارند. یکی از مهم‌ترین این سنت‌ها که آیات زیادی به آن اختصاص یافته سنت هلاک است. به جریان افتادن این سنت معلول عواملی است که ارتباط زیادی با رفتار انسان داشته و شناخت آن عوامل می‌تواند باعث نجات جامعه از نابودی شود و در عین حال گرایش به معنویت و حرکت به سوی تمدن مطلوب را به ارمغان آورد. پژوهش حاضر با هدف کشف این علل، روشن‌ترین آیات مربوط به آن را گردآوری و داده‌های لازم را از آن‌ها استخراج نموده و با استفاده از روش تحلیل مضمون به تحلیل و سازماندهی آن‌ها می‌پردازد. در این تحقیق مضامین پایه‌ای، سازمان دهنده و فراگیر با استفاده از روش تحلیل مضمون به دقت روشن شد و به صورت نقشه‌های شبکه‌ی تارنما درآمد که در نهایت یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که آگاه‌سازی جامعه توسط فرستادگان الهی برای هدایت مردم و نجات افراد هدایت شده، سرپیچی از تعالیم فرستادگان الهی و مبارزه با آنان، فراگیر شدن ظلم و گناه در جامعه، وقوع هلاک در زمان مقرر بدون اطلاع دقیق مردم علل اصلی و مرکزی جریان سنت هلاک است.

کلیدواژه‌ها: سنت‌های الهی، سنت هلاک، قرآن، روش تحلیل مضمون.

۱. استادیار تاریخ، گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، ایران: H.bayati@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول):

kmohamadhosein@ymail.com

درآمد

تعالیم اسلام مجموعه‌ای از ضوابطی را به ما می‌آموزد که تحت عنوان سنت‌های الهی شناخته می‌شوند. این سنت‌ها به مثابه روش‌هایی برای تدبیر امور جهان است که توسط خداوند در قرآن بیان شده که گاهی در قالب بیان سرگذشت تاریخی برخی اقوام و تمدن‌ها و حوادثی که برای آنان به وقوع پیوسته در اختیار ما قرار گرفته است. برخی از این حوادث به گونه‌ای است که اگر مقدمات آن در هر زمانی فراهم شود آن حوادث قابل تکرار هستند. این رویه که از آن به سنت‌های الهی تعبیر می‌شود، در واقع قوانین پروردگار برای اداره‌ی جامعه‌ی انسانی است و نقش مهمی در تغییر و دگرگونی و حرکت جوامع انسانی دارد. آگاهی از این سنت‌ها و عوامل جریان آن، علاوه بر معرفت افزایی مسلمانان از تدابیر خداوند می‌تواند عاملی موثر برای به حرکت درآوردن افراد جامعه به صورت شخصی و جمعی باشد تا در پرتو این آگاهی از لغزشگاه‌ها پرهیز و فرصت‌های سعتمندی را مغتنم شمارند و در مسیر رسیدن به جامعه مطلوب خداوند قدم برداشته و رستگار شوند.

طرح مسأله

در قرآن کریم از سرگذشت تاریخی برخی اقوام و تمدن‌ها و حوادثی که برای آنان رخ داده، سخن به میان آمده است. برخی از این حوادث به گونه‌ای است که اگر مقدمات آن در هر زمانی فراهم شود آن حوادث قابل تکرار هستند. این رویه که از آن به سنت‌های الهی تعبیر می‌شود، در واقع قوانین پروردگار برای اداره‌ی جامعه‌ی انسانی است نقش مهمی در تغییر و دگرگونی و حرکت جوامع انسانی دارد.

یکی از این سنت‌ها که در قرآن آیات فراوانی به آن اختصاص دارد، سنت هلاک است که به جریان افتادن آن توسط خداوند باعث از بین رفتن یک جامعه و افراد آن می‌شود. عواملی چند که با رفتارهای افراد جامعه و سبک زندگی آنان ارتباط مستقیمی دارد موجب جریان این سنت الهی می‌گردد به گونه‌ای که می‌توان آن را نتیجه‌ی رفتارهای افراد آن جامعه دانست. قرآن کریم نیز به بشر هشدار می‌دهد که در این زمینه قوانینی حاکم است و برای اینکه انسان بتواند بر سز نوشت خود حاکم شود لازم است تا این سنت‌ها و قوانین را بشناسد. (صدر، ۱۳۸۱: ۷۹)

این ارتباط فشرده میان رفتارهای افراد جامعه و جریان این سنت، ضرورت تحقیق و پژوهش در این زمینه را مشخص می‌کند. زیرا شناخت افراد جامعه نسبت به این سنت و دقت و توجه به آن باعث سالم سازی فضای جامعه و دوری از رفتار ناشایست، اصلاح سبک زندگی، حرکت به سمت معنویت و تبعیت از تعالیم الهی می‌شود و می‌تواند ضمن نجات آن جامعه از نابودی زمینه ساز حرکت به سوی یک تمدن مطلوب را فراهم آورد.

پژوهش حاضر با درک این ضرورت که در فراز و فرود تمدن‌ها در طول تاریخ عوامل مختلفی مؤثر بوده کوشیده است تا با مراجعه به آیات قرآن کریم یکی از سنت‌های حاکم یعنی سنت هلاک را مورد مطالعه قرار داده و عوامل جریان آن را مشخص نماید و در واقع در تلاش است تا به این پرسش پاسخ دهد که قرآن کریم چه عواملی را باعث جریان سنت هلاک معرفی می‌کند؟ در این پژوهش داده‌های اولیه از آیات قرآن جمع‌آوری و سپس با استفاده از روش تحلیل مضمون سازماندهی و تحلیل می‌شود تا به سوال تحقیق پاسخ داده شود.

پیشینه پژوهش

محققان و پژوهشگران در آثار خود سنت هلاک را بیشتر در کنار دیگر سنن الهی مورد بحث قرار داده‌اند. مانند: عبدالکریم زیدان در اثری با عنوان «السنن الالهیه فی الامم و الجماعات و الافراد فی الشریعه الاسلامیه»، (۱۹۹۳م)، مجدی محمد محمد عاشور در اثری با عنوان «السنن الالهیه فی الامم و الافراد فی القرآن الکریم»، (۲۰۰۶م)، احمد حامد مقدم در «سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم» (۱۳۸۷)، و محمد تقی مصباح یزدی در کتاب «جامعه و تاریخ از نگاه قرآن» (۱۳۹۸) و یا اینکه سنت‌ها را به صورت عام مورد بحث قرار داده و می‌کوشند تا بستر، عناصر اجتماعی، نقش انسان، ایده‌آل‌های ملل در سنت‌های تاریخی قرآن را مورد مذاقه قرار دهد مانند سید محمد باقر صدر، «سنت‌های تاریخ در قرآن» (۱۳۸۱) با این حال پژوهش‌هایی هم در موضوع هلاک امت‌ها و انقراض تمدن‌ها با توجه به آیات قرآن نیز صورت گرفته که در آن‌ها به عوامل هلاکت جوامع در قرآن کریم توجه شده و به موضوع تحقیق حاضر نزدیک است. مانند: سعید محمد بابا سیلا در پژوهشی با عنوان «اسباب هلاک الامم السالفه کما وردت فی القرآن الکریم» (۲۰۰۰م)، ابتدا به ذکر امت‌های هلاک شده و انواع هلاک آنان پرداخته و کوشیده تا بیشترین مصادیق را از قرآن استخراج کند و سپس با توجه به تفسیر آیات و روایات مربوطه به مواردی مانند: شرک، استکبار، تکذیب و آزار انبیاء، کفران نعمت، کم‌فروشی به عنوان اسباب هلاک امت‌های گذشته دست یافته است. عبدالله ولی پور، ناصر عابدینی هم در مقاله‌ای با عنوان «بررسی عوامل انقراض تمدن‌ها از منظر قرآن مجید با بررسی مصادیق» (۱۳۹۳)، موجبات هلاک و انقراض تمدن‌ها را مورد واکاوی قرار داده و شرک، تکذیب و آزار پیامبران، ظلم و ستم، فساد، ترفه و تن‌آسایی را از عوامل انقراض تمدن‌ها بر شمرده‌اند. نصرالله آقاجانی، در کتاب «سنت‌های الهی در اعتلاء و انحطاط جوامع از دیدگاه قرآن و روایات» (۱۳۹۹) سنت‌های الهی را مورد مطالعه قرار دهد تا چگونگی، زمینه‌ها و جریان‌شان را به همراه آثار و پیامدها سنت‌ها در جامعه و گروه‌های انسانی نشان دهد. سنت هلاک در بخش چهارم این کتاب مورد بررسی قرار داده و دو عامل بعثت رسول و گسترش فساد را دو شرط تحقق این سنت دانسته است که در تحقیق

حاضر با تمرکز علل جریان این سنت، یک مدل با چهار مضمون فراگیر به دست آمد که هر یک به مثابه یکی از علل جریان است.

این تحقیقات از این جهت که به هلاک و انقراض امت‌ها با توجه به آیات قرآن می‌پردازند در موضوع و تا حدودی در نتایج به پژوهش حاضر نزدیک می‌شوند اما پژوهش حاضر به لحاظ اینکه بر عواملی که موجب به جریان افتادن این سنت می‌شوند، تمرکز دارد و می‌کوشد تا این عوامل را با استفاده از روشن‌ترین آیات قرآن در این زمینه مورد مطالعه قرار دهد تا به یک الگویی در این زمینه دست یابد که دارای عناصری باشد که هر یک از آن عناصر به مثابه بخشی از به جریان افتادن این سنت باشند، از این تحقیقات متمایز است و به عبارت دیگر می‌توان گفت از لحاظ هدف گذاری و نتایج با این پژوهش‌ها فرق دارد. تفاوت دیگر نیز در روش تحقیق حاضر با پژوهش‌های دیگر است، به طوری که در این پژوهش با استفاده از تحلیل مضمون، داده‌های قرآنی ساماندهی شده و به کشف مضامین پرداخته شده است اما تحقیقات گذشته بیشتر به واکاوی آیات و توجه به تفاسیر سعی در ساماندهی تحقیقات داشته‌اند. بر این اساس، جستجوها و بررسی‌های نگارندگان حاکی از آن است که تاکنون پژوهشی که به ترسیم شبکه مضامین عوامل جریان تاریخی سنت هلاک به کمک روش تحلیل مضمون پردازد، انجام نشده است و به همین علت پژوهش در این موضوع با این هدف و بهره‌مندی از این روش تحقیق کیفی، می‌تواند تحقیقات ارزشمند گذشته به نوعی تکمیل کرده و عرصه جدیدی در مقابل پژوهشگران بگشاید.

۱- تحلیل مضمون

«تحلیل مضمون» روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌های غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. (شیخ زاده و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۵۳)

این روش برای شناخت، شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. تحلیل مضمون در کم‌ترین حالت، مجموعه‌ی داده‌ها را با جزئیات بسیار سازماندهی و شرح می‌دهد و جنبه‌های مختلف موضوع پژوهش را تفسیر می‌کند. تحلیل مضمون صرفاً روش کیفی خاصی نیست بلکه فرایندی است که می‌تواند در اکثر روش‌های کیفی به کار رود. به طور کلی تحلیل مضمون روشی است برای دیدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتبط، تحلیل اطلاعات

کیفی، مشاهده‌ی نظام مند شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان و یا فرهنگ، تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی است. (خنیفر، ۱۳۹۶: ۱/ ۵۳)

مضمون در این روش غالباً به مثابه الگویی است که مبین نکته‌ی جالبی درباره‌ی موضوع تحقیق است و با استفاده از شعور متعارف شناخته می‌شود. (شیخ زاده و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۵۹) به عبارت دیگر مضمون یا تم^۱ ویژگی تکراری و متمایز در متن است که نشان دهنده‌ی اطلاعات مهمی درباره‌ی داده‌ها و درک خاصی در رابطه با سوالات پژوهش و الگویی است که در مجموعه‌ای از داده‌ها یافت شده و به توصیف و سازماندهی مشاهدات و تفسیر جنبه‌هایی از پدیده می‌پردازد. (خنیفر، ۱۳۹۶: ۱/ ۵۴)

به همین علت شناخت مضمون یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین کارها در تحقیقات کیفی است و شعور متعارف، ارزش‌های محقق، جهت‌گیری‌های و سوالات تحقیق و تجربه‌ی محقق درباره‌ی موضوع در نحوه‌ی شناخت مضامین تاثیر می‌گذارد. برای شناخت مضمون باید مسائلی را در نظر داشت.

اول: شناخت مضمون هرگز به معنی صرفاً یافتن نکته‌ی جالبی در داده‌ها نیست بلکه مستلزم آن است که پژوهشگر مشخص کند در داده‌ها باید دنبال چه چیزی باشد؟ از چه چیزهایی باید صرف نظر و چگونه داده‌ها را تحلیل و تفسیر کند؟ در واقع مضمون شناسایی شده باید نقش مهم و برجسته‌ای در تحلیل نهایی داده‌ها داشته باشد.

دوم: واژه‌ی مضمون به طور ضمنی و تا حدی، مبین تکرار است و لذا مساله‌ای را که صرفاً یکبار در متن داده‌ها ظاهر شود نمی‌توان مضمون به حساب آورد (مگر آنکه نقش برجسته و مهمی در تحلیل نهایی داده‌ها داشته باشد). به طور معمول، تکرار به معنی مشاهده و ظاهر شدن در دو یا چند مورد در متن است.

سوم: مضمون‌ها باید از یکدیگر متمایز باشد. با وجود اینکه هم‌پوشانی در میان مضامین مختلف وجود نداشته باشد نمی‌توان درک درستی از تحلیل‌ها و تفسیرها عرضه کرد. (خنیفر، ۱۳۹۶: ۱/ ۶۱؛ شیخ زاده و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۱)

در تحقیق پیش رو مراحل انجام این روش برای استخراج شبکه‌ی مضمونی عوامل جریان سنت هلاک در قرآن کریم مرحله به مرحله انجام می‌شود.

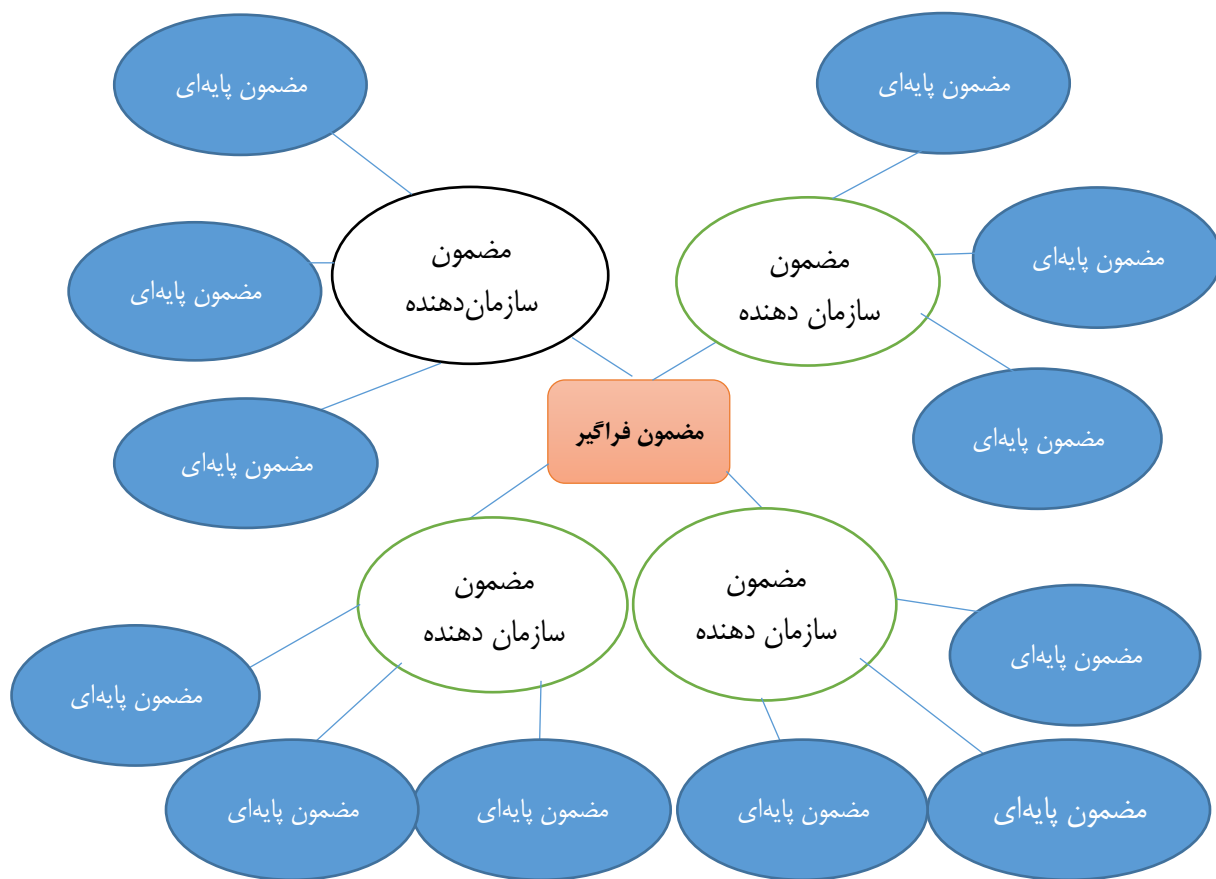
محققان در تحلیل مضمون از ۴ روش بهره برده‌اند (ر.ک: شیخ زاده و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۵-۱۷۲) که روش شبکه‌ی مضامین^۱ یکی از آن‌هاست و در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است. این روش توسط «آتراید - استارلینگ»^۲ توسعه داده شد و آنچه که عرضه می‌کند نقشه‌ای شبیه تارنما به مثابه اصل سازمان‌دهنده و روش نمایش است. شبکه‌ی مضامین بر اساس روندی مشخص، مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی متن)، مضامین سازمان‌دهنده (مضامین به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و مضامین فراگیر (مضامین عالی در برگرفته‌ی اصول حاکم بر متن به مثابه کل) را نظام‌مند می‌کند؛ سپس این مضامین به صورت نقشه‌های شبکه‌ی تارنما، رسم و مضامین برجسته هر یک از این ۳ سطح همراه با روابط میان آن‌ها نشان داده می‌شود. باید به این نکته توجه داشت که ۱ شبکه‌ی مضمونی ابزار و تصویری برای تفسیر متن است و نتایج حاصل از آن متن را برای محقق و خوانندگان روشن می‌کند. (همان، ۱۷۰)

در اجرای این روش ابتدا روشن‌ترین آیات مربوط به سنت هلاک گرد آوری شده و پس از طی فرایند تحلیل مضمون تلاش می‌کنیم تا به مفاهیم دارای سطح بندی برسیم. منظور از سطح مفاهیم آن است که برخی از مضامین که مهم‌تر هستند در جایگاه مرکزی قرار بگیرند و سایر مضامین نیز پیرامون آنان سازماندهی شوند که در نتیجه توصیفی غنی از مجموعه داده‌ها به دست می‌آید و علل جریان سنت استدراج روشن می‌شود.

در این پژوهش بر آنیم تا توصیفی غنی و جامع از کل داده‌ها عرضه کنیم به گونه‌ای که خواننده بتواند مضامین مهم یا برجسته‌ی مجموع این آیات را بشناسد. همچنین مضامین به روش استقرایی (مبتنی بر داده) شناسایی می‌شوند که به شدت با خود داده‌ها مرتبط هستند (Patton, 1990: 85) و تحلیل نیز بر اساس همین داده‌ها انجام می‌شود. مطلب دیگری که در این پژوهش مورد توجه قرار داشته این است که مضامین در سطح مشهود، با توجه به معانی ظاهری داده‌ها شناخته شده است و در مقام تحلیل به دنبال چیزی فراتر از آنچه در متن وجود دارد نبوده‌ایم. (شیخ زاده و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۷۴-۱۷۵)

۱. Thematic Network.

۲. Attrid-Stirling.



نمودار شماره ۱: نمونه‌ای از اجزای شبکه مضمونی

۲- معنای واژگان

۱-۲- سنت

سنت در لغت به معنای راه و روشی است که مستمر بوده و به صورت عادت درآمده باشد است. (اغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۹؛ ابن اثیر، ۲/ ۲۹۲) و به عبارت دیگر می‌توان به جریان آسان و مستمر چیزی سنت گفت البته این جریان امری منضبط بوده که ممکن است در ظهور سخن، عمل یا صفتی نمود پیدا کند و با اختلاف موارد ضوابط آن نیز مختلف شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۵/ ۲۳۶-۲۳۷)

معنای سنت در میان مفسران با معنای آن نزد اهل لغت قرابت فراوانی دارد و مفسران نیز سنت را به معنای راه و روش معمول و رایج گرفته‌اند که در اکثر یا تمام موارد جاری می‌شود و به روشی که ۱ یا ۲ مرتبه انجام شود سنت اطلاق نمی‌کنند. (طوسی، ۱۳۷۱: ۸/۳۶۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۸/۵۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۶/۳۴۰)

۲-۲- هلاک

هلاک از ماده‌ی هَلَك در زبان عربی به معانی متعددی به کار رفته است که مهم‌ترین آن مرگ، از بین رفتن، تمام شدن، سقوط، فساد، حرکت به سمت مکان نامعلوم می‌باشد. (مطریزی، ۱۳۹۹: ۲/۳۸۸-۳۸۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۵۰۳-۵۰۸)

۲-۲-۱- استعمالات قرآنی هلاک

ماده‌ی «هَلَك» در قرآن ۵ گونه کاربرد دارد.

۱. چیزی که نزد تو نیست اما نزد دیگران موجود است. «هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ قَدَرْتِ مَنْ اَز (كف)

مَنْ بَرَفْتِ. (الحاقه/۲۷)

۲. چیزی که با دگرگونی و فساد از بین برود. «وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَ كَشْتِ وَ نَسْلَ رَا نَابُودِ

سازد. (بقره/۲۰۵)

۳. مرگ «إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ اِگر مردی بمیرد. (نساء/۱۷۶) «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا

زُلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِهِ رَسُوْلًا وَ بِهِ يَاقِيْنُ يُوْسُفُ بِپِش اَز اِيْن دَلَالِیْ اَشْكَارَ بَرَاى شَمَا اُورِدُ وَ اَز اَنْچَه بَرَاى شَمَا اُورِدُ هَمُوَارَه دَر تَرْدِيْدِ بُوْدِيْد تَا وَقْتِ كَه اَز

دنيا رَفت گَفتيْد خِدا بَعْدِ اَز او هَرگِز فَرَسْتادَه‌اى رَا بَرنخوَاهِد اَنگِيخت. (غافر/۳۴)

۴. باطل شدن چیزی از جهان و نبودن مستقیم آن چیز که فنا نیز نامیده شده «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا

وَجْهَهُ جِز ذَاتِ او هَمِه چِيْز نَابُوْدشُوْنده اَسْت. (قصص/۸۸) «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَّ اَهْلُهَا

مُصْلِحُوْنَ وَ پُرُوْرْدگَار تُو (هَرگِز) بَر اَن نَبُوْدَه اَسْت كَه شَهْرهائِى رَا كَه مَرْدَمَش اَصْلَاح گَرْنَد بَه سْتَم

هَلَاك كَنْد. (هود/۱۱۷)

۵. به معنای عذاب، ترس و فقر نیز به کار رفته است «أَوْ تَقُولُوا اِنَّمَا اَشْرَكَ اَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا

ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ اَفْتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُوْنَ يَا بگوِيْيد پَدْرانِ ما پِش اَز اِيْن مُشْرِك بُوْدَه‌اَنْد وَ ما فَرزَنْدَانِى

پَس اَز اِيْشان بُوْدِيْم اَيَا ما رَا بَه خَاطِر اَنْچَه باطل اَنديشان اَنجام دَاده اَنْد هَلَاكِى مِى كُنِي. (اعراف/۱۷۳)

«فَكَأَيُّنَ مِنْ قَرْيَةٍ اُهْلِكْنَاهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ وَ چَه بَسِيَار شَهْرهَا رَا كَه سْتَمكَار بُوْدَنْد هَلَاكشان كَرْدِيْم.»

(حج/۴۵) «وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ اُهْلِكْنَاهَا وَ چَه بَسِيَار شَهْرهَا كَه (مَرْدَم) اَن رَا بَه هَلَاكْت رَسَانِيْدِيْم.»

(اعراف/۴) «فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» پس آیا جز مردم نافرمان هلاکت خواهند یافت. (احقاف/۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۵/۳۳۸-۳۳۹)

با توجه به آنچه گذشت باید منظور از هلاک در سنن الهی را نابود شدن، عذاب و از بین رفتن به واسطه‌ی اراده‌ی الهی دانست. البته در قرآن برای اراده‌ی این معنا علاوه بر لفظ هلاک الفاظ دیگری نیز به کار رفته است که برای فهم بهتر این سنت لازم است تا به تمام این الفاظ توجه کنیم و آنان را در نظر داشته باشیم.

۲-۳- الفاظ دارای معنای هلاک در قرآن

۲-۳-۱- واژه «اخذ»

این واژه به معنای حیات و به دست آوردن چیزی است که گاهی به معنای به دست آوردن همراه با قهر و غلبه به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷) این لغت به معنای هلاک شدن توسط خدا به واسطه‌ی عقوبت گناهان استعمال شده و به این معنا شهرت دارد. (فیومی، ۱۴۱۴: ۶/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۵/۳۴۵)

«وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ» و این گونه بود (به قهر) گرفتن پروردگارت وقتی شهرها را در حالی که ستمگر بودند (به قهر) می‌گرفت آری (به قهر) گرفتن او دردناک و سخت است. (هود/۱۰۲) «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِئْسًا وَلِيًّا» فرعون به آن فرستاده عصیان ورزید پس ما او را به سختی فرو گرفتیم. (مزمّل/۱۶)

۲-۳-۲- واژه «حقیق»

این لغت به معنای احاطه و فراگرفتن است و آنچه که به واسطه‌ی انجام اعمال ناشایست انسان را احاطه کرده و در بر بگیرد گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۲۵۶) و از آن به عنوان جزای اعمال نیز یاد می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲/۳۳۲)

«وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكُمْ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» و پیش از تو پیامبرانی به استهزا گرفته شدند پس آنچه را ریشخند می‌کردند گریبانگیر ریشخندکنندگان ایشان گردید. (انعام/۱۰؛ انبیاء/۴۱)

۲-۳-۳- واژه «دمر»

دمر در لغت به معنای هلاک است و فرا رسیدن و داخل شدن مرگ و هلاکت بر چیزی را تدمیر

می‌گویند. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۳۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۸)

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا»
مگر در زمین نگشته اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آن‌ها بودند به کجا انجامیده ست خدا زیر
و زبرشان کرد و کافران را نظایر (همین کیفرها در پیش) است.» (محمد/۱۰)

۲-۳-۴- واژه «رجز»

اصل این لغت دلالت بر اضطراب دارد و در قرآن کریم به معنای عذاب به کار رفته است. (ابن
فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۴۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴/ ۵۱) «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا
كَانُوا يَفْسُقُونَ ما بر مردم این شهر به (سزای) فسقی که می‌کردند عذابی از آسمان فرو خواهیم فرستاد.»
(عنکبوت/۳۴)

۲-۳-۵- واژه «قصم»

اصل این لغت به معنای شکستن است و در قرآن برای هلاک قوم ظالم از این واژه استفاده شده
و به شکستن تعبیر شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/ ۹۳) «وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا
بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ وَ چه بسیار شهرها را که (مردمش) ستمکار بودند در هم شکستیم و پس از آنها
قومی دیگر پدید آوردیم.» (انبیاء/۱۱)

در قرآن از اقوام و جوامعی یاد می‌شود که با اعمال خود باعث جریان تاریخی این سنت الهی
شدند و به همین منظور آیاتی از قرآن به سرگذشت این اقوام می‌پردازد که آیات آن به این شرح
است:

قوم نوح: (عنکبوت/۱۴-۱۵)، (ذاریات/۴۶)، (نوح/۷)، (اعراف/۶۴)، (قمر/۹-۱۶)، (شعراء/۱۰۵-
۱۲۱)

قوم هود (عاد): (قمر/۱۸-۲۱)، (شعراء/۱۲۳-۱۳۹)

قوم صالح (ثمود): (اعراف/۷۳-۷۸)، (هود/۶۸)، (قمر/ ۲۵-۲۶)

قوم لوط: (حجر ۷۵-۷۷)، (شعراء/ ۱۶۰-۱۷۴)، (قمر/ ۳۳-۳۹)، (عنکبوت/۲۹)، (انبیاء/۷۴)،
(هود/۸۲-۸۳)

قوم شعیب (مدین): (اعراف/۸۵-۸۶)، (فرقان/۲۳)، (هود/۱۰۱)، (هود/۸۹-۹۰)، (هود/۹۱)،
(شعراء/۱۸۵-۱۸۹)، (احزاب/۶۲)

فرعون و قومش: (آل عمران/۱۰-۱۱)، (انفال/۵۲)، (انفال/۵۴)، (مومنون/۴۸)، (اعراف/۱۳۲-
۱۳۶)، (قمر/۴۱-۴۲)

۳- مضامین مرتبط با علل جریان تاریخی سنت هلاک در قرآن کریم

۳-۱- استخراج مضامین پایه‌ای از متن

در روش تحلیل مضمونی ابتدا از متن اصلی که در اینجا آیات قرآن کریم است مضمون‌های پایه‌ای استخراج و در قالب کدهایی ساماندهی می‌شود. هر یک از آیات مربوط به سنت هلاک دارای مضمونی است که با خواندن آن آیه به ذهن متبادر می‌شود و به آن مضمون پایه‌ای گویند. در این قسمت ما برای هر مضمون پایه‌ای یک آیه را از میان آیات مربوط به این مضمون به عنوان نمونه انتخاب کرده و در جدول شماره ۱ می‌آوریم.

جدول شماره ۱: استخراج مضامین پایه‌ای از متن قرآن

| ردیف | نمونه آیات | مضامین پایه‌ای |
|------|--|---------------------------|
| ۱ | «أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» یا بگویید پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم آیا ما را به خاطر آنچه باطل اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کنی» (اعراف/۱۷۳) | رفتار افراد باطل اندیش |
| ۲ | «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ أَنْگاه که برادرشان نوح به آنان گفت آیا پروا ندارید.» (شعراء/۱۰۶) | بی تقوایی |
| ۳ | «إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلِقَ الْأَوَّلِينَ» (۱۳۷) «وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ این جز شیوه پیشینیان نیست و ما عذاب نخواهیم شد.» (شعراء/۱۳۷-۱۳۸) | پیروی از سنت غلط پیشینیان |
| ۴ | «فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَانُوا ظَالِمِينَ» پس ما آنان را به (سزای) گناهانشان هلاک و فرعونیان را غرق کردیم و همه آنان ستمکار بودند.» (انفال/۵۴) | ارتکاب گناهان |
| ۵ | «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم خوشگذرانانش را و می‌داریم تا در آن به انحراف (و فساد) بپردازند و در نتیجه عذاب بر آن (شهر) لازم گردد پس آن را (یکسره) زیر و زیر کنیم.» (اسراء/۱۶) | فساد |
| ۶ | «فَكَأَيُّ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ وَ چه بسیار شهرها را که ستمکار بودند هلاکشان کردیم.» (حج/۴۵) | ظلم |
| ۷ | «كَذَّبَ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ» (رفتاری) چون رفتار فرعونیان و کسانی که پیش از آنان | تکذیب آیات الهی |

| | | |
|--------------------|---|----|
| | بودند که آیات پروردگارشان را تکذیب کردند پس ما آنان را به (سزای) گناهانشان هلاک.» (انفال/۵۴) | |
| تحریف آیات الهی | «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» اما کسانی که ستم کرده بودند (آن سخن را) به سخن دیگری غیر از آنچه به ایشان گفته شده بود تبدیل کردند و ما (نیز) بر آنان که ستم کردند به سزای اینکه نافرمانی پیشه کرده بودند عذابی از آسمان فرو فرستادیم.» (بقره/۵۹) | ۸ |
| نیرنگ | فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاَهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ پس بنگر که فرجام نیرنگشان چگونه بود ما آنان و قومشان را همگی هلاک کردیم.» (نمل/۵۱) | ۹ |
| کور دلی | «فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَبَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَعْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ» پس او را تکذیب کردند و ما او و کسانی را که با وی در کشتی بودند نجات دادیم و کسانی را که آیات ما را دروغ پنداشتند غرق کردیم زیرا آنان گروهی کور(دل) بودند.» (اعراف/۶۴) | ۱۰ |
| فرارسیدن موعد هلاک | «وَتِلْكَ الْقَرْىُ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا وَ (مردم) آن شهرها چون بیدادگری کردند هلاکشان کردیم و برای هلاکشان موعدی مقرر داشتیم.» (کهف/۵۹) | ۱۱ |
| آگاهی کردن مردم | «ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقَرْىِ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ» این (اتمام حجت) بدان سبب است که پروردگار تو هیچ گاه شهرها را به ستم نابوده نکرده در حالی که مردم آن غافل باشند.» (انعام/۱۳۱) | ۱۲ |
| ارسال هشدار | «وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ وَ در حقیقت هشداردهندگان به جانب فرعونیان آمدند.» (قمر/۴۱) | ۱۳ |
| سرمستی از نعمتها | «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا وَ چه بسیار شهرها که هلاکش کردیم (زیرا) زندگی خوش آنها را سرمست کرده بود.» (قصص/۵۸) | ۱۴ |
| ارتکاب جرم | «كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ» این چنین گروه بدکاران را سزا می دهیم.» (احقاف/۲۵) | ۱۵ |

| | | |
|--------------------------------|--|----|
| فسق | «إِنَّا مُنَزِّلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ مَا بَرَّ مَرْدَمَ اِبْنِ شَهْرٍ بِه (سزای) فسقی که می‌کردند عذابى از آسمان فرو خواهیم فرستاد.» (عنکبوت/۳۴) | ۱۶ |
| فرستادن پیامبر | «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ يَرُورِدْكَارَ تُو (هرگز) ویرانگر شهرها نبوده است تا (بیشتر) در مرکز آنها پیامبری برانگیزد که آیات ما را بر ایشان بخواند.» (قصص/۵۹) | ۱۷ |
| فرستادن هشدار دهندگان | «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ وَ هِيْجَ شَهْرِي رَا هَلَاكَ نَكْرَدِيمَ مَكْرَ اَنَكِهَ بَرَايَ اَنَ هَشْدَارْدَهَنْدِگَانِي بُوْد.» (شعراء/۲۰۸) | ۱۸ |
| یاد آوری هلاکت اقوام گذشته | «فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ پَس تَكْذِيْبِش كَرْدَنْد وَ هَلَاكْشَان كَرْدِيمَ قَطْعَا دَر اَيْن (ماجرا درس) عِبْرَتِي بُوْد وَ(لی) بِيْشْتَرَشَان اِيْمَان اَوْرَنْدِه نَبُوْدَنْد.» (شعراء/۱۳۹) | ۱۹ |
| یاد آوری نعمت‌های الهی | «وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿۱۳۲﴾ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنَ (۱۳۳) وَجَنَاتٍ وَعِيُونٍ وَ اَز اَن كَس كِه شَمَا رَا بِه اَنْجِه مِي دَانِيْد مَدَد كَرْد پَرُو دَارِيْد (۱۳۲) شَمَا رَا بِه (دادن) دَامْهَا وَ پَسْرَان مَدَد كَرْد (۱۳۳) وَ بِه (دادن) بَاغْهَا وَ چَشْمِه سَارَان.» (شعراء/۱۳۲-۱۳۴) | ۲۰ |
| تکذیب فرستادگان الهی | «كَذَّبَتْ عَادَ الْأُمْرُسَلِينَ عَادِيَانِ پِيَامْبِرَان (خدا) رَا تَكْذِيْبِ كَرْدَنْد.» (شعراء/۱۲۳) | ۲۱ |
| بی توجهی نسبت به هشدارهای الهی | «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَطَّتْ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ كَفْتَنْد خَوَاه اَنْدَرز دَهِي وَ خَوَاه اَز اَنْدَرزْدَهَنْدِگَانِ نَبَاشِي بَرَايَ مَا يَكْسَان اَسْت.» (شعراء/۱۳۶) | ۲۲ |
| آزار فرستادگان الهی | «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمَ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ پِيْش اَز اَيْنَان قَوْمِ نُوْحِ وَ بَعْدَ اَز اَنَان دَسْتِهْهَي مَخَالِف (ديگر) بِه تَكْذِيْبِ پَرْدَاخْتَنْد وَ هَر اَمْتِي اَهَنْگَ فَرَسْتَاْدِه خُوْد رَا كَرْدَنْد تَا اُو رَا بَغِيْرَنْد وَ بِه (وسيله) باطل جدال نمودند تا حقيقت را با آن پايمال کنند پس آنان را فرو گرفتيم آيا چگونه بود كيْفَر مِنْ.» (غافر/۵) | ۲۳ |

| | | |
|--|--|-----------|
| <p>تمسخر فرستادگان الهی</p> | <p>«وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَمَلَيْتُمُ اللَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ وَ بِي گمان فرستادگان پیش از تو (نیز) مسخره شدند پس به کسانی که کافر شده بودند مهلت دادم آنگاه آنان را (به کیفر) گرفتم پس چگونه بود کیفر من.» (رعد/۳۲)</p> | <p>۲۴</p> |
| <p>تمسخر هشدارهای الهی</p> | <p>«وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ وَ آنچه مسخره‌اش می‌کردند آنان را فرا گرفت.» (نحل/۳۴)</p> | <p>۲۵</p> |
| <p>نافرمانی</p> | <p>«وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ وَ قوم نوح (نیز) پیش از آن (اقوام نامبرده همین گونه هلاک شدند) زیرا آن‌ها مردمی نافرمان بودند.» (ذاریات/۴۶)</p> | <p>۲۶</p> |
| <p>درخواست عذاب از سوی پیامبر الهی</p> | <p>«فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ تا پروردگارش را خواند که من مغلوب شدم به داد من برس.» (قمر/۱۰)</p> | <p>۲۷</p> |
| <p>نافرمانی از فرستادگان الهی</p> | <p>«فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِئَلَاءِ (ولی) فرعون به آن فرستاده عصیان ورزید پس ما او را به سختی فرو گرفتیم.» (مزمّل/۱۶)</p> | <p>۲۸</p> |
| <p>کفر</p> | <p>«ثُمَّ أَخَذْتُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ آنگاه کسانی را که کافر شده بودند فرو گرفتم پس چگونه بود کیفر من.» (فاطر/۲۶)</p> | <p>۲۹</p> |
| <p>مهلت دادن قبل از هلاک</p> | <p>«وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُمْ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَى الْمَصِيرِ وَ چه بسا شهری که مهلتش دادم در حالی که ستمکار بود سپس (گریبان) آن را گرفتم و فرجام به سوی من است.» (حج/۴۸)</p> | <p>۳۰</p> |
| <p>وعده هلاکت برای کافران</p> | <p>«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَرِ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا مگر در زمین نگشته‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آن‌ها بودند به کجا انجامیده است خدا زیر و زبرشان کرد و کافران را نظایر (همین کیفرها در پیش) است.» (محمد/۱۰)</p> | <p>۳۱</p> |
| <p>نجات صالحان</p> | <p>«فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ پس او و هر که را در آن کشتی آکنده با او بود رهانیدیم.» (شعراء/۱۱۹)</p> | <p>۳۲</p> |
| <p>مخالفت با فرستادگان الهی</p> | <p>«وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمَ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ وَ ای قوم من زنهار تا مخالفت شما با من شما را بدانجا نکشانند که (بلایی)</p> | <p>۳۳</p> |

| | | |
|------------------------|---|----|
| | مانند آنچه به قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح رسید به شما (نیز) برسد و قوم لوط از شما چندان دور.» (هود/۸۹) | |
| پیمان شکنی | « فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْعَوَةِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ وَ چون عذاب را تا سررسیدی که آنان بدان رسیدند از آنها برداشتیم باز هم پیمان شکنی کردند.» (اعراف/۱۳۵) | ۳۴ |
| غفلت از عاقبت نافرمانی | « فَأَنْتَعَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بَأْتِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ سرانجام از آنان انتقام گرفتیم و در دریا غرقشان ساختیم چرا که آیات ما را تکذیب کردند و از آن‌ها غافل بودند. » (اعراف/۱۳۶) | ۳۵ |
| معلوم نبودن زمان هلاک | « أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ آیا ساکنان شهرها ایمن شده اند از اینکه عذاب ما شامگاهان در حالی که به خواب فرو رفته اند به آنان برسد.» (اعراف/۹۷) | ۳۶ |
| فرا رسیدن اجل | « وَكُلُّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَكَأَنَّهُمْ يَسْتَقْدِمُونَ و برای هر امتی اجلی است پس چون اجلشان فرا رسد نه (می توانند) ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش.» (اعراف/۳۴) | ۳۷ |
| نا سپاسی نعمت‌های خدا | « وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ و خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود (و) روزیش از هر سو فراوان می رسید پس (ساکنانش) نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند و خدا هم به سزای آنچه انجام می دادند طعم گرسنگی و هراس را به (مردم) آن چشاندید.» (نحل/۱۱۲) | ۳۸ |

جدول شماره ۲: استخراج مضامین سازمان دهنده و مضامین فراگیر از مضامین پایه‌ای

| ردیف | مضامین پایه‌ای | مضامین سازمان دهنده | مضامین فراگیر |
|------|-----------------------|---------------------------|---------------|
| ۱. | فرستادن پیامبر | ارسال فرستاده توسط خداوند | |
| ۲. | فرستادن هشدار دهندگان | | |
| ۳. | آگاه کردن مردم | | |

| | | |
|---|---|--|
| <p>آگاه‌سازی جامعه توسط فرستادگان الهی برای هدایت مردم و نجات افراد هدایت شده</p> | <p>آموزش و هدایت مردم توسط فرستادگان الهی</p> | ۴. ارسال هشدار |
| | | ۵. یاد آوری نعمت‌های الهی |
| | | ۶. یاد آوری هلاکت اقوام گذشته |
| | | ۷. وعده هلاکت برای کافران |
| | | ۸. نجات صالحان |
| <p>سرپیچی از تعالیم فرستادگان الهی و مبارزه با آنان</p> | <p>مقابله با فرستادگان الهی</p> | ۹. تکذیب فرستادگان الهی |
| | | ۱۰. آزار فرستادگان الهی |
| | | ۱۱. تمسخر فرستادگان الهی |
| | | ۱۲. درخواست عذاب از سوی پیامبر الهی |
| | | ۱۳. نافرمانی از فرستادگان الهی |
| | | ۱۴. مخالفت با فرستادگان الهی |
| | <p>نادیده گرفتن تعالیم فرستادگان</p> | ۱۵. تکذیب آیات الهی |
| | | ۱۶. تحریف آیات الهی |
| | | ۱۷. کوردلی |
| | | ۱۸. بی توجهی نسبت به هشدارهای الهی |
| | | ۱۹. تمسخر هشدارهای الهی |
| | | ۲۰. نافرمانی |
| | | ۲۱. غفلت از عاقبت نافرمانی |
| | | ۲۲. سرمستی از نعمت‌ها |
| <p>فراگیر شدن ظلم و گناه در جامعه</p> | <p>دنیا گرایی و کفران نعمت</p> | ۲۳. ناسپاسی نعمت‌های خدا |
| | | <p>گسترش ظلم و فساد</p> |
| | ۲۵. فساد | |
| | ۲۶. ظلم | |
| | ۲۷. نیرنگ | |
| | ۲۸. فسق | |

| | | | |
|---|------------------------------------|---------------------------|-----|
| | رواج معصیت و اعمال ناشایست | کفر | ۲۹. |
| | | پیمان شکنی | ۳۰. |
| | | رفتار افراد باطل اندیش | ۳۱. |
| | | پیروی از سنت غلط پیشینیان | ۳۲. |
| | | ارتکاب گناه | ۳۳. |
| | | ارتکاب جرم | ۳۴. |
| هلاک در زمان مقرر واقع می‌شود ولی مردم از آن بی اطلاع هستند | عدم تعیین زمان هلاک برای گناهکاران | معلوم نبودن زمان هلاک | ۳۵. |
| | | مهلت دادن قبل از هلاک | ۳۶. |
| | هلاک در زمان مقرر رخ می‌دهد | فرارسیدن موعد هلاک | ۳۷. |
| | | فرا رسیدن اجل | ۳۸. |

۲-۳- تبدیل مضامین پایه‌ای

پس از دست یافتن به مضامین پایه‌ای که در جدول شماره ۱ قابل مشاهده است، باید مضامین سازمان دهنده و سپس مضامین فراگیر را با توجه به مضامین پایه‌ای به دست آورد. در این مرحله از تحلیل مضمونی باید تلاش کرد تا با سازماندهی مجدد مضامین پایه‌ای مضامین انتزاعی‌تری به دست آورد تا به وسیله‌ی آن به مضمون‌های مهم‌تر و فراگیرتر برسیم.

پس از دست یافتن به مضامین پایه‌ای که در جدول شماره ۱ قابل مشاهده است، باید مضامین سازمان دهنده و سپس مضامین فراگیر را با توجه به مضامین پایه‌ای به دست آورد. در این مرحله از تحلیل مضمونی باید تلاش کرد تا با سازماندهی مجدد مضامین پایه‌ای و ترکیب و تلخیص آن‌ها با یکدیگر، مضامین انتزاعی‌تری را به دست آورد. (Attrid - Stirling, 2001: 388) تا به وسیله‌ی آن به مضمون‌های مهم‌تر و فراگیرتر برسیم.

۳-۳- کشف و توصیف شبکه‌ی مضامین

با بررسی و تحلیل مضامین مرتبط با علل جریان سنت هلاک به ۴ مضمون فراگیر می‌رسیم که در ادامه توضیح داده می‌شود.

۳-۳-۱- آگاه سازی جامعه توسط فرستادگان الهی برای هدایت مردم و نجات افراد هدایت

شده

آگاه سازی جامعه توسط فرستادگان به هدف هدایت مردم و همچنین نجات افراد هدایت شده از مضامین به دست آمده روشن می‌شود. آن طور که از آیات قرآن به دست آمد هیچ امتی هلاک نمی‌شود مگر آن که خداوند قبل از آن فرد یا افرادی را برای هدایت و آگاه سازی آنان بفرستد و سنت پروردگار بر آن است که هیچ قومی بدون آنکه از عاقبت کارهای خود آگاه نشود هلاک نگردد و این آگاه سازی از طریق فرستادگان الهی که به سوی آن قوم فرستاده می‌شوند صورت می‌گیرد.

این فرستادگان وظیفه‌ی آموزش و هدایت مردم را بر دوش دارند و تلاش می‌کنند تا تعالیم الهی را به مردم رسانده و جامعه‌ی انسانی را هدایت کنند. در این مسیر ضمن یاد آوری نعمت‌های الهی به مردم آنان را از عاقبت نافرمانی بیم داده و به کافران وعده عذاب و هلاک می‌دهند و مردم را از سرنوشت اقوام هلاک شده آگاه می‌کنند. اگر تعالیم و هشدارهای فرستادگان الهی با اقبال جامعه مواجه شود و مردم هدایت شوند نزول عذاب و هلاکت جامعه منتفی می‌شود اما اگر از این تلاش‌ها نتیجه مطلوب حاصل نشد آنگاه یکی از زمینه‌ها و عوامل هلاک فراهم می‌شود منتها قبل از هلاکت مردم خداوند آن دسته از افراد را که هدایت شده‌اند نجات خواهد داد.

۳-۳-۲- سرپیچی از تعالیم فرستادگان الهی و مبارزه با آنان

یکی از مضامین فراگیری که در کاوش میان آیات مربوط به علل جریان سنت هلاک به دست می‌آید سرپیچی از تعالیم فرستادگان الهی و مبارزه با آنان است. این علت زمانی محقق می‌شود که اغلب افراد جامعه به جای پذیرش هدایت و تبعیت از دستورات الهی و پیروی از فرستادگان خداوند بنای ناسازگاری با رسولان الهی می‌گذارند و با تحریف و تکذیب آیات الهی و عدم اعتنا به هشدارها، تعالیم ایشان را نادیده گرفته و حتی از این مرحله نیز فراتر می‌روند و به تکذیب، تمسخر و آزار فرستادگان خداوند مبادرت کرده نافرمانی و مخالفت پیشه می‌کنند. این مواجهه سخت با فرستادگان الهی گاهی منجر به درخواست کمک فرستادگان از خداوند شده و در برخی موارد زمینه ساز جریان سنت هلاک می‌شود.

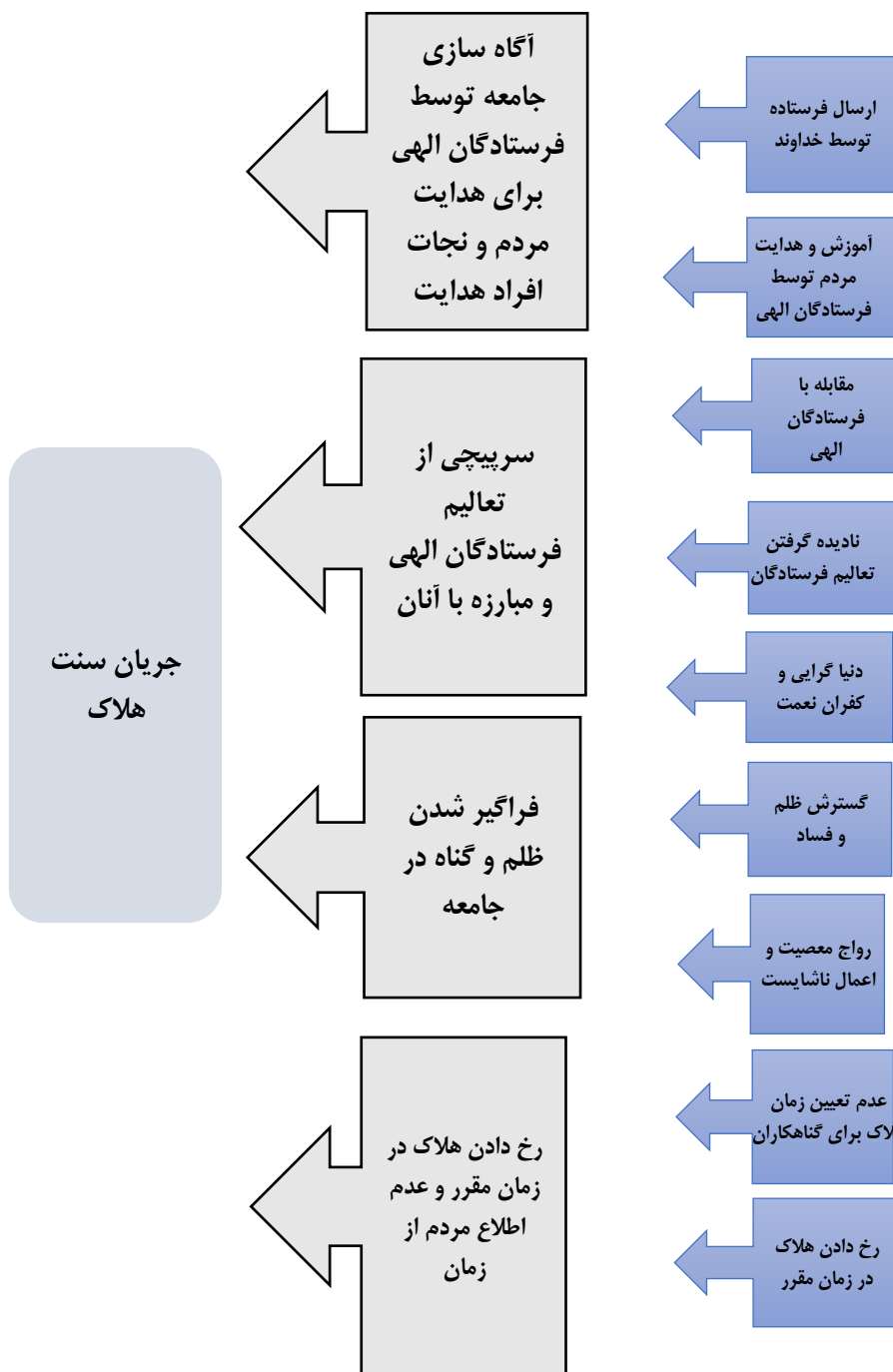
۳-۳-۳- فراگیر شدن ظلم و گناه در جامعه

گسترش و فراگیری ظلم و گناه در جامعه از دیگر مضامین به دست آمده از آیات مربوط به علل جریان سنت هلاک است. این مضمون بیشتر حاصل رفتار و عملکرد مردمی است که از تعالیم الهی دوری گزیده‌اند و در نتیجه گرفتار معضلاتی شده‌اند که آنان را در مسیر هلاک قرار می‌دهد. اولین معضل این جامعه گرفتاری مردم برخوردار جامعه به دنیاگرایی و کفران نعمت است که ریشه در سرمستی از نعمت‌هایی دارد که به آنان ارزانی شده و آنان به جای شکرگذاری به ناسپاسی خدا و کفران نعمت می‌پردازند. در کنار این مساله رواج ارتکاب جرم و گناه میان مردم آن جامعه و پیروی از سنت‌های غلط پیشینیان و رفتار نابخردانه آنان را به دومین معضل یعنی رواج معصیت و اعمال ناشایست دچار می‌کند. معضل سوم این جامعه بی‌تقوایی، ظلم، فساد، نیرنگ، فسق، کفر و پیمان شکنی است و تقارن این ۳ معضل به فراگیر شدن ظلم و گناه در جامعه می‌انجامد که خود یکی از علل جریان سنت هلاک می‌باشد.

۳-۳-۴- هلاک در زمان مقرر واقع می‌شود ولی مردم از آن بی‌اطلاع هستند

مضمون دیگری که از آیات قرآن به دست آمد در مورد زمان وقوع هلاک است. آن گونه که از تحلیل آیات معلوم شد، هلاک در زمان رسیدن اجل و موعد مقرر واقع می‌شود اما افراد جامعه با وجودی که نسبت به حتمی بودن وقوع آن هشدارهایی را دریافت کرده‌اند و نسبت به آن آگاهی دارند اما زمان دقیق آن را نمی‌دانند زیرا در تعالیم و هشدارهای فرستادگان از اصل هلاک سخن گفته می‌شود نه زمان دقیق وقوع آن، به علاوه که جوامع مهلت‌هایی نیز از جانب خداوند دریافت می‌کنند و به همین علت هر چند هلاک در زمان مقرر خود که علم به آن نزد خداوند است واقع می‌شود اما مردم از آن مطلع نیستند.

نمودار شماره ۲: تبدیل مضامین پایه‌ای به مضامین سازمان دهنده و مضامین فراگیر



نتیجه

روش تحلیل مضمونی به عنوان یکی از پایه‌ای‌ترین روش‌های تحقیق کیفی، روشی است که از آن می‌توان در پژوهش‌های مربوط به متون دینی استفاده کرد و به وسیله‌ی آن مضامین مهم نهفته در متون را استخراج کرد. در پژوهش حاضر ابتدا آیات مربوط به علل جریان سنت هلاک گرد آوری و مورد تحلیل قرار گرفت و مضامین پایه‌ای آن‌ها استخراج شد. در مرحله‌ی بعد با ترکیب و ادغام مضامین به دست آمده و سازماندهی آنان مفاهیم انتزاعی‌تر به دست آمد که آن را مضامین سازمان دهنده می‌نامند. در نهایت نیز مضامین فراگیر که عام‌ترین نوع مفاهیم موجود در متن بود از مضامین سازمان دهنده استخراج شدند که نتیجه این فرایند کشف ۴ مضمون فراگیر بود.

الف) آگاه‌سازی جامعه توسط فرستادگان الهی برای هدایت مردم و نجات افراد هدایت شده: این مضمون نشان می‌دهد که قبل از جریان سنت هلاک خداوند فرد یا افرادی را برای هدایت و آگاه‌سازی می‌فرستد و سنت پروردگار بر آن است که هیچ قومی بدون دریافت هدایت و آگاهی از عاقبت کارهای خود هلاک نگردند. در انتها نیز اگر رفتار جامعه منجر به هلاک آنان شد افراد هدایت یافته نجات پیدا کنند.

ب) سرپیچی از تعالیم فرستادگان الهی و مبارزه با آنان: با توجه به این مضمون مشخص می‌شود که اگر اغلب افراد جامعه از پذیرش هدایت سرباز زده و از تعالیم الهی که توسط فرستادگان خداوند به آنان رسیده پیروی نکرده و به مقابله با رسولان الهی بپردازند یکی از زمینه‌های جریان سنت هلاک فراهم می‌شود.

ج) فراگیر شدن ظلم و گناه در جامعه: این مضمون نیز نشان می‌دهد که سوء رفتار مردم و دوری آنان از تعالیم الهی جامعه را دچار معضلاتی چون ناسپاسی و کفران نعمت کرده و در کنار آن گسترش ظلم، فساد، جرم، گناه، فسق، کفر نیرنگ، پیمان شکنی، رفتار نابخردانه و پیروی از سنت‌های غلط را به دنبال دارد. تقارن این معضلات به فراگیر شدن ظلم و گناه در جامعه می‌انجامد و هلاک جامعه را در پی خواهد داشت.

د) هلاک در زمان مقرر واقع می‌شود ولی مردم از آن بی‌اطلاع هستند: مضمون دیگری که از آیات قرآن به دست آمد در مورد زمان وقوع هلاک است که معلوم شد، هلاک در موعد مقرر واقع می‌شود اما افراد جامعه با وجودی که نسبت به حتمی بودن وقوع آن آگاهی دارند اما از زمان دقیق آن را نمی‌دانند و علم به آن نزد خداوند محفوظ است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، تصحیح: محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، تصحیح عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تحقیق: جمال الدین میر دامادی، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر - دار صادر.
۴. احمد حامد مقدم (۱۳۸۷)، *سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. بابا سیلا، سعید محمد (۲۰۰۰م)، *اسباب هلاک الامم السالفه كما وردت فی القرآن الکریم*، لیدز: مجله الحکمه.
۶. خنیفر، حسین، مسلمی، ناهید (۱۳۹۶)، *اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی*، تهران: انتشارات نگاه دانش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشامیه.
۸. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح: علی هلالی و علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۹. زیدان، عبدالکریم (۱۹۹۳م)، *السنن الالهیه فی الامم و الجماعات و الافراد فی الشریعه الاسلامیه*، تهران: دار احسان.
۱۰. شیخ زاده، محمد، عابدی، جعفری حسن، تسلیمی، محمد سعید، فقیهی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، *فصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی*، سال پنجم، (شماره دوم)، پاییز و زمستان، ص ۱۵۱-۱۹۸.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه اسماعیلیان.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان*، چاپ اول، بیروت: موسسه الاعلمی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۱)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.

۱۵. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ق)، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز*، تحقیق: عبدالعلیم الطحاوی، قاهره: وزارة الاوقاف.
۱۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم: مؤسسه دارالهجره.
۱۷. محمد عاشور، مجدی محمد (۲۰۰۶م)، *السنن الالهیه فی الامم و الافراد فی القرآن الکریم*، قاهره: دارالسلام.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۸)، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. مطرزی، ابوالفتح (۱۳۹۹ق)، *المغرب فی ترتیب المغرب*، تحقیق: محمود فاخوری، عبدالحمید مختار، چاپ اول، حلب.
۲۱. ولی پور، عبدالله؛ عابدینی، ناصر (۱۳۹۳)، «بررسی عوامل انقراض تمدن‌ها از منظر قرآن مجید با بررسی مصادیق»، *مجله حسنا*، س ۶، ش ۲۲، پاییز.
22. Attrid-Stirling, J. (20021), ‘Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research’, *Qualitative Research*, Vol. 1, (No. 3), 2001, Pp. 385-40.
23. Patton, M.Q (1990), *Qualitative evaluation and research methods*, Thousand Oaks, CA: Sage.

تطور تاریخی ترجمه‌های معاصر ترکی استانبولی قرآن با تأکید بر وجوه و نظائر واژگان «صلاة» و «دین»

علی شریفی^۱

موسی رحیمی^۲

محمد شاهین^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۵، صفحه ۵۹ تا ۷۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

وجوه و نظائر آن است که یک واژه در چند جای قرآن به یک لفظ و یک حرکت آمده باشد و در هر موضع معنایی غیر از موضع دیگر داشته باشد. لفظ هر کلمه که در موضعی آمده است نظیر همان لفظ در جای دیگر باشد و تفسیر هر کلمه به معنایی غیر از معنای دیگر باشد که این همان وجوه است. بنابراین، نظائر نامی برای واژگان است و وجوه نامی برای معانی است. در این پژوهش توصیفی با بررسی ترجمه‌های معاصر ترکی استانبولی قرآن با تأکید بر وجوه و نظائر واژه‌های صلاة و دین تلاش خواهیم کرد تا نحوه ترجمه این واژگان را در ترجمه‌های قرآن، شش مترجم ترک براساس ترتیب زمانی بیان کنیم و میزان صحت و دقت این ترجمه‌ها و عملکرد مترجمان ترک را در طول تاریخ معاصر مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. یافته‌ها حاکی از آن است که اکثر مترجمان ترک در طول تاریخ به نوعی از همدیگر تقلید نموده‌اند و کمتر شاهد نوآوری و اجتهاد در آنها هستیم.

کلیدواژه‌ها: قرآن، وجوه و نظائر، تطورتاریخی، ترکی استانبولی.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی تهران (نویسنده مسئول): sharifi@atu.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات ترکی استانبولی دانشگاه علامه طباطبایی تهران: musarahimi@atu.ac.ir

۳. دانشیار گروه تاریخ و هنرهای اسلامی، گرایش ادبیات اسلامی ترک، دانشکده الهیات، دانشگاه آک دنیز، آنتالیا،

ترکیه: mehmetshahin@akdeniz.edu.tr

درآمد

درباره پیدایش و معنای اصطلاحی وجوه و نظائر باید گفت که برای نخستین بار بیان از وجوه توسط علی بن ابی طالب (ع) در سخن مشهورشان آمده است که فرمود: «و لاتجادلهم بالقرآن فانه حمال ذو وجوه». نخستین تعریف از اصطلاح این علم در کتاب ابن جوزی به نام «نزه الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر» است که به قرن ششم برمی‌گردد که در آنجا می‌نویسد: «معنای وجوه و نظائر آن است که یک واژه در چند جای قرآن به یک لفظ و یک حرکت آمده باشد و در هر موضع معنایی غیر از موضع دیگر داشته باشد. لفظ هر کلمه که در موضعی آمده است نظیر همان لفظ در جای دیگر باشد و تفسیر هر کلمه به معنایی غیر از معنای دیگر باشد که این همان وجوه است. بنابراین نظائر نامی برای واژگان است و وجوه نامی برای معانی است و این، اصل در نگارش کتاب‌های وجوه و نظائر می‌باشد. (العوا، ۱۳۸۹ش: ۶۶-۴۷) در واقع بخش مهمی از آنچه در کتب وجوه و نظائر بررسی می‌شود، مثال‌هایی از چندمعنایی (polysemy) است و به همین باید توجه داشت که کتب تالیف شده در این شاخه از علوم قرآنی، می‌تواند به عنوان ابزاری کارآمد در مطالعه چندمعنایی‌ها در قرآن کریم و تطبیق آن در مباحث ترجمه‌شناسی سودمند باشد (پاکتچی، ۱۳۹۲ش: ۱۸۶).

نویسنده الاتقان فی علوم القرآن چنین آورده است که وجوه برای لفظ مشترک است که در چند معنی استعمال می‌شود و نظائر مانند الفاظم تساوی است و گفته‌اند نظائر در لفظ و وجوه در معانی است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۴۰) پدیده چندمعنایی در مباحث معناشناسی، اشاره به همان نوعی از رابطه است که در اصطلاحات سنتی به عنوان اشتراک معنوی شناخته می‌شود که سخن از یک واژه است که می‌تواند در معانی متعدد به کار برده شود. (همان، ۱۸۰)

در تعریفی که فرهنگ دانشگاهی وبستر از واژه انگلیسی translation به دست می‌دهد این واژه اشاره به یک کنش یا فرآیند متضمن بازگرداندن چیزی از یک زبان به زبان دیگر دارد، ضمن آنکه به محصول چنین فرآیندی هم اطلاق می‌شود. در فرهنگ انگلیسی آکسفورد معنای ترجمه از زاویه دیگری نگریسته شده و این فرهنگ واژه translation را به ارتباط دادن معنای یک متن به زبان مبدأ با استفاده از معادل و هم ارز آن متن در زبان مقصد تعریف کرده است. (پاکتچی، همان، ۱۳)

همان‌گونه انتقال تمام و کمال از یک زبان به یک زبان دیگر دشوار است این سختی برای انتقال کتاب‌های دینی چندین برابر می‌باشد، لذا به دلیل این سختی، شاهد ترجمه کلمه به کلمه و بین سطور قرآن در ترجمه‌های ترکی هستیم. زبان کتاب‌های دینی هم به‌عنوان یک رابط بین مخاطبین و منبع وحی است. در ترجمه‌های آغازین ترکی قرآن شاهد هستیم که بعضی از این ترجمه‌ها به همراه زبان فارسی بوده است و این مسئله از لحاظ تاریخ ترجمه ترکی و فارسی قرآن حائز اهمیت

می باشد. علاوه بر این ترجمه‌های صورت گرفته در ترکستان و آنادولو بیشتر به صورت زیرخطی و به زبان‌های ترکی و فارسی است. علت این ترجمه‌های زیرخطی و کلمه به کلمه هم غیرممکن بودن جملات الهی است. ترجمه قرآن به زبان‌های دیگر از قرن ۲ هجری شروع شده و بحث‌های فراوانی در این مورد در طول تاریخ صورت گرفته است.

طرح مسأله

اولین ترجمه‌های دینی ترکی از زمان اویغورها از دین‌های بودیسم و مانوی شروع شده و با قبول دین اسلام توسط قراخانیان در قرن ۱۰ میلادی ترجمه‌های ترکی قرآن نیز به منظور یادگیری و یاددهی معنا و مفهوم قرآن شروع شده است. آیات قرآن ابتدا در زمان امیر منصور سامانیان با تشکیل هیئتی از علما به فارسی ترجمه شد (اونلو، ۲۰۰۷: ۸). اولین ترجمه ترکی قرآن نیز به احتمال زیاد همزمان با ترجمه فارسی توسط اعضای ترک این هیئت انجام گرفته است. فواد کوپرولو نیز در کتاب تاریخ ادبیات ترک، تاریخ اولین تفسیر ترکی را اوایل قرن ۱۱ میلادی در ترکستان غربی بیان می‌کند (کوپرولو، 1986:162).

نخستین ترجمه‌های ترکی در آنادولو پس از سقوط سلجوقیان ترکیه و شروع بیلک‌ها و دوره عثمانی در قرن هشتم شروع شد و تا به امروز ترجمه‌های زیادی صورت گرفته است. این ترجمه‌ها بیشتر ترجمه سوره‌های فاتحه، یاسین و ... هست و علت ترجمه این سوره‌های کوتاه بیشتر برای تدریس در مدارس و مکاتب عثمانی می باشد. ترجمه‌های صورت گرفته در آنادولو در طول تاریخ بیشتر در ۳ شکل صورت گرفته است: ۱. ترجمه از طریق تفسیر: این نوع ترجمه‌ها از ترجمه‌های معمولی گسترده تر بوده ولی از تفاسیر کوتاه تر است و به منظور توضیحات بیشتر برای معنای کلمات صورت می‌گیرد، پس از توضیح دادن علت نزول و شان آیات بعضا به داستان‌های قرآنی نیز پرداخته می‌شود ۲. ترجمه به صورت زیرخطی و کلمه به کلمه: در این نوع ترجمه‌ها معادل ترکی کلمه به کلمه لغات عربی داده می‌شود. کلمات ترکی در این نوع ترجمه پایین کلمات عربی با استیل متفاوتی داده می‌شود. این نوع ترجمه به دلیل غیر ممکن بودن ترجمه قرآن در گویش‌های متفاوت ترکی به وفور انجام گرفته است. ۳. ترجمه به صورت تفاسیر: در این نوع ترجمه به جای ترجمه کلمه به کلمه، کل آیه با جملات طولانی توضیح داده می‌شود (کوک، ۲۰۰۴: ۱۵-۱۹).

در برخی از منابع به نسخه‌هایی از ترجمه قرآن به ترکی شرقی در سده پنجم و ششم هجری اشاره شده است. چندین ترجمه ترکی قرآن با گویش‌های قراخانی، جغتایی، قبیچاق و اوغوز در گنجینه کتابخانه‌های: موسسه مطالعات شرقی آکادمی علوم روسیه، کتابخانه جان ریاندز منچستر،

کتابخانه سلیمانیه مسجد حکیم اوغلو علی پاشای استانبول و موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (الهیاری تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۲).

پس از سقوط امپراطوری عثمانی در سال ۱۳۴۲ هجری قمری، مجلس ترکیه در سال ۱۹۲۵ میلادی ترجمه قرآن به ترکی را بر عهده محمد عاکف ارسوبای شاعر بزرگ ترک نهاد که به دلیل ناتمام ماندن توسط وی، به محمد حمدی یازیر واگذار شد که وی این مهم را به انجام رسانید که در سال ۱۹۲۸ میلادی به چاپ رسید. (الهیاری تبریزی، ۱۳۹۱: ۴۷). البته ترجمه حمدی یازیر نیز در برخی آیات کلامی و فقهی به شدت تحت تأثیر دیدگاه‌های خاص اهل سنت است (رضوی، ۱۳۷۷: ۱۳۳-۱۳۴).

اگر بخواهیم سیر تاریخی ترجمه‌های ترکی استانبولی را بررسی کنیم پس از ترجمه یازیر در سال ۱۹۳۸ م، ترجمه دیگر توسط مصطفی عزت باقی مشهور به پروفیسور عبدالباقی گلپینارلی (۱۹۰۰-۱۹۸۲)، قرآن پژوه، ادیب و مولوی‌شناس مشهور اهل ترکیه نیز ترجمه قرآن در سال ۱۹۵۵ میلادی منتشر شده است و اولین ترجمه قرآن شیعی است که توسط انتشارات انصاریان قم در سال ۲۰۰۳ میلادی چاپ شد (همان، ۴۸).

ترجمه دیگر قرآن از یاشار نوری اوزترک (۱۹۵۱) نیز خالی از برخی اندیشه‌ها و برداشت‌های شخصی نیست. این ترجمه در سال ۱۹۹۳ منتشر شده است و یکی از اندیشه‌هایی که مترجم بر آن اصرار می‌ورزد و خواهان گسترش آن در جامعه ترکیه است اندیشه صلح و صلح‌دوستی است و هر جا در قرآن از واژه «صالح» یا «صالحات» استفاده شده است آن را به صلح و دوستی ترجمه کرده است در حالی که این واژه صفت برای اعمال انسان است (همان، ۱۳۵).

ترجمه بعد بر اساس زمانی، ترجمه محمود توپتاش (۱۹۴۷)، روحانی، واعظ و ناشر است که در سال ۲۰۰۴ میلادی منتشر شده است و پس از آن نیز ترجمه‌ای است که توسط سازمان دیانت ترکیه در سال ۲۰۱۱ م انجام شده است. عمر چلیک (۱۹۵۱) نیز ترجمه بعدی را در سال ۲۰۱۳ میلادی منتشر ساخته است.

تعداد ترجمه‌ها در ترکیه از آغاز تاکنون تقریباً سیر صعودی داشته است؛ بدین ترتیب که از سال ۱۸۴۱ تا پایان ۱۹۲۷ چهار ترجمه و تفسیر ارائه شده که برخی از آنها قبل از اعلان جمهوریت چاپ شده است. در دهه ۳۰ تنها یک دوره تفسیر ده جلدی با تصویب مجلس ملی ترکیه ارائه شده و در دهه ۴۰ یک ترجمه دو جلدی از ۱۹۵۱ تا ۱۹۶۰ هشت ترجمه، از ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۰ شش ترجمه از ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۰ هفت ترجمه، از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۹ نه ترجمه و از ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۷ بیست ترجمه ارائه شده است افزایش کمی ترجمه‌ها نشانگر رویکرد روز افزون مردم ترکیه به اسلام و معارف اسلامی

است. البته بیشتر مترجمان همت خود را صرف روانی و سلامت زبان ترجمه کرده و از دقت در معادل‌یابی واژه‌های قرآنی و رعایت نکات دستوری غفلت ورزیده‌اند، در حالی که در ترجمه، مطابقت با اصل و شیوایی، نثر، هر دو باید مورد اهتمام و توجه قرار گیرند. (گروه ترکی استانبولی، ۱۳۷۷ش: ۴۳)

در این پژوهش با بررسی ترجمه‌های معاصر ترکی استانبولی قرآن با تاکید بر وجوه و نظائر واژه‌های صلاه، دین تلاش خواهیم کرد تا نحوه ترجمه این واژگان را در ترجمه‌های قرآن ۵ مترجم ترک براساس ترتیب زمانی بیان کنیم و میزان صحت و دقت این ترجمه‌ها و عملکرد مترجمان ترک را در طول تاریخ معاصر مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم. این پژوهش فاقد هر گونه پیشینه است و در نوع خود بدیع به شمار می‌آید.

۱. بررسی ترجمه وجوه واژه «صلاه»

سیوطی در اتقان آورده است که «صلاه» در قرآن بر چند وجه می‌آید:

نمازهای پنجگانه: وَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ [البقرة: ۳].

و نماز عصر: تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ [المائدة: ۱۰۶].

و نماز جمعه: إِذَا تُوذِيَ لِلصَّلَاةِ [الجمعة: ۹].

و نماز میت: وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ [التوبة: ۸۴].

و دعاء: وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ [التوبة: ۱۰۳].

و دین: أَوْ صَلَاتِكَ تَأْمُرُكَ [هود: ۸۷].

و قرائت: وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ [الإسراء: ۱۱۰].

و رحمت و استغفار: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ [الأحزاب: ۵۶].

و جایگاه‌های نماز: وَ صَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ [الحج: ۴۰]، لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ [النساء: ۴۳]. (سیوطی،

ج ۱، ص ۴۴۳)

اکنون عملکرد برخی از این وجوه را در ترجمه‌های ترکی استانبولی منتخب مورد بررسی و

تحلیل قرار می‌دهیم:

الف: دین

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَوْ صَلَاتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ

لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (هود، ۸۷)

گفتند: ای شعیب! آیا دینت «۳» تو را و می‌دارد که (به ما بگویی) آنچه را پدرانمان می‌پرستیدند و نهیم یا با دارایی‌های خود آنچه می‌خواهیم انجام ندهیم؟ بی‌گمان تو خود بردبار راهدانی. (ترجمه موسوی گرمارودی) صلاه در این آیه به معنای دین است که در ترجمه فارسی فوق به درستی ترجمه شده است. حال ترجمه این واژه را در برخی از ترجمه‌های ترکی استانبولی بررسی می‌کنیم:

E. M. Hamdi Yazır (1938)

Dediler ki: “Ey Şuayb, atalarımızın taptıklarını terketmemizi veya mallarımızda dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa ki sen yumuşak huylusun ve akli başında bir adamsın.”

ترجمه به فارسی: ای شعیب آیا نماز تو به تو امر می‌کند که ترک کنیم چیزهایی که پدرانمان می‌پرستیدند یا در مورد اموالمان آن گونه که می‌خواهیم رفتار کنیم. درحالی که تو فردی عاقل و نرم خوی هستی.

Gölpınarlı (1955)

Ey şuayb dediler, kıldığın namaz mı tuttuğun din mi emrediyor sana da bizi atalarımızın taptıklarından vazgeçirmeye uğraşıyor, mallarımızı da dilediğimiz gibi tasarruf etmemize mani olmaya kalkışıyorsun? Halbuki sen, şüphe yok ki halim-selim ve akli başında bir adamsın.) (231).

ترجمه به فارسی: ای شعیب آیا نمازی که می‌خوانید یا دینی که بدان ایمان دارید به شما امر میکند که ترک کنیم چیزهایی که پدرانمان می‌پرستیدند یا در مورد اموالمان آن گونه که می‌خواهیم دخل و تصرف کنیم مانع ایجاد می‌کند. درحالی که تو خود فردی عاقل و بردبار هستی.

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

Dediler ki: “Ey Şuayb! Namazın mı emrediyor sana, atalarımızın tapar olduğunu terk etmemizi yahut mallarımızda dilediğimiz gibi davranmaktan vazgeçmemizi? Esasında sen; gerçekten yumuşak huylu, olgun bir insansın.” (248)

ترجمه به فارسی: ای شعیب آیا نماز تو به تو امر می‌کند که ترک کنیم چیزهایی که پدرانمان می‌پرستیدند یا در مورد اموالمان آن گونه که می‌خواهیم رفتار کنیم منصرفمان کنی. دراصل تو خود انسانی نرم خوی و بالغ هستی.

Mahmut Toptaş (2008)

Dediler ki Ey şuab senin namazın mı sana babalarımızın tapındığını terk etmeyi mallarımızda dilediğimizi yapmayı terketmemizi emrediyor? (231)

ترجمه فارسی: ای شعیب آیا نماز تو به تو امر می‌کند که ترک کنیم چیزهایی که پدرانمان می‌پرستیدند یا در مورد اموالمان آن گونه که می‌خواهیم برخورد کنیم امر می‌کند که ترک کنیم.

Diyanet (2011)

Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor?

ترجمه فارسی: گفتند که: ای شعیب آیا نماز شما به شما امر می‌کند که ترک کنیم در مورد اموالمان آن گونه که می‌خواهیم دخل و تصرف کنیم یا چیزهایی که پدرانمان می‌پرستیدند.

Çelik (2013)

78. Ey şuayb! Babalarımızın taptığını bırakmamızı emreden veya mallarımızı isteğimiz gibi kullanmamızı men eden senin namazın midir? Oysa (Sen doğrusu uysal ve akli başında birisin) dediler (231)

ترجمه فارسی: ای شعیب آیا نماز تو به تو امر می‌کند که در مورد اموالمان آن گونه که می‌خواهیم استفاده کنیم یا چیزهایی که پدرانمان می‌پرستیدند را ترک کنیم در حالی که تو فرد عاقل و هم نوایی هستی.

در این آیه صلاه به معنای دین است ولی هر ۴ ترجمه ترکی استانبولی سازمان دیانت، گلپینارلی، یاشار نوری اوزتورک، توپتاش و چلیک آن را به اشتباه به نماز ترجمه کرده‌اند همانگونه که در اکثریت ترجمه‌های فارسی نیز چنین اشتباهی صورت گرفته است.

ب: دعا

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (توبه، ۱۰۳)

از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی، و برایشان دعا کن، زیرا دعای تو برای آنان آرامشی است، و خدا شنوای داناست. (فولادوند) اکثر مترجمان فارسی صلاه را در این آیه به دعا ترجمه کرده‌اند. اکنون ترجمه‌های ترکی استانبولی را بررسی می‌کنیم:

E. M. Hamdi Yazır (1938)

Onların mallarından sadaka al ki, onunla kendilerini temizlersin, tertemiz edersin. Bir de haklarında hayır dua et. Çünkü senin **duan** kalplerini yatıştırır. Allah işitendir, bilendir.

ترجمه فارسی: از اموال آنان صدقه بگیر بوسیله آن خودشان را پاکیزه و منزه می‌سازی، برای آنان دعای خیر کن زیرا دعای تو قلب آنها را آرامش می‌دهد. الله همه چیز را می‌شنود، می‌داند.

Gölpınarlı (1955)

Mallarından sadaka al da temizle, arıt onları o sadakayla ve dua et onlara. Şüphe yok ki senin **duan**, onlara bir sukun, bir huzur verir ve Allah, her şeyi duyar, bilir (203)

ترجمه فارسی: از اموال آنان صدقه بگیر و پاکیزه ساز، منزه ساز آنها را با صدقه و به آنها دعا کن شکی نیست که دعای تو برای آنها آرامش و سکونت اعطا می‌کند و الله همه چیز را می‌شنود.

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

Bunların Mallarından bir sadaka al ki, onunla kendilerini iyice temizleyip aklayasın, onlar için **dua et**, çünkü senin duan, onlar için bir sükunettir, Allah, Semi'dir, Alim'dir (730)

ترجمه فارسی: از اموال آنان صدقه بگیر توسط آن خودتان را تمیز و پاکیزه سازی، برای آنها دعا کن زیرا دعای تو برای آنها آرامش است، الله سمیع و عالم است.

Toptaş (2008)

Mallarından sadaka al ki, onları temizleyip arındırasın ve onlara dua et. Muhakkak senin **duan** onları yatıştırır. Allah işitendir, bilendir (203).

ترجمه فارسی: از اموال آنان صدقه بگیر آنها را تمیز و منزه سازی و برای آنها دعا کن به یقین دعای تو آنها را آرام می‌کند، الله سمیع و دانا است.

Deyant (2011)

Onların mallarından sadaka al bununla onları (günahlardan) temizlersin onları arıtıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et.

ترجمه فارسی: از اموال آنان صدقه بگیر با این کار آنها را پاک می‌سازی، آنها را منزه کرده به تعالی می‌رسانی، برای آنها دعا کن.

Çelik (2013)

Onların mallarından sadaka al, bununla onları temizlemiş, arındırmış olursun. Onlara **dua et**. Doğrusu, senin **duan**, onlar için bir sükunet ve huzurdur. Allah işitendir, bilendir (203).

ترجمه فارسی: از اموال آنان صدقه بگیر با اینها آنها را تمیز و منزه می‌سازی، برای آنها دعا کن. در واقع دعای تو برای آنها آرامش است، الله سمیع و عالم است

در آیین آیه، صلاه به معنای دعا آمده است که هر پنج ترجمه ترکی استانبولی سازمان دیانت، گلپینارلی، یاشار نوری اوزتورک، توپتاش و چلیک آن را به درستی معادل یابی کرده‌اند. لازم به ذکر است که یکی از مترجمان به نام ناظم نظمی که معتقد به تحریف قرآن است و بر آن است که قرآن اصلی دست حضرت مهدی (ع) است و با ظهور او به دست ما خواهد رسید و این عقیده خود را به علویان نسبت می‌دهد و در ضمن هیچ اعتقادی به نماز ندارد در همه آیاتی که واژه «صلوه» آمده است آن را به دعا و نیایش ترجمه کرده است (رضوی، ۱۳۷۷: ۱۳۱-۱۳۳)

ج: مغفرت و رحمت

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (بقره، ۱۵۷)

مکارم: اینها، همانها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنها هستند هدایت‌یافتگان!

E. M. Hamdi Yazır (1938)

İşte onlar var ya, Rablerinden mağfiretler ve rahmet onlarıdır. İşte hidayete erenler de onlardır.

ترجمه فارسی: اینها همانها هستند که مغفرت و رحمت خدا شامل حالشان شده است و آنها هستند که هدایت‌یافته‌گانند!

Gölpınarlı (1955)

Öyle kimselerdir onlar ki Rablerinden yarlıganma ve rahmet onlara. Onlardır doğru yolu bulanlar (157)

ترجمه فارسی: آنها همانهایی هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنها هستند هدایت‌یافتگان!

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

İşte böyleleri üzerine Rablerinden selamlar, bereketler var. İşte bunlardır iyiye ve güzele ermiş olanlar (546).

ترجمه فارسی: و این نوع انسان‌ها هستند که برکت و سلام خدا شاملشان می‌شود و اینها هستند که به خوبی و زیبایی دست‌یازیدند!

Toptaş (2008)

Allah'ın mağfiret ve rahmeti onlarıdır ve doğru yola erenler de onlardır (24)

ترجمه فارسی: رحمت و مغفرت خدا بر آنها باشد و اینها هستند که به راه راست دست‌یافته‌اند!

Deyant (2011)

İşte Rablerinden bağışlamalar ve rahmet hep onlardır. Ve doğru yolu bulanlar da onlardır.

ترجمه فارسی: اینها همانها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنها هستند که هدایت‌یافته‌گانند!

Çelik (2013)

Rablerinin mağfiret ve rahmeti onlarıdır. Hidayeti bulanlar da onlardır (157)

ترجمه فارسی: رحمت و مغفرت خدا بر آنها است و آنها هستند که هدایت یافته‌اند!
صلاه در این آیه به معنای مغفرت و رحمت است و نگاهی به ترجمه‌های استانبولی نشان دهنده ترجمه صحیح آن است. سازمان دیانت و گلپینارلی از واژه بخشش و رحمت استفاده کرده‌اند. یاشار نوری اوزتورک از معادل‌های سلام و برکت و چلیک و توپتاش آن را به معنای مغفرت و رحمت گرفته است.

د. کنیسه

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ ديارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ
بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعُ وَ صَلَوَاتُ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ
إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج، ٤٠)

ترجمه فارسی: همانها که از خانه و شهر خود، به ناحق رانده شدند، جز اینکه می‌گفتند: «پروردگار ما، خدای یکتاست!» و اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه‌ها، معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شود، ویران می‌گردد! و خداوند کسانی را که یاری او کنند (و از آیینش دفاع نمایند) یاری می‌کند خداوند قوی و شکست ناپذیر است. (مکارم)

E. M. Hamdi Yazır (1938)

Eğer Allah insanların bir kısmını bir kısım ile defetmeseydi manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anılan mescidler elbette yıkılır. ترجمه فارسی: اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، دیرها و

صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شد، ویران می‌شد!

Gölpınarlı (1955)

Eğer Allah, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi, içlerinde Allah adının çok anıldığı manastırlar da yıkılırdı havralar da kiliseler de, mescitler de yerle bir edilirdi (337).

ترجمه فارسی: و اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، دیرها و

صومعه‌ها و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شود، ویران می‌شد!

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çokça anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler her halde yerle bir edilirdi (509).

ترجمه فارسی: اگر خداوند بعضی از مردم را به‌وسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، دیرها و

صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار ذکر می‌شد، با خاک یکسان

می‌شد!

Toptaş (2008)

Eğer Allah, insanlardan bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın ismi çokça anılan mescitler yıkılırdı (337).

ترجمه فارسی: اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نمی کرد، دیرها و صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شد، ویران می‌گشت!

Diyanet (2011)

Eğer Allah bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısım ile defedip önlemeseydi mutlak surette içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havarlar ve mescidler yıkılır giderdi.

ترجمه فارسی: و اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نمی کرد و مانع نمی شد، دیرها و صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شود، ویران می‌گشت!

Çelik (2013)

Eğer Alla'nın, insanların bir kısmıyla bir kısmını defetmesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın isminin çokça anıldığı mescitler, muhakkak yıkılır giderdi (337).

ترجمه فارسی: اگر خداوند بعضی از مردم را بوسیله بعضی دیگر دفع نمی کرد، دیرها و صومعه‌ها، و معابد یهود و نصارا، و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می‌شد، ویران می‌گشت!

۲- بررسی ترجمه وجوه واژه دین

کلمه دین یکی از مورد اختلاف ترین کلمه‌ها در سراسر واژگان قرآن است که دو معنای مهم قابل تشخیص و تمایز از یکدیگر دارد: ۱. کیش و آیین ۲. داوری. علاوه بر این معانی با تحقیق در ادبیات جاهلی سه معنی ذیل ریشه واضح می‌شود: عادت و رسم، تلافی و پاداش، فرمانبرداری. (ایزوتسو، ۱۳۶۸ش: ۲۸۵).

اکنون نحوه ترجمه وجوه مختلف معنایی واژه «دین» را در برخی ترجمه‌های ترکی استانبولی قرآن مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهیم.

الف: داوری

الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَنَّ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (نور، ۲)

برخی ترجمه‌های فارسی مانند مکارم آیه را به درستی معنا کرده‌اند:

هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید رأفت (و محبت کاذب) نسبت به آن دو

شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید! و باید گروهی از مؤمنان

مجازاتشان را مشاهده کنند! (مکارم). ولی برخی از آنها ترجمه درستی به دست نداده‌اند:

به هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید و اگر به خداوند و روز بازپسین ایمان دارید نباید در دین خداوند بخشایشی بر آن دو به شما دست دهد و هنگام عذابشان باید دسته‌ای از مؤمنان گواه باشند (گرمارودی). حال وضعیت را در ترجمه‌های ترکی استانبولی پی می‌جوئیم:

E. M. Hamdi Yazır (۱۹۳۸)

Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah dini(ni takip) hususunda sizi sakın acıma duygusu kaplamasın! Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.

ترجمه فارسی: به هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید، در مورد (پیگیری) دین خدا مبادا دچار ترحم شوید گروهی از مومنان نیز به هنگام اجرای مجازات آنها شاهد باشند.

Gölpınarlı (1955)

Zina eden kadınla zina eden erkeğin herbirine yüzer sopa vurun ve Allah dinindeki bu hüküm hususunda onları esirgemeniz tutmasın ve azaplarını da inananların bir bölümü görsün (350)

ترجمه فارسی: به هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید و در دین خدا در مورد این حکم آنها را مورد مغفرت و بخشش قرار ندهید و هنگام عذابشان باید دسته‌ای از مؤمنان شاهد باشند.

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

Zina eden kadınla, zina eden erkek yüz vuruş vurun herbirinin ciltlerine ... Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda bunlara acıma duygusu sizi yakalamasın. Müminlerden bir grup da bunların cezalarına tanık olsun (658).

ترجمه فارسی: هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید به بدنشان و اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید در مورد دین خداوند به اینها حس آمرزش به شما دست ندهد. هنگام عذابشان باید دسته‌ای از مؤمنان شاهد باشند.

Toptaş (2008)

Zina eden kadınla, zina eden erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allah'a ve Ahirete iman ediyorsanız, Allah'ın dininde (ceza ve kanunda) sizi o ikisine karşı acıma duygusu tutmasın (350)

ترجمه فارسی: به هر یک از زن و مرد زناکار صد شلاق بزنید اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید در دین خداوند نسبت به این دو حس بخشش به شما دست ندهد.

Diyanet (2011)

Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini

uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.

ترجمه فارسی: به هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید و اگر به خداوند و روز آخرت ایمان دارید نباید در دین خداوند به آنها رحم کنید و هنگام عذابشان باید دسته‌ای از مؤمنان شاهد باشند.

Çelik(2013)

Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız, onlara Allah'ın dini konusunda sizi bir acıma tutmasın. Onlara uygulanan cezaya muminlerden bir grup da şahit bulunsun (350)

ترجمه فارسی: به هر یک از زن و مرد زناکار صد شلاق بزنید اگر به خدا و روز آخرت ایمان دارید در مورد دین خداوند حس بخشش به شما دست ندهد. هنگام عذابشان باید دسته‌ای از مؤمنان شاهد باشند. دین در این آیه به معنای داوری است و ترجمه سازمان دیانت، آن را به حکم الهی، توپتاش آن را به معنی سزا در نظر گرفته اند که تا حدودی صحیح است ولی گلیپنارلی، یاشار نوری اوزتورک و چلیک آن را در متن به معنای دین الهی گرفته‌اند که با معنای صحیح فاصله دارند.

ب: فرمانبرداری

فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَأِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
(توبه، ۱۱)

مکارم: (ولی) اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، برادر دینی شما هستند و ما آیات خود را برای گروهی که می‌دانند (و می‌اندیشند)، شرح می‌دهیم! (۱۱)
همه ترجمه‌های فارسی، دین را در این آیه به همان معنای دین گرفته اند و به «برادر دینی» ترجمه کرده اند و ترجمه لفظ به لفظ انجام داده اند که بهتر بود داخل پرانتز توضیح می‌دادند که منظور از برادر دینی، فرمانبرداری و هم آیینی بوده است.

E. M. Hamdi Yazır (1938)

Eğer tevbe ederler, namaz kılarlar, zekatı verirlerse dinde kardeşleriniz olurlar. Biz âyetleri, bilen bir kavme açıklarız.

ترجمه فارسی: اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، زکات را بپردازند در دین برادران خواهند شد.
ما آیات را برای گروهی که می‌فهمند شرح می‌دهیم!

Gölpınarlı (1955)

Fakat tövbe ederler, namaz kılarlar ve zekat verirlerse onlar da din kardeşlerinizdir ve biz, bilen topluluğa ayetlerimizi açıklar, bildiririz (188)

ترجمه فارسی: اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، دیگر آنها برادر دینی شما هستند! و ما آیات خود را برای گروهی که می‌دانند شرح داده بیان می‌داریم!

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

Bununla birlikte tövbe eder, namazı kılar, zekatı verirlerse, artık sizin, dinde kardeşinizdirler. Biz ayetlerimizi, bilen bir topluluk için böyle açık seçik ortaya koyarız (717).

ترجمه فارسی: در کنار این اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، دیگر آنها برادر دینی شما هستند! و ما آیات خود را برای گروهی که می‌دانند واضح و روشن تبیین می‌کنیم!

Toptaş (2008)

Eğer pişman olurlar, namazı kılarlar ve Zekâtı verirlerse, dinde kardeşinizdirler. Bilen bir kavim için ayetleri açıklıyoruz (188)

ترجمه فارسی: اگر پشیمان شده و توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، آنها برادر دینی شما هستند! و آیات را برای گروهی که می‌دانند تشریح می‌کنیم!

Diyanet (2011)

Fakat tevbe eder, Namaz kılar ve zekat verirlerse, artık onlar dinde kardeşlerinizdir

ترجمه فارسی: اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، دیگر آنها برادر دینی شما هستند!

Çelik (2013)

Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse, sizin din kardeşiniz olurlar. Bilen kimseler için ayetleri uzun uzadıya açıklıyoruz (188)

ترجمه فارسی: اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را بپردازند، آنها برادر دینی شما می‌شوند. آیات را برای گروهی که می‌دانند بطور مفصل تشریح می‌کنیم!

همه ترجمه‌ها در این آیه دین را به همان معنای عام دین گرفته‌اند و در ترجمه آیه آن را به برادران دینی (din kardeşiniz) با اندکی تفاوت ترجمه کرده‌اند که باید به معنای فرمانبرداری و هم‌آیینی ترجمه می‌شد و برگردان صحیح آن باید (فرمانبرداری و هم‌آیینی) باشد.

ج. آیین (قانون)

فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (يوسف)، (٧٦)

مکارم: در این هنگام، (یوسف) قبل از بار بردارش، به کاوش بارهای آنها پرداخت سپس آن را از بار بردارش بیرون آورد این گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی‌توانست بردارش را مطابق

آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد! درجات هر کس را بخواهیم بالا می‌بریم و برتر از هر صاحب علمی، عالمی است. دین در این آیه در اکثر ترجمه‌های فارسی به آیین ترجمه شده است که صحیح است.

E. M. Hamdi Yazır (1938)

.....Melikin kanunlarına göre, kardeşini alıkoymasına imkan yoktu(244)

ترجمه فارسی: برادرش را مطابق قانون پادشاه نمی‌توانست اسیر کند.

Gölpınarlı (1955)

.....yoksa Allah dilemedikçe padişahın dinince kardeşini esir edemezdi(244)

ترجمه فارسی: در غیر این صورت اگر خدا نمی‌خواست برادرش را مطابق قانون پادشاه

نمی‌توانست اسیر کند.

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

..... kralın dinine göre öz kardeşini alamazdı (262).

ترجمه فارسی: مطابق دین پادشاه نمی‌توانست برادرش را دستگیر کند.

Toptaş (2008)

.....kendi kardeşini kralın dinine (kanunlarına) göre alıkoyması yakışmazdı (244)

ترجمه فارسی: دستگیری برادرش مطابق دین پادشاه برازنده او نبود.

Diyanet (2011)

Bunun üzerine Yusuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini başladı. Sonra da onu, kardeşinin yükünden çıkarttı. İşte biz Yusuf'a böyle bir tadbir öğrettik. Yoksa Kralın kanununa göre kardeşini tutamayacaktı.

ترجمه فارسی: بدنبال این یوسف قبل از بار برادرش، به (کاوش) بارهای آنها شروع کرد سپس

آن را از بار برادرش بیرون آورد این گونه به یوسف تدابیری یاد دادیم! در غیر این صورت او

نمی‌توانست برادرش را مطابق قانون پادشاه بگیرد.

Çelik (2013)

..... Yoksa (Hukumdarın dininde) yürürlükteki kanuna göre (kardeşini) yanında alıkoymazdı (244)

ترجمه فارسی: در غیر این صورت مطابق قانون رایج نمی‌توانست برادرش را دستگیر کند.

دین در این آیه به معنای آیین (قانون) و خوی پادشاه می‌باشد و حمدی یازیر آن را به قانون، سازمان

دیانت آن را به قانون پادشاه، چلیک آن را به (yürürlükteki Hükümdarın dininde)

(kanuna göre), دین حکومت (طبق قانون جاری) و گلپینارلی آن را به (padişahın dinince)

دین پادشاه و توپتاش آن را به **kralın dininine (kanunlarına)** دین پادشاه (قوانینش) ترجمه کرده‌اند که صحیح به نظر می‌رسند.

د. پاداش

وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (شعرا، ۸۲)

بهترین معنای دین در این آیه به معنای پاداش می‌باشد. اکنون نظری به چند ترجمه فارسی ذیل این آیه خواهیم داشت:

مجتبوی

و آن که امید دارم که روز حساب و پاداش لغزشم را ببامزد. (۸۲)

مکارم

و کسی که امید دارم گناهم را در روز جزا ببخشد! (۸۲)

معزی

و آنکه امیدوارم که ببامزد برای من گناهم را روز دین (۸۲) به نظر می‌رسد ترجمه مجتبوی دقیق‌تر، ترجمه مکارم تا حدودی نزدیک به معنا و ترجمه معزی دور از معنای صحیح است. ببینیم در ترجمه‌های ترکی استانبولی شاهد چه وضعیتی هستیم.

E. M. Hamdi Yazır (1938)

Ve hesap günü, hatamı bağışlayacağını umduğumdur.

ترجمه فارسی: و در روز قیامت امیدوارم خطایم را ببامزد.

Gölpınarlı (1955)

Ve öyle bir mabuttur ki kıyamet gününde umarım, hatamı da yarlıgar (370)

ترجمه فارسی: و چنان معبودی است که در روز قیامت امیدوارم خطایم را ببامزد.

Yaşar Nuri Öztürk (1993)

Din gününde hatalarımı affetmesini umup durduğum da o'dur (178).

ترجمه فارسی: و آن که امید دارم در روز دین خطایم را ببامزد.

Toptaş (2008)

Kıyamet gününde hatamı afvetmesini ümit ettiğim O'dur (370)

ترجمه فارسی: و آن که امید دارم در روز قیامت خطایم را ببامزد.

Diyanet (2011)

Ve hep Günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum Odur

ترجمه فارسی: و آن که امید دارم که روز حساب خطایم را ببامزد.

Çelik (2013)

Din (Ceza) günü hatalarımı bağışlayacağını ummakta olduğum da O'dur (370)

ترجمه فارسی: و آن که امید دارم که در روز دین و حساب خطایم را ببامرزد. حمدی یازیر آن را به روز حساب، سازمان دیانت آن را به روز حساب، چلیک (جزا) و اوزترک آن را به روز دین گلپینارلی آن را به روز قیامت و توپتاش نیز همین معنا را گرفتند که همه ترجمه ها با ترجمه دقیق فاصله دارند.

۳. نتیجه

باتأمل در جداول ۱ و ۲ و نیز برخی بررسی های بیشتر توسط نویسندگان درباره نحوه ترجمه سایر وجوه و نظائر به نظر می‌رسد اکثر مترجمان ترک در طول تاریخ به نوعی از همدیگر تقلید نموده اند و کمتر شاهد نوآوری و اجتهاد در آنها هستیم.

۱. جدول مقایسه‌ای صحت ترجمه‌های وجوه واژه صلاه به ترتیب زمانی مترجمان

| صلاه | دین | دعا | مغفرت و رحمت | کنیسه |
|-----------|-----|-----|--------------|-------|
| یازیر | غ | ص | ص | ص |
| گلپینارلی | غ | ص | ص | ص |
| اوزترک | غ | ص | ص | ص |
| توپتاش | غ | ص | ص | ص |
| دیانت | غ | ص | ص | ص |
| چلیک | غ | ص | ص | ص |

۲. جدول مقایسه‌ای صحت ترجمه‌های وجوه واژه دین به ترتیب زمانی مترجمان

| دین | داوری | فرمانبرداری | آیین و قانون | پاداش |
|-----------|-------|-------------|--------------|-------|
| یازیر | غ | غ | ص | غ |
| گلپینارلی | غ | غ | ص | غ |
| اوزترک | غ | غ | ص | غ |
| توپتاش | ص | غ | ص | غ |
| دیانت | ص | غ | ص | غ |
| چلیک | غ | غ | ص | غ |

منابع

۱. اللهیاری تبریزی، مهدی (۱۳۹۱ش)، «گذری بر تاریخ ترجمه و تفسیرهای ترکی قرآن مجید»، *ترجمان وحی*، شماره ۳۱.
۲. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸ش)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، *ترجمه شناسی قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۴. رضوی، سید حسین (۱۳۷۷ش)، «غبارزدایی از چهره ترجمه‌های ترکی استانبولی قرآن مجید»، *بینات*، شماره ۱۳۲.
۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
۶. گروه ترکی استانبولی (۱۳۷۷ش)، *بررسی ترجمه‌های قرآن مجید به زبان ترکی*، قم: مرکز ترجمان وحی.
۷. العوا، سلوی محمد (۱۳۸۹ش)، *بررسی زبان شناختی وجوه و نظائر در قرآن کریم*، ترجمه دکتر سید حسین سیدی، مشهد: به نشر.
۸. نرم افزار *جامع التفاسیر*.
9. Kök, Abdullah (2004), *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi* (TİEM 1v-235v/2), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
10. Küprülü, M. Fuad (1986), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
11. Toptaş, Mahmut (2008), *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, İstanbul.
12. Ünlü, Suat (2007), "Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur'an Tercümeleri", *Din Araştırmaları*, Ocak-Nisan, Cilt 9, Sayı 27, ss. 9-56
13. Üşenmez, Emek (2017), "Türkçe İlk Kur'an Tercümelerinden Meşhed Nüshası Satır Arası Türkçe-Farsça Tercümesi (No: 2229) (Orta Türkçe)", *Turkish Studies*, Cilt 12/3, s. 717-772
14. Yalçın Akcan, Betül (2013), *Eski Anadolu Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi* (Giriş-Metin-Dizin), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

بررسی مبانی تفسیری علمای سلفی قرن ۱۲ با تاکید بر آراء محمدعلی شوکانی

رقیه عبدی^۱

اکرم اقدسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰، صفحه ۷۷ تا ۹۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

در قرن ۱۲ با ظهور افرادی شاهد احیای اندیشه‌های ابن تیمیه و جریان سلفیت افراطی هستیم. انکار مجاز در قرآن، ظاهرگرایی افراطی و استفاده بی‌رویه از احادیث، رویگردانی از بکارگیری قواعد عقلی و فلسفی در قرآن از شاخصه‌های منهج تفسیری سلفیه تکفیری است. بررسی اندیشه‌های شوکانی عالم برجسته زیدی یمنی، ضمن تایید گرایشهای سلفی و التزامش به ظواهر ادله نقلی، نشان از تمایل به تبیین عقلانیت دینی مطابق اصولی که با سنت مخالف نباشد، دارد و به تعبیر بهتر بیانگر رویکرد ضد تکفیری و وحدت‌گرایانه وی علی‌رغم تاثیر پذیری‌اش از تفکرات بنیانگذار سلفیت نوین -ابن تیمیه- است. برآیند واکاوی اندیشه‌های شوکانی در حوزه مبانی تفسیری که به شیوه توصیفی تحلیلی و در پاسخ به سوال از نسبت سنجی میان آراء وی با اندیشه‌های سلفیت تکفیری صورت گرفته است، بیانگر رویگردانی وی از ظاهرگرایی افراطی و پذیرش تاویل معقول بوده که بدین ترتیب با اندیشه‌های ابن تیمیه و سلفیت افراطی فاصله گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: وهابیت، سلفی، فتح‌القدیر، شوکانی، تاویل، ظاهرگرایی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

abdi.roghaye2@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ملارد، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران: a.aqdasi@yahoo.com

۱- درآمد

امروزه سلفی‌گری یکی از جریان‌های فعال در جهان اسلام است و به دلیل وجود تضادها و تفاوت‌های درون خود به گرایش‌های متعددی همچون سلفیه تبلیغی، سلفیه سیاسی، سلفیه جهادی و سلفیه تکفیری منشعب شده است. البته به لحاظ حوزه‌های جغرافیایی نیز تقسیم‌بندی‌هایی صورت گرفته است مثل سلفیه تکفیری وهابی عربستان، سلفیه اعتدالی و افراطی دیوبندی شبه‌قاره هند، سلفیه اعتدالی زیدیه یمن، سلفیه تقریبی اخوان المسلمین مصر. از منظر زیست اجتماعی هریک از این نحله‌ها در جامعه اسلامی منشاء آثار مختلفی بوده اند آنچه که منجر به بغرنج شدن وضعیت جهان اسلام شده است، تعاملات جریان‌های تکفیری است که از دل سلفیت بیرون آمده اند. جریان‌هایی که بیشترین انرژی جامعه اسلامی را به جای تمرکز بر روی توسعه و پیشرفت، به ویرانی و کشتار در این جوامع معطوف نموده است. واقعیت آن است که اگر چه این جریان‌های تکفیری از درون سلفیت بیرون آمده اند و عبارات سلفی‌ها نیز موهوم تکفیر ساین است، اما بررسی و مطالعه منابع و آثار بزرگان سلفی نشان از وجود قرائتی دارد که میل به اعتدال داشته و به دنبال گسترش روح تعامل، مدارا و تساهل و همزیستی بیشتر میان آحاد جامعه است.

۲- بیان مساله

از نظر معنای لغوی، سلفی از سلف به معنای پیشین است. به گفته ابن فارس «سلف اصلی است که بر تقدم و سبقت دلالت دارد. پس سلف کسانی هستند که در گذشته بوده اند» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ماده سلف). ابن منظور می‌گوید «سلف یعنی پیشی گرفت و سالف یعنی پیشی گیرنده، سلف، سلیف و سلفه یعنی جماعت پیشی گیرنده». جوهری نیز می‌نویسد «سلف، یسلف، سلفا به معنای «مضی» یعنی «گذشت» آمده است. و سلف الرجل یعنی پدران گذشته مرد» و فراء گفته است «فجعلناهم سلفا» یعنی آنها را گذشتگانی قرار دادیم که دیگران از آنها پند گیرند. ابن اثیر هم می‌گوید «سلف انسان» به کسانی از اقرباء و نزدیکان که مرده اند، گفته می‌شود لذا به صدر اول از تابعین سلف صالح گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵۸/۹)

درخصوص معنای اصطلاحی سلفیه گفته شده است که اصطلاح سلفیه در آثار محققان مسلمان در دو مفهوم به کار رفته است. معنا و مفهوم اول: در مورد کسانی است که در اعتقادات و احکام فقهی ادعای اقتدا به سلف صالح را دارند. معنای دوم که کاربرد آن به دوره بیداری مسلمانان در عصر حاضر بر می‌گردد، به کسانی گفته می‌شود که ادعای بازگشت به اندیشه‌های ناب و اولیه اسلامی را به منظور مبارزه با استعمار داشته اند، افرادی همچون محمد عبده و مانند او. (اله بداشتی، ۱۳۸۸،

سلفی‌ها در این معنا متفق هستند که «سلفیه» به معنای پیروی از سلف است. اما در مصادیق سلف صالح اختلاف نظر وجود دارد. سلفی‌ها برای تعریف اصطلاحی سلفیه از معنای لغوی آن استفاده می‌کنند و سلفیه را پیروی از گذشتگان و پیروی کنندگان از روش صحابه و تابعین و تابعین تابعین و یا پیروان علمای خاص معرفی کرده‌اند. البته در این تعیین مصادیق اختلاف نظرهایی نیز با یکدیگر داشته‌اند. برخی سلف را مختص به صحابه می‌دانند و عده‌ای به صحابه و تابعین اطلاق می‌کنند. و برخی صحابه و تابعین و تابعین تابعین در سه قرن نخست اسلام را سلف می‌دانند. آنها این سه نسل را به دلیل نزدیکی زمانی و مکانی و در نتیجه تلقی بهتر وحی، بهترین مردم می‌دانند. (صابری، ۱۳۸۷، ش، ۸)

برخی هم گستره سلف را توسعه داده و ائمه مذاهب چهارگانه را نیز به عنوان سلف معرفی می‌کنند. مثلاً دکتر مصطفی حلمی، از محققان سلفی در مصر، «سلفیه» به معنای عام را اسم علم برای کسانی که در اعتقادات و فقه از سلف صالح و تابعین در سه قرن نخستین اسلام و پیشوایان امت بعد از آنها، مثل ائمه چهارگانه اهل سنت و سفیان ثوری، بخاری و مسلم و سایر اصحاب سنن و همچنین علمایی که ملزم به روش مسلمانان اولیه هستند _ گرچه فاصله زمانی با آنها دارند و با مشکلات و مسائل جدید روبه‌رو هستند _ مثل ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و محمد بن عبدالوهاب و معاصران دیگر که در عربستان، هند، مصر، شمال آفریقا و سوریه‌اند، پیروی می‌کنند، می‌داند. او در ادامه «سلفیه» در معنای خاص را اقتدا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌داند. به این معنا که سیره نبوی در جغرافیای فکری و زندگی روزانه سلفیان حضور فعال دارد و آنان شریعت اسلامی را بر طبق سنت نبوی تنظیم می‌کنند. (حلمی، ۱۹۷۱، م، ۱۷۸)

با بررسی تعاریف گذشته و مقایسه بین دیدگاه‌های محققان سلفی می‌توان گفت سلفی‌ها خود را پیرو رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، اصحاب آن حضرت، تابعین، تابعین تابعین و علمای اهل حدیث به ویژه احمد بن حنبل و ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب می‌دانند. (اله بداشتی، ۱۳۸۸، ۱۸)

با بررسی تعاریف گذشته و مقایسه بین دیدگاه‌های محققان سلفی می‌توان گفت سلفی‌ها خود را پیرو رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم)، اصحاب آن حضرت، تابعین، تابعین تابعین و علمای اهل حدیث به ویژه احمد بن حنبل و ابن تیمیه، ابن قیم و محمد بن عبدالوهاب می‌دانند. محمد بن علی شوکانی به مانند اکثر اهالی یمن زیدی مذهب بود (شوکانی، ۱۴۱۴، ۷/۱) اما در ادامه به شدت به اهل سنت نزدیک شد و گرایش به اهل حدیث پیدا کرد. آنچه از تصریح کلام شوکانی

برمی آید این است که شوکانی اندیشمندی اثر گرا بوده و آثار وی جملگی مبتنی بر منابع روایی و مآثور هست. (شوکانی، ۱۴۱۴، ۱/ ۱۴-۱۵)

در این مقاله تلاش شده است مبانی تفسیری و چگونگی رویکرد محمدبن علی شوکانی عالم سلفی زیدی یمنی، در تفسیر و شکل گیری روشها و احیاناً گرایشها و اصول و قواعد تفسیری وی به شیوه توصیف و بررسی آراء از خلال آثار مکتوب و موجودشان مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد تا ضمن تبیین دیدگاه های وحدت گرایانه وی، نسبت سنجی نیز میان تفکراتش با جریان تکفیری به عمل آید.

اگرچه ادعای سلفی بودن شوکانی به لحاظ اعتقاد به ضرورت احیای اندیشه سلف صالح، اثرگرایی و ابتنای آراءش بر منابع روایی کاملاً مورد تایید است و انتقادات بسیار تندی هم به شیعه داشته است، اما تکفیری قلمداد کردن او چندان نمی تواند مطابق واقع باشد.

۳- چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش نظریه احیاء و اصلاح فکر دینی در جهان اهل سنت می باشد. شیوه اندیشمندان اهل سنت در جهت احیای اندیشه دینی برای برطرف نمودن تعارضات میان سنت و پیشرفت های جوامع از طریق تاویل نصوص و ارائه قرائت های متناسب با نصوص قرآن و حدیث با هدف بازگشت به دین و احیای مظاهر و شعائر دین و شریعت با تاکید بر روش کلامی سلفیه در این مقاله مورد نظر است. روش کلامی سلفی بر التزام به ظواهر ادله و عدم عدول از آنها استوار است.

۴- روش پژوهش

این مقاله با روش کیفی و با رویکرد تحلیل محتوا و با تکیه بر بررسی اسنادی تلاش نموده است تا ضمن ارائه زندگی نامه محمد بن علی شوکانی و اثرپذیری وی از فضای فکری و فرهنگی عصر خویش و تالیفاتش، نمونه هایی از آراء و اندیشه های او را در خصوص مبانی تفسیر قرآن کریم مورد بررسی قرار دهیم.

۵- اوضاع سیاسی و فرهنگی جهان اسلام در قرن دوازدهم و سیزدهم هجری و تاثیر آن بر

اندیشه شوکانی

بخش اعظم جهان اسلام در قرن دوازده و سیزده هجری، تحت سلطه امپراتوری عثمانی قرار داشت. مجموعه ای از عوامل خارجی و داخلی باعث شد دولت عثمانی رو به انحطاط رفته و بسیاری از سرزمین های تحت حاکمیتش یکی پس از دیگری از سلطه اش خارج شد.

در نیمه قرن دوازدهم هجری زمانی که اروپا به پیشرفت در همه زمینه ها نایل شده بود، دولت عثمانی به اوج فساد خود رسیده بود طوری که بسیاری از متفکرین عثمانی قائل به ضرورت استفاده

از پیشرفت و ترقی اروپاییان برای ضمانت محافظت از وحدت و یکپارچگی و دوام دولت عثمانی شده بود و این آغازی برای حرکت اصلاحی ملهم از غرب بود. این حرکت اصلاحی با رویکرد غربی در عصر احمد سوم آغاز شد و با این حرکت اصلاحی نفوذ فرهنگی غرب در دولت عثمانی شکل گرفت. و دولتهای اروپایی در سرزمین‌های اسلامی زمینه‌های فرهنگی بسیاری را برای روابط سیاسی خود با دولت‌ها پیدا کردند. (درنیکه، ۱۹۸۶م، ۱۵)

حال و روز یمن زادگاه شوکانی که جزئی از سرزمین بزرگ اسلامی محسوب می‌شود، بهتر از سایر بلاد در این عصر نبود که به مدت دو قرن از سال ۱۰۴۵ ه.ق از دولت عثمانی جدا شده و اعلام استقلال نموده بود. (العمری، ۱۴۰۵ه، ۱۲) اما در شمال جزیره العرب و حجاز حرکت محمدبن عبدالوهاب که برای انتشار عقیده توحید و متحد نمودن قبایل مختلف آغاز شده بود و دولت سعودی براساس تعالیم محمدبن عبدالوهاب تاسیس و قدرت گرفته بود و برای تصاحب سرزمین‌های شبه جزیره و اطرافش با دولت عثمانی درگیری‌های فراوانی داشت این درگیری‌ها تلاطم‌هایی را در شبه جزیره ایجاد نموده و اوضاع سیاسی اجتماعی این منطقه را مختل نموده بود. شوکانی در این دوران در یمن زندگی می‌کرد. وضعیت فرهنگی و مذهبی یمن به دلیل شرایط و اتفاقات اخیر بسیار نابسامان بود. (عثیمین، ۱۴۱۱ه، ۶۳-۶۷) مذاهب و فرق مختلفی همچون زیدیه، شیعه، متصوفه و وهابیت همزمان مشغول فعالیت بوده و تنش‌های زیادی با هم پیدا کرده بودند.

۶- زندگی نامه محمد بن علی شوکانی

شوکانی زندگی نامه‌ای خود نوشت دارد. داستان زندگی خود را اینگونه بیان می‌دارد که « در روز دوشنبه ۲۸ ذی القعدة سال ۱۱۷۳ ه.ق محمد بن علی بن محمد شوکانی در قریه شوکان از توابع خولانی شمالی واقع در جنوب شرقی صنعا، به دنیا آمد. نسب خاندانش به قبایل یمنی قحطانی همدان بن مالک بن زید می‌رسد. (شوکانی، ۱۳۴۸ه، ۴۷۸/۲-۴۷۹) شوکانی یادآور می‌شود که جد مشهورش دعائم بن ابراهیم یکی از روسا و زعماء یمن در ثلث آخر قرن سوم هجری بوده که در خروج امام هادی یحیی بن حسین (م ۲۹۸ ق) از رس در حجاز به سوی یمن و تاسیس دولت ائمه زیدی نقش مهمی داشته است و برای نقش و جایگاه او در تاریخ یمن ارزش زیادی قائل شده‌اند. (العمری، ۱۴۰۵ه، ۲۰) غیر از جایگاه اجتماعی و رهبری و زعامت قبیله‌ای، این خاندان در منصب قضا نیز دارای جایگاه ویژه بوده‌اند. قاضی علی بن محمد بن عبدالله شوکانی (پدر شوکانی) اولین مدرس و معلم شوکانی بوده و شوکانی بعد از آنکه قرآن را نزد پدر آموخت، در محضر سایر اساتید و مشایخ قرآنی در صنعا به رسم و عادت عصرش، دوره نمود و بعد متن کتاب «الازهار» را حفظ

نمود و مختصرات عدیده ای را در فروع ادبیات و فقه و منطق و حدیث و غیر آنها مطالعه نموده و بسیار به مطالعه و تحقیق در تاریخ و مجامع ادبی علاقمند و مشغول بود. پس از این در محضر علمای کبار صنعا تلمذ نمود و همزمان با کسب علم از محضر اساتید، خود نیز به تدریس این دروس به همکلاسی ها و شاگردان دیگر می پرداخت گاهی اوقات در طول یک روز بیش از سیزده درس می گرفت و می داد. بعد از این بود که شروع به تالیف کرد و مشهورترین تالیفاتش (نیل الاوطار) را با راهنمایی عده ای از اساتیدش مثل علامه سید عبدالقادر بن احمد و علامه حسن بن اسماعیل مغربی تالیف نمود شوکانی به سرعت تالیف شرح آن را به پایان برد و آن را به شاگردانش تدریس نمود و تقلید را ترک کرد و به اجتهاد به رای مطلق روی آورد بدون هیچ قیدی در حالی که او هنوز سی سالش نشده بود». (همو، ۲/۲۱۸)

۵-۱- اساتید و شاگردان شوکانی

بیشتر علما از اساتید شوکانی بودند. مهمترین ایشان عبارتند از: علامه محمد بن حرازی، عبدالقادر بن احمد، حسن بن اسماعیل مغربی (شوکانی، بی تا، ۱۷) در بدرالطالع به تفصیل مدت شاگردی و دروسی که از ایشان آموخته است را به تفصیل بیان کرده است. (همو، ۲/۲۲۵، ۱۳۴۸) شوکانی در مورد اساتید و شاگردان خود کتابی به نام «الاعلام بالمشایخ الاعلام و التلامیذ الکرام» نوشته و شرح حال برخی از آنان را در کتاب «بدرالطالع» خود آورده است. که از جمله آنها می توان به افراد ذیل اشاره کرد:

پسرش علی بن محمد بن علی شوکانی (۱۲۱۷-۱۲۵۰ه) برادرش یحیی بن علی بن محمد شوکانی (۱۲۶۷-۱۱۹۰ه) علامه عبدالرحمن بن احمد ضمدی صبیانی (۱۱۸۰-۱۲۲۷ه) سید عبدالله بن عیسی کوکبانی (۱۱۷۵-۱۲۲۴ه) احمد بن عبدالله ضمدی (۱۱۷۰-۱۲۱۲ه) محمد بن علی بن حسین عمرانی (۱۲۶۴-۱۱۹۴ه) محمد بن احمد بن سعد السودی الصنعانی (۱۱۷۸-۱۲۳۶ه) علامه محمد حسن شجنی ذماری (۱۲۰۰-۱۲۸۶ه) محمد بن محمد زبارة حسینی صاحب نیل الوطر (ت ۱۳۸۱ه) فقیه لطف الله بن احمد بن لطف الله جحاف (۱۱۸۹-۱۲۳۴ه) (شوکانی، ۱۳۴۸، ۲/۶۰-۷۱ و محمد زبارة، ۱۳۴۸، ۲/۱۸۹-۱۹۱)

۵-۲- تالیفات محمد بن علی شوکانی

شوکانی نویسنده ای پر تالیف و پرتلاش است که علی رغم اشتغالش به امور وزارت و مسئولیت های سنگین قضایی و سیاسی و نیز تدریس و افتاء، دست از تحقیق و پژوهش برنداشته و حتی یک روز هم نوشتن را رها ننموده است. (شوکانی، ۱۳۴۸، ۱/۴۲۰)

شوکانی کتابهایش را با اهداف خاصی تالیف می نمود تا بتواند از این راه مشکلات و امراض فرهنگی و دینی کشور خود را معالجه نماید یا اینکه به روشنگری در زمینه علوم شرعیه بپردازد و جلوی تعصب و جهالت را بگیرد. شوکانی خود در این باره می گوید: «در حقیقت تصنیفی که بتوان به آن تصنیف گفت یا تالیفی که شایسته اهل علم باشد... این است که در آن بتوان حق را یاری نموده و باطل را نابود کرد. و نیز بتوان با حجتها و براهینش ارکان بدعتها را منهدم ساخته و طنابهای تعصب را پاره نمود و هرآنچه که از بینات و هدایتها را که برای بشر نازل شده است، تبیین نمود و مردم را به سوی انصاف ارشاد و راهنمایی کرد و عمل به کتاب و سنت را در قلبهای آنها محبوب نموده و از تبعیت و تقلید ایشان را منزجر نمود... و در این راه نباید شیطان او را فریب دهد که این نوشته مورد قبول مقلدین قرار نمی گیرد یا اینکه منجر به فتنه در جامعه شده یا ضرر و زیانی را در پی خواهد داشت یا اینکه جاه و مال و مقام شخص را از بین می برد... چرا که خداوند ناصر و یاور دینش است و نورش را کامل می کند و شریعتش را حفظ می نماید و یاری کنندگان دین خود را یاری می کند و برای اهل حق و دعوت کنندگان به شریعت، سلطان و نصرت قرار می دهد هر چند در سرزمینی باشند که اهلش در بدعتها غرق شده و در ضلالت و گمراهی تام باشند» (شوکانی، بی تا، ۱۰۶-۱۰۷)

شوکانی تالیفات خود را با بزرگی و عزت یاد می کند او در کتاب البدر الطالع تعداد تالیفات خود را ۹۹ اثر ذکر می کند (شوکانی، ۱۳۴۸ هـ، ۲/۲۱۹-۲۲۳) دکتر عبدالغنی قاسم غالب الشرجی نویسنده کتاب «الامام الشوکانی حیاة و فکرة» تعداد آثار را ۲۷۸ عنوان می داند که ۷۰ عنوان از آنها هنوز چاپ نشده و به صورت خطی در کتابخانه های مرجع در یمن نگهداری می شوند. ایشان اسامی این کتابها را در کتاب خود به تفصیل ذکر نموده است. (عبدالغنی قاسم، بی تا، ۱۹۴-۲۲۹)

آثار چاپ شده: اتهاف الاکابر باسناد الدفاتر، ادب الطلب و منتهی الارب، ارشاد النقات الی اتقان الشرایع علی التوحید و المعاد و النبوات، ارشاد السائل الی دلائل المسائل، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحفه الذاکرین بعدة الحصن الحصین من کلام سید المرسلین، التحف فی مذاهب السلف، تنبیه الافاضل علی ما ورد فی زیاره العمرو نقصه من الدلائل، الدراری المزیئه فی شرح الدرر البهیه، در السحابه فی مناقب القرابه و الصحابه، الدر النضید فی اخلاص کلمه التوحید، السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازهار، شرح الصدور فی تحریم رفع القبور، العقد الثمین فی اثبات وصایه امیرالمومنین علی بن ابیطالب (علیه السلام)، فتح القدر الجامع بین فنی الروایه و الدرایه فی علم التفسیر، الفوائد المجموعه فی الاحادیث

الموضوعه، قطر الولی علی حدیث الولی، القول المفید فی ادله الاجتهاد و التقليد، نیل الاوطار فی شرح المنتقی الاخبار (همان)

غیر از این کتابها مجموعه ای از کتب خطی شوکانی وجود دارند که هنوز به صورت مستقل به چاپ نرسیده اند از جمله:

ارشاد الغیبی الی مذهب اهل البیت فی صحب النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، افاده السائل فی عشر مسائل، ایضاح القول فی اثبات العول، بحث فی مواخاۃ النبی (ص) بین الصحابه بحث فی موده اخوان السوء، التوضیح فی ماجاء فی المهدی المنتظر و الدجال و المسیح، رساله فی لحوق ثواب قراءه المهداه من الاحیاء الی الاموات، الصوارم الحداد القاطعه لعلائق ارباب الاتحاد این رساله در رد متصوفه نوشته شده است.

البته شایان ذکر است دکتر ابومصعب محمد صبحی حسن الحلاق مجموعه رسائل و آثار پراکنده شوکانی را در کتاب «الفتح الباری من فتاوی الامام الشوکانی» جمع آوری نموده و این کتاب توسط انتشارات مکتبه الجیل جدید در صنعا یمن در سال ۱۴۲۲ ه.ق به چاپ رسیده است.

۷- آشنایی با تفسیر شوکانی و شیوه مؤلف در آن

تفسیر فتح القدیر یکی از منابع اصلی تفسیر در میان اهل سنت به حساب می آید زیرا دربردارنده تفسیر روایی و تفسیر فنی درایه ای است.

محمد حسین ذهبی در کتاب التفسیر و المفسرون درباره شیوه تفسیری شوکانی می نویسد: «وی آیات را ذکر می کند سپس آن ها را به گونه ای مقبول و معقول تفسیر می نماید سپس بعد از فراغت از آن روایات تفسیری که از سلف وارد شده است را نقل می کند درحالی که از افرادی که از اصحاب کتب تفسیری به شمار می آیند بسیار نقل قول می کند. مناسبات میان آیات را ذکر می کند و بسیار به لغت اهتمام دارد و به کلام بزرگان لغت همچون مبرد، ابی عبیده فراء اشاره می کند... همان طور که گاهی به قرائت های سبعة نیز اشاره دارد و این کار او را از اینکه در هر مناسبت به دیدگاه علمای مذاهب فقهی پردازد باز نمی دارد و اختلاف نظر ایشان را با ادله ذکر می کند و بین ادله آنچه را که مرجح و ظاهر است را برگزیده و با آزاداندیشی وسیعی به استنباط می پردازد زیرا او خود را مجتهدی می بیند که چیزی از سایر مجتهدین کم ندارد». (ذهب، بی تا، ۲/۲۸۸)

۱-۶- ویژگی های تفسیر شوکانی

۱-۶-۱- تقدم قواعد لغوی و لفظی بر اقوال و اجتهادات صحابه و تابعین

به عقیده شوکانی بسیاری از اختلافات و التباسات میان علما و نیز عامه مردم از عدم توجه به معانی الفاظ و عبارات و عدم درک محل نزاع، نشات می گیرد. به همین دلیل وی در اکثر مباحث

خود خصوصاً در تفسیر آیات، اهتمام ویژه ای به بحث از معانی داشته و علم لغت را ابزار مفیدی برای تعلیم و تعلم می‌داند. وی همچنین معتقد است که در جایی که با دقت ادبی و با مراجعه به فنون علم لغت می‌توان به پاسخ رسید جایی برای مراجعه به اقوال صحابه و تابعین وجود ندارد. شوکانی، ۱۴۲۲هـ/۳۰۷/۱) وی دلیل این امر را، نزول قرآن به زبان عربی مبین می‌داند و معتقد است که باید بر اساس مقتضای قواعد زبان عربی و بر حسب اقتضائات علوم زبان عربی که اندیشمندان ثقه آن را مدون نموده و افراد عادل آن را نقل کرده‌اند، عمل نمود و هرگز این کار به معنای تفسیر به رای منهی عنه نخواهد بود. بلکه به فرموده علی بن ابیطالب (علیه السلام) حاصل قدرت فهمی است که خداوند به فرد اعطاء نموده است و هرگز در اینگونه موارد لزومی به مراجعه به فهم سلف نیست و لغت عربی و علوم مدونه وابسته به آن کفایت می‌نماید. (همو، ۱۴۱۳هـ/۱۹۴/۱)

۲-۱-۶- ترجیح عموم حدیث بر عموم قرآن

شوکانی در بحث از عمومات، معتقد است عموم احادیث بر عموم قرآن ترجیح داده می‌شود، وی در استدلال بر این سخن، مسئله تعارض میان عموم آیه «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ» (غافر: ۸۴) و عموم احادیثی مرتبط که در این باب وارد شده‌اند را ذکر کرده و می‌گوید: «این احادیث دلالت دارند بر اینکه اسلام کسی که به هنگام رؤیت شمشیر و از ترس مرگ کلمه شهادتین را به زبان جاری ساخته است معتبر هست. و «بأس» مورد اشاره در آیه، حمل بر بأس از جانب خداوند است مثل قیامت، خسوف، صاعقه‌ها و امثال آن.» (شوکانی، ۱۴۲۲هـ/۴۹۷۶/۱۰)

۳-۱-۶- محور قرار دادن روایات در تفسیر

کاربست روایات در منظومه فکری شوکانی همچون سایر سلفیان، جایگاه ویژه ای دارد. وی در تفسیر هر آیه بعد از اشاره به معانی مفردات آیه و بحث صرفی و نحوی که در فهم مراد آیه اثر گذار باشد، روایات ماثور از سلف را بیان می‌دارد و اگر بحثی در باب این روایات داشته باشد حتماً ذکر می‌کند.

۴-۱-۶- تعصب در عقاید

تفسیر شوکانی بسیار متأثر از آرای اعتقادی اوست. به عنوان نمونه در مساله نکوهش تقلید که یکی از اصول فکری سلفیه است، در هرکجا مناسبتی یافته به نکوهش تقلید و مقلدان پرداخته و معتقد است مقلدان با تقلید از دیگران، کتاب خدا و سنت رسولش را ترک می‌کنند؛ مانند ذیل آیه ۱۷۰ سوره بقره. خصوصاً ذیل آیه ۳۱ سوره توبه و آیه ۲۸ سوره اعراف. (شوکانی، ۱۴۱۳هـ/۱۹۳/۱)

شوکانی در تفسیر خود با «توسل» به انبیاء و اولیاء سخت به معارضه برمی‌خیزد و معتقد است که چنین توسلی روا نیست مانند آیه ۴۹ سوره یونس و از آن روی که در عقیده، سلفی است، متشابهات قرآن را بر ظاهر حمل می‌کند و به تاویل و توجیه نمی‌پردازد و با معتزله سخت مخالف است که با عنایت به مباحث پیش‌گفته با داشتن چنین عقایدی از مذهب زیدیه بسیار فاصله می‌گیرد؛ (همان، ۱۰۳/۱)

۵-۱-۶- بیان فضیلت و وجه تسمیه سوره

در ابتدای هر سوره نیز پس از ذکر نام آن به وجه تسمیه اسامی سوره می‌پردازد، سپس بحث مکی و مدنی بودن آن را با استدلال بر هر دیدگاه متعرض گشته، اسباب نزول آن را بیان می‌دارد. فضل سوره‌ها را با نقل روایاتی از بخاری، احمد، ابو داود و نسایی بازگو می‌کند. ایشان در برخی موارد بعد از نقل روایت به تحلیل آن پرداخته از تفاسیری نظیر طبری مطالبی نقل می‌نماید.

۶-۱-۶- دقت در اسناد روایت

در اسناد روایت نیز دقت داشته معمولاً به ضعیف یا حسن سند، اشاره دارد. هرچند که خود اعتراف نموده است که گاهی هم اگر محتوای روایت موجب تقویت بحث نبوده یا باقواعد زبان عربی مطابقت داشته است، حتی اگر ضعیفی در سند روایت بوده باشد، نادیده گرفته است و یا اگر در منابعی چون تفسیر قرطبی، سیوطی، ابن جریر و ابن کثیر آمده باشد حتی اگر ضعف سندی داشته باشد نسبت بدان بی توجهی نموده است چرا که به این افراد اعتماد واثق داشته است. (همان، ۲۹۸/۱)

۷-۱-۶- بیان فضائل اهل بیت

شوکانی از آنجایی که شیعه زیدی است، از کنار آیاتی که در شان حضرت علی (علیه السلام) نازل شده به راحتی نمی‌گذرد و نسبت به روایاتی که آن آیات را در شان حضرت تفسیر می‌کند، روش کتمان را در پیش نمی‌گیرد و با اینکه در تفسیر برخی آیات را به شکل عام معنا می‌کند اما با ذکر روایت، مراد اصلی آیه را تبیین می‌نماید؛ مانند آیه ۵۵ و ۶۷ سوره مائده. (ذهبی، بی تا، ۲/۲۸۸) وی در تفسیر آیه ۵۵ سوره مائده «انما ولیکم الله ورسوله...» و آیه ۶۷ سوره مائده «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک...» روایاتی را که از زبان شیعه نقل شده است، نقل می‌کند بدون اینکه جرح و تعدیلی نسبت به این روایات داشته باشد هرچند که اقرار دارد که این چنین احادیثی صلاحیت استدلال بر امامت علی ندارند. (همان)

و در خصوص آیه دوم (۶۷ مائده) از ابی سعید خدری نقل می‌کند که: او می‌گوید: این آیه «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک...» روز غدیر خم در حق علی بن ابیطالب بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شد و روایت می‌کند از ابن مسعود که گفت: ما در عهد رسول اکرم (صلی الله علیه

و آله و سلم) می‌خواندیم آیه « یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ » ای پیامبر آنچه را که از جانب خداوند بر تو نازل شده است را ابلاغ کن اینکه علی مولی و سرور مؤمنین است و اگر این کار را نکنی رسالت را انجام نداده‌ای و خداوند تو را از مردم حفظ می‌کند در امان نگه می‌دارد. (شوکانی، ۱۴۱۳هـ، ۷۷/۲)

۷- مبانی تفسیری علمای سلفی

مبانی تفسیر، اصول موضوعه و باورهای بنیادینی‌اند که تفسیر قرآن بر آن‌ها استوار است. این باورها و قضایا بر اصل امکان و جواز تفسیر یا کیفیت و روش و اصول و قواعد تفسیر اثرگذار بوده، به آن‌ها جهت می‌دهند. در واقع مبانی تفسیر، سبب چگونگی رویکرد مفسران در تفسیر و شکل‌گیری روش‌ها و احیاناً گرایش‌ها و اصول و قواعد تفسیری مفسران می‌گردد. وجود مبانی برای هر علمی امری لازم و مسلم است. از همین رو مفسران در طول تاریخ تفسیر، همواره براساس مبانی از پیش پذیرفته شده به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند؛ اما طرح بحث درباره مبانی تفسیر به عنوان دانشی مستقل از آنجا پیدا شد که درباره برخی مبانی میان مفسران اختلاف نظر پدید آمد و در حالی که گروهی مبنا بودن قضیه ای را در تفسیر پذیرفتند، عده ای دیگر نفی آن قضیه را مبنای تفسیر خود قرار دادند.

ذیلا مهمترین ویژگی تفسیری مکتب سلفیه بیان شده و در ادامه دیدگاه شوکانی در خصوص این ویژگی‌ها و مبانی مطرح گردیده است.

۱-۷- ظاهرگرایی

یکی از مبانی نظری اندیشه‌های تفسیری سلفیه، تبعیت از ظاهر نصوص قرآن و سنت و مخالفت با هر گونه تأویل، به‌ویژه تأویل عقلی است. در نظام فکری اسلام، اعتماد بر ظاهر قرآن و سنت به صورت منضبط و قاعده مند، نه‌تنها مردود نبوده، بلکه حجم زیادی از تفاسیر فریقین، به ظواهر آیات مربوط می‌شود و اساسا بحث حجیت ظواهر در حوزه دانشی اصول فقه نیز برای نیل به همین منظور پایه گذاری شده است. ابن تیمیه در مقابله با عقل‌گرایی، در تمام حوزه‌های الهیات اعم از احکام، اخلاق و عقاید، نقل‌گرایی را پذیرفت و صرفا رجوع به کتاب و سنت را مشروع قلمداد کرد. بالتبع این مساله در نظام فکری وی و پیروانش، منجر به سلف‌گرایی و گذشته‌گرایی افراطی گردید به نحوی که به جای توجه به زمان و مکان اجتهاد، راه را برای جمود بر ظواهر به صورت خودکار باز کرد.

سلفیه در فهم قرآن فقط به ظاهر آن یعنی ظواهر الفاظ و لغات توجه می‌کند حتی اگر مستلزم

معنای خلاف عقل باشد. ظاهرگرایی به این معنا دارای دو نتیجه اصلی است: رد تأویل‌گرایی و انکار مجاز در قرآن؛

بدیهی است که قبول یا انکار مجاز و تاویل، در تفسیر آیات قرآن بسیار تأثیرگذار است. به طوری که در صورت انکار معانی مجازی و موول در آیات قرآن، عقاید باطل و انحرافی در عرصه عمل و نظر به وجود آمده و در زمینه صفات الهی موجب تشبیه و تجسیم خداوند می‌گردد.

سلفیه افراطی، به‌ویژه بنیان‌گذار نظری آن، ابن تیمیه و شاگردش ابن‌قیم، با انکار تأویل، راه را برای پذیرش مجاز در قرآن بر خود بسته‌اند. زیرا تأویل در حقیقت، حمل لفظ بر معنای مجازی است؛ به همین دلیل این دو و پیروان آنها در رد و انکار مجاز در قرآن سنگ تمام گذاشته‌اند؛ تا آنجا که ابن‌قیم مجاز را طاغوت سومی در کنار تأویل_ نخستین طاغوت_ قرار داده که به ادعای وی برخی آن دو را برای تعطیل و نفی اسماء و صفات خداوند وضع کرده‌اند. (ابن‌قیم، ۱۴۰۵ هـ، ۲۷۱) و همین شیوه را مفسران سلفی معاصر نیز به قوت ادامه دادند. برخی از منکران مجاز به طور کلی مجاز در لغت را نپذیرفته‌اند و بعضی دیگر به رغم پذیرش مجاز در لغت، منکر وقوع آن در قرآن هستند. بیشتر قائلان این قول، سلفیه افراطی هستند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ هـ، ۱۱۳/۷)

این روش حاصل جمود فکری و برداشتهای سطحی از معارف قرآن کریم است. این جریان از یک سو به جای آنکه معیار رسیدن به حق را وحی قرار دهد، حدیث را ملاک فهم وحی قرار داده و هرچه را از حدیث بدست می‌آورد، برقرآن تحمیل می‌کند و از سوی دیگر با محدود کردن فهم قرآن به کشف معانی لغات، راه فهم آیات کلام الهی را می‌بندد. زیرا چنین فهمی، قرآن را از لحاظ زمانی و مکانی محدود می‌نماید و نتیجه اش جمود فکری در مسائل عقیدتی، سیاسی، عبادی و اجتماعی خواهد بود که از یک سو بی توجهی به مصالح جامعه و مسائل و احکام جدید و از سوی دیگر رواج رفتارهای خشونت آمیز و تشدید حکم از طرف معتقدان به سلفی‌گری را در پی خواهد داشت. و همین امر در آینده چالشهای بزرگی را برای جهان اسلام ایجاد خواهد کرد.

۲-۷- رد و انکار تاویل

فهم و برداشت از قرآن کریم، در طول تاریخ تفسیر، گرفتار دو رویکرد انحرافی بوده است: اول، تأویل‌گرایی بی‌ضابطه و دیگری ظاهرگرایی افراطی. در این میان، نفی تأویل ضابطه‌مند و عقلایی، همواره ناشی از نگرش ظاهرگرایی بوده است. (اله بداشتی، ۱۳۸۸، ۸۵)

همانگونه که بیان شد یکی از آموزه‌های مهم سلفیه که از نتایج روش شناسی ظاهرگرایی است، رد تاویل و تفسیر است. به اعتقاد ایشان اگر باب تاویل و تفسیر را باز کنیم، اساس دین از بین می‌رود « لو فتحنا باب التاویل ، لانهدم الدین» آنان معتقدند به دلیل اینکه اولاً قرآن به زبان عربی مبین

نازل شده است و ثابث خداوند در مقام بیان بوده است و نیز چون قرآن برای هدایت و سعادت نازل شده است، باید ظاهر نصوص قرآن را اخذ کرده و از باطن و تاویل آیات دوری کرد چراکه براین اساس برای کنار گذاشتن ظاهر آنها دلیلی وجود نخواهد داشت بالاخص در باب اسماء و صفات الهی و معاد حتما باید به ظاهر الفاظ تمسک کرد چون در این دو موضوع، نه عقل و نه شهود راهی برای رسیدن به حقیقت ندارند (ذهبی، بی تا، ۱/۱۸۳)

این نوع نگاه به مسائل قرآنی، باعث می شود که بسیاری از آیات را با توجه به معنای ظاهری تفسیر کنند این آموزه در زمینه صفات الهی موجب تشبیه و تجسیم الهی شده است. جمود بر ظواهر و تدبر نکردن در آیات موجب می شود معانی عمیق دین را بر معانی ظاهری و محسوس و مادی آن حمل کنند برای مثال در آیات مجی و ید این روش یعنی اخذ ظواهر باعث انکار تعلیل و تاویل احکام توسط عقل و ایجاد نوعی بدبینی و رواج عقاید باطل در میان مسلمانان از قبیل تجسیم شده است. رد تاویل و تفسیر قرآن در سلفیه باعث شده است که با هرگونه تفسیر قرآن مخالف باشند «برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقا جایز نیستاگرچه دانشمندی ادیب باشد و اطلاعاتی گسترده در ادله فقه و نحو و اخبار و آثار داشته باشد و فقط به روایات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و تابعین استناد جوید» (المطعنی، ۱۶/۱، ۷/۱)

۳-۷- انکار مجاز در قرآن

سلفیه به نبود مجاز در قرآن باور دارند و معتقدند هر کلمه ای که در قرآن آمده است، معنای حقیقی اش اراده شده است. کسانی مانند ابن تیمیه در مجموع الفتاوی و ابن قیم در الصواعق المرسله و معاصرانی مانند شتیطی در منع جواز المجاز به این باور اشاره داشته اند. (علیزاده، ۱۳۹۸ش، ۶۲) به عقیده سلفیه ورود مجاز در عرصه توحید منجر به پیامدهای خطرناکی همچون باطن گرایی و تاویل می شود چرا که مساله مجاز یک مساله لغوی و بلاغی است لذا ابن تیمیه و اتباعش به این مبحث ورود کرده و به شدت منکر آن شده اند. (المطعنی، ۱۶/۱، ۷/۱)

۸- ظاهرگرایی در اندیشه های تفسیری شوکانی

۱-۸- تاویل در اندیشه شوکانی

شوکانی در کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول می گوید: «تاویل به سه نوع تقسیم می شود: گاهی تاویل قریب است و با نزدیکترین مرجحی ترجیح داده می شود. گاهی تاویل بعید است و جز با مرجح و آن هم از نوع قوی آن، قابل ترجیح نیست و قسم سوم تاول متعذر است که لفظ آن را نمی پذیرد و این نوع از تاویل مردود و غیر مقبول است» (شوکانی، ۱۵۶، ۱۶۲۴هـ، ۱۵۶)

به عقیده شوکانی تاویل صحیح سه شرط دارد که عبارتند از:
اول اینکه موافق وضع لغت و استعمال عرفی یا عادت صاحب شرع باشد « و هر تاویلی که این شرط را نداشته باشد، تاویل صحیح نیست» (همان)
دوم اینکه دلیلی اقامه شود مبنی بر اینکه مراد از آن لفظ همان معنایی است که بدان حمل شده است هرچند که در آن زیاد استعمال نمی شود.
سوم اینکه اگر تاویل به قیاس بود حتما می بایست جلی و آشکار باشد نه خفی و پنهان و گفته شده است که از جمله موضوعاتی باشد که تخصیصش با ماتقدم خود جایز باشد. (همان)
قسم دوم از موضوعاتی که در آن تاویل صورت گرفته است، در مساله اصول عقاید است. به عقیده شوکانی در مساله تاویلات اصول عقاید سه مذهب وجود دارد؛
مذهب اول: هیچ راهی برای تأویل آنها وجود ندارد بلکه بر ظاهرش حمل می شود و هیچ چیز از آن تأویل نمی شود و این دیدگاه مشبهه است.
مذهب دوم: آنچه برای آن تأویل وجود دارد اما از آن امساک می کنیم با تنزیه اعتقادمان از تشبیه و تعطیل به دلیل سخن خداوند که فرمود «لا یعلم تاویله الا الله» (ال عمران/۷) و این قول سلفیه است.

شوکانی معتقد است این همان راه واضح و منهجی است که می توان در آن قدم گذاشت و با سلامت از وقوع در پرتگاه های تأویل که فقط خداوند از آن آگاه است گذر کرد و سلف صالح برای کسی که به دنبال مقتداست، بهترین مقتداست و بهترین اسوه برای کسی که به دنبال اسوه و الگو می گردد. بنا بر تقدیر عدم ورود دلیل قاضی بر منع از آن، چگونه است که در کتاب و سنت موجود است.

مذهب سوم: مووله هستند. ابن برهان می گوید: اولین مذهب که باطل است و دوتای دیگر که از صحابه نقل شده اند و گفته اند که مذهب سوم از علی و ابن مسعود و ابن عباس و ام سلمه نقل شده است. (شوکانی، ۱۴۲۲، ۹۹-۹۷؛ همو، ۱۴۲۴، ۱۵۶، ۱۴۲۴؛ همو، ۱۹۸۴، م، ۹-۱۰)

۲-۸- تاویلات شوکانی

شوکانی در برخی از کتب خود از جمله در تفسیر فتح القدر دست به تاویل برخی از آیات قرآنی زده است ولی در برخی دیگر از آثار خود از جمله التحف فی مذاهب السلف تا حدودی برخی از این عقاید را رد می کند.

اینک به نمونه هایی از تاویلات شوکانی اشاره می کنیم:

الف) تاویل «لما خلقت بیدی» در آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» (ص/۷۵) به «آنچه که مسئولیت آفرینش آن را بدون واسطه، خود بر عهده گرفته ام». (شوکانی، ۱۴۱۳ هـ، ۶۲۵/۴-۶۲۴)

ب) تاویل «صعود کلام و عمل طیب» در آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر/۱۰) به قبول آنها از طرف خداوند. (همان، ۴۷۹)

ج) تاویل «وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا» (هود/۳۷) به ساختن کشتی تحت حفظ و حراست الهی. چرا که چشم را آلت دیدن است و حراست و حفاظت با آن محقق می‌شود. (همان، ۶۹۴/۲)

د) تاویل «جَاءَ رَبُّكَ» به آمدن امر و قضای الهی و نیز ظهور آیات الهی. (همان، ۶۳۲/۵).
ه) تاویل یمین در آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر/۶۷) به کمال قدرت و مالکیت. (همان، ۶۶۷/۴-۶۶۶)

و) تاویل «وَأَصْطَفَيْتَ لِنَفْسِي» (طه/۴۱) به اراده انتخاب فرد مورد نظر برای وحی و رسالت الهی جهت انجام اوامر الهی (همان، ۵۱۸/۳)

ز) تاویل نفس در آیه «وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران/۲۸) به ذات مقدس الهی. (همان، ۴۹۴/۱)
ح) تاویل معیت در آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) به قدرت، سلطنت و علم نامحدود الهی. (همان، ۲۳۷/۵)

ط) تاویل قرائت در آیه «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ» (قیامت/۱۸) به اتمام قرائت قرآن برای پیامبر توسط فرشته وحی جبرئیل. (همان، ۴۸۱/۵)

ظ) تاویل نسیان در آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه/۶۷) وانهادن و بی نصیب نمودن از ثواب و کرامت توسط خداوند. (همان، ۵۳۳/۲)

ع) تاویل کوری در آیه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى» (اسراء/۷۲) به فقدان بصیرت. (همان، ۳۴۹/۳)
غ) تاویل مکر الهی در آیه «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران/۵۴) به عذاب ناگهانی خداوند در حق بندگان از جایی که گمان نمی‌برند. (همان، ۵۱۲/۱)

ن) تاویل استوی در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (رعد/۳) به استیلا و حفظ و تدبیر (همان ۶۳/۱)
و) تاویل ید در آیه «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (ملک/۱) به قدرت و استیلا الهی در ملک و ملکوت و در دنیا و آخرت. (همان، ۳۶۷/۵)

ه) تاویل وجه در آیه «وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن/۲۷) به ذات الهی و بقای وجه الهی به معنی بقای محبت و تقرب الهی. (همان، ۱۹۳/۵)

ی) تاویل وجه در آیه «فَأَيُّهَا تُولُوا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵) به قبله (همان، ۱۹۶/۱)

۳-۸- نقد سلفیان بر تاویل از دیدگاه شوکانی

برخی از اندیشمندان سلفی معاصر که بر آثار شوکانی تحقیقاتی داشته و تعلیقاتی نگاشته اند معتقدند که شوکانی در همه کتبش بر منهج سلفی سلوک ننموده است. بلکه بسیاری از صفات خبری را در خلال تفسیر آیات صفات، تاویل نموده است و این دلیل بر اضطراب عقیده شوکانی دارد. عبدالله نسوک دلیل این مساله را در این می دانند که آثاری که در اوایل عمر شوکانی به رشته تحریر درآمده به دلیل اینکه وی متأثر از اندیشه های زیدیه بوده از مکتب سلفیه فاصله گرفته است اما آثاری که در اواخر عمر شوکانی نوشته شده اند، به دلیل تمحّض یافتن اندیشه های وی، به مکتب سلفیه نزدیکتر است. لذا اندیشه های سلفی شوکانی را باید در آخرین نگاشته هایش جستجو کرد. وی می گوید: « به عنوان نمونه کتاب التحف در سال ۱۲۲۸ ه.ق و قبل از فراغت شوکانی از تالیف فتح القدر به سال ۱۲۲۹ ه.ق نگاشته شده است و شاید شوکانی در این موقعیت اطلاع کافی و وافی از کتب سلفیه خصوصا کتابهای ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم نداشته است چرا که اگر مطلع می بود در این اضطراب نمی افتاد این عدم اطلاع و اشراف بر کتب ابن تیمیه و ابن قیم دردو اثر مهم شوکانی (التحف و تفسیر القدر) مشهور است و من ندیدم که در جایی از این دو کتاب به آنها ارجاعی داده باشد برخلاف سایر آثارش خصوصا در بحث توحید در الوهیت»^۲. (نوسوک، ۱۴۱۴ه، ۳۷۷)

نویسنده کتاب «منهج الامام شوکانی فی العقیده» همچنین در ذیل بحث «شبهه تتعلق بما فی التحف من عقیده» شبهه ای را در خصوص مفوضه بودن شوکانی مطرح نموده و پاسخ می دهد (همان، ۳۷۰) عده ای از عبارات شوکانی در کتاب التحف فی مذاهب السلف، گمان کرده اند که او مفوضه است. شوکانی در این کتاب عبارت «ادله صفات بر ظاهرشان حمل می شوند» (شوکانی، ۱۴۱۵ه، ۴) و نیز عبارت «... ادله صفات را بر ظاهرشان حمل می کنند و خود را در آنچه نمی دانند، به سختی و مشقت نمی اندازند و تاویل نمی کنند» (همان) و عبارت «مذهب حق در خصوص صفات همان حملشان بر ظاهر است بدون تاویل، تحریف، تسعیف و تسعّف، جبر، تشبیه و تعطیل» (همان، ۸) و نیز در تفسیر آیه استوای می گوید «سلامت و نجات در این است که بر ظاهر حمل شود و اذعان به

۳. وی در کتاب الدر النضید فی اخلاص کلمه التوحید (ص ۶۷۴-۷۷) و در الصوارم الحداد القاطعه لعلائق مقالات ارباب الاتحاد که در عنوان جوانی آن را نوشته است (۶۷، ۱۳، ۱۴) از ابن تیمیه نقل قول نموده است و در کتاب های الدر النضید (ص ۶۸-۷۴) و قطر الولی علی حدیث الولی (ص ۳۲۷) از ابن قیم نقل قول نموده است.

۲. تسعّف: خودرایی

اینکه استوای و کون همان‌گونه است که کتاب و سنت بدان نطق نموده‌اند بدون تکلیف و تکلف و قیل و قال» (همان، ۱۲) و مواردی که او به فهم معانی صفات تصریح نموده است.

۹- ارزیابی و نتیجه

فتح القدیر الجامع بین فنی الروایه و الدرایه من علم التفسیر، نوشته امام محمد علی شوکانی از جمله تفاسیر بسیار معتبر اهل سنت بوده که ویژگی‌های بارز آن عبارتند از تقدم قواعد لغوی و لفظی بر اقوال و اجتهادات صحابه و تابعین، ترجیح عموم حدیث بر عموم قرآن، محوریت احادیث در تفسیر، دقت در اسناد روایات، تعصب در عقاید و بیان فضایل اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر آیات مربوطه. همین ویژگی‌ها باعث شده است تا علی‌رقم اثرگرایی تفسیر شوکانی و تاثیر پذیری فراوان وی در تفسیرش از آراء متقدمین اهل حدیث، آزاد اندیشی و استقلال فکری خود را حفظ نموده و نظرات بعضا متفاوتی با آراء اهل سنت و نیز معتزله ارائه دهد.

در بحث از مبانی تفسیری وجه به دو مقوله مهم ظاهرگرایی و تاویل بسیار اهمیت دارد. بزرگان سلفیه همچون ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم با ارائه تفسیری بسته از آیات قرآنی و با استناد به اصول تفسیری خود راه را بر تعامل با سایر مسلمین بسته و گرفتار جمود فکری شدند. یکی از مبانی نظری اندیشه‌های سلفیه افراطی، تبعیت از ظاهر نصوص قرآن و سنت و مخالفت با هر گونه تاویل، به‌ویژه تاویل عقلی‌کلامی، است. بر این اساس، مبنای سلف در آیات صفات، نفی تاویل است. ظاهرگرایی به معنای اکتفا کردن به ظاهر الفاظ در فهم متون و فراتر رفتن از حد دلالت‌های لفظی و لغوی است. مهمترین شاخصه ظاهرگرایی، توجه و بهره‌گیری از معنای ظاهری لفظ در برابر معنای غیر ظاهری و اصطلاحاً مؤول است. شاخصه دیگر ظاهرگرایی سلفیه در فهم قرآن، انکار وجود مجاز و تشبیه در قرآن بوده است. بدیهی است که قبول یا انکار مجاز و تشبیه در قرآن، در تفسیر آیات قرآن بسیار تأثیرگذار است.

به عقیده شوکانی تاویل صحیح سه شرط دارد که عبارتند از:

اول اینکه موافق وضع لغت و استعمال عرفی یا عادت صاحب شرع باشد «و هر تاویلی که این شرط را نداشته باشد، تاویل صحیح نیست»

دوم اینکه دلیلی اقامه شود مبنی بر اینکه مراد از آن لفظ همان معنایی است که بدان حمل شده است هرچند که در آن زیاد استعمال نمی‌شود.

سوم اینکه اگر تاویل به قیاس بود حتماً می‌بایست جلی و آشکار باشد نه خفی و پنهان و گفته شده است که از جمله موضوعاتی باشد که تخصیصش با ماتقدم خود جایز باشد.

لذا شوکانی تاویل در آیات الهی را با این شروط پذیرفته و خود در بسیاری از آیات دست به تاویل زده است. در بررسی ظاهرگرایی در اندیشه های شوکانی، معلوم گردید که وی هرچند در وادی امر به دلیل گرایش شدید به کاریست احادیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و تابعین، همچون سایر سلفیه در زمره ظاهرگرایان قرار می گیرد، ولی با شیوه ای که در پیش گرفته است از جمله پذیرش تاویل معقول در فهم برخی آیات الهی، پذیرش مجاز و تشبیه در قرآن، توجه به عقل در فهم دین، ضرورت ارزیابی سند و محتوای روایات، توجه به کارکردهای هدایتی دین و مفاهیم و حیانی، ضرورت مقابله با بدعتها در دین و انفتاح باب اجتهاد همگی دال بر این است که امام شوکانی برخلاف سلفیه افراطی در چاردرگم اندیشی نشده و مخالفان خود را از دایره اهل سنت خارج نمودند.

منابع

علاوه بر قرآن کریم

۱. ابن تیمیة الحرانی، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (۱۹۹۵م)، *مجموع الفتاوی*، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (محقق)، المدینة النبویة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۲. ابن قیم الجوزیه (۱۴۰۵هـ)، *مختصر الصواعق المرسله*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴هـ)، *معجم المقاییس اللغة*، هارون، عبدالسلام محمد (محقق)، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول.
۴. ابن منظور الأنصاری، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر - الطبعة الثالثة. اله بداشتی، علی (۱۳۸۸ش)، *شناخت سلفیه*، قم، نشر مشعر.
۵. حلمی، مصطفی (۱۹۷۱م)، *قواعد منهج السلفی فی الفكر الاسلامی*، قاهره دارالانصار.
۶. الشوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد (۱۳۴۸هـ)، *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*، قاهره، مطبعة السعادة.
۷. شوکانی (بی تا)، *أدب الطلب ومنتهی الأرب*، القاهرة، مکتبه القرآن.
۸. شوکانی (۱۴۲۴هـ)، *ارشاد الفحول الی تحقیق من علم الاصول*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۹. شوکانی (۱۴۲۲هـ)، *الفتح الربانی من فتاوی الإمام الشوکانی*، أبو مصعب «محمد صبحی» بن حسن حلاق (محقق)، صنعاء، مکتبه الجیل الجدید.
۱۰. شوکانی (بی تا)، *الرسائل السلفیه فی احیاء سنه خیر البریه*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۱. شوکانی (۱۴۱۳هـ)، *فتح القدير الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*، بیروت، دار التراث العربی.

١٢. شوکانی (١٤١٥هـ)، *التحفة فی مذاهب السلف*، علق علیه وخرج أحاديثه: محمد صبحی حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة - مصر الطبعة الأولى.
١٣. درنيقه، محمد احمد (١٩٨٦م)، *السيد محمد رشيد رضا اصلاحات الاجتماعيه و الدينيه*، بيروت، موسسه الرساله، الطبعة الاولى.
١٤. الذهبي، محمد حسين (بي تا)، *التفسير والمفسرون*، القاهرة، مكتبه وهبه.
١٥. زباره، محمد (١٣٤٨هـ)، *نيل الوطر*، المطبعة السلفية .
١٦. عبدالغني قاسم غالب الشرجي (بي تا)، *الامام الشوكاني حياته و فكره*، صنعاء، مكتبه الجيل الجديد.
١٧. العمرى، حسين عبدالله (١٤٠٥هـ)، *مائة عام من تاريخ اليمن الحديث*، دمشق دارالفكر.
١٨. العثيمين، عبدالله (١٤١١هـ)، *بحوث و تعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية*، الرياض، مكتبه التوبه.
١٩. صابري حسين (١٣٨٧ش)، *سلفيه بدعت يا مذهب نقدي بر مباني وهابيت*، محمدسعيدر رمضان بوطنى، ناشر: بنياد پژوهشهای اسلامى آستان قدس رضوى .
٢٠. نومسوك، عبدالله (١٤١٤هـ)، *منهج الامام الشوكاني في العقيدة*، قاهره، مكتبه الدار القلم و الكتاب، طبعه الاولى .
٢١. المطعنى، عبدالعظيم (١٤١٦هـ)، *المجاز عند ابن تيميه و تلاميذه بين الانكار و الاقرار*، مكتبه وهبه الطبعة الأولى.

اعتبارسنجی حدیث «فطری بودن توحید» در نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی» شبر^۱

حسن حشمتی^۱

دکتر امیر توحیدی^۲

دکتر محسن قاسم‌پور^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵، صفحه ۹۶ تا ۱۱۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

فطری بودن توحید، یکی از موضوعات مطرح شده در قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) است. نسخه خطی رساله «سلوک الی الله تعالی» سیدعبدالله شبر یکی از منابعی است که به این مهم پرداخته است. شبر در این رساله حدیثی را از رسول خدا (ص) روایت کرده است که متن آن چنین است: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودِيًّا وَيُنَصْرَانِيًّا وَيُمَجْسَانِيًّا»، گرچه این حدیث مشهور نبوی از ناحیه اکثر محدثین متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت پذیرفته شده ولی در عین حال از سوی برخی از علما مناقشاتی نیز در ارتباط با عدم حجیت و صدور آن وارد شده و چالشهایی را در این زمینه مطرح کرده اند. در این مقاله سعی ما بر این است که با توجه به شواهد و متابعات فریقین به روش توصیفی و تحلیلی، مضمون و محتوای این حدیث را اعتبارسنجی متنی نماییم و به این پرسش اساسی پاسخ دهیم که آیا این حدیث از اعتبار کافی برخوردار است یا خیر. **کلیدواژه‌ها:** سیدعبدالله شبر، نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی»، فطری بودن توحید، اعتبارسنجی، شواهد و متابعات.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران:

hasanheshmati506@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

amir_tohidi_110@yahoo.com

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران:

m.ghasem-Poor@gmail.com

درآمد

سید عبدالله شبر بن سیدمحمدرضا الحسینی الکاظمینی (م‌رجب ۱۲۴۲ ق) محدث و مفسر بزرگ و فقیه شیعه و از مفاخر جهان اسلام است. وی رساله‌ای تحت «عنوان سلوک الی الله تعالی» دارد که در دوران قاجار به نگارش در آورده و تاکنون به چاپ نرسیده است. این نسخه مشتمل بر یک مقدمه و چهل فصل است. فصول این رساله، دربردارنده مباحث اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی است، که با استناد به آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) ارائه شده است. این ویژگی از مهمترین شاخصه‌های رساله مذکور است، که آن را از دیگر کتبی که در زمینه سیر و سلوک به نگارش درآمده متمایز گردد، چرا که مؤلف آن سعی داشته «سلوک الی الله» را مبتنی بر دو ثقلی^۱ که رسول خدا (ص) در میان امت خود برجای نهاده یعنی قرآن و عترت تبیین نماید؛ و هیچگونه مزجی با مباحث عرفانی و فلسفی که زاییده فکر بشر است نداشته باشد. در این مقاله می‌خواهیم به اعتبارسنجی حدیث فطری بودن توحید در نسخه شبر پردازیم و ببینیم این حدیث در رساله مرحوم شبر دارای چه ویژگی‌هایی است که او به آن پرداخته است؛ و آیا این حدیث غیر از نسخه شبر، در منابع روایی دیگر آمده است یا خیر؟ البته باید گفت شبر اولین کسی است که به تواتر اجمالی و وثاقت صدوری این حدیث پرداخته است. در مسیر شناخت و معرفت فطری بودن توحید باید تصدیق نمود که از آیات و روایات متواتر مشخص می‌شود که توحید وجود صانع و خالق مخلوقات، امری فطری و حقیقتی یقینی است.

طرح مسأله

وجود یگانه و یکتایی خدای متعال در وجود اشرف مخلوقات (انسان) فطری بوده و در سرشت و خلقت تکوینی او بصورت نهادینه قرار داده شده است و به هیچ وجه تغییر و تبدیلی در آن صورت نخواهد پذیرفت، و دلایل عقلی و نقلی و نیز آیات متعددی از کتاب خدا درباره فطری بودن توحید وارد شده است. از جمله دلایل نقلی بر اثبات فطری بودن توحید، احادیث معتبر در منابع شیعه و اهل سنت است که در نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی» شبر با استفاده از مصادر فریقین به آن پرداخته شده است. (شبر، سلوک الی الله تعالی، کتابخانه آستانه قدس رضوی، ص ۳۱، مشهد، ایران) آنچه این

۱. قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ مَا إِنَّ تَمَسَّكُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ. (محمد بن حسن صفار؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع) ج ۱، ص ۴۱۳ و ابوصادق سلیم بن قیس، هلالی، کتاب سلیم بن قیس هلالی (اسرار آل محمد (ع)). ج ۲، ص ۶۴۷ و ارشاد القلوب دیلمی، ج ۱، ص ۱۳۱. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: همانا من دو چیز گرانبها در میان شما می‌گذارم که اگر شما بر آن دو چنگ بزنید بعد از من هرگز گمراه نخواهید شد. یکی کتاب خدا و دیگری عترت من و آن دو از هم جدا نمی‌شوند تا در حوض (کوثر) بر من وارد شوند.

مقاله را از تحقیقات گذشته متمایز می‌کند، این است که در گذشته، روی این حدیث به سبک و روش این مقاله اعتبارسنجی و ارزیابی با رویکردی بر شواهد و متابعات فریقین انجام نشده است. (اثبات تواتر اجمالی و وثاقت صدور)

۱-۱- بررسی معنای لغوی و اصطلاحی واژه فطرت

۱-۱-۱- معنای لغوی فطرت

«فطرت» از ریشه فطر در لغت به معنای شکافتن است (تاج العروس، ج ۱۳، ص ۳۲۵). جوهری نیز فطرت را اختراع بدون الگو و نمونه قبلی می‌داند (صحاح جوهری، ج ۲، ص ۷۸۱). راغب اصفهانی در مفردات درباره معنای فطرت چنین می‌گوید: اصل الفطر: الشقّ طولاً یعنی اصل معنای فطر شکافتن و پاره کردن از طرف طول است. وَقَطَّرَ اللهُ وَهُوَ إِيجَادُهُ الشَّيْءَ وَأَبْدَاعُهُ عَلَى هَيْئَةٍ مُتَرَشِّحَةٍ لِفِعْلِ مِنَ الْأَفْعَالِ. یعنی و خداوند خلق را فطر نموده است و این فطر یعنی ایجاد کردن شیء به شکلی بدیع و تازه بر کیفیتی که فعلی از افعال از آن صادر گردد. (راغب اصفهانی، مفردات الالفاظ القرآن، ص ۳۹۶) خلیل بن احمد، در جلد پنجم کتاب العین (فرهنگ لغت) می‌گوید: این واژه در مورد خمیر کردن آرد نیز به کار می‌رود، در آن جا که آرد را خمیر کنند و به سرعت نان بپزند. بنابراین منظور از این واژه (فطرت) در حدیث مورد بحث همان خلقت الهی و آفرینش نخستین و هدایت تکوینی به سوی یک سلسله از حقایق است که از آغاز در درون جان انسان به ودیعت نهاده شده و با خمیر وجود او آمیخته و عجین گردیده است. ابن منظور نیز در لسان العرب به عنوان یکی از موارد کاربرد، این لغت (فَطَّرَ) را چنین آورده است: «فَطَّرَ نَابُ الْبَعِيرِ فَطْرًا» زمانی که دندان نیش شتر، گوشت لته را بشکافد و سر برآورد ... و فطرت، آغاز و نوآوری است. بنابراین آیه «فَطَّرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اشاره‌ای بر این نکته دارد که خداوند متعال در وجود انسان، معرفت خود را بدون سابقه به گونه ابداعی ایجاد کرده است. برای معانی دیگر رجوع کنید به ابن فارس در معجم مقاییس اللغه (م ۳۹۵ ق) و زمخشری در «اساس البلاغه» (م ۵۳۸) و ابن اثیر جذری در «نهایه» (م ۶۰۶ ق).

۱-۱-۲- معنای اصطلاحی فطرت

غزالی و آلوسی «فطرت» را نوع خاصی از خلقت می‌دانند، و فطرت الهی را به معنای سرشته شدن انسان بر توحید و شناخت خداوند معنا کرده‌اند. (احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۳، تفسیر روح البیان، ج ۸، ص ۳۵۳). علامه طباطبایی فطرت را همان عامل هدایت علمی و گرایش عملی و سعادت حقیقی می‌داند (المیزان، ج ۱۹، ص ۲۷۱). گرچه مفسرین معانی مختلفی برای «فطرت» گفته‌اند، اما شاید بهترین و جامع‌ترین تعاریف این باشد که «فطرت» عبارت است از نوعی هدایت تکوینی انسان در حوزه شناخت و احساس می‌کند. توضیح این که خداوند متعال نوع خلقت و سرشت آدمی را به

گونه ای آفریده که نسبت به برخی امور ادراک و بینش و آگاهی خاص غیراکتسابی دارد و نسبت به آنها میل و گرایش ویژه‌ای در خود احساس می‌کند. مثلاً آیه شریفه «فطرت الله الّتی فطرناس علیها...» و برخی روایات، به صراحت از وجود نوعی فطرت الهی در انسان خبر می‌دهد. یعنی انسان با نوعی از سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین آمادگی دارد و انبیاء در دعوت انسانها به توحید و پرستش خداوند، با موجوداتی بی تفاوت رو به رو نبوده‌اند؛ بلکه در ذات و سرشت همه انسانها، یک نوع شناخت و بینش نسبت به خدا و پرستش آن، وجود داشته که یک تمایل و کشش خاص قلبی را به سوی خدا و توحید و دین در او ایجاد کرده است.

۲-۱- فطرت در قرآن

در قرآن مجید، واژه‌های «فطرت»، «فَطَرْتُمْ»، «فَطَرْنَا»، «فَطَرْتَنِي»، «فَطَرَهُنَّ»، «فَطُور»، «فَطَرَ»، «مُنْفَطِرٌ» به «انْفَطَرْتُ» و «فَاطِرٌ» به کار رفته است که تمامی این موارد به معنی ابداع و آفرینش بدیع و بدون سابقه است.

۱-۲-۱- توحید فطری در قرآن، اصل اصولی همه ادیان الهی

توحید، یکی از ارکان اسلام «به‌ویژه تشیع» و نیز دیگر مذاهب الهی است که به عنوان رکن دین آمده است. ۱- سوره روم، آیه ۳۰، آیه فطرت، ۲- سوره اعراف، آیه ۱۷۲، آیه میثاق، ۳- سوره غافر، آیه ۵۸، ۴- سوره هود، آیه ۲۴، ۵- سوره یس، آیه ۸۲، ۶- سوره یونس، آیه ۱۰۰، ۷- سوره شمس، آیات ۷ و ۸- فجور و تقوا به الهام فطری. شبّر در فصل اول نسخه خطی رساله «سلوک الی الله تعالی» به موضوع فطری بودن توحید در قرآن پرداخته است.

۲-۲-۱- مستندات قرآنی فطرت از دیدگاه شبّر

در این بخش مرحوم شبّر در آغاز بحث به دو آیه از قرآن به‌عنوان شاهد فطرت در خبر مشهور نبوی: «وَفِي النَّبِيِّ الْمَشْهُورِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ» (شبّر، سلوک الی الله، فصل اول، ص ۳۲) استناد می‌کند یکی آیه ۳۰ سوره روم به نام آیه فطرت، و دیگری آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، به نام آیه میثاق؛ سپس به شرح و تفسیر و تحلیل آیه فطرت و آیه میثاق یا آیه ذرّ می‌پردازد.

- آیه فطرت

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنِ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند (ترجمه قرآن، مکارم). در این آیه، فطرت خداجوی بشر و بعضی از

ویژگی‌های آن بیان شده است. طبق این آیه سرشت و طینت انسان اقتضا می‌کند تا در برابر مبدأ غیبی که سعادت او را در دست دارد، خضوع و خشوع و گرنش کند و غیر او را پرستش نکند.

- آیه میثاق

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (۱۷۲) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (۱۷۳) و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت؛ (و فرمود): «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: «چرا، گواهی می‌دهیم!» (خداوند چنین کرد تا مبادا) روز رستاخیز بگوئید: «ما از این، غافل بودیم (و از پیمان فطری بی‌خبر ماندیم)» (۱۷۲) یا بگوئید: «پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم (و چاره‌ای جز پیروی نداشتیم) آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی؟» (۱۷۳) (ترجمه قرآن، مکارم) ظاهر آیه این است که خداوند از انسان‌ها، بر ربوبیت و خالقیت خویش عهد و پیمان و میثاق گرفته است، تا کافران در قیامت هیچ عذر و بهانه‌ای نداشته باشند. پس هدف آیه میثاق، اتمام حجّت با بندگان خداست تا در روز قیامت، غفلت و پیروی از گذشتگان را بهانه برای شرک ورزی نیاورند. به این پیمان، عهد آلت و محل گرفتن این پیمان را عالم ذرّ می‌گویند. بعضی از علما آیه میثاق را از آیات متشابه دانسته‌اند اما دو رویکرد کلی در ارتباط با تفسیر آیه میثاق وجود دارد؛ عده‌ای از مفسران پیمان را واقعیت خارجی می‌دانند که در عالمی دیگر قبل از به دنیا آمدن انسان‌ها، اقرار بر ربوبیت خداوند از تمام افراد بشر گرفته شده است. در مقابل برخی دیگر آن را از باب تمثیل و بیان مجازی به معنای شهادت عقلی انسان بر ربوبیت و وحدانیت خدا دانسته و بر این باورند که فطرت پاک و به دور از هواهای نفسانی مؤید وحدانیت ربوبی پروردگار است. در تفاسیر روایی، حدود چهل روایت به مضمون آیه میثاق پرداخته‌اند. برمبنای این احادیث، در پیمان آلت تمامی افعال انسانها مشخص شده‌است.

۲- تحلیل و تبیین

ما در زمینه تحلیل و تبیین دیدگاه شبرّ عالم اندیشمند شیعی، بنابر مستندات قرآنی متعدّد، به‌ویژه آیات فطرت و میثاق، بر پایه یکی از براهین اثبات وجود خدا یعنی برهان فطرت، به ذکر چند نکته می‌پردازیم:

- *- خداوند فطرت و نهاد انسان را با معرفت و شناخت خویش تلفیق و قرین ساخته است، که اگر انسان به این فطرت بازگردد خود به خود خدا را می‌شناسد و درک می‌کند.
- *- در درون انسان احساس و میلی است که او را به سمت خدا می‌کشاند.

*- این میل مشترک انسان‌ها که میل به کمال مطلق دارند، با فطری بودن آن معنا پیدا می‌کند.

شبر برای استناد به آیه فطرت (روم- ۳۰) از کل روایات و اخبار و احادیث جوامع حدیثی، فقط به حدیث مشهور نبوی اکتفا کرده و اینگونه می‌نگارد: «أَنَّ وَجُودَ الصَّانِعِ، وَ تَوْحِيدَهُ أَمْرٌ فِطْرِيٌّ قَدْ فَطَرَ اللَّهُ الْعُقُولَ عَلَيْهِ^۱ كَمَا تَطَافَرَتْ بِهِ الْآيَاتُ، وَ تَوَاتَرَتْ بِهِ الرِّوَايَاتُ، فَفِي جُمْلَةٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ^۲»^۳ قطعاً وجود صانع و توحید او امری فطری است و بتحقیق که خداوند عقول را براساس آن آفریده است، چنان که آیات بر محور آن جمع شده و روایات در آن در حد تواتر ذکر گردیده است. وَفِي النَّبَوِيِّ الْمَشْهُورِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ» (صحیح بخاری: ج ۲، ص ۱۲۵ / صحیح مسلم: ج ۴، ص ۲۰۴۷ ح ۲۶۵۷ / امالی سید مرتضی: ج ۴، ص ۲ / توحید صدوق: ۳۴۱ / مسند احمد: ج ۲، ص ۲۳۳ ح ۲۷۵ / مؤطأ مالک: ج ۱۰، ص ۲۴۱ ح ۵۲). (هر مولودی بر فطرت [توحید، معرفت، اسلام و ولایت] متولد می‌شود. و این فطرت همراه با ولادت هر مولود همچنان ادامه دارد، و ثابت و دوام معنایی دارد، تا اینکه پدر و مادرش او را به آئین یهودیت و نصرانیت و مجوسیت بار می‌آورند. دیدگاه شبر را در ذیل همه روایات فقط با یک جمله مشاهده می‌کنیم و آن اینکه «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ» در توضیح و شرح آن می‌نویسد: وجود خدای متعال بزرگتر و والاتر از آن است که نیاز به توضیح و توصیف داشته باشد. و گزینه فطرت در فرآیند معرفت صانع بسیار واضح و روشن، و روشنتر از آن است که نیازی به دلیل و برهان و اثبات داشته باشد. و آن چه عیان و آشکار است برای بیان کافی است. و این مثال را می‌آورد. «وَ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، وَ الْأَثَرُ يَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ، وَ الرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْخَيْبِرِ» (شبر، سلوک الی الله تعالی، ص ۳۳) تاج الدین بن حیدر شعیری در (جامع الأخبار: ص ۳۵، ح ۵۵) و نیز مجلسی (رضوان الله علیه)، در (بحار الانوار: ج ۳، ص ۵۵، ح ۲۷)، و در رسائل الشهدید الثانی: ج ۲ / ص ۶، حکایت می‌کند که شخص اعرابی درباره اثبات صانع از امیرالمؤمنین (ع) سؤال کرد: فقال الاعرابی: یا امیرالمؤمنین! «بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟» یعنی چگونه پروردگارت را شناختی؟ امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ فرمود: پشتک شتر می‌فهماند که از اینجا شتری عبور کرده است و فضولات الاغ می‌فهماند که

۱. قال الامام علی علیه السلام فی شرح نهج البلاغه: الحُطْبَةُ (۱): (أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ).

شبر مفید، امالی، ۲۵۳ مجلس ۳۰ ح ۴، و توحید الصدوق: ۳۴۱ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۹۸ / مسند امام رضا: ج ۱، ص ۴۱ / عیون أخبار الرضا: ج ۱، ص ۱۵۰، ۵۱.

۲. رُوی عن الامام الباقر، قال: فطرهم جميعاً على التوحيد، الكافي: ج ۲، ص ۱۲ / المحاسن برقی: ۲۴۱ ح ۲۲۳.

۳. مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۷؛ التبیان للطوسی، ج ۲، ص ۱۹۵.

از اینجا حیوان چهارپایی عبور نموده و علامت جای پای آدمی می‌فهماند که از اینجا انسانی راه را طی کرده است؛ پس چگونه این بنیان استوار بالای سر بدین لطافت و این مرکز پائین، بدین کثافت، دلالتی بر خداوند لطیف خبیر ندارند؟! مرحوم شبر در تبیین بحث فطری بودن توحید از آیه ۱۹۰ سوره آل عمران **قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»** بدرستی که در آفرینش آسمان و زمین و تفاوت شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی (معرفت) است؛ نیز بهره گرفته و می‌گوید: خداوند به دست مخلوقات خود، مردم را به راه معرفت وجود مقدس خود و صفات بارز خود هدایت کرده است. در ادامه تحلیل و تبیین در نسخه خطی بایدگفت شبر، طریق و روش قرب الهی در مسیر هدایت انسان‌ها را توجّه عمیق و دقیق به آموزه‌های انبیاء و اولیاء و اوصیاء آنها می‌داند که در سرشت و طینت هر انسانی جنبه محوریت دارد و همچنین ایشان اعتقاد به مبدأ و زندگی جاودانه جهان آخرت و توجّه به خلق و خوی پیامبر و اهل بیت (ع)، و انجام واجبات دینی و ترک محرمات و مکروهات و تمایل به مستحبات در ابواب فقه آل محمد (ع) را از اهمیت بسزایی در این مقوله برمی‌شمارد و معتقد است که انسان مؤمن موحد اینگونه به قلّه‌های رفیع توحید فطری رهنمون می‌گردد.

۱-۲- تفسیر صادقین از آیه فطرت

زراره از ابن سنان روایت کرده که امام صادق و امام باقر (ع) درباره آیه فطرت چنین فرموده‌اند: **عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ.** (کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲ و ۱۳- کتاب کفر و ایمان- ح ۱ و ۵، توحید ص ۳۲۸-۳۳۱. و تفسیر برهان ج ۳، ص ۲۶۱). از منظر مرحوم شبر، باید دانست که اگرچه در آیه فطرت و حدیث مذکور و بعضی از احادیث دیگر فطرت را به «توحید» تفسیر نموده‌اند، ولی این از قبیل «بیان مصداق»، و یا تفسیر به اشرف اجزاء شیء است. در آیه شریفه «دین» را فطرت الله دانسته، که این دین شامل توحید و دیگر معارف است که در صحیحه عبدالله بن سنان تفسیر به اسلام شده و در حسنه زراره تفسیر به «معرفت» شده است. (کلینی، اصول کافی، همان) بنابراین از بیان مذکور معلوم شد که «فطرت» فقط اختصاص به توحید ندارد، بلکه شامل جمیع معارف حقّه از اموری است که حقّ تعالی شأنه بندگان را بر آن مفضور فرموده است.

تحلیل روایی

با توجه به روایات امامان معصوم (ع) ذیل آیه شریفه «میثاق» می‌توان آن را همسو و هم‌جهت با آیه «فطرت»، و دلیل و برهانی بر سرشت خداجو و یکتاپرست انسان دانست.

روایت اول

در روایتی که «زراره از امام جعفر صادق (ع) نقل نموده، آن حضرت آیه میثاق را به قرار دادن «معرفت» در قلب‌های بنی‌آدم تفسیر نموده است: «قَالَ نَبَتَ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ ...» (اثبات الوصیه، مسعودی، ص ۱۸) هدایت و معرفت فطری در وجود انسان دو مرکز و کانون دارد: یکی عقل و خرد و دیگری قلب و دل است، که این بُعد از فطرت هم در احادیث و روایات و هم در اقوال مفسران و متکلمان بیشتر مطرح شده است، چنان که اکثر آنان آیات و روایات فطرت را بر همین معنی حمل کرده‌اند. تفاوت این دو جنبه از معرفت و هدایت فطری یعنی معرفت و هدایت عقلی با معرفت و هدایت قلبی کاملاً روشن است. در زمینه هدایت فردی که از امام صادق (ع) خواست تا راه روشن خداشناسی را به او بنمایاند. امام از او پرسید: آیا هرگز سوار کشتی شده‌ای و اتفاق افتاده است که کشتی شما آسیب دیده و راههای نجات را بر خود مسدود ببینی؟ آن شخص گفت: آری. امام فرمود: آیا در آن شرایط در قلب خود این احساس را داشتی که موجودی هست که اگر بخواهد می‌تواند تو را نجات دهد؟ گفت: آری. امام فرمود: آن موجود همان خداوند توانایی است که بر نجات و یاری انسان در هر شرایطی که هیچ راه نجات و فریادرسی وجود ندارد تواناست. (نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۵، علم‌الیقین، ج ۱، ص ۲۹؛ توحید صدوق، ص ۲۳۱، بحار الانوار، ج ۳، ص ۴۱) بر همین اساس، خاستگاه و جایگاه هدایت فطری با معرفت قلبی یکی است.

روایت دوم

در تحلیل روایی دیگری از امام محمدباقر (ع) چنین نقل شده است؛ «قال: فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ» از این حدیث معلوم می‌شود که خداوند همه انسانها را بر این معرفت که خدای متعال پروردگار آنهاست آفریده است و به خوبی نشان می‌دهد که مفهوم و مفاد آیه میثاق همان مفهوم و مفاد آیه فطرت است. منظور آیه میثاق از این تعبیرات، معرفت فطری انسان به خالق خویش است. روایات دیگری نیز این نظریه و تحلیل را تأیید می‌کند. در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین (ع) وارد شده که حضرت فرمودند: قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاثَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذَكِّرُوهُمْ مَنَسِي نِعْمَتِهِ «پس پیامبرانی فرستاد و به وسیله آنان هشدار داد تا حق میثاق اُلت را بگذارند و نعمت فراموش کرده را بیاد آرند.» از عبارت «لیستادوهم میثاق فطرته» (نهج البلاغه للصبحی صالح، ص ۴۳) استفاده می‌شود که کار پیامبران ایجاد خداشناسی و خداجویی در انسان نیست. آنها نمی‌خواهند انسان را خداشناس کنند، بلکه میثاق فطری انسان را که از آن غافل شده است، به او یادآوری می‌کنند و او را به آنچه در درون دارد، رهنمون می‌شوند. روایات متعددی نیز از ائمه هدی (ع) درباره مصادیق فطرت الهی بشر نقل شده است. بعضی روایات فطرت را به «معرفت» تفسیر کرده‌اند و در بعضی دیگر «توحید» مصداق فطرت برشمرده شده است. در ادامه

تحلیل روایی آیه فطرت، امام باقر (ع) ذیل این آیه فرمودند: قَالَ: هُوَ التَّوْحِيدُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى هَيْهَاتَا التَّوْحِيدُ» (مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۱۰۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۴۵).

۲-۲- قول مشهور بین فریقین و اعتبارسنجی آن

شبر در نسخه خطی «سلوک الی الله تعالی» روایتی را بنابر قول مشهور بین فریقین از رسول خدا (ص) آورده است که در آن از آیه فطرت و آیه میثاق به عنوان شاهد تمسک جسته و به آنها استناد نموده، و ارتباط این حدیث شریف نبوی را با موضوع فطری بودن توحید تبیین و تثبیت و تفسیر می‌نماید. او می‌نویسد: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يُنَصْرَانِهِ وَ يُمَجَّسَانِهِ» هر نوزادی بر فطرت [توحید و اسلام] متولد می‌شود؛ و این فطرت همچنان ادامه دارد تا اینکه پدر و مادرش او را به آئین یهودی و نصرانی (مسیحی) و آتش پرستی (مجوسی) بار می‌آورند. (شبر، سلوک الی الله تعالی، ص ۴؛ شرح الاخبار، ج ۱، ص ۱۹۰، أمالی؛ سید مرتضی؛ ج ۴، ص ۲، توحید صدوق؛ ۳۴۱). در این بخش به بررسی موضوع اصلی مقاله یعنی «اعتبارسنجی حدیث فطرت مبتنی بر شواهد و متابعات فریقین، از رساله علامه سیدعبدالله شبر» می‌پردازیم.

۲-۳- اعتبارسنجی خبر مشهور نبوی (حدیث فطرت)

در بحث اعتبارسنجی حدیث مشهور رسول خدا (ص) «حدیث فطرت» لازم است که هدف اصلی و مقصد نهایی این حدیث در کلام نورانی رسول خدا (ص) شناخته شده و سپس مورد بررسی قرار گیرد. در ابتدا لازم است که واژه‌های «یهودانه» و «ینصرانه» و «یمجسانه» در حدیث مشهور پیامبر (ص) «كُلُّ مَوْلُودٍ...»، مفهوم شناسی شده و معنای لغوی و اصطلاحی آنها مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳-۲- معنای لغوی و اصطلاحی یهودانه

در معنای لغوی این واژه ابن منظور در (لسان العرب، ج ۵، ص ۲۱۲)^۱ آورده است: «یُهوْدَانَهُ» (جهودانه) این لغت از ریشه یَهُودٌ به معنای مانند یهود، همچون یهود، به روش یهودیان، شایسته یهودیان می‌باشد، (یهود + انه)؛ یا آن که به افراد یهودی منسوب شود.

احمد خلیل فراهیدی در کتاب العین^۲ می‌گوید: یَهُودٌ؛ از ریشه «هود»؛ و «الهود» به معنای توبه است. این واژه در قرآن نیز به همین معنا (توبه) آمده است. [إِنَّا هَدَيْنَا إِيْكَ] (اعراف: آیه ۱۵۶). (ای

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۲۱۴، چاپ دار صادر، بیروت (۱۹۶۸ م، ۱۳۸۸ق)، ۱۲ جلدی.

۲. احمد خلیل فراهیدی، (العین، ج ۲، ص ۷۶).

تُبْنَا إِلَيْكَ) (العین، ج ، ص ۷۶؛ بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۲۱۶). یعنی بسوی تو باز گشتیم. «سُمِّيتِ الْيَهُودَ إِشْتِقَاقًا مِنْ هَادُوا، أَيْ: تَابُوا»، وَ يُقَالُ: نَسَبُوا إِلَى يَهُودَا وَ هُوَ أَكْبَرُ وَ كَدَّ يَعْقُوبَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، «حَوَلَتِ الذَّلَالُ إِلَى الدَّلَالِ حِينَ عَرَبَتْ» وَ مَفْرَدٌ أَنْ «يَهُودِي» وَ يَهُودٌ جَمْعٌ اسْتِ وَ هَمَانُكَوْنَهُ كَمَا كَفْتَهُ مِى شُود؛ مَجُوسٌ، مَجُوسِيٌّ، وَ عَجْمٌ، عَجْمِيٌّ وَ عَرَبٌ، عَرَبِيٌّ. امام صادق (ع) می فرماید: سُمِّيَ قَوْمُ مُوسَى الْيَهُودَ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى «إِنَّا هَدُنَا إِلَيْكَ». به یهود، بنی اسرائیل هم گفته می شود؛ زیرا منسوب به اسرائیل هستند و اسرائیل لقب حضرت یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم (ع) است. در برخی از روایات آمده است «كَانَ يَعْقُوبُ إِسْرَائِيلَ اللَّهُ» (تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۴۰. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۲۱۸) یعنی خالص الله. و برخی از مفسران مسلمان آن را عبری و به معنای بنده و برگزیده خدا دانسته اند. (مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۳۹/ مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۵۵ و ۲۰۶). اما معنی اصطلاحی «یَهُود»: این کلمه عربی نیست بلکه عبری است و از «یهوه» به معنای خدا گرفته شده است. بر این پایه یهود به معنای قومی است که یَهُوه را می پرستند و «یَهُوداً» به معنای شکرگزاری یا ستایش است. به پیروان آئین حضرت موسی (ع) که از پیامبران الوالعزم است «یهودی» گفته شده، و ایشان را «کلمی» هم خوانده اند. وقتی از یهود مدینه سخن به میان می آید، منظور سه طایفه عمده یهودی ساکن مدینه هستند که در اصل و ریشه آباء و اجدادی یهودی بوده اند و عبارتند از: «بَنُو قَيْنِقَاعَ»، «بَنُو نَضِيرَ» و «بَنُو قُرَيْظَةَ»

۲-۳-۲- معنای لغوی و اصطلاحی واژه یُنَصْرَانَه

ابن منظور در لسان العرب «یُنَصْرَانَه» را از ریشه تنصیر و همچنین ناظم الاطباء در منتهی الارب، و مجلسی (جلد ۳ صفحه ۲۸۱) به معنی «ترسا گردانیدن» آورده است. و به معنی «مانند نصرانی ها» و «همچون نصرانی ها» و مردمی که به آئین حضرت عیسی (ع) روی آوردند. قرآن از عیسی (ع) با نامی که نظیر «نصارا» باشد و آنطور که انجیل ها آورده اند، هرگز یاد نکرده است، به احتمال زیاد ارتباطی بین واژه «نصرانی» که مکرر قرآن از آن برای اشاره به مسیحیان استفاده می کند، با فرقه نصریان وجود دارد. (انجیل متی، فصل ۳، آیات ۷-۱۰) در انجیل متی اصطلاح نصری برای عیسی نصری به کار رفته است که اشاره به فرقه نصاری (به صورت جمع) است. پیام اصلی انجیل متی اثبات این حقیقت است که عیسیای نصری همان «مسیحای موعود» یعنی پادشاه و رهایی بخش بنی اسرائیل است که در کتاب مقدس یهودیان وعده آمدنش داده شده بود.

۲-۳-۳- معنی لغوی و اصطلاحی یُمَجَّسَانَه

در این نوشته سعی می کنم با رجوع به برخی منابع در دسترس، اندکی معنای مجوس را ریشه یابی کنم. واژه یُمَجَّسَانَه در لغتنامه ابن منظور، (لسان العرب، ج ۶، ص ۲۱۵) از ریشه مجوس به معنی مانند مجوسیان، همچون مجوسیان آمده و در اصطلاح به مردمانی که به گروه مجوسیان و آئین مجوس

گرایش دارند گفته می‌شود. درباره اینکه مجوسان یا مگوشان پیروان زرتشت هستند یا نه، در میان واژه نویسان ناهمسویی‌هایی وجود دارد. همچنین درباره خاستگاه این واژه اختلاف نظر است: گروهی مانند فراهیدی در کتاب العین، مجوس را واژه ای عربی از ماده «مجس» می‌دانند (فراهیدی، کتاب العین، ج ۶، ص ۶۰، صاحب المحيط فی اللغة، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۱۹)، و گروهی مانند راغب اصفهانی در مفردات خود آن را از ریشه «جوس» می‌دانند. (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۱۲). اما برخی نیز مانند ابن فارس این واژه را دارای ریشه فارسی «میخ گوش» یا «مگوش» و یا «موغو» دانسته که به زبان عربی وارد شده است. (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۹۸/فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۶۴). پورداوود که تا اندازه ای با برخی زبان‌های باستانی آشنا بود، در کتاب یسنا (۱/۶-۷۵) نوشته است: مجوس کلمه ای فارسی است و به وسیله آرامی‌ها با تغییر صورتی و حرفی مختصر وارد زبان عربی شده است. او می‌گوید: «نظر به این که این کلمه به کلدانی‌ها نیز اطلاق شده، برخی از مستشرقین پنداشته اند که این لغت اصالتاً از آشور و بابل باشد. ولی امروزه شکی نداریم که این کلمه ایرانی است و از اینجا به خاک بابل و آشور رسیده است. وی مجوس را از جمله واژه‌هایی می‌داند که با نشان «ش» باستانی به ما رسیده و در اینجا «ش» به «س» برگشته است. (همان، ۲/۱۲۵) در منتخب گوید: یعنی پرستندگان ماه و آفتاب و آتش؛ که البته این پرستندگان آفتاب و آتش زرتشتیان نیستند. رشیدی در رساله (معربات، ص ۱) نوشته شده که مجوس، یا منجگوش یعنی «صغیر الأذن» زیرا پیام رسان دین مگوش، مردی خرد گوش بود. همچنین گفته‌اند «از قانوس کتاب مقدس» و از «ملل و نحل شهرستانی» چنین برمی‌آید که زرتشتی و مجوسی را جدا دانسته است. (شهرستانی، صاحب کتاب الملل و النحل، ج، ص ۲۷۸).^۱ درباره پیامبر مجوس، دینوری (الدینوری، الاخبار الطوال، ۱۳۷۳ ش، ص ۲۵) و بیهقی (بیهقی، تاریخ بیهقی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۴۸۵ و ۴۹۸). از تاریخ نگاران قرن سوم و چهارم هجری قمری، زرتشت را پیامبر مجوس می‌دانند؛ اما گروهی دیگر از تاریخ نگاران از جمله شهرستانی صاحب کتاب الملل و النحل و برخی از نویسندگان معاصر، با این دیدگاه مخالفند. (علیمردی، «مجوس در روایات اسلامی» ۱۳۹۴ ش، ۹-۱۰) و برخی از آنها (سهروردی، مجموعه مصنفات (الالواح العمادیه)، ۱۳۷۵ ش. ج ۴، ص ۹۲) با استناد به روایات نقل شده از امامان شیعه (ع) مجوس را دارای پیامبری به نام داماست و کتابی به نام جاماست می‌دانند، (ابن عساکر، تاریخ مدینه، دمشق، ج ۱۹، ص ۶۲-مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ص ۹ و ۹۸. ۱۹. ص ۸۹. رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام،

۱. شهرستانی، صاحب ملل و النحل، ج ۱، ص ۲۷۸، ناشر: الشریف الرضی - چاپ قم، ۱۳۶۴، ایران.

۱۳۶۴ش، ص ۱۶۵) اما شهاب الدین سهروردی، مجوسیان را دارای عقاید شرک‌آمیز می‌داند که دوگانه نور و ظلمت (ثنویت) را به غلط، دو مبدأ حقیقی برای جهان به حساب آوردند. (قاضی عضدالدین ایجی، در المواقف، ۱۳۲۵ ق. ج ۸، ص ۳۷۸) - (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۸۹) به باور سهروردی، این انحراف عقیدتی از حکمت فارسی و زرتشتی، بعد از گشتاسب شکل گرفته است. (رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، ۱۳۶۴ش، ص ۱۶۵)

۲-۴- مجوس در قرآن و روایات معصومین:

در قرآن لفظ مجوس فقط یکبار در سوره حج آیه ۱۷ آمده است. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» در این آیه مردم به سه گروه تقسیم شده‌اند: مؤمنان مسلمان؛ اهل کتاب: یهود، نصارا، صائبان و مجوسان؛ مشرکان. علامه طباطبائی در ترجمه تفسیر المیزان (ج ۹، ص ۳۱۵) می‌نویسد: بنابراین مجوسیان افزون بر این که اهل کتابند، اوستا کتاب ایشان است؛ و در ذیل این آیه ۱۷، سوره حج، مجوس را اینگونه معنا کرده است: آنچه مسلم است، مجوسیان معتقد هستند که برای تدبیر عالم دو مبدأ است، یکی مبدأ خیر و دیگری مبدأ شر. اولی نامش «یزدان» و دوّمی «اهریمن» و یا اولی «نور» و دوّمی «ظلمت» است. ایشان ملائکه را مقدس دانسته و مخصوصاً آتش را مقدّس می‌دارند. و در قدیم ایلام مجوسیان در ایران و چین و هند و غیر آنها آتشکده‌هایی داشتند که وجود همه عالم را به «هورا مزدا» دانسته‌اند، او را ایجاد کننده همه می‌دانستند. ایشان در ادامه بحث روایتی از حضرت علی (ع) نقل می‌کند که فرمود: «آنها پیغمبری داشتند و او را کشتند و کتابش را سوزاندند». (محمدحسین طباطبائی، در المیزان، ج ۹، ص ۳۱۵) و (وسائل الشیعه: ۱۱/۹۶، کتاب جهاد عدوّ، باب ۴۹، ج ۱). در بحث روایی، باید به مطلبی اشاره نماییم که اشعث بن قیس از امام علی (ع) سؤالی را پرسیده و جواب امام به او چنین است، حضرت فرمودند: چنین نیست که گمان می‌کنی! آنان دارای کتاب آسمانی بودند و خداوند رسولی را بر ایشان مبعوث کرد. (وسائل الشیعه، کتاب جهاد عدوّ، باب ۴۹، ج ۳). حدیثی را از اصبع بن نباته نقل می‌کند، (شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه: کتاب جهاد عدوّ، باب ۴۹، ج ۵)، که علی (ع) برفراز منبر فرمود: «سألونی قبل أن تَفْقُدُونی». اشعث بن قیس (منافق معروف)^۱ برخاست و گفت: ای امیرمؤمنان! چگونه از مجوس جزیه (مالیات) گرفته می‌شود، در حالی که کتاب آسمانی بر آنها نازل نشده و پیامبر نداشته‌اند؟ امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: آری، ای اشعث! قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ كِتَابًا وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا. خداوند کتابی بر آنها نازل کرده و پیامبری مبعوث نموده است. (وسائل الشیعه، ج ۱۱،

۱. اشعث بن قیس کندی (در گذشت ۴۰ ق)، از فرماندهان سپاه امام علی (ع) در جنگ صفین که از حکمت ابوموسی اشعری حمایت کرد.

ابواب جهاد العدو، باب ۴۹، ص ۹۶) همچنین در حدیثی از امام سجّاد علی بن الحسین (ع) وارد شده است که پیامبر (ص) فرمودند: سَنَوُوبِهِمْ سُنَّةُ أَهْلِ الْكِتَابِ، (یعنی المَجُوس) با آنها طبق سنت اهل کتاب رفتار کنید، که منظور پیامبر (ص) مجوس بود. (همان) در حقیقت می‌توان گفت که عنوان مجوس بر ایرانیان از سوی پیامبر (ص) نه تنها عنوانی توهین‌آمیز نبوده، بلکه اشاره به یک دین توحیدی بوده است. ضمن اینکه نباید بین ایرانیان (فارس زبانان) و زرتشتیان همسانی برقرار کرد، چرا که ایران در دوران پیامبر اکرم (ص) امپراطوری بسیار بزرگی بوده که متشکل از طوایف مختلف با فرهنگ‌ها و زبان‌های گوناگون بوده است. بنابراین نمی‌توان مجوس را به ایرانیان معروف در اذهان که عمدتاً فارس زبان هم بودند، اطلاق نمود، چه بسا در ایران آن زمان، مجوسیان عرب نیز مانند سرزمین یمن زندگی می‌کرده‌اند. علاوه بر این، باید توجه داشت که در آیات و روایات مجوس به معنای آتش پرست نیست. در روایات معصومین (ع) مجوس از اهل کتاب شمرده شده است، ولی در برخی از تفاسیر اهل سنت، مانند تفسیر کشاف، زمخشری مفسر اهل سنت، آنها را اهل کتاب ندانسته‌اند.

۳- دیدگاه شبر در حدیث نبوی فطرت

وَفِي النَّبَوِيِّ الْمَشْهُورِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَابْوَاهُ يَهُودًا أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»^۲ در حدیث پیامبر شاهد دو جمله هستیم: جمله اول «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» و جمله دوم «فَابْوَاهُ يَهُودًا أَوْ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ» هر دو جمله اسمیه می‌باشند. و جمله «يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» و جمله «يَهُودًا أَوْ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ» جمله فعلیه می‌باشند. از آنجا که جملات اسمیه دلالت بر ثبوت و استمرار معنایی دارند، اساساً در موقعیت‌هایی به کار می‌روند که آن موقعیت ثبات و پایداری معنایی را طلب کند. در این حدیث شریف نبوی که می‌فرماید: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» نیز معنای ثبات و همیشگی، جاری و ساری است. این فطرت با ولادت همراه هر نوزادی هست، تا اینکه پدر و مادرش او را به آئین یهودیت و نصرانیت و مجوسیت بار می‌آورند. برخلاف جملات اسمیه، جملات فعلیه، در اصل برای تجدّد و نو شدن و حدوث معنایی در زمان محدود وضع شده است. که

۱. دین زرتشتی که دین مجوسیان است، با کتاب‌های مقدس (تورات و انجیل) ارتباط دارد. براساس نظریه مشهور زرتشت (پیامبر آیین زرتشتیان) در سال ۶۶۰ قبل از میلاد (در سن ۳۰ سالگی) به پیامبری مبعوث شد. گفته می‌شود وی در سال ۵۸۳ قبل از میلاد، در سن ۷۷ سالگی در آتشکده ای در بلخ (افغانستان) به دست تورانیان کشته شده است.

۲. شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار ج ۱، ص ۱۹۰- الفصول المهمه فی اصول الائمه ج ۳، ص ۲۷۵ و البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۴۶، تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۱۴۹/ بحار الانوار ج ۵، ص ۲۹۶ و من لایحضره الفقیه ج ۲، ص ۴۹/ و توحید صدوق، ج ۱، ص ۳۴۱، الدرود الواقیه، ج ۱، ص ۳۲.

این معنای حدوثی بودن در حدیث نبوی «يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» و «يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ» کاملاً مشهود است. به جهت محدودیت عمر بشر و نیز تربیت های ناصحیح پدران و مادران و آموزه های انحرافی جامعه، انسان ها بصورت لحظه ای از فطرت الهی دور شده و به آئین های متفاوت غیر فطرتی، سوق داده شده اند، که در معنی حدیث پیامبر (ص) به سهولت قابل فهم است. و این سرپوش گذاشتن بر فطرت الهی، انسان را بصورت حدوثی، لحظه به لحظه در مسیر انحراف از اصل خود سوق داده و منحرف می کند. در این مجال پس از بیان فصاحت و بلاغت و شیوایی در معانی و بیان کلام نورانی پیامبر (ص) با تحلیل زیباشناسی، در تجزیه و ترکیب جملات فوق گفته است: «كُلُّ مَوْلُودٍ مُضَافٌ وَمُضَافٌ إِلَيْهِ، مُبْتَدَأٌ وَمَرْفُوعٌ اسْتِ؛ وَ «يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» خَبَرٌ وَمَحَلٌّ مَرْفُوعٌ اسْتِ، «عَلَى الْفِطْرَةِ» جَارٌ وَمَجْرُورٌ مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلِ «يُولَدُ» (مضارع مجهول) است.

۱-۳- مؤیدات روایی حدیث فطرت:

در رابطه با بحث اعتبارسنجی حدیث مذکور، می توان به احادیث ذیل این آیات اشاره کرد: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» [مردم امتی واحد بودند] (البقره، آیه ۲۱۳)، «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (یونس، آیه ۱۹)

حدیث اول

روی عن الأمام الباقر (ع): أنه قال: أنه كانوا قبل نوحٍ وأحدَه على فِطْرَةِ الله، لأمهتدينَ ولا ضالينَ، فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ. (اعلام الدين في صفات المؤمنين، ج ۱، ص ۸۷؛ مجمع البيان: ۲/۵۴۳) امام باقر (ع) فرمودند: پیش از نوح مردم یک امت واحد بر سرشت خدایی بودند؛ نه رهیافته و نه گمراه. پس خداوند پیامبران را برانگیخت.

حدیث دوم

الأمام الصادق (ع): وَ قَدْ سُئِلَ عَن قَوْلِ اللهِ: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً» ان هذا قبل نوحٍ أُمَّةً واحدةً ... كانوا ضالًّا، كانوا لا مؤمنينَ ولا كافرينَ ولا مشركينَ. (تفسير العياشي: ۳۰۶ / ۱۰۴ / ۱) امام صادق (ع) در توضیح آیه «مردم یک امت واحد بودند» فرمودند: پیش از نوح، مردم یک امت بودند در سرگشتگی به سر می بردند. نه مؤمن بودند، نه کافر و نه مشرک.

حدیث سوم

مرحوم کلینی در کتاب کافی شریف باب کاملی را با عنوان «فی فطره الخلق علی التوحید» بیان نموده و حدیث ذیل را روایت کرده است: عن زراره قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول عز وجل، «فطرت الله التي فطر الناس عليها». امام صادق (ع) فرمود: یعنی «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْفِطْرَةُ هِيَ التَّوْحِيدُ.» (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۲)

حدیث چهارم

امام علی بن موسی الرضا عن أبیه عن جدّه (ع): فی قولہ تعالیٰ، فَطَرَتَ اللهُ اللَّتَّى فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا. قال: هُوَ التَّوْحِيدُ و محمدٌ رسولُ اللهِ وَ عَلِیٌّ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ إِلَى هَیْهِنَا التَّوْحِيدُ. (المناقب ابن شهر آشوب: ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۱۰۱) امام رضا (ع) در این حدیث دامنه توحید را به نبوت و ولایت گسترش داده تا معلوم گردد توحیدی در نگاه اهل بیت (ع) پذیرفته است که مقرون به نبوت و ولایت باشد.

حدیث پنجم

امام صادق (ع) فرمود: أَسْأَلُكَ بِتَوْحِيدِكَ الَّذِي فَطَرْتَ عَلَيْهِ الْعُقُولَ. (همان: ج ۴، ص ۲۷۵) فطرت عقول بر توحید) خداوند! از تو می‌خواهم به توحیدت که عقل‌ها را بر آن مفسور کردی. در توضیح احادیث وارده باید توجه کرد، همان سرشتی که خدای تعالی مردم را بر آن خلق نموده، اگر بر اساس شناخت خودش نبود، یقیناً مردم نمی‌دانستند اولاً پروردگار و روزی‌دهنده آنها کیست؟ ثانیاً رسول پیام آور الهی چه کسی است؟ ثالثاً در ادامه انزال کتب و ارسال رسل، چه کسی بر مردم ولایت دارد؟

حدیث ششم

حبابه می‌گوید: امام حسین (ع) فرمودند: « نَحْنُ وَ شِيعَتُنَا عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي بَعَثَ اللهُ عَلَيْهَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ وَ سَائِرِ النَّاسِ مِنْهَا بَرَاءً » (رجال الکشی، ص ۱۱۴) ما و شیعیانمان بر فطرتی هستیم که خداوند محمد (ص) را بر آن مبعوث کرده است، و سایر مردم که به مذهب آنها نیستند، از آنها جدا هستند و فاصله دارند. این حدیث شاهد دیگری است بر اینکه توحید با نبوت و ولایت کامل می‌شود؛ همانطور که در حدیث پیشین به آن اشاره شد.

حدیث هفتم

امام علی (ع) می‌فرماید: « الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَلْهَمَ عِبَادَهُ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ وَ فَاطِرَهُمْ عَلَيَّ «رَبِّيْبَتِهِ» (ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۲۸۴، همان، ج ۳، ص ۱۰۱) سپاس و ستایش خدایی را سزااست که سپاس و ستایش خود را بر بندگانش الهام کرد و آنها را بر شناخت ربوبیت خودش آفرید.

حدیث هشتم

امام علی بن موسی الرضا (ع) نیز دلیل و حجت خدا را از راه فطرت تثبیت شده می‌داند و می‌فرماید: «بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵)

حدیث نهم

امام علی (ع) کلمه اخلاص یعنی «لا اله الا الله» را که بیانگر توحید است، همان فطرت می‌داند. می‌فرماید: وَ كَلِمَةُ الْاِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ (صدوق، همان، ج ۱، ص ۲۰۵) نهج البلاغه، سید رضی، خطبه ۱۰۹، ص ۲۵۲، ترجمه مصطفی زمانی)

حدیث دهم

امام رضا (ع) می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِئُهِمْ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رَبُّوبِيَّتِهِ» (المناقب ابن شهرآشوب: ج ۴، ص ۲۸۴) ستایش خدای راست؛ که الهام کننده ستایش خود به بندگانش و آفریننده آنان بر معرفت ربوبیتش است.

۲-۳- اعتبارسنجی

الف) اعتبارسنجی مفهومی حدیث با عرضه بر قرآن و حدیث

برای اعتبارسنجی حدیث باید حدیث را با کتاب خدا (قرآن) و سنت پیامبر (قول و فعل و تقریر) و اجماع و اتفاق علماء و عقل قطعی و صریح منطبق کرد، و در صورت تطابق مفهومی و محتوایی به صحت و حجیت اعتبار آن حکم کرد. بنابراین حدیث اول تا حدیث دهم تمسک به کتاب و احادیث اهل بیت (ع) به عنوان شاهد و متابعات حدیث فطرت در نسخه خطی سید عبدالله شبر است.

ب) شواهد و متابعات در نسخه خطی با موافقت در معنا

از شواهد و متابعات موجود، در مورد حدیث فطرت نسخه خطی ابن شبر «مصادر شیعیه و اهل سنت» که از جهت معنا می‌توان به آن تمسک جست و اشاره نمود، و منابع آن در زیر آمده است دلیل بر تواتر اجمالی و وثاقت صدوری آن می‌باشد.

ج) شواهد و متابعات مصادر فریقین با موافقت در لفظ

مصادر مهم و مطرح قدمای فریقین که حدیث «فطرت» نسخه خطی را با موافقت در لفظ نقل کرده اند، به ترتیب تا زمان مؤلف به شرح زیر است:

۱-۴- مصادر شیعیه

قال فطرهم جميعاً على التوحيد و على نبوة رسول الله صلى الله عليه و آله و على ولاية علي أميرالمؤمنين عليه السلام.

- ۱- توحید صدوق، ص ۳۲۸-۳۳۰ ج ۶/۲- محاسن برقی: ۲۴۱، ج ۲۲۳/۳- تفسیر قمی: ۲، ۱۳۲/۴- کافی، ج ۲ و ص ۱۲- شرح کافی: ج ۲، ص ۸/۸- بحارالانوار: ج ۸، ص ۳/۳۸۷-۶- تفسیر نورالثقلین: ج ۴ ص ۱۸۲، ح ۷/۵۵- عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۵، ح ۸/۱۸- تفسیر برهان، ج ۳، ص ۲۶۱/۹- شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار، ج ۱، ص ۶۱/۱۰- الامالی (للمرتضی) ج ۲، ص ۸۲/۱۱- متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۱۵۲/۱۲- عدة الداعی، ج ۱، ص ۳۳۲/۱۳- نوادر الاخبار، ج ۱، ص ۴۰/۱۴- تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۱۴۹/۱۵- الفصول المهمه فی معرفه الائمه، ج ۳، ص ۲۷۵/۱۶- سلوک الی الله تعالی، ج ۱، ص ۳/۱۷- المناقب ابن شهرآشوب، ج ۴، صفحه ۲۸۴/۱۸- رجال کشی، ص ۱۱۴، ش ۱۸۲/۱۹- اعیان الشیعیه، ج ۴، ص ۳۸۸/۲۰- تراجم اعلام

النساء، ج ۲، ص ۲۱ / ۷ - اعلام الدین فی صفات المؤمنین، ج ۱، ص ۲۲ / ۸۷ - مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۵ / ۳۵ - تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۰۶، ح ۱ / ۱۰۴ - صدوق (الفقیه)، ج ۱، ص ۲۵ / ۳۵ - نهج البلاغه، سید رضی، ص ۲۵۲، خ ۱۰۹.

۲-۴- مصادر اهل سنت

همچنین بر اساس مطالبی که پیرامون فطری بودن توحید بیان شد، در مصادر اهل سنت مضمون حدیث فطرت در حد تواتر یافت شده، ولی ما در این مقاله به ذکر احادیثی پرداختیم که بیشتر موافقت لفظی را با حدیث نسخه خطی دارد. ۱- صحیح بخاری: ج ۲، ص ۲ / ۱۲۵ - صحیح مسلم: ج ۴، ص ۲۶۷، ح ۳ / ۲۰۴۷ - سنن ابی داود: ج ۴، ص ۲۲۹، ح ۴ / ۷۱۴ - مسند احمد: ج ۲، ص ۲۳۲، ح ۲۷۵ / ۵ - مستند ابی حنیفه: ج ۶ / ۶ - موطا مالک: ج ۱۰، ص ۲۴۱، ح ۵۲ (فأبواه یهودانه، أو ی نصرانه) / ۷ - سنن الکبری: ج ۶، ص ۸ / ۲۰۳ - تجرید التهمید لابن عبدالبر: ج ۹، ص ۹ / ۲۵۸ - سنن ترمذی: ج ۴، ص ۴۴۷، ح ۲۱۳۸ / ۱۰ - مجتمع الزوائد: ج ۷، ص ۱۱ / ۲۱۸ - الجامع لأحكام القرآن: ج ۵، ص ۳۹۵ / ۱۲ - صحیح ابن حبان: ج ۷، ص ۱۳ / ۳۳۶ - المصنّف لعبدالرزاق: ج ۳، ص ۵۳۳، ح ۶۶۱۱ / ۱۴ - المعجب الاوسط: ج ۴، ص ۲۲۷، ح ۴۰۵۰.

۳-۴- توصیف و تحلیل متنی

بطور کلی در بیشتر روایات شیعی، منظور از فطرت «توحید» معرفی شده است. اما در برخی دیگر مصداق‌هایی همچون: «معرفة الله» (شناخت خدا)، و «اسلام»، و «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله ص»، و «علی ولی الله ع» و «ولایت امیرالمؤمنین ع» نیز دانسته شده است و مفسرین در تفاسیر قرآن، مصادیق مذکور را بیان نموده‌اند. و در نهایت با اذعان و تصدیق به اینکه هدایت و تأمین سعادت انسان در شریعت اسلام و دینداری او، با شکوفاسازی در «فطرت» ظهور می‌یابد و به بیان پیامبر (ص) که فرمودند: یا علی! انت اخی و وصی و خلیفتی، انت ولی الله، حجه الله، باب الله، انت نبأ العظیم و صراط المستقیم، به حقیقت بهترین تفسیر واژه «فطرت» ولایه علی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشد.

۴-۴- مناقشات عدم حجیت بر صدور روایت:

عده‌ای از جمله مقدس اردبیلی و سید هاشم بحرانی و سید یزدی و مرحوم آملی و محقق همدانی که با عباراتی مانند: وَ فِي صِحِّهِ هَذَا الْخَبْرُ تَأْمَلُ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، فی شرح ارشاد الأذهان، ج ۷، ص ۴۶۶)، لَأَنَّ مَا رَأَيْنَاهُ مُسْتَدًّا مِنْ طَرَفِنَا (سید هاشم بحرانی، البرهان، ج ۷، ص ۴۶۶)، نَعَمْ هُوَ مَشْهُورٌ (سید یزدی، حاشیه بر رسائل) و از معاصرین مرحوم آملی می‌گوید: أَلْمَنَعُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِهِ لِضَعْفِ سَنَدِهِ وَعَدَمِ دَلَالَتِهِ. (آملی، مصباح الهدی، ج ۶، ص ۴۳۳) و محقق همدانی اشکال

سند را مرسل بودن یا ضعف راویان نفرموده، بلکه فرموده: فَكَانَهُمْ أَعْرَضُوا عَنْهُ. (محقق همدانی، مصباح الفقیه، ج ۷، ص ۱۲۹). بنابراین، بر این حدیث از منظر صدور، دو اشکال مطرح شده است که در ادامه مقاله به پاسخگویی و رفع آنها مبادرت می‌نماییم:

اول: روایت مرسل است.

دوم: مورد اعتراض مشهور است.

مرسل دانستن روایت از عجائب است. زیرا این روایت مسنداً در من لایحضر الفقیه، شیخ صدوق اینگونه نقل کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عَبْدِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ فَضِيلِ بْنِ عَثْمَانَ الْأَعْوَرِ الْمَرَادِي الْكُوفِيِّ، وَ فَرَمُودَهُ: «صَحِيحٌ» است (من لایحضر الفقیه ص ۳۲۹)؛ که برای پاسخ به مناقشات فوق از نظر سند حدیث و راویان و وثاقت آنها و رفع اشکال صدوری و حصول اطمینان به صدور حدیث فطرت، کافی است.

۵- منابع روایت

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عَثْمَانَ الْأَعْوَرِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ وَ يُنصِرَانِهِ وَ يَمَجْسَانِهِ (وسائل الشيعة - آل البيت، باب ۴۸ از ابواب جهاد عدو، «شیخ حرّ العاملی»، ج ۱۵، ص ۱۲۵). صاحب وسائل این روایت را مسنداً از من لایحضره الفقیه آورده و در فقیه چنین نقل شده است: وَ رَوَى فَضِيلُ بْنُ عَثْمَانَ الْأَعْوَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ وَ يُنصِرَانِهِ وَ يَمَجْسَانِهِ. اسناد صدوق به فضیل بن عثمان الاعور همان‌گونه که در منابع رجالی حدیث مانند رجال النجاشی آمده است، «صحیح» است. بنابراین در سند صدوق سلسله راویان کامل است و در منابع رجالی در مورد فضیل بن عثمان آمده است: ثقة ثقه. بنابراین نه تنها حدیث مشهور پیامبر (ص) در مورد فطرت توحیدی، مسند است بلکه تمامی راویان از اجلاء وثقات هستند. علاوه بر این که صدوق هم جزمی اسناد داده است، و ما معتقدیم در مواردی که صدوق اسناد جزمی می‌دهد خودش راوی است. همچنین صاحب وسائل در ادامه می‌فرماید: رَوَاهُ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عَثْمَانَ الْأَعْوَرِ مِثْلَهُ. بنابراین صدوق علاوه بر فقیه، در کتاب دیگرش «علل الشرایع (علل الشرایع)، صدوق ص ۳۸۶/۲۰۳، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۴۵، بلاغۃ الحسین (ع)، ص ۴۷ به نقل از علل الشرایع، صحیح مسلم، ج ۳، کتاب القدر، باب ۶، امالی سید مرتضی، ج ۴، ص ۲) و معانی الاخبار (صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۸۸) و

التَّوْحِيدِ (توحید صدوق، ص ۲۲۷ و ۲۳۱) «روایات را به صورت مستند ذکر می‌کند که البته باز سند به «فُضَيْلِ بْنِ عُثْمَانَ» می‌رسد و یکدیگر را تأیید می‌کنند. در این حدیث (فطرت) مضمون حدیث، نشانه وجود تواتر معنوی است. ابن تیمیه در «مجموع فتاوی» می‌نویسد: «زیادی و تعدد راه‌های نقل حدیث، باعث تقویت برخی به برخی دیگر می‌شود که خود زمینه علم به آن‌را فراهم می‌کند؛ اگرچه راویان آن فاسق و فاجر باشند. حال چگونه خواهد بود، حدیثی که تمام راویان آن افراد عادل باشند که خطا و اشتباه هم در نقلشان فراوان باشد (ابن تیمیه، ۲۶/۱۸)» البته ما به دلایل زیر این حدیث مشهور نبوی (کلّ مولود) را معتبر می‌دانیم.

نتیجه

صرفنظر از وضعیت سندی «حدیث فطرت» در نسخه خطی سید عبدالله شبر «سلوک الی الله تعالی» مطابق با سیره قدما و متأخرین پس از واکاوی شواهد و متابعات فریقین و «اعتبارسنجی متنی» نتایج زیر حاصل شد:

۱. مضمون حدیث مطابق با کتاب خدا و موافق با سنت نبوی و اجماع اکثریت علماء شیعه و اهل سنت است.
۲. به دلیل شواهد و متابعاتی که سید عبدالله شبر در نسخه خود ذکر کرده و احادیثی که فریقین در مصادر خود آوردند، تواتر اجمالی حدیث مشهور بین الفریقین از رسول خدا (ص) محرز گردید.
۳. حدیث فطرت دارای وثاقت صدوری است.
۴. علمای شیعه و اکثریت علمای اهل سنت در قبول حدیث «فطرت» اتفاق نظر دارند.
۵. با اثبات صحت مضمونی حدیث، علم حاصل گردید که در آفرینش، خداوند همهٔ موالید (نوزادان) را بر فطرت توحید، معرفت، اسلام و ولایت می‌آفریند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ ق) شرح نهج البلاغه، نشر مکتبه مرعشی نجفی.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی تا)، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، المکتبه الاسلامیه، لبنان، بیروت.
۴. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد (بی تا)، *مسند احمد بن حنبل*، مصحح الأرنؤوط، عادل مرشد، مؤسسه الرساله.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۰۴ ق)، *المناقب آل ابی طالب*، مؤسسه انتشارات علامه قم.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۰۴ ق)، *متشابه القرآن و مختلفه*، انتشارات بیدار (۱۳۶۹ ق) (۱۳۲۸ ش) عدنان محقق، مکتبه دارالتراث، قاهره، مصر.
۷. ابن طاووس، سید علی، سید بن طاوس (بی تا)، *الدروع الواقیه*، نشر مؤسسه آل البيت (ع) احیاء التراث، بیروت، لبنان.
۸. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله (شافعی) (۱۴۱۵ ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، محقق: عمرو بن غرامه العمری، الناشر: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۹. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا القزوینی الرازی، ابوالحسن (م ۱۴۰۴ ق) *معجم مقاییس اللغة*، محقق، هارون عبدالسلام محمد مکتب الاعلام الاسلامی مرکز النشر، ایران، قم.
۱۰. ابن فهد الحلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی (۱۴۲۰ ق)، *عده الداعی و نجاج الساعی*، تحقیق و نشر: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ایران، تهران.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴ ق)، *معجم لسان القرآن*، نشر دار صادر، بیروت.
۱۲. ابن داعی حسنی رازی، سید مرتضی (ملقب به علم الهدی) (۱۳۶۴ ش)، *تبصرة العوام فی معرفه مقالات الامام*، ناشر: اساطیر، تهران، ایران.
۱۳. ابو صادق، سلیم بن قیس هلالی (بی تا)، *اسرار آل محمد (ص)*.
۱۴. ابو عبدالرحمن، احمد بن شعیب بن علی بن بحرین سنان بن دینار النسائی (بی تا)، *سنن نسائی*.
۱۵. احمد بن محمد فیومی مقرئ (معروف به ابوالعباس فیومی) (۱۳۹۶ ش)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، ناشر: مؤسسه دارالهجره و دارالمعارف، قاهره، مصر.

۱۶. اربلی، علی بن عیسی (بی‌تا) *کشف الغمه*، مصحح علی بن حسن زواره‌ای، تهران، دارلکتب الاسلامیه.
۱۷. اسماعیل بن حماد جوهری فارابی (۱۴۰۴ق)، *صحاح جوهری*، ناشر، دارالعلم للملایین، بیروت، لبنان.
۱۸. الآملی، شیخ محمدتقی (۱۳۹۱ش)، *مصباح الهدی فی شرح العروۃ الوثقی*، ناشر: بی‌نا، بی‌جا، و مکتبه ولی‌العصر.
۱۹. الهمدانی، حاج آقارضا (۱۳۲۲ق)، *مصباح الفقیه فی شرح شرایع الاسلام*، ناشر: المؤسسة الجعفریة للاحیاء التراث، قم، ایران.
۲۰. آل اعتماد الموسوی، مصطفی (۱۳۹۴ش)، *بلاغه الحسین (ع)*، ناشر: اسوه، سازمان اوقاف و امور خیریه جمهوری اسلامی ایران.
۲۱. بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن (۱۴۰۹ق)، *شارح*، سید محمدحسین طهرانی، انتشارات مؤسسه البعته، قسم الدراسات الاسلامیه.
۲۲. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل (۱۳۰۷ق)، *صحیح بخاری*، موضوع: الحدیث النبوی، مصحح محمد زهیر ناصر، دار طوف النجاه و انتشارات دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۳. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۴۲۵ق)، *تاریخ بیهقی*، ناشر: دانشگاه فردوسی مشهد، انتشارات.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۱۰۴م)، *تفصیل وسائل الشیعه*، محقق محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه آل‌البت للاحیاء التراث.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۲ق)، *الفصول المهمه فی اصول الائمه (تکمله الوسائل)*، محقق سامی غیری ابن صباغ علی بن محمد، ناشر: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ایران، قم.
۲۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۲ق)، *اثبات الهدی*، مؤسسه الاعلی، بیروت، لبنان.
۲۷. پورداوود، سینا (۱۳۴۷ش)، *ایران شناس معاصر*، گاتها، قدیمی ترین قسمت اوستا، یسنا، گاهان، شعر اوستایی.
۲۸. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، *مختصر البصائر*، مشتاق مظفر، مؤسسه النشر الاسلامی، تصحیح، تحقیق، ترجمه؛ امیر توحیدی، سازمان تبلیغات، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ایران تهران.

۲۹. حویزی، عبدالعلی بن جمعه (۱۴۰۱ق)، *کفایه الاثر*، لطیف جنبی کوه کمری، (۱۳۹۵ ش)، انتشارات بیدار، ایران، قم.
۳۰. حقی، اسماعیل بروسونی (۱۳۳۷ق)، *تفسیر روح البیان*، ناشر: دارالفکر، بیروت، لبنان.
۳۱. خلیل بن احمد عمر بن تمیم، ابو عبدالرحمن فراهیدی (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، ناشر، مؤسسه دارالهجره، ایران، قم.
۳۲. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*، ناشر: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ایران، قم.
۳۳. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱ش)، *ارشاد القلوب*، شریف رضی، ایران، قم.
۳۴. دینوری، احمد بن داود، (۱۳۷۳ش) *اخبار الطوال*، ناشر: الشریف الرضی، قم، ایران.
۳۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، معروف به (سید سراب) (بی تا)، *مفردات الفاظ القرآن*، مسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، تهران، ایران.
۳۶. ری شهری، محمد محمدی، (۱۳۹۵ش) *میزان الحکمه*، سازمان چاپ و نشر مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، بی جا.
۳۷. زبیدی واسطی، سیدمرتضی زبیدی؛ محمدبن عبدالرزاق، حسینی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ناشر: دارالفکر، بیروت، لبنان.
۳۸. زمخشری، جاروالله زمخشری (۱۹۷۹م)، *اساس البلاغه (فرهنگ نامه)*، محمودی بن عمر (نویسنده) ناشر، دارصادر، نشر لبنان، بیروت.
۳۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ش)، *مجموعه مصنفات*، محقق، کوربن هانری، و حبیبی نجف قلی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ایران، تهران.
۴۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۹۹۱ق)، *مجموعه مصنفات سهروردی*، ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، متوفای (۱۹۹۱ق) حلب، سوریه.
۴۱. سیدمرتضی علم الهدی-شریف مرتضی (۱۳۹۷ش)، *امالی*، ناشر: دارالفکر العربی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۲. سلیم بن قیس هلالی، ابوصادق (بی تا)، *اسرار آل محمد*، نشر: قم، دفتر نشر الهادی.
۴۳. شبر، سید عبدالله این محمدرضا الحسینی الکاظمینی (۱۴۳۱ق)، *السلوک الی الله تعالی*، محقق، سامی الغریبی الغراوی، لبنان بیروت، انتشارات دارالجواد الاثمه.

۴۴. شبر، سید عبدالله این محمدرضا الحسینی الکاظمینی (۱۴۳۱ق)، *السلوک الی الله تعالی فی تقربه*، کتابخانه آستانه قدس رضوی، مشهد.
۴۵. شیخ طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۱۳۵۹ش) *مفسر قرآن*، صاحب مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناشر، فراهانی.
۴۶. شیخ فخرالدین طریحی (۱۴۱۴ق)، *مجمع البحرین* (واژه‌شناس قرآن و حدیث (شیعی)).
۴۷. شیخ محمد بن علی بن ابراهیم احسانی، معروف به ابن جمهور احسانی (بی‌تا)، *عوالی اللثالی*، انتشارات مطبعه سید الشهداء.
۴۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۵ق)، *الملل و النحل*، دارالمعرفه، بیروت، لبنان.
۴۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۷ق)، *أمالی*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعشر.
۵۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا(ع)*، نشر جهان، تهران، چاپ اول.
۵۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، چهار جلد، علی‌اکبر غفاری، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ دوم.
۵۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (بی‌تا)، *معانی الأخبار*، علی‌اکبر غفاری و عبدالعلی محمدی، تهران: دارالکتب السلامیه.
۵۳. صفار، محمد بن حسن بن فروخ صفار معروف به صفار قمی (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، ناشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۵۴. صبحی، صالح (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، مرکز البحوث الاسلامیه و مؤسسه دارالهجره، قم.
۵۵. صاحب بن عباد (ابوالقاسم اسماعیل بن عباد) (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، عالم‌الکتاب، بیروت.
۵۶. طباطبایی بروجردی، سید حسین (۱۳۸۶ش)، *جامع الاحادیث*، تحقیق جمعی از محققان، انتشارات فرهنگ سبز، تهران.
۵۷. طباطبایی بروجردی (۱۳۸۳ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، قم.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *التبیین*، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۵۹. طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن (بی‌تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران.
۶۰. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی (۱۳۸۷ش)، *مجمع البحرین*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

۶۱. العروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۸۳ش)، *تفسیر نور الثقلین*، محقق، سید هاشم رسولی، ۵ جلدی، مطبعه العلمیه؛ قم، دارالهجرت.
۶۲. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود عیاش سمرقند (۱۳۸۰ش)، *تفسیر العیاشی*، ناشر: مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران.
۶۳. علیمرادی، منصور (۱۳۵۶ش)، *مجوس در روایات اسلامی*، تهران، ایران.
۶۴. غزالی، ابوحامد محمد (۵۰۵ق)، *احیاء العلوم الدّین*، دارالکتب العربی، قم، ایران.
۶۵. فیض کاشانی، ملاً محسن (۱۰۹۱ق)، *تفسیر صافی*، محقق علی اوجبی، اکبر تقیان، انتشارات سید مهدی مرتضی طباطبایی نجفی، مؤسسه خانه کتاب و ادبیات ایران، تهران.
۶۶. فیض کاشانی، ملاً محسن (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین فی اصول الدین*، انتشارات آیت اشراق و بیدار، قم.
۶۷. فیض کاشانی، ملاً محسن (۱۳۸۵ش)، *نوادراخبار فی ما یتعلق باصول الدین*، محقق مهدی انصاری قمی، نشر دلیل ما.
۶۸. قمی، صفّار، محمدبن حسن (بی تا)، *بصائر الدّرجات الکبری فی فضائل آل محمد*، قم، المکتبه الحیدریه.
۶۹. قاضی عضدالدّین عبدالرحمن ابن احمد ایجی (بی تا)، *شرح المواقف*، الشریف الرضی، قم.
۷۰. قاضی نعمان مغربی (نعمان ابن محمد ابن حیون) (بی تا)، *شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الاطهار (ع)*، جامعه مدرّسین علمیه قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
۷۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۹ش)، *تفسیر قمی*، کتاب التفسیر، بنی الزهرا (س)، مؤسسه کیهان، ایران، قم.
۷۲. کشی، محمدبن عمر بن عبدالعزیز کشی (۱۴۰۰ق)، *رجال کشی*، نشر آمار.
۷۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۲ش)، *اصول کافی*، محقق و مصحح، خواجهی محمد، چهارجلدی، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۷۴. مالک ابن انس (۱۹۸۵م)، *موطأ*، نشر دار احیاء التّراث العربی، بیروت.
۷۵. مسعودی، ابوالحسن (۱۳۸۴ش)، *اثبات الوصیه لامام علی بن ابی طالب (ع)*، انصاریان، قم.
۷۶. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۳۱۵ق)، *بحار الانوار*، نشر مؤسسه انتشارات الوفاء، تهران.
۷۷. مسلم، ابوالحسن مسلم بن الحجاج القشیر النیشابوری (بی تا)، *صحیح مسلم*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.

نقد و بررسی مبانی عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام از دیدگاه ابن تیمیه
با تکیه بر کتاب «منهاج السنه»

علی عباس‌آبادی^۱

محسن قمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹، صفحه ۱۲۰ تا ۱۴۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

ابن تیمیه تاثیر گذارترین شخصیت در تاریخ سلفی‌گری است که در حوزه‌های گوناگون اعتقادی اظهار رای نموده و نظرات او مورد توجه و تبعیت پیروانش قرار گرفته است. از جمله درباره اندیشه عصمت به مثابه یکی از ارکان مساله نبوت و امامت گفتگو نموده و این آموزه را زیر سوال برده است. او تقریباً در تمام مبانی و ادله‌ی عصمت خدشه می‌کند و در نهایت، هیچ‌گونه عصمت مطلق‌ی را برای انبیا و ائمه علیهم‌السلام نمی‌پذیرد. در مقابل سعی می‌کند با طرح و اثبات نظریه‌ی «عصمت مجموعی امت» جایگزینی برای عصمت اولیای الهی بیابد. او سه مبنای مهم: تعریف و شؤون امامت، قاعده‌ی لطف، و افضلیت ائمه علیهم‌السلام را زیر سؤال می‌برد تا بدین وسیله، ادله‌ی مفید عصمت را از کار بیندازد. اما هیچ‌کدام از اشکالات او به این سه مبنا وارد نیست و به تک‌تک آن‌ها پاسخ‌های دقیق و اقناع‌کننده‌ای داده می‌شود. نظریه‌ی عصمت مجموعی او نیز دلیل مستحکمی ندارد و نمی‌تواند اثبات شود و مبانی و ادله‌ی عصمت اولیای الهی را زیر سؤال ببرد.

کلیدواژه‌ها: عصمت، مبانی، ابن تیمیه، منهاج السنه، علامه حلی. رحمه‌الله‌علیه

^۱ دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی و مدرس دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول):

ali.abasabady@gmail.com

^۲ دانشیار دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران: mgomi@valinet.ir

درآمد

آموزه «عصمت» یکی از پایه‌های بنیادین تفکر شیعه‌ی امامی است که از دیرباز با هجوم و مقابله‌ی سایر اندیشه‌های غیر شیعی مواجه بوده است. از جمله، سلفیان گذشته و حاضر، تکیه‌ی فراوانی بر روی این آموزه کرده و با نفی آن، به نفی ضرورت امامت و در نتیجه، زیر سؤال بردن مکتب شیعه پرداخته‌اند.

برای پاسخ به شبهات سلفیان پیرامون مسأله‌ی عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام لازم است به ریشه‌های بنیادی اندیشه‌ی آنان پرداخت. هرچند سلفیان به لحاظ عقیدتی پیرو اهل حدیث متقدم و به لحاظ فقهی پیرو احمد بن حنبل محسوب می‌شوند، لکن پرواضح است که شاخص‌ترین شخصیت در تاریخ اندیشه‌ی سلفی‌گری، ابن تیمیه است و لذا ناگزیر از شناخت اندیشه‌های او در مورد آموزه‌ی عصمت هستیم. اگر مبانی و ریشه‌های این اندیشه به درستی شناخته شود، پاسخ به این شبهات در زمان حاضر، بسی آسان‌تر و روشمندتر خواهد شد.

تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی دمشقی حنبلی، مشهور به «ابن تیمیه»، در دهم ربیع الاول سال ۶۶۱ هـ.ق. در شهر «حرّان» شام و در خانواده‌ای حنبلی‌مذهب زاده شد. پدرش منصب تدریس و قضاوت داشت. به سبب هجوم مغول‌ها، در سن شش سالگی با خانواده‌اش به دمشق گریخت. پدرش در دمشق — تا سال ۶۸۲ که از دنیا رفت — صاحب کرسی و منبر بود. پس از آن ابن تیمیه، سخنان شگفت و جنجال‌انگیز می‌گفت. به همین سبب بارها علمای اهل سنت با او گفت‌وگو می‌کردند و او به زندان می‌افتاد. حتی در سفری که در ۴۴ سالگی به مصر داشت، این صحنه‌ها تکرار شد و بالاخره در سن ۶۷ سالگی در آخرین زندان خود، به دلیل بیماری درگذشت (۲۰ ذی‌قعدة ۷۲۸ هـ.ق.).

ابن تیمیه، نزد پدر خود، احمد مقدسی (م ۶۸۸)، سیف‌الدین حنبلی (م ۶۶۹)، عبدالرحمن حنبلی (م ۶۸۲)، ام‌العرب دختر ابن عساکر مورّخ (م ۶۸۳)، زینب بنت مکی (م ۶۸۸) و جمعی دیگر درس آموخت. افرادی چون ابن قیّم جوزیه (م ۷۵۱)، ابن عبدالهادی (م ۷۴۴)، ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴)، و ابْن عبدالهادی (م ۷۴۴) را از شاگردان او دانسته‌اند. علاوه بر آثاری در فقه و تفسیر و عقاید — به شیوه‌ی خاص خود — چند رساله در ردّ منطقیین، فلاسفه، صوفیه و غیر آن‌ها نوشت (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۲ق، ۱/۱۴۴).

از مشهورترین کتاب‌های او «منهاج السنّة النبویة» است که در ردّ «منهاج الکرامه» علامه حلی نگاشت. «منهاج السنّة النبویة فی نقض کلام الشیعه و القدریة» کتابی است بزرگ و مفصل، که ابن تیمیه در نقض و ردّ کتاب علامه حلی رحمه‌الله‌علیه به نام «منهاج الکرامه فی إثبات الإمامة» نگاشته

است. به گفته‌ی ابن حجر، این کتاب در زمان حیات او به عنوان «الردّ علی الرافضی» مشهور بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۲ق، ۷۱/۲).

ابن تیمیه در مقدمه‌ی کتاب، مطالب علامه‌ی حلی رحمه‌الله‌علیه را «گمراهی و باطل و الحاد» بر شمرده و شخص علامه را «اهل جبت و طاغوت و نفاق» دانسته که بهتر است به جای «ابن مطهر» به او «ابن منجّس» گفته شود! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۲۱/۱).

این کتاب، یک بار در مصر، توسط «المطبعة الأمیریة» در چهار جلد بزرگ چاپ شده است (شامل ۱۲۱۴ صفحه) و بار دیگر در سال ۱۴۰۶ هـ.ق. توسط دانشگاه محمد بن سعود در عربستان، با تحقیق دکتر محمد رشاد سالم در ۹ جلد منتشر شده، که جلد نهم آن شامل فهرس و نمایه‌ها است. در این تحقیق، همین چاپ اخیر مورداستناد قرار گرفته است.

ذهبی، خلاصه‌ای از این کتاب فراهم آورد که با عنوان «المنتقى من منهاج الاعتدال فی نقض کلام الرفض و الاعتزال» توسط المطبعة السلفية در ۵۹۲ صفحه منتشر شده است. علامه‌ی امینی رحمه‌الله‌علیه کتاب مختصری با عنوان «نظره فی منهاج السنه» نگاشته و در آن، برخی ادعاهای ابن تیمیه را طرح کرده و پاسخ گفته است. آیت‌الله سیدعلی میلانی نیز «دراسات فی منهاج السنه لمعرفة ابن تیمیه» را منتشر کرده که مدخلی است بر مجموعه‌ای مفصل تحت عنوان «شرح منهاج الکرامه». وی در این مجموعه، در ضمن توضیح و مستندسازی مطالب علامه‌ی حلی رحمه‌الله‌علیه، به سخنان ابن تیمیه نیز پاسخ می‌گوید.

طرح مسأله

ابن تیمیه در توضیح و تبیین آموزه‌ی عصمت، بر مبانی ویژه‌ای تکیه می‌کند که پایه‌های اساسی نظریه‌ی او درباره‌ی عصمت را تشکیل می‌دهند. در این جا می‌خواهیم بدانیم اولاً مبانی اندیشه‌ی عصمت در نزد ابن تیمیه با تکیه بر کتاب منهاج السنه دقیقاً چه مواردی هستند و ثانیاً این مبانی بر اساس دیدگاه شیعه‌ی امامیه، چگونه مورد نقد و نقض واقع می‌شوند. برای انجام پژوهش نیز شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای را به کار برده‌ایم.

نکته‌ی مهم آن است که ابن تیمیه دیدگاه خود را در قالب حمله به آموزه‌ی عصمت از نگاه شیعه بیان می‌کند و همین مسأله دشواری‌هایی برای پژوهش‌گر در کشف نظر خاص خود او ایجاد می‌کند. لذا لازم است معنای لغوی و اصطلاحی عصمت را از دیدگاه متکلمان امامیه و نیز سلفیان بررسی کنیم؛ آن‌گاه دیدگاه‌های ابن تیمیه پیرامون عصمت انبیا، نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان شیعه علیهم‌السلام را در کتاب منهاج السنه مطرح نماییم و مبانی‌ای را که در لابه‌لای مباحث خویش و در قالب ردّ دیدگاه شیعه مطرح نموده و بر اساس آن به نقد و رد عصمت انبیا و ائمه علیهم‌السلام

پرداخته، طرح کنیم. آن گاه به مناسبت هر بحث، به نقد و رد نظرات او با توجه به آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام و سخنان متکلمان شیعه پردازیم. در این مقاله، از بیان و بررسی اشکالات پیرامون «ادله‌ی عصمت» صرف نظر می‌کنیم و تنها متعرض «مبانی عصمت» می‌شویم.

تعریف عصمت

عصمت در لغت از ماده «عصم» مشتق شده و به معنای منع و نگه‌داشتن است. ابن فارس می‌گوید: «عصم: أصل واحد صحیح یدل علی إمساك و منع و ملازمه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴/۳۳۱). راغب اصفهانی می‌نویسد: «العصم الإمساك و الاعتصام الاستمساک» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۳۶). بنابراین، از نظر لغوی، عصمت بر نوعی جلوگیری و حفظ دلالت دارد.

اما از نظر اصطلاحی، تعاریف گوناگونی از سوی متکلمان و اندیشمندان فرقه‌های اسلامی برای عصمت بیان شده است که هر تعریفی، از رهیافت و دیدگاه ویژه‌ای نسبت به این آموزه خبر می‌دهد. در این جا لازم است پیش از ورود به بحث، اشاره‌ای به مهم‌ترین این تعاریف داشته باشیم.

۱. متکلمان امامیه

معروف‌ترین تعریف عصمت از دیدگاه عالمان شیعه، «لطف الاهی» است که خداوند آن را به انسان‌هایی خاص عطا می‌فرماید که در پرتو آن، دارنده‌ی عصمت از ارتکاب گناه و ترک طاعت مصونیت پیدا می‌کند، در عین حالی که قادر بر انجام آن است؛ هم‌چنین از هر خطایی مصون می‌ماند. یعنی در نفس معصوم، ملکه‌ای که مانع معصیت و داعی بر عفت است، پدید می‌آید. به عنوان مثال، ابن نوبخت می‌گوید: «العصمة لطف يمنع من الخطأ و لا يمنع علی وجه القهر» (نوبختی، ۱۴۱۳ق، ۱۹۵).

شیخ مفید رحمه الله علیه نیز در تعریف عصمت می‌نویسد: «العصمة لطف يفعل الله بالمكلف بحيث يُمتنع منه وقوع المعصية و ترک الطاعة مع قدرته علیهما» (مفید بغدادی، ۱۴۰۶ق، ۳۷). خواجه نصیرالدین طوسی رحمه الله علیه، عصمت را چنین تعریف می‌کند: «إن الله تعالی فی حق صاحبها لطفًا لا یكون له مع ذلك داعٍ إلى ترک الطاعة و ارتکاب المعصية مع قدرته علی ذلك» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ۳۶۹).

علامه‌ی حلی رحمه الله علیه با اندکی تغییر در تعریف خواجه نصیر، می‌نویسد: «العصمة لطف خفیّ يفعل الله تعالی بالمكلف بحيث لا یكون له داعٍ إلى ترک الطاعة و ارتکاب المعصية مع قدرته علی ذلك» (حلی، ۱۴۱۵ق، ۲۷۸؛ همو، ۱۳۶۵ش، ۶۲).

اما در مقابل، حکما و گروهی از متکلمان شیعه، عصمت را به «ملکه‌ای نفسانی» تفسیر کرده‌اند که در پرتو کمال نفس و قوه‌ی عاقله پدید می‌آید و در نتیجه‌ی آن، قوای غضبیه و شهویه و وهمیه صاحب‌ملکه، تحت تصرف عاقله‌ی او در می‌آیند و لذا خطا و گناهی از وی سر نمی‌زند. مثلاً خواجه نصیر رحمه‌الله‌علیه رأی فلاسفه درباره‌ی عصمت را چنین گزارش می‌کند: «إنها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي، و هذا على رأی الحكماء» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ۳۶۹).
ملاً محمد مهدی نراقی رحمه‌الله‌علیه نیز می‌گوید: «عصمت عبارت است از ملکه‌ای که با وجود آن، داعی بر معصیت نباشد و اگر چه قدرت بر آن داشته باشد» (نراقی، ۱۳۶۹ش، ۹۷).
در نهایت، علامه‌ی طباطبایی رحمه‌الله‌علیه در تفسیر شریف المیزان دیدگاه فلاسفه درباره‌ی عصمت را چنین توضیح می‌دهد:

«الأفعال الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله علي وتيرة واحدة صواباً و طاعةً تنتهي إلى سبب مع النبي صلى الله عليه وآله و في نفسه و هي القوة الرادعة... و في النبي ملكة نفسانية يصدر عنها أفعال على الطاعة و الانقياد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۸/۲-۱۳۹).

سپس در جایی دیگر، عصمت را به نوعی علم بر می‌گرداند و می‌نویسد:

«إن الأمر الذي تتحقق به العصمة نوعٌ من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية و الخطأ، و بعبارة أخرى علم مانع عن الضلال» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۷۸/۵؛ همان، ۱۶۲/۱۱).

برخی نیز آن را به نوعی صفت و حیثیت تفسیر کرده‌اند. مثلاً ابن‌میثم بحرانی در تعریف عصمت می‌نویسد: «العصمة صفة للإنسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي و لا يمتنع منه بدونها» (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ۱۲۵).

خواجه نصیر رحمه‌الله‌علیه نیز در جایی دیگر، عصمت را یک نوع حیثیت تعریف می‌کند: «العصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي، من غير إجبار له عن ذلك» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ۹۳).

به نظر می‌رسد بتوان میان این سه نظر جمع کرد و «لطف» و «ملکه» و «صفت» را تحت تعریف واحدی گرد آورد (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸ش، ۱۴۳)؛ هم‌چنانی که فاضل مقداد رحمه‌الله‌علیه گویا با توجه به این اختلاف مبانی، عصمت را به ملکه‌ای تفسیر کرده که از لطف خداوند ایجاد می‌شود: «[العصمة] ملكة نفسانية لطفية يفعلها الله بحيث لا يختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية، مع قدرته على ذلك» (سیوری، ۱۳۶۵ش، ۶۲).

پس منظور از صفت، همان صفت ملکه‌ای است؛ و آن ملکه هم از سوی خداوند افزوده می‌شود، هر چند فرض شود که خود معصوم و قوای او در تحصیل آن دخیلند. بنابراین، می‌توان گفت از نظر عموم متکلمان امامیه، عصمت عبارت است از لطفی که خداوند متعال به صاحب عصمت می‌کند که در پرتو آن، دیگر انگیزه‌ای برای ترک طاعت و ارتکاب معصیت باقی نمی‌ماند؛ هر چند که قدرت بر انجام آن را دارد.

۲. متکلمان اهل سنت

در تعریف عصمت، دیدگاه متکلمان اهل سنت به دو دسته تقسیم می‌شود. یکی دیدگاه معتزلی و دیگری دیدگاه اشعری. به نظر می‌رسد سبب تفاوت در تعریف میان این دو گروه، تفاوت دیدگاه ایشان در مسأله‌ی جبر و اختیار و نحوه‌ی صدور افعال از بندگان می‌باشد.

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، پس از نقل نظرات گوناگون، نظر معتزله درباره‌ی عصمت را به قاعده‌ی لطف بر می‌گرداند: «قال أصحابنا: العصمة لطف يمتنع المكلف عند فعله من القبيح اختياراً» (ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴ق، ۸/۷). هر چند از نظر او، عصمت تنها به پیامبران اختصاص دارد و لازم نیست امام دارای عصمت باشد (ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴ق، ۱/۲۷۷).

اما از دیدگاه اشاعره، عصمت عبارت است از قدرتی که خداوند در فرد خلق می‌کند تا از طریق آن طاعت به جا بیاورد. البته برخی نیز گفته‌اند عصمت آن است که خداوند در بنده گناهی خلق نکند، و یا خاصیتی است که با وجود آن صدور گناه از فرد محال می‌شود. تفتازانی نظرات اشاعره را چنین خلاصه می‌کند: «و العصمة خلقُ قدرة الطاعة... و قيل: العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، و قيل: خاصية يُمتنع بسببه صدورُ الذنب عنه» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴/۳۱۲).

روشن است که این سه تعریف اشعری از مفهوم عصمت، بر عقیده‌ی «خلق اعمال از سوی خداوند» استوار شده است و لذا هیچ اثری از جایگاه اختیار خود معصوم در مفهوم عصمت به چشم نمی‌خورد. به خلاف معتزله که اختیار داشتن فرد بر طاعت و معصیت را در عصمت او دخیل دانسته‌اند.

بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که همه‌ی فرقه‌های اسلامی، با وجود اختلافاتی که در حقیقت عصمت، نحوه‌ی پیدایش آن در شخص معصوم، قلمرو اثر عصمت و مصادیق آن دارند، در یک مطلب متفق‌القولند و آن این است که با وجود عصمت، سر زدن گناه از فرد معصوم امکان ندارد. به نظر می‌رسد این مقدار اتفاق، برای ورود به بحث از مبانی و ادله‌ی عصمت، کفایت کند (علم‌الهدی، ۱۳۸۰ش، ۳۴-۳۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸/۲۶۳-۲۶۵).

دیدگاه ابن تیمیه در مورد عصمت انبیا علیهم السلام و نقد و بررسی آن

ابن تیمیه در مقدمه‌ی کتاب *منهاج السنه*، رسول خدا صلی الله علیه و آله را — به استناد آیات قرآن کریم — از «ضلال» و «غی» منزّه می‌داند؛ آن‌گاه ضلال را به «عدم علم» و غی را به «تبعیت از هوای نفس» تفسیر می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۸/۱). هرچند از این سخن می‌توان فی‌الجمله اعتقاد او به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله هم از خطا و هم از گناه را نتیجه گرفت، اما برای روشن شدن محدوده و شرایط این عصمت، لازم است سایر سخنان او نیز بررسی شود.

ابن تیمیه هنگامی که می‌خواهد به سخن علامه حلی *رحمه الله علیه* — که عدم عصمت انبیا را به اهل سنت نسبت می‌دهد — پاسخ دهد، این نسبت را نمی‌پذیرد و آن را نقل باطل می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱/۴۷۰). او عقیده‌ی اهل سنت را چنین خلاصه می‌کند:

۱— انبیا در ابلاغ رسالت الاهی، معصوم هستند و این عصمت، لازمه‌ی [عقلی] رسالت است تا پیام خداوند به طور صحیح به مردم برسد.

۲— بعضی از اهل سنت اجازه می‌دهند که در امر ابلاغ رسالت، خطایی به و سیله‌ی شیطان بر زبان پیامبر صلی الله علیه و آله جاری گردد؛ اما خداوند این خطا را جبران خواهد کرد و اجازه نخواهد داد این خطا «استقرار» پیدا کند. داستان غرانیق، نمونه‌ی روشنی از این دست خطاهاست.

۳— جمهور اهل سنت اجازه می‌دهند که گناهان صغیره از انبیا صادر شود؛ اما آن‌ها بر این گناهان باقی نمی‌مانند (إنهم معصومون من الإقرار علیها) و لذا ضرری به ایشان وارد نمی‌آورد. بلکه برعکس؛ توبه‌ی آنان از این صغائر باعث می‌شود ارتقای رتبه پیدا کنند. مانند داوود علیه السلام که پس از گناهی که مرتکب شده بود، متنبّه گردید و توبه کرد و این توبه باعث رفعت مرتبه‌ی او شد.

۴— تنها جایی که در امر ابلاغ رسالت ممکن است پیامبر صلی الله علیه و آله دچار سهو و نسیان شود، مسأله‌ی نماز است. و حکمت این سهو، بیان وظیفه‌ی سایر مکلفین در هنگام سهو و نسیان می‌باشد.

۵— انبیا مانند سایر دانشمندان اجتهاد می‌کنند و برخی از اهل سنت معتقدند که ممکن است این اجتهاد به خطا برود. اما حتی در صورت خطا بودن اجتهاد هم، خداوند اجازه نخواهد داد آنان بر این اجتهاد باقی بمانند؛ بلکه آنان و امت را متوجه خطا خواهد کرد و امت باید از اموری تبعیت کنند که قرار پیدا کرده باشند؛ نه اموری که خداوند آن‌ها را خطا

شمرده و سپس به صورت صحیح بیان کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۴۷۱/۱ - ۴۷۳؛ همان، ۳۷۱/۳ - ۳۷۳).

بنا بر آنچه گفته شد، از نظر ابن تیمیه — که نظر خود را به عنوان نظر جمهور اهل سنت بیان می‌کند — انبیا تنها از گناهانی که به وظیفه‌ی آنان (یعنی تبلیغ رسالت) آسیب بزنند، معصوم هستند و نسبت به سایر گناهان و اشتباهات عصمتی ندارند. اما این دیدگاه مبتلا به چند اشکال است:

اولاً؛ اگر ما به هر نحو وقوع خطا یا گناه را در امر تبلیغ دین جایز بدانیم، بی‌تردید این مسأله به نقض غرض از بعثت انبیا منجر خواهد شد. زیرا در نتیجه‌ی چنین دیدگاهی، پیام الاهی به صورت درست و کامل به مردم نخواهد رسید و غرض از بعثت محقق نخواهد شد. چون عموم مکلفان و مخاطبان پیامبران، دیگر نمی‌توانند اعتماد پیدا کنند که در تبیین سایر امور دینی از سوی پیامبر خطایی سر نزده باشد. در نتیجه، در برابر دعوت انبیا علیهم السلام خضوع نخواهند کرد و هدایت امت به نتیجه نخواهد رسید.

اگر در جواب گفته شود: چنین خطایی در امر تبلیغ دین، مستقر نخواهد ماند و خداوند آن را جبران خواهد کرد، می‌گوییم: همین اعتقاد به «جبران خطای تبلیغ» چگونه باید در مکلفان ایجاد شود؟ اگر بگویند از خود شرع و لسان پیامبر باید به این مطلب باور پیدا کرد، می‌گوییم چنین چیزی به دور می‌انجامد که قطعاً باطل است؛ زیرا ما با وجود خطاهایی که از پیامبر سر زده است، نمی‌توانیم یقین کنیم که این آموزه‌ی اخیر از آن دست آموزه‌هایی نیست که در آن‌ها خطا رخ می‌دهد و سپس خداوند جبران می‌کند. اگر هم بگویند عقل حکم می‌کند که چنین خطایی باید جبران شود، خواهیم گفت اتفاقاً اگر حاکمیت عقل را در این مسأله پذیرفتید، عقل حکم می‌کند که اساساً هیچ خطایی در تبلیغ از پیامبر سر نزنند تا بعداً خداوند بخواهد آن را جبران کند. توضیح بیشتر این مطلب در ذیل بحث از قاعده‌ی لطف خواهد آمد. بنابراین، مطلب شماره‌ی ۲ قطعاً باطل است.

ثانیاً؛ اگر ما بپذیریم که عصمت در امر تبلیغ دین، لازمه‌ی عقلی نبوت است و در غیر این صورت، نقض غرض از بعثت انبیا علیهم السلام پدید می‌آید، ناگزیریم این عصمت را به همه‌ی حوزه‌ها گسترش دهیم. بنابراین، پیامبر باید هم از خطا و هم از گناه، هم از گناه کبیره و هم از گناه صغیره، هم پیش از بعثت و هم پس از بعثت مصون باشد. توضیح این‌که: هرگاه از پیامبر گناه صغیره صادر شود، اعتماد و اعتقاد قلبی مردم به او کاسته می‌گردد و دعوت او در دل‌ها به طور کامل نمی‌نشیند و نوعی حالت عدم اعتماد و تردید در مردم پدید می‌آورد. بنابراین، درست به همان دلیلی که گناهان کبیره نباید از پیامبران صادر شود، صدور صغیره از آنان نیز به نقض غرض از بعثت می‌انجامد.

به تعبیر سید مرتضی رحمة الله علیه اگر جایز بدانیم که پیامبری اقدام به گناه کند و مرتکب معاصی - ولو صغیره - شود، هر چند که معتقد باشیم توبه می‌کند و خداوند هم او را می‌بخشد و به او رفعت مقام می‌دهد، باز هم اعتماد ما به او مانند اعتماد به کسی نیست که هرگز گناهی از او سر نزده است: «الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في نفي الكبائر في الحالتين عند التأمل، لأننا كما نعلم أن من يجوز كونه فاعلاً لكبيرة متقدمة قد تاب منها وأقلع عنها ولم يبق معه شيء من استحقاق عقابها و ذمها لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من لا يجوز عليه ذلك، و كذلك نعلم أن من نجوز عليه الصغائر من الأنبياء عليهم السلام أن يكون مقدماً على القبائح مرتكباً للمعاصي في حال نبوته أو قبلها و إن وقعت مكفرة لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى من نأمن منه كل القبائح و لا نجوز عليه فعل شيء منها» (علم الهدى، ۱۳۸۰ ش، ۳۹).

اساساً وقتی ما وقوع گناه از پیامبر را منتفی دانستیم، دیگر محدود کردن این گناه به گناهان کبیره، وجهی ندارد. زیرا ما با یک مسأله‌ی عقیدتی طرفیم که عقلاً ثابت می‌شود و لذا عرفیات - که بسیاری از مسائل فقهی دائر مدار آنها هستند - در این مورد به‌خصوص جایی ندارند. از این روست که مرحوم علامه طباطبایی رحمة الله علیه گناه را به چیزی تفسیر می‌کنند که حرمت عبودیت خداوند را هتک کند و به نحوی - هر چند اندک - با عبودیت تنافی داشته باشد:

«... المعصية و هي ما فيه هتك حرمة العبودية و مخالفة مولوية، و يرجع

بالآخرة إلى قول أو فعل ينافي العبودية منافاةً ما» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۴/۲).

روشن است که با این تعبیر، تمام گناهان و زشتی‌ها - چه کوچک و چه بزرگ - باید از انبیا عليهم السلام نفی شوند تا کبرای قیاس ثابت‌کننده‌ی عصمت، تأیید شود.^۱ هم از این روست که برخی متکلمان امامیه تصریح کرده‌اند که حتی گناهان اخلاقی و مباحات منافی مروّت در نزد عامه‌ی مردم نیز در انبیا عليهم السلام پدید نمی‌آید:

«و العصمة هي التنزه عن الذنوب و المعاصي - صغائرها و كبائرها - و عن

الخطأ و النسيان، و إن لم يمتنع عقلاً على النبي أن يصدر منه ذلك؛ بل يجب أن

يكون منزهاً حتى عمّا ينافي المروءة، كالتبذّل بين الناس من أكل في الطريق أو

۱. به بیان ساده و منطقی: برای این‌که بتوان به رسالت یک پیامبر اعتماد کرد، نباید از او گناهی سر بزند؛ گناه صغیره نیز اعتماد ما را از پیامبران سلب می‌کند. در نتیجه، نباید از پیامبران گناه صغیره سر بزند.

ضحک عال، و کلّ عمل یُسْتَهْجَن فَعْلُهُ عِنْدَ الْعَرَفِ الْعَامِّ» (خرازی، ۱۳۹۲ش، ۲۴۵).

لذا، دیگر جایی از این بحث باقی نمی ماند که ممکن است از انبیا علیهم السلام گناه صغیره سر بزند. با این بیان، مطلب شماره ۳ نیز از اساس باطل می شود.

ثالثاً؛ در مورد اسهائ پیامبران که تنها در مورد نماز ممکن است پیش بیاید، باید گفت این مورد هیچ خصوصیتی ندارد که آن را از سایر موارد مستثنا کند و خطای پیامبر را در آن جایز بشمرد. بلکه بالعکس؛ از آنجایی که قاعده‌ی عقلی و عقلایی بر عدم خطای پیامبران به صورت مطلق صحه گذاشته، باید موارد خلاف را به نحوی توجیه کرد تا قاعده به هم نخورد. زیرا قاعده‌ی عقلی تخصیص بردار و استثناپذیر نیست.

جالب است که ابن تیمیه تنها همین یک مورد را استثنا می کند؛ به دلیل روایاتی که در مورد آن نقل شده و امثال او نخواستند یا نتوانسته اند آن‌ها را بر وجه صحیح حمل کنند و روایات نادرست را از روایات درست تمییز دهند. اما متکلمان و فقهای امامیه به این کار دست زده و توضیح کامل و صحیحی برای این دست روایات بیان کرده اند که پرداختن به آن‌ها از حوصله‌ی این پژوهش بیرون است (برای بحث بیشتر: ضیایی فر، ۱۳۸۲ش، ۴۱۱—۴۱۷). بر این اساس، در هیچ کجای دعوت انبیا علیهم السلام خطا و نسیان راه ندارد؛ چه در نماز و چه در غیر نماز. در غیر این صورت، دوباره به محذور نقض غرض از بعثت دچار خواهیم شد. پس مطلب شماره ۴ نیز باطل است.

رابعاً؛ این که انبیا علیهم السلام نیز گاهی اجتهاد می کنند و به اجتهادات خود - که ممکن است درست یا نادرست باشد - عمل می کنند، علاوه بر این که با غرض از بعثت در تعارض است، با بسیاری از آیات قرآن کریم نیز نمی سازد. قرآن کریم به صراحت پیامبران را کسانی می داند که خداوند با ایشان سخن می گوید و مؤید به روح القدس هستند و بیانات در دست ایشان است (بقره، ۲/۲۵۳؛ حدید، ۲۵/۵۷). رسولی که مؤید به روح القدس است و بینه در دست دارد، چه نیازی دارد در امور مختلف اجتهاد کند؟ علاوه بر این، صراحتاً بیان شده است که هر چه نبی اکرم صلی الله علیه و آله به زبان می آورد وحی الاهی است و او از خود چیزی نمی گوید (نجم، ۵۳/۲—۵). بلکه اگر چیزی از خود بگوید، مورد معاقبه‌ی سنگین خداوند متعال قرار خواهد گرفت (الحاقه، ۴۷/۶۹—۴۷). چنین پیامبری اساساً از اجتهاد کردن بی نیاز است، تا چه رسد به این بحث که اجتهاد او صواب است یا خطا.

ممکن است گفته شود: پیامبران در امور مربوط به تبلیغ دین، مورد خطاب وحی بوده و لذا اجتهاد و خطا نمی کرده اند؛ اما در امور دنیایی و اداره‌ی امت و نیز امور شخصی اجتهاد می نموده اند. در پاسخ می گوئیم: تمام امور دنیایی‌ای که به نحوی به دین و اداره‌ی امور مؤمنین مربوط می شود،

جزء شئون رسالت است و به همان ادله‌ای که پیامبر باید در تبلیغ دین معصوم باشد، در این جا نیز باید عصمت داشته باشد تا نقض غرض پیش نیاید. اما امور شخصی و جزئی مربوط به حوزه‌ی خصوصی پیامبر - هر چند امامیه معتقد است آن جا نیز خطایی رخ نمی‌دهد - از موضوع بحث خارج است. به تعبیر علامه طباطبایی رحمه‌الله‌علیه:

«و أما الخطأ فی غیر باب المعصیة و تلقی الوحی و التبلیغ - و بعبارة أخرى: فی غیر باب أخذ الوحی و تبلیغه و العمل به - كالخطأ فی الأمور الخارجیة، نظیر الأغلاط الواقعة للإنسان فی الحواس و إدراکاتها أو الاعتبارات من العلوم، و نظیر الخطأ فی تشخیص الأمور التکوینیة من حیث الإصلاح و الفساد و النفع و الضرر و نحوها، فالكلام فیها خارج عن هذا المبحث» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۳۴/۲).

با این بیان، مطلب شماره‌ی ۵ نیز ناصواب و بی‌اساس خواهد بود.

دیدگاه ابن تیمیه در مورد عصمت غیرانبیا و نقد و بررسی آن

از نظر ابن تیمیه، قاعده‌ی کلی در مورد عصمت ائمه علیهم‌السلام آن است که پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هیچ کس را معصوم ندانیم. بلکه هم خلفا و هم غیرخلفا ممکن است مرتکب خطا یا گناه شوند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۹۶/۶). اگرچه ممکن است خطای غیرعمدی آنان جبران نشود، اما گناهی که از آنان سر بزند، حتماً بخشیده خواهد شد و آنان وارد بهشت می‌شوند. این گناهان به یکی از این ده طریق مورد بخشایش خداوند متعال قرار می‌گیرند: توبه، استغفار، اعمال صالح، دعا کردن برای مؤمنان، دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در حق آنان، اعمال صالحی که پس از مرگشان به آنان هدیه می‌شود، مصائب دنیوی‌ای که کفاره‌ی گناهانشان به شمار می‌آید، ابتلائات قبر (مانند فشار قبر و آمدن دو ملک)، گرفتاری‌ها و مصائب روز قیامت، و در نهایت تسویه حساب و پاکیزه کردن مؤمنان پس از عبور از پل صراط و پیش از ورود به بهشت (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۹۹/۶-۲۳۸).

با این حساب، او معتقد است که هم عمّار در بهشت است و هم قاتل او ابوالغادیه، چون از اهالی بیعت رضوان است، در بهشت خواهد بود! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۲۰۵/۶) و همچنین سایر صحابه و مؤمنانی که بالأخره به یکی از طرق پیش گفته، گناهانشان آمرزیده خواهد شد و مشمول عفو الهی قرار می‌گیرند.

او می‌گوید: در مقابل این اعتقاد صحیح، دو گروه راه افراط و تفریط پیمودند و منحرف شدند: یکی کسانی که به خاطر گناهان به صحابه ایراد وارد می‌کنند و دیگر کسانی که در مورد آنان غلو

می‌نمایند و حتی بدی‌های آنان را خوبی به شمار می‌آورند. از این رو، او اعتقاد به عصمت امامان را صریحاً نوعی غلو می‌شمرد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۹۹/۶ و ۲۰۳).

بنا بر آنچه گفته شد، از نظر ابن تیمیه — که نظر خود را به عنوان نظر جمهور اهل سنت بیان می‌کند — انبیا تنها از گناهانی که به وظیفه‌ی آنان (یعنی تبلیغ رسالت) آسیب بزنند، معصوم هستند و نسبت به سایر گناهان و اشتباهات عصمتی ندارند. او برای غیرانبیا، حتی همین مقدار از عصمت را هم نمی‌پذیرد و آنان را در عداد انسان‌های عادی قرار می‌دهد.

مشکل ابن تیمیه و اتباع او در مسأله‌ی عصمت ائمه علیهم السلام آن است که اساساً آنان معنای محصّل و تعریف درستی از امام ندارند و به همین دلیل است که حتی همان عصمت حداقلی را — که در انبیا علیهم السلام قائلند — برای ائمه علیهم السلام لازم نمی‌دانند. لذا برای این که تفاهم درستی با ایشان در موضوع عصمت ائمه علیهم السلام ایجاد شود، ابتدا لازم است مفهوم «امام» را از دیدگاه ابن تیمیه بررسی کنیم تا معلوم گردد آیا از نگاه او و پیروانش، امامان شیعه علیهم السلام امام به شمار می‌آیند یا خیر.

آن وقت باید بدین مطلب بپردازیم که از نظرگاه شیعه، وجود امام برای حیات باطنی و هدایت معنوی امت پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله قطعاً لازم است و لذا شؤونی نیز برای آنان ثابت خواهد شد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، عصمت است.

اشکال ابن تیمیه بر عصمت ائمه علیهم السلام بر مبنای مفهوم و شؤون «امامت»

ابن تیمیه امامان اهل بیت علیهم السلام را امام به معنای واقعی کلمه نمی‌داند. او امامت را به یکی از سه معنا می‌گیرد و همه‌ی آن‌ها را از امامان شیعه علیهم السلام نفی می‌کند:

یکم. امام یعنی رهبری که قدرت سیاسی دارد و شمشیر کشیده است.^۱ به این معنا، هیچ‌یک از امامان شیعه علیهم السلام امام نیستند و خود نیز چنین ادعایی ندارند. هیچ‌یک از این امامان نتوانستند قدرت و حکم‌رانی سیاسی را به دست بگیرند، جز علی بن ابی‌طالب علیه السلام که او نیز نیمی یا بیشتر امت با او بیعت نکردند، بلکه یا به جنگ با او برخاستند و یا به کناری نشستند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰۵/۴).

۱. «کانوا ذوی سلطان و قدره معهم السیف».

۲. جالب این جاست که می‌گوید: بلکه همین کسانی که به کناری نشستند، برتر از کسانی هستند که در کنار او یا علیه او جنگیدند! یکی از نمایندگان این جریان کناره‌گرفته (اعتزال سیاسی)، حسن بصری است که پس از جنگ جمل امیرالمؤمنین علیه السلام به او فرمود: چرا در جنگ علیه ما حاضر نشدی؟ او گفت: به خدا قسم آمده‌ی بیرون آمدن شدم، در

دوم. امام یعنی کسی که دارای علم و دین است و لذا مستحق حکومت و رهبری امت است.^۱ این معنا هم — به فرض که صحیح باشد — موجب نمی‌شود مردم از آنان پیروی کنند؛ زیرا مردم موظفند از امام بالفعل تبعیت کنند، نه کسی که مستحق امامت و رهبری است. بلکه هر فعلی مشروط به قدرت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰۵/۴-۱۰۶).

سوم. امام یعنی کسی که باید به او اقتدا کرد و از رفتارهای او تأسی نمود؛ که چنین کسی یا دارای علم و دین است که مطیع با اختیار خود به خاطر فضل و دانش او از او پیروی می‌کند و او نمی‌تواند کسی را وادار به پیروی از خود کند، و یا دارای قدرت سیاسی و نظامی است که مطیع خواه‌ناخواه باید از او پیروی کند.^۲ آیه‌ی اولی‌الأمر (نساء، ۵۹/۴) نیز به هر دو گروه صاحبان علم و صاحبان قدرت تفسیر شده است که هر دو صحیح و حق می‌باشد.

امامان شیعه قطعاً از گروه دوم نیستند؛ هم‌چنانی که پیش‌تر بحث آن گذشت. اما داخل در گروه اول (صاحبان علم و دین) می‌باشند و به این معنا امامند و می‌توان از آنان تبعیت کرد. لکن این امامت منحصر در آنان نیست؛ بلکه بسیاری از صحابه و تابعین (و در رأس همه، خلفای راشدین) واجد این ویژگی هستند. از این رو، از هر کدام از آنان می‌توان تبعیت نمود و به رفتار و گفتار او اقتدا کرد و سخن و نقل حدیث او را معتبر شمرد. ضمن این‌که آنچه از سایر صحابه و تابعین نقل شده، چندین برابر مواردی است که از امامان متقدم شیعه (یعنی تا امام جعفر بن محمد علیه‌السلام) نقل شده است؛ تا چه رسد به امامان بعدی که موارد نقل شده از آنان بسیار اندک و ناچیز است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰۶/۴-۱۰۸).

حتی اگر ادعا شود که آنان در علم و دین، افضل از دیگران هم بوده‌اند، باز هم تفاوتی ایجاد نمی‌شود و می‌توان هم از آنان و هم از امثال آنان — ولو پایین‌تر هم باشند — تبعیت نمود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰۸/۴).

بنابراین، امامان شیعه علیهم‌السلام به دو معنای اول قطعاً امام نیستند. بلکه تنها به وجه اول از معنای سوم امامند که در این نوع از امامت هم بسیاری از بزرگان امت (مانند خلفای راشدین، عبدالله

حالی که یقین داشتم تنها گذاشتن ام‌المؤمنین کفر است. اما در راه کسی از پشت سرم ندا داد: حسن، برگرد! زیرا قاتل و مقتول در دوزخند! حضرت فرمودند: می‌دانی او که بود؟ او برادرت ابلیس بود، و به راستی هم به تو راست گفته است؛ زیرا قاتل و مقتول آنان (ناکثین) در آتشند! (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱۷۰/۱-۱۷۱).

۱. «كان لهم علم و دین يستحقون به أن يكونوا أئمة».

۲. «الإمام هو الذي يؤتم به، و ذلك على وجهين: أحدهما أن يرجع إليه في العلم و الدين ... و الثاني أن يكون صاحب يد و سيف».

بن مسعود، ابی بن کعب، ابوالدرداء، سعید بن مسیب، عروه بن زبیر، محمد بن سیرین، حسن بصری و... با آنان شریک می‌باشند.

تبیین معنای «امامت» از دیدگاه امامیه و پاسخ به اشکال ابن تیمیه

متأسفانه ابن تیمیه با زیر پا گذاشتن آداب بحث علمی — هم‌چنانی که در جای‌جای کتاب خود چنین کرده است — موضوع بحث امامت را منحرف می‌کند و بر خلاف مرسوم متکلمان شیعی و سنی، امامان اهل بیت علیهم السلام را از دایره‌ی نزاع بیرون می‌برد و بحث در مورد آنان را خارج از موضوع امامت می‌داند! این تجاهر آشکار، اما، سودی برای او ندارد؛ زیرا در بیشتر نزاع‌های تاریخ اندیشه‌ی اسلامی پیرامون موضوع امامت و عصمت امامان، همیشه یک طرف اصلی بحث بر سر امامان اهل بیت علیهم السلام بوده است.

هرچند ما در صدد استقصا و شرح همه‌ی نظریه‌های امامت نیستیم، (برای توضیح بیشتر: سبحانی، ۱۳۹۶ش) اما در ابتدا لازم است مفهوم امامت شیعی را به صورتی دقیق‌تر طرح کنیم. در دیدگاه اصیل متکلمان شیعه، امامت عبارت است از خلافت خداوند بر روی زمین، و امام یعنی حجت خدا بر بندگان. بررسی روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام در مصادر اولیه‌ی حدیث شیعه آمده (صفار، ۱۴۰۴ق، ۶۱/۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ۴۷۶/۱) و نیز ادعیه و زیاراتی که از آن بزرگان به ما رسیده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۲۷/۹۹)، چنین مطلبی را به وضوح ثابت می‌کند. برای نمونه، کلینی رحمه الله علیه در دو حدیث پی‌درپی از امام صادق علیه السلام چنین روایت می‌کند:

«الْأئِمَّةُ خُلَفَاءُ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي أَرْضِهِ.»

«الْأَوْصِيَاءُ هُمَ أَبْوَابُ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - الَّتِي يُؤْتِي مِنْهَا، وَ لَوْلَاهُمْ مَا عُرِفَ اللَّهُ

- عَزَّ وَجَلَّ - وَ بِهِمْ احْتِجَّ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - عَلَى خَلْقِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق،

۴۷۷/۱).

هم‌چنین در کتاب شریف نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علیه السلام امام را حجت خداوند بر بندگان معرفی می‌کنند که گاهی آشکار است و گاهی پنهان:

«اللَّهُمَّ بَلِي، لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لَكَ بِحُجَّتِهِ، إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَ إِمَّا خَائِفًا

مَغْمُورًا، لِنَلَّا تَبْطُلَ حُجَّتُكَ اللَّهُ وَ بَيِّنَاتُهُ» (موسوی، ۱۴۱۴ق، ۴۹۷).

اما متکلمان امامیه برای این که بتوانند تفاهم درستی با مخالفان برقرار کنند، امامت را به «ریاست عام بر دین و دنیا» تعریف کردند که مورد قبول جمهور متکلمان مسلمان قرار گرفت. به عنوان نمونه، سید مرتضی رحمه الله علیه در ضمن تعاریف خود می‌نویسد:

«الإمامة رئا سة عامه في الدين بالأ صالة لا بالنباة عمّن هو في دار التكليف»

(علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۲/۲۶۶).

علامه حلی رحمه الله علیه نیز به صراحت، امامت را به ریاست عام در دین و دنیا تعریف می‌کند:

«الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدّنيا و الدّين لشخص من الأشخاص نياة عن

النّبي» (حلی، ۱۳۶۵ش، ۱۰).

در ست همین تعریف از سوی متکلمان بزرگ اهل سنت پذیرفته می‌شود و هم قاضی ایجی و هم تفتازانی آن را محور مباحث خود در بحث امامت قرار می‌دهند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ۸/۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵/۲۳۲). بنابراین، آن تعریفی که در موضوع امامت همیشه مورد بحث بوده، همین تعریف است که هم شامل ریاست در امور دینی و هم ریاست در امور دنیایی و سیاسی می‌شود و ابن تیمیه نمی‌تواند با خلق اصطلاحی جدید، امام بودن ائمه علیهم السلام را انکار کند.

سبب و تقسیم ابن تیمیه، تمام نیست و همه‌ی فروع را در بر نمی‌گیرد؛ چون او در معنای اول، امامت را تنها در ریاست ظاهری و حکومت سیاسی می‌داند و روشن است که این امامت از ائمه علیهم السلام منتفی بوده است. حتی در معنای دوم که به استحقاق برای حکومت ظاهری می‌پردازد، به طرز عجیبی مباحث را با هم خلط می‌کند و باز هم امامت را به معنای ریاست ظاهری می‌گیرد و روشن است که کسی که استحقاق امامت داشته باشد، امام بالفعل نیست. در حالی که اگر به راستی بنا داشت معنای دومی برای امامت بیان کند، باید می‌گفت: در این معنا، امام کسی است که علم و استحقاق بالفعل دارد، اما ریاست ظاهری او ممکن است محقق نشده باشد. با این بیان، امام به معنای دوم، امام بالفعل است و نه بالقوه، تا اشکال مذکور در مورد قدرت پیش بیاید. معنای سوم نیز که اساساً خروج از بحث و به انحراف کشیدن موضوع است.

خلط بزرگ دیگری که ابن تیمیه — عمدتاً یا جهلاً — مرتکب شده، آن است که میان شؤون و وظایف امام با وظایف امت خلط کرده است. آری؛ امام دارای شأن ریاست عامه بر امور دنیایی مردم است، اما این امت است که باید به نصرت امام بیاید تا او بتواند این شأن را تحقق ببخشد. بنابراین، امام حتماً در امور دنیایی نیز رییس است، اما امت ممکن است از او روی گردان شوند و دیگری را به عنوان پیشوای دنیایی خویش برگزینند. لکن این مضر به تعریف امامت نیست.

با این بیان، حتماً ائمه‌ی شیعه علیهم السلام داخل در تعریف امامتند و آنچه در مورد امام گفته شده، در مورد ایشان صادق است. یکی از آن امور، وجوب عصمت امام است که با قاعده‌ی لطف اثبات

۱. این تعریف در قریب به اتفاق کتب کلامی امامیه پس از علامه حلی رحمه الله علیه ذکر شده است.

می‌شود. طبق این قاعده، نصب امام لطف است و خداوند برای تحصیل غرض خویش، این لطف را بر خود واجب کرده است. به بیان خواجه‌ی طوسی رحمه الله علیه: «الإمام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض» (حلی، ۱۴۳۳ق، ۴۹۰). از سوی دیگر، اگر این امام معصوم نباشد، غرض از نصب او محقق نمی‌شود و مردم به او اعتماد پیدا نمی‌کنند تا از او تبعیت کنند و هدایت شوند. پس آن لطف به ثمر نرسیده است. از این رو، اتمام لطف به آن است که امام نصب شده، معصوم باشد. علامه حلی رحمه الله علیه این دلیل را این‌چنین تشریح می‌کند:

«لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الإمام، و التالی باطل فالمقدم مثله. بیان الشرطية: أن الغرض من إقامة انقياد الأمة له و امتثال أوامره و اتباعه فيما يفعل، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك و هو مناف لنصبه» (حلی، ۱۴۳۳ق، ۴۹۳).

لذا از این جا به بعد، بحث ابن تیمیه دائرمدار قاعده‌ی لطف است و آن را زیرسؤال می‌برد. در ادامه، به بررسی بیان ابن تیمیه در مورد قاعده‌ی لطف و پاسخ به آن می‌پردازیم.

اشکال ابن تیمیه بر عصمت ائمه علیهم السلام بر مبنای قاعده‌ی لطف

ابن تیمیه ادعای علامه حلی رحمه الله علیه مبنی بر عصمت ائمه علیهم السلام را ادعایی باطل و بدون دلیل می‌داند. او تنها دلیل این ادعا را قاعده‌ی لطف بر می‌شمرد؛ یعنی این که خداوند از سر لطف و مصلحت، عالم را از امامان معصوم خالی نمی‌گذارد. سپس این گزاره را با دو شاهد رد می‌کند:

۱- امام این زمان، چه مرده باشد - که ادعای جمهور اهل سنت است - و چه زنده باشد - که پندار امامیه است - هیچ لطف و مصلحتی را تحصیل نمی‌کند؛ نه مصلحتی در دین مردم و نه مصلحتی در دنیای ایشان. بلکه عقل صریحاً حکم می‌کند که کسی از او بهره‌ای ندارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰۴/۴).

۲- پدران او نیز آن لطف و مصلحتی را که از یک امام معصوم مبسوط‌الید و دارای سلطنت حاصل می‌شود، پدید نیاورده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳۷۸/۳).

او می‌گوید: وجود امام معصومی لطف است که دارای قدرت و سلطنت باشد. و روشن است که هیچ‌یک از امامان مورداً شاره‌ی شیعه، دارای حکومت و سلطنت نبوده‌اند، جز دوران کوتاه علی بن ابی‌طالب علیه السلام. پس وقتی شرط تصرف در امور و ازاله‌ی مفاسد - یعنی شرط قدرت - وجود نداشته باشد، آن مشروط - یعنی ازاله‌ی مفاسد - هم پدید نخواهد آمد و لذا لطفی ایجاد نشده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۴۷۱/۶-۴۷۲).

سپس می‌گوید: برای هیچ حاکم و سلطانی پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ادعای عصمت نشده است، الا در مورد علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام. اما می‌بینیم که لطف و مصلحتی که در زمان خلفای سه‌گانه وجود داشته است، به مراتب از لطف و مصلحت زمان علی علیه‌السلام (با آن همه جنگ و فتنه و تفرقه) بیشتر بوده است. اما امامیه آن سه خلیفه را معصوم نمی‌دانند؛ پس به طریق اولی ادعای آنان درباره‌ی عصمت علی علیه‌السلام هم باطل است؛ چه این‌که لطف و مصلحتی در زمان او برآورده نشده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳/۳۷۹).

او حتی سخن را از این هم بالاتر می‌برد و می‌گوید: اساساً اگر این موجود معصوم مورد ادعای شما خلق هم نشده بود، فتنه و شرّی بیش از این‌که در عالم هست، پدید نمی‌آمد. بلکه بر عکس، معصومیت فرضی آنان موجب افزایش ستم و ظلم در عالم شده است؛ زیرا شما مدعی هستید که به این امامان معصوم ظلم شده است. و از خداوند حکیم قبیح است که کاری را به غرضی انجام دهد، آن‌گاه آن کار به عکس غرض خود بینجامد! (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۶/۳۹۵).

اشکال دیگری که او به قاعده‌ی لطف وارد می‌کند، در معنای «وجوب» است. او می‌گوید: اگر معنای این وجوب، وجوب نصب امام معصوم از سوی خداوند باشد، روشن است که جز در مورد علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام چنین نصبی از سوی خدا صادر نشده است. و اگر هم منظور از وجوب، وجوب بیعت امت با چنین امامی باشد، باز هم می‌بینیم که امت با این امامان مورد اشاره‌ی شما بیعت نکرده‌اند. بنابراین، وجوب در این قاعده به هر دو معنا باطل است و آن وجوب هرگز محقق نشده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۶/۳۹۴-۳۹۳).

پاسخ به ابن تیمیه در مورد قاعده‌ی لطف

ابن تیمیه یک اشکال کبروی و دو اشکال صغروی به این قاعده وارد کرده است که به ترتیب به آن‌ها و نقد و بررسی‌شان می‌پردازیم:

یکم (اشکال کبروی). او معتقد است چنین وجوبی که در قاعده به آن اشاره شده، معنایی ندارد و تحقق نیز نیافته است. نه وجوب بر خداوند معنا دارد و نه وجوب بر مردم.

در پاسخ باید گفت: ^۱ لطفی که برای تحصیل غرض لازم باشد، واجب است. حال اگر این لطف به فعل خداوند باز گردد، بر خداوند واجب می‌شود؛ مثل این‌که بعثت نبی یا نصب امام بر خداوند

۱. برخی اشکالاتی که ابن تیمیه مطرح کرده، بی‌مایه‌تر و کم‌ارزش‌تر از آنی هستند که نیاز به بحث و ارائه‌ی برهان داشته باشند. اما به دلیل کامل شدن بحث و نیز از آن رو که متأسفانه تعداد قابل توجهی از مسلمانان جهان گرفتار این شبهات و افکار او و پیروانش شده‌اند، باید به این اشکالات نیز پاسخ‌های جامعی داد. علامه‌ی امینی رحمة‌الله‌علیه وقتی یکی از شبهات

واجب است. و اگر این لطف به فعل مکلف باز گردد، بر خداوند واجب است که او را به این مطلب آگاه کند؛ مانند این که خداوند بندگان را به واجبات و محرّمات آگاه می‌کند. اگر هم این لطف به شخص ثالثی باز گردد، باز بر خداوند واجب است که مکلف را از فعلی که آن شخص ثالث انجام خواهد داد، آگاه کند حلی، ۱۴۳۳ق، ۴۴۵).

البته در ادامه خواهیم گفت که تحصیل تمام‌فایده‌ی این لطف، بستگی به این دارد که مکلف نیز وظیفه‌ی خود را به تمامی انجام دهد؛ وگرنه از همه‌ی برکات و فوائد آن لطف بهره‌مند نخواهد شد و این عدم بهره‌مندی نیز از ناحیه‌ی کوتاهی خود او خواهد بود، نه خداوند متعال.

تنها یک سخن باقی می‌ماند و آن این‌که وجوب چیزی بر خداوند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در پاسخ می‌گوییم: این‌طور نیست که ما - نعوذ بالله - چیزی را بر خداوند واجب کنیم؛ بلکه عقل ما - که خود از ناحیه‌ی خداوند به ما عطا شده است - ادراک می‌کند که خداوند حکیم، حتماً چنین کاری را انجام خواهد داد و عقلاً محال است که این عمل از او سر نزنند. لذا این وجوب با وجوبی که در شرعیاتی از آن بحث می‌شود، متفاوت است. به تعبیر قرآن کریم، خود خداوند - با سنن و قوانینی که در جهان قرار داده - گویا چنین چیزی را بر خود واجب کرده است (انعام، ۱۲/۶؛ انعام، ۵۴/۶).

با این بیان، این وجوب هم در مورد خداوند معنا دارد و هم در مورد بندگان؛ و علاوه بر معنادار بودن، واقع نیز شده است. البته خداوند به واجب خویش عمل کرده است، ولی بندگان در انجام این واجب کوتاهی ورزیده‌اند.

دوم (اشکال صغروی ۱). او می‌گوید با وجود امامان شیعه، هیچ لطفی حاصل نشده است. نه در مورد امامانی که کنون در حیات دنیایی نیستند و نه در مورد امامی که شیعیان ادعا می‌کنند زنده است، هیچ‌گونه لطفی برای بشر تأمین نشده است.

ابن تیمیه را مبنی بر این‌که چون شیعیان «عشره‌ی مبشّره» را دو ست ندارند، عدد ده را به کار نمی‌برند و به جای آن، نه به‌علاوه‌ی یک می‌گویند (!)، نقل می‌کند، به شدت بر می‌آشوبد و می‌گوید: این‌گونه سخنان این مرد، به سخنان بزچران‌ها شباهت بیشتری دارد تا دانشمندان! اما چه می‌شود کرد که کتاب‌خانه‌ها از کتب این فرقه پر شده است: «أولیس عاراً علی من یسمی نفسه شیخ الإسلام أن ینشر بین المسلمین فی کتابه مثل هذه الخزایه و یکررها فی طیه کأنه جاء بتحقیق أنیق، أو فلسفه راقیه، أو حکمه بالغه تحیی الأمه؟! و إن تعجب فعجب أن رجلاً ینسب نفسه إلی العلم و الفضیله ثم إذا قال قولاً کذب، أو إذا نسب إلی أحد شیئاً ما، و کان ما یقوله أشبه شیء بأقوایل رعاة المعزی، لا بل هو دونهم، و قوله دون ما یقولون. و كأن الرجل مهما ینقل عن الشیععه شیئاً یحدّث به عن أمه بانده لم تبق منها صروف العبر من ینعرف نوامیسها، و یدافع عنها، و یدرأ عنها القول المختلق! هذا، و أذیم الأرض یزدهی بملایین من هذه الفرقة، و المکتبات مفعمة بکتبهم، فعند أی رجل منهم و فی أی من هاتیک الکتب تجد هذه المهزأه» (امینی، بی‌تا، ۲۴۵-۲۵).

در پاسخ باید گفت: ابن تیمیه یا معنای لطف را در این قاعده نفهمیده و یا عامدانه تجاهل کرده است. زیرا او لطف را آن لطفی می‌داند که با حضور امام معصوم ميسوط‌الید حاصل می‌شود (المصلحة و اللطف الحاصله من إمام معصوم ذی سلطان). هم‌چنانی که این مصلحت را مصلحتی می‌داند که تأمین‌کننده‌ی سعادت بشر باشد (یحصل بذلک سعادتهم) که به قرینه‌ی عبارت قبل، روشن است منظور از این سعادت، سعادت ظاهری دنیایی و آرامش و رفاه مادی است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳/۳۷۸). این مطلب را از مقایسه‌ی او میان دوران خلفای سه‌گانه با دوران خلافت امام علی علیه‌السلام و ترجیح دادن آرامش ظاهری آن دوران به دوران جنگ و درگیری و فتنه و تفرقه‌ی امام علی علیه‌السلام نیز می‌توان فهمید. پس لطف و مصلحت از نگاه او عبارت است از آرامش و رفاه مادی. این در حالی است که مفهوم لطف در قاعده‌ای که متکلمان بیان کرده‌اند، مفهومی متفاوت است. این لطف در مورد انبیا علیهم‌السلام، اشاره به بیان احکام و معارف الهی و ثواب‌ها و عقاب‌ها دارد که رساندن آن‌ها به مکلف، لطفی بر او است و روشن است که این لطف با بعثت انبیا علیهم‌السلام محقق شده است. علامه حلی رحمه‌الله‌علیه در ضمن ادله‌ی ضرورت بعثت می‌نویسد:

«و منها: أن الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة و تركها، فيحصل

للمكلف اللطف ببعثتهم، فتجب بعثتهم لهذه الفوائد» (حلی، ۱۴۳۳ق، ۷۰/۴۷۰).

آری؛ یکی از فوائد بعثت انبیا علیهم‌السلام اداره‌ی امور اجتماعی و آبادانی و رفاه دنیوی است؛ اما هرگز فوائد بعثت در این یک مورد خلاصه نمی‌شود و ابن تیمیه نمی‌باید تنها لطف خداوند بر بندگان را برقراری معاش دنیایی و رفاه و آرامش ظاهری آنان به شمار بیاورد.

همین مطلب را در مورد امامان علیهم‌السلام نیز می‌توان بیان کرد. زیرا لطفی که از امامت آنان حاصل می‌شود، تنها تحصیل مصالح دنیوی و رفاه اجتماعی نیست؛ بلکه مصالحی بالاتر وجود دارد که وجود امام معصوم، تحصیل‌گر آن مصالح است. از جمله‌ی این مصالح، حفظ دین و جلوگیری از زیاده و نقصان در آن است. در روایاتی که از خود معصومین علیهم‌السلام رسیده، این مطلب به روشنی بیان شده است. برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: اگر امام در زمین نبود، امر دین بر مؤمنان مشته می‌شد و دیگر نمی‌توانستند حق را از باطل تشخیص بدهند:

«إن الله لم يدع الأرض إلا و فيها عالم يعلم الزيادة و النقصان في الأرض،

فإذا زاد المؤمنون شيئاً ردّهم و إذا نقصوا أكمله لهم فقال خذوه كاملاً، و لو لا

ذلك لالتبس على المؤمنين أمرهم و لم يفرقوا بين الحق و الباطل» (صفار،

۱۴۰۴ق، ۱/۳۳۱؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱/۱۹۹).

در روایتی دیگر، حضرت وظیفه‌ی امامان را جلوگیری از تحریف‌های غلوآمیز و ادعاهای اهل باطل و تأویل‌های جاهلانه در امر دین بیان می‌فرمایند:

«إِنَّ فِينَا — أَهْلَ الْبَيْتِ — فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَ انْتِحَالَ الْمَبْطِلِيْنَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱/۷۷).

روشن است که نصب چنین امامی، لطف بر بندگان است و این لطف، افزون بر لطفی است که خداوند با ار سال انبیا علیهم السلام و تشریح شرایع بر آنان کرده بود. زیرا حفظ دین وظیفه‌ای است که متوجه آحاد مکلفین است؛ اما خداوند بار دیگر با نصب امامانی معصوم، جلوی تحریف دین را گرفته است. البته ممکن است این اشکال مجدداً وارد شود که ائمه علیهم السلام نتوانستند جمهور مردم و مخصوصاً مسلمانان را از انحراف و گمراهی بر حذر دارند و تنها عده‌ی قلیلی پیرو آنان شدند. در پاسخ باید گفت:

اولاً، اگر امامان معصوم علیهم السلام نبودند و هدایت‌های آنان نبود، همین مقدار هم نامی از دین و اسلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله باقی نمی‌ماند و خط دین از اساس محو می‌شد. مهم آن است که خط روشن و اصیل دین، محفوظ بماند و در دسترس اهلس قرار گیرد؛ ولو این که اغلب مردم به سوی دیگری متمایل شوند. اگر حضور امامان معصوم علیهم السلام نبود، هیچ اثری از خط اصیل دین، ولو برای اقلیت، باقی نمی‌ماند و دیگر کسی نمی‌توانست — هر چه قدر هم که تلاش کند — حق را از باطل تشخیص دهد. این مطلب، در احادیث قبل روشن شد. تلاش‌های دشمنان دین نیز در این جهت بوده که اساس دین محو شود و نامی از خدا و رسول بر روی زمین باقی نماند. نمونه‌ی روشن، ماجرای است که مغیره بن شعبه از معاویه نقل می‌کند که هدفش، از میان بردن نام رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۰۴ق، ۵/۱۳۰).

ثانیاً، درست است که لطف کامل و نهایی، با تصرف امام و قدرت او بر امر و نهی و اداره‌ی امور اجتماعی محقق می‌شود، اما این نقصان به خدای متعال و یا به امام معصوم باز نمی‌گردد؛ بلکه این نقصان از ناحیه‌ی کوتاهی مکلفین است که از نصرت امام دست کشیدند و اوامر او را امتثال نکردند. بیان مشهور خواجه‌ی طوسی رحمه الله علیه ناظر به همین معناست که می‌گوید: «وجوده لطف و تصرفه آخر و عدمه منّا» (حلی، ۱۴۳۳ق، ۴۹۰). علامه‌ی حلی رحمه الله علیه در شرح این فقره از کلام خواجه، اموری را که تحصیل‌گر آن لطف هستند، سه دسته بر می‌شمرد: اموری که بر خداوند واجب است، اموری که بر امام واجب است، و اموری که بر مردم واجب است. سپس می‌گوید: کوتاهی از ناحیه‌ی اول و دوم نبوده؛ بلکه این دسته‌ی سومند که در وظیفه‌ی خود کوتاهی کردند و لذا از لطف کامل، بی‌بهره شدند:

«و منها ما يجب على الرعيّة و هو مساعدته و النصره له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هذا لم تفعله الرعيّة، فكان منع اللطف الكامل منهم، لا من الله - تعالى - و لا من الإمام» (حلی، ۱۴۳۳ق، ۴۹۲).

ثالثاً، آن لطف کامل و حقیقی بالأخره محقق خواهد شد و با ظهور حضرت حجت علیه‌السلام و تشکیل دولت الهی و عدل آن بزرگوار، تمام برکات و الطافی که بناست از ناحیه‌ی نصب امام به بندگان برسد، بر آنان جاری خواهد شد ان شاء الله.

اشکال ابن تیمیه بر عصمت ائمه علیهم‌السلام بر مبنای افضلیت آنان و پاسخ به آن

اشکال دیگری که ابن تیمیه بیان می‌کند، این است که فضایل و مناقب ائمه علیهم‌السلام را زیر سؤال می‌برد تا بدین وسیله، عصمت آن بزرگواران را مخدوش کند. زیرا اگر کبرای و جوب وجود معصوم در میان مردم را بپذیریم، قطعاً کسی بافضلیت‌تر از امامان شیعه علیهم‌السلام در میان امت وجود نداشته است تا نامزد عنوان عصمت بوده باشد. از این رو، او برای این که ائمه علیهم‌السلام را نتوان مصداق این کبری قرار داد، به سراغ نفی فضایل ایشان می‌رود.

ابن تیمیه می‌گوید: فضایلی که در مورد امامان بیان شده است، علاوه بر این که ثابت نیست و از طریق صحیح یا متواتر به ما نرسیده است، بلکه اکثر آنها قطعاً کذب است؛ هم‌چنین چندین برابر این فضایل و مناقب برای برخی از صحابه و تابعان گزارش شده است که قطعاً در علم و دین از امثال عسکرین علیهما‌السلام مشهورتر بوده‌اند. بنابراین، این که گفته شده امامان به غایت کمال رسیده‌اند و این نشانه‌ی عصمت آنان است، سخنی بلادلیل است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱۰۴/۴).

در پاسخ باید گفت: این ادعایی بدون دلیل است. زیرا متکلمان امامیه برای اثبات مناقب اهل بیت علیهم‌السلام و افضلیت ایشان نسبت به صحابه و تابعین، صدها شاهد روایی و تاریخی با تکیه بر منابع معتبر اهل سنت ارائه کرده‌اند و حتی در برخی جاها که سند روایتی مشکوک به نظر می‌رسیده، در مقام یک حدیث پژوه و سندشناس اهل سنت، دست به تصحیح سند حدیث می‌زده‌اند. لذا این ادعای آنان اثبات می‌شود. اما ابن تیمیه برای ادعای عدم افضلیت آنان و کذب بودن اکثر مناقبی که درباره‌ی ایشان نقل شده، هیچ دلیل و سند روشنی ذکر نمی‌کند و تنها مکابره می‌نماید. در حالی که اگر بخواهد ادعای خویش را ثابت کند، لازم است به سراغ تک‌تک مناقب نقل شده برود و صحت آنها را مخدوش کند که روشن است هرگز چنین کاری نکرده است. بحث از مناقب و فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و اثبات برتری آنان بر دیگران، از حوصله و هدف این مقاله خارج است. موسوعه‌های چندده‌جلدی الغدیر، إحقاق الحق، نفحات الأزهار و... با دقت و تفصیل بسیار زیاد، به این مهم دست یازیده‌اند.

اشکال ابن تیمیه بر عصمت ائمه علیهم السلام بر مبنای عصمت امت و پاسخ به آن

ابن تیمیه امور را به کلیات و جزئیات تقسیم می‌کند. آن‌گاه می‌گوید: در کلیات نیازی به عصمت یک فرد نیست؛ زیرا عصمت مجموعه‌ی امت، ما را از عصمت رهبر بی‌نیاز می‌کند (إن عصمة الأمة مغنیة عن عصمة الإمام). او در توضیح معنای این عصمت مجموعه‌ی می‌گوید: وقتی برخی افراد دچار اشتباه شوند، امام امت آن‌ها را از خطایشان باز می‌گرداند؛ و وقتی امام اشتباه کند، کسانی در امت پیدا می‌شوند که به امر به معروف و نهی از منکر نسبت به او پردازند و جلوی خطایش را بگیرند. درست مثل متواترین در خبر متواتر که هر یک ممکن است خطا کرده باشند یا حتی تعدد بر کذب داشته باشند؛ اما اجتماع همه‌ی آن‌ها بر خطا یا کذب، محال است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۴۱۱/۶).

او «کثرت» را موضوعی مهم و قابل توجه می‌داند و آن را به عنوان مؤلفه‌ی اساسی عصمت امت می‌پذیرد. آن‌گاه برای این مطلب، لقمه‌های غذا و جرعه‌های آب را مثال می‌زند که هیچ‌یک به تنهایی نمی‌تواند فرد گرسنه را سیر و فرد تشنه را سیراب کند؛ اما مجموع لقمه‌ها و مجموع جرعه‌ها چنین خاصیتی دارد. بنابراین، کثرت در افزایش قدرت و علم، تأثیرگذار است. و از همین روست که امت، وقتی همه با هم اجتماع کنند، دارای علم و قدرت بی‌پایان می‌شوند و دیگر دچار خطا نخواهند شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳۵۸-۳۵۷/۸).

او به عنوان استدلال بر این مطلب می‌گوید: در امت‌های پیشین که انحراف و خطا پس از پیامبرشان پدید می‌آمد، خداوند پیامبر دیگری مبعوث می‌فرمود تا آنان را از انحرافشان باز دارد و به راه حق برگرداند. اما پس از پیامبر مصلی الله علیه و آله هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد. این نشان می‌دهد که امت این پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز بر گمراهی اجتماع نخواهند کرد و کسی نخواهد توانست دین خدا را تغییر بدهد. بنابراین، عصمت مجموعه امت، جایگزین بعثت مجدد انبیا و یا وجود امامان معصوم گشته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۴۶۷-۴۶۶/۶).

در پاسخ باید گفت: این بیان ابن تیمیه، بیان نظریه‌ی مشهور اهل سنت در حجیت اجماع است. برخی از آنان معتقدند که اجماع امت بر یک موضوع، خطاناپذیر است و لذا می‌توان قائل به عصمت مجموعه‌ی اجماع‌کنندگان شد (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸ش، ۲۷۰). برای این نظریه، ادله‌ی گوناگون عقلی و نقلی بیان شده است که متکلمان و اصولیان شیعه به تک‌تک آن‌ها پاسخ گفته و حجیت و عصمت اجماع را نپذیرفته‌اند (برای توضیح بیشتر: مظفر، ۱۳۸۰ش، ۴۵۲-۴۵۹).

در این جا قصد تکرار آن مفصّلات را نداریم؛ فقط می‌گوییم چنین عصمتی برای امت، علاوه بر این که نه با دلایل عقلی و نه با دلایل نقلی ثابت نمی‌شود، در عمل نیز محقق نشده است؛ بدین دلیل که اولاً، تقریباً هیچ مسأله‌ی کلیدی و مهمی (مخصوصاً مسائل اعتقادی) نمی‌توان در تاریخ منازعات

کلامی و فقهی نشان داد که تمام امت و علمای آنان بر آن اجماع کرده باشند؛ و ثانیاً، موارد متعددی را می‌توان نشان داد که امت مورد نظر ایشان — منهای اهل بیت علیهم السلام — راهی را پیموده‌اند که از اساس خطا بوده و خطا بودن آن به مرور برای اهل انصاف آشکار شده است.

نتیجه‌گیری و پیش‌نهاد

ابن تیمیه، تقریباً در همه‌ی انواع عصمت برای انبیا علیهم السلام خدشه می‌کند و عصمت مطلق را نه در مورد خطا (حتی خطا در تلقی و ابلاغ وحی) و نه در مورد گناه (حتی گناهان کبیره) نمی‌پذیرد. او برای غیرانبیا نیز چنین شأنی قائل نیست و احدی را بری از گناه و اشتباه نمی‌داند. او به مبانی مشهور متکلمان امامیه، یعنی مفهوم و شؤون امامت، قاعده‌ی لطف، و افضلیت ائمه علیهم السلام اشکال می‌کند و تلاش می‌نماید آن‌ها را نپذیرد. اما حق آن است که هیچ‌یک از اشکالات او به‌جا و وارد نیست و برای تک‌تک آن‌ها پاسخ‌های روشن و اقناع‌کننده وجود دارد که در ضمن مباحث مقاله، به تفصیل به آن‌ها پرداخته شد. البته در فرصت و مقالی دیگر، می‌توان علاوه بر مبانی عصمت، ادله‌ی عصمت را نیز بررسی کرد و به تفصیل به نقض و ابرام‌های مربوط به آیات و روایاتی که عصمت را اثبات می‌کنند، پرداخت. هم‌چنین لازم است سایر آثار ابن تیمیه با دقت واکاوی شود و مباحث مربوط به عصمت استخراج گردد. نیز مناسب است پژوهشی تطبیقی میان آرای او و سلفیان متقدم و متأخر از او انجام شود تا میزان تغییر و تطور این اندیشه در گذر زمان و در میان متفکران متفاوت روشن‌تر گردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه‌ آیه‌ الله المرعشی النجفی.
۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم، کتاب‌فروشی داوری.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه، به تحقیق محمد رشاد سالم، ریاض، جامعه‌ الإمام محمد بن سعود.
۵. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد (۱۳۹۲ق)، الدرر الکامنه فی أعیان المائة الثامنة، به تحقیق محمد عبدالحمید ضان، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.

۷. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی.
۸. امینی، عبدالحسین (بی تا)، نظره فی کتاب منهاج السنه النبویه، به کوشش احمد کنانی، بی جا.
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، به تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۰. جرجانی، میرسیدشرف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، به تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۶۵ش)، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۵ق)، منهاج الیقین فی أصول الدین، قم، دارالأسوه.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۳۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به تحقیق حسن حسن زاده‌ی آملی، قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۴. خرازی، سیدمحسن (۱۳۹۲ش)، بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه، قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن الکریم، بیروت، دارالقلم.
۱۶. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۶ش)، «نظریه‌های امامت امامیه» در فصل نامه‌ی امامت پژوهی، قم، بنیاد فرهنگی امامت.
۱۷. سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۵ش)، النافع لیوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، به تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۱۸. صفّار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، به تصحیح محسن کوجه‌باغی، قم، مکتبه‌ی آیه الله المرعشی النجفی.
۱۹. ضیایی فر، سعید (۱۳۸۲ش)، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم، بوستان کتاب.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی أهل اللجاج، به تحقیق محمد باقر خراسان، قم، نشر مرتضی.

۲۲. طوسی، محمد بن محمد بن حسن (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالأضواء.
۲۳. طوسی، محمد بن محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، *قواعد العقائد*، به تصحیح علی حسن خازم، بیروت، دارالغربه.
۲۴. علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۳۸۰)، *تنزیه الأنبياء و الأئمة عليهم السلام*، به تحقیق فارس حسون کریم، قم، بوستان کتاب.
۲۵. علم‌الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی) (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، به تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۶. قربانی مبین، حمیدرضا و محمدرضایی، محمد (۱۳۸۹ش)، «پژوهشی در عصمت امامان» در *فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، به تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰ش)، *أصول الفقه*، به تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، بوستان کتاب.
۳۰. مفید بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۱. موسوی، محمد بن حسین (سید رضی) (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، به تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
۳۲. نراقی، ملا محمد مهدی (۱۳۶۹ش)، *أنیس الموحّدين*، به تحقیق آیت‌الله شهید قاضی طباطبایی، قم، الزهراء سلام‌الله‌علیها.
۳۳. نوبختی، ابراهیم بن نوبخت (۱۴۱۳ق)، *الیاقوت فی علم الکلام*، به تحقیق علی‌اکبر ضیایی، قم، کتاب‌خانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۴. یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸ش)، *پژوهشی در عصمت معصومان عليهم السلام*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

ENGLISH ABSTRACTS

Epistemological Explanation of Reason and Ignorance in the Historical Course of Shiite Scholars

Seyed Hamid Abtahi¹

(Received: November 28, 2023, Accepted: November 18, 2024)

Abstract

By studying the works and thoughts of Shiite scholars throughout history, we can see that the category of reason and ignorance has been explained and interpreted significantly from an epistemological perspective. The meaning of the epistemological explanation of reason and ignorance in the historical course of Shiite scholars is that based on the hadith of reason and ignorance from Imam Sadiq (as) which is mentioned in Shiite hadith collections, in which the knowledge of reason and ignorance is introduced as a tool for guiding humans, and this meaning cannot be realized except through the cognitive path. Shiite scholars have explained and enlightened this category with mystical and ethical approaches. Of course, the concept of reason and ignorance and numerous examples of it are also seen in the verses of the Holy Qur'an for the purpose of understanding and guiding humans, and this issue has been the focus and emphasis of Shiite scholars throughout time until the contemporary century. In this research, which has been written with an analytical, descriptive and critical method, some criticism and objections are also made to these ideas, especially in the quality of the creation of reason and ignorance. However, considering the course of thought of Shiite scholars throughout history, from the Kulayni to the Majlisi era and until the time of Imam Khomeini, it is possible to reach a set of epistemological and ethical ideas that reveal the intellectual path of the Ahl al-Bayt (as) by explaining and interpreting the hadiths in the explanations of the Shiite hadith scholars. This path can play a desirable guiding role in epistemological issues, especially reason and ignorance. That is why this issue has given a new originality to the present research, with an analytical and critical method.

Keywords: Reason and Ignorance, Historical Course, Epistemology, Shiite Scholars, Ḥadīth of Imam Ṣādiq (as).

1. PhD in Quranic Sciences and Hadith, and Lecturer at Imam Hossein University (as), Tehran, Iran: hamidabtahi3@gmail.com

Factors of the Historical Flow of the Tradition of Destruction in the Qur'an Using the Method of Thematic Analysis

Hadi Bayati¹

Mohammad Hosein Kazemi²

(Received: October 07, 2024, Accepted: December 19, 2024)

Abstract

The events of the previous tribes mentioned in the Holy Qur'an show the divine traditions that govern society. One of the most important of these traditions, to which many verses are devoted, is the tradition of perdition. The emergence of this disabled tradition is a factor that has a lot to do with human behavior, and knowing those factors can save society from destruction, a tendency to spirituality, and a move toward a desirable civilization. With the aim of discovering these causes, the present study collects verses related to it and then analyzes and organizes the data using thematic analysis method. The findings of this study indicate that informing the society by divine messengers to guide the people and save the guided people, disobeying the teachings of the divine messengers and fighting them, spreading oppression and sin in the society, the occurrence of destruction in due time without accurate information and the main causes of the flow of tradition are perdition and if it occurs in society, causes the flow of this tradition.

Keywords: Divine Traditions, Tradition of Destruction, the Qur'an, Thematic Analysis Method.

1. Assistant Professor of History, Department of Islamic Studies, University of Mazandaran: h.bayati@umz.ac.ir

2. PhD student in Islamic History, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author): kmohamadhosein@ymail.com

The Historical Development of Contemporary Turkish Qur'an Translations with a Focus on the Nuances and Synonyms of the Words *Ṣalāt* and *Dīn*

Ali Sharif¹

Mousa Rahimi²

Mohammad Shahin³

(Received: October 01, 2024, Accepted: December 15, 2024)

Abstract

The concepts of *wuaūh* and *naẓā'ir* refer to instances where a word is used with the same spelling and pronunciation in multiple places within the Quran but carries different meanings in each context. The identical form of the word in different contexts is termed *naẓā'ir*, while the varying meanings represent *wuaūh*. Consequently, *naẓā'ir* refers to the words themselves, and *wuaūh* denotes their meanings. This descriptive study examines contemporary Turkish translations of the Quran, focusing on the nuances and synonyms of the words *ṣalāt* and *dīn*. Our aim is to analyze how six Turkish translators have rendered these terms over time and to evaluate the accuracy and precision of their translations, as well as the evolution of Turkish translation practices in the modern era. Our findings indicate that most Turkish translators have exhibited a tendency to imitate one another throughout history, with limited evidence of innovation or independent interpretation.

Keywords: Qur'an, Nuances and Synonyms, Historical Development, Turkish.

1. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (corresponding author): sharifi@atu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Turkish Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: musarahimi@atu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Islamic History and Arts, Department of Islamic Turkish Literature, Faculty of Theology, Ak Deniz University, Antalya, Türkiye: mehmetshahin@akdeniz.edu.tr

Examining the Interpretive Foundations of Salafi Scholars of the 12th Century with an Emphasis on the Opinions of Mohammad Ali Shokani

Roghayeh Abdi¹
Akram Aghdasi²

(Received: January 24, 2024, Accepted: November 20, 2024)

Abstract

In the 12th century, with the emergence of some individuals, we witness the revival of the ideas of ibn Taymiyyah and the movement of extreme Salafism. Denial of what is permissible in the Qur'an, extreme externalism use of hadiths, and turning away from applying rational and philosophical rules in the Qur'an are among the characteristics of the Salafi-Takfiri interpretative methodology. A study of the thoughts of the prominent Yemeni Zaydi scholar Shokani, while confirming Salafi tendencies and his commitment to the appearances of narrational evidence, shows his desire to explain religious rationality according to principles that do not contradict tradition. In other words, it expresses his anti-takfiri and unificationist approach despite his influence on the thoughts of the founder of modern Salafism - ibn Taymiyyah. The results of the analysis of Shokani's thoughts in the field of interpretive principles, which was conducted in a descriptive-analytical manner and in response to the question of comparing his views with the ideas of Takfiri Salafism, indicate his turning away from extreme externalism and accepting reasonable esoteric interpretation, thus distancing himself from the ideas of ibn Taymiyyah and extreme Salafism. **Keywords:** Wahhabism, Salafism, *Fath al-Qadīr*, Shokani, Esoteric Interpretation, Externalism.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author):

abdi.roghaye2@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Malard Branch, Islamic Azad University, Iran: a.aqdasi@yahoo.com

Validation of the Hadith "Innateness of Monotheism" in the Manuscript of *Sulūk elá Allah Ta'ālá* Shubbar

Hasan Heshmati¹

Amir Tohidi²

Mohsen Ghasem Pour³

(Received: March 12, 2024, Accepted: November 15, 2024)

Abstract

The innate nature of monotheism is one of the issues discussed in the Holy Qur'an and the *aḥādīth* of Ahl al-Bayt (as). The manuscript of Seyed Abdullah Shubbar's treatise *Sulūk elá Allah Ta'ālá* is one of the sources that deals with this issue. In this treatise, Shubbar has narrated a hadith from the Messenger of Allah (pbuh), the text of which is as follows: "Every child is born according to his natural disposition, so his parents make him Jewish, Christianize him, and sanctify him". Every child is born according to his natural disposition, so his parents make him Jewish, Christianize him, and sanctify him. In this article, we try to validate the content of this *ḥadīth* according to the evidence and follow-up of the parties in a descriptive-analytical method, and to answer the basic question of whether this *ḥadīth* has sufficient validity or not.

Keywords: Seyed Abdullah Shubbar, Manuscript of *Sulūk elá Allah Ta'ālá*, the Naturalness of Monotheism, Validation, Evidences and Follow-Ups.

1. PhD student in Quranic Sciences and Hadith, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: hasanheshmati506@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author): amir_tohidi_110@yahoo.com

3. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: m.ghasem-Poor@gmail.com

Criticism of the Principles of Infallibility of Prophets and Imams from Ibn Taymiyyah's Viewpoint, Relying on the Book *Minhāj al-Sunnah*

Ali Abbas Abadi¹
Mohsen Ghomi²

(Received: December 19, 2023, Accepted: December 19, 2024)

Abstract

Ibn Taymiyyah is the most influential figure in the history of Salafism, who has expressed opinions in various areas of belief, and his opinions have been noticed and obeyed by his followers. Among other things, he discussed the idea of infallibility as one of the pillars of the problem of prophethood and imamate and questioned this doctrine. He violates almost all the foundations and proofs of infallibility and finally, he does not accept any absolute infallibility for prophets and imams. On the other hand, he tries to find an alternative to the infallibility of the divine parents by proposing and proving the theory of "total infallibility of the nation". He questions three important bases: the definition and affairs of the Imamate, the rule of grace, and the superiority of the Imams (peace be upon them) in order to destroy the useful evidence of infallibility. But none of his problems are related to these three bases, and precise and convincing answers are given to each of them. His total infallibility theory also has no solid evidence and cannot be proven and questions the foundations and evidences of the infallibility of divine saints.

Keywords: Infallibility, Basics, Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah*, Allameh Helli.

1. PhD in Islamic Theology, and lecturer at Qom University, Qom, Iran (corresponding author): ali.abasabady@gmail.com

2. Associate Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran: mgomi@valinet.ir

Table of Contents

- **Epistemological Explanation of Reason and Ignorance in the Historical Course of Shiite Scholars**

Seyed Hamid Abtahi

- **Factors of the Historical Flow of the Tradition of Destruction in the Qur'an Using the Method of Thematic Analysis**

Hadi Bayati

Mohammad Hosein Kazemi

- **Historical Development of Contemporary Turkish Qur'an Translations with a Focus on the Nuances and Synonyms of the Words *Ṣalāt* and *Dīn***

Ali Sharif

Mosi Rahimi

Mohammad Shahān

- **Examining the Interpretive Foundations of Salafi Scholars of the 12th Century with an Emphasis on the Opinions of Mohammad Ali Shokani**

Roghayeh Abdi

Akram Aghdasi

- **Validation of the Hadith "Innateness of Monotheism" in the Manuscript of *Sulūk elá Allah Ta'álá* Shubbar**

Hasan Heshmati

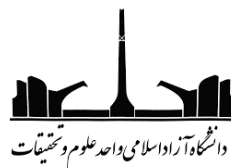
Amir Tohidi

Mohsen Ghasem Pour

- **Criticism of the Principles of Infallibility of Prophets and Imams from Ibn Taymiyyah's Viewpoint, Relying on the Book *Minhāj al-Sunnah***

Ali Abbas Abadi

Mohsen Qomi



Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies

Vol. 80, Year 30, Autumn 2024

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