

# مشکوٰۃ

فصلنامه علمی

شماره ۱۶۲، بهار ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی  
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرزی قراملکی  
سردبیر: دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

## شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده  
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه  
فردوسی مشهد  
دکتر منصور پهلوان  
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران  
دکتر حسن خرقانی  
دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی  
دکتر علی راد  
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران  
(پردیس فارابی)  
دکتر محمد مهدی رکنی یزدی  
استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد  
دکتر علی نصیری  
استاد دانشگاه علم و صنعت ایران  
دکتر حسن نقی زاده  
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی  
مشهد  
مدیر داخلی: محمد حسین صادق پور  
ویراستار: دکتر مرتضی دولت آبادی  
حروفنگاری و صفحه آرایی: محمود رسولی  
برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند  
طرح جلد: سید مسعود فرهنگ  
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوٰۃ در پایگاه های زیر نمایه  
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و  
رهگیری است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام  
www.isc.ac

بانک اطلاعات نشریات کشور  
www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور مگز  
www.noormags.ir

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی  
www.sid.ir

پایگاه سیویلیکا (مرجع دانش)  
Civilica.com

مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری  
www.ricest.ac.ir

بنیاد پژوهشهای اسلامی  
www.islamic-rf.ir

سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و  
پیگیری مقاله

www.mishkat.islamic-rf.ir

## داوران این شماره:

جواد ایروانی، سید محمد حسینی سورکی، محمد مهدی  
رکنی یزدی، محمد سبحانی نیا، سید رضا شیرازی، محمد  
غفوری نژاد، محمد مهدی کمالی، محمود ملکی،  
سید عباس موسوی، سید محمد باقر میرصانع، محسن  
نوغانی، رضا وطن دوست.

~ نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان  
بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،  
دفتر مجله مشکوٰۃ. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،  
دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷

پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



## راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

### ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرآنی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخوردار بودن مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخوردار بودن مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

### نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
  - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
  - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله:** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه ([www.mishkat.Islamic-ir.ir](http://www.mishkat.Islamic-ir.ir)) ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

#### منابع

- کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال/دوره، شماره، زمان انتشار.

#### شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد/صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

#### فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوه و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
  - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
  - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).



شماره ۱۶۲

بهار ۱۴۰۳

تحلیلی انسان‌شناختی از نکاح «صَبِيْن» در بافت نزول قرآن کریم

ک احمد پاکتچی - محمد حسن شیرزاد - محمد حسین شیرزاد ..... ۴

تأثیر پارادایم نفی اعجاز تورات و حیانی بر اندیشه مفسران؛ مورد مطالعه: آیات ۴۸-۴۹  
سوره قصص

ک علی راد- غلامعلی جزینی ..... ۲۹

واکاوی مسئله جواز خدعه و دروغ در جنگ رسانه‌ای

ک جواد ایروانی ..... ۵۶

بازشناسی وضعیت رجالی احمد بن هلال عبرتایی

ک البرز محقق‌گرمی - سید علی سجادی زاده - سید علی دلبری ..... ۸۰

دلایل هنجاری احسان و نیکی به دیگران از دیدگاه قرآن و حدیث

ک محمد امین خوانساری ..... ۱۰۵

کاربست تمثیل در تسهیل فهم معارف دینی با تکیه بر روایات امام رضا علیه السلام

ک سجاد محمدفام ..... ۱۲۱

#### ABSTRACTS

○ Ali kazerooni zand ..... 1.6

## تحلیلی انسان‌شناختی از نکاح «ضَیْن» در بافت نزول قرآن کریم

\_\_\_\_\_ احمد پاکتچی<sup>۱</sup> - محمد حسن شیرزاد<sup>۲</sup> - محمد حسین شیرزاد<sup>۳</sup> \_\_\_\_\_

### چکیده

از گزارش‌های تاریخی چنین برمی‌آید که «ضَیْن» از جمله نکاح‌های مرسوم در فرهنگ عرب پیش از اسلام بوده است. در این نوع از نکاح، زنان شخص متوفاً مانند اموال بازمانده از او توسط یکی از خویشاوندان نزدیکش، در بیشتر موارد پسر یا برادرش، به ارث برده شده و بدون دریافت مهریه به نکاح او درمی‌آمده‌اند. عالمان تفسیر با استناد به برخی روایات معتقدند که شماری از آیات قرآنی ناظر به رسم «ضَیْن» نازل شده و این نکاح جاهلی را نقد کرده‌اند. در پژوهش حاضر کوشیده شده با کاربست رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی، زمینه‌های پیدایش این نوع خاص از نکاح در فرهنگ جاهلی تحلیل شده و دلایل طرد شدن آن از فرهنگ قرآنی بازکاوی شود. دستاوردهای پژوهش نشان‌دهنده آن است که علت شکل‌گیری «ضَیْن» در فرهنگ عرب پیش از اسلام نگاه به نکاح به‌مثابه دادوستد اقتصادی و مهریه به‌مثابه بهای خرید زن بوده که به پدر زن پرداخت می‌شده؛ اما چون در فرهنگ قرآنی، زن به‌عنوان صاحب مهریه و موجودی مستقل و نه مملوک مرد

۱. دانشیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
apakatchi@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.  
h.shirzad@umz.ac.ir (نویسنده مسئول).

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.  
mh.shirzad@umz.ac.ir

شناخته می‌شده، این نکاح تحریم شده است.  
**کلیدواژه‌ها:** ازدواج در قرآن، نکاح صَیْرَن، مهریه، بیع‌انگاری نکاح، فرهنگ عرب جاهلی، انسان‌شناسی فرهنگی.

## ۱. بیان مسئله

بیشتر کسانی که درباره تاریخ و فرهنگ عرب پیش از اسلام پژوهش کرده‌اند، بخش مستقلی از آثار خود را به نکاح جاهلی و آداب و رسوم عرب در این حوزه اختصاص داده‌اند. از جمله مسائلی که توجه این پژوهشگران را به خود جلب کرده، انواع غریبی از روابط زناشویی است که در فرهنگ پیشااسلامی رایج بوده و در فرهنگ اسلامی مورد انتقاد قرار گرفته است؛ مانند: نکاح شِغار، نکاح بَدَل، نکاح مُضامده، نکاح اِسْتِبْضاع، نکاح طَعینه، نکاح رایات، نکاح رَهط و نکاح مُخادنه (بنگرید به: آلوسی، ۱۳۱۴: ۲/۳-۵؛ ترمائینی، ۱۹۸۴: ۱۷-۳۵؛ علی، ۱۹۹۳: ۵/۵۳۳-۵۴۶). بر موارد یادشده باید «نکاح صَیْرَن» را نیز افزود که گاه با الهام از آیه ۲۲ سوره نساء، «نکاح مَقْت» نیز خوانده می‌شود.

ضمن در نظر داشتن اختلافاتی جزئی می‌توان صَیْرَن را از خلال گزارش‌های پراکنده تاریخی چنین بازشناخت: نوع خاصی از نکاح که براساس آن، زن مرد متوقاً در شمار اموال باقی‌مانده از او جا می‌گرفت و در تملک یکی از وارثان درمی‌آمد. وارث مخیر بود که زن بیوه را بدون پرداخت مهر جدید و تنها براساس مهریه‌ای که متوقاً پیش‌تر پرداخت کرده بود، به عقد خود یا فرد دیگری درآورده و مهرش را خود دریافت کند (بنگرید به: ابن حبیب، بی تا: ۳۲۵-۳۲۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴/۲۰۷-۲۰۹).

محققان با استناد به گزارش‌های متفاوت تاریخی، ارث برنده بیوه را متفاوت ذکر کرده‌اند؛ چنان‌که برخی او را پسر بزرگ‌تر متوقاً،<sup>۱</sup> برخی پدر یا یکی از پسران و برادران متوقاً دانسته و عده اندکی خویشان نزدیک متوقاً را به این فهرست افزوده‌اند (ترمائینی، ۱۹۸۴:

۱. البته پسر زمانی می‌توانست بیوه پدرش را به ارث ببرد که آن بیوه مادرش نباشد.

۲۶-۲۷؛ علی، ۱۹۹۳: ۵/۵۳۴-۵۳۶؛ العلی، ۲۰۰۰: ۱۷۸).

از آنچه گفته آمد چنین به دست می‌آید که ضیزن گونه‌ای کمتر شناخته شده و غریب از نکاح است که با درک رایج از ازدواج فاصله بسیاری دارد. هرچند در نخستین نگاه چنین به نظر می‌رسد که ضیزن رسمی بی‌منطق و خارج از هرگونه اصول و مبانی است، با اتخاذ رویکرد بافت‌محور می‌توان دریافت که این نوع نکاح برآمده از اقتضائات فرهنگی شبه جزیره در پیش از اسلام بوده که آگاهی از چندوچون آن می‌تواند در فهم عمیق‌تر آیات قرآنی مربوط به حوزه زن و خانواده یاری‌رسان باشد. برای تحقق این هدف، در پژوهش حاضر برای نخستین بار با کاربری رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی<sup>۱</sup>، زمینه‌های پیدایش ضیزن در فرهنگ جاهلی کاویده شده و به پرسش‌های زیر پاسخ داده می‌شود:

- نکاح ضیزن از چه منطقی پیروی می‌کند و چرا در ساختار فرهنگی عرب پیش از اسلام به وجود آمده است؟

- علت مخالفت قرآن کریم با این نوع خاص از نکاح چیست؟

## ۲. مبانی نظری و روش تحقیق

انسان‌شناسی فرهنگی دانشی است با حدود دو سده قدمت که شباهت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی میان اقوام و ملل مختلف در جهان را به صورت تطبیقی مورد بحث قرار می‌دهد (ریویر، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۸؛ 61: Seymour-Smith, 1986). برای کاربری این رویکرد در مطالعه بافت نزول قرآن کریم باید از روش‌های رایج در انسان‌شناسی تاریخی<sup>۲</sup> بهره برد. در انسان‌شناسی تاریخی کوشیده می‌شود فرهنگ جوامعی مورد مطالعه قرار گیرد که در برهه‌ای از تاریخ می‌زیسته‌اند و امروزه جز از طریق داده‌های معتبر نمی‌توان درباره آن‌ها مطالعه کرد (پاکتچی و دیگران: ۱۳۹۹: ۵).

در پژوهش حاضر، بیش از همه روش‌های زیر در پیشبرد اهداف مورد نظر تأثیرگذارند:

1. Cultural Anthropology.
2. Historical Anthropology.

الف) تحلیل گزارش‌های تاریخی: از جمله داده‌های پژوهشی‌ای که در مطالعات انسان‌شناسی تاریخی به کار گرفته می‌شود، گزارش‌های باقی‌مانده از جامعه هدف است. گزارش‌های تاریخی فراوانی درباره ابعاد مختلف فرهنگ عرب عصر نزول به جا مانده که پس از اعتبارسنجی، قابلیت استناد دارند (شیرزاد، ۱۴۰۲: ۴۹-۵۰).

ب) تحلیل یادمان‌های فرهنگی: یادمان‌های فرهنگی مانند: واژه‌ها، زبانزدها و اسطوره‌ها مجموعه ناملموس باقی‌مانده از یک جامعه هستند که از طریق کاوش در آن‌ها می‌توان به اطلاعات درخوری از ارزش‌ها و باورهای آن جامعه دست یافت (همان، ۵۱-۶۰). از جمله یادمان‌های فرهنگی راهگشا در پژوهش حاضر واژه‌ها هستند. توضیح مطلب اینکه واژه‌های رایج در هر جامعه‌ای دربردارنده اطلاعات ارزشمندی درباره جهان بینی و طرز فکر مردمان آن جامعه هستند که از طریق تحلیل آن‌ها می‌توان باورهای فرهنگی جامعه را بازشناخت (برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: پاکتچی و افراشی، ۱۳۹۹: ۱۵۷-۱۹۲).

ج) تحلیل آیات قرآنی: از معتبرترین منابعی که در تحلیل انسان‌شناختی از بافت نزول به کار می‌آید، قرآن کریم است؛ چراکه در برخی از آیات قرآن، ارزش‌ها و باورهای فرهنگی عرب پیش از اسلام بازتاب یافته و مورد نقد قرار گرفته است.

د) بهره‌برداری از الگوهای عمومی انسان‌شناسی: از اصلی‌ترین دستاوردهای مطالعات انسان‌شناسی فرهنگی، مجموعه‌ای از الگوهای عمومی است که شیوه‌های مختلف زندگی انسان‌ها در سرتاسر جهان را صورت‌بندی می‌کند. این الگوها اگرچه ارتباط مستقیمی به بافت نزول قرآن کریم ندارند، می‌توانند در تحلیل داده‌های باقی‌مانده از جامعه عرب عصر نزول یاری‌رسان باشند؛ به این صورت که می‌توان با کمک آن‌ها داده‌های به‌جامانده از بافت نزول، مثلاً داده‌های مربوط به نکاح «ضیّین» را که غالباً پراکنده و ازهم‌گسیخته‌اند، به صورت معنادار به یکدیگر پیوند داده و به تصویری شفاف‌تر از زمانه نزول دست یافت (پاکتچی و دیگران، ۱۳۹۹: ۷).

ه) تحلیل گونه‌شناختی پدیده‌های فرهنگی: از اصلی‌ترین روش‌هایی که در پژوهش

حاضر به کار گرفته شده، بهره جستن از رویکرد گونه‌شناسی<sup>۱</sup> است. رویکرد گونه‌شناسی در پی آن است که پدیده‌های فرهنگی‌ای مانند نکاح ضیزن را در بین دیگر اقوام و ملل ساکن در جهان پی‌جویی کرده و از این طریق نشان دهد که این پدیده فرهنگی به قوم خاصی منحصر نبوده؛ بلکه در دیگر جوامع بشری نیز نمونه دارد (Tylor, 1871: 12). بررسیدن این اشتراکات فرهنگی ثابت می‌کند که نتایج حاصل از مقاله حاضر، نه یک سوء تفاهم و برداشت ناقص از فرهنگ جاهلی است و نه تحمیل یک دیدگاه شخصی درباره این موضوع.

### ۳. بازتاب نکاح «ضیزن» در سنت تفسیری

شایسته است که در نخستین گام، آیات قرآنی مربوط به نکاح «ضیزن» مورد واکاوی قرار گیرد. از پی‌جویی نکاح «ضیزن» در سنت تفسیری می‌توان دریافت که پنج آیه از قرآن کریم در ارتباط با «ضیزن» تفسیر شده که به ترتیب قرار گرفتن در مصحف شریف عبارت‌اند از:

الف) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا...﴾ (نساء/ ۱۹).

مفسران در بیان معنای «أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ» دو مسیر در پیش گرفته‌اند: گروه نخست که اکثریت را تشکیل می‌دهند، این فقره را «به ارث بردن زنان بیوه» (نکاح ضیزن) معنا کرده و تقدیر کلام را «أَنْ تَرِثُوا نِكَاحَ النِّسَاءِ» دانسته‌اند. در مقابل، گروه دوم که در اقلیت‌اند، «أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ» را «ارث بردن از زنان» و نه به ارث بردن خود زنان معنا کرده و «أَنْ تَرِثُوا أَمْوَالَ النِّسَاءِ» را در تقدیر گرفته‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/۲۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱/۳۸۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۶۶؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳/۵۶۷).

دیدگاه نخست مستظهر به روایات پرشمار تفسیری‌ای است که در تفاسیر روایی فریقین، به‌ویژه اهل سنت ثبت شده است. از جمله صحابه و تابعانی که این دیدگاه تفسیری به آنان نسبت داده شده، عبارت‌اند از: ابن عباس، ابوامامه بن سهل بن حنیف،

1. Typology.

عکرمه، ابومجلز لاحق بن حمید، عطاء بن ابی‌ریاح، اسماعیل بن عبدالرحمان سدّی و زید بن اسلم (طبری)، ۱۴۱۲: ۲۰۷/۴-۲۰۹؛ ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۳/۹۰۲-۹۰۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۳۱/۲-۱۳۲). همچنین در تفاسیر امامیه، این دیدگاه تفسیری به نقل از ابوالجارود به امام باقر علیه السلام منسوب شده است (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲/۴۷). کثرت این روایات و تعدد در طرق نقل آن‌ها موجب شده که بیشتر عالمان تفسیر از سده‌های متقدم تا عصر حاضر، به این موضوع گرایش پیدا کنند که آیه نوزده سوره نساء درصدد اعلان تحریم نکاح «ضیّین» بوده است (برای آگاهی بیشتر درباره سده‌های متقدم و میانه بنگرید به: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱/۳۶۴؛ فراء، بی‌تا: ۱/۲۵۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۲۷۵؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۱/۵۸۷-۵۸۸؛ برای آگاهی بیشتر درباره دوران معاصر بنگرید به: مراغی، ۱۹۸۵: ۴/۲۱۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۷/۳۹۶-۳۹۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۴/۳۰۱).

در مقابل، صاحبان دیدگاه دوم معتقدند که این آیه شریفه درباره مردانی نازل شده که هرچند به ادامه زندگی با همسران خود تمایل نداشتند، آنان را طلاق نمی‌دادند تا مرگشان فرارسد و اموالشان را تملک کنند؛ اگرچه این دیدگاه در سده‌های متقدم و میانه طرف‌داران اندکی داشته، در دوره معاصر کمی بیشتر مورد اقبال قرار گرفته و برای آن مؤیداتی ذکر شده است (دروزه، ۱۳۸۳: ۸/۵۶-۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۲۵۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷/۱۶۱-۱۶۲).

ب) ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۲۲).

این آیه شریفه از حرمت ازدواج با همسران پدر خیر داده و آن را فاحشه و مقت دانسته است؛ اگرچه بین نکاح با زنان پدر و نکاح «ضیّین» رابطه «عموم و خصوص من وجه» و نه

تساوی برقرار است و از این رو آیه یاد شده با رسم ضیین مطابقت تام ندارد،<sup>۱</sup> برخی از عالمان اهل سنت با استناد به پاره‌ای از روایات تفسیری (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۳۴/۲)، شأن نزول این آیه را نیز همچون آیه نوزده نساء ناظر به نکاح «ضیین» دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۷۴/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۵۴/۲؛ رضا، ۱۹۹۰: ۳۷۹/۴-۳۸۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۷۴/۴).

همچنین در فضای امامیه باید روایت منسوب به امام باقر علیه السلام به نقل از ابوالجارود را که پیش از این آمد، نمونه آورد. در این روایت، حضرت علیه السلام در مقام تفسیر آیه نوزده نساء، ماجرای به ارث برده شدن بیوه ابوقیس بن الاسلت توسط پسرش محسن را یادآوری کرده و سپس این ماجرا را سبب نزول آیه ۲۲ سوره نساء معرفی کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۳۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۷/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴۵۸-۴۵۹).

ج) ﴿وَذُرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾ (انعام/۱۲۰).

در تفاسیر روایی اهل سنت چنین آمده که سعید بن جبیر نکاح با همسران پدر را از مصادیق «ظاهر الإثم» قرار داده و در تفسیر آن از آیه ۲۲ سوره نساء یاد کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۸۵/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۱/۳-۴۲).

د) ﴿... وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ ...﴾ (انعام/۱۵۱).

در تفاسیر روایی اهل سنت چنین آمده که مجاهد بن جبر در تفسیر فقره «ما ظهر منها» از آیه ۲۲ سوره نساء یاد کرده و نکاح با همسران پدر را از مصادیق آن برشمرده است

۱. درباره رابطه عموم و خصوص من وجه بین «نکاح ضیین» و «نکاح با زنان پدر» باید گفت که حکم حرمت نکاح با زنان پدر، شامل ازدواج با زنان مطلقه پدری که هنوز زنده است نیز می‌شود؛ حال آنکه نکاح «ضیین» تنها زمانی اتفاق می‌افتد که پدر از دنیا رفته باشد. از سوی دیگر براساس گزارش‌های رسیده، نکاح «ضیین» صرفاً مختص به فرزندان متوفاً نیست، بلکه می‌تواند توسط پدر، برادر یا یکی از خویشان متوفاً نیز انجام پذیرد.

(ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۵/۱۴۱۶؛ طبری، ۱۴۱۲: ۸/۶۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲/۳۶۲). همچنین در منابع روایی و تفسیری امامیه نقل شده که امام سجاد علیه السلام «ما ظهر منها» را «نکاح إمراة الأب» (ازدواج با همسر پدر) معنا کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۳۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۶۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۷۲).

هـ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...﴾ (اعراف/۳۳).

در تفاسیر روایی اهل سنت منقول است که ابن عبّاس و مجاهد بن جبر معتقد بودند که از جمله مصادیق «ما ظهر منها» ازدواج پسر با همسر پدر است (ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۵/۱۴۷۰؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵/۴۴). در مقابل، در منابع روایی و تفسیری امامیه از علی بن یقطین نقل شده است که امام کاظم علیه السلام در تفسیر «ما بطن» از رسم به ارث برده شدن بیوگان توسط پسران متوفّا (نکاح ضیّین) در فرهنگ عرب پیش از اسلام یاد کرده و از تحریم آن از سوی خداوند سخن گفته است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۴۰۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۲۵-۲۶).

به عنوان جمع‌بندی بحث باید گفت: نمی‌توان قاطعانه حکم کرد که پنج آیه یادشده درصدد بحث از نکاح «ضیّین» و اعلان حرمت آن بوده‌اند. توضیح مطلب اینکه سه آیه اخیر (انعام/۱۲۰؛ اعراف/۱۵۱؛ اعراف/۳۳) صرفاً به دنبال بیان یک آموزه جامع و کلی هستند؛ ازاین‌رو باید یادکرد از نکاح «ضیّین» در ذیل این آیات را تنها از باب ذکر مصداق و نه تفسیر آیه دانست. دومین آیه (نساء/۲۲) نیز با نکاح «ضیّین» رابطه «عموم و خصوص من وجه» دارد و در بهترین حالت، تنها ناظر به یکی از صور انعقاد این نوع نکاح؛ یعنی ازدواج پسر با همسر پدر متوفاست. نخستین آیه (نساء/۱۹) نیز به گونه‌ای صورت‌بندی شده که تحمّل افاده دو معنا، هم به ارث بردن زنان و هم ارث بردن از زنان را دارد؛ ازاین‌رو ارتباط آن با نکاح «ضیّین» روشن نیست. با این همه، یادکرد گسترده از نکاح «ضیّین» در سنت مطالعات تفسیری نشان‌دهنده آن است که از صدر نخست، این نوع خاص از نکاح توجه

عالمان تفسیر را به خود جلب کرده و آنان را به جست‌وجوی دیدگاه قرآن سوق داده است. در پایان باید خاطر نشان کرد که حتی اگر قائل باشیم که قرآن کریم به صورت صریح درصدد تقابل با نکاح «ضیزن» در یک یا چند آیه مشخص برنیامده، مجموعه آموزه‌های قرآنی در حوزه زنان به گونه‌ای است که می‌توان از خلال آن، حرمت این نکاح را در فرهنگ اسلامی استنباط کرد.

#### ۴. بیع انگاشتن نکاح؛ زمینه شکل‌گیری «ضیزن»

از مطالعات انسان‌شناسی اقتصادی<sup>۱</sup> چنین برمی‌آید که در بسیاری از جوامع ابتدایی<sup>۲</sup> دارایی مردان به دو دسته اصلی تقسیم می‌شده است: اموال غیرزنده شامل: زمین، خانه، اسباب و اثاث و مانند آن و دیگر، اموال زنده که خود به سه قسم تقسیم می‌شده: دام‌ها، بردگان و همسران (Herskovits, 1952: 380-381). در این نوع از جوامع، به دست آوردن همسر یا همان ازدواج، بیشتر به معامله‌ای اقتصادی از جنس بیع می‌مانسته که در آن، زن در ازای پرداخت مقادیری از مال؛ یعنی مهریه دادوستد می‌شده و در تملک مرد درمی‌آمده است.

اگرچه بیع انگاشتن ازدواج امری است که در دنیای معاصر غریب به نظر می‌رسد، پژوهش‌های انسان‌شناختی نشان می‌دهد که در طول سده‌های متمادی، خریدن همسر از پدر زن در شمار متداول‌ترین شیوه‌های ازدواج در سرتاسر جهان قرار داشته است. این نوع از ازدواج چندان بوده که انسان‌شناسان برای آن اصطلاحی ویژه وضع کرده‌اند که در متون انسان‌شناسی کاربردی گسترده دارد: «ازدواج از طریق خریدن»<sup>۳</sup> (Rivers, See:

۱. انسان‌شناسی اقتصادی (Economic Anthropology) یکی از شاخه‌های انسان‌شناسی فرهنگی است که در آن زندگی اقتصادی جوامع بشری در سه سطح تولید، مبادله و مصرف کالاها و خدمات به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار می‌گیرد (3: Carrier, 2005; 168: Kottak, 2002).

2. Primitive Societies.

3. marriage by purchase.

.(1916: 429; Herskovits, 1952: 381).

#### ۴-۱. بیع انگاشتن نکاح در فرهنگ عرب پیش از اسلام

از داده‌های باقی‌مانده از بافت نزول معلوم می‌شود که در فرهنگ عرب پیش از اسلام، نکاح به مثابه دادوستد، مرد به مثابه خریدار، پدر زن به مثابه فروشنده، زن به مثابه کالا و مهریه به مثابه قیمت‌المثل زن به شمار می‌آمده است (Smith, 1907: 93, 96; Spies, 1991: 258; Motzki, 2001: 79). گواه این مطلب اطلاق واژه «مهر» بر مهریه در فرهنگ عرب پیش از اسلام است؛ واژه‌ای بسیار کهن در فرهنگ سامی که در اصل به معنای «قیمت خرید زن»<sup>۱</sup> بوده و افزون بر عربی، در دیگر زبان‌های سامی نیز برای افاده این معنا به کار برده شده است (مشکور، ۱۳۵۷: ۸۷۳/۲؛ برای آگاهی بیشتر از هم‌زاده‌های مهر در زبان‌های خویشاوند عربی بنگرید به: عبری: Gesenius, 1939: 555؛ اوگاریتی: Del Olmo 1903: 2/ 737-739؛ آرامی: Jastrow, 1903: 2/ 737-739؛ آرامی رسمی: Hoftijzer & Jongeling, 1995: 2/ 601-602؛ سریانی: Brun, 1895: 292).

افزون بر یادمان‌های فرهنگی‌ای مانند واژه مهر، برخی از گزارش‌های تاریخی نیز بر بیع انگاشتن ازدواج در فرهنگ عرب پیش از اسلام مهر تأیید می‌زنند؛ از جمله ماجرای ازدواج صَعَصَعَة بن معاویه که چون خواست دختر عامر بن ظَرِب را خواستگاری کند، از عامر چنین شنید: «إِنَّكَ أَتَيْتَنِي تَشْتَرِي مِنِّي كَيْدِي»؛ یعنی «تو آمدی که جگرگوشه‌ام را از من بخری» (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۸۹/۷؛ برای تحلیل بنگرید به: Smith, 1907: 96-97).

گزارش یادشده نشان می‌دهد که رویکرد بیع‌محور به ازدواج، نه تنها نزد عامه عرب که از خرد و دانایی بی‌بهره بوده‌اند، بلکه نزد شخصیت‌های ممتاز عرب نیز امری پذیرفته و غیرقابل تشکیک به شمار می‌رفته است. با توجه به اینکه عامر از قضات، حکما و اشراف بنام عرب بوده (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۶۶/۱۳، ۲۶۸؛ جاحظ، ۲۰۰۲: ۳۱۶/۱) می‌توان دریافت که کسب درآمد از طریق مهریه که عامر آن را فروش دخترش خوانده، نه تنها ارتباط مستقیمی

1. bride-price/ purchase-price of wife.

به تنگ دستی پدران نداشته، بلکه جزء آداب و رسوم جاهلی و از انگاره‌های فرهنگی ساخت یافته در آن جامعه بوده است.

به هر رو تردیدی نیست که دریافت مهریه یکی از راه‌های کسب درآمد مردان عرب بوده است. در منابع بسیاری ثبت شده که چون در پیش از اسلام، مردی صاحب فرزند دختر می‌شد به او چنین تبریک می‌گفتند: «هَنِيئًا لَكَ التَّافِجَةُ»؛ یعنی «عامل فزونی ثروت بر تو مبارک باد». در لغت عرب، تافجه به معنای هر چیزی است که باعث فزونی اموال شود؛ اما مصداق آن در این تحیت شترهایی بوده که در قالب مهریه و به عنوان قیمت‌المثل عروس به پدر زن تعلق می‌گرفته و به مال او فزونی می‌بخشیده است<sup>۱</sup> (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۷/۱۲۵؛ ابن سبّده، ۱۴۱۷: ۳/۱۳، ۳۹۵).

سرانجام باید از برخی اشعار منسوب به روزگار جاهلی یاد کرد که در آن‌ها تزویج به بیع مانند شده است؛ برای نمونه: يقولون تزویجٌ و أشهدُ أنه/ هو البيعُ إلا من يشاءُ يكذبُ؛ «آنان می‌گویند که این تزویج (زن را شوهر دادن) است؛ اما من شهادت می‌دهم که چیزی جز خرید و فروش نیست...» (ثعالبی، بی تا: ۱۶۹؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۸: ۴/۷۱).

#### ۲-۴. بیع انگاشتن نکاح در فرهنگ‌های دور از عربستان

اتخاذ رویکرد گونه‌شناختی اثبات می‌کند که بیع انگاشتن نکاح به قوم عرب اختصاص نداشته و می‌توان نمونه‌های بسیاری از آن را در فرهنگ‌های دور از شبه جزیره عربستان نیز دید.

از شواهد و قراین برمی‌آید که قدیم‌ترین سابقه بیع انگاشتن ازدواج را می‌توان به دوره

۱. باید خاطر نشان کرد بیشتر کسانی که در حوزه تاریخ و فرهنگ عرب جاهلی تحقیق کرده‌اند، بر این باورند که زنده به گور کردن دختران (وَأُدُّ البَنَات) در میان قبایل عرب شیوع گسترده‌ای نداشته؛ بلکه تنها قبایل معدودی را می‌توان نام برد که به انگیزه‌های مختلف، برخی از دختران خود را به قتل می‌رسانده‌اند (بنگرید به: آلوسی، ۱۳۱۴: ۳/۴۲-۵۳؛ علی، ۱۹۹۳: ۵/۸۸-۹۸؛ بَرّو، ۱۹۹۶: ۲۶۸-۲۷۰).

هومری<sup>۱</sup> یونان باستان مربوط دانست. ارسطو در نوشته‌های خود بر این مطلب تصریح دارد که در آن زمان، یونانیان زنان خود را در ازای پرداخت چند رأس گاو به پدرزنشان به نکاح درمی‌آوردند. همچنین پدر به علت اینکه مالک دختر و صاحب مهریه شناخته می‌شد، از این حق برخوردار بود که فرزندش را بدون دریافت هیچ هزینه‌ای به عقد داماد مورد نظرش درآورد؛ برای نمونه آگامنون<sup>۲</sup>، فرمانده یونانیان در جنگ تروا، به همین روش آشیل، قهرمان اسطوره‌ای یونان باستان را به دامادی پذیرفت (Pearson, 1914: 210; Woodhouse, 1916: 447).

در فرهنگ عبرانی نیز ازدواج به مثابه خرید و فروش و مهریه به مثابه قیمت خرید زن در نظر گرفته می‌شده است. بازتاب این رویکرد را می‌توان در مواضع متعددی از عهد عتیق باز جست؛ برای نمونه در تورات از زبان راحیل و لیه - دختران لابان که هر دو به عقد یعقوب درآمد بودند - چنین آمده است: «راحیل و لیه در جواب وی (یعقوب) گفتند: آیا در خانه پدر ما، برای ما بهره یا میراثی باقی است؟ مگر نزد او چون بیگانگان نیستیم؛ زیرا که ما را فروخته است و نقد ما را تماماً خورده» (سفر پیدایش، ۳۱: ۱۴-۱۵).

در گذار از عصر باستان به دوران معاصر هنوز اقوام و مللی را می‌توان بازجست که زن را کالا و پدر زن را صاحب مهریه می‌انگاشته‌اند؛ برای نمونه در فرهنگ حاکم بر روسیه بزرگ،<sup>۳</sup> روس‌ها داماد را تاجر یا خریدار و عروس را کالا خوانده و پدر عروس را صاحب سود حاصل از این معامله اقتصادی می‌شناختند (Levi-Strauss, 1969: 36).

ازدواج نزد مردمان کاجین<sup>۴</sup> در برمه نیز کاملاً از قواعد خرید و فروش تبعیت می‌کند و این پدرزن است که به مثابه یک سوداگر منفعت طلب، سود حاصل از این قرارداد را صاحب می‌شود. گواه این مطلب سرودهایی است که آنان به مناسبت تولد دختران برای عرض تبریک به پدران می‌خوانند: «بگذارید او بزرگ شود؛ چه بسا او در هنگام ازدواج

1. Homeric age.

2. Agamemnon.

3. Great Russia.

4. Kachin.

فروخته شود و برای خانواده اش بوفالو، ناقوس، مشروب و لباس فراهم کند»<sup>۱</sup> (Levi- Strauss, 1969: 257). این سرودها یادآور تحیت عرب جاهلی (هَنِيئاً لَكَ التَّافِجَةَ) به پدران در هنگام تولد دختران است.

براساس مطالعات انسان‌شناختی، قاره آفریقا آخرین زیست بومی است که اندیشه بیع‌انگاری ازدواج را در خود زنده نگاه داشته است (Herskovits, 1952: 382; also See: Pearsall, 1947: 15-31). پژوهش‌های میدانی انسان‌شناسان در چند قوم ابتدایی این قاره نشان می‌دهد که هنوز جماعت‌هایی هستند که زن را به‌عنوان کالا در ازای مقادیری از مال به نکاح خود درمی‌آورند؛ برای نمونه مردمان قوم تیو<sup>۲</sup> در نیجریه معتقدند که زنان همچون اشیای قیمت و بهایی دارند. آنان ازدواج را یک پدیده کاملاً اقتصادی قلمداد می‌کنند که از طریق پرداخت مهریه به پدر عروس انجام می‌شود (See: Bohannan, 1955: 60-70).

مردمان قبیله گاندا یا باگاندا<sup>۳</sup> در کشور اوگاندا نیز پدر عروس را صاحب مهریه می‌شناسند. به اعتقاد آنان، چون دختران فروخته می‌شوند و به عقد دیگران درمی‌آیند، سرمایه مالی مهمی برای پدران هستند؛ تا آنجا که لوسی میر<sup>۴</sup>، انسان‌شناس شهیر انگلیسی می‌گوید که وقتی در حین مطالعه میدانی به اهالی گاندا گفتم که در انگلستان مهریه‌ای پرداخت نمی‌شود، آنان با کمال تعجب گفتند: «اگر خانواده‌های انگلیسی پولی بابت مهریه دریافت نمی‌کنند؛ چرا دخترانشان را پرورش می‌دهند؟» (Mair, 1934: 100).

در دیگر مناطق آفریقا نیز همین وضع برقرار است؛ برای نمونه رسم دامداران ماسایی<sup>۵</sup> در کنیا چنین است که بهای عروس به صورت اهدای چند رأس دام به والدین تعیین می‌شود؛ از این رو آنان پدرزن را «دریافت‌کننده گاو» و مادرزن را «دریافت‌کننده گوسفند»

۱. از آنجا که کاجین‌ها معاملات اقتصادی خود را به صورت کالا به کالا انجام می‌دهند، قیمت خرید زن را با اجناسی چون لباس، ناقوس و مانند آن محاسبه و پرداخت می‌کنند.

2. Tiv.

3. Ganda/ Baganda.

4. Lucy Philip Mair.

5. Maasai.

صدا می‌زنند (Fallaise, 1917: 666).

قوم سانجول<sup>۱</sup> از اقوام ابتدایی ساکن در تانزانیا، نیز زن را موجودی زنده در ردیف دام‌ها می‌دانند و چون غالباً به پرورش بز اشتغال دارند، بهای زن را بر مبنای چند رأس بز محاسبه کرده و به‌عنوان مهریه به پدر عروس اهدا می‌کنند (Gray, 1960: 37-38, 46; Dalton, 1966: 733).

فیلیپ مایر<sup>۲</sup>، انسان‌شناس شهیر آلمانی، نیز در مطالعه میدانی خود درباره قوم گوسی<sup>۳</sup> در کنیا شرح داده است که جلسه خواستگاری در این جامعه بیشتر به معامله‌ای اقتصادی شبیه است؛ چنان‌که از یک سو، پدر عروس برای بالا بردن قیمت دخترش و کسب سود بیشتر چانه‌زنی می‌کند و از سوی دیگر، پدر داماد می‌کوشد برای کم کردن هزینه‌ها از قیمت پیشنهادی بکاهد. به گفته مایر، روح اقتصادی حاکم بر ازدواج گوسی‌ها چنان پررنگ است که زنانشان می‌گویند: «ما همچون گله گاو خرید و فروش می‌شویم» (Gray, 1960: 48, 50).

#### ۳-۴. زمینه‌های انسان‌شناختی بیع انگاشتن نکاح

بررسی الگوهای عمومی انسان‌شناسی در حوزه مطالعات انسان‌شناسی خویشاوندی<sup>۴</sup> نشان می‌دهد که بیع انگاشتن نکاح در دو الگوی بنیادین فرهنگی ریشه دارد که عبارت‌اند از: شوهرمکانی و پدرتباری.

الف) الگوی شوهرمکانی: قاعده هم‌زیستی زن و شوهر پس از ازدواج دست‌کم برای یکی از آن‌ها نیاز به تغییر سکونتگاه را ایجاد می‌کند (ریویر، ۱۳۹۷: ۱۱۵). بر پایه پژوهش‌های

1. Sonjo.

2. Philip Mayer.

3. Gusii/ Kisii.

۴. انسان‌شناسی خویشاوندی (Anthropology of Kinship) یکی از شاخه‌های انسان‌شناسی فرهنگی است که موضوع مطالعه آن، اصول حاکم بر روابط نسبی و سببی است که مجموعه‌ای از انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد (بنگرید به: ریویر، ۱۳۹۷: ۸۹-۱۲۱).

انسان شناختی، پنج الگوی سکونتی در سرتاسر جهان وجود دارد که عبارت‌اند از: شوهرمکانی یا پدرمکانی، زن مکانی یا مادرمکانی، دومکانی، نومکانی و دایی مکانی<sup>۱</sup> (Ferraro & Andreatta, 2010: 248-249).

انتخاب سکونتگاه در جوامعی که رویکرد بیع‌انگازانه به ازدواج دارند، غالباً از الگوی شوهرمکانی/پدرمکانی پیروی می‌کند؛ از این رو زن ناگزیر است از خانواده پدری خود جدا شده و در خانه والدین شوهر یا در محلی نزدیک به آنان ساکن شود. بدین سان خانواده عروس یک نفر از نیروی کار خود را از دست می‌دهد و از خدمات اقتصادی یا خانگی او محروم می‌شود (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶: ۳۷۶-۳۷۷؛ برای شوهرمکانی در فرهنگ عرب پیش از اسلام بنگرید به: العلی، ۲۰۰۰: ۱۷۵، ۱۷۷).

ب) الگوی پدرتباری: بر پایه پژوهش‌های انسان‌شناختی، بیشتر نظام‌های خویشاوندی در سرتاسر دنیا به صورت تک‌تباری عمل می‌کنند. تبار یک خطی<sup>۲</sup> که گاهی یک جنسی<sup>۳</sup> یا یک طرفه<sup>۴</sup> نیز خوانده می‌شود، خویشاوندان نسبی را به صورت انحصاری در خط پدر یا مادر تشکیل می‌دهد که به نخستین نوع، «جوامع پدرتبار»<sup>۵</sup> و به نوع دوم، «جوامع مادرتبار»<sup>۶</sup> اطلاق می‌شود. برخلاف جوامع مادرتبار، در جوامع پدرتبار همه امتیازات اجتماعی مانند: رده‌ها، نام، دین، نیاکان، اموال و حقوق اجتماعی از طریق خاندان پدری به فرد منتقل می‌شود و تبار فرزندان در نسل‌های پیاپی براساس دودمان پدری و نه مادری مشخص می‌شود (Kottak, 2002: 248-249; Ferraro & Andreatta, 2010: 239-243; ریویر، ۱۳۹۷: ۹۴-۹۶؛ عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶: ۳۸۳-۳۸۵).

اینک باید گفت نهاد خویشاوندی در فرهنگ عرب پیش از اسلام نیز بر مبنای نظام پدرتبار استوار بوده است. در این نظام خویشاوندی، تنها پسران تعلق دودمانی را انتقال

1. patrilocal, matrilineal, bilocal/ ambilineal, neolocal, avunculocal.
2. unilinear descent.
3. Unisexual.
4. Unilateral.
5. Patrilineal.
6. Matrilineal.

می‌داده‌اند و دختران اگرچه تا زمان زندگی در خانه پدر به دودمان او انتساب داشته‌اند، به مجرد ازدواج به عضویت خاندان شوهر درآمده، توان اقتصادی خود را مصروف آن خاندان کرده و فرزندان حاصل از ازدواج را به نیت الحاق به خاندان شوهر می‌پروانده‌اند (Smith, 1907: 3-4, 142-143; Montgomery Watt, 1956: 272-273, 373-378 اشعار جاهلی نیز بازتاب یافته است؛ برای نمونه: بَنُوْنَا بَنُوْ اَبْنَائِنَا و بِنَاتُنَا/ بَنُوْهَْنَ اَبْنَاءُ الرَّجَالِ الْاَبَاعِدِ؛ «فرزندان ما فقط فرزندان پسران ما هستند؛ اما فرزندان دختران ما فرزندان مردان بیگانه‌اند» (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰: ۲۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ۱/۴۴۳).

بنابراین با توجه به دو الگوی شوهرمکانی و پدرتباری باید گفت که خرید همسر از طریق پرداخت مهریه دو کارکرد اصلی دارد: جبران ضرری که خانواده عروس به علت از دست دادن نیروی کار دختر و ظرفیت تولیدی و خدماتی او متحمل می‌شود و دیگر، تضمین حق خانواده داماد بر فرزندان حاصل از ازدواج (ماناگن و جاست، ۱۳۸۹: ۱۰۵؛ ریویز، ۱۳۹۷: ۱۰۳؛ عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶: ۳۷۷؛ Kottak, 2002: 271).

کارکرد نخست در الگوی شوهرمکانی ریشه دارد. توضیح مطلب اینکه در نتیجه شوهرمکانی خانواده عروس توان اقتصادی دختر را از دست می‌دهد؛ حال آنکه خانواده داماد موفق می‌شود با خرید و الحاق عضوی جدید، نیروی کار او را از آن خود کند. با انجام این دادوستد، هریک از خانواده‌ها چیزی می‌دهد و در ازای آن چیزی به دست می‌آورد و به این شکل، مهریه باعث ایجاد تعادل و توازن میان خانواده عروس و داماد می‌شود (Malinowski, 1945: 53; Herskovits, 1952: 176; Turner & Frese, 2005: 5725).

رادکلیف براون، انسان‌شناس برجسته انگلیسی، معتقد است که مهریه به مثابه قیمت خرید زن کارکردی مانند دیه قتل دارد؛ در هر دو مورد، مهریه و دیه، نوعی غرامت یا تاوان مالی وجود دارد که قرار است از دست دادن یک عضو فعال را جبران کند (Radcliffe-Brown, 1929: 131-132).

در نقطه مقابل، کارکرد دوم، یعنی ایجاد حق تملک خانواده داماد بر فرزندان حاصل از ازدواج، در الگوی پدرتباری ریشه دارد. توضیح مطلب اینکه چون فرزند همواره به گروه

تباری پدر می‌پیوندد، خانواده مادری اقتدار قانونی خود بر او را از دست می‌دهد؛ در نتیجه باید برای جبران این ضایعه مبلغی پرداخت شود. از این رو مهریه افزون بر اینکه براساس الگوی شوهرمکانی «قیمت خرید زن»<sup>۱</sup> به شمار می‌آید، براساس الگوی پدرتباری «قیمت اولاد»<sup>۲</sup> نامیده می‌شود (Seymour-Smith, 1986: 181; Kottak, 2002: 271, 274).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان زمینه‌های شکل‌گیری رسم «ضیزن» در فرهنگ عرب پیش از اسلام را در بنا شدن نظام خویشاوندی عرب بر شوهرمکانی و پدرتباری پی‌جویی کرد. این نکته از مذاقه در ساخت واژه «ضیزن» نیز به دست می‌آید. در تحلیل ریشه‌شناختی واژه «ضیزن» می‌توان گفت که این واژه از ترکیب دو جزء ساخته شده که در زبان آفروآسیایی<sup>۳</sup> قابل پی‌جویی است: نخستین جزء آن، یعنی «ضی» براساس بازسازی پاکتچی به ریشهٔ أُحادی «\*ġV» به معنای «غریبه» برمی‌گردد و جزء دوم، یعنی «زَن» براساس بازسازی اهرت از واژهٔ ثنایی «\*zīn» به معنای «در جایی ماندن» ریشه می‌گیرد (Ehret, 1995: 151). بدین سان «ضیزن» در اصل به معنای «غریبهٔ مقیم‌شده» است و اشاره به زنی دارد که پس از ازدواج، از خانواده پدری خود جدا شده و براساس قاعدهٔ شوهرمکانی نزد خاندان شوهر اقامت گزیده است. این پیوند با مرگ شوهر نیز پایدار باقی می‌ماند و زن در قالب نکاح ضیزن به عقد یکی از وارثان درمی‌آید.

## ۵. «ضیزن» و «لویرات»؛<sup>۴</sup> به ارث بردن بیوه از دیدگاه انسان‌شناسی

از مطالعات انسان‌شناسی چنین به دست می‌آید که در بیشتر جوامع ابتدایی، ازدواج بیش از اینکه عامل پیوند میان زن و مرد باشد، عاملی بنیادین برای گسترش روابط اجتماعی میان دو گروه خویشاوندی است. از این رو این جوامع ازدواج را بسیار

1. bride-price.

2. progeny price/ child price.

۳. زبان آفروآسیایی (Afro-Asiatic) نیای مشترک تعدادی از خانواده‌های زبانی به نام‌های سامی، بربری،

مصری، چادی، کوشی و اوموتی به شمار می‌آید و قدمتی بیش از ۱۲۰۰۰ سال دارد (Bussmann, 2006: 28).

4. Levirate.

سرنوشت‌سازتر از آن می‌دانند که تنها به دست دو جوان سپرده شود؛ بلکه وصلت زناشویی ابزاری کارآمد برای توسعه روابط سیاسی - اجتماعی قلمداد شده و بیش از اینکه خود موضوعیت داشته باشد، طریقی برای شکل‌گیری یک ائتلاف بیناقبیله‌ای است (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶: ۳۷۱-۳۷۳؛ ۲۷۱: Kottak, 2002).

این ائتلاف اجتماعی نیز خود برآمده از یک دادوستد اقتصادی است که ضمن آن، نیروی کار زن و فرزندی که در آینده به دنیا می‌آورد، با مهریه‌ای که همان قیمت خرید زن و اولاد اوست، معامله می‌شود. براین اساس انسان‌شناسان معتقدند که مهریه در این نوع از جوامع، نمادی از پیوند میان خانواده‌ها از طریق مبادله ارزش‌هایی میان آن‌هاست (ریویر، ۱۳۹۷: ۱۰۳).

با توجه به این مقدمه، نکاح عبارت است از قراردادی اقتصادی - اجتماعی که چون فراتر از شخص داماد و عروس، بین دو گروه خویشاوندی منعقد می‌شود، عمر آن از عمر زن و مردی که با هم ازدواج می‌کنند، بیشتر است؛ در نتیجه چنانچه شوهر بمیرد، زن هنوز به علت ائتلاف اجتماعی یادشده و نیز مهریه‌ای که پدرش پیش‌تر دریافت کرده، جزء دارایی‌های متوفّا به شمار آمده و به نکاح برادر یا یکی از خویشان او درمی‌آید (ماناگن و جاست، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۰۹). بدین سان پس از مرگ شوهر، رابطه بین دو خانواده همچنان حفظ می‌شود و خاندان متوفّا فرد دیگری را جایگزین او می‌کند. انسان‌شناسان این نوع خاص از ازدواج را که به نکاح «ضیّین» شباهت دارد، «لویرات» می‌خوانند. در بیشتر متون انسان‌شناختی، لویرات به معنای «ازدواج بیوه با برادران متوفّا» دانسته شده (Seymour-Smith, 1986: 166; Morris, 2012: 150) برای آگاهی از یک مطالعه میدانی در این باره بنگرید به: Gray, 1960: 40-41) و البته در برخی از متون، دامنه آن گسترده‌تر شده و افزون بر برادران متوفّا، دیگر خویشاوندان نزدیک او را نیز دربر می‌گیرد (Ferraro & Andreatta, 2010: 216).

به گفته انسان‌شناسان، این رسم را می‌توان در جوامع بسیار متنوع در اقیانوسیه، آسیا و به ویژه آفریقا بازجست که با دو هدف اصلی صورت می‌گیرد: نخست، تضمین امنیت

اجتماعی بیوه و دوم، تثبیت حق خانواده شوهر بر نیروی کار زن و فرزندان آینده او (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۹۶: ۳۷۰؛ Ferraro & Andreatta, 2010: 216-217).

شاید قدیم ترین نمونه ثبت شده از «لویرات» در طول تاریخ، به اقوام سامی مربوط باشد. در عهد عتیق آمده است که تامار نخست با عیر، پسر ارشد یهودا و از نوادگان یعقوب عليه السلام، ازدواج کرد و وقتی عیر درگذشت به عقد برادر او، اونان، درآمد. پس از مرگ اونان نیز قرار شد تا بزرگ شدن شیله، برادر کوچک تر عیر و اونان، صبر کند و سپس به عقد او درآید (سفر پیدایش، ۳۸: ۶-۱۱).

براساس آنچه آمد، می توان نکاح «ضیزن» را که در نخستین نگاه رسمی غریب، منحصر به فرد و بی نظیر در سرتاسر جهان به نظر می رسد، با «لویرات» که رسمی کاملاً شناخته شده برای انسان شناسان است، قابل مقایسه دانست (See: Montgomery Watt, 1956: 376; Spies, 1991: 79).

در مقام مقایسه بین «لویرات» و «ضیزن» باید خاطر نشان کرد که هرچند بیشتر انسان شناسان لویرات را صرفاً ازدواج بیوه با برادران متوقاً دانسته اند، بیشتر عرب شناسان «ضیزن» را به ازدواج بیوه با برادران متوقاً منحصر نکرده و حتی بیش از برادران، از حق پسران متوقاً در به ارث بردن بیوه سخن گفته اند. بدین سان در موضوع ازدواج بیوه با برادر متوقاً، انطباق تام بین «لویرات» و «ضیزن» برقرار است. از جمله موارد ازدواج با برادر متوقاً ازدواج اسماء بنت مخزبه، مادر عمرو بن هشام بن مغیره (ابوجهل)، است که نخست با هشام (پدر ابوجهل) ازدواج کرد و پس از مرگ او به عقد برادرش ابوریعه درآمد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۲/۸). از سوی دیگر، اگرچه درباره ازدواج بیوه با پسر متوقاً مانند ازدواج بیوه ابوقیس بن الأسلت با محسن پسر ابوقیس (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۳۴) انطباق تام بین «لویرات» و «ضیزن» وجود ندارد؛ اما به نظر می رسد که همچنان منطق حاکم بر هر دو نوع ازدواج یکسان است و می توان ازدواج بیوه با پسر متوقاً را نیز نوعی ازدواج از جنس «لویرات» قلمداد کرد.

## ۶. نکاح «ضیّین» از دیدگاه فرهنگ قرآنی

پیش از این گفته شد که از صدر نخست تا دوره معاصر، جمعی از مفسران درصدد بوده‌اند که پنج آیه قرآنی پیش‌گفته (نساء/ ۱۹، ۲۲؛ انعام/ ۱۲۰، ۱۵۱؛ اعراف/ ۳۳) را در ارتباط با نکاح «ضیّین» تفسیر کنند (بنگرید به: مقاله حاضر، بخش «بازتاب نکاح ضیّین در سنت تفسیری»). با این حال، حتی اگر آیات یادشده ناظر به نکاح «ضیّین» دانسته نشوند، باز هم می‌توان از مجموعه آموزه‌های قرآنی در حوزه زنان، حرمت این نکاح را در فرهنگ اسلامی استنباط کرد. توضیح مطلب اینکه شکل گرفتن نکاح «ضیّین» در فرهنگ عرب پیش از اسلام به این نگاه فرهنگی برمی‌گشت که نکاح به مثابه بیع، زن به مثابه مبیع، مرد به مثابه بایع و مهریه به مثابه قیمت‌المثل زن است که باید به پدر عروس پرداخت شود و خود زن هیچ سهمی از آن ندارد. به این ترتیب، مهریه در فرهنگ پیشااسلامی ماهیتی معاملاتی داشت که می‌توان تبلور آن را در واژه مهر به معنای قیمت خرید زن بازجست (بنگرید به: مقاله حاضر، بخش «بیع انگاشتن نکاح در فرهنگ عرب پیش از اسلام»).

قرآن کریم که از اساس با این نگاه جاهلی مخالف بود، دست‌کم دو مسیر اصلی را در پیش گرفت: نخست اینکه واژه دیرینه مهر را به این علت که یادآور فرهنگ جاهلی در حوزه مهریه بود، از نظام واژگانی خود حذف کرد و به جای آن سه واژه «أجر» (نساء/ ۲۴، ۲۵؛ مائده/ ۵؛ احزاب/ ۵۰؛ ممتحنه/ ۱۰)، «فریضه» (بقره/ ۲۳۶، ۲۳۷؛ نساء/ ۲۴) و «صدّقه» (نساء/ ۴) را برای اشاره به مفهوم مهریه به کار برد (Motzki, 2001: 258) و دوم اینکه به صراحت بیان کرد که نه تنها زنان کالا نیستند، بلکه خود صاحب اصلی مهریه‌اند: «... وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً...» (نساء/ ۴) و «... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...» (نساء/ ۲۴). براساس قواعد ادبیات عرب، فعل «ایتاء» در آیات یادشده دو مفعول را منصوب می‌کند: مفعول اول، واژه «النساء» یا «هنّ» است که به صاحب مهریه اشاره می‌کند و مفعول دوم واژه «صدّقات» یا «أجور» است که ضمیر غایب «هنّ» به آن اضافه شده و بار دیگر بر تعلق مهریه به شخص زن تأکید می‌کند.

براساس آنچه آمد، زن از دیدگاه قرآن کریم موجودی مختار و مستقل در فرایند ازدواج است

و نه کالایی که با پرداخت مهر (قیمت خرید) در شمار اموال شوهر قرار گیرد و پس از مرگ او، همچون مرده‌ریگ به ارث برده شده و در قالب نکاح «ضیّین»، به عقد وارث درآید.

### نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با کاربریست رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی، زمینه‌های شکل‌گیری نکاح «ضیّین» در فرهنگ عرب پیش از اسلام تحلیل شد و ضمن بحث درباره‌ی منطق حاکم بر این نوع از نکاح، دلایل مطرود شدن آن در فرهنگ قرآنی مورد بازکاوی قرار گرفت. این پژوهش نشان داد:

۱. اگرچه در نگاه نخست، نکاح «ضیّین» رسمی غریب و منحصر به فرد به نظر می‌رسد، می‌توان با کمک پژوهش‌های انسان‌شناختی، نمونه‌های مشابه این نکاح را در میان دیگر اقوام و ملل نیز دید و منطق حاکم بر آن را با رویکردی تطبیقی دریافت؛ چنان‌که «لویرات» رسمی کاملاً شناخته شده در محافل انسان‌شناسی است که قابل مقایسه با «ضیّین» است.

۲. مبنای شکل‌گیری نکاح «ضیّین» این است که عرب پیش از اسلام به نکاح به مثابه دادوستدی اقتصادی می‌نگریست که از طریق آن، نیروی کار زن و فرزندان که در آینده به دنیا می‌آمدند، با مهریه که همان قیمت خرید زن و فرزندان او بود، معامله می‌شد. از این رو زن در شمار اموال شوهر جای می‌گرفت و پس از مرگ او مانند مرده‌ریگ به ارث برده شده و در قالب نکاح ضیّین به عقد یکی از وارثان درمی‌آمد.

۳. در فرهنگ عرب پیش از اسلام، نکاح قراردادی بود که فراتر از شخص داماد و عروس، بین دو گروه خویشاوندی منعقد می‌شد؛ از این رو عمر آن از عمر داماد و عروس بیشتر بود. در نتیجه این امر، چنانچه شوهر می‌مرد زن هنوز جزء دارایی او بود و به نکاح یکی از وارثان درمی‌آمد تا ائتلاف بین دو خانواده همچنان پایدار بماند و حق خانواده شوهر بر نیروی کار زن و فرزندان آینده او از بین نرود.

۴. قرآن کریم، در تقابل با فرهنگ جاهلی، نه زن را کالایی قابل خرید و فروش و نه مهریه را بهای خرید او به شمار می‌آورد؛ بلکه در پی این است که زن را از موقعیت مملوک خارج

کرده و او را صاحب حق مالکیت بر مهریه معرفی کند. بدین سان نکاح «ضیبن» از اساس، امکان ادامه حیات در فضای اسلامی را از دست داده و مطرود شده است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳. آلوسی، محمود شکر، *بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب*، دار الکتب المصری، القاهرة، ۱۳۱۴ق.
۴. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، *تفسیر القرآن العظیم*، مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن حبیب، محمّد، *المحتر*، دار الآفاق الجدیة، بیروت، بی تا.
۷. ابن سعد، محمّد، *الطبقات الكبرى*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۸. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المخصص*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۹. ابن عاشور، محمّد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۰. ابن عبد ربّه، احمد، *العقد الفريد*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۱. ابن عطیة، عبدالحق، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۲. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، *عیون الأخبار*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۳. ابوحیان اندلسی، محمّد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۴. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، دار الآفاق الجدیة، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۱۵. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۱۶ق.
۱۶. بزّو، توفیق، *تاریخ العرب القدیم*، دار الفکر - دار الفکر المعاصر، دمشق - بیروت، ۱۹۹۶م.
۱۷. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۸. بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۰. پاکتچی، احمد و آزیتا افراشی، *رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۹ش.

۲۱. پاکتچی، احمد و دیگران، «ترس از حفره در قرآن کریم؛ رویکردی انسان شناختی به امنیت»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۹ ش.
۲۲. ترمانی، عبدالسلام، *الزواج عند العرب فی الجاهلیة و الإسلام: دراسة مقارنة*، عالم المعرفة، کویت، ۱۹۸۴ م.
۲۳. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *اللطائف و الظرائف*، دار المناهل، بیروت، بی تا.
۲۴. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۵. جاحظ، عمرو بن بحر، *البیان و التبیان*، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۲ م.
۲۶. حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.
۲۷. دروزه، محمد عزّة، *التفسیر الحدیث*، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ۱۳۸۳ ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء*، دار الأرقم بن أبی الأرقم، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۹. رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ۱۹۹۰ م.
۳۰. ربوی، کلود، *درآمدی بر انسان شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، نشر نی، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۳۱. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، دار الفکر - دار الفکر المعاصر، بیروت - دمشق، ۱۴۱۸ ق.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمان، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، المطبعة الميمنية، القاهرة، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. شیرزاد، محمد حسن، *کاربست رویکرد انسان شناسی حمل و نقل در تفسیر قرآن کریم*، با مقدمه دکتر احمد پاکتچی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۴۰۲ ش.
۳۴. صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، عالم الكتاب، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۴۰. عسکری خانقاه، اصغر و محمد شریف کمالی، *انسان شناسی عمومی*، سمت، تهران، ۱۳۹۶ ش.
۴۱. علی، جواد، *المفضل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، دار العلم للملایین - مكتبة النهضة، بیروت - بغداد، ۱۹۹۳ م.
۴۲. العلی، صالح احمد، *تاریخ العرب القدیمة و البعثة النبویة*، شركة المطبوعات، بیروت، ۲۰۰۰ م.
۴۳. عهد عتیق، انجمن کتاب مقدس ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، المطبعة العلمية، تهران، ۱۳۸۰ ق.

۴۵. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، دار المصریة، القاهرة، بی تا.
۴۶. فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۴۷. قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، دار الکتب، قم، ۱۳۶۷ش.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۹. ماناگن، جان و پیتر جاست، *انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی*، ترجمه احمد رضا تقاء، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۹ش.
۵۰. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۵م.
۵۱. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.
۵۲. مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۵۳. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، مؤسسه أهل البيت علیهم السلام، بیروت، ۱۴۰۹ق.
54. Bohannon, Paul., "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv", *American Anthropologist*, vol. 57, no. 1, 1955.
55. Brun, S., *Dictionarium Syriaco-Latinum*, Typographia PP. Soc. Jesu, Beirut, 1895.
56. Bussmann, Hadumod., *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, Routledge, London & New York, 2006.
57. Carrier, James., "Introduction", *A Handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2005.
58. Dalton, George., "Bridewealth vs. Brideprice", *American Anthropologist*, vol. 68, no. 3, 1966.
59. Del Olmo Lete, Gregorio & Sanmartín, Joaquín., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tr. Wilfred Watson, Brill, Leiden, 2003.
60. Ehret, Christopher., *Reconstructing Proto-Afroasiatic: Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, University of California Press, Berkeley et al., 1995.
61. Fallaize, E. N., "Pastoral Peoples", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 9, ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1917.
62. Ferraro, Gary & Andreatta, Susan., *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*, 8<sup>th</sup> edition, Thomson Wadsworth, New York, 2010.
63. esenius, William., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1939.
64. Gray, Robert F., "Sonjo Bride-Price and the Question of African Wife Purchase", *American Anthropologist*, vol. 62, no. 1, 1960.
65. Herskovits, Melville., *Economic Anthropology: A Study in Comparative Economics*, Alfred A. Knopf, New York, 1952.
66. Hofstijzer, J. & Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Brill, Leiden, 1995.
67. Jastrow, Marcus., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, Luzac/ Putnam, London/ New York, 1903.

68. Kottak, Conrad Phillip., *Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, Boston, 2002.
69. Levi-Strauss, Claude., *The Elementary Structures of Kinship*, tr. James Harle Bell & John Richard von Sturmer, Beacon Press, Boston, 1969.
70. Mair, Lucy Philip., *An African People in the Twentieth Century*, George Routledge & Sons, London, 1934.
71. Malinowski, Bronislaw., *The Dynamics of Culture Change*, Yale University Press, New Haven, 1945.
72. Montgomery Watt, William., *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
73. Morris, Mike., *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2012.
74. Motzki, Harald., "Bridewealth", *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 1, Brill, Leiden, 2001.
75. Pearsall, Marion., "Distributional Variations of Bride-wealth in the East African Cattle Area", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3, no. 1, 1947.
76. Pearson, A. C., "Gifts (Greek and Roman)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 6, ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1914.
77. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald., "Bride-Price: Earnest or Indemnity", *Man*, vol. 29, no. 7, 1929.
78. Rivers, W. H. R., "Marriage (Introductory and Primitive)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 8, ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1916.
79. Seymour-Smith, Charlotte., *Macmillan Dictionary of Anthropology*, Macmillan Press Ltd, London & Basingstoke, 1986.
80. Spies, O., "Mahr", *The Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, vol. 6, Brill, Leiden, 1991.
81. Smith, William Robertson., *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam and Charles Black, London, 1907.
82. Turner, Edith & Frese, Pamela R., "Marriage", *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> edition, vol. 8, Thomson Gale, Farmington Hills, 2005.
83. Tylor, Edward Burnett., *Primitive Culture*, John Murray, London, 1871.
84. Woodhouse, W. J., "Marriage (Greek)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 8, ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburgh, 1916.

## تأثیر پارادایم نفی اعجاز تورات و حیانی بر اندیشه مفسران؛ مورد مطالعه: آیات ۴۸-۴۹ سوره قصص

علی راد<sup>۱</sup> - غلامعلی جزینی<sup>۲</sup>

### چکیده

در آیه ۴۸ سوره قصص، از سخر خواندن تورات و قرآن توسط مشرکان مکه خبر داده شده و در آیه بعد، خداوند در تقابل با این دیدگاه، به هدایتگری این دو کتاب آسمانی تحدی کرده و بر اعتبار و اصالت و حیانی آنها صحه گذاشته است. بررسی روند تاریخی نشان دهنده آن است که انگاره نفی اعجاز کتاب‌های و حیانی پیشاقرآنی، در چهار قرن نخست هجری از برابری مناظرات مسلمانان با اهل کتاب شکل گرفته است. این انگاره به مثابه یک اصل بر اندیشه بسیاری از مفسران قرآن در ادوار میانی تا دوره معاصر اثر گذاشته و بدین سان به پارادایمی تفسیری ارتقا یافته؛ چنان که در تفسیر دو آیه یاد شده بر تحریف، نفی تحدی و اعجاز از تورات نخستین تأکید شده است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، تحلیل انتقادی این پارادایم تفسیری است و اینکه نشان داده شود چگونه تفسیر رایج از دو آیه یاد شده به تفسیر نظریه رقیب، مجال ظهور نداده است. براساس نظریه رقیب، تورات نخستین از دیدگاه قرآن دارای ویژگی تحدی بوده و باورمندی به اعجاز آن

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم (نویسنده مسئول).

ali.rad@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم.

a.jazini@ut.ac.ir

آموزه اصیل قرآنی است که در پرتو پارادایم مشهور مفسران به فراموشی سپرده شده است. دستاورد پژوهش تأکید بر بازخوانی روایی پارادایم مشهور و توجه جدی به تفسیر نظریه رقیب در تفسیر آیات ۴۸-۴۹ سوره قصص است. یافته‌های پژوهش اثبات می‌کند که با ظهور رویکردهای نوین در مطالعات تاریخ تفسیر، نظریه مشهور مفسران در تفسیر آیات یادشده با چالش اثربخشی از پارادایم متکلمان مواجه شده؛ از این رو اصالت آن مخدوش است و گریزی از روی آورد به نظریه رقیب به مثابه نظریه معیار و جانشین تفسیر مشهور وجود ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** آیات ۴۸-۴۹ سوره قصص، اعجاز تورات نخستین، انگاره اعجازدایی تورات، تحریف باوری، نظریه‌های تفسیری.

### بیان مسئله

تکوین و تطور نظریات و پارادایم‌های گوناگون علوم مختلف در بستر و فرایندی تاریخی، ناظر به نظریات رقیب و در تعامل با فضای اجتماعی، فرهنگی و علمی هر منطقه جغرافیایی صورت می‌پذیرد. پژوهش‌های اخیر نشان دهنده آن است که ظهور انگاره تحریف لفظی تورات و انجیل در دوران اسلامی، حدود دو قرن به درازا کشید (طباطبایی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۷: ۱۳۹). از سوی دیگر، سامان یافتن نظریه کلامی اعجاز قرآن در سده سوم و چهارم هجری نیز، تحت تأثیر پارادایم‌های غالب و معلول تکاپوی فکری متکلمان اسلامی در پاسخ به منکران نبوت پیامبر ﷺ بود (کریمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۳۸؛ مهدوی‌راد و شهیدی، ۱۳۹۳: ۱۷۱-۱۷۷). این دو انگاره به مرور زمان بر همه علوم اسلامی اثر گذاشت و به پارادایم‌های غالب در علوم اسلامی، از جمله؛ کلام و تفسیر قرآن تبدیل شد. بررسی تفاسیر سده‌های نخستین به خوبی نشان می‌دهد که این دو انگاره از قرن چهارم به تدریج در تفاسیر اسلامی رایج شد و بر نوع نگاه مفسران در تفسیر برخی آیات قرآن سایه افکند. از دستاوردهای این دو پارادایم تولید و تثبیت ایدئولوژی و انگاره

۱. «پارادایم» یعنی مجموعه‌ای از مفروضات، باورها و نگرش‌ها که در نهایت خود را به شکل قوانین نشان می‌دهند. بنگرید به: راد، علی، «پارادایم جمال یوسف در تفسیر قرآن»، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، فصل اول.

اعجاززدایی از کتاب‌های آسمانی پیشین همچون تورات و انجیل نخستین بود که در تفسیر آیات ۴۸-۴۹ سورهٔ قصص به ویژه از سدهٔ چهارم و پنجم هجری تا زمان حاضر نقش آفرین بوده است. پژوهش حاضر به روش تحلیلی - انتقادی در جست‌وجوی پاسخی روشن به پرسش‌های زیر است:

۱. روند اثرگذاری آموزهٔ نفی اعجاز تورات نخستین بر ذهنیت مفسران مسلمان در تفسیر آیات ۴۸-۴۹ سورهٔ قصص از انگاره تا پارادایم، چگونه بوده است؟
۲. تفسیر مشهور مفسران از آیات یادشده چقدر اعتبار دارد؟
۳. تفسیر اقلیت مفسران از این آیات چقدر اعتبار دارد؟
۴. از میان دو نظریهٔ مشهور و اقلیت، نظریهٔ معیار و اصیل در تفسیر آیات یادشده کدام است؟

در پژوهش حاضر، مقصود از تورات و انجیل و حیانی یا نخستین، اصل کتاب‌هایی است که بر حضرت موسی و عیسی علیه السلام نازل شده و در آیات قرآن کریم و احادیث اسلامی از آن‌ها یاد شده و مورد ارجاع و استشهاد قرار گرفته‌اند؛ از این رو پژوهش حاضر از اساس ناظر به تورات و انجیل موجود یا عهد عتیق و جدید نیست. اعجازمندی تورات نیز به معنای آن است که این کتاب از جنبه‌های مختلف دارای ویژگی‌هایی فوق بشری است و بشر از آوردن آن ناتوان است.

تاکنون کتاب، رساله یا مقاله‌ای دربارهٔ پاسخ به پرسش‌های پژوهش حاضر نشر نیافته است؛ از این رو این پژوهش از نخستین مطالعات جدی دربارهٔ این مسئله بوده و می‌کوشد تا گامی مؤثر در پارادایم‌شناسی تفاسیر قرآن برداشته و زمینهٔ وحدت و نزدیکی هرچه بیشتر ادیان ابراهیمی را فراهم آورد.

## ۱. انگارهٔ اعجاززدایی تورات و انجیل؛ از آغاز تا تطور

از قرن‌ها پیش از نزول قرآن، تحریف تورات و انجیل یکی از موضوعات مورد بحث در مجادلات یهودی - مسیحی بوده است؛ اما برخلاف تصور رایج، در فضای اسلامی نه تنها

قرآن آغازکننده این بحث نیست (معرفت، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۱۱؛ توفیقی، ۱۳۹۵: ۱۳۳-۱۳۵)، بلکه تا حدود دو قرن پس از ظهور قرآن نیز هیچ بحثی از تحریف این دو کتاب آسمانی در میان مسلمانان مطرح نبوده است (طباطبایی و مهدوی راد، ۱۳۹۷: ۱۳۸-۱۳۹).

این انگاره به طور مشخص از اوایل قرن سوم هجری در عصر خلافت مأمون عباسی و در واکنشی جدلی از سوی مسلمانان به صراحت مطرح شده است. در این زمان، کلام معتزلی به تدریج ظهور می یابد و متکلمان عقل گرا در مجادلات دینی شرکت کرده و این امر زمینه تردید در وثاقت کتاب های مقدس را فراهم می آورد (همان، ۱۴۰-۱۴۱). بعدها در قرن پنجم در پی ترجمه تورات و انجیل به عربی، ناقدانی مانند ابن حزم (درگذشته ۴۵۶ق) ظهور کرده و آغازگر دورانی می شوند که اکثریت قریب به اتفاق مفسران آن به تحریف لفظی تورات یا انجیل باور دارند (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۱۷).

از سوی دیگر، پیشینه طرح اعجاز قرآن نیز با نزول آن هم زاد نیست. تاریخ اسلام در دو قرن نخست هجری معارضه افرادی چون مُسیلمه و ابن مقفّع و شکست آنان را گزارش می کند (ابن هشام، بی تا: ۵۷۷/۲؛ جاحظ، ۱۴۲۴: ۲۸۰/۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۱۴: ۳۱۹/۱)؛ اما قرینه ای بر شکل گیری نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجه اعجاز آن در این دو سده یافت نمی شود (بنگرید به: حمصی، ۱۴۰۰: ۷-۸)؛ چنان که در ادبیات و آثار اسلامی پدیدآمده تا میانه قرن سوم هجری در حوزه های مختلف اسلامی، توجه روشن و درخوری به موضوع اعجاز قرآن دیده نمی شود. در مقابل، آثار کلامی، فقهی، علوم قرآنی و تفسیری از قرن چهارم و پنجم هجری به بعد محل طرح مفصل مسئله اعجاز قرآن و تبیین وجه آن است (کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۹۲؛ مهدوی راد و شهیدی، ۱۳۹۳: ۷۱-۱۷۱)؛ برای نمونه، طبری (درگذشته ۳۱۱ق) در مقدمه مهم و مفصل تفسیر خود هیچ سخنی درباره اعجاز قرآن نیاورده و در سراسر این تفسیر، هیچ گاه از اصطلاحاتی چون اعجازالقرآن یا معجزه القرآن و مانند آن استفاده نمی کند. اندک اشارات او در این باره ذیل آیه ۲۳ سوره بقره نمایان می شود (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۱۲۸-۱۳۱).

براساس برخی پژوهش های انجام شده، نخستین بذرهای اندیشه اعجاز قرآن را نه

تفاسیر قرآنی، بلکه مجادلات کلامی در میان متکلمان اسلامی با یکدیگر و با ادیان دیگری مثل یهودی و مسیحی کاشته است (Martin, 1980: 176). پرسش از عناصر یا مقومات اصلی یک دلیل معتبر برای تصدیق دعوی نبوت هر پیامبری، از جمله مهم‌ترین سؤالات در آثار جدلی مسلمانان و مسیحیان بوده است (Ibid: 181). به تناسب بحث از این امر، یهودیان و مسیحیان در آثار خویش معجزات مشهور موسی و عیسی علیه السلام را به تفصیل ذکر می‌کردند و مسلمانان نیز افزون بر بیان معجزات نقل شده در تاریخ برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تدریج اعجاز نهفته در خود متن قرآن را مطرح می‌کردند.

انکار وقوع معجزات برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ردّ نظریه اعجاز قرآن در آثار مسیحیان و یهودیان از یک سو و تلاش متکلمان رقیب در اردوگاه اسلامی از سوی دیگر سبب شکل‌گیری سه نظریه مختلف درباره اعجاز قرآن در پایان قرن سوم هجری شد: صرفه، نظم قرآن و اخبار از غیب (کریمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۳۸). با آغاز قرن چهارم هجری بسیاری از متکلمان و ادیبان اسلامی موضوع اعجاز قرآن را همراه با ردیه‌هایی علیه مخالفان خود به تفاسیر قرآنی وارد کردند و به تدریج این انگاره بر همه علوم اسلامی اثر گذاشته و به یک پارادایم غالب تبدیل شد (همان).

در گفت‌وگوهای جدلی گزارش شده، مسلمانان از قرآن به عنوان معجزه‌ای به مثابه معجزات باهره حضرت موسی و عیسی علیه السلام مثل شکافتن نیل و زنده کردن مردگان دفاع می‌کنند؛ چنان‌که گویی قرآن در میان همه کتاب‌های آسمانی تنها کتابی است که ویژگی‌ای فرابشری دارد؛ برای نمونه ابن‌رَبَّن طبری در کتاب خود، الدین و الدولة فی اثبات نبوة النبی محمد صلی الله علیه و آله که درباره برتری دین اسلام بر دیگر ادیان نوشته شده و ظاهراً قدیمی‌ترین اثر به‌جامانده در موضوع دلائل النبوة است (Martin, 1980: 177)، ادله مختلفی بر اثبات نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌آورد و در فصل ششم آن ضمن مقایسه قرآن با تورات و انجیل، مؤیداتی بر اصالت، اوج و فخامت متن قرآن علیه مخالفان دین اسلام ذکر می‌کند (ابن‌رَبَّن طبری، ۱۳۹۳: ۹۸-۱۰۶).

از آنجایی که هر تفضیلی با تنقیص ملازمه دارد، کاملاً طبیعی است در چنین فضایی

که مسیحیان و یهودیان به اعجاز کتاب‌های آسمانی خود باور نداشتند ( Wansbrough, 1977: 81)، متکلمان اسلامی نیز در کنار ادله اثبات اعجاز قرآن به فروکاست جایگاه و منزلت تورات و انجیل و نفی اعجاز این کتاب‌های آسمانی همت بگمارزند. این انگاره به مرور زمان در نگاه برخی متکلمان تقویت و تثبیت می‌شود تا اینکه ابوبکر باقلانی (درگذشته ۴۰۳ ق) در کتاب خود، *اعجاز القرآن*، به صراحت اعجاز دیگر کتاب‌های آسمانی را به علت تفاوت بارز سطح فصاحت و بلاغت قرآن و فقدان تحدی به تورات و انجیل، انکار می‌کند (باقلانی، ۱۴۲۱: ۲۶).

به نظر می‌آید همین فضای گفتمانی میان ادیان در فرایند تکامل و رشد نظریه‌های کلامی اعجاز، نقش مهمی ایفا کرده و در این امر که وجه فصاحت، بلاغت و نظم قرآن پیش و بیش از دیگر وجوه مورد توجه قرار گیرد، اثرگذار بوده است. حاصل بحث اینکه سلطه پارادایم‌های تحریف باوری و اعجاز و شکل‌گیری گفتمان تفضیل قرآن بر دیگر کتاب‌های آسمانی در سه قرن نخست هجری موجب شد که انگاره‌ای با عنوان اعجاززدایی از تورات و انجیل پدید آید و به مرور زمان در هویت بخشی اندیشه، کلام و تفسیر اسلامی نقش ایفا کند.

## ۲. انگاره عدم اعجازمندی کتاب‌های آسمانی پیشاقرآنی؛ از توسعه تا فراگیری

اساساً اعجاز تورات و انجیل و حیانی، موضوع بحث یا دغدغه خاطر بسیاری از متکلمان و اندیشمندان اسلامی نبوده؛ از این رو، در آثار کلامی و تفسیری باقی مانده به ندرت اشاره‌ای به این موضوع پیدا می‌شود. اگرچه توجه نکردن به این مسئله از مسلم‌انگاری و تلقی به بداهت و یا اولویت نیافتن آن حکایت دارد؛ چنان‌که نشان داده خواهد شد، این اندیشه به مثابه یک ایدئولوژی به صورت ناخودآگاه در شکل‌گیری باورهای دانشمندان مسلمان نقش‌آفرین بود. مقصود از ایدئولوژی مجموعه‌ای از پیش آگاهی‌های انتقال یافته به سطح غیرخودآگاه است که بر دیگر دانش‌ها و آگاهی‌های افراد اثر می‌گذارد (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۹۰). از آنجاکه این پیش‌آگاهی‌ها در سطح

ناهشیار ذهن قرار دارند، بدیهی قلمداد شده و هیچ بحث و استدلالی در نفی و اثبات این انگاره‌ها از سوی دارندگان‌شان صورت نمی‌گیرد؛ چنان‌که افراد حتی حس نمی‌کنند که آن‌ها را پذیرفته‌اند و در کنش‌هایشان تأثیرگذار هستند (محمدفام، ۱۳۹۶: ۱۱).

آنچه در طول تاریخ اسلامی، در باور بسیاری از مفسران و متکلمان ظهور پیدا کرده، نفی اعجاز کتاب‌های آسمانی پیشاقرآنی است (برای نمونه بنگرید به: باقلانی، ۱۴۲۱: ۲۶؛ همو، ۱۴۰۷: ۱۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۵۸؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۷: ۱/۵۳۵؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۴/۱۰۲؛ قونوی، ۱۴۲۲: ۱۴/۵۳۶؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۳/۴۳۰؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۴/۱۵؛ ابوحجر، ۱۴۱۱: ۱۳۸-۱۳۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۲/۱۷۰؛ معارف، ۱۳۸۳: ۴۹، ۱۳۲؛ عاملی، ۱۳۷۷: ۳۱۸؛ جعفری، ۱۳۸۲: ۱۶۸؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۴).

از نگاه بنت‌الشاطی هیچ‌کسی مدعی نشده که این کتاب‌های آسمانی، معجزهٔ آن پیامبران و آیت نبوت‌شان بوده‌اند (بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴: ۹۳). او با بدیهی انگاشتن نفی اعجاز تورات و انجیل، این مسئله را یکی از دلایل مخالفان وجه اعجاز شمردن اخبار غیبی قرآن برمی‌شمارد (همان). آیت‌الله جوادی آملی نیز ضمن اشاره به عدم اختلاف در تورات و انجیل غیرمحرّف، از شهرت نیافتن اعجازمندی این دو کتاب آسمانی سخن می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹/۶۳۶)؛ هرچند از برخی عبارات ایشان می‌توان به‌طور تلویحی معجزه دانستن کتاب‌های آسمانی را برداشت کرد (همان، ۸۲/۴، ۱۰۱، ۱۹/۶۳۵).

شمار اندکی از دانشمندان مسلمان نیز به وجه اشتمال بر اخبار غیبی کتاب‌های آسمانی پیش از اسلام توجه داشته‌اند (برای نمونه بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۱؛ ماضی، ۱۴۲۲: ۶۷)؛ ولی تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، جز ابن‌تیمیه کسی به‌صراحت از اعجاز این کتاب‌ها سخن نگفته است. او معتقد است تورات و انجیل و زبور از حیث معانی‌ای که شامل اخبار غیبی، امر و نهی و مثل آن می‌شود، معجزه‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۰: ۱/۵۱۹). ناگفته نماند از کلام برخی مفسران نیز بوی اعجاز استشمام می‌شود که در ادامه خواهد آمد.

### ۳. تفسیر مشهور از آیه ۴۸ قصص؛ از پدیداری تا شهرت

از جمله آیاتی که با انگاره نفی اعجاز تورات پیوندی نامصرح دارد، آیه ۴۸ سوره قصص است که در آن سخنان طعن‌آمیز و بهانه‌های واهی مشرکان مکه در مخالفت با پیامبر اکرم ﷺ بازگو می‌شود: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ﴾.

مراجعه به تفاسیر به جامانده از سه قرن نخست هجری دریافت تقریباً واحدی از آیه را نمایان می‌سازد: «هنگامی که قرآن از جانب ما بر ایشان آمد، گفتند: چرا قرآن به سان تورات یک جا به محمد ﷺ داده نشد؟ آیا این مشرکان قبل از قرآن کریم به توراتی که به موسی ﷺ داده شد، کافر نشدند، آن گاه که گفتند: تورات و قرآن هر دو سحر و افسون‌اند و یکدیگر را بر گمراهی تأیید می‌کنند و گفتند: ما به هیچ کدام از این دو کتاب ایمان نمی‌آوریم» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/۳۴۸)

عبارت «ما أُوتِيَ مُوسَىٰ» در تفاسیر سه سده نخستین و برخی تفاسیر قرن چهارم فقط بر تورات حمل شده و هیچ احتمال دیگری مطرح نمی‌شود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/۳۴۸؛ تیمی، ۱۴۲۵: ۲/۵۹۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲/۵۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۶۱۱؛ ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴: ۲/۱۱۹). حتی طبری که در تفسیر خود بر نقل و ضبط همه آرا و دیدگاه‌های صحابه و تابعین تأکید دارد، به هیچ قول مخالف یا احتمال تفسیری دیگری اشاره نمی‌کند. همچنین در نگاه این مفسران، واژه «سحران» برفرض قبول این قرائت و واژگان «تظَاهَرَا» و «كُلٌّ» بر قرآن و تورات تطبیق پیدا می‌کند. برخی نیز به وجود گزارش‌هایی مبنی بر قرائت «ساحران» به جای «سحران» اشاره کرده و تطبیق آن را بر موسی ﷺ و پیامبر اکرم ﷺ قول موجه به شمار آورده‌اند (فراء، ۱۹۸۰: ۲/۳۰۶) که در هر صورت از اتهام سحر زدن مشرکان مکه به تورات و قرآن حکایت دارد. در تفسیر قمی نیز بدون استناد روشن به روایت، به قرائت «ساحران» و تطبیق آن بر موسی و هارون ﷺ اشاره شده است (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۱۶۱).

طبری در اواخر قرن سوم برای اولین بار اقوال گوناگون مطرح شده ذیل این آیه را

به تفصیل گزارش می‌کند. او ابتدا دو روایت با مضمون واحد مرتبط با عبارت «لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى» نقل می‌کند که براساس آن‌ها اهل مکه به امر یهود از محمد ﷺ سؤال کردند: چرا نزول قرآن بر او به سان نزول تورات بر موسی ﷺ نیست؟ (طبری، ۱۴۱۲: ۵۲/۲۰). او سپس به عبارت «سِحْرَانِ تَظَاهَرَا» که معرکه آرا قرار گرفته، می‌پردازد و شش وجه مختلف را برمی‌شمرد. بنابر نقل طبری، قرآی بصره و مدینه این واژه را «ساحران» قرائت کرده و در تعیین مصداق به سه رأی مایل شده‌اند: ۱. موسی ﷺ و محمد ﷺ. ۲. موسی و هارون ﷺ. ۳. عیسی ﷺ و محمد ﷺ. قرآی کوفه نیز این واژه را «سِحْرَان» قرائت کرده و در تعیین مصداق آن سه دیدگاه مختلف داشته‌اند: ۱. تورات و قرآن. ۲. تورات و انجیل. ۳. انجیل و قرآن (همان، ۵۳-۵۴). آنچه در پذیرش وجود این اقوال تردید ایجاد کرده یا بر اجتهادی بودن آن صحّه می‌گذارد، این است که به جز یک احتمال همه احتمالات دوگانه قابل تصور، برای این سه نبی الهی و این سه کتاب آسمانی گزارش شده است. از سوی دیگر، در مدخلیت حضرت عیسی ﷺ یا کتاب او، انجیل، در این آیه به شدت تشکیک می‌شود. افزون بر این در لابه‌لای نقل‌ها، دو یا سه دیدگاه متضاد از یک راوی وجود دارد؛ برای نمونه قرائت «سحران» و «ساحران» با سه وجه معنایی مختلف به ابن عباس نسبت داده شده است (همان) که معقول نمی‌نماید. به نظر می‌آید که بروز این اختلافات تفسیری به مشاجرات کلامی شکل گرفته در آن مقطع تاریخی درباره کتاب‌های آسمانی و اعجاز قرآن بی‌ارتباط نباشد.

نکته‌ای که اهمیت پیدا می‌کند این است که طبری بعد از گزارش تفصیلی همه این آرا و دیدگاه‌ها قرائت «سِحْرَان» منطبق بر تورات و قرآن را قول صائب معرفی می‌کند (همان، ۵۴).

از قرن چهارم هجری به تدریج برداشتی از آیه مطرح می‌شود که پیشینه تاریخی ندارد: «مَا أُوتِيَ مُوسَى» نه به معنای تورات، بلکه معجزات حسی‌ای قلمداد می‌شود که توسط حضرت موسی ﷺ عرضه شده است. طبرانی یکی از معانی قابل طرح برای آیه را این معنا می‌داند که چرا به محمد ﷺ ید بیضا، عصا، منّ و سلوی و دیگر معجزات باهره

موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ داده نشد؟ (طبرانی، ۲۰۰۸: ۷/۷۰). این دیدگاه در تفاسیر بعد از طبرانی نیز رایج می‌شود (دینوری، ۱۴۲۴: ۲/۱۲۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/۱۷۵)؛ چندان که شیخ طوسی در تفسیر کلامی خود، تبیان، بر این نظر به صورت انحصاری تأکید ورزیده و هیچ سخنی از احتمال انطباق بر تورات به میان نمی‌آورد. همچنین همان‌گونه که از تفسیر او برمی‌آید، بر پایه قول جُبَّائِي، متکلم معتزلی (درگذشته ۳۰۳ق)، تطبیق «سُخْرَان» بر موسی و هارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ترجیح می‌یابد (طوسی، بی تا: ۱۵۹/۸).

قابل توجه اینکه از یک سو تبیان به شکل گسترده‌ای، تحت تأثیر تفسیر المصائب وزیر مغربی (درگذشته ۴۱۸ق) بوده است (کریمی نیا، ۱۳۹۱) و از سوی دیگر، وزیر مغربی را آغازگر پارادایم تحریف باوری تورات و انجیل در جهان تشیع دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳۱۵). یکی از بارزترین ویژگی‌های تفسیر مغربی که آن را از تفاسیر پیش از خود متمایز ساخته، مراجعات و ارجاعات بسیار زیاد به متن کتاب مقدس، اعم از عهد قدیم و عهد جدید است (پهلوان، ۱۳۹۴: ۱۴۲-۱۵۲). به‌رغم بی‌علاقگی مفسران چهار قرن نخست به موضوع تحریف تورات و انجیل، از دوران وزیر مغربی و شیخ طوسی به این سو، موضوع تحریف به تفاسیر شیعی نیز راه می‌یابد و به یکی از مضامین محوری در این تفاسیر تبدیل می‌شود؛ چنان‌که شیخ طوسی اگرچه بارها بر تحریف معنوی در تورات و انجیل تأکید می‌کند، آشکارا بر تحریف لفظی این دو کتاب صحّه می‌گذارد (بنگرید به: طوسی، بی تا: ۳۲۳/۱، ۴۷۰/۳).

این تفاسیر بر جریان تفسیری پس از خود تأثیری ژرف گذاشته‌اند. بیشتر مفسران در تطبیق «ما أُوتِيَ مُوسَى» همین راه را پیموده‌اند؛ به این معنا که آنان یا تنها از معجزات حسی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نام می‌برند (برای نمونه بنگرید به: قشیری، ۲۰۰۰: ۷۲/۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴/۲۹۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳/۳۸۶؛ شیبانی، ۱۴۱۳: ۴/۱۶۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۶/۲۱۷؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۱/۴۹۷؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۳/۴۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۰۲؛ خطیب، ۱۴۲۴: ۱۰/۳۵۶) یا از تطبیق «ما أُوتِيَ مُوسَى» بر تورات به‌عنوان یک قول مرجوح یاد می‌کنند (برای نمونه بنگرید به: بغوی، ۱۴۲۰: ۳/۵۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۴۰۲؛ ثعالبی،

۱۴۱۸: ۲۷۴/۴؛ خازن، ۱۴۱۵: ۳/۳۶۶) یا بین هر دو قول جمع کرده و هیچ‌کدام را ترجیح نمی‌دهند (برای نمونه بنگرید به: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۱/۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۶۰۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/۲۹۴؛ ابوحنیفان، ۱۴۲۰: ۸/۳۱۲).

شایان توجه است مفسرانی که از «ما أوتیٰ موسیٰ» به معجزات باهره یاد کرده‌اند، چه به صورت انحصاری و چه ترجیح آن، معمولاً در تفسیر «سحران» نیز قائل به تطبیق آن بر موسی و هارون علیهم‌السلام و یا ترجیح این قول شده‌اند (برای نمونه بنگرید به: قشیری، ۲۰۰۰: ۳/۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۱۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴/۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳/۲۲۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۱/۱۵؛ شیبانی، ۱۴۱۳: ۴/۱۶۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۶/۲۱۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۴/۲۷۴؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۵/۴۹۷؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۳/۴۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۰۲). به نظر می‌رسد اگرچه بسیاری از این مفسران ذیل آیهٔ یادشده کوشیده‌اند احتمالاتی را برگزینند که با پارادایم و انگاره‌های کلامی شان هم‌سو باشد، سرانجام عباراتشان فاقد انسجام و سازواری شده؛ چنان‌که مرور مطالب آنان نوعی اضطراب، سردرگمی و آشفتگی را باز می‌نماید.

آنچه که اهمیت می‌یابد، درنگ در تلّون و آشفتگی تلقی مفسران از واژهٔ «سحران» است؛ چنان‌که حتی در طول حیات تفسیر قرآن قولی سر بر می‌آورد که براساس آن، این واژه بر عصا و ید بیضا (میبدی، ۱۳۷۱: ۷/۳۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۰۲) و یا حتی بر عصا و قرآن حمل می‌شود (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۸/۶۱).

#### ۴. تفسیر اقلیت از آیهٔ ۴۸ سورهٔ قصص؛ از مبانی تا شواهد

برخلاف جریان غالب و مشهور، اندک مفسرانی همان نگاه مفسران سه قرن اول را برگزیده و از آن عدول نکرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷/۲۵۳؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۲/۸۲۰؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۲/۴۲۳؛ حَقّی بُروسوی، بی تا: ۶/۴۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۹۸؛ سعدی، ۱۴۰۸: ۱/۷۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۲). در اینجا لازم است مبانی، ادله و شواهد این طیف از مفسران بازایی و بازکاو می‌شود.

## ۴-۱. دلالت «ما أُوتِيَ مُوسَى»

نظریه رقیب در برابر دیدگاه مشهور قراین و شواهدی دارد که براساس آن‌ها انحصار «ما أُوتِيَ مُوسَى» بر تورات ثابت می‌شود:

## ۴-۱-۱. سیاق آیات قبل

از آیه ۳ تا ۴۶ سوره قصص، سختی‌ها و فراز و نشیب‌های گوناگون زندگی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و یاری حق بازگو می‌شود تا مسلمانان مکه بدانند که این سنت‌ها در زندگی آنان نیز جاری می‌شود. آخرین بخش از داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که در این سوره گزارش شده، نزول تورات بر او با لفظ «آتینا» است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ» (قصص/ ۴۳). همچنین در آیه ۴۷ سوره قصص از ضرورت وحی و نبوت سخن به میان آمده و تأکید می‌شود که براساس حکمت الهی مردم این حق را دارند که رسولی به سوی آنان گسیل شده و کتابی بر ایشان نازل شود تا با تبعیت از آن هدایت شوند: «وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». از هم‌نشینی «آیات» با «اتباع» فهمیده می‌شود که منظور از آن، شریعت و کتاب آسمانی است. جواب مقدر «لولا»ی اوّل در آیه نیز چنین است که ای پیغمبر! تو را به سوی آن‌ها نمی‌فرستادیم؛ ولی تو را به سوی آنان مبعوث کردیم تا حجت بر مردم تمام شده و بهانه نیاورند که حقیقت را درنیافتیم (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷/۲۵۳). ازاین‌رو، با اینکه خدای متعال برای مشرکان مکه رسولی به همراه کتاب آسمانی فرستاد تا از آیاتش تبعیت کرده و هدایت شوند، باز بهانه‌جویی کرده و زبان اعتراض می‌گشایند. روشن است که اعتراض مشرکان باید در همین راستا و مرتبط با کیفیت کتاب آسمانی نازل شده بر ایشان باشد.

## ۴-۱-۲. سیاق آیات بعد

همچنین آیه ۴۸ سوره قصص با آیات بعد پیوندی وثیق دارد. بهانه‌جویان به کیفیت نزول قرآن نیز اعتراض کرده و می‌گفتند که قرآن کتابی الهی نیست؛ چراکه به باور آنان از لوازم آسمانی بودن یک کتاب، کامل و تام‌الاجزاء بودن و نزول یک باره اصول و فروع آن بود.

بنابراین آنان به بهانهٔ تفاوت در نزول قرآن با تورات، آسمانی بودن آن را انکار کردند. در پاسخ به تشکیک در آسمانی بودن قرآن و تورات، خدای متعال به پیامبرش دستور می‌دهد: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (قصص / ۴۹)؛ یعنی از آنان کتابی هدایت‌کننده‌تر از تورات و قرآن طلب کن. نکتهٔ جالب این است که در میان مفسران کسی پیدا نشده که ضمیر موجود در «مِنْهُمَا» را به غیر از تورات و قرآن برگرداند؛ از این رو، در اینجا چنان که آلوسی اشاره کرده، مقام سخن به دیگر معجزات حسی موسی علیه السلام تعلق نمی‌گیرد و از اساس بحث دربارهٔ آن مورد خدشه واقع می‌شود (بنگرید به: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲۹۹)؛ به ویژه اینکه در این دو آیه به صورت یکپارچه و متحد چهاربار از ریشهٔ «اتیان» برای کتاب استفاده شده و از به‌کارگیری ریشه‌های مترادف، مثل نزول خودداری شده است.

این مسئله ذهن برخی مفسران معاصر را نیز به خود مشغول کرده است. آنان اگرچه ذیل آیهٔ ۴۸ در تطبیق «ما أوتیٰ موسیٰ» تنها به معجزات حسی معتقد شده‌اند، ذیل آیهٔ بعد بنابر نظم قرآنی وجهی جز پذیرش تورات نیافته‌اند و البته سرانجام با توجیهی عجیب و احتمالاً تحت تأثیر پارادایم غالب، معجزات حسی موسی علیه السلام را کتابی مادی قلمداد کرده‌اند که مکمل کتاب کلامی خداست (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۰/۳۵۸).

از دیگر آیاتی که با آیهٔ مورد بحث پیوندی محکم داشته و در ابهام‌زدایی از آن می‌تواند نقش‌آفرین باشد و متأسفانه غالب مفسران از توجه به آن غفلت ورزیده‌اند، آیهٔ ۵۱ این سوره است: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (قصص / ۵۱). در واقع این آیه پاسخ به اعتراض مشرکان مکه دربارهٔ کیفیت نزول قرآن است. آن‌ها بهانه آوردند که چرا آیات قرآن پراکنده و با فواصل مختلف زمانی نازل شده است؟ خدا در این آیه به یکی از حکمت‌های نزول تدریجی قرآن اشاره کرده و می‌فرماید: ما قرآن را به گونه‌ای نازل کردیم که اجزایی به هم متصل و آیه‌ای بعد از آیه و سوره‌ای بعد از سوره‌ای دیگر دارد و همهٔ آیاتش از وعده و وعید، معارف و احکام، قصص و عبرت‌ها و حکمت‌ها به هم پیوسته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۶۰۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/۲۹۶).

همان‌گونه که شاهدیم ارتباط و اتصال معنایی آیات این سوره، ابهام و تضاد موجود در تفسیر رایج از آیه ۴۸ را که زابیده پارادایم‌ها و انگاره‌های کلامی اعجاز است، زایل می‌کند. از این رو مفسرانی که توجه شایسته‌ای به سیاق و پیوند آیات داشته‌اند، تحت تأثیر انگاره غالب و رایج قرار نگرفته‌اند.

#### ۴-۱-۳. «ما أُوتِيَ مُوسَى»؛ اصطلاحی قرآنی

جست‌وجوی اسلوب بیانی «ما أُوتِيَ» در قرآن نشان می‌دهد که هر جا یکی از انبیای الهی نائب فاعل این عبارت واقع شود، بر کتاب آسمانی و آیات وحی شده بر او دلالت دارد. عبارت «ما أُوتِيَ مُوسَى» به غیر از آیه مورد بحث دو بار دیگر در قرآن آمده (بقره/۱۳۶؛ آل عمران/۸۴) و هر دو مورد نیز در بیان ایمان به کتاب‌های آسمانی و در کنار ﴿مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا إِنْزَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ﴾ به کار رفته که بر تورات حمل می‌شود. درباره این‌که چرا در این دو آیه به جای اسلوب «ما أُنزلَ عَلَيَّ مُوسَى و عِيسَى» اسلوب «ما أُوتِيَ مُوسَى و عِيسَى» به کار رفته، نظرات مختلفی ارائه شده است. برخی معتقدند این تعبیر، هم کتاب‌ها و هم شرایع موسی و عیسی عليه السلام را دربر می‌گیرد و در توجیه آن به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره نزول ده صحیفه بر موسی عليه السلام قبل از تورات استناد کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱/۶۵۰). همچنین گفته شده که چون یهودیان و مسیحیان تورات و انجیل را تحریف کرده و ادعا کردند که این دو کتاب به همین شکل نازل شده‌اند، قرآن برای تنبّه به این مسئله از عبارتی بلیغ‌تر از انزال استفاده کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۳۹۲).

در آیه دیگری از قرآن «رُؤْسُ اللَّهِ» نائب فاعل «ما أُوتِيَ» قرار گرفته و خدا می‌فرماید: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ اللَّهُ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام/۱۲۴). بررسی تفاسیر نشان می‌دهد شبیه همان اختلافی که در آیه مورد بحث در سوره قصص پیش آمده، درباره این آیه نیز رخ داده است؛ اگرچه شأن نزول و سیاق روشن آیه از این اختلاف تا حد زیادی فروکاسته و غالب مفسران از «ما أُوتِيَ رُؤْسُ اللَّهِ» نزول وحی و

رسالت انبیای الهی را برداشت کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: دینوری، ۱۴۲۴: ۱/۲۴۳؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۱/۳۷۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵: ۱/۱۰۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۴۱/۷). فخر رازی معتقد است فقط همین دیدگاه با عبارت «اللَّهُ أَغْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» سازگاری دارد؛ چراکه لازمه باور به تطبیق «ما أُوتِيَ» بر معجزات باهره انبیای الهی این است که در صورت اجابت این معجزات اقتراحی از سوی خدا، بهانه جویان باید به مقام رسالت الهی می‌رسیدند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳/۱۳۶).

حاصل بحث اینکه به نظر می‌آید اسلوب بیانی «ما أُوتِيَ مُوسَى» اصطلاحی قرآنی و به معنای آن چیزی است که بر موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نازل شده است. صاحب تفسیر روح البیان نیز به این مطلب اشاره کرده و معتقد است که عبارت «ما أُوتِيَ» چنانچه در قرآن به صورت مطلق بیاید، بر کتاب دلالت دارد (حقی بُروسوی، بی تا: ۶/۴۱۲).

#### ۲-۴. دلالت «سِحْرَانِ تَظَاهَرَا»

عبارت «سِحْرَانِ تَظَاهَرَا» در واقع حکایت کیفیت کفر به «ما أُوتِيَ موسی» در عبارت پیشین است؛ از این رو، تعیین مصداق این عبارت مستلزم تعیین مرجع ضمیر در «أَوْلَمْ يَكْفُرُوا» و تعیین مصداق «ما أُوتِيَ موسی» است.

آنچه سیاق درون‌آیه‌ای و برون‌آیه‌ای بر آن دلالت دارد، رجوع ضمیر به اهل مکه است؛ چراکه ضمیر «يَكْفُرُوا» و همه ضمائر جمع در این آیه و آیه قبل به «قَوْمًا» در آیه ۴۶ برمی‌گردد که همان اهل مکه یعنی قریش‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۷۱/۲۰-۷۲). جمله پایانی آیه یعنی «وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ» نیز قول همین گروه است؛ همان‌گونه که خدای متعال قول «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشْرٍ مِنْ شَيْءٍ» (انعام/۹۱) را از آنان نقل می‌کند (همان، ۷۲). این دیدگاه با سیاق آیه بعد نیز کاملاً هماهنگ است؛ زیرا لازمه سحر خواندن تورات و قرآن توسط بهانه جویان مکه مطالبه کتابی هدایت‌بخش‌تر از این دو کتاب از خود آنان است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۲).

توجه به سیاق در تعیین قرائت نیز راهگشاست. طبری با توجه به این نکته که «سِحْرَانِ

تَظَاهِرًا» بین دو جمله‌ای قرار دارد که بر کتاب دلالت دارند، بر ترجیح قرائت «سِحْرَان» تأکید می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۴/۲۰). برخی مفسران نیز بعد از ذکر اقوال مختلف ذیل آیه ۴۸، در تفسیر آیه بعد به این نکته اعتراف کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۸۰/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳/۲۹۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴/۲۰۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۵/۳۲).

برفرض پذیرش قرائت ساحران همچنین این پرسش مطرح می‌شود که چرا مشرکان به این دو نبی اِتهام نسبت ساحر بودن را داده‌اند؟ سیاق آیاتی که از کتاب‌های آسمانی تورات و قرآن سخن می‌گوید، ما را جز به این احتمال رهنمون نمی‌شود که اِتهام مشرکان به این پیامبران به علت کتاب آسمانی آنان بوده است. بنابراین از نگاه مشرکان، تورات و قرآن سحر قلمداد می‌شده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۸۰). نکته جالب این است که این تفسیر با جریان تاریخی‌ای که کلبی نقل کرده، کاملاً هماهنگ است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۷/۲۵۳).

تصور سحر نامیده شدن تورات برای بسیاری از مفسرانی که تحت تأثیر پارادایم‌ها و انگاره‌های کلامی غالب بوده‌اند، دشوار بوده و به روش‌های مختلف کوشیده‌اند آن را به گونه‌ای هم‌راستا با پارادایم خود توجیه کنند. برخی در ترجیح قرائت ساحران گفته‌اند که مُظَاهِرَه باید به دو انسان نسبت داده شود و نه دو کتاب؛ اما چنان‌که فخر رازی پاسخ گفته تقویت کتابی به وسیله کتابی دیگر تعبیری رایج و صحیح است؛ چنان‌که عبارت «تظاهرت الأخبار» شهرت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۶۰۶). بعضی برای حمل «سحران» بر موسی و هارون عليهما السلام به توجیهاات دیگری روی آورده و گفته‌اند: یا حذف مضاف صورت گرفته؛ یعنی در اصل «ذوا سحرین» و یا «صاحباً سحرین» بوده یا اینکه هارون و موسی عليهما السلام از روی مبالغه به سحر متّصف شده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۲۰). ولی باید توجه داشت چنانچه مضاف حذف شده باشد، باید سحر به صورت مفرد؛ یعنی «ذوا سحر» بیاید؛ ازاین‌رو تشبیه آوردن سحر حکایت از تنويع دارد (سمین، ۱۴۱۴: ۵/۳۴۷). توجیهاات دیگر مثل مبالغه در وصف نیز تکلف‌آمیز و خلاف اصل بوده؛ به‌ویژه اینکه سیاق آیات بر این معنا گواهی نمی‌دهد. مدخلیت هارون نیز بر صحت این قول تردیدی

جدی وارد می‌کند. اتهام ساحر یا سحر توسط قبطیان همیشه معطوف به موسی و معجزاتش بوده است و نه غیر این؛ چنان‌که در موارد دیگری از جمله آیه ۳۶ سوره قصص آمده است: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا يَبْتَاطِ قَالَوَا مَا هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَىٰ وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾.

برخی از مفسران معاصر نیز ضمن پذیرش قرائت سحران، در ردّ تطبیق آن بر موسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله چنین اشکال کرده‌اند: اول اینکه کمتر در تاریخ و روایات دیده شده که مشرکان عرب، موسی علیه السلام را به ساحر بودن متهم کنند و شاید فقط در اینجا چنین احتمالی داده شده باشد. دیگر اینکه چگونه ممکن است کسی ادعا کند که موسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله با وجود تقریباً دو هزار سال فاصله، ساحرانی بوده‌اند که به پشتیبانی یکدیگر برخاسته‌اند و مگر ممکن است ساحری از هزاران سال قبل بدانند چه کسی در آینده ظهور کرده و چه دعوی‌ای خواهد کرد؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۰۲). ظاهراً این دیدگاه نیز تحت سیطره انگاره اعجاز‌زدایی تورات شکل گرفته؛ چراکه احتمال ساحر خواندن موسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله به علت کتاب‌های آسمانی‌شان از اساس منتفی تصور شده است. چنانچه تورات مانند قرآن برای مشرکان به علت اشتمال بر اخبار غیبی اعجاب‌آور بوده باشد و به این دو کتاب آسمانی اتهام سحر زده باشند، هر دو مناقشه طرح‌شده آنان باطل می‌شود.

## ۵. پیامدهای دیدگاه اقلیت

پذیرش دیدگاه رقیب در برابر نظر رایج، لوازمی دارد که کمتر مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است:

### ۵-۱. واکنش مخاطبان تورات و ملازمه اعجاز

براساس نظریه اقلیت، مشرکان صدر اسلام در مواجهه با تورات و قرآن به این دو کتاب اتهام سحر زدند: ﴿قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾. می‌دانیم که در طول تاریخ، همه معجزات به سحر نسبت داده شده و همواره مخالفان و معاندان انبیای الهی، آنان را به جادوگری متهم

می‌کرده‌اند. در واقع همان‌گونه که اسباب سحر برای عموم افراد، ناشناخته بوده و در آن خارق‌العادگی‌ای حس می‌شده، معجزه نیز به علت ناشناخته بودن اسباب و خارق‌العادگی، با سحر و جادو مقایسه می‌شده است (نجارزادگان، ۱۳۹۷: ۱۲۷-۱۲۸).

بسیاری از مفسران و عالمان اسلامی این نوع مواجههٔ مشرکان در برابر قرآن را شاهدهی بر اعجاز این کتاب آسمانی دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۸/۱؛ کاشانی، بی‌تا: ۵/۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۲۳۹؛ اشکوری، ۱۳۷۳: ۲/۳۳۸؛ زرقانی، بی‌تا: ۲/۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۸/۱۲۴).

پرسشی که مطرح می‌شود این است: اگر چنین مواجهه‌ای با قرآن حکایت از اعجاز آن دارد، چرا دربارهٔ تورات چنین نباشد؟ به نظر می‌آید غلبهٔ انگارهٔ اعجاززدایی از تورات مانع شده است که مفسران چنین دیدگاهی داشته باشند. در واقع، از آنجاکه پذیرش اِتهام سحر به تورات در تلازم با معجزه خواندن آن قرار می‌گیرد، بسیاری از مفسران از سیاق و دیگر قراین لفظی دست برداشته و «سحران» را بر غیر تورات منطبق دانسته‌اند. معدود مفسرانی هم که برخلاف نظر رایج، دیدگاه اقلیت را پذیرفته‌اند، از ملازمهٔ اِتهام سحر و اعجاز غفلت کرده‌اند.

بنابر تتبع صورت گرفته توسط نویسنده، تنها یک مفسر به اعجاز تورات براساس این آیه متفطن شده است. بیضاوی ذیل آیه اشاره کوتاهی به قرائت کوفیان کرده و وجوه قابل حمل بر این قرائت را برمی‌شمرد. او یکی از وجوه صحت این قرائت را اسناد پشتیبانی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به فعل ایشان؛ یعنی تورات و قرآن می‌داند؛ چراکه این دو کتاب سبب اعجازند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۸۰). خفاجی در کتاب خود *عناية القاضی و كفاية الراضی* که حاشیه‌ای بر تفسیر بیضاوی است، در توضیح این مطلب به صراحت می‌نویسد: «مشرکان به تورات و انجیل اِتهام سحر زدند؛ چون سحر و معجزه هر دو فی‌الجمله از امور خارق‌العاده هستند. تورات به علت اخبار از غیب؛ یعنی نبوت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معجزه است و اعجاز قرآن نیز به وجوه مختلف ظاهر است» (خفاجی، ۱۴۱۷:

جالب اینکه قونوی در حاشیه خود بر تفسیر بیضاوی به علت تأثیرپذیری از پارادایم و انگاره غالب، این قول بیضاوی را نپذیرفته و چنین مناقشه می‌کند که سحر از امور خارق العاده به شمار می‌آید؛ چراکه با اسباب و وسایل انجام می‌پذیرد و نیز به تصریح علمای اسلامی، تورات معجزه نبوده و اعجازمندی به قرآن اختصاص دارد. اخبار از غیب یعنی بشارت به نبوت رسول خدا ﷺ نیز نمی‌تواند تورات را در شمار معجزات وارد کند؛ چراکه نبوت حضرت ختمی مرتبت ﷺ نه به هنگام ادعای رسالت موسی ﷺ، بلکه بعد از مدتی طولانی به وقوع پیوسته است (قونوی، ۱۴۲۲: ۱۴/۵۳۶). البته او در ادامه به اشکال اول خود چنین پاسخ می‌دهد که سحر دست کم در صورت و ظاهر خود خارق عادت است و همین قدر کفایت می‌کند که از این گونه امور شمرده شود. ضمن اینکه سحر از نگاه عوام امری خارق العاده قلمداد شده و مشرکان بر مبنای همین نگاه عامیانه چنین سخنی گفته‌اند. قونوی همچنین اعجاز تورات را در عصر رسول خدا ﷺ می‌پذیرد؛ ولی سرانجام این قول را به علت تکلف رد کرده و به وجه اول؛ یعنی سحر دانستن موسی ﷺ و رسول خدا ﷺ از روی مبالغه مایل می‌شود (همان).

در پاسخ به ادعای نفی اعجاز تورات در کلام قونوی باید گفت که براساس نظریه رقیب، از قضا عبارت «سحران تظاهرا» گفته مشرکان مکه است و نه قبطیان و فرعونیان در زمان حضرت موسی ﷺ؛ پس تلقی سحر و شباوت آن به اعجاز دارای محملی صحیح می‌شود و دیگر اینکه برفرض پذیرش قول بنی اسرائیل کفرپیشه باید توجه داشت که اخبار از غیب در تورات فقط به بشارت نبوت رسول خدا ﷺ منحصر نیست؛ بلکه شامل اخبار و حوادث گذشته، مثل داستان انبیای پیشین و همچنین زمان نزول تورات و آینده نیز می‌شود. اخبار حوادث آینده نیز شامل دو بخش است: اخباری که در فاصله زمانی کوتاهی در عصر حضرت موسی ﷺ اتفاق افتاده و اخباری که بعد از زمان او به وقوع پیوسته است. برای هر یک از این بخش‌ها نمونه‌هایی در کتاب مقدس ذکر شده است (بنگرید به: رجب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۰۵). نکته دیگر اینکه وجوه اعجاز تورات فقط به اخبار از غیب منحصر نیست و می‌تواند ابعاد دیگری چون عدم اختلاف و اشتغال بر

معارف عالیّه را نیز دربر بگیرد؛ ازاین رو پذیرش اعجاز تورات براساس این آیه به دور از واقعیت نیست.

حاصل بحث اینکه براساس آیه ۴۸ سوره قصص به نظر می‌رسد که مشرکان مکه تحت تأثیر و تسخیر تورات و قرآن، این دو کتاب الهی را از سر عناد و لجاجت با سحر مقایسه می‌کرده‌اند. این مطلب می‌تواند شاهدهی بر اعجاز کتاب‌های وحیانی از جمله تورات، دست‌کم در وجه رسایی پیام، نفوذ در دل‌ها و تغییر اندیشه‌ها و باورهای انسانی باشد.

### ۵-۲. تصریح به تحدّی بر تورات در آیه ۴۹ سوره قصص و ملازمه اعجاز

بعد از بهانه‌جویی‌های مشرکان مکه و سخر خواندن قرآن و تورات، خداوند به رسول اکرم ﷺ دستور می‌دهد که به ایشان بگوید: «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (قصص / ۴۹)؛ پس شما کتابی بیاورید که از قرآن و تورات هدایت‌آفرین‌تر باشد تا اینکه من آن را پیروی کنم. آیه در مقام محاجّه بوده و ادعا می‌کند که هدایت‌بخش‌تر از تورات و قرآن وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۵۲). ازاین رو چنان‌که تصریح شده، قرآن به وجه هدایتی تورات تحدّی کرده و به این طریق اعجاز تورات دست‌کم به وجه هدایتگری ثابت می‌شود.

آیت الله جوادی آملی ذیل آیه ۸۲ سوره نساء از دو نوع تحدّی قرآن به کتاب‌های آسمانی سخن می‌گوید: تحدّی مخصوص قرآن و تحدّی عام که دیگر کتاب‌های آسمانی را نیز دربر می‌گیرد. در تحدّی عام، برهان چنین بیان می‌شود: «کتاب الله مانند قرآن، تورات و انجیل غیرمحرّف درباره نظام آفرینش اعم از تکوین و تشریح سخن می‌گوید، از گذشته و آینده دور و نزدیک از باب گزارش به غیب خبر می‌دهد و در عین حال از اختلاف پیراسته است؛ اگر می‌توانید شما نیز چنین کتابی بیاورید» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۳۴-۶۳۵).

اثرگذاری انگاره اعجاز‌زدایی از کتاب‌های آسمانی پیشاقرآنی تا آنجا بوده که هرچند برخی مفسران از این آیه تحدّی به قرآن را برداشت کرده‌اند، هیچ نشانی از تحدّی به تورات

در کلامشان یافت نمی‌شود (برای نمونه بنگرید به: قشیری، ۲۰۰۰: ۷۲/۳؛ رسعی، ۱۴۲۹: ۵/۵۵۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۷۳/۲۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۷۲/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱۰۴). همچنین اگرچه بعضی مفسران از آیهٔ یادشده تحدّی به قرآن و تورات و عجز از آن را فهمیده‌اند، به ملازم آن؛ یعنی اعجاز تورات تصریح نکرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۴۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۶۰۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۸/۳۱۲؛ خازن، ۱۴۱۵: ۳/۳۶۷؛ حقّی بروسوی، بی‌تا: ۶/۴۱۲؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ۵/۳۳).

شایان ذکر است که تنها دو تن از عالمان اسلامی با این توجیه که فقط فصاحت و نظم، ملاک اعجاز قرار می‌گیرد، تحدّی موجود در این آیه را معطوف به وجه هدایت و حکمت قلمداد کرده و در اعجاز تورات تردید کرده‌اند (بقاعی، ۱۴۲۷: ۵/۴۹۸؛ شعرانی، ۱۳۸۶: ۲/۱۰۰۲).

باید توجه داشت گرچه تحدّی شرط کافی برای اثبات اعجاز نیست، اعلان تحدّی بر تورات در کتابی چون قرآن که اعجاز و حجیت آن پیش‌تر ثابت شده، می‌تواند دلیلی مستقل بر عجز بشر از همانندآوری باشد؛ به عبارت دیگر هرکدام از وجوه اعجاز قرآن که در جای خود ثابت شود، می‌تواند به طور مستقل در اثبات اعجاز قرآن نقش آفرینی کند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۴۷). بعد از قطعی شدن اعجاز قرآن، همهٔ آیات آن حجت می‌شود؛ از جمله آیهٔ مورد بحث که بر عجز بشر از همانندآوری تورات دلالت دارد و این چیزی جز خارق عادت بودن و اعجاز تورات نیست. بنابراین دست‌کم کسانی که اعجاز قرآن را به وجه محتوایی و هدایت و اشتغال بر حکمت پذیرفته‌اند، جز پذیرش اعجاز تورات در این وجه چاره‌ای ندارند.

به نظر می‌آید انگارهٔ نفی اعجاز کتاب‌های آسمانی پیشاقرآنی به طور آگاهانه یا ناآگاهانه بر نگاه مفسران به ویژه آنان که به اعجاز قرآن به وجه محتوایی، عدم اختلاف و اخبار غیبی معتقد بوده‌اند، اثر گذاشته و به جای اینکه قرآن معیار ارزیابی و پذیرش داده‌های مختلف از جمله انگاره‌های کلامی آنان قرار بگیرد، نظریه‌ها و اندیشه‌های کلامی آنان به عنوان میزان تفسیر صحیح این آیات قلمداد شده است.

## نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مطرح شده و بررسی‌های صورت گرفته نتایج زیر به دست آمد:

۱. سلطهٔ پارادایم‌های تحریف‌باوری و اعجاز و شکل‌گیری گفتمان تفضیل قرآن بر دیگر کتاب‌های آسمانی در سه قرن نخست هجری، به پیدایش انگاره‌ای تحت عنوان اعجاززدایی از تورات و انجیل انجامید. این انگاره به مرور زمان تثبیت شده و نوع نگاه مفسران به آیهٔ ۴۸ سورهٔ قصص را تغییر داد؛ بدین سان مشهور مفسران برخلاف تفاسیر سه قرن اول عبارت «ما أوتی موسی» را بر معجزات حسّی حضرت موسی علیه السلام و «سحران» را بر موسی و هارون علیهم السلام منطبق کردند.
۲. دیدگاه رقیب بر نظر مفسران سه قرن اول پافشاری کرده و ادعا می‌کند که سیاق آیات ۴۷ تا ۵۱ سورهٔ قصص به خوبی نشان می‌دهد که «ما أوتی موسی» منحصرراً بر کتاب تورات و «سحران» منحصرراً بر قرآن و تورات تطبیق می‌یابد.
۳. پذیرش دیدگاه اقلیت پیامدهایی در پی دارد که از دید بیشتر مفسران پنهان مانده است. توضیح مطلب اینکه آیهٔ ۴۸ سورهٔ قصص به روشنی از مقایسهٔ تورات با سحر توسط مشرکان مکه حکایت دارد؛ امری که می‌تواند شاهدهی بر معجزه دانستن تورات باشد. همچنین آیهٔ بعدی به صراحت به وجه هدایتی تورات تحدّی کرده است. با این قول نه تنها انگارهٔ منکران تحدّی به تورات باطل می‌شود، بلکه اعجاز تورات به وجه هدایتگری، محتوایی و اخبار از غیب ثابت می‌شود.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌زمین، محمد بن عبدالله، *تفسیر ابن‌ابی‌زمین*، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *النبوات*، تحقیق: عبدالعزیز بن صالح الطویان، أضواء السلف، ریاض، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تذکره الأریب فی تفسیر الغریب (غریب القرآن الکریم)*، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۵ق.

٥. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بیروت، ١٤٢٢ق.
٦. ابن رکن طبری، ابوالحسن علی بن سهل، *الدين والدولة فی إثبات نبوة النبي محمد ﷺ*، تحقیق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بیروت، ١٣٩٣ق.
٧. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحرير والتنوير المعروف بتفسیر ابن عاشور*، مؤسسة التاريخ العربي، بیروت، ١٤٢٠ق.
٨. ابن عبدربه، شهاب الدين ابو عمرو احمد بن محمد، *العقد الفريد*، دار الكتب العلمية، بیروت، ١٤١٤ق.
٩. ابن عطية، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزيز*، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ١٤٢٢ق.
١٠. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *تفسیر القرآن العظيم (ابن كثير)*، تحقیق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ١٤١٩ق.
١١. ابن هشام، عبدالملك الحميري المعافري، *السيرة النبوية*، تحقیق: مصطفى السقا و ابراهيم الأبياري و عبدالحفيظ شلبي، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
١٢. ابو حجر، احمد عمر، *التفسیر العلمی القرآن فی المیزان*، دار قتيبة، بیروت، ١٤١١ق.
١٣. ابو حيان، محمد بن يوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بیروت، ١٤٢٠ق.
١٤. ابوالفتوح رازی، حسين بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به كوشش و تصحيح محمد جعفر ياحق و محمد مهدي ناصح، بنياد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ١٤٠٨ق.
١٥. اشكوري، محمد بن علی، *تفسیر شريف لاهيجي*، تصحيح جلال الدين محدث، دفتر نشر داد، تهران، ١٣٧٣ش.
١٦. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعاني فی تفسیر القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقیق: علی عبدالباری عطية، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ١٤١٥ق.
١٧. آمدی، سيف الدين، *أبكار الأفكار فی أصول الدين*، تحقیق: احمد محمد مهدي، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣ق.
١٨. باقلانی، ابوبکر محمد بن طيب، *إعجاز القرآن (الباقلائی)*، دار الكتب العلمية، بیروت، ١٤٢١ق.
١٩. باقلانی، ابوبکر محمد بن طيب، *تمهيد الأوائل فی تلخيص الدلائل*، تحقیق: عمادالدين احمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٤٠٧ق.
٢٠. بغوی، حسين بن مسعود، *تفسیر البغوي المسمى معالم التنزيل*، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ١٤٢٠ق.

۲۱. بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۷ق.
۲۲. بنت الشاطی، عائشة عبدالرحمن، *الإعجاز الیسانی للقرآن*، دار المعارف، القاهرة، ۱۴۰۴ق.
۲۳. بودون، رمون و فرانسوا بوریکو، *فرهنگ انتقادی جامعه شناسی*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۵ش.
۲۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، اعداد: محمد عبدالرحمن مرعشلی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۵. پهلوان، منصور و دیگران، «اسرائیلیات و منقولات عهدینی در تفسیر وزیر مغربی موسوم به المصایح فی تفسیر القرآن»، *مطالعات تفسیری*، سال ششم، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۹۴ش.
۲۶. توفیقی، حسین، *تفسیر پنج موضوع قرآنی*، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۵ش.
۲۷. تیمی، یحیی بن سلام، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی*، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عادل احمد عبدال موجود و دیگران، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۹. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق: ابی محمد ابن عاشور، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۳۰. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، *الحيوان*، تحقیق: محمد باسل عیون السود، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳۱. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، تصحیح: محمد ادیب شکور، تحقیق: طلعت صلاح فرحات، دار الفکر، عمان، ۱۴۳۰ق.
۳۲. جعفری، یعقوب، *سیری در علوم قرآن*، اسوه، تهران، ۱۳۸۲ش.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۷ش.
۳۴. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۳۵. حمصی، نعیم، *فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبویة إلى عصرنا الحاضر*، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۳۶. خازن، علی بن محمد، *تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل*، تصحیح: عبدالسلام محمد علی شاهین، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳۷. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، دار الفکر العربی، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳۸. خفاجی، احمد بن محمد، *حاشیة الشهاب المسماة عنایة القاضی و کفایة الراضی علی تفسیر البیضاوی*، تحقیق: عبدالرزاق المهدي، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۷ق.

۳۹. دینوری، عبدالله بن محمد، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۴۰. رجب‌زاده، شیرین و دیگران، «کارکرد خبرهای غیبی در آیات قرآن کریم و عهد عتیق»، *مطالعات تفسیری*، سال یازدهم، شماره ۴۱، بهار ۱۳۹۹ش.
۴۱. رسعی، عبدالرزاق بن رزق‌الله، *رموز الكنوز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق: عبدالملک ابن دهیش، مکتبة الأسدی، مکه، ۱۴۲۹ق.
۴۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، کتاب مبین، رشت، ۱۳۸۱ش.
۴۳. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بی‌جا، بی‌تا.
۴۴. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح: مصطفی حسین احمد، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۴۵. سعدی، عبدالرحمن، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المئان*، مکتبة النهضة العربیة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۴۶. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، تحقیق: عمر عمروی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۴۷. سمین، احمد بن یوسف، *الدر المصون فی علوم کتاب المکنون*، قدم له و قزظه: احمد محمد صیوة، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۸. سیوطی، جلال‌الدین، *الإتقان فی علوم القرآن*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۴۹. شعرانی، ابوالحسن، *پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع‌البیان، روح‌الجنان و منهج الصادقین*، تحقیق محمد رضا غیائی کرمانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
۵۰. شوکانی، محمد، *فتح‌القدیر*، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ق.
۵۱. شیبانی، محمد بن حسن، *نهج‌البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق: حسین درگاهی، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۳ق.
۵۲. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۵۳. طباطبایی، محمدعلی و دیگران، «تاریخ تطبیقی انگاره تحریف بابیل در تفاسیر شیعه و اهل سنت»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، دوره پنجم، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ش.
۵۴. طباطبایی، محمدعلی و محمدعلی مهدوی‌راد، «تاریخ انگاره تحریف بابیل در مجادلات مسیحی اسلامی»، *تاریخ اسلام*، دوره نوزدهم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۷ش.
۵۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، دار الکتب الثقافی، اردن - اربد، ۲۰۰۸ق.

۵۶. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم - انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۴۱۲ق.
۵۷. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۵۸. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: احمد حبیب عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۶۰. طیب، عبدالحسین، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش.
۶۱. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تصحیح علی اکبر غفاری، کتاب فروشی صدوق، تهران، ۱۳۶۰ش.
۶۲. عاملی، سید جعفر مرتضی، *حقایق مهم پیرامون قرآن*، ترجمه سید حسن اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۷ش.
۶۳. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۶۴. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن (فراء)*، تحقیق: محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، هیئة المصریة العامة للکتاب، القاهرة، ۱۹۸۰م.
۶۵. قاسمی، جمال الدین، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، تحقیق: محمد باسل عیون سود، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۶۶. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، دار الفیحاء، عمان، ۱۴۰۷ق.
۶۷. قرشی بنابی، علی اکبر، *تفسیر أحسن الحدیث*، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، تهران، ۱۳۷۵ش.
۶۸. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۶۹. قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*، تحقیق: ابراهیم بسیونی، هیئة المصریة العامة للکتاب، القاهرة، ۲۰۰۰م.
۷۰. کریمی نیا، مرتضی، «المصابیح فی تفسیر القرآن: گنجی کهن در تاریخ تفسیر شیعه»، *جشن نامه استاد محمد علی مهدوی راد*، به کوشش رسول جعفریان، نشر مورخ، قم، ۱۳۹۱ش.
۷۱. کریمی نیا، مرتضی، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
۷۲. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، بی تا.
۷۳. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، تحقیق: مجدی باسلوم، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۷۴. ماضی، محمود، *الوحي القرآنی فی المنظور الإستشراقی و تقدہ*، دار الدعوة، اسکندریة، ۱۴۲۲ق.

۷۵. محمدفام، سجاد و دیگران، «تحلیل تحول آراء تفسیری مفسران با تکیه بر مؤلفه ایدئولوژی»، کتاب *قیم*، دوره هفتم، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۷۶. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، صدر، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۷۷. معارف، مجید، *مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی*، نبأ، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۷۸. معرفت، محمدهادی، *مصونیت قرآن از تحریف*، ترجمه محمد شهابی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ش.
۷۹. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۸۰. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۸۱. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۸۳. مهدوی راد، محمدعلی و روح الله شهیدی، «اندیشه اعجاز: زمینه ها و سیر تطوّر آن تا قرن سوم»، *پژوهش نامه ثقلین*، دوره اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۸۴. میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۸۵. نجارزادگان، فتح الله، *تحلیل همانندناپذیری (اعجاز) قرآن*، سمت، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۸۶. نهاوندی، محمّد، *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*، مؤسسه البعثة، مرکز الطباعة و النشر، قم، ۱۳۸۶ ش.
۸۷. واحدی، علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز (واحدی)*، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۸۸. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد*، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۱۳۷۷ ش.
89. Martin, Richard., "The role of the Basrah mu'tazilah in formulating the doctrine of the apologetic miracle", *Journal of Near Eastern Studies*, 39iii (1980) pp. 175-189, 1980.
90. Wansbrough, John., *Quranic Studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

## واکاوی مسئله جواز خدعه و دروغ در جنگ رسانه‌ای

جواد ایروانی<sup>۱</sup>

### چکیده

رسانه ابزار مهم جنگ روانی است که با شگردهای متنوع می‌تواند بر افکار، احساسات و رفتار افراد جامعه تأثیر بگذارد؛ از این رو نظام سلطه در رسانه‌های خود به طور گسترده از نشر اخبار خلاف واقع و دروغ برای فریب مخاطب و تحمیل اراده و اهداف خویش استفاده می‌کند. اینک این پرسش مطرح می‌شود که آیا رسانه‌های تراز اسلامی نیز می‌توانند در جنگ رسانه‌ای خود، در وقت ضرورت از این حربه استفاده کنند و در نگاهی کلی‌تر، آیا مصلحت‌گرایی سیاسی برای رسیدن به اهداف مقدس می‌تواند مجوزی برای نادیده گرفتن بخشی از اصول و ضوابط اخلاقی و شرعی باشد؟ پژوهش حاضر که به روش کتابخانه‌ای و شیوه‌توصیفی-تحلیلی سامان یافته، به بررسی ادله‌ادعایی و احتمالی این تجویز می‌پردازد. اتهام سرقت توسط یوسف علیه السلام به برادرش در قرآن، روایات دال بر جواز خدعه در جنگ، روایات دال بر جواز بهتان و سب منحرفان، قانون «اهم و مهم» و مسئله حفظ نظام و همچنین آیات دال بر اعداد قوه، ارباب دشمن و مقابله به مثل، دلایل عمده مدعای یادشده است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که هیچ‌یک از ادله پیش‌گفته نمی‌تواند دروغ و فریب را در جنگ رسانه‌ای تجویز کند و جواز خدعه فقط به جنگ نظامی و تبلیغات مربوط به آن منحصر است.

**کلیدواژه‌ها:** خدعه در جنگ، مصلحت‌گرایی سیاسی، جنگ رسانه‌ای، آیات و روایات، رسانه تراز اسلامی.

۱. استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی و دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان.

## ۱. مقدمه

جنگ روانی شیوه رایج زمان حاضر برای اثرگذاری بر افکار، احساسات، تمایلات و رفتار مخاطبان است که به طور گسترده در جهان به کار گرفته می‌شود. ابزار مهم جنگ روانی رسانه است که با شگردهای گوناگون، جامعه یا گروه هدف را نشانه گرفته و می‌کوشد بدون جنگ و درگیری نظامی رقیب را به انفعال یا شکست وادارد. از آنجا که دشمنان اسلام و نظام اسلامی در جنگ روانی و رسانه‌ای به گستردگی از نشر اخبار خلاف واقع و دروغ برای فریب مخاطب و تحمیل اراده و اهداف خود استفاده می‌کنند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا رسانه تراز اسلامی نیز می‌تواند در عملیات روانی و جنگ رسانه‌ای خود علیه دشمن، در وقت ضرورت از این حربه استفاده کند و یا در نگاهی کلی‌تر، آیا «مصلحت‌گرایی سیاسی» برای رسیدن به اهداف مقدس می‌تواند مجوزی برای نادیده انگاشتن بخشی از اصول و ضوابط اخلاقی و شرعی باشد؟

براساس ادعای گروهی از کسانی که درباره نقد قرآن قلم زده‌اند، «مصلحت‌گرایی سیاسی» جزء شریعت اسلام و نشئت گرفته از قرآن و سنت است. به زعم اینان، مصلحت‌گرایی سیاسی به این معناست که می‌توان برای حفظ حکومت اسلامی دیگر اصول اسلام، اخلاق و قوانین عرفی را زیر پا گذاشت و این فاجعه‌بارترین حکم اسلامی‌ای است که پای هرگونه دروغ و نیرنگ، قانون شکنی و بی‌اخلاقی را به سیاست اسلامی باز می‌کند. این گروه برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: سه‌ها، ۱۳۹۳: ۶۵۴-۶۵۶) که در ادامه خواهد آمد.

پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی و برای پاسخ به پرسش‌های مطرح شده و بررسی دلایل ادعایی و احتمالی مدعای پیش‌گفته سامان یافته است.

## ۲. پیشینه بحث

درباره جنگ روانی از دیدگاه اسلام تحقیقاتی انجام شده است؛ برای نمونه: مقاله

«تبیین فقهی جنگ روانی» از حسینی (۱۳۹۲) و «بررسی تطبیقی جنگ روانی از دیدگاه فقه امامیه و عامه» از چاوشی و احمدی (۱۳۹۶). دربارهٔ دروغ مصلحتی نیز تحقیقاتی سامان یافته است؛ از جمله: اترک (۱۳۹۲) در مقاله «معنای دروغ مصلحت‌آمیز» ضمن بررسی موارد جواز کذب و ارائهٔ آرای فقیهان، به تعریف دروغ مصلحت‌آمیز پرداخته و آن را دروغی می‌داند که از روی ضرورت تجویز شده و شامل اکراه و اضطرار و دفع افسد به فاسد می‌شود؛ ولی وی به طور خاص دربارهٔ تجویز دروغ و فریب در جنگ رسانه‌ای بحثی نکرده است. اسلامی (۱۳۸۲) نیز در مقاله «عادی‌سازی دروغ؛ برآیند دو انحراف» و نیز کتاب دروغ مصلحت‌آمیز (۱۳۸۲) به موارد جواز کذب و نیز دروغ مصلحتی پرداخته است. افزون بر این در نزد اندیشمندان دربارهٔ زشتی و ممنوعیت دروغ به طور مطلق یا تجویز دروغ در وقت ضرورت و مصلحت و برای افرادی مانند پزشکان و رجال سیاسی، اختلاف نظرهایی از دورهٔ ارسطو و افلاطون تا امروز وجود داشته که مورد بحث قرار گرفته است (اترک، ۱۳۹۲: ۳-۴؛ مرادی و دیگران، ۱۳۹۹: ۹۰-۱۰۱)؛ اما در پژوهش‌های موجود، دلایل قرآنی و حدیثی ادعایی و احتمالی تجویز دروغ و فریب در جنگ رسانه‌ای بررسی نشده است.

### ۳. نقد و بررسی دلایل تجویز نیرنگ و دروغ در قالب مصلحت‌اندیشی سیاسی

کسانی که مدعی مصلحت‌اندیشی سیاسی و تجویز نیرنگ و دروغ در قالب آن هستند، برای این امر دلایل و شواهدی از قرآن و سنت ذکر کرده‌اند. همچنین گروهی از نویسندگان در راستای تبیین جنگ روانی از دیدگاه اسلام، به آیات و روایاتی استناد کرده‌اند که از بعضی همین برداشت تداعی می‌شود. اکنون به بررسی برخی از دلایل ادعایی و احتمالی این مدعا پرداخته می‌شود:

#### ۳-۱. اتهام سرقت توسط یوسف علیه السلام به برادرش

یکی از نویسندگان مخالف قرآن با اشاره به بخشی از داستان یوسف پیامبر مدعی است که یوسف پیمانۀ پادشاه را در بار برادر تنی خود گذاشته و سپس او را به اتهام دزدی

بازداشت کرده است. او می‌گوید: ظاهراً یوسف با این نیرنگ قصد داشته برادرش را نزد خود نگه دارد؛ بنابراین یوسف برای یک هدف سیاسی، نیرنگ و تهمت نابجا زده؛ یعنی مسلمات اخلاقی را زیر پا گذاشته است (سها، ۱۳۹۳: ۶۵۵).

### نقد و بررسی

این استدلال سخت مخدوش است؛ چراکه براساس آیات قرآن، کسی که به فرزندان یعقوب نسبت دزدی داد، یوسف نبود. توضیح مطلب اینکه وقتی برادران یوسف برای نخستین بار به مصر آمدند و او را نشناختند، او برای نگه داشتن بنیامین نزد خود دستور داد پیمانۀ گران قیمت و مخصوص را درون بار بنیامین بگذارند. همین که کاروان آمادۀ حرکت شد، کسی فریاد زد: ای اهل قافله، شما دزدید: «ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتْهَا الْعِیْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰). آنان پرسیدند: مگر چه چیزی گم کرده‌اید؟ گفتند: ما پیمانۀ سلطان را گم کرده‌ایم: «قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ» (یوسف/۷۲). بدین سان کسی که به آنان نسبت دزدی داد، نه یوسف علیه السلام بلکه اعلام‌کننده‌ای (مؤذن) از بین مأموران حکومتی بود. در ادامه نیز فعل «قَالُوا» آمده است که نشان می‌دهد جمعی از کارگزاران یوسف به گمان اینکه کسی از کاروانیان کنعان پیمانۀ را ربوده، این سخن را گفته‌اند و البته معمول است که وقتی چیزی در میان گروهی ربوده شود و رباینده اصلی شناخته نباشد، همه گروه را مخاطب می‌سازند. چنین خطاب‌هایی افترای مذموم نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۱۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۴۰/۱۰). هیچ شاهی در آیات وجود ندارد که بتوان گفت مأموران از اصل ماجرا اطلاع داشته و به عمد و به دروغ نسبت دزدی به کاروانیان داده‌اند؛ بلکه چنین خطابی در این فضا و شرایط، اتهامی اولیه برای متوقف کردن افراد بوده تا تحقیق صورت پذیرد. از این رو از سویی دروغی در کار نبوده و نیرنگ و خدعه مصداق نمی‌یابد و از سوی دیگر، گوینده این سخن یوسف نبوده تا بتوان ادعا کرد که «یوسف پیامبر نیرنگ و تهمت نابجا» زده است. عبارت «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (یوسف/۷۳) نیز سخن یوسف علیه السلام نیست و ظاهراً به «مؤذن» برمی‌گردد که گویا سخن‌گوی کارگزاران و

مأموران بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵-۶/۳۸۴). بفرض هم که مقصود حضرت یوسف علیه السلام باشد، صرفاً تضمین یک بار شتر به عنوان پاداشی برای «آورندهٔ پیمان» از سوی آن حضرت بوده و نه اینکه نسبت دهندهٔ سرقت به کاروانیان هم خود آن حضرت بوده باشد. تصریح قرآن کریم بر «صدیق» بودن یوسف علیه السلام (یوسف/۴۶) نیز که البته برای تأکید و تبیین است، هرگونه شائبه‌ای در بیان سخنان خلاف واقع و دوپهلوی از سوی آن بزرگوار را منتفی می‌سازد؛ چراکه صدیق، مبالغه در «صدق» است؛ یعنی کسی که در نهایت صداقت و راستی است، آنچه را می‌گوید، انجام می‌دهد و آنچه را انجام می‌دهد، می‌گوید و هیچ تناقضی بین سخن و رفتارش وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴/۵۶). سها جای دیگری نیز این کار را به صراحت به یوسف نسبت داده و به زعم خود بر قرآن خرده گرفته است (سها، ۱۳۹۳: ۴۵۴) که نشان دهندهٔ بی‌دقتی یا غرض‌ورزی اوست.

از سوی دیگر شواهد موجود در آیات نشان می‌دهد که اصل این کار نیز با هماهنگی میان دو برادر صورت گرفته و بنیامین رضایت داشته (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۱/۲۲۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۰/۳۹-۴۰)؛ چراکه درست در آیهٔ پیش از آیات یادشده چنین آمده است: «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یوسف/۶۹)؛ «و هنگامی که بر یوسف وارد شدند، برادر [مادری] اش را کنار خود جای داد، گفت: بی‌تردید من برادر تو هستم؛ بنابراین بر آنچه آنان همواره انجام می‌دادند [و من برای تو فاش کردم] اندوهگین مباش». بدین سان یوسف با برادر تنی اش ملاقاتی خصوصی داشته و دور از چشم دیگر برادران، خود را به او معرفی کرده است.

افزون بر این سها توضیح نداده است که کجای این ماجرا موضوعی سیاسی است و یوسف با این اقدام در پی چه اقدام سیاسی‌ای بوده است؟ آیا جز این است که این مسئله از اساس و از ابتدا تا انتها مسئله‌ای خانوادگی بین یوسف و برادران و پدر او بوده است؟

### ۲-۳. روایات دال بر جواز خدعه در جنگ

روایت مشهور «الْحَرْبُ خُدْعَةٌ» در بسیاری از منابع حدیثی نقل شده است:

۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلْحَرْبُ خُدْعَةٌ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۴/۳۷۸)؛ جنگ نیرنگ است.
۲. «علیؑ فرمود: پرنندگان شکاری مرا برابیند، نزد من محبوب‌تر است از اینکه به رسول خدا ﷺ سخنی را نسبت دهم که نفرموده است. شنیدم رسول خدا ﷺ در روز جنگ خندق می‌فرمود: جنگ نیرنگ است؛ یعنی هرچه خواستید [علیه دشمن] بگویید.» (طوسی، ۱۳۹۰: ۶/۱۶۳).
۳. «علیؑ فرمود: جنگ نیرنگ است. هرگاه سخنی را از رسول خدا ﷺ برای شما بازگو کردم، به خدا سوگند اگر از آسمان سقوط کنم یا پرنندگان شکاری مرا برابیند، برایم محبوب‌تر است از اینکه بر رسول خدا ﷺ دروغ بندم. اما زمانی که سخن خود را به شما گفتم، بدانید که جنگ چیزی جز نیرنگ نیست؛ چراکه به رسول خدا ﷺ خبر رسید که بنی قریظه به ابوسفیان پیغام داده‌اند: در صورت رویاری شما با محمد به یاری شما خواهیم آمد. رسول خدا ﷺ خطبه‌ای خواند و فرمود: بنی قریظه به ما پیغام دادند که اگر ما با ابوسفیان وارد نبرد شویم، به یاری ما خواهند آمد. این خبر که به گوش ابوسفیان رسید، گفت یهود به ما خیانت کرد. سپس با آنان قطع همکاری کرد» (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۳۳).
۴. «عدی که در جنگ‌ها همراه امیرمؤمنانؑ بود، گوید: امیرمؤمنانؑ در روز رویاری با معاویه در صفین با صدای بلند به اصحابش خطاب کرد: به خدا سوگند، معاویه و یارانش را خواهم کشت. سپس آهسته فرمود: اگر خدا بخواهد. من نزدیک حضرت بودم و دلیل آهسته گفتن جمله‌ی اخیر را جویا شدم. فرمود: جنگ نیرنگ است و من نزد مؤمنان دروغ‌گو نیستم. من خواستم اصحابم را علیه آنان تحریک کنم تا سست نشوند و به پیروزی بر آنان امیدوار شوند... بدان که خداوند هنگامی که موسی را نزد فرعون فرستاد به او فرمود: پس گفتاری نرم به او گوید، باشد که پند پذیرد [آیین حق را پذیرا گردد] یا بترسد [و از سرکشی باز ایستد]؛ در حالی که خداوند می‌دانست فرعون نه پند می‌پذیرد و نه می‌ترسد. اما این سخن را فرمود تا موسی را بر رفتن نزد فرعون بیشتر ترغیب نماید» (کلینی، ۱۳۶۷: ۷/۴۶۰؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۶/۱۶۳).
۵. «رسول خدا ﷺ فرمود: دروغ جایز نیست، مگر در سه جا: دروغ گفتن مرد به

همسرش، دروغ گفتن برای صلح و آشتی دادن بین دو نفر و دروغ گفتن امام و حاکم به دشمن خود؛ چراکه جنگ نیزنگ است» (ابن اشعث، بی تا: ۱۷۱).

این چند حدیث، عمده روایاتی است که در منابع معتبر درباره جواز خدعه در جنگ وجود دارد. برخی برای اثبات مشروعیت و مطلوبیت جنگ روانی علیه دشمن به این روایات استناد کرده‌اند (چاوشی و احمدی، ۱۳۹۶: ۲۸۹-۳۰۱؛ حسینی، ۱۳۹۲: ۱۳-۱۵).

در این روایات دو نکته کاملاً آشکار است: تجویز نیزنگ در جنگ و مجاز بودن دروغ گفتن به دشمن که دومی در واقع مصداق و ابزار اولی است. اینک ممکن است چنین برداشت شود که براساس این روایات، در جنگ رسانه‌ای، روانی و شناختی با دشمن نیز کذب و خدعه مجاز است؛ چراکه از سویی، حرب در این روایات اطلاق دارد و شامل جنگ روانی و رسانه‌ای نیز می‌شود و از سوی دیگر، مورد و مصداق مطرح در این روایات، «سخن گفتن» است. توضیح مطلب اخیر این است که در روایت دوم عبارت «تَكَلَّمُوا بِمَا أَرَدْتُمْ»، در روایت سوم عبارت «حَدَّثْتُمْ» و نیز سخنان پیامبر ﷺ در قالب جنگ تبلیغاتی و روانی علیه دشمن، در روایت چهارم نحوه خاص سخن گفتن حضرت امیر ع با اصحاب خود به هدف تحریک و تشجیع آنان علیه دشمن و در روایت پنجم، به صراحت از دروغ گفتن امام و حاکم با دشمن خود سخن گفته شده است.

### نقد و بررسی

روایات یادشده دلالتی بر جواز استفاده از دروغ و نیزنگ در جنگ روانی و رسانه‌ای ندارند. در واقع توضیح مطلب و تحلیل این روایات در گرو بیان چند نکته است:

۱. صداقت و راستی، اصلی اساسی و بسیار مهم در نگاه دینی است و در مقایسه با بسیاری از ارزش‌ها از اهمیتی بیشتر و تقدّم برخوردار است؛ برای نمونه در روایات بر این مطلب تأکید شده که معیار ارزیابی افراد، نه انجام عبادات فراوان بلکه راست‌گویی و امانت‌داری است: امام صادق ع فرمود که «به نماز و روزه آنان فریفته نگردید؛ چه آدمی گاه به نماز و روزه عادت می‌کند، چونان که اگر آن را رها سازد، وحشت نماید، بلکه آنان را

هنگام راستی سخن و ادای امانت بیازمایید» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۰۴/۲).

در قرآن و روایات نیز تقابل معناداری میان دروغ و ایمان برقرار شده است. قرآن بی‌ایمانی را منشأ سخنان افتراآمیز و دروغ دانسته: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ» (نحل/۱۰۵)؛ «تنها کسانی دروغ‌پردازی می‌کنند که به آیات خدا ایمان ندارند و آنان خود دروغ‌گویانند». از این رو از دروغ‌پردازی و به‌ویژه سوگند دروغ به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز منافقان یاد شده است (توبه/۵۶، ۶۲، ۹۵، ۱۰۷؛ نور/۱۳؛ منافقون/۱). بر این اساس رسول خدا ﷺ دروغ‌گویی را با ایمان غیرقابل جمع می‌دانند: «امام رضا علیه السلام فرمود: از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال شد: [آیا ممکن است] مؤمن ترسو باشد؟ فرمود: آری. گفته شد: [ممکن است] بخیل باشد؟ فرمود: آری. گفته شد: و دروغ‌گو باشد؟ فرمود: نه» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۵۷۳/۸) و امیرمؤمنان علیه السلام ترجیح دادن راستی بر کذب را از نشانه‌های ایمان برشمرده‌اند: «علامت ایمان آن است که راست‌گویی را آنجا که به زیان توست بر دروغی که به سودت هست، ترجیح دهی» (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۸).

علت این همه تأکید بر راستی به آثار مثبت صداقت در نظام اجتماعی و سیاسی و اعتمادسازی بین افراد برمی‌گردد که خود باعث ایجاد فضای سالم و روابط محکم و صمیمی میان افراد است. دروغ در روایات، کلید همه بدی‌ها و بدتر از شراب معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۳۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/۲۶۳)؛ چراکه مفسد مترتب بر دروغ، قابل قیاس با مفسد مترتب بر شراب خواری نیست. بر این اساس، اثبات مواردی برای «جواز کذب» به دلیلی محکم و قاطع نیاز دارد و در صورت ضعف دلیل مخصص این عموماً و اطلاقات، و شک در جواز، به طبع اصل بر حرمت کذب خواهد بود.

۲. سیره حکومتی امیرمؤمنان علیه السلام و سخنان آن بزرگوار تصویری گویا و روشن از نفی هرگونه دروغ و فریب‌کاری در حکومت اسلامی است؛ چنان‌که وقتی عمر به سختی مجروح شد و خود را در آستانه مرگ دید، شش نفر؛ علی، عثمان، طلحه، زبیر، سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمان بن عوف- را مأمور انتخاب خلیفه کرد. در این ماجرا سرانجام عبدالرحمان رو به علی علیه السلام کرد و گفت: با تو بیعت می‌کنم مشروط بر اینکه طبق کتاب

خدا و سنت پیامبر ﷺ و روش ابوبکر و عمر رفتار کنی. علی علیه السلام در پاسخ گفت: می پذیرم؛ ولی طبق کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ و نظر خودم عمل می کنم. عبدالرحمان خطاب به عثمان، همان جمله را سه بار تکرار کرد و هر بار عثمان پذیرفت. سپس عبدالرحمان دست عثمان را به خلافت فشرد (طبری، بی تا: ۲۹۲/۳-۲۹۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷/۱: ۱۸۵-۱۸۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱/ ۳۶۸-۳۷۰).

اگرچه امیرمؤمنان علیه السلام می توانست با گفتن سخنی خلاف نظر واقعی خود و پذیرفتن صوری سخن عبدالرحمان، خلافت بر پهنه گسترده ای از جهان مسکون آن روزگار را به دست بگیرد و نیل به اهداف مقدس را مجوز این امر بداند، چنین کاری نکرد؛ زیرا حکومتی که بر دروغ و نیرنگ استوار باشد، حکومتی علوی و حاکمیتی اسلامی نیست. در واقع چنین حکومتی از قبیل حکومت قدرت های مستکبر و فاسدی است که نویسندگان مغرض مخالف قرآن، سنگ آن ها را به عنوان حکومت های دموکراتیک بر سینه می زنند.

امیرمؤمنان علیه السلام همچنین در پاسخ کسانی که معاویه را زیرک تر و سیاست مدارتر می پنداشتند، فرمود: «به خدا سوگند، معاویه از من سیاست مدارتر و زیرک تر نیست؛ ولی او نیرنگ می زند و گناه می کند و اگر فریب و خیانت ناپسند نبود، من سیاست مدارترین مردم بودم؛ ولی هرگونه خیانت و پیمان شکنی منتهی به فجور و گناه می شود و هر گناهی سر از کفر درمی آورد و هر پیمان شکنی روز قیامت پرچم خاصی دارد که به آن شناخته می شود» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰).

بدین سان نسبت دادن مصلحت گرایی سیاسی به مفهوم تجویز دروغ و نیرنگ به معارف اسلامی، در تضاد کامل با این گونه آموزه هاست.

۳. اینک باید دید آیا می توان جواز دروغ گویی و وارونه جلوه دادن حقایق در جنگ

روانی و رسانه ای با دشمن را داخل در موارد استثنایی جواز کذب در شریعت دانست؟ توضیح مطلب اینکه براساس موازین فقه اسلامی، دروغ گفتن در چند مورد به طور استثنا مجاز است:

الف) ضرورت: (بنگرید به: نحل/ ۱۰۶؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۰/۷؛ انصاری، ۱۳۷۴: ۲۱/۲؛ خوئی، ۱۳۷۱: ۴۰۳/۱؛ امام خمینی، ۱۳۶۸: ۸۰/۲).

ب) اصلاح: یعنی دروغ‌گویی برای اصلاح رابطه افراد و آشتی دادن آنان (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۴۲/۲؛ خوئی، ۱۳۷۱: ۴۱۴/۱). فقیهان بر جواز کذب در این دو مورد اتفاق نظر دارند (انصاری، ۱۳۷۴: ۲۱/۲، ۳۱؛ خوئی، ۱۳۷۱: ۴۰۳/۱، ۴۱۴).

ج) دروغ در جنگ: سومین موردی که در روایات مطرح شده، جواز دروغ در جنگ است؛ اما روایات یادشده، قطع نظر از مسئله سند و مورد اجماع نبودن نزد فقیهان منحصر به جنگ نظامی و تبلیغات درباره آن هستند؛ یعنی فرد مسلمان و حاکم اسلامی یا رسانه‌های جامعه در زمان جنگ حق دارند با توسل به تدبیرها و حيله‌هایی روحیه دشمن را تضعیف کرده و معادلات جنگ را به نفع خود تغییر دهند و این در واقع نوعی تاکتیک نظامی است.

دلایل و شواهد این مدعا عبارت‌اند از:

ظهور واژه «حرب» و عبارت «کائد فی حرب» در جنگ نظامی و سبب صدور و فضای سخن در روایات یادشده که همه به جنگ نظامی اختصاص دارد: تقابل نظامی در جنگ خندق در روایت دوم، جنگ با ابوسفیان در حدیث سوم و نبرد صفین در حدیث چهارم. روایت چهارم، برفرض صحت صدور سخنان یادشده از معصوم علیه السلام تحلیل دیگری دارد: هنگام رویارویی با دشمن، تقویت روحیه جبهه خودی و تضعیف روحیه دشمن نقش مهمی در پیروزی و پیشبرد اهداف دارد؛ از این رو ایراد خطبه‌های حماسی برای تشجیع سربازان، رجزخوانی توسط فرمانده یا جنگجویان و اقداماتی از این دست در آن روزگار شایع بوده که البته در عصر حاضر نیز با شکل‌های گوناگون انجام می‌شود. این سخن علی علیه السلام خطاب به اصحاب خود که «به خدا سوگند معاویه و یارانش را خواهیم کشت» در همین چهارچوب قابل ارزیابی است؛ چنان‌که دستور خضاب کردن محاسن از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای جوان به نظر رسیدن سربازان مسلمان در جنگ رودررو با دشمن (نهج البلاغه، حکمت ۱۷) نیز به همین هدف صورت پذیرفته است. بخشی از این‌گونه

اقدامات اصولاً کذب و دروغ نیست؛ بلکه تصریح آرمان‌ها و اهداف و علنی کردن آن‌هاست تا روحیه افراد بالا برود و بخشی نیز ممکن است سخنی خلاف واقع بوده یا عملی برای خلاف واقع نشان دادن صحنه باشد؛ اما نکته مهم این است که تمام این موارد صرفاً در محدوده جنگ نظامی و در قالب تاکتیک‌ها و تبلیغات جنگی است و هیچ دلیلی بر تجویز آن در عرصه‌های دیگری مانند: سیاست، اقتصاد و فرهنگ وجود ندارد.

اینک بپرسیم تردید در شمول این روایات نسبت به جنگ رسانه‌ای و روانی، اصل اولیه و مرجع حرمت کذب است.

با این همه، آنچه در میدان جنگ نظامی و عرصه تبلیغاتی آن مجاز دانسته شده صرفاً خدعه است؛ یعنی فریب دشمن به هدف غلبه بر او. درباره مفهوم «خدع» چنین گفته شده: «الْخَدْعُ: إِظْهَارُ خِلَافِ مَا تُخْفِيهِ» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۸/۶۳)، اما خیانت و عهدشکنی (غلول و غدر) به طور کلی حتی با دشمن حرام و ممنوع است (بقره/۱۷۷؛ انفال/۵۵-۵۶؛ توبه/۴؛ مؤمنون/۸). رسول خدا ﷺ نیز در این باره به رزمندگان جمله جنگ فرموده‌اند: «بجنگید به نام خدا و در راه خدا. با کافران نبرد کنید؛ ولی عهدشکنی و خیانت نکنید، مثله نکنید و کودکان را نکشید...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۲۹؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۶/۱۳۸). بنابراین اصول اخلاقی و رفتاری در عرصه نظامی نیز حاکم است.

۴. تجویز دروغ و نیرنگ در رسانه‌ها حتی به هدف مقابله با جنگ روانی و رسانه‌ای دشمن چنان مفسد گسترده‌ای دارد که مصلحت‌اندیشی‌های سطحی و موقتی را نمی‌توان بر آن ترجیح داد؛ چراکه انجام چنین کاری از سوی مسئول جامعه اسلامی یا رسانه‌های آن، حتی به صورت محدود و جزئی، ضربه‌ای جبران‌ناپذیر بر اعتماد عمومی وارد کرده و جامعه را به سوی رسانه‌های بیگانه سوق می‌دهد. در چنین حالتی، رسانه‌های بیگانه به راحتی می‌توانند با نشر بخشی از اطلاعات صحیح و با به کارگیری شگردهای تبلیغاتی، انبوهی از اخبار خلاف واقع و یا مهندسی شده را در راستای اهداف خود و جهت‌دهی افکار عمومی به مخاطب بقبولانند. از این رو استفاده از نیرنگ فقط در

جنگ نظامی با دشمن مجاز است و نه در مواجهه با افکار عمومی حتی اگر دشمن هدف باشد؛ چراکه اصولاً در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جدا کردن دشمن از افکار عمومی امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان در رسانه‌های جمعی خبر دروغی را صرفاً به این هدف که به گوش دشمن برسد، نشر داد.

۵. معنای این سخنان نه تنها نفی توسل به جنگ روانی علیه دشمن و فرو رفتن در لاک دفاعی و انفعال رسانه‌ای نیست، بلکه رسانه‌های نظام اسلامی باید در چنین جنگی وضعیتی تهاجمی داشته باشند. البته باید در نظر داشت که در این نوع جنگ، ابزارهای متنوع و فراوانی وجود دارد و دروغ و نیرنگ تنها ابزارهای در دسترس نیستند؛ چنان‌که در رأس ابزارها و شگردهای مؤثر جنگ روانی و رسانه‌ای، تبیین حقایق قرار دارد.

از سوی دیگر ممنوعیت کذب و دروغ به معنای وجوب انتشار هر خبری نیست. امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «آنچه را نمی‌دانی نگو؛ بلکه همه آنچه را می‌دانی نیز مگویی؛ چراکه خداوند سبحان بر همه جوارح تو واجباتی قرار داده که روز قیامت به وسیله آن‌ها بر تو احتجاج می‌کند» (نهج البلاغه، حکمت ۳۸۲). تمرکز بر اخبار مهم و برجسته‌سازی آن‌ها، به حاشیه راندن اخبار بی‌اهمیت یا خبرهایی که موجب تضعیف روحیه مردم و القای ناامیدی است و مواردی از این دست هیچ‌کدام متّصف به دروغ و نیرنگ نمی‌شود و روشن است که رسانه‌های جامعه اسلامی باید مصالح ملی و عمومی را در این باره در نظر بگیرند.

### ۳-۳. روایات دال بر جواز بهتان و سب منحرفان

برخی از روایات بر جواز سب و بهتان نسبت به اهل بدعت و انحراف تصریح دارند:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَ الْبِدَعِ مِنَ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَ أَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةَ وَ بَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَظْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَ يَحْذَرَهُمُ النَّاسُ وَ لَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ يَكْتُبِ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَ يَرْفَعُ لَكُمْ بِه الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۳۷۵).

این روایت دو نکته قابل تأمل دارد: نخست، «أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ» که دست کم در نگاه نخست، دشنام و ناسزاگویی (سب) آن هم در حد فراوان را تجویز و تأیید کرده است و دوم، «بَاهْتُوهُمْ» که تصوّر شده به مفهوم بهتان زدن و اتهام به اهل بدعت و مانند آن هاست. بر این اساس چنین نتیجه گرفته اند که وقتی اجازه ناسزاگویی، دشنام و تهمت زدن به اهل بدعت و انحراف داده شده، به طریق اولی جواز نشر اخبار کذب و خلاف واقع در جنگ روانی با دشمن نیز صادر شده است؛ به ویژه اینکه علت این تجویز چنین بیان شده: «كَيْلًا يَظْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَيَحْذَرُهُمُ النَّاسُ»؛ یعنی بی اثر کردن تلاش اهل بدعت و انحراف برای ایجاد فساد در باورهای اسلامی و برحذر داشتن مردم از اعتماد به آنان و پذیرش سخنانشان.

### نقد و بررسی

توجه به چند نکته ضروری است:

۱. فحش و ناسزاگویی با ویژگی های شخصیت اخلاقی مورد قبول اسلام در تضاد است. قرآن کریم از دشنام گویی به مشرکان و معبود آنان چنین نهی کرده است: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/ ۱۰۸)؛ «و [معبودان] کسانی را که جز خدا را می پرستند، دشنام ندهید که آنان هم از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام خواهند داد».

به طبع دشنام دادن به معبود مشرکان، آنان را تحریک می کند تا به خداوند و دیگر مقدسات مسلمانان دشنام دهند و توهین کنند. اینک باید پرسید که آیا عبارت «فیسبوا الله عداوا» تعلیل حکم یادشده در آیه است؛ یعنی علت حرمت دشنام دادن صرفاً این است که دشمنان به مقابله به مثل تحریک نشوند و گرنه منعی نیست؟

توجه به نکته ای دقیق این برداشت را تضعیف می کند: از حرف «فاء» در لغت عرب برای «ترتیب» و یا «تفریع» استفاده می شود. نخستین حالت بر ترتیب بین دو پدیده دلالت می کند؛ مانند: «جاء زيد فعمرو» و دومین حالت بر این معنا دلالت دارد که آنچه پس از

فاء می‌آید، فرع و نتیجه مطلب پیشین است؛ مانند: «صَرَبَهُ فَتَأَلَّمَ». در آیه پیش گفته نیز حرف فاء برای تفریع است و نشان دهنده اینکه ناسزاگویی مشرکان به خدا نتیجه ناسزاگویی مسلمانان به بت‌هاست، نه اینکه علت حرمت ناسزاگویی، دشنام مشرکان به خدا باشد؛ چراکه اصولاً فاء برای بیان علت نیست. بدین سان حرمت ناسزاگویی به مشرکان اطلاق دارد و این کار به طور کلی ممنوع است؛ حتی اگر باعث ناسزاگویی طرف مقابل نشود.

امیرمؤمنان علیه السلام نیز زمانی که در ایام جنگ صفین مشاهده کرد که گروهی از اصحاب به یاران معاویه دشنام می‌دهند، فرمود: «من خوش ندارم که شما فحاش باشید. اگر شما [به جای دشنام] اعمال آن‌ها را توصیف کنید و حالات آن‌ها را یادآور شوید، به سخن درست نزدیک‌تر است و برای اتمام حجت بهتر...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶).

این سخن امام علیه السلام بیان‌کننده منطق روشن و اخلاق مدار اسلام در مواجهه با همه مخالفان، معاندان و منحرفان است: دشنام و ناسزاگویی نه شیوه‌ای درست است و نه نتیجه مطلوبی دارد؛ بنابراین راه تقابل و بصیرت‌افزایی در جامعه، تبیین صحیح انحرافات و کج‌رفتاری‌های منحرفان و دشمنان است.

در روایات دیگر به طور مطلق از زشت‌گویی و دشنام‌دهی نهی شده است: «امیرمؤمنان علیه السلام از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: به طور قطع خداوند بهشت را بر هر دشنام‌گویی پست و کم‌حیا که باکی ندارد چه بگوید و چه به او بگویند، حرام کرده است» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۳۲۳).

بر این اساس، حرمت دشنام به مؤمن در برخی روایات مانند روایت نبوی «دشنام دادن مؤمن فسق است و قتال با او کفر» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۳۲۳) نه تنها به معنای اختصاص حرمت دشنام و بدزبانی به مسلمان نیست، بلکه روایات مطلق نیز باید بر این قید حمل شود. توضیح مطلب اینکه اصولاً بین دو جمله اثباتی‌ای که یکی مطلق است و دیگری مقید تنافی وجود ندارد تا حمل مطلق بر مقید لازم باشد (مظفر، ۱۳۷۰: ۱/۲۴۶)؛ بلکه باید به هر دو حکم؛ یعنی حرمت دشنام به همه مردم و به ویژه به مؤمنان عمل شود.

۲. سیره اولیای الهی به روشنی نشان می‌دهد که آنان هیچ‌گاه در مواجهه با ظالمان و منحرفان و بدعت‌گذاران از سخنان زشت و دشنام استفاده نکرده‌اند؛ بلکه به هدف بصیرت‌زایی و اثبات حق با متانت اخلاقی و رفتاری، حالات و رفتارشان را تبیین کرده و صرفاً در محدوده لعن و نفرین از آنان برائت جسته‌اند. در قرآن کریم نیز به متانت در گفتار پیامبران الهی در برابر سخنان زنده معاندان اشاراتی شده است (اعراف/ ۶۶-۶۷).

اینک باید پرسید که چرا در روایت یادشده سب و دشنام منحرفان موجب پاداش الهی دانسته شده است: «يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ»؟ بدیهی است که این تجویز و پاداش برای ناسزاگویی و دشنام نیست؛ بلکه مجموعه سه عبارت در این روایت را باید با هم در نظر گرفت: «أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلَ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةَ» و عبارت دوم و سوم را تفسیر و تبیین عبارت نخست دانست؛ چراکه مقصود از «الْقَوْلَ فِيهِمْ» سخن گفتن درباره انحراف‌ها، کجی‌ها و افکار باطل بدعت‌گذاران است؛ یعنی توصیف آنان چنان‌که هستند و مقصود از «الوقیعة» نیز مذمت و ذکر عیوب (مازندرانی، بی‌تا: ۴۳/۱۰) و انحرافات آنان پشت سرشان (غیبت) است (فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۵) که نتیجه آن جواز غیبت کردن در این مورد خاص است. هدف نیز در ادامه به روشنی بیان شده است: «كَيْلًا يَظْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَ يَحْذَرُهُمُ النَّاسُ وَ لَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ». بنابراین «سَبِّهِمْ» نیز در اینجا برفرض که راوی حدیث در نقل به معنا آن را نیفزوده باشد، ناظر به بیان حالات و رفتارهای انحرافی آنان است و نه دشنام و ناسزاگویی که در عرف به آن «سب» گفته می‌شود. اینکه واژه‌ای در عین وحدت معنا دو کاربرد مثبت و منفی داشته باشد، بی سابقه نیست؛ برای نمونه واژه «جدل و مخاصمه» در کاربرد رایج، بار منفی دارد و در آموزه‌های دینی مورد نکوهش قرار گرفته است (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۱۴۴)؛ حال آنکه کاربرد دیگر آن فاقد بار منفی بوده و صرفاً بیان‌کننده نوعی گفت‌وگو و تبادل نظر است: «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (ص/ ۶۹)؛ «من از ملأ‌اعلی و فرشتگان عالم بالا به هنگامی که درباره آفرینش انسان گفت‌وگو و مخاصمه می‌کردند، خبر ندارم». به گفته برخی از مفسران، اگرچه فرشتگان جدال و مخاصمه‌ای به معنای

منفی آن با پروردگار نداشتند، همین اندازه که به هنگام خطاب خداوند به آنان که «من می خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم» گفتند که «آیا می خواهی کسی را بیافرینی که فساد و خون‌ریزی کند» و در پاسخ شنیدند که «من چیزی می دانم که شما نمی دانید» (بقره/۳۰)، با خداوند مخاصمه کرده‌اند که اطلاق مجازی است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۳۲/۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۰۷/۲۶-۴۰۸). در روایتی دیگر چنین آمده است: «أَتَدْرِي فِيمَا يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى؟ إِخْتَصَمُوا فِي الْكُفَّارَاتِ وَ الدَّرَجَاتِ، فَأَمَّا الْكُفَّارَاتُ فَأَشْبَاهُ الْوُضُوءِ فِي السَّيَرَاتِ وَ نَقْلُ الْأَقْدَامِ إِلَى الْجَمَاعَاتِ وَ انْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ وَ أَمَّا الدَّرَجَاتُ فَأَشْبَاهُ السَّلَامِ وَ إِطْعَامُ الطَّعَامِ وَ الصَّلَاةُ بِاللَّيْلِ وَ النَّاسُ نِيَامُ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۶/۸)؛ «آیا می دانی فرشتگان عالم بالا درباره چه چیزی بحث و گفت وگو می کنند؟ آن‌ها درباره کفارات (کارهایی که گناهان را جبران می کند) و درجات (آنچه بر درجات انسان می افزاید) به گفت وگو پرداختند؛ اما منظور از کفارات، وضوی پرآب در سرمای زمستان و به سوی نماز جماعت گام برداشتن و انتظار نمازی بعد از نماز دیگر کشیدن است و درجات، بسیار سلام کردن و اطعام کردن و نماز در دل شب به هنگامی که چشم مردم در خواب است، می باشد». از این حدیث استفاده می شود که منظور از مخاصمه در اینجا تنها بحث و گفت وگوست و نه جدال و کشمکش (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۳۳/۱۹).

ملا صالح مازندرانی و علامه مجلسی در شرح این قسمت از روایت هم نظرند: «و المراد بسببهم الإتيان بكلام يوجب الاستخفاف بهم» (مازندرانی، بی تا: ۴۳/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۸: ۸۰/۱۱)؛ «مقصود از سبب آنان گفتن سخنی است که موجب سبک شمردن آن‌ها باشد». توضیح ایشان برای این است که از این واژه، مفهوم دشنام و ناسزا برداشت نشود، بلکه مقصود روایت آن است که اگر در ضمن افشاگری بدعت‌گذاران و انحرافات آنان، سخنانی گفته شود که موجب خفیف و سبک شدن آنان نزد مردم گردد، مانعی ندارد. مازندرانی و مجلسی سپس به روایاتی استشهاد می کنند که در آن‌ها غیبت کردن از «متجاهر به فسق» مجاز دانسته شده؛ چراکه چنین فاسقی احترامی برای خود باقی

نگذاشته است: «هرگاه فاسق فسق خود را علنی کرد، احترامی ندارد و غیبت کردن از او ممنوع نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵/۸۵). همچنین مجلسی به تبعیت از شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۴/۴۳۴) با اشاره به روایات یادشده تصریح می‌کند که «مقصود از فرد مستحق استخفاف، فاسق متظاهر به فسق است» (مجلسی، ۱۴۰۸: ۱۱/۵-۶).

آیت الله خوئی نیز به مناسبتی می‌گوید: «سب متظاهر به فسق به همان معصیتی که بدان تجاهر کرده جایز است؛ چراکه به علت تظاهر به منکرات احترامش از بین رفته...؛ اما سب او به گناهایی که بدان‌ها تجاهر نکرده، جایز نیست» (خوئی، ۱۳۷۱: ۱/۴۴۲).  
به هر روزشت گویی و بدزبانی به حکم عقل قبیح است و مورد تقبیح آموزه‌های دینی، حتی در مواجهه با مشرکان و اهل حرب؛ بنابراین به صرف وجود عبارتی مبهم و دوپهلوی در یک روایت نمی‌توان آن را تجویز کرد.

۳. عبارت «باهتوهم» به معنای تهمت زدن و افترا بستن نیست؛ بلکه از ریشه «بهت» به معنای «مبهوت کردن» است؛ یعنی با اهل بدعت چنان با دلایل محکم و قاطع بحث کنید که از منطق قدرتمند شما مبهوت و متحیر شوند و از پاسخ دادن درمانند؛ همان‌گونه که پاسخ سریع و نغز ابراهیم علیه السلام در برابر مغالطه سرکرده اهل شرک و کفر، او را مبهوت کرد: «فَبَهَّتِ الذِّي كَفَرَ» (بقره/۲۵۸)؛ «پس آن کس که کفر ورزیده بود، مبهوت ماند».

منابع اصیل لغت «بهت» را به معنای تحیر دانسته‌اند؛ چنان‌که ابن فارس گوید: «الْبَهْتَةُ الْحَيْرَةُ. فَأَمَّا الْبُهْتَانُ فَالْكَذِبُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۳۰۷؛ همچنین بنگرید به: فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴/۳۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱/۲۴۴).

شارحان حدیث نیز همین معنا را برای «باهتوهم» ذکر کرده‌اند: «جادلوهم و أسکتوهم و اقطعوا الكلام عليهم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۵)؛ «با آنان مجادله کنید و آنان را ساکت نمایید و سخنانشان را ببرید» و «ولعل المراد به إلزامهم بالحجج البالغة لينقطعوا ويبهتوا كما بهت الذی كفر فی محاجة إبراهيم علیه السلام» (مازندرانی، بی تا: ۱۰/۴۳)؛ «شاید مقصود از آن مواجهه با آنان با دلایلی رسا باشد تا ساکت و مبهوت شوند؛ مانند کسی که

در احتجاج با ابراهیم علیه السلام مبهوت شد. علامه مجلسی نیز مشابه همین سخن را آورده (مجلسی، ۱۴۰۸: ۸۱/۱۱) و شهید ثانی تصریح کرده است که در مواجهه با متجاهر به فسق نباید به سخنان خلاف واقع، مانند دروغ و تهمت متوسل شد: «یصح مواجهه بما تکون نسبته إليه حقاً لا بالكذب» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱۷۵/۹)؛ «مواجهه با او با آنچه نسبت دادنش به وی حقیقت دارد جایز است و نه با دروغ».

استفاده از شیوه‌های غیراخلاقی مانند: افترا، بهتان، دروغ‌گویی و اتهام‌زنی کار افراد بی‌ایمان است و نه شیوه مؤمنان و صالحان: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل/۱۰۵)؛ «فقط کسانی دروغ می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند و اینانند که دروغ‌گویی واقعی‌اند».

### ۴-۳. آیات دال بر اعداد قوه، ارباب دشمن و مقابله به مثل

قرآن کریم بر آمادگی همه جانبه در برابر دشمنان و ترساندن آنان تأکید کرده است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (انفال/۶۰)؛ «هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آن‌ها [دشمنان] آماده سازید و [همچنین] اسب‌های ورزیده [برای میدان نبرد] تا به وسیله آن دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید».

همچنین قرآن مقابله به مثل در برابر تجاوز دشمن را مشروع دانسته است: «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره/۱۹۴)؛ «هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید» و نیز «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری/۴۰)؛ «کیفر بدی مجازاتی است همانند آن».

از القای رعب و وحشت نیز به عنوان ابزار جنگ روانی علیه دشمن یاد شده است: «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صِيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقًا» (احزاب/۲۶)؛ «و خداوند گروهی از اهل کتاب [یهود] را که از آنان [مشرکان عرب] حمایت کردند از قلعه‌های محکمشان پایین کشید و در دل‌هایشان رعب افکند [و کارشان به جایی رسید که] گروهی را به قتل می‌رسانید و گروهی را اسیر می‌کردید».

ممکن است از مجموعه این آیات چنین برداشت شود که حکومت و جامعه اسلامی

حق دارند برای ایجاد رعب و وحشت در دل دشمنان، از هر ابزاری از جمله نشر اخبار خلاف واقع استفاده کنند و چون دشمنان در جنگ رسانه‌ای و روانی خود علیه جبهه حق از این ابزار بهره می‌برند، به کار بردن این ابزار مصداق مقابله به مثل در آیات یاد شده است.

### نقد و بررسی

در این آیات هرگز به کار گرفتن دروغ و نیرنگ در جنگ رسانه‌ای تجویز نمی‌شود؛ چراکه از سویی مورد همه این آیات به جز آیه چهل سوره شوری خصوص جنگ نظامی است؛ چنان‌که آیه اعداد بر آماده‌سازی همه توان برای ترساندن دشمنان تأکید دارد و سیاق آیات سوره انفال نیز موضوع مقاتله و جنگ نظامی است. پیش از این گفته شد که در جنگ نظامی خدعه مشروعیت دارد و اگر تلاش برای فریب دادن دشمن نیز بخشی از اعداد قوه به شمار آید، در همان چهارچوبی که پیش‌تر بیان شد، معنا می‌یابد. آیه اعتدا **﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾** (بقره/ ۱۹۴) پس از آیه مقاتله **﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً﴾** نیز (انفال/ ۳۹) همین سیاق را دارد و مقابله به مثل در برابر تجاوز نظامی و فیزیکی دشمن را می‌رساند. آیه **﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ...﴾** (احزاب/ ۲۶) نیز درباره جنگ نظامی است و همچنین آیه چهل سوره شوری بر لزوم رعایت عدالت در مجازات تأکید می‌کند و از آنجا که در ادامه این آیه بر عفو و گذشت سفارش می‌شود که **﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾**، می‌توان دریافت که مورد آیه عبارت است از تعاملات اجتماعی در درون جامعه اسلامی یا دست‌کم تعامل با افرادی که سر جنگ و دشمنی ندارند؛ چراکه توصیه به گذشت در برابر ظلم جنایت‌کاران و دشمنان سرسخت مسلمانان معنا ندارد.

از سوی دیگر، چنانچه آیات را دارای اطلاق یا تعمیم نسبت به جنگ روانی و رسانه‌ای بدانیم، باز هم شامل ابزارهایی همچون دروغ‌گویی و نشر مطالب خلاف واقع نمی‌شود؛ برای نمونه آیه اعتدا که شاید بیش از دیگر آیات یاد شده مربوط به جنگ روانی پنداشته شود، تعمیمی ندارد که براساس آن بتوان در هر اقدامی مقابله به مثل را تجویز کرد. توضیح مطلب

اینکه، مثلاً اگر دشمنان کودکان را کشتند و یا مثله کردند، مقابله به مثل روا نیست و روایت پیش گفته بر ممنوعیت این کار صراحت دارد. همچنین اگر دشمن به انجام کاری خلاف شرع مانند تجاوز جنسی به اسرا اقدام کرد، به طور قطع مقابله به مثل جایز نیست. اینک که این آیه به وضوح تعمیمی در موارد مقابله به مثل ندارد، چگونه می‌توان در موضوع مورد بحث؛ یعنی دروغ‌گویی رسانه‌ای به عنوان مقابله به مثل بدان استناد کرد؟ البته دربارهٔ دیگر آیات نیز چنین است.

#### ۴-۴. قانون «اهم و مهم» و مسئله حفظ نظام

براساس موازین شرعی، واجبات و امور مهم بر موارد دارای اهمیت کمتر ترجیح دارد و هر واجبی که در تزامن با واجبی مهم‌تر از خود قرار گیرد، باید کنار گذاشته شود. تردیدی نیست که حفظ نظام اسلامی از واجبات دارای اولویت است؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام در این باره فرموده است: «حفظ نظام جمهوری اسلامی ... از اهمّ واجبات عقلی و شرعی است» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹/۱۵۳) و «... آحاد مردم یکی یکیشان تکلیف دارند برای حفظ جمهوری اسلامی ... از نماز اهمیتش بیشتر است؛ برای اینکه این حفظ اسلام است ...» (همان، ۴۸۶).

با استناد به این مسئله ممکن است تصور شود که به هدف حفظ نظام اسلامی، استفاده از هر ابزاری حتی دروغ رسانه‌ای مشروعیت می‌یابد. یکی از نویسندگان مخالف قرآن، پس از ادعای تجویز مصلحت‌گرایی سیاسی، به معنای زیر پا نهادن اصول اخلاقی و حتی شرعی، توسط قرآن و سنت و علمای اسلام می‌گوید: «این مصلحت‌گرایی فاجعه‌بارترین حکم سیاسی اسلام است؛ چون موجب می‌شود در هیچ زمینه‌ای حتی در زمینهٔ مذهب هم نتوان به سیاست‌مداران مسلمان اعتماد کرد ... وقتی شکستن احکام اسلامی برای حفظ حکومت جایز باشد، دیگر جایی برای اخلاق و قوانین عرفی باقی نمی‌ماند... آمارهای صحیح را به مردم نمی‌گویند؛ چون می‌گویند موجب وهن حکومت اسلامی می‌شود ...» (سها، ۱۳۹۳: ۶۵۶-۶۵۸).

## نقد و بررسی

براساس آنچه گذشت، بی تردید دروغ و فریب افکار عمومی در رسانه مجاز نیست. آنچه در فقه اسلامی مطرح است، «قانون اهم و مهم» به هنگام تزام است (مظفر، ۱۳۷۰: ۳/ ۲۱۶-۲۱۷)؛ به این معنا که انجام دو کار مهم یا واجب به علت هم‌زمانی یا عللی دیگر میسر نباشد و یکی فدای دیگری شود. در چنین جایی به حکم عقل، کار مهم‌تر اولویت پیدا می‌کند. این قانون، هم در عرصه فردی مصداق می‌یابد و هم در عرصه ملی و حاکمیتی؛ یعنی هرگاه انجام حکمی شرعی موجب اهمال و کنار گذاشتن حکمی دیگر باشد، حکومت اسلامی باید مورد مهم‌تر را مقدم بدارد. تشخیص اهم و مهم در موضوعات گوناگون، مبتنی بر نصوص دینی و حکم عقل است که بحث درباره آن به مجال دیگری نیازمند است. از آنجاکه حفظ اصل دین و نیز برپایی حکومت اسلامی - که خود ضامن اجرای هزاران حکم اجتماعی، سیاسی و قضایی و زمینه‌ساز اجرای احکام عبادی و فردی است - در رأس امور و از مهم‌ترین اولویت‌هاست، دیگر احکام فرعی، در تزامن با آن اولیویتی ندارد و حتی در صورت لزوم، معصوم نیز جان خود را فدای حفظ اسلام می‌کند. در مسائل جزئی‌تر نیز وضعیت به همین شکل است. بنابراین، قانون اهم و مهم خود یکی از معیارها و ضوابط شرعی است و نه در مقابل آن.

اما این قانون هرگز به معنای تجویز دروغ و نیرنگ و زیر پا نهادن اصول اخلاقی نیست؛ به دیگر سخن مصلحت‌گرایی سیاسی مشروع و مطلوب، گزینش مسائل اولویت‌دار به هنگام تزامن است و نه تجویز شیوه‌های غیراخلاقی و ضدانسانی. در حقیقت مصلحت‌اندیشی و رعایت مصالح عمومی و نظام اسلامی در همه عرصه‌های سیاست داخلی و خارجی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و رسانه‌ای امری معقول، منطقی و ضروری است؛ اما مصلحت‌گرایی به معنای تجویز دروغ و خدعه در رسانه یا توسط مسئولان کشور مشروعیتی ندارد. علت این مطلب مجموعه آیات و روایاتی است که در مباحث پیشین مطرح شد؛ به ویژه سخن و سیره امیرمؤمنان علیه السلام درباره تعهد به اصول اخلاقی و شرعی در تقابل با امثال معاویه و متوسل شدن به دروغ و فریب برای کسب

منصب خلافت در شورای تعیین شده که پیش‌تر آمد.

گذشته از این، اصولاً تجویز دروغ و فریب و نشر اکاذیب در جنگ رسانه‌ای و روانی نه تنها به حفظ نظام اسلامی کمک نمی‌کند، بلکه با سلب اعتماد عمومی و تضعیف باورهای مردم، بدنه جامعه را نسبت به حکومت اسلامی بدبین کرده و زمینه سوق دادن آنان به سوی رسانه‌های بیگانه و معاند را فراهم می‌آورد و ضمن تضعیف قدرت نرم نظام اسلامی آن را از درون، بدون پشتوانه می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

ادله ادعایی و احتمالی مدعای تجویز دروغ و فریب در جنگ روانی-رسانه‌ای و مصلحت‌گرایی سیاسی برای نیل به اهداف مقدس، چنان‌که خواهد آمد، مخدوش است و مدعا را ثابت نمی‌کند. در واقع جواز خدعه به جنگ نظامی و تبلیغات آن منحصر است:

- اتهام سرقت توسط یوسف علیه السلام به برادرش در قرآن، تجویز تهمت و نیرنگ به هدفی سیاسی نبود؛ زیرا کسی که به فرزندان یعقوب نسبت دزدی داد، یوسف نبود. در واقع اصل ماجرا با رضایت بنیامین و هماهنگی میان او و یوسف صورت گرفت. افزون بر این، چنان‌که آمد، این مسئله مسئله‌ای خانوادگی بود و نه سیاسی.

- روایات دال بر جواز خدعه در جنگ براساس شواهد موجود در خود این روایات به جنگ نظامی و تبلیغات آن اختصاص دارد؛ یعنی تبلیغاتی که در بحبوحه جنگ برای فریب دشمن و غلبه بر او انجام می‌شود. تجویز دروغ و نیرنگ در رسانه‌ها حتی به هدف مقابله با جنگ روانی و رسانه‌ای دشمن مفاسد بسیار گسترده‌ای دارد و در تضاد کامل با سیره و سخن معصومان علیهم السلام است.

- روایات دال بر جواز بهتان و سب منحرفان هم تجویز سخن گفتن درباره انحراف‌ها، کجی‌ها و افکار باطل آنان است و نه ناسزاگویی و تهمت زدن و نیز عبارت «باهتوهم» در این روایات به معنای مبهوت ساختن دشمن به وسیله دلایل محکم است.

- آیات دال بر اعداد قوه، ارعاب دشمن و مقابله به مثل نیز به کارگیری دروغ و نیرنگ در

جنگ رسانه‌ای را تجویز نمی‌کنند؛ چراکه مورد این آیات، خصوص جنگ نظامی است و بر فرض که این آیات را دارای اطلاق یا تعمیم نسبت به جنگ روانی و رسانه‌ای بدانیم، به‌کارگیری ابزارهایی همچون دروغ‌گویی و نشر مطالب خلاف واقع تجویز نمی‌شود.

- قانون «اهم و مهم» و «مصلحت‌گرایی سیاسی» مشروع و مطلوب به معنای گزینش مسائل اولویت‌دار به هنگام تزاخم است و نه تجویز شیوه‌های غیراخلاقی و ضدانسانی.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن محمد، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۳. ابن‌اشعث، محمد بن محمد، الجعفریات (الأشعثیات)، مکتبه النینوی، تهران، بی‌تا.
۴. ابن‌فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ق.
۶. اترک، حسین، «معنای دروغ مصلحت‌آمیز»، دوفصلنامه پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
۷. اسلامی، سید حسن، دروغ مصلحت‌آمیز؛ بحثی در مفهوم و گستره آن، بوستان کتاب و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۲ش.
۸. اترک، حسین، «عادی‌سازی دروغ؛ برآیند دو انحراف»، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۰، ۱۳۸۲ش.
۹. امام خمینی، سید روح‌الله، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۰. امام خمینی، سید روح‌الله، المکاسب المحرمة، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۸ش.
۱۱. انصاری، مرتضی، المکاسب، انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان)، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۳. چاوشی، سید حسن و سید محمد مهدی احمدی، «بررسی تطبیقی جنگ روانی از دیدگاه فقه امامیه و عامه»، فصلنامه علوم اجتماعی، دوره یازدهم، زمستان ۱۳۹۶ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۵. حسینی، سید علی، «تبیین فقهی جنگ روانی»، مطالعات فقه امامیه، دوره نود و دوم، شماره ۱، مهر ۱۳۹۲ش.

۱۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الإسناد*، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۷. خوئی، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة*، وجدانی، قم، ۱۳۷۱ش.
۱۸. سها، *تفقد قرآن*، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۹۳ش.
۱۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الاسلام، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، تهران، ۱۳۷۹ش.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة*، انتشارات داوودی، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الأفهام*، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۳ق.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، جامعه المدرّسین، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، بی‌نا، بیروت، بی‌تا.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۹۰ق.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن أحمد، *العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۹ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۷ش.
۳۱. مازندرانی، محمد صالح، *شرح أصول الکافی*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۸ق.
۳۴. مرادی، امیر و دیگران، «تحلیل دروغ مصلحت‌آمیز و امکان روایی اخلاقی آن در حوزه حقوق کیفری»، *اخلاق پژوهی*، سال سوم، شماره ۷، ۱۳۹۹ش.
۳۵. مظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۰ش.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۳ش.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۹ش.

## بازشناسی وضعیت رجالی احمد بن هلال عبرتایی

\_\_\_\_\_ البرز محقق گرمفی<sup>۱</sup> - سیّد علی سجادی زاده<sup>۲</sup> - سیّد علی دلبری<sup>۳</sup> \_\_\_\_\_

### چکیده

بررسی وضعیت راویان و داوری دربارهٔ وثاقت آن‌ها نقش مهمی در بهره‌گیری از اخبار برای استنباط معارف دینی دارد. یکی از راویانی که دیدگاه‌های گوناگونی چون ضعف، وثاقت مطلق، وثاقت مشروط و توقف دربارهٔ او قابل ارزیابی است، احمد بن هلال است. نقل نزدیک به نود روایت از این شخصیت در موضوعات فقهی، تاریخی و اعتقادی به‌ویژه مهدویت، تحقیق دربارهٔ او را ضرورت می‌بخشد. در پژوهش حاضر با بهره‌گیری از منابع اسنادی و به روش توصیفی - تحلیلی، وضعیت رجالی احمد بن هلال مورد ارزیابی قرار گرفته است. برای دست یافتن به نتیجه‌ای مطمئن دربارهٔ احمد بن هلال، در نخستین گام زیست‌نامه و جایگاه حدیثی و در دومین گام، تضعیفات مربوط به او در سه موضوع لعن از ناحیهٔ مقدسه، غلو و نیز نقل احادیث منکر بررسی شده و نقدهای مربوط به هریک تبیین شده است. در مرحلهٔ بعد نیز توثیق خاص و عام مربوط به او با بهره‌گیری از مؤلفه‌های زیر مورد تبیین قرار گرفته: قرار داشتن در شمار رجال دو کتاب: **تفسیر قمی** و **المزار الکبیر** و روایتگری اجلاً از او. دستاوردهای پژوهش حاضر براساس نقد بر تضعیفات وارد شده بر این شخصیت و بهره‌گیری از مجموعهٔ توثیقات عام مرتبط با او سامان یافته

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسندهٔ مسئول).

mohaghegh.gr@gmail.com

sajjadizade@razavi.ac.ir

saddelbari@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۲۴

است.

**کلیدواژه‌ها:** احمد بن هلال، تضعیف در توقیع شریف، صالح‌الروایه، توثیقات عامه.

## ۱. مقدمه

بررسی اسناد روایات راهکاری است که هم باورمندان به مسلک وثوق مخبری و هم معتقدان به تحصیل وثوق خبری، ناگزیر باید آن را به کار ببندند. احراز وثاقت راویان سبب حکم به اعتبار حدیث در رویکرد اول و قرینه‌ای بر اعتبار آن در رویکرد دوم است. در میان راویان اخبار کسانی هستند که دانشوران مسلمان درباره آن‌ها دیدگاه یکسانی ندارند. این اختلاف‌ها بر روند بهره‌گیری از اخبار منقول از این راویان نیز اثرگذار است. یکی از راویانی که دیدگاه‌های متفاوتی درباره او نقل شده، احمد بن هلال عبرتایی است که درباره او در بخش (۳) سخن خواهد رفت.

منزلت احمد بن هلال چنان بوده که همراه عده‌ای از یاران خاص امام عسکری علیه السلام از جمله: محمد بن عثمان عمری، حسن بن ایوب و معاویه بن حکیم به محضر امام علیه السلام رسیده و از ایشان درباره جانشینی پرسیده‌اند. براساس این گزارش، امام عسکری علیه السلام با نشان دادن فرزند بزرگوارشان به آنان پیروی از وی را مطالبه کرده و عثمان بن سعید را به عنوان نماینده امام بعدی معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۷). جایگاه حدیثی او نیز در آن پایه است که شیخ الطائفه درباره اش چنین می‌نویسد: «و قد روی أكثر أصول أصحابنا» (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳). براساس گزارشی دیگر، راویان شیعی عراق به دیدار او رفته و از احادیث نوشته‌هایی بر جای گذاشتند (کشلی، ۱۳۶۳: ۱۶/۲). با این حال، عباراتی در قدح و ذم او یافت می‌شود که در بردارنده عدم وثاقت، ضعف، غلو، نصب و انحراف است؛ برای نمونه مؤلف کتاب *التحریر الطاووسی* چنین می‌نویسد: «روی فی شأنه أمور هائلة و طعن شدید» (ابن طاووس، ۱۴۲۵: ۴۷). علامه حلی نیز درباره او چنین نوشته است: «و عندی أن روایته غیر مقبولة» (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۲۰۲). تفصیل این تضعیفات در بخش (۴) بررسی خواهد شد.

براساس گزاره‌های تاریخی و رجالی یادشده، فقیهان نیز در مواجهه با شخصیت

احمد بن هلال، داوری دربارهٔ سندها و سرانجام اعتبارسنجی اخبار منقول از او مسیر واحدی را نپیموده و نظریهٔ یکسانی نداشته‌اند. برخی از فقیهان با بهره‌گیری از قرآینی او را توثیق کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۵-۳۵۶؛ خوئی، ۱۴۱۸: ۲۸/۴۷۹؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۱/۳۵۱)؛ برای نمونه عدم تضعیف ابن‌غضائری را نشانه‌ای بر وثاقت احمد بن هلال دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۶)؛ چراکه ابن‌غضائری در امور دینی بسیار غیور بوده و با دیدن امر ناپسندی در توبیخ شخص، کوتاهی نمی‌کرده است (سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۰۰). برخی نیز احتیاط احمد بن هلال در زندگی و طرد نشدن او توسط خواص و عموم مردم را مایهٔ توثیق دانسته‌اند (بنگرید به: شبیری زنجانی، بی تا: ۲۰/۶۳۲۷).

فقیهان دیگری به ضعف احمد بن هلال به صورت مطلق باور دارند (محقق سبزواری، بی تا: ۱/۵۹؛ امام خمینی، ۱۳۸۰: ۲۲۰، ۲۳۴). برخی نیز از او با وصف مجروح یاد کرده (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/۷۶) و در مقابل، برخی بر این باورند که عبارات دال بر ذم او مانعی بر وثاقتش نیست (نوری، ۱۴۰۸: ۲۲/۶۴). ابن‌غضائری نیز دربارهٔ او قائل به توقف است (واسطی بغدادی، ۱۳۶۴: ۱۱۱-۱۱۲). کسانی به علت اشتها احمد بن هلال به غلو و فساد مذهب، عمل به متفرداتش را جایز ندانسته (طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۲۰۴؛ همو، ۱۳۹۰: ۳/۲۹؛ عبدالساده، ۱۴۳۹: ۱۴۳۶) و برخی دیگر به علت افراط و تفریطش در حق ائمه علیهم‌السلام او را مجهول‌الحال شمرده‌اند (آملی، بی تا: ۱/۲۴۸). همچنین برخی تنها شهرت عملی را مایهٔ عمل به روایات منقول از او می‌دانند (علوی گرگانی، ۱۳۹۵: ۴/۱۹).

آشکار است که گوناگونی داوری‌های موجود دربارهٔ احمد بن هلال در روند استنباط گزاره‌های معرفتی نقل شده از او بسیار اثرگذار است؛ از این رو شایسته است که وضعیت او به وسیلهٔ مبانی دانش رجال به درستی کاویده شود. پژوهش حاضر با تأیید این مهم، به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع اسنادی در پی بازشناسی موقعیت رجالی احمد بن هلال است. برای تحقق این هدف پس از آوردن زیست‌نامهٔ او و اثبات یکی بودن دو شخصیت به ظاهر متفاوت؛ یعنی احمد بن هلال عبرتایی و احمد بن هلال کرخی، فهرستی از موضوعات روایی‌اش فراهم آمده است. در گام بعد، تضعیفات

رجالیان و توثیقات خاص و عام مرتبط با او مورد تبیین قرار گرفته است. در هریک از دو بخش یادشده نیز دلایل مربوط به آن بررسی و نقد شده و سرانجام، دیدگاه برگزیده با بهره‌گیری از توثیقات عامه درباره او بیان شده است.

## ۲. پیشینه پژوهش

در نوشته‌های رجالی به مناسبت بیان مدح و ذم راویان، از احمد بن هلال به اجمال سخن رفته؛ اما در برخی از کتاب‌های معاصران سخنان بیشتری درباره او به میان آمده است (صدر، ۱۳۸۵: ۱/۵۰۲-۵۰۵؛ سیستانی، ۱۴۳۷: ۱/۱۸۵-۲۰۲). مقاله «کاوشی در بازشناسی احمد بن هلال عبرتایی از مدعیان دروغین وکالت» به قلم کامیاب و عرفان (۱۳۹۳) بر ادعای نادرست وکالت احمد بن هلال از سوی امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ و عوامل پیدایش آن تمرکز کرده است. همچنین در مقاله‌واره «احمد بن هلال العبرتایی بین التضعیف و التوثیق» از محمد عطیه عبدالساده (۱۴۳۹) بسیار به اختصار فقط به بیان گزارش‌های رجالی درباره احمد بن هلال بسنده شده و از تحلیل عبارات رجالیان درباره او صرف نظر شده است. بدین سان پژوهشی که به گونه‌ای مستقل همه تضعیفات و توثیق‌های خاص و عام درباره احمد بن هلال را بررسی کرده باشد، در دست نیست. نوآوری دیگر پژوهش حاضر، بررسی و نقد هریک از موارد یادشده و ارائه دیدگاهی برگزیده درباره این شخصیت است. همچنین در پژوهش حاضر به نظرات فقیهان درباره او توجه شده؛ نکته‌ای که پیش از این سابقه نداشته است.

## ۳. زیست‌نامه و جایگاه حدیثی احمد بن هلال

احمد بن هلال عبرتایی با کنیه ابوجعفر در سال ۱۸۰ ق متولد شده و در ۲۶۷ ق از دنیا رفته است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳). در برخی از گزارش‌های حدیثی نیز از او با عنوان هلالی (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۲/۴۸۹) و احمد بن هلال عبری یاد کرده‌اند (ابن طاووس، ۱۴۰۶: ۸۵). او با امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ معاصر بوده و دوران غیبت صغری را تا زمان سفیر خاص دوم ناحیه مقدسه درک کرده است. با توجه به عبارت‌هایی از عبرتایی

مانند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَمِائَتَيْنِ» (جوهری بصری، بی تا: ۹) و «سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ مُنْذُ سِتِّ وَخَمْسِينَ سَنَةً» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۶۷/۲) می توان دریافت که او دست کم از عصر امام جواد علیه السلام روایاتی را از راویان امامیه نقل کرده؛ اگرچه گزارشی از ارتباط او با امام جواد علیه السلام در دست نیست. نام او همچنین در شمار اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری علیه السلام یاد شده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۴، ۳۹۷). احمد بن هلال از امام هادی علیه السلام، محمد بن ابی عمیر، حسن بن علی بن یقظین، حسن بن محبوب و اُمیة بن علی قیسی روایت کرده و افرادی چون عبدالله بن جعفر حمیری، حسین بن احمد مالکی، عبدالله بن علاء مزاری، سعد بن عبدالله، علی بن حسین بن بابویه، محمد بن علی بن محبوب، محمد بن احمد بن ابوقتاده و احمد بن موسی نوفلی از او روایت کرده اند. بنابر گزارش های تاریخی، احمد بن هلال پنجاه و چهار بار به حج رفته که حداقل بیست بار آن پیاده بوده است (کشّی، ۱۳۶۳: ۸۱۶/۲) از او حدود نود روایت باقی مانده است.

یکی از پژوهشگران معاصر بر این باور است که احمد بن هلال عبرتایی و احمد بن هلال کرخی دو تن بوده اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳۸). علت این باور، درج این دو نام در دو موضع از کتاب الغیة شیخ طوسی است. در این کتاب از عبرتایی به عنوان یکی از وکیلان مذموم از ناحیه امامان علیهم السلام یاد شده (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳) و نام احمد بن هلال کرخی در میان مدعیان دروغین سفارت از ناحیه مقدسه قرار دارد (همان، ۳۹۹). این استدلال به چند علت استوار به نظر نمی رسد: نخست اینکه رجالیان از تفاوت صاحبان این دو نام سخنی نگفته اند و دوم اینکه براساس پژوهش صورت گرفته در مقاله حاضر، کرخ و عبرتا در منطقه ای نزدیک به هم قرار داشته اند. توضیح مطلب اینکه عبرتا ناحیه ای است در اسکاف بنی جنید (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳؛ میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۰۹) از آبادی های نهروان (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۲۰۲) که بین واسط و بغداد قرار دارد و کرخ، نام بازاری در بغداد است (مقدسی، بی تا: ۳۹/۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۶/۴). کرخ، واژه ای نبطی است (ابن درید، ۱۹۸۸: ۵۹۱/۱) که به معنای مطلق بازار (صاحب، ۱۴۱۴: ۲۰۱/۴) و نیز محله (زبیدی،

۱۴۱۴: ۳۰۵/۴) آمده است. براساس برخی گزارش‌ها، ساکنان محله کرخ عبرتا را یهودیان و گالیان تشکیل می‌داده‌اند (قزوینی، بی‌تا: ۲۳۷/۱).

براساس نوشته حموی، همه مناطق که در نام آن‌ها پیشوند کرخ آمده، در عراق واقع‌اند (حموی، ۱۹۹۵: ۴/۴۴۷). برخی از تاریخ‌نگاران و لغت‌پژوهان از مناطقی با نام‌های کرخ سامرا، کرخ بصره، کرخ جُدان، کرخ رقه، کرخ خوزستان، کرخ عبرتا و کرخ میسان نام برده‌اند (حموی، ۱۹۵۵: ۴۴۷-۴۴۹؛ مقدسی، بی‌تا: ۸/۱). کرخ عبرتا محله‌ای بوده در نهروان (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰۵/۴)، بین راه بغداد و واسط (حموی، ۱۹۵۵: ۴/۷۷) و در شرق دجله و غرب بغداد (حمیری، ۱۹۸۰: ۴۹۱) قرار داشته است. بنابر گزارش‌های تاریخی، منصور عباسی هنگام ساختن بغداد برای هریک از دروازه‌های ورودی شهر راسته‌ای به عنوان بازار ساخته است (حموی، ۱۹۵۵: ۴/۴۴۸). به نظر می‌رسد که واقع شدن محله کرخ بغداد در راستای راه خروجی به سمت عبرتا علت نامیده شدن آن مسیر به کرخ عبرتا شده باشد، حتی اگر نزدیکی این دو منطقه به هم علت انتساب یکسان افراد به آن‌ها نشده باشد، باز هم محتمل است که احمد بن هلال به علت تولد در عبرتا به عبرتایی و به علت سکونت در کرخ به کرخی شهرت یافته باشد. این معنا را می‌توان از سند روایتی که شیخ طوسی در امالی آورده، دریافت: «أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَجَاءُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَامَانَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْعَبْرَتَائِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ فِي مَنْزِلِهِ بِالْكَرْخِ...» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۸۷). از این عبارت می‌توان چنین دریافت که احمد بن هلال با وجود تولد در عبرتا، در کرخ ساکن بوده است. به هر رو می‌توان با بهره‌گیری از روش توحید مختلفات، دو تن پنداشتن احمد بن هلال کرخی و احمد بن هلال عبرتایی را نادرست دانست.

کسانی نیز او را متوقف بر امام کاظم علیه السلام دانسته‌اند (گلپایگانی، بی‌تا: ۴۷). براساس دیدگاهی دیگر، ابن هلال بر امام جواد علیه السلام توقف کرده و از علامه حلی درباره او چنین نقل شده: «ما ورد فيه من النسبة إلى الوقف على أبي جعفر عليه السلام» (محقق داماد، بی‌تا: ۳۶۷/۲)؛ حال آنکه در گزارش مرحوم علامه حلی چنین آمده است: «قال أبو علي محمد

بن همام کان أحمد بن هلال من أصحاب أبي محمد عليه السلام فاجتمعت الشيعة على وكالة أبي جعفر محمد بن عثمان العمري بنص الحسن العسكري عليه السلام في حياته عليه «علامه حلّی، ۱۴۰۲: ۲۷۴). از مقایسه این دو گزارش معلوم می‌شود که عبارت «علیه السلام» در نوشته علامه وجود ندارد و از سوی دیگر مراد از ابو جعفر در گزارش علامه حلّی، محمد بن عثمان است و نه امام جواد عليه السلام؛ از این رو مراد از وقف او وقف بر نایب دوم است و نه وقف بر امامت.

از احمد بن هلال دو کتاب یوم و لیل و نوادر از طریق عبدالله بن علاء مزاری و عبدالله بن جعفر گزارش شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳). آیت الله خوئی تعداد روایات احمد بن هلال را در کتب اربعه، شصت روایت دانسته (خوئی، ۱۴۰۳: ۳۵۹/۲) و شیخ طوسی تنها در کتاب تهذیب الأحکام سی و سه روایت از او نقل کرده است. بیش از بیست روایت مرتبط با موضوعات مهدوی و شماری از روایات اعتقادی و تفسیری از احمد بن هلال نقل شده که مجموع آن‌ها به حدود نود روایت می‌رسد.

موضوعات فقهی ثبت شده از احمد بن هلال در کتاب‌های حدیثی عبارت‌اند از: حکم وضو در صورت فراموشی طهارت ذکر، روزه نیمه شعبان، حکم خروج مجدد خون عادت زنانه پیش از ده روز و پس از انقطاع اولیه آن، حکم غسل واجب شخصی که بول نکرده، ویژگی‌های های ریح مبطل طهارت، تلقین محتضر (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۸/۱، ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۴۵، ۳۴۷، ۴۶۶)، احکام مربوط به تستر شمس در مغرب (همان، ۲۹/۲)، چگونگی نماز شخصی که بر روی زمین قرار ندارد، چگونگی نماز در مکانی که نمی‌توان در آن قیام و رکوع به جا آورد، وقوع اضطراب در هنگام نماز (همان، ۷۵/۳، ۲۳۲، ۳۰۸)، تبدیل قیمت زکات فطره به وجه نقد، مالکیت انفال (همان، ۷۸/۴، ۱۳۴)، زمان نماز طواف، تروک احرام (همان، ۱۴۰/۵، ۳۰۸)، زیارت قبر امام حسین عليه السلام، تعداد شاهدان مقبول بر وصیت (همان، ۴۸/۶، ۵۱، ۲۶۸)، زمان عده وفات (همان، ۱۵۷/۸)، میزان مجاز وصیت (همان، ۲۰۴/۹)، خمس بر درهم اهدایی (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۶۰۶/۳)، حکم روزه استحبابی در سفر (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۵۲/۷)، سیره نبوی در استفاده از عطر (همان، ۱۹۷/۱۳) و استحباب

حج صبیّ ممیز (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۳۸۵).

برخی از روایات اعتقادی ای که نام احمد بن هلال در طریق نقل آن‌ها قرار دارد، عبارت‌اند: ایمان ابوطالب علیه السلام (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۴۵۳)، آگاهی رسول خدا صلی الله علیه و آله به زبان‌های مختلف (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۲۷)، نام جانشینان رسول خدا صلی الله علیه و آله بنابر وصیت ایشان (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۶۷۷-۶۷۸)، حکمت پذیرش ولایتعهدی توسط امام رضا علیه السلام (همان، ۱۵/۵۸۴)، آگاهی‌های غیبی امام باقر علیه السلام (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۵۸)، تعبیر رؤیای یاسر خادم به قیام محمد بن ابراهیم طباطبا توسط امام رضا علیه السلام (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵/۵۸۳)، معرفی جانشین امام جواد علیه السلام (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۸۴) و تشریح روایت نبوی «اختلاف اُمّتی رحمة» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۵۷). شماری از روایات تفسیری او نیز عبارت‌اند از: تفسیر واژه آیات در آیه «وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس/۱۰۱) به امامان اهل بیت علیهم السلام (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۳۳۰) و تفسیر واژه ساعت به علی بن ابی طالب علیه السلام در آیه «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا» (فرقان/۱۱) (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۱۱۲).

#### ۴. تضعیفات

چنان‌که گذشت، کسانی با بهره‌گیری از مؤلفه‌هایی احمد بن هلال را تضعیف کرده‌اند. در این بخش به بیان و بررسی این موارد پرداخته می‌شود:

##### ۱.۴. لعن از ناحیه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف

بنابر گزارش کشی سه توقیع درباره احمد بن هلال از ناحیه مقدسه صادر شده که نخستین آن‌ها در بردارنده عبارت: «اِحْدَرُوا الصُّوفِي الْمَتَّصِعِ» (کشّی، ۱۳۶۳: ۲/۸۱۶) بوده است. پس از صدور این توقیع، عده‌ای به علت مقام و جایگاه احمد بن هلال، قاسم بن علاء<sup>۱</sup> را مأمور کردند تا صحت موضوع را جويا شود. امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف در پاسخ آنان نامه‌ای با عبارات زیر نوشتند: «قَدْ كَانَ أَمْرُنَا نَفَذَ إِلَيْكَ فِي الْمَتَّصِعِ ابْنِ هَلَالٍ لَا رَحْمَةَ اللَّهُ بِمَا قَدْ

۱. وی از اهالی آذربایجان و یکی از وکیلان حضرت علیه السلام بوده است (قهپایی، ۱۳۶۴: ۷/۱۹۲).

عَلِمْتَ لَمْ يَزَلْ لَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذَنْبَهُ وَلَا أَقَالَهُ عَثْرَتَهُ دَخَلَ فِي أَمْرِنَا بِإِذْنِ مَنَّا وَلَا رِضَىٰ يَسْتَبِدُّ بِرَأْيِهِ فَيَتَحَامَىٰ مِنْ دُيُونِنَا لَا يَمْضِي مِنْ أَمْرِنَا إِلَّا بِمَا يَهْوَاهُ وَ يُرِيدُ أَرْذَاهُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَصَبْرُنَا عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَتَرَ اللَّهُ عُمُرَهُ بَدْعُونَنَا وَ كُنَّا قَدْ عَرَفْنَا خَبْرَهُ قَوْمًا مِنْ مَوَالِينَا فِي أَيَّامِهِ لَا رَحْمَةَ اللَّهُ وَ أَمْرِنَاهُمْ بِالْقَاءِ ذَلِكَ إِلَى الْخُلَاصِ مِنْ مَوَالِينَا وَ نَحْنُ نَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ مِنْ ابْنِ هِلَالٍ لَا رَحْمَةَ اللَّهُ وَ مِمَّنْ لَا يَبْرَأُ مِنْهُ وَ أَعْلِمِ الْإِسْحَاقِيَّ سَلَّمَهُ اللَّهُ وَ أَهْلَ بَيْتِهِ مِمَّا أَعْلَمْتَاكَ مِنْ حَالِ أَمْرِ هَذَا الْفَاجِرِ وَ جَمِيعِ مَنْ كَانَ سَأَلَكَ وَ يَسْأَلُكَ عَنْهُ مِنْ أَهْلِ بَلَدِهِ وَ الْخَارِجِينَ وَ مَنْ كَانَ يَسْتَحِقُّ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَىٰ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا قَدْ عَرَفُوا بَأَنَّائِنَا نَفَاوِضَهُمْ سِرَّنَا وَ نَحْمَلُهُ إِيَّاهُ إِلَيْهِمْ وَ عَرَفْنَا مَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى» (كشی، ۱۳۶۳: ۲/ ۸۱۷). با توجه به دو عبارت «وَ كُنَّا قَدْ عَرَفْنَا خَبْرَهُ قَوْمًا مِنْ مَوَالِينَا فِي أَيَّامِهِ لَا رَحْمَةَ اللَّهُ» و «لَا رَحْمَةَ اللَّهُ» می توان دریافت که این نامه پس از مرگ احمد بن هلال صادر شده است.

براساس ادامه گزارش، شخصی به نام ابوحامد نقل کرده است که چون بار دیگر عده‌ای دربارهٔ صحت صدور این نامه تردید کردند، امام عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ ایشان چنین نوشت: «لَا شَكَرَ اللَّهُ قَدْرَهُ لَمْ يَدْعِ الْمَرْزُوقَةَ بِأَنْ لَا يُزِيغَ قَلْبَهُ بَعْدَ أَنْ هَدَاهُ وَ أَنْ يَجْعَلَ مَا مِنْ بِهِ عَلَيْهِ مُسْتَقْرَأً وَ لَا يَجْعَلَهُ مُسْتَوْدَعاً وَ قَدْ عَلِمْتُمْ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الدِّهْقَانِ عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ خِدْمَتِهِ وَ طَوْلِ صُحْبَتِهِ فَأَبْدَلَهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ كُفْرًا حِينَ فَعَلَ مَا فَعَلَ فَعَاجَلَهُ اللَّهُ بِالتَّقَمَةِ وَ لَمْ يُمَهِّلْهُ» (همان، ۸۱۶/۲ - ۸۱۷). در این توقیع شریف، سرنوشت احمد بن هلال با دهقان عروه مقایسه شده است. همچنین در بخشی از توقیعی دیگر که در مذمت شلمغانی صادر شده، به انحراف احمد بن هلال اشاره شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۱). مراد از دهقان عروه، عروه بن یحیی بن نخاس دهقان از وکیلان امام هادی و امام عسکری عَلَيْهِمَا السَّلَام است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۸). بنابر گزارشی، امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَام در نامه‌ای به اسحاق بن اسماعیل، دهقان را وکیل و مورد اعتماد خویش نامیده است (کشی، ۱۴۰۴: ۲/ ۸۴۷). دهقان پس از حسن بن راشد سرپرستی خزانه امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَام را بر عهده داشت؛ اما چون بخشی از دارایی خزانه را برای خود برداشت و باقی مانده را سوزاند، امام عَلَيْهِ السَّلَام او را لعن

کرد و او فقط یک شبانه روز پس از آن زنده ماند (همان، ۸۴۲/۲). رجالیان از دهقان با صفت غالی و ملعون یاد کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۲: ۲۴۴). به نظر می‌رسد که وجه شباهت دهقان و احمد بن هلال اعتماد معصوم عَلَيْهِ السَّلَام به آنان در دوره‌ای و انحراف نهایی شان باشد. از بیان این شباهت می‌توان چنین دریافت که ملازمه تامی میان معتمد امام عَلَيْهِ السَّلَام بودن و عدم انحراف تا پایان عمر وجود ندارد.

افزون بر این، حسین بن روح نوبختی نیز در نامه‌ای احمد بن هلال<sup>۱</sup> و شلمغانی را از مرتدانی دانسته که سزاوار لعن هستند (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۷۳). با توجه به ظاهر عباراتی چون «إِحْدَرُوا الصُّوفِيَّ الْمُتَّصِنِعَ»، «لَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذَنْبَهُ»، «دَخَلَ فِي أَمْرِنَا بِإِذْنِ مَنَّا وَلَا رِضَى»، «أَزْدَاهُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ»، «بَتَرَ اللَّهُ عُمُرَهُ بِدَعْوَتِنَا»، «أَمَرَ هَذَا الْفَاجِرِ» و «عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» می‌توان دریافت که احمد بن هلال از ناحیه امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام به شدت مذمت شده است. شیخ طوسی نیز در میان سفرای مذموم امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام از احمد بن هلال یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۳). همچنین نجاشی درباره او می‌نویسد: «وقد روی فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري عَلَيْهِ السَّلَام» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳).

#### ۴-۱-۱. نقد و بررسی

از متن توقیعات و عبارات کثی می‌توان دریافت که ابن هلال تا پایان وکالت سفیر اول، فردی مؤمن و صالح بوده؛ ولی با آغاز وکالت سفیر دوم، محمد بن عثمان عمری، به مخالفت با وکالت او پرداخته است (صدر، ۱۳۸۵: ۱/۵۰۲). بنابراین علت صدور توقیعات یادشده مخالفت او با وکالت خاصه محمد بن عثمان عمری بوده است. احمد بن هلال مدعی بوده که نصی بر وکالت محمد بن عثمان نیافته است (بحرانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۰۸). برخی بر این باورند که علت انحراف احمد بن هلال جایگاه بلند او در میان بزرگان و عموم شیعه بوده که مانع از پذیرش نیابت خاص یکی از هم‌ردیفانش شده است (خوئی،

۱. در متن نامه احمد بن بلال آمده که به نظر می‌رسد تصحیف احمد بن هلال باشد.

۱۴۱۸: ۱۲/ ۳۳۵). از این رو این ذموم را نمی‌توان بر روایتگری او متوجه دانست؛ بلکه توقف ابن‌هلال بر وکالت محمد بن عثمان علت انحراف عقیدتی‌اش بوده است (حکیم، ۱۴۱۷: ۱/ ۳۵۰). از سوی دیگر، وجود هوای نفس و رذیلت‌های اخلاقی در فرد به معنای جعل روایت توسط او نیست (شبیری زنجانی، بی‌تا: ۲۰/ ۶۳۲۷) و انحراف عقیدتی نیز ملازمه‌ای با عدم وثاقت ندارد (همان، ۱۴/ ۴۷۷۷). کمترین چیزی که درباره‌ی احمد بن هلال می‌توان گفت این است که در حال استقامت مورد اعتماد بوده و دست‌کم در رفتار و نقل اخبار، ظاهر را حفظ می‌کرده است. ذم صادرشده از ناحیه‌ی مقدسه نیز ملازمه‌ی تامی با عدم وثاقت در نقل روایات ندارد؛ چنان‌که امام عسکری علیه السلام درباره‌ی روایات شلمغانی و بنوفضال که پس از مدتی منحرف شده بودند، چنین فرموده‌اند: «خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُّوا مَا رَأَوْا» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۰). قدر متیقن از بخش نخست روایت یادشده، اعتبار روایات چنین افرادی در زمان استقامت است.

همچنین به نظر می‌رسد ذمومی که نجاشی صدور آن‌ها را به امام حسن عسکری علیه السلام نسبت داده، درست نباشد؛ چراکه جز توقیعاتی از امام زمان علیه السلام درباره‌ی انحراف او در عصر نایب دوم، عبارتی از امام حسن عسکری علیه السلام در ذم احمد بن هلال وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان با استناد به عبارت نجاشی انحراف او را به عصر امام یازدهم علیه السلام مربوط دانست.

#### ۴-۲. غلو و نصب

برخی از دانشوران شیعی احمد بن هلال را غالی دانسته و او را در کنار افرادی مانند حسین بن منصور حلاج و ابی‌دلف از جمله غالیانی برشمرده‌اند که با وجود انتساب به تشیع سخنان ناروایی گفته‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۰۲: ۲۰۲؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۴۱، ۳/ ۳۳). در اصطلاح دانش‌های کلام و فقه شیعی، غالیان افرادی هستند که با غلو در حق معصومان علیهم السلام ایشان را از حد مخلوق فراتر می‌برند (سبحانی، ۱۴۱۰: ۴۱۷). نواصب نیز کسانی هستند که با اهل بیت علیهم السلام به دشمنی آشکار برخاسته (علامه

حلی، بی تا: ۲/۲۰۵؛ مقدس اردبیلی، بی تا: ۱۰۱/۶) و به طرف داری از معاویه و یزید پرداخته‌اند (مغنیه، ۱۴۱۴: ۹).

برخی بر این باورند که احمد بن هلال مدتی غالی بوده و سپس ناصبی شده است (اراک، ۱۴۱۵: ۱۹۲/۱). سعد بن عبدالله اشعری او را چنین توصیف می‌کند: «مَا رَأَيْتَا وَلَا سَمِعْتَا بِمُشَيِّعٍ رَجَعَ عَنِ التَّشْيِيعِ إِلَى النَّصَبِ إِلَّا أَحْمَدَ بْنَ هَلَالٍ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/۷۶). براین اساس، برخی فقیهان او را به اتهام نصب و غلو ضعیف دانسته‌اند (آملی، ۱۳۶۱: ۱/۱۹۸). همچنین براساس دیدگاهی دیگر، نیمی از احادیث احمد بن هلال شبیه متون غالیانه است (ری شهری، ۱۳۹۵: ۹۰/۴). ناسازگاری میان دو مفهوم غلو و نصب سبب شده که شیخ اعظم انصاری دربارهٔ احمد بن هلال چنین بنویسد: «بَعْدَ مَا بَيْنَ الْمَذْهَبَيْنِ لَعَلَّهُ يَشْهَدُ بَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَذْهَبَ رَأْسًا» (انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۴). این دیدگاه نیز مطرح شده که او نسبت به برخی امامان عليه السلام غالی و نسبت به برخی دیگر ناصبی بوده است (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۱/۳۶۴).

#### ۴-۲-۱. بررسی و نقد

گرچه شیخ طوسی او را به غلو متهم کرده و ضعیف دانسته است، از برخی عبارات شیخ در *العدة في أصول الفقه* می‌توان دریافت که نقل روایات مربوط به حال استقامت غالیان و متهمان به ضعف مانعی ندارد (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/۱۵۱). براساس دیدگاهی دیگر، بسیاری از گزارش‌های انتساب افراد به غلو مطابق با واقع نیست (مامقانی، ۱۴۲۸: ۲/۱۱۸)؛ چنان‌که محتمل است نسبت‌دهندهٔ غلو براساس اجتهاد خود به چنین باوری رسیده باشد (همان، ۱۲۳/۲) که چنین دیدگاهی برای مجتهدی دیگر حجت نخواهد بود. افزون بر این دربارهٔ احمد بن هلال نمی‌توان شاهدهی یافت که به غلو او رهنمون باشد (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱/۱۹۳). باید توجه کرد که تضعیف راوی به علت انحراف عقیدتی به دو شرط بازبسته است: نخست، اثبات انحراف راوی و دوم، اثبات اینکه انحراف موجب فسق و خروج از گسترهٔ توثیق شده است. براین اساس، نمی‌توان غلو یا نصب ابن هلال را

به سادگی اثبات کرد (خوئی، ۱۴۰۳: ۲/۳۵۸). از سوی دیگر، با بررسی روایات ابن هلال که پیش تر آمد، نمی توان به او نسبت غلو داد.

افزون بر این، رمی به غلو ملازمه تامی با عدم وثاقت ندارد (سبحانی، ۱۴۱۰: ۴۲۹). مستند روایی تلازم نداشتن عدم وثاقت با انحراف عقیدتی عبارتی است که ابوبصیر از یکی از صادقین علیه السلام با عبارت «لَا تُكذِّبُوا بِحَدِيثِ آتَاكُمْ مُرَجِيئِي وَلَا قَدَرِيَّ وَلَا خَارِجِيَّ نَسَبَهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّهُ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فَتُكذِّبُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ» نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۳۹۵). حتی برفرض شرط بودن ایمان برای حصول وثاقت راوی، فقط زمانی می توان غلو را مایه ضعف دانست که به کفر، شرک یا ارتداد بینجامد.

به نظر می رسد مراد از نصبی که در گزاره های رجالی به شیعیانی نسبت داده شده، مفهوم مصطلح نصب؛ یعنی مخالفت با اهل بیت علیهم السلام و توهین به ایشان نباشد؛ بلکه مراد مخالفت با اصحاب امامان علیهم السلام و نمایندگان ایشان است. این تحلیل از فرمایش امام صادق علیه السلام به عبدالله بن سنان برمی آید: «لَيْسَ النَّاصِبُ مَنْ نَصَبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لِأَنَّكَ لَمْ تَجِدْ رَجُلًا يَقُولُ أَنَا النَّاصِبُ [أَبْغَضُ] مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ وَ لَكِنَّ النَّاصِبَ مَنْ نَصَبَ لَكُمْ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَتَوَلَّوْنَا وَ أَنَّكُمْ مِنْ شِيعَتِنَا» (همو، ۱۴۰۶: ۲۰۷). براین اساس، میان انتساب نصب و انتساب غلو به یکی از شیعیان تعارضی وجود ندارد. با وجود گزارش سعد بن عبدالله مبنی بر ناصبی بودن احمد بن هلال، در منابع روایی روایت هایی می توان یافت که وی از احمد بن هلال نقل کرده است (برای نمونه بنگرید به: کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۴۵۲؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۷۹). بدین سان میان توصیف راوی به نصب و عدم وثاقت او رابطه تساوی وجود ندارد. برخی نیز نسبت ابن هلال به غلو، نصب و وقف را از اساس نادرست دانسته اند (نوری، ۱۴۰۸: ۲۲/۶۳؛ سیستانی، ۱۴۳۷: ۱/۱۹۳).

#### ۳-۴. اشتمال اخبار احمد بن هلال بر احادیث منکر

نجاشی عبارت «صالح الروایة، يُعرف منها و يُنكر» را درباره احمد بن هلال نقل کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳). عده ای این عبارت را از نشانه های ذم و ضعف دانسته اند

(مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۱/۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۴۳۵؛ سیستانی، ۱۴۳۷: ۱/۱۹۵، ۲۶۸).  
براساس این دیدگاه، حدیث منکر خبری است که شخص غیرثقه آن را به گونه‌ای نقل کرده که مخالف گزارش عدّه فراوانی است (مامقانی، ۱۴۲۸: ۱/۱۹۹). باورمندان به استظهار ضعف راوی از این عبارت، سه معنا را در آن محتمل دانسته‌اند: ۱. دروغ‌گو بودن راوی، ۲. ضعف راوی به علت اعتماد بی دلیل به افراد، ۳. فاسدالروایه بودن راوی به علت غلو (خرازی، ۱۴۲۲: ۵/۶۰).

#### ۴-۳-۱. بررسی و نقد

عبارت «یعرف حدیثه و ینکر» به معنای اشمال احادیث احمد بن هلال بر مواردی است که پذیرش آن برای عقول دشوار است (حکیم، ۱۴۱۷: ۱/۳۵۰)؛ به دیگر سخن به رغم امانت داری راوی در نقل روایت، برخی از روایات او قابل قبول نیست (شبیری زنجانی، بی تا: ۲۰/۶۳۲۸؛ عبدالساده، ۱۴۳۹: ۴۳۵). براساس دیدگاهی دیگر، عبارت «یعرف و ینکر» به معنای اعتبار روایات مربوط به حال استقامت راوی و انکار روایات مربوط به حال انحراف اوست (سند، ۱۴۲۹: ۷۵). کسانی نیز بر این باورند که چون این عبارت به معنای پذیرش اسناد احمد بن هلال به راویان ثقه و عدم پذیرش اسناد او به راویان غیرثقه است، این عبارت بر وثاقت راوی دلالت دارد و طعن در آن به کسانی برمی گردد که راوی از آن‌ها روایت کرده است. براساس هر سه دیدگاه، اشمال حدیث بر این امور ملازمه‌ای با عدم وثاقت ندارد (خوئی، ۱۴۰۳: ۲/۳۵۸) و عبارت یادشده نشان دهنده قبح راوی نیست (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲: ۱/۱۹۹)؛ چراکه منافاتی میان نقل از ضعیفان و وثاقت وجود ندارد. افزون بر این، ترکیب «صالح الروایه» نجاشی درباره احمد بن هلال را به آسانی نمی توان نادیده گرفت. در این باره در بخش توثیق خاص (۱-۵) مطالبی خواهد آمد.  
به هر رو تضعیفات یادشده توان اثبات عدم وثاقت احمد بن هلال را به نحو مطلق ندارند.

## ۵. توثیقات

درباره احمد بن هلال توثیقی خاص و دسته‌ای از توثیقات عام وجود دارد:

### ۵-۱. توثیق خاص

نجاشی معرفی خود از احمد بن هلال را با ترکیب «صالح الروایه» آغاز کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۱). آیت الله خوئی نیز با بهره‌گیری از همین ترکیب، ابن هلال را توثیق می‌کند (خوئی، ۱۴۰۳: ۳۵۹/۲). این عبارت بیان‌کننده مدحی قابل توجه است (مامقانی، ۱۴۲۸: ۴۹۲/۱) و آن اینکه دست کم نشان‌دهنده روایتگری‌ای همراه با امانت‌داری است که با باورهای مذهبی شخص پیوند پایداری ندارد (محقق داماد، بی تا: ۳۶۷/۲).

اگرچه برخی بر این باورند که توثیق نجاشی معارضی ندارد (خوئی، ۱۴۱۸: ۳۳۵/۱۲)، از سخنان شیخ طوسی می‌توان معارضی برای این توثیق یافت. شیخ در استبصار چنین می‌نویسد: «رَوَى أَحْمَدُ بْنُ هَلَالٍ وَ هُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى حَدِيثِهِ فِيمَا يَخْتَصُّ بِنَقْلِهِ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۸/۳). با این همه، راهکار زدودن این تعارض را از کلام خود شیخ طوسی می‌توان جست؛ آنجا که فساد مذهب را لزوماً به معنای عدم وثاقت ندانسته است (همو، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱). از سوی دیگر، از این نکته که مراد از ضعیف بودن در کلام قدما عدم عمل به متفردات راوی است و خود شیخ طوسی نیز تنها متفردات ابن هلال را قابل توجه ندانسته، می‌توان نتیجه گرفت که شیخ به وثاقت او در دیگر موارد باور داشته است.

برخی دیگر بر این باورند که چون میان توثیق نجاشی و استثنا شدن راوی از رجال کتاب نوادر الحکمه نوشته محمد بن احمد بن یحیی تعارض وجود دارد، جانب تضعیف مقدم است (سیستانی، ۱۴۳۷: ۲۰۰/۱). در پاسخ باید گفت که ابن بابویه که خود تابع ابن ولید است، روایاتی از برخی افراد مستثنا شده از نوادر الحکمه آورده؛ از جمله روایتی از احمد بن هلال با تصریح به بیان روایت توسط او در حال استقامت (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱/۲۴) و البته در موضعی دیگر، تنها عمل به متفردات او را روا ندانسته است (همان، ۱/

(۷۶). ابن بابویه همچنین در مشیخه، طریق خود را به احمد بن هلال نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۵۱۷). بر این اساس می‌توان گفت: استثنا شدن از رجال نواذر الحکمه ملازمه تام با عدم وثاقت ندارد.

بر اساس دیدگاهی دیگر، مراد نجاشی از عبارت پیش‌گفته کثیرالروایه بودن است؛ چراکه بر پرهیز از نقل متفردات احمد بن هلال اجماع وجود دارد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۱/۶۷۶). چنین برداشتی ناستوار به نظر می‌رسد؛ چراکه در هیچ‌یک از نسخه‌های خطی و چاپی کتاب رجال نجاشی چنین عبارتی نیامده و برای فهم مراد نجاشی نمی‌توان به خلاف ظاهر عبارت متوسل شد. همچنین چنان‌که در مقدمه گفته شد، دیدگاه رجالیان درباره ابن هلال یکسان نیست و اجماعی بر عدم نقل متفردات او وجود ندارد. به هر رو ترکیب «صالح الروایه» نشان‌دهنده استواری در نقل روایت و یکی از مؤلفه‌های وثاقت است.

## ۵-۲. توثیقات عام

افزون بر توثیق خاص پیش‌گفته مواردی می‌توان یافت که توان نقش‌آفرینی در قامت توثیقات عام، برای احراز وثاقت احمد بن هلال را دارند. اگرچه ممکن است هریک از این موارد از نظر کبروی با مخالفت‌هایی روبه‌رو شوند، انضمام آن‌ها به یکدیگر در تحصیل اطمینان لازم برای داوری درباره وثاقت یک راوی راهگشا خواهد بود. برخی از مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از:

### ۵-۲-۱. قرار داشتن در شمار رجال تفسیر قمی

یکی از تفاسیر روایی میراث شیعی تفسیری است که به تفسیر علی بن ابراهیم قمی مشهور است. مؤلف این کتاب، علی بن ابراهیم بن هاشم قمی است که از مشایخ کلینی بوده و بیش از ۵۶۰۰ طریق روایت از او در کافی نقل شده است. رجالیان بر توثیق قمی اتفاق نظر دارند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰؛ علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۰۰). مستند توثیق تمام راویان این کتاب عبارتی است که قمی در مقدمه آورده است: «نحن ذاکرون و مخبرون بما

ینتهی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم و ...» (قمی، ۱۴۰۴: ۱/ ۴).  
 براین اساس، کسانی همه مشایخ قمی را ثقه می دانند (حر عاملی، ۳۰، ۱۴۰۹/ ۲۰۲؛ خوئی،  
 ۱۴۰۳: ۱/ ۴۹؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۱/ ۶۲)؛ چراکه افزودن واژه «ثقاتنا» با او عاطفه به واژه  
 «مشایخنا» بیان کننده توثیق مشایخ بلاواسطه نیز هست. به باور برخی، از مقدمه کتاب  
 یاد شده چنین برمی آید که راویان این کتاب با در نظر داشتن سه شرط توثیق شده اند: ۱.  
 تشیع که از واژه «ثقاتنا» برمی آید، ۲. اتصال سند که از عبارت «ینتهی إلینا من مشایخنا  
 الثقاة» فهمیده می شود، ۳. اسناد سند تا معصوم علیه السلام که از عبارت «عن الذین فرض الله  
 طاعتهم» برداشت می شود. بنابراین، راویان روایات موقوف توثیق نشده اند (داوری، ۱۴۱۶:  
 ۱۶۳).

براساس دیدگاهی، آنچه امروزه به نام تفسیر علی بن ابراهیم قمی در دست است، تنها  
 از روایات قمی تشکیل نشده، بلکه به روایات ابوالجارود زیدی مذهب نیز آمیخته شده  
 است (سبحانی، ۱۴۱۰: ۳۱۳؛ داوری، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۷۳)؛ ازاین رو نمی توان سخن قمی در  
 مقدمه را مربوط به همه روایات کتاب دانست. با پذیرفتن این مبنا، روایات منقول از  
 ابوالجارود از موضوع مقدمه کتاب خارج خواهد بود. لازم به ذکر است که در سند روایات  
 احمد بن هلال، نام ابوالجارود وجود ندارد و البته در دو موضع از تفسیر قمی نام ابن هلال  
 در شمار سلسله اسناد ذکر شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۱/ ۳۲۰، ۱۱۲/ ۲). فقیهانی با بهره گیری  
 از معیار یاد شده به توثیق احمد بن هلال پرداخته اند (خوئی، ۱۴۰۸: ۱۵۲/ ۳؛ بسام، ۱۴۲۶: ۱/  
 ۱۶۸). برخی نیز با استناد به آمیختگی روایات کتاب قمی احتمال داده اند که مقدمه آن  
 نوشته علی بن ابراهیم نیست (سبحانی، ۱۴۱۰: ۳۱۶) که البته نمی توان ملازمه تامی میان  
 عدم انتساب مقدمه به قمی و دلیل پیش گفته برقرار کرد. ادعای عدم انتساب فقط در  
 حد احتمال مطرح شده و با توجه به گزارش وجود تفسیری در شمار نوشته های قمی  
 (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۶) و گزارش نشدن تفسیری غیر از آنچه در دسترس  
 است، انتساب مقدمه به او محتمل تر از عدم انتساب به نظر می رسد.

### ۵-۲-۲. قرار داشتن در شمار راویان المزار الکبیر ابن مشهدی

المزار الکبیر نوشته محمد بن جعفر بن علی مشهدی در بردارنده بسیاری از ادعیه و زیارات است که در مواردی مانند دعای ندبه، زیارت ناحیه مقدسه و زیارت آل یاسین کهن ترین منبع شمرده می شود. در کتاب های تراجم، ابن مشهدی محدثی صدوق شمرده شده (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۲/۲۵۳) که روایات خود را از شاذان بن جبرئیل و با دو واسطه از شیخ مفید نقل می کند (امین، ۱۴۰۳: ۹/۲۰۲).

مستند این توثیق سخنانی است که نویسنده در مقدمه کتاب آورده است: «فَإِنِّي قَدْ جَمَعْتُ فِي كِتَابِي هَذَا مِنْ فُنُونِ الزِّيَارَاتِ لِلْمَشَاهِدِ الْمَشْرِقَاتِ ... مِمَّا اتَّصَلَتْ بِهِ مِنْ ثِقَاتِ الرُّوَاةِ إِلَى السَّادَاتِ» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۷). این کتاب مورد اعتماد افرادی چون سید بن طاووس بوده و برخی از رجالیان به وثاقت افراد نام برده در اسناد کتاب معتقدند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۱/۶۳؛ حسینی صدر، ۱۴۳۰: ۷۷). از احمد بن هلال روایتی در بردارنده موضوعاتی چون فضیلت نیمه شعبان، شب عید فطر و شب عید قربان در المزار الکبیر ذکر شده است (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۳۴۶).

موارد دیگری از توثیقات عمومی را می توان دریافت که وضعیت رجالی احمد بن هلال در چهارچوبه آن ها می گنجد. این توثیقات عبارت اند از: قرار داشتن در شمار اصحاب امامان علیهم السلام و متولی بودن راوی از ناحیه معصوم علیه السلام. اما به علت وارد شدن ذمومی درباره او از ناحیه معصوم علیه السلام نمی توان این توثیقات را به اطلاق خود باقی دانست؛ از این رو از آوردن این موارد صرف نظر می شود.

### ۵-۲-۳. روایتگری بزرگان و ثقات از راوی

برخی بر این باورند که اعتماد اجلای شیعه به یک راوی و نقل روایت از او نشان دهنده نیافتن وجه ضعفی در اوست (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ۱/۹۰). برخی نیز این اماره را به قوت راوی رهنمون دانسته اند (مامقانی، ۱۴۲۸: ۲/۱۲)؛ چنان که کشتی در مدح محمد بن سنان به نقل اجلایی چون محمد بن عیسی عبیدی، محمد بن حسین بن

ابی الخطاب و ایوب بن نوح از او استناد کرده است (کشی، ۱۳۶۳: ۲/۷۹۶). افرادی چون عبدالله بن جعفر حمیری (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۰۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۷)، محمد بن احمد بن یحیی (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۵۸، ۲۶۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۷/۵۵۲، ۶۰۶، ۱۸/۸، ۱۳/۱۹۷)، محمد بن همام (نعمانی، ۱۳۹۷: ۶۷) و سعد بن عبدالله اشعری (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۳/۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲/۳۶۲، ۳/۷۶) نیز از بزرگانی هستند که از احمد بن هلال روایت کرده‌اند.

فقیهانی نیز به علت روایتگری بزرگانی چون عبدالله بن جعفر حمیری، حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره، لیث مرادی و محمد بن عیسی عبیدی از ابن هلال، او را توثیق کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۶/۵۷۴؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۱/۳۵۰، ۲/۱۱۳). براساس دیدگاهی، نقل سعد بن عبدالله اشعری نشان‌دهنده اعتماد به راوی بوده (انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۶؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۱/۶۵) و به علت سخت‌گیری قمی‌هایی مانند او می‌توان دریافت که روایات ابن هلال نزد قداما صحیح بوده است. نقل روایت احمد بن هلال توسط افراد ثقه‌ای مانند: موسی بن حسن نیز علت اعتماد به روایات او شمرده شده است (بروجردی، ۱۳۸۸: ۳۴۹؛ همو، ۱۴۲۰: ۱/۳۷۸).

#### ۵-۲-۴. نقل از حسن بن محبوب و ابن ابی عمیر

ابن غضائری که خود در روند بررسی احوال راویان، معیارهایی برگزیده که احتمال تضعیف را افزون می‌کند، درباره احمد بن هلال قائل به توقف شده و تنها روایات منقول او در دو کتاب مشیخه حسن بن محبوب و نوادر ابن ابی عمیر را می‌پذیرد (واسطی بغدادی، ۱۳۶۴: ۱۱۱-۱۱۲). به نظر می‌رسد عبارت «روی أكثر أصول أصحابنا» (طوسی، ۱۴۲۰: ۸۳) این دو کتاب را دربر می‌گیرد.

حسن بن محبوب (درگذشته ۲۲۴ق) (کشی، ۱۴۰۴: ۲/۸۵۱) از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۴، ۳۵۴، ۳۷۹). وی یکی از ارکان اربعه شیعی در فقه و حدیث بوده (همو، ۱۴۲۰: ۱۲۲) و در شمار اصحاب اجماع نیز قرار

دارد (کشی، ۱۴۰۴: ۲/۸۳۰). ابن ندیم از ۴۲ کتاب وی نام می‌برد (ابن ندیم، بی تا: ۳۱۰). برخی از کتاب‌های حسن بن محبوب عبارت‌اند از: المشیخه، الحدود، الديات والفرائض (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲). مشیخه کتابی است در شرح حال مشایخ حدیثی و روایات آنان (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۸؛ فضلی، ۱۴۱۴: ۳۱) که به دست داود بن کوره قمی از نظر فقهی تبویب شده است (خوئی، ۱۴۰۳: ۱۳۱/۸). با توجه به اتفاق نظر رجالیان بر وثاقت حسن بن محبوب و قرار داشتن نام او در شمار اصحاب اجماع، این دیدگاه مطرح شده که وی به جز از ثقات، حدیث نقل نکرده است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۲۰/۳۶۰)؛ چراکه براساس عبارت «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون» (کشی، ۱۴۰۳: ۶۷۳/۲) می‌توان به مؤلفه‌ای فراتر از وثاقت انحصاری این افراد پی برد که در پذیرش سخنان روایی آنان نهفته است و نه انحصار در اطمینان به ثقه بودنشان. نام حسن بن محبوب در سلسله اسناد بیش از سه هزار روایت شیعی آمده است (خوئی، ۱۴۰۳: ۹۲/۵، ۳۳۲-۳۷۴). برخی معتقدند که کتاب مشیخه از همه کتاب‌های نوشته شده در عصر معصومان علیهم‌السلام مشهورتر است و با وجود اینکه صد سال پیش از غیبت نگارش یافته، در بردارنده اخباری در موضوع غیبت و ظهور امام زمان عجل‌الله‌فرجه‌القریب است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۳۶۵). امام رضا علیه‌السلام نیز حسن بن محبوب را تأییدشده به حکمت الهی و راه یافته به خیر دانسته‌اند (همان، ۳۱۱/۸۵).

ابن ابی عمیر (درگذشته ۲۱۷ق) از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۴۰) و در شمار اصحاب اجماع قرار داشته است (کشی، ۱۴۰۴: ۲/۸۳). او همچنین در میان معاصران خود به عنوان بزرگ‌ترین فقیه شمرده شده (همان، ۲/۸۵۴) و از راویان بسیار جلیل‌القدر و مورد وثوق فریقین بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۳). از آنجاکه پس از شهادت امام رضا علیه‌السلام و نیز زندانی شدن ابن ابی عمیر، کتاب‌های وی در معرض نابودی قرار گرفت، ناگزیر احادیثی را که در حافظه داشت، نوشت که النوادر نامیده شد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۸۷). رجالیان نام بیست کتاب از او را ذکر کرده‌اند؛ از جمله: کتاب الکفر و الإیمان، کتاب البداء، کتاب یوم و لیلته،

کتاب الصلاة و کتاب مناسک الحج (همان، ۳۲۷).

یکی از دلایل اعتماد به روایات منقول از ابن ابی عمیر و حسن بن محبوب از طریق ابن هلال، شهرت کتاب نوادر نزد قدما (مجلسی، ۱۴۱۴: ۳/۳۹۹) و نیز دریافتن روایات این کتاب توسط بسیاری از اصحاب بوده است (عبدالساده، ۱۴۳۹: ۴۳۵)؛ از این رو احتمال تغییر، تحریف، زیاده و نقیصه در کتاب توسط احمد بن هلال، قابل اعتنا نخواهد بود. روایات منقول از احمد بن هلال که از این دو تن نقل شده به شرح زیر است: نقل از محمد بن ابی عمیر (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۳۵۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/۲۶۱؛ ۵۹۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳/۶۰۶) و نقل از حسن بن محبوب (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۹؛ کتبی، ۱۳۶۳: ۱/۳۵۲). بر این اساس، فقیهانی ابن هلال را توثیق کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱/۶۴؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۵۵؛ نجفی، بی تا: ۱۲۳/۸؛ خوئی، ۱۴۱۸: ۲/۲۸۶؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۱/۳۴۹).

برخی از کارشناسان حدیث نیز به جای حسن بن محبوب، حسن بن علی بن فضال را در شمار اصحاب اجماع قرار داده اند (کتبی، ۱۳۶۳: ۲/۸۳۱) که بر این اساس، روایتگری ابن هلال از او (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۹) نیز می تواند اماره ای بر توثیق باشد.

### نتیجه گیری

با توجه به آنچه در پژوهش حاضر گفته شد، نتایجی به شرح زیر حاصل می شود:

۱. احمد بن هلال افزون بر شهرت به عبرتایی، به علت سکونت در محله کرخ به کرخی نیز مشهور بوده؛ از این رو انگاره عدم انطباق این دو نام بر یک شخص نادرست است. از احمد بن هلال حدود نود روایت در موضوعات فقهی، تفسیری و اعتقادی گزارش شده است.

۲. از آنجاکه ابن هلال با وکالت محمد بن عثمان عمری (نایب دوم) مخالف بوده، سه توفیق در مذمت او صادر شده؛ با این حال، میان انحراف او در موضوع وکالت نایب دوم و عدم وثاقتش رابطه معناداری وجود ندارد.

۳. انتساب احمد بن هلال به غلو و نصب به معنای اصطلاحی آن شاهد آشکاری

ندارد؛ بلکه این موضوع در نهایت ناشی از اجتهاد برخی رجالیان است که به علت حسّی نبودن، برای مجتهدی دیگر حجّیت ندارد. افزون بر این میان انتساب واقعی به این دو صفت و وثاقت ملازمه‌ای تام برقرار نیست.

۴. وجود احادیث منکر در میان اخبار منقول از ابن هلال به معنای قابل قبول نبودن برخی روایات اوست که بر اثر نقل از ضعیفان رخ داده و این امر منافاتی با وثاقت ندارد.

۵. افزون بر ترکیب «صالح الروایه» که توثیقی خاص برای عبرتایی شمرده می‌شود، توثیقات عام قابل انطباق بر او عبارت‌اند از: قرار داشتن در شمار رجال دو کتاب تفسیر قمی و المزار الکبیر و نیز روایتگری بزرگانی چون: ابن ابی عمیر و حسن بن محبوب از او.

۵. ارزیابی روایات احمد بن هلال نشان می‌دهد که با وجود فساد عقیده در پایان عمر، روایتی پس از انحراف از او نقل نشده است. طرد این شخصیت از محافل شیعی و مرگ او در کمتر از دو سال پس از انحرافش این مدعا را تقویت می‌کند.

## منابع

۱. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی، مکتبه ولی العصر عنه‌السلام، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۲. آملی، هاشم، المعالم المأثوره، تألیف: محمد علی الإسماعیل پور القمشه‌ای، قم، بی‌تا.
۳. ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی للفتاوی، اسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الإمامة والتبصرة من الحیرة، مدرسة الإمام المهدي عنه‌السلام، قم، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الأعمال، دار الشریف الرضی، قم، ۱۳۸۵ ش.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین وتمام النعمة، اسلامی، تهران، ۱۳۹۵ ق.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، اسلامی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، المقنع، مؤسسة الإمام المهدي عنه‌السلام، قم، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، اسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۱۱. ابن طاووس، سید احمد بن موسی، التحریر الطاووسی، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ۱۴۲۵ ق.
۱۲. ابن طاووس، سید علی بن موسی، فلاح السائل، بوستان کتاب، قم، ۱۴۰۶ ق.
۱۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، مکتبه المرتضویة، نجف اشرف، ۱۳۵۶ ش.

۱۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، *المزار الكبير*، اسلامی، قم، ۱۴۱۹ق.
۱۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
۱۶. اراکی، محمدعلی، *کتاب الطهارة*، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۷. امام خمینی، سید روح الله، *کتاب الطهارة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۸. امین، سید محسن، *أعیان الشیعة*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۹. انصاری، مرتضی، *کتاب الطهارة*، کنگره شیخ انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
۲۰. بحرانی، سلیمان، *معراج أهل الكمال إلى معرفة الرجال*، تحقیق سید مهدی رجائی و عبد الزهراء عوینانی، بی جا، ۱۴۱۲ق.
۲۱. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۳ش.
۲۲. بروجردی، حسین، *کتاب الصلاة*، ارغوان دانش، قم، ۱۳۸۸ش.
۲۳. بستام، مرتضی، *زبدة المقال من معجم الرجال*، دار المحجة البيضاء، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۲۴. جوهری بصری، احمد بن عبد العزیز، *مقتضب الأثر*، طباطبائی، قم، بی تا.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن، *أمل الأمل*، دار الكتاب الإسلامي، قم، ۱۳۶۲ش.
۲۶. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۷. حکیم، سید محمد سعید، *مصباح المنهاج: کتاب الطهارة*، مؤسسه المنار، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۲۸. حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۵م.
۲۹. حمیری، محمد، *الروض المعطار فی خبر الأقطار*، مؤسسه الناصر، بیروت، ۱۹۸۰م.
۳۰. خرازی، سید محسن، *عمدة الأصول*، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۲۲ق.
۳۱. خزاز رازی، علی بن احمد، *کفایة الأثر*، بیدار، قم، ۱۴۰۱ق.
۳۲. خوئی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، مدينة العلم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۳۳. خوئی، سید ابوالقاسم، *موسوعة الإمام الخوئی*، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، قم، ۱۴۱۸ق.
۳۴. داوری، مسلم، *أصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق*، مؤلف، قم، ۱۴۱۶ق.
۳۵. ری شهری، محمد، *دانش نامه امام مهدی علیه السلام*، دار الحديث، قم، ۱۳۹۵ش.
۳۶. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، دار الفكر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۷. سبحانی، جعفر، *کلیات فی علم الرجال*، مرکز مدیریت حوزه قم، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۸. سند، محمد، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، مدین، قم، ۱۴۲۹ق.
۳۹. سیستانی، سید علی، *قاعدة لا ضرر ولا ضرار*، مکتب آية الله العظمی السید السیستانی، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۰. شبیری زنجانی، سید موسی، *کتاب نکاح*، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، قم، بی تا.
۴۱. شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.

۴۲. صاحب، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۳. صدر، سید محمد، *موسوعة الإمام المهدي* عليه السلام، قدس، قم، ۱۳۸۵ش.
۴۴. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۵. طوسی، محمد بن الحسن، *الأملی*، دار الثقافة، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۶. طوسی، محمد بن الحسن، *الإستبصار*، اسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ق.
۴۷. طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الأحکام*، اسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۸. طوسی، محمد بن الحسن، *رجال الطوسی*، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۳ش.
۴۹. طوسی، محمد بن الحسن، *العُدّة فی أصول الفقه*، محمدتقی علاقبندیان، قم، ۱۴۱۷ق.
۵۰. طوسی، محمد بن الحسن، *الغیبة*، دار المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۱ق.
۵۱. طوسی، محمد بن الحسن، *الفهرست*، مکتبه المحقق الطباطبائی، قم، ۱۴۲۰ق.
۵۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، مکتبه الرضویة، تهران، بی تا.
۵۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، *رجال العلامة الحلی*، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۲ق.
۵۴. علوی گرگانی، محمد علی، *المناظر الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، فقیه اهل بیت علیهم السلام، قم، ۱۳۹۵ش.
۵۵. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، *بہجة الآمال فی شرح زیدة المقال*، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، تهران، ۱۴۱۲ق.
۵۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، ۱۴۰۹ق.
۵۷. فضلی، عبدالهادی، *أصول علم الرجال*، دار النصر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۵۸. فیض کاشانی، محمد محسن، *الوافی*، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۵۹. قزوینی، آثار البلاد وأخبار العباد، نرم افزار مکتبه شامله، قسم کتب البلدان.
۶۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دار الکتب، قم، ۱۴۰۴ق.
۶۱. قهپایی، عنایت الله، *مجمع الرجال*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ش.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.
۶۳. کشی، محمد بن عمر، *إختیار معرفة الرجال*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۴ق.
۶۴. گلپایگانی، سید محمد رضا، *کتاب الطهارة*، دار القرآن الکریم، قم، بی تا.
۶۵. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی أحوال الرجال*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۶ق.
۶۶. مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۳۱ق.
۶۷. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة فی علم الدرایة*، دلیل ما، قم، ۱۴۲۸ق.
۶۸. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۶۹. مجلسی، محمدتقی، *روضه المتقین*، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۷۰. مجلسی، محمدتقی، *لوامع صاحبقرانی*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۴ق.

۷۱. محقق داماد، محمد، کتاب الصلاة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بی تا.
۷۲. محقق سبزواری، محمدباقر، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، بی تا.
۷۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین، مکتب درقرائند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، کویر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۷۴. مغنیه، محمدجواد، الجوامع و الفوارق، مؤسسة عزالدین، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۷۵. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۷۶. مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة نشر اسلامی، قم، بی تا.
۷۷. مقدسی بشاری، محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، موقع الوراق، بیروت، بی تا.
۷۸. میرداماد، محمدباقر، الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة، دار الخلفه، قم، ۱۳۱۱ ق.
۷۹. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، مؤسسة نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۵ ش.
۸۰. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۸۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، صدوق، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۸۲. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم الرجال، فرزند مؤلف، قم، ۱۴۱۲ ق.
۸۳. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۸ ق.
۸۴. واسطی بغدادی، احمد بن حسین، الرجال، دار الحدیث، قم، ۱۳۶۴ ش.

## دلایل هنجاری احسان و نیکی به دیگران از دیدگاه قرآن و حدیث

محمدامین خوانساری<sup>۱</sup>

### چکیده

احسان در قرآن و حدیث، معانی و کاربردهای بسیار دارد که «نیکی به دیگران» یکی از آنهاست. از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاق، هنجارهای اخلاقی بوده که به دنبال ملاک و معیار قاعده عمل برای یافتن نظریه اخلاق هنجاری در زمینه احسان و نیکی به دیگران است. این پژوهش با تکیه بر قرآن و حدیث و با روش توصیفی - تحلیلی در پی این است که در اخلاق قرآن و حدیث، معیار اساسی و قاعده عمل برای مسئولیت نیکوکارانه چیست؟ آیا نیکی به دیگران به خاطر نتایج اعمال نیک است یا احسان به مثابه قاعده و وظیفه‌ای عقلی یا الهی است یا فضیلتی است که عامل اخلاقی باید بدان متلبس گردد؟ دستاورد پژوهش حاضر حاکی از آن است که در قرآن و حدیث نباید به دنبال تک معیار برای اخلاق نیکوکاری بود، بلکه شواهدی بر ملاک‌ها و معیارهای مختلف وجود دارد. در برخی موارد، پیامدهایی را به خود، دیگری یا همگان، توجه می‌دهد و گاهی به وظایف و در جایی دیگر به فضایل توجه شده است.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق هنجاری، احسان، مسئولیت اخلاقی، نیکوکاری، خیرخواهی.

## ۱. مقدمه

«احسان» مصدر باب «افعال» و از ریشه «حُسن» است. این مصدر «ضدُّ الإِسَاءَةِ» است؛ یعنی «در مقابل زشتی» قرار دارد. واژه «حُسن» و مشتقات آن اشاره به مفاهیمی مانند: زیبایی، خوبی، نیکی، شایستگی و خواستنی دارد که گاه عقل، گاه نفس و گاه حس آن‌ها را می‌پسندد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۷/۱۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۰۰/۴). در احسان نوعی تفضُّل و برتری وجود دارد که قابل درک برای حس، عقل و یا نفس انسان است. عدل عبارت است از به اندازه حق تقسیم کردن؛ حال آنکه احسان زیاده‌بخشی است: «الْعَدْلُ الْإِنْصَافُ وَ الْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ».<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). وسعت و عمومیت مفهوم احسان در اخلاق، از مفاهیمی مانند انعام و بخشیدن بیشتر است؛ چراکه به علت تفضُّلی که در احسان وجود دارد، بیشتر از آنچه باید داده می‌شود و کمتر از آنچه باید گرفته می‌شود.

نکته‌ای که درباره تمایز «احسان و نیکوکاری» و «خیرخواهی» در اخلاق وجود دارد، این است که خیرخواهی می‌تواند صرفاً اشاره به صفتی شخصیتی یا فضیلتی ارزشمند باشد که به سودرسانی متمایل است؛ اما در احسان و نیکوکاری، اقدام عملی لازم است و به حُسن فعلی در کنار حُسن فاعلی توجه می‌شود. بنابراین در مسئولیت نیکوکارانه یا محسنانه افزون بر انگیزه نیکی، اقدام عملی به نفع دیگران نیز شرط است. عامل نیکوکار باید از روی آگاهی و نیت مشفقانه احسان ورزیده و انگیزه خیرخواهی را به عمل نیکوکارانه تبدیل کند.

احسان قلمروی گسترده و کاربردهایی مختلف دارد؛ از جمله: احسان خداوند نسبت به بندگان، احسان در حوزه ارتباط میان بندگان و خدا، احسان در حوزه ارتباط میان

۱. قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/۹۰): الْعَدْلُ الْإِنْصَافُ وَ الْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ.

انسان‌ها با یکدیگر و احسان نسبت به خود. «احسان، بخشش و انعام به دیگری و دیگران» از پرکاربردترین معانی احسان است؛ مانند «أَحْسَنَ إِلَى فُلَانٍ؛ به او نیکی کرد» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۴۹۳). احسان در این معنا مطلق است و بر هرگونه نیکی و مسئولیت نیکوکارانه دلالت دارد. احسان به معنای «نیکی و نیکوکاری نسبت به دیگران» کاربرد بیشتری در حوزه مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگران دارد.

## ۲. پیشینه پژوهش

مفهوم احسان و نیکی پیشینه مفصلی در میان اندیشمندان اخلاقی مسلمان و نیز پژوهش‌های امروزی دارد. عالمان اخلاق مسلمان، احسان را همواره به عنوان یکی از مفاهیم و اصول اخلاقی بررسی کرده و ذیل آن مباحثی نظری و عملی مطرح کرده‌اند (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۴: ۱۱۵؛ غزالی، بی تا: ۳/۵؛ ابن مسکویه، ۱۴۲۶: ۲۳۹).

پژوهش‌هایی درباره احسان از دیدگاه قرآن و حدیث صورت گرفته که البته پژوهش حاضر از آن‌ها متمایز است. در پژوهش‌های موجود به احسان به عنوان یکی از آموزه‌های وحیانی و پر دامنه قرآن کریم اشاره شده است. در مقالات «سیمای مهر؛ مفهوم‌شناسی و مصادیق احسان در قرآن» از اسدی (۱۳۸۹) و «مفهوم‌شناسی احسان در قرآن کریم با بررسی حوزه معنایی احسان فردی» به قلم مصطفایی و غروی نائینی (۱۳۸۹)، چنان‌که از عنوان پیداست به مفهوم‌شناسی احسان و احسان از نظر فردی پرداخته شده است. همچنین «معناشناسی واژه "احسان" در قرآن» از فخار نوغانی (۱۳۹۳)، «معناشناسی مفهوم "احسان" در قرآن کریم با رویکرد ساختاری» از شجاعی و اخوان طبسی (۱۳۹۹) و «معناشناسی احسان در قرآن» به قلم دهقان پور و بخشی (۱۳۹۳)، از جمله این‌گونه مقالات هستند. به هر رو چنان‌که عناوین نشان می‌دهد، بیشتر مقالات در حوزه قرآن و حدیث بوده و در آن‌ها به روش توصیفی - تحلیلی به تبیین واژه احسان بسنده شده است. پژوهش حاضر به حوزه پژوهش‌های اخلاق هنجاری مربوط است. در اخلاق هنجاری، ملاک‌هایی برای درستی و نادرستی، خوبی و بدی، فضیلت و رذیلت،

تکلیف، حق و ... وضع می‌شود. اخلاق هنجاری از پایه‌ای‌ترین احکام اخلاقی، یعنی درست و نادرست بحث کرده و درصدد شناسایی و تبیین خوب و بد است. هدف این نوع از اخلاق آن است که به ما بگوید چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است. در این‌گونه از پژوهش اخلاقی، پژوهشگر به دنبال معیاری برای تعیین حسن و قبح افعال اختیاری انسان است؛ یعنی می‌خواهد بداند که چه کارهایی را می‌توان به حُسن و چه رفتارها و ویژگی‌هایی را به قبح متّصف کرد (بنگرید به: هولمز، ۱۳۸۹: ۳۰-۳۵، ۴۱-۴۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۴). این امر ممکن است شکل یک حکم هنجاری بگیرد و دلایلی برای آن وجود داشته باشد و نیز ممکن است به شکل مباحثه در یک مورد خاص یا اصل کلی باشد که حکم هنجاری به صورت نتیجه آن تنسیق شود (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۶).

عمده مکاتب اخلاق هنجاری در اینجا شکل گرفته‌اند. مکاتب اخلاقی را با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده‌اند، در یک دیدگاه کلی می‌توان حداقل به سه مکتب غایت‌گرایانه یا پیامدگرایانه<sup>۱</sup> (مانند جرمی بنتام و جان استوارت میل)، وظیفه‌گرایی<sup>۲</sup> (مانند امانوئل کانت و دیوید راس) و فضیلت‌گرایی یا اخلاق فضیلت<sup>۳</sup> (مانند ارسطو و برخی از دیگر فیلسوفان یونانی) تقسیم کرد.

براساس نظریه‌های غایت‌گرایانه، ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نبایستگی یک رفتار، همان ارزش‌هایی است که خارج از حوزه اخلاق به وجود می‌آورد. طبق نظریه‌های غایت‌گرایانه، درستی یا نادرستی یک فعل همواره از طریق گرایش آن به ایجاد نتایج خاصی تعیین می‌شود که فی‌نفسه یا خوب‌اند یا بد. غایت‌گرایان براساس متعلق غایت به خودگرایان، دیگرگرایان و همه‌گرایان تقسیم می‌شوند. از نظر برخی غایت‌گرایان مانند خودگرایان، یک فعل تنها وقتی درست است که به سود شخص فاعل باشد و از نظر برخی مانند فایده‌گرایان، نتایج باید به بیشترین خیر برای بیشترین افراد بینجامد. در

1. teleological theories.

2. deontological theories.

3. virtue ethics.

مقابل این دیدگاه، یعنی در نظریه‌های وظیفه‌گرایانه، خود فعل ویژگی‌هایی دارد که صرف نظر از نتایجش سبب درستی یا نادرستی آن می‌شود. در اینجا معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری در هماهنگی و عدم هماهنگی آن‌ها با وظیفه جست‌وجو می‌شود. نظریات وظیفه‌گرا نیز به دو دسته وظیفه‌گرایی الهیاتی و وظیفه‌گرایی عقلی تقسیم می‌شوند. فضیلت‌گرایی یا اخلاق فضیلت نیز بر ملکات و فضایل تأکید دارد. البته هرکدام از نظریه‌های یادشده اشکالاتی دارد که بررسی آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۶؛ پالمیر: ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰).

در پژوهش حاضر با اشاره به دسته‌بندی پیش‌گفته، گزاره‌های دینی درباره احسان و نیکوکاری بیان شده و شواهد هنجاری دلالت‌کننده بر مسئولیت‌های نیکوکارانه تحلیل می‌شود.

### ۳. احسان در قرآن و حدیث و شواهد هنجاری دلالت‌کننده بر مسئولیت‌های نیکوکارانه

پرسش اصلی این است که هنجار اساسی برای اخلاق نیکوکارانه در قرآن و حدیث چیست: نیکی به دیگران برای رسیدن به نتایج اعمال نیک یا پاداش‌هایی که به عامل اخلاقی می‌رسد، یا احسان به مثابه قاعده و وظیفه‌ای عقلی یا الهی است که باید بدان توجه کرد و یا اینکه فضیلتی است که عامل اخلاقی باید بدان متلبس شود؟

پاسخی که در این بخش ارائه خواهد شد این است که از دیدگاه آیات و روایات، معیارهای گوناگونی برای احسان بیان شده است. در ادبیات دینی، مسئولیت نیکوکاری یا محسنانه برحسب ویژگی‌هایی متفاوت است: در برخی موارد، رویکردی پیامدگرایانه وجود دارد؛ یعنی بر پیامدهایی که به شخص دیگری و یا همگان می‌رسد، تأکید می‌شود. رویکرد بعدی رویکرد وظیفه‌گرایانه است که در آن به وظایف عقلی یا به وظایف الهی توجه می‌شود و در سومین رویکرد؛ یعنی رویکرد فضیلت‌گرایانه، منش‌ها و فضایل پایه و اساس قرار می‌گیرد. این سه رویکرد رویکردهای عمده در حوزه اخلاق‌اند که دسته‌بندی ارائه‌شده در پژوهش حاضر براساس آن‌ها سامان یافته است.

## ۳-۱. پیامدگرایی

نگاه پیامدگرایانه به احسان و نیکوکاری در برخی گزاره‌های دینی وجود دارد و البته این نگاه در برخی موارد ترکیبی است؛ به این صورت که مثلاً بر پیامدهای دنیوی و اخروی عمل و حتی انگیزه الهی تأکید شده است.

در برخی آیات و روایات، به صورت روشن‌تری به خاستگاه و معیار مسئولیت محسنانه توجه شده است. براین اساس، این گزاره قطعی است که «هرکسی که نیکی کند، به خود کرده است». چنین معیاری خودگرایانه است و انسان را به سوی احسان و منافع آن سوق می‌دهد.

«إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء/۷)؛ «اگر نیکی کنید، به خود کرده‌اید و اگر بدی کنید نیز به خود کرده‌اید».

«لام» در «لأنفسکم» و نیز در «فلها» لام اختصاص است؛ یعنی احسان و بدی شما فقط به خودتان اختصاص دارد و این سنت جاریه خداوند است که اثر و پیامد عمل هرکسی، چه خوب و چه بد، به خود او برمی‌گردد. بنابراین آیه در مقام بیان این معناست که اثر هر عملی به صاحبش برمی‌گردد و نه اینکه بخواهد این معنا را برساند که کار نیک به نفع صاحبش و کار زشت به ضرر او تمام می‌شود، تا گفته شود که چرا به جای فلها «فعلیها» فرموده است. این معنا در آیه‌ای دیگر نیز مورد تأکید قرار گرفته: «هرکس به وزن ذره‌ای نیکی کند، آن را می‌بیند و هرکس به وزن ذره‌ای بدی کند، آن را می‌بیند» (زلزال/ ۷ و ۸). پس، اثر فعل از فاعل جدا نمی‌شود و هرگز چنین نیست که به غیر از فاعل برسد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۰/۱۳).

«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ لَدَا الْآخِرَةِ خَيْرٌ» (نحل/۳۰)؛ «به آنان که در این دنیا نیکی می‌کنند، نیکی پاداش دهند و سرای آخرت نیکوتر از آن است».

مراد از «حسنه» پاداش نیکوست. مردم باتقوا به علت احسانی که می‌ورزند، به دستورات قرآن عمل می‌کنند. آنان مجتمع صالحی تشکیل می‌دهند که در آن عدل و احسان و زندگی طیب حاکم است؛ زندگی‌ای که بر بنیاد رشد و سعادت استوار است.

این افراد در نتیجه چنین زندگی ای خودشان نیز از دنیای خوب و خوشی برخوردار می شوند و البته معلوم است که زندگی آخرت برای آنان از دنیایشان بهتر است؛ چراکه خوشی آن زوال ناپذیر است و نعمت و کامش به نعمت و ناکامی آمیخته و متعقب نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۲/۲۳۴).

از دیدگاه روایات نیز احسان فواید بی شماری در دنیا و آخرت برای عامل اخلاقی دارد؛ چنان که خدمتگزاران و یاران عامل نیکوکار بسیار می شود، دوستان و برادرانش او را دوست می دارند و احسان باعث استمرار و تداوم محبت مردم نسبت به او می شود. در واقع او با نیکی به دیگران، خود را گرامی داشته و به خود نیکی کرده و اگر بدی کند، خود را خوار کرده و به خود زیان رسانده است.

همچنین در برخی روایات، احسان به همه بندگان خداوند به عنوان بهترین توشه آخرت دانسته شده است:

- «مَنْ كَثُرَ إِحْسَانُهُ أَحَبَّهُ إِخْوَانُهُ»؛ آن که احسانش زیاد باشد، دوستان و برادرانش او را دوست بدانند.

- «مَنْ كَثُرَ إِحْسَانُهُ كَثُرَ خَدَمُهُ وَأَعْوَانُهُ»؛ آن که بسیار نیکوکار باشد، خدمتگزاران و یارانش بسیار شود.

- «مَنْ أَحْسَنَ إِلَى النَّاسِ اسْتَدَامَ مِنْهُمْ الْمَحَبَّةَ»؛ آن که به مردم نیکی کند، محبت آنان را [نسبت به خود] استمرار بخشد.

- «نِعْمَ زَادُ الْمَعَادِ الْإِحْسَانُ إِلَى الْعِبَادِ»؛ نیکی کردن به بندگان چه نیکو توشه ای برای معاد است.

- «إِنَّكَ إِنْ أَحْسَنْتَ فَتَنْفَسَكَ تُكْرِمُ وَإِلَيْهَا تُحْسِنُ. إِنَّكَ إِنْ أَسَأْتَ فَتَنْفَسَكَ تَمْتَهِنُ وَإِيَّاهَا تَعْبِنُ»؛ تو اگر نیکی کنی، خودت را گرامی داشته ای و به خودت نیکی کرده ای. اگر بدی کنی خودت را خوار کرده ای و به خودت زیان رسانده ای (بنگرید به: محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۱۲۲/۳-۱۲۷).

البته همین جا باید بر این نکته تأکید شود که صرف بیان پیامدهای اعمال، به معنای

خودخواهانه بودن اعمال نیست. لازم به ذکر است که میان فایده و ملاک تفاوت است: ممکن است بهشت فایده اعمال صالح باشد؛ اما ملاک و معیار صالح بودن عمل نباشد. در اشیای مادی می‌توان چنین مثال زد که پختن، دود و گرما فایده آتش است؛ اما علت وجودی آن نیست. احسان بهشت را در پی دارد؛ اما معیار خوب بودن احسان بهشت نیست. بنابراین پیامدهای عمل نباید صرفاً خودگرایانه تفسیر شود؛ بلکه در برخی موارد، تأکید بر این بوده که احسان و نیکوکاری نباید در حصر خودگرایی باقی بماند و انسان باید بکوشد از خود و منافع خود به سود دیگری و منافع جمعی بگذرد. از این رو در برخی آیات قرآن کریم مانند آیه ۳۶ سوره مبارکه نساء، گستره احسان افراد و دسته‌های مختلفی را دربر می‌گیرد و یا در برخی روایات، صفت نیکوکاری به کسی تعلق گرفته که به همه انسان‌ها نیکی کند: «الْمَحْسَنُ مَنْ عَمَّ النَّاسَ بِالْإِحْسَانِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۸۷).

آیه ۱۹۵ سوره بقره از جمله آیاتی است که نوعی نگاهی ترکیبی در آن‌ها وجود دارد. در این آیه معیارهای متفاوتی برای اخلاق نیکوکارانه ذکر شده است: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛ «و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد».

تعلیل «امر به احسان» را در این آیه از چند دیدگاه می‌توان دانست: از دیدگاه خودگرایانه می‌توان چنین تفسیر کرد که فرد برای منافع اخروی خود در راه خداوند (فی سبیل الله) انفاق کرده است. افزون بر این در ادامه آیه نیز چنین آمده است که انسان نباید به گونه‌ای انفاق کند که خویش را به هلاکت بیندازد «و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة». بنابراین، انسان باید منافع شخصی خود را نادیده بگیرد و به دیگران احسان کند؛ اگرچه غایت این احسان آن است که خداوند بدان پاداش می‌دهد. از سوی دیگر، از دیدگاه وظیفه‌گرایانه الهی می‌توان چنین گفت که در ابتدای آیه، غایت انفاق و احسان خداوند است (فی سبیل الله) و در انتهای آیه نیز «أحسنوا» و تعلق محبت الهی به نیکوکاران «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» نشان‌دهنده امر الهی به احسان است.

در آیات سوره قصص نیز از یک سو به بهره‌ها و منافع اخروی توجه داده شده و از

سوی دیگر به احسان خداوند اشاره شده تا انسان‌ها به نیکوکاری ترغیب شوند: ﴿وَائْتِغَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص / ۷۷)؛ «و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن و همچنان که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن و در زمین فساد مجوی که خدا فسادگران را دوست نمی‌دارد».

در آنچه از مال دنیا خداوند به تو عطا کرده، خانه آخرت را بطلب و با انفاق و صرف آن در راه رضای خدا آخرت خود را تعمیر کن. آن مقدار رزقی را که خداوند برایت مقدر کرده، ترک مکن و آن را برای بعد از خودت به جا مگذار؛ بلکه در آن برای آخرت عمل کن؛ چراکه حقیقت بهره و نصیب هرکس از دنیا همان چیزی است که برای آخرت انجام داده است. در واقع چیزی که برایش می‌ماند، همان عمل است. بعضی از مفسران جمله مورد بحث را چنین معنا کرده‌اند که فراموش مکن این معنا را که نصیب تو از مال دنیایی که به تو روی آورده، مقدار بسیار اندکی است و آن همان مقداری است که می‌پوشی، می‌نوشی و می‌خوری و بقیه اضافی است که برای غیر از خودت باقی می‌گذاری؛ پس از آنچه به تو داده‌اند، به قدر کفایت بردار و باقی را احسان کن. این معنا وجه بدی نیست؛ اگرچه در این میان وجه دیگری نیز هست که چون با سیاق آیه سازگاری ندارد، ذکر نشد. ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (قصص / ۷۷)؛ یعنی زیادی مالت را از باب احسان به دیگران انفاق کن؛ چنان که خداوند بدون اینکه تو مستحق و مستوجب آن باشی، از باب احسان به تو انفاق کرده است: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص / ۷۷) نیز یعنی در پی فساد در زمین مباش و از آنچه خدا از مال و جاه و حشمت به تو داده، برای فساد استفاده نکن که خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد؛ چون بنای خلقت بر صلاح و اصلاح است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۷/۱۶).

این آیه شریفه نیز چندوجهی است. وجهی از آیه را چنان که آمد، می‌توان خودگرایانه الهی دانست؛ به این معنا که آن مقدار رزقی را که خداوند برایت مقدر کرده، ترک مکن و آن را برای بعد از خودت به جا مگذار؛ بلکه در آن برای آخرت عمل کن. در این وجه بر

منافع اخروی شخص تأکید شده؛ اگرچه توجه به رضای خداوند نیز جنبه وظیفه‌گرایانه الهیاتی دارد؛ اما وجه دیگر نیز این است که فراموش مکن نصیب تو از مال دنیایی که به تو روی آورده، بسیار اندک است، به قدر کفایت بردار و باقی را احسان کن. این وجه نیز از خودگرایی دینی به سوی دیگرگرایی دینی فراخوانده است. توضیح مطلب اینکه در این وجه از سویی این امر مفروض گرفته شده که انسان در مسئولیت نیکوکارانه نباید به منافع شخصی خویش بی توجه باشد؛ بلکه باید به اندازه کفایت برای خود استفاده کند و از سوی دیگر در پرتو احسان و محبت الهی به دیگران احسان کند و از فساد کردن و زیان رساندن به دیگران پرهیزد.

### ۲-۳. وظیفه‌گرایی

در بسیاری از آیات قرآن کریم، امر الهی پشتوانه مسئولیت‌های محسنانه است: انسان وظیفه دارد که به دیگران نیکی کند، انسان باید به خداوند متعال تشبّه بجوید و همان‌گونه که خداوند به او نیکی کرده، او نیز به دیگران نیکی کند. در آیات سوره قصص، از نیکویی خداوند به عنوان دلیل ضرورت احسان نسبت به بندگان یاد شده است: ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (قصص / ۷۷).

براین اساس، انسان همان‌گونه که خداوند به او نیکی کرده، باید به دیگران نیکی کند و از فساد در دنیا پرهیزد.

«احسان خداوند به انسان» قاعده رفتاری و اخلاقی‌ای در رابطه خداوند و انسان است که می‌توان آن را به روابط میان انسان‌ها نیز تعمیم داد. همان‌گونه که خداوند خیرخواه انسان بوده، انسان نیز در ارتباط با دیگران باید همین‌گونه باشد و به آن‌ها احسان و نیکوکاری کند. از این رو در سوره قصص، «احسان خداوند» تعلیلی برای «احسان بندگان» دانسته شده و به مسئولیت عدم فساد و گسترش نیکی امر شده است؛ چنان‌که خداوند از سر احسان و لطف و بدون اینکه کسی مستحق باشد، به انسان نعمت بخشیده، انسان نیز مسئولیت دارد که از نعمت‌های الهی به مخلوقات خداوند احسان کند. البته این امر

با مسئولیت فرد نسبت به خودش و اینکه برای خود نیز از نعمت‌های الهی بهره‌ای بخواهد، منافاتی ندارد.

در آیه ۳۶ سوره مبارکه نساء، انسان در کنار امر به پرستش خداوند و شریک نیاوردن برای او، نسبت به احسان به دیگران نیز امر شده است. مصادیق مختلفی از دیگران در این آیه شریفه ذکر شده است: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا»؛ «و خدا را پرستید و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر احسان کنید و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و هم‌نشین و درراه مانده و بردگان خود نیکی کنید که خدا کسی را که متکبر و فخر فروش است، دوست نمی‌دارد».

نکته قابل توجه در این آیه و آیات دیگر از جمله آیه ۸۳ سوره بقره این است که مسئولیت محسنانه نسبت به والدین و خویشاوندان مورد تأکید قرار گرفته است. یکی از علت‌های این تأکید آن است که والدین و خویشاوندان حق ویژه‌ای دارند که مسئولیت ویژه‌ای را می‌طلبد. احسان نسبت به آنان نیز باید در امور مختلف مالی، عاطفی، اخلاقی و ... باشد. اگر هر فرد و عاملی نسبت به وابستگان و خویشان خود مسئولیتش را انجام دهد و به آن‌ها رسیدگی کند، کمتر نیازمندی در جامعه باقی خواهد ماند.<sup>۱</sup> افزون بر خویشاوندان، انسان نسبت به دیگرانی که به صورت سببی به آن‌ها مربوط می‌شود نیز مسئولیت اخلاقی دارد؛ از جمله چنین افرادی همسایگان، دوستان، همکاران و دیگران

۱. از تعلق گرفتن احسان به کسانی مانند یتیمان، مسکینان و درراه‌ماندگان که دچار محرومیت‌هایی شده‌اند و توجه بیشتری می‌طلبند، می‌توان اصل احسان و مصادیق آن مانند: انفاق، زکات، خمس و ... را از ملاک‌های اساسی در اخلاق اجتماعی دانست؛ زیرا در هر جامعه‌ای افرادی با شرایط استثنایی و محرومیت طبیعی وجود دارند؛ برای نمونه افرادی که با نقص عضو متولد می‌شوند و نیازشان به جامعه بیشتر از نفعی است که به آن می‌رسانند. از آنجاکه در چنین مواردی صرفاً عدالت اجتماعی کارآمد نیست، اسلام اصل احسان را نیز مطرح می‌کند.

هستند. چنین ارتباطی باعث می‌شود که انسان حتی از بدی آن‌ها چشم‌پوشی کند. براساس متون دینی، گستره احسان باید به جایی برسد که انسان حتی نسبت به کسانی که در حق او بدی کرده‌اند نیز احسان کند. او باید چنین کسانی را مانند خود و خویشان خود بداند و آنچه که برای خود رعایت می‌کند در حق آن‌ها نیز رعایت کند. خوبی کردن به دشمنان و بدخواهان موجب اصلاح آنان می‌شود:

- «صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَ أَحْسِنْ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ قُلِ الْحَقُّ وَ لَوْ عَلَى نَفْسِكَ» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۱/۲).

- «وَلَا تَحْزَنْ مَنْ خَانَكَ وَ أَحْسِنْ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ كَافٍ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ وَ أَعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ» (ابن حیون، ۱۳۸۳: ۴۸۷/۲).

انسان مسئول اصلاح دیگران است و احسان روشی است برای اصلاح؛ از این رو خوبی کردن در حق دشمنان و بدخواهان از مقابله به مثل کردن مؤثرتر است و موجب اصلاح آنان می‌شود: «مَوَاقِعُ إِسَاءَاتِكَ مِنْهُمْ وَ هُوَ دَاعٍ إِلَى صِلَاحِهِمْ» (آمدی، ۱۴۱۰: ۲۴۳).

در صحیفه سجاده نیز چنین مضامینی آمده است که انسان مسئولیت دارد بدکاران را به نیکی پاسخ دهد و نسبت به دیگران با خیرخواهی، مهربانی و فروتنی رفتار کند: «خدایا، مرا چنان قرار ده که بدکارشان را به نیکی و خوبی پاداش دهم و از ستمکارشان با گذشت و چشم‌پوشی روی گردان شوم، درباره همه آنان خوش‌گمانی را به کار گیرم، همه آنان را با نیکوکاری سرپرستی کنم، عقیفانه چشم از خطایشان بپوشم، فروتنانه با آنان نرم باشم، مهربانانه بر بلا دیده آنان رقت آورم، در پنهان، دوستی خود را بر آنان ظاهر سازم، خیرخواهانه دوام نعمتشان را بخواهم، آنچه برای اقوام خود لازم می‌دانم برای آنان لازم بدانم، آنچه برای اهل خود رعایت می‌کنم برای آنان رعایت کنم» (صحیفه سجاده، دعای ۲۶ / فراز ۳).

در مباحث فقهی، به احسان بیشتر به مثابه قاعده‌ای فقهی نگریسته شده است.<sup>۱</sup> این

۱. برای نمونه هرگاه شخصی ببیند که گوسفند فرد دیگری به علت گرسنگی در معرض تلف است و آن را

قاعده به ادله گوناگونی مستند شده (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۲/۲۹۵-۲۹۸)؛ از جمله اینکه خداوند در آیه ۹۱ سوره توبه فرموده است: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ، إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ «بر ناتوانان و بر بیماران و بر آنان که توان مالی در ارفاق ندارند، حرجی نیست؛ آن گاه که برای خدا و رسول او نیکو بیندیشند. بر افراد نیکوکار هیچ سبیلی نیست و خداوند، آمرزنده مهربان است.

طبق ظاهر آیه، برای افرادی که به علت ناتوانی جسمی نمی‌توانند در جنگ شرکت کنند و یا به علت فقر نمی‌توانند کمک مالی بکنند، هیچ‌گونه عقاب و مؤاخذه‌ای نیست؛ از این رو مسئولیتی متوجه آنان نیست. «مُحْسِنِينَ» در آیه شریفه افاده عموم می‌کند و شامل انجام دادن هر عمل نیکویی نسبت به دیگری است؛ خواه با قول باشد یا فعل یا دفع ضرر مالی و معنوی از دیگری. کلمه «سبیل» در این آیه نیز به معنای نفی عموم سبیل از نیکوکاران است. براین اساس، فرد نیکوکار را به هیچ‌وجه نمی‌توان به علت آنچه از عمل نیکوی او ناشی شده، مؤاخذه کرد؛ یعنی هرگاه عمل فاعلی که قصد نیکوکاری داشته موجب زیان رساندن به دیگری شود، مسئولیتی بر عهده فاعل عمل نیست و نمی‌توان او را مؤاخذه کرد.

### ۳-۳. فضیلت‌گرایی

رویکرد نهایی‌ای که در برخی گزاره‌های دینی بر آن تأکید شده، رویکرد فضیلت‌گرایانه است که پیش از این، مواردی از توجه به ویژگی‌های سرشتی فرد با فضیلت ارائه شد؛ اما در برخی گزاره‌های دینی، به صراحت توجهی فضیلت‌گرایانه به احسان شده است.

→ برای علف دادن ببرد، ولی این کار او از قضا باعث تلف شدن حیوان شود و یا حیوان به علتی دیگر، مانند فرود آمدن سقف تلف شود، ضامن نیست؛ زیرا قصد او خدمت و احسان به صاحب گوسفند بوده است؛ اما اگر همین فرد قصد احسان نداشته باشد، از زمره غاصبان و در نتیجه ضامن گوسفند شناخته می‌شود.

تمایزی که میان رویکرد فضیلت‌گرایی و پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی وجود دارد، این است که در فضیلت‌گرایی به ملکه، عادت، کیفیت یا خصلت شخصی فرد توجه می‌شود. ازاین‌رو در این رویکرد صرفاً به احسان یا نیکوکاری نسبت به دیگران الزام نمی‌شود، بلکه از ویژگی سرشتی محسنان و نیکوکاران سخن می‌رود. به عبارت دیگر در فضیلت‌گرایی سخن از فضیلت ملکه، عادت، کیفیت یا خصلت شخص یا روح است که فرد آن را دارد و یا در پی آن است. به عبارت دیگر کیفیتی است که آدمی با داشتن آن نقش خود را به خوبی انجام می‌دهد و به نیکی زندگی می‌کند. فضایل عبارت‌اند از ملکات یا ویژگی‌هایی که کاملاً ذاتی نباشند؛ همه آن‌ها باید دست‌کم تا اندازه‌ای از طریق تعلیم و ممارست یا موهبت الهی به دست آمده باشند. افزون بر این، فضایل ویژگی‌های منش هستند. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که اقتضای ویژگی‌های شخصیتی و همه فضایل انجام اعمال خاص در اوضاع و احوال ویژه است؛ نه اینکه صرفاً توانایی‌ها و مهارت‌هایی باشند که کسی داشته باشد و استفاده نکند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۳).

در برخی احادیث، فضیلت احسان به مثابه ویژگی‌ای سرشتی برشمرده شده که موهبتی الهی و یا انسانی است. در برخی روایات اخلاقی نیز به صراحت از احسان به عنوان فضیلتی ایمانی یاد شده و نیکوکاری و نیکی به مردم برترین ایمان دانسته شده است:

- امام علی علیه السلام: «أَفْضَلُ الْإِيمَانِ الْإِحْسَانُ»؛ رأس ایمان نیکی کردن به مردم است.

- امام علی علیه السلام: «الْإِحْسَانُ غَرِيزَةُ الْأَخْيَارِ وَالْإِسَاءَةُ غَرِيزَةُ الْأَشْرَارِ»؛ نیکی کردن سرشت

خوبان است و بدی کردن سرشت بدکاران.

امام علی علیه السلام: «صَنَائِعُ الْإِحْسَانِ مِنْ فَضَائِلِ الْإِنْسَانِ»؛ انجام نیکوکاری از فضایل

انسان است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۱۲۱/۲).

در این دیدگاه احسان و ویژگی‌ای سرشتی و از فضایل انسان است.

### نتیجه‌گیری

در آیات و روایات، ملاک‌ها و معیارهای گوناگونی برای احسان بیان شده است. در ادبیات دینی، مسئولیت نیکوکاری یا محسنانه براساس ویژگی‌هایی متفاوت و متنوع می‌شود: در برخی موارد، رویکردی پیامدگرایانه وجود دارد که درباره پیامدهای عمل که به شخص، دیگری و یا همگان بازمی‌گردد، بحث می‌شود. در مواردی به وظایف و الزامات عقلی یا الهی توجه می‌شود و در مواردی دیگر، احسان به مثابه فضایل اخلاقی و الهیاتی برشمرده شده و از ارزش و فضیلت‌مندی احسان نسبت به دیگر مفاهیم اخلاقی سخن می‌رود. افزون بر این در برخی از موارد ترکیبی از آنچه آمد، مطرح است و دلایل انگیزشی و عملی متعددی برای احسان و نیکوکاری ذکر می‌شود.

در آموزه‌های قرآن و حدیث، در کنار مسئولیت عدل از مسئولیت احسان سخن گفته شده تا کمبودها و کاستی‌های نیازمندان جبران شود؛ اگرچه مسئولیت نیکوکاری گستردگی و عمومیت دارد، بیشتر به ترمیم و جبران مربوط است و در آن توجه زیادی به محرومان و نیازمندیانی چون یتیمان، مسکینان و درراه‌ماندگان می‌شود. مسئولیت احسان و نیکوکاری تنها تمایل قلبی و انگیزه‌های خیرخواهانه نیست؛ بلکه انگیزه خیرخواهی در جامعه باید به عمل نیکوکارانه بینجامد.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنین، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ۱۳۸۳ق.
۳. ابن عبدالسلام، عبد العزيز بن عبدالسلام، شجرة المعارف والأحوال و صالح الأقوال والأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۴ق.
۴. ابن مسكويه، احمد بن محمد، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، طبعة الثور، بی‌جا، ۱۴۲۶ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ۱۴۱۴ق.
۶. پالمر، مایکل، مسائل اخلاقی، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، سمت، تهران، ۱۳۸۸ش.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.

۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۴ش.
۹. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ق.
۱۰. غزالی، محمد بن محمد، احياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، بی جا، بی تا.
۱۱. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، کتاب طه، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۳. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.
۱۵. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقهی، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ق.
۱۶. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه (با ترجمه فارسی)، ترجمه حمیدرضا شیخی، مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۱۹. نهج البلاغه، صبحی الصالح، مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۰. هولمز، رابرت، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵ش.

## کاربست تمثیل در تسهیل فهم معارف دینی با تکیه بر روایات امام رضا علیه السلام

سجاد محمّدفام<sup>۱</sup>

### چکیده

از آنجاکه فهم معارف عمیق دین برای عموم مردم به علت پیچیدگی و مجرد بودن آن دشوار است، تبیین آموزه‌های دینی به زبانی ساده و قابل درک برای آنان ضروری است. زبان تمثیل یکی از مناسب‌ترین شیوه‌ها برای تبیین معارف قرآن و روایات است. منظور از تمثیل در پژوهش حاضر، تمثیل در مبحث تعریف و تقسیم در فن منطق است که به دو صورت تشبیه معقول به محسوس و تعریف از طریق ذکر مصداق صورت می‌گیرد. استفاده از زبان تمثیل در احادیث اهل بیت علیهم السلام سابقه‌ای دیرینه دارد. پژوهش حاضر در پی استخراج، بررسی و دسته‌بندی کاربردهای زبان تمثیل در تبیین معارف دینی در روایات امام رضا علیه السلام با رویکردی توصیفی - تحلیلی است. یافته‌های پژوهش نشان‌دهنده کاربرد تمثیل در تسهیل فهم موضوعات توحید، امامت، مباحث اخلاقی و معارفی در روایات منقول از امام رضا علیه السلام است.

**کلیدواژه‌ها:** تبیین معارف دینی، انتقال معارف دینی، آموزش دینی، احادیث رضوی.

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.  
ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

## ۱. بیان مسئله

یکی از مسائل مطرح برای متولیان آموزش معارف دینی در آموزش و انتقال مفاهیم، شیوه بیان و نوع زبان در تبیین معارف والای دینی است. برای تبیین معارف دینی از قالب‌ها و اسلوب‌های مختلفی می‌توان بهره برد. با توجه به انس و الفت بسیار انسان نسبت به محسوسات و واقعیت‌های عینی در زندگی و دور از دسترس بودن حقایق و مفاهیم پیچیده عقلی برای بیشتر توده مردم (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۰/۱۷۳)، مناسب‌ترین و رایج‌ترین زبانی که می‌تواند معارف عقلی دین را برای آنان تبیین کند، زبان تمثیل است. از این رو، تمثیل به عنوان وسیله‌ای تعمیم‌دهنده و تسهیل‌کننده فهم معارف دینی، کاربرد غیرقابل انکاری در تبیین معارف دارد؛ زیرا این زبان به وسیله چیزی که برای مخاطب قابل فهم است، مفاهیم عمیق را القا می‌کند.

بررسی احادیث و سیره نقل شده از ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز نشان‌دهنده آن است که ایشان در مواردی در راستای آموزش و تبیین معارف دینی از عنصر تمثیل و همانندسازی استفاده کرده‌اند (بنگرید به: چمن‌خواه، ۱۳۷۶؛ منصور، ۱۳۹۴). اینک سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که در احادیث نقل شده از امام رضا علیه‌السلام در چه مواردی و چگونه از زبان تمثیل برای تعلیم و تبیین مفاهیم و معارف دینی و عقلانی بهره گرفته شده است؟

## ۲. پیشینه تحقیق

پژوهش درباره تمثیل و کاربردهای آن در آیات قرآن و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام امری جدید نبوده و کارهای متعددی در این باره انجام پذیرفته است؛ برای نمونه می‌توان از پایان‌نامه «تمثیل در قرآن» نوشته علی موسوی (۱۳۶۲)، پایان‌نامه «مقایسه تشبیه تمثیل در قرآن کریم و نهج البلاغه» به قلم حمزوی (۱۳۸۹) و پایان‌نامه «کارکردهای تمثیل در روایات» از منصور (۱۳۹۴) نام برد. این تحقیقات عام بوده و بر روایات امام رضا علیه‌السلام تمرکز نکرده‌اند. درباره تمثیل در روایات امام رضا علیه‌السلام، تنها مقاله فاضلی (۱۳۹۸) با عنوان «رویکردی عرفانی به تمثیل آیینی در روایت امام رضا علیه‌السلام» نوشته شده که به صورت موردی

یکی از تمثیل‌های شاخص را مورد بررسی قرار داده است. بنابراین با توجه به جست‌وجوهای صورت‌گرفته می‌توان گفت که پژوهشی درباره‌گونه‌شناسی کاربرست تمثیل در روایات منقول از امام رضا علیه السلام در دست نیست. از این رو، خلأ چنین پژوهشی کاملاً محسوس است و فایده کاربردی آن این است که از رهگذر پاسخ به پرسش پژوهش می‌توان الگویی برای مبلغان، مربیان، والدین و تمام افراد و مراکز متولی تعلیم و تربیت معارف اسلامی در زمینه آموزش و تبیین معارف و مفاهیم دینی به دانش‌آموزان و عموم مردم ارائه داد.

### ۳. معنای تمثیل

واژه *مَثَل* در بیشتر زبان‌های سامی مانند: حبشی، آرامی و عربی به معنای نظیر، مانند و شبیه (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۷۲؛ جفری، ۱۳۷۲: ۳۷۳) و تشبیه چیزی به چیزی دیگر آمده است (مشکور، ۱۹۷۸: ۲/۸۲۶). در کتاب‌های لغت، معانی مختلفی برای *مَثَل* ذکر شده: از جمله آن را به معنای نظیر، داستان، قصه، حکایت، افسانه، صفت و وصف، عبرت، پند و اندرز و اسوه و الگو دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۱۴/۶؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۱۸۱۶). در مباحث ادبی فارسی و عربی، اصطلاح تمثیل در معنای عام خود حوزه معنایی گسترده‌ای را دربر می‌گیرد که از تشبیه مرکب، استعاره مرکب، استدلال، ضرب‌المثل و اسلوب معادله تا حکایت اخلاقی، قصه‌های حیوانات، قصه‌های رمزی و نیز معادل روایت داستانی (الیگوری) در ادبیات فرنگی را شامل می‌شود (فتوحی، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

منظور از تمثیل در پژوهش حاضر، تمثیل در مبحث تعریف و تقسیم در فن منطق است. توضیح مطلب اینکه در علم منطق در باب معرّف، برای تعریف و شناسایی چیزی که از نظر تصوّر مجهول است، گاهی از حد یا رسم و زمانی از *مَثَل* استفاده می‌شود. فهم تعاریف حدّی و رسمی اشیا برای بسیاری از مردم دشوار است؛ زیرا تعریف‌های حدّی ذاتیات ممثّل را نشان می‌دهد و تعریف‌های رسمی، عوارض ذات را ارائه می‌کند و معلوم است که پی بردن به ذاتیات و لوازم ذات اشیا برای همگان ممکن نیست. از این رو، غالباً

برای عموم مردم از «تعریف به مثل» استفاده می‌شود. این نوع تعریف اگرچه از نظر منطقی کم‌اهمیت است؛ زیرا هیچ یک از مقومات ذاتی، لوازم ذاتی و عرض ذاتی شیء مورد تعریف را مشخص نمی‌کند و به شیء امتیاز ذاتی نمی‌بخشد، از نظر تعلیمی و تفهیمی و در مقام آموزش برای تقریب مطلب به ذهن متعلم دارای اهمیت است.

تعریف به مثل که از آن در پژوهش حاضر به تمثیل تعبیر شده به دو طریق صورت می‌گیرد:

### الف) تعریف از طریق تشبیه

این تعریف در علم بیان صورت می‌گیرد. در این طریق، شیء مورد نظر به چیز دیگری که نوعی وجه مشترک با آن دارد، تشبیه می‌شود (تفتازانی، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۶۹)؛ البته به شرط اینکه مخاطب بداند مشبّه به دارای آن وجه مشترک است؛ مانند تشبیه وجود به نور که هر دو خود آشکارند و غیر خود را آشکار می‌کنند (مظفر، بی‌تا: ۱۲۲). البته لازم به ذکر است که تعریف به مشابّه گاهی به نحو تماثل است و گاهی مبتنی بر تقابل (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۰۳)؛ یعنی همان‌گونه که از شبیه به شبیه انتقال صورت می‌گیرد، از مقابل هم به مقابل می‌توان منتقل شد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹). استفاده از طریق یادشده به ویژه در تعریف و تبیین مفاهیم و معارف معقول بسیار سودمند است و با تشبیه معقولات به محسوسات می‌توان فهم معارف بلند را آسان کرد؛ زیرا محسوسات به ذهن نزدیک‌ترند و ذهن، انس بیشتری با آن‌ها دارد.

### ب) تعریف از طریق ذکر مصداق و نمونه

در این طریق، افراد و مصادیقی از یک مفهوم ذکر می‌شود تا ذهن بتواند از میان آن‌ها به تعریفی برای تشخیص حدود و مرزهای مفهوم برسد (مظفر، بی‌تا: ۱۲۱). امروزه این شیوه در امور تربیتی مورد توجه بوده و کوشیده می‌شود که از آن در آموزش استفاده شود.

با توجه به مطالب یادشده موارد زیر خارج از بحث است:

### - تمثیل به عنوان یکی از اقسام استدلال

تمثیل در مباحث حجت علم منطق به عنوان یکی از اقسام استدلال مطرح است و در معنای آن گفته‌اند: «تمثیل حجتی است که براساس آن حکمی را برای چیزی از راه شباهت آن با چیز دیگر معلوم می‌کنند؛ به عبارت دیگر، حکم به جزئی است از روی حکم جزئی دیگر که در معنایی جامع با آن موافق است» (همان، ۳۱۵).

### - قصه‌گویی

در آثار ادبی فارسی مانند: حدیقه سنایی، آثار عطار و مثنوی اصطلاح تمثیل در بیشتر موارد همراه با حکایت و قصه با عنوان «الحکایة و التمثیل» بسیار آمده است. ابن عاشور نیز از «تمثیل بالقصه» و قصص قرآنی به عنوان تمثیل واقعی یاد کرده است (ابن عاشور، ۲۰۰۲: ۲۱۱). در پژوهش حاضر قصص غیر از تمثیل است؛ زیرا تمثیل عبارت است از تنزیل و رقیق کردن معارف بلند به وسیله مثل آوردن، و قصص بازگ کردن متن ماجرای واقعی گذشتگان است.

## ۴. ضرورت و اهمیت استفاده از زبان تمثیل

از دو نظر می‌توان درباره ضرورت استفاده از زبان تمثیل در القای معارف و مفاهیم معقول دینی سخن گفت: از نظر فهم و فهم‌کننده و از نظر مفهوم.

### ۴-۱. از نظر فهم و فهم‌کننده

انسان‌ها از نظر سطح فهم و درک یکسان نبوده و درجات و سطوح متعدد و متفاوتی برای فهم و درک آنان متصور است؛ از انسان‌های ساده‌اندیش گرفته تا حکیمان فرزانه و ژرف‌اندیشان باریک‌بین. در بحث آموزش و انتقال معارف دینی نیز ضرورت دارد به سطح درک و فهم مخاطبان توجه شود؛ یعنی باید زبان و ادبیاتی به کار گرفته شود که مأنوس ذهن مخاطبان است و این کار به ساعت‌ها تفکر نیازمند است. گاهی به بهانه بهره بردن از ادبیاتی فخیم، به ادبیاتی خشک و بی‌روح و الفاظی سنگین و غیرقابل لمس روی

می‌آوریم؛ حال آنکه تنها اقلیتی از انسان‌ها می‌توانند مفاهیم معقول و مجرد را درک و فهم کنند و ذهن بیشتر آنان به علت زندگی در عالم ماده و محسوس با محسوسات انس گرفته است. به تعبیر علامه طباطبایی این انس به مادیات برای چنین انسان‌هایی عادت شده و باعث شده که به معقولات و ذهنیات خود نیز قالبی حسی بدهند؛ هرچند که آن معقولات اموری باشند که حس و خیال را هیچ راهی به درک آن‌ها نباشد؛ مانند کلیات و حقایقی که از مادّه منزّه است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۲۷۱). همچنین ایشان در ریشه‌یابی حریص بودن انسان به تخیل امور نامحسوس به صورت امور محسوس، به علت دیگری اشاره می‌کنند: «از آنجاکه اصولاً انسان از طریق حس و احساس و تخیل، به معقولات منتقل می‌شود؛ پس آدمی انیس حس و مألوف با خیال است» (همان، ۲۷۲/۱۰).

از این رو، باید معارف و مفاهیم دینی و الهی را با استفاده از روش‌هایی ساده مانند تمثیل تبیین کرد تا توده انسان‌ها به بهانه پیچیدگی آن خود را محروم نکنند. بر این اساس، در قرآن و به تبع آن در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام نه تنها از حکمت، موعظه و جدال احسن برای ارائه و تعلیم معارف و مفاهیم استفاده شده، بلکه بسیاری از معارف دینی در قالب مَثَل قرار گرفته و از طریق تمثیل تنزّل یافته است تا نخست، مبتدیان و کسانی که اهل برهان نیستند، اصل مطلب را با مَثَل فهم و ادراک کنند و دوم اینکه محققان و خردپیشگان بتوانند مطلب معقول خود را بهتر بفهمند و این روش تأییدی بر فهم آنان باشد، ولی باید به این نکته توجه داشت که هرگز نباید در محدوده مَثَل متوقف شد؛ بلکه باید آن را روزه‌ای به گستره مَثَل دانسته و از آن عبور کرد. همچنین باید از موعظه و جدال احسن بهره‌مند شده و از حکمت سرشار شد.

#### ۴-۲. از نظر مفهوم

از آنجاکه بیشتر معارف الهی و دینی مفاهیمی معقول و مجرد هستند، ذهن انسان با این مفاهیم انسی ندارد و درک و فهمشان برایش سخت و دشوار است؛ از این رو برای درک آن‌ها باید از مفاهیم استفاده شود. مفاهیم واسطه‌ای با تجسم بخشیدن و تصویر کردن

مفاهیم انتزاعی و عقاید دینی و اخلاقی، امر آموزش به عوام و ذهن‌های مبتدی را ساده می‌کنند. در چنین مواردی درک هر مَثَل، پله‌ای برای رسیدن به مفهوم مورد نظر است؛ بنابراین برای درک بهتر مفاهیم مورد نظر خویش ناگزیر باید از مفاهیم واسطه‌ای، یعنی مَثَل‌ها استفاده کرد.

قرآن کریم نیز این سنت آموزشی دیرینه را در عمل مورد تأیید قرار داده و به طور گسترده از مَثَل برای پند و اندرز، بیان معانی و ارائه تصویر محسوس از مفاهیم معقول، استفاده کرده است. همچنین ائمه اطهار علیهم السلام در اقتدا به قرآن و سخن گفتن انبیا با مخاطبان خویش به اندازه و اقتضای عقل و درک آنان (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۱/۱)، از زبان تمثیل برای ساده کردن معارف و مفاهیم دینی استفاده فراوان برده‌اند تا مطلب برای عقول عادی قابل هضم شود.

### ۵. بهره‌گیری از تمثیل در روایات امام رضا علیه السلام

کار اصلی قرآن و ائمه اطهار علیهم السلام تربیت انسان‌هاست و برای تحقق این امر در حدّ خرد مردم سخن گفتن است (همان، ۵۱/۱). البته این بدان معنا نیست که ائمه اطهار علیهم السلام بعضی از اسرار و احکام را بازگو و برخی را کتمان کرده‌اند؛ بلکه ایشان آنچه انسان را به خدا و بهشت نزدیک ساخته و آنچه او را از خدا دور و به دوزخ نزدیک می‌کند، بیان کرده‌اند و با وجود این هرکس به اندازه استعداد خویش کلام آنان را می‌فهمد و بهره می‌برد. در میان روایات دیده می‌شود که ائمه اطهار علیهم السلام در مواردی برای نزدیک به فهم کردن معارف و انتقال سریع مفاهیم به مخاطب، از زبان تمثیل استفاده کرده و البته این روش را متناسب با سطح آگاهی و فهم مخاطب به کار گرفته‌اند؛ چنان‌که پیش‌تر آمد، یکی از مناسب‌ترین زبان‌ها برای آموزش و انتقال معارف و مفاهیم دینی به توده مردم، زبان تمثیل است که حضرت رضا علیه السلام نیز از آن بهره جسته‌اند:

#### ۵-۱. مباحث توحیدی

از آنجاکه مباحث اعتقادی، به‌ویژه مفاهیم توحیدی، مباحثی معقول و مجرد هستند،

استفاده از زبان تمثیل برای تعلیم این معارف بسیار کارآمد است. امام رضا علیه السلام در برخی از بحث‌های مربوط به توحید که از درک محسوس بشری فراترند، با استفاده از مثال‌های ساده و قابل فهم که در صحنه زندگی ملموس و محسوس است، به تبیین مباحث پرداخته‌اند که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### الف) تشبیه پیوند خالق و خلق به آینه و صورت

شناخت حقیقت اعتصام؛ یعنی وابستگی تکوینی خلق به خالق که عرفان نظری و بخش‌هایی از حکمت متعالی عهده‌دار بیان آن است، از پیچیده‌ترین مسائل الهیات به شمار می‌رود. امام رضا علیه السلام به ساده‌ترین زبان و البته حکیمانه‌ترین وجه به این مسئله پرداخته‌اند. ابن بابویه چنین نقل کرده که وقتی عمران صابی از چگونگی تحصیل معرفت خداوند از راه تأمل در خلق و چگونگی ارتباط او با خلق پرسید، امام علیه السلام از طریق تمثیل به آینه پاسخ دادند.

شرح سؤال عمران از امام رضا علیه السلام چنین است: خدا را چگونه بشناسیم؟ خدا در خلق است یا خلق در خداست؟ شما می‌گویید که خلق آیت خداست و خدا را با خلق بشناسیم. چگونه خلق دلیل بر خداست؟ اگر خدا در خلق باشد یا خلق در خدا باشد، هر دو محال است و محذور دارد و چیزی که محال است، نه خود معروف است و نه وسیله معرفت چیزی واقع می‌شود؛ پس ما خدا را چگونه بشناسیم؟

امام رضا علیه السلام در پاسخ فرمودند که این دو امر محال است [اما در عین حال نقیض یکدیگر هم نیستند تا رفع و بطلان هر دو با هم محال باشد، پس هر دو محال است] نه او در خلق است و نه خلق در اوست و با وجود این می‌توان با مشاهده خلق او را شناخت؛ یعنی راه سوم وجود دارد. امام علیه السلام راه سوم را با تمثیل توضیح می‌دهند: ای عمران، شما خود را در آینه می‌بینی و کاملاً می‌شناسی. آیا تو در آینه هستی یا آینه در توست؟ هیچ‌یک از این دو حالت نیست (بنگرید به: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۴-۴۳۵).

آینه، جسم صاف و شفاف است که نوری را که به سطح صیقلی‌اش می‌خورد، باز

می تاباند و تصویر انسان یا درخت و هرچیز دیگری را نشان می دهد. آن شیء مرئی را در زاویه عطف می بینیم و خیال می کنیم که چیزی در آینه است؛ ولی در واقع هیچ چیزی در آینه نیست. آینه با سراب فرق می کند؛ چراکه آینه برخلاف سراب، بی آنکه چیزی در آن باشد، واقع را نشان می دهد. شما وقتی در برابر آینه قرار می گیرید و لباس یا بدن خود را مرتب می کنید، چه چیزی جز صورتی که در آینه می بینید شما را راهنمایی می کند؟ آن چیز صورت شماست، بی آنکه در شما باشد یا شما در او باشید؛ پس شما از خودتان به خودتان پی می برید. درباره خداوند نیز این نکته هست که از طریق وجه الله، فیض الله و آیات الهی که همان مخلوقاتش هستند به جمال و کمال او پی برده می شود. البته این گونه از ادراک، فهم «من وراء حجاب» است. مخلوقات مانند تصاویر، آینه حق تعالی را بی آنکه در او باشند و یا او در آنها باشد، می نمایانند؛ یعنی در عین محال بودن اتحاد، حلول، تجسم و عینیت خالق و مخلوق راه دیگری برای معرفت خداوند وجود دارد و تمثیل به آینه می تواند همان راه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۸). صورت نقش بسته در آینه، هم در اصل هستی خود به صاحبش وابسته است؛ چون اگر او خود را به آینه عرضه نکند، تصویر آینه نیز پدید نخواهد آمد و هم در اوصاف آن نقش، نماینده محض است؛ یعنی هیچ نقشی جز صاحب صورت را نشان نمی دهد.

مثال آینه و صورت به حکیمانانه ترین وجه بیان کننده پیوند حق و خلق است. گفتنی است که مثل خلق همان صورت مرآت است و نه خود آینه مادی که از شیشه و جیوه و مانند آن ساخته شده و حکمت این تمثیل آن است که تصور صورت مرآتی بدون آینه، برای کسانی مانند عمران ممکن نبوده (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷۱/۷) و گویا به همین علت، امام علیه السلام در پایان سخنانشان آیه **﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾** (نحل/۶۰) را تلاوت فرموده اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۵).

ب) تشبیه اعتقاد به توحید و ولایت به دژ ایمن

حضرت رضا علیه السلام از پدراناش از رسول خدا صلی الله علیه و آله به نقل از جبرئیل نقل کرده اند: «قَالَ اللَّهُ

جَلَّ جَلَالُهُ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ بِشَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِالْإِخْلَاصِ دَخَلَ فِي حِصْنِي وَمَنْ دَخَلَ فِي حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۱۳۴).

در این روایت نورانی، ایمان موحدانه به قلعهٔ امن خدا تشبیه شده است؛ یعنی هر کس بخواهد از نفوذ شیطان و وسوسه‌های او به دور بوده و در آخرت در امنیت باشد، باید موحد زندگی کند. توضیح مطلب اینکه صرف اعتقاد به وحدانیت خداوند، موجب نجات شخص موحد نیست؛ بلکه موحد افزون بر اعتقاد، باید دین خدا را قبول کرده و به دستوره‌ای خداوند متعال معتقد و عامل باشد. از سوی دیگر دانسته است که نماد واقعی قبول کردن دین الهی ولایت است که هم در رسالت پیامبر ﷺ و هم در امامت جانشینان معصوم آن حضرت نمود می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۱۹۲). از این رو می‌توان گفت: توحید بدون پذیرش ولایت امام معصوم ناقص است. امام رضا علیه السلام در حدیث سلسله‌الذهب از قول خدای سبحان کلمهٔ توحید را دژ مستحکم نجات دهنده از عذاب معرفی کرده و سپس پذیرش ولایت خود را شرط آن دانسته است (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۱۳۵). راز ناگسستگی بودن ارتباط توحید و ولایت معصوم این است که انکار ولایت به انکار رسالت و انکار رسالت به انکار توحید یا نقص در آن می‌انجامد (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۳۳). همچنین از این حدیث استفاده می‌شود که بدون ولایت، ورود به قلعهٔ توحید ناممکن یا دشوار است.

### ج) تشبیه محال بودن قدرت الهی بر ناممکن‌ها

سائلی مسئلهٔ قرار گرفتن زمین در پوست تخم مرغ را از حضرت امیر علیه السلام پرسیدند و با وجود «قادر بودن الله بر هر شیء»، از آنجاکه چنین امری محال است و امور محال را نمی‌توان «شیء» نامید تا قدرت خدا بر آن‌ها تعلق گیرد؛ یعنی امکان موجود شدن و قابلیت خلق شدن را ندارند. حضرت فرمودند: خدا عاجز نیست؛ اما آنچه تو پرسیدی ناممکن است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۳۰)، ولی با توجه به متفاوت بودن سطح فهم سؤال‌کننده، امام رضا علیه السلام به همین سؤال چنین پاسخ داده‌اند: خداوند آسمان و زمین را

در ظرفی کوچک تر از تخم مرغ جای می دهد و آن هنگامی است که تو با گشودن چشم خود آسمان و زمین را مشاهده می کنی (همان، ۱۳۰). در حقیقت، این پاسخ امام علیه السلام مبتنی بر جدال احسن است (قمی، ۱۴۱۵: ۴۲۲/۲) و چون راوی توان ادراک محال ذاتی و مانند آن را نداشته، امام علیه السلام از این طریق کوشیده است تا او را مجاب کند.

#### د) معقول نبودن تعبیر سکوت و تحول درباره خدای متعال قبل از خلقت با تشبیه

یکی دیگر از سؤالاتی که در متن روایت از طریق تمثیل پاسخ داده شده، گفت و گوی عمران صابی با امام رضا علیه السلام است. عمران از حضرت چنین پرسیده: ای مولای من، آیا خداوند قبل از آفرینش موجودات ساکت بوده و سخن نمی گفته و سپس تکلم را آغاز کرده است؟ امام فرموده است: سکوت معقول نیست؛ مگر اینکه پیش از آن نطقی صورت گرفته باشد.

حضرت علیه السلام این جواب را در قالب تمثیل توضیح داده اند: برای نمونه گفته نمی شود که چراغ ساکت است و سخن نمی گوید؛ چنان که گفته نمی شود که چراغ با اراده خود به ما روشنایی می دهد؛ زیرا روشنایی فعل ازادی چراغ نیست و چراغ ماهیتی به غیر از روشنایی ندارد. وقتی چراغ روشن شد، می گوییم چراغ روشن است و ما از روشنایی آن برخوردار هستیم و از آن فروغ و پرتو می گیریم. با این مثال، حقیقت مطلب برای تو واضح می شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۳۴۶/۱). عمران گفت: سرورم، بر این باور بودم که خداوند با آفرینش خلق تغییر یافته است و در حال او دگرگونی پدید آمده [پس از سکوت به نطق تحول یافت]. امام علیه السلام فرمود: ای عمران، اینکه بگویی خداوند به گونه ای دچار تغییر شده؛ یعنی از آنچه خارج از ذات مقدس اوست، متأثر شد و تحول یافت، محال است. آیا دیده ای که تغییر آتش موجب دگرگونی ذات او شود یا می پنداری که گرما خود را می سوزاند [و خود را دچار تغییر می کند] یا می پنداری که بیننده ای در حین رؤیت بتواند دیدگان خود را ببیند؟ عمران گفت: نه، چنین باور نداشته و چنین امری را ندیده ام (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۳۴۷/۱).

### ه) بیان معنای اسم لطیف از طریق شمردن مصادیق آن

در گفت‌وگوی دیگری سائل گفت: لطیف را نیز برایم تشریح بفرما. البته می‌دانم که چون بین خدا و خلق تفاوت هست، لطف خداوند با لطف مخلوقات فرق دارد؛ اما دوست دارم شما برایم شرح دهید. حضرت فرمودند: ای فتح، به این علت می‌گوییم لطیف که در خلق کردن لطافت و ظرافت دارد و به اشیای کوچک و ظریف آگاه است. آیا اثر صنع او را در گیاهان ظریف و غیرظریف نمی‌بینی؟ آیا اثر خلق او را در خلقت ظریف و دقیق حیوانات کوچکی مثل پشه و پشه‌ریزه و کوچک‌تر از آن که چشم به سختی آن‌ها را می‌بیند؛ بلکه از فرط کوچکی، نر و ماده و بچه و بزرگ آن‌ها از یکدیگر تشخیص داده نمی‌شود، ندیده‌ای؟ وقتی کوچکی آن‌ها را در عین ظرافتشان می‌بینیم، وقتی ... به رنگ‌آمیزی آن‌ها - قرمز با زرد، سفید با سبز - و نیز آنچه چشمانمان به سختی تمام پیکره‌اش را می‌بیند و آنچه نه چشم می‌تواند ببیند و نه دست می‌تواند لمس کند می‌نگریم، می‌فهمیم که خالق این مخلوقات، لطیف و دقیق است و خلق و آفرینش و آنچه را که شرحش گذشت، با دقت و ظرافت و بدون وسیله و ادات و آلاتی انجام داده است؛ چراکه هر خالقی مخلوق خود را از چیز دیگری می‌آفریند، ولی خداوند لطیف و دقیق و باجلالت مخلوقات خود را آفریده؛ اما نه از چیزی، بلکه موجودات را از هیچ و عدم به وجود آورده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/ ۲۹۴-۲۹۶).

### و) بیان معنای نظر به وجه‌الله از طریق بیان مصادیق آن

از جمله موارد دیگر سؤال اباصلت از حضرت ع درباره نظر به وجه‌الله است: «فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، فَمَا مَعْنَى الْخَبْرِ الَّذِي رَوَوْهُ أَنَّ ثَوَابَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ؟» امام رضا ع در پاسخ وی به جای توضیح دادن، به مصادیق وجه‌الله پرداخته و نظر به این پاسخ مصادیق را به عنوان نظر به وجه‌الله بیان کرده است: «فَقَالَ ع: «يَا أَبَا الصَّلْتِ، مَنْ وَصَفَ اللَّهُ بِوَجْهِهِ كَالْوُجُوهِ فَقَدْ كَفَرَ وَ لَكِنَّ وَجْهَ اللَّهِ أَنْبِيَائُهُ وَ رُسُلُهُ وَ حُجَجُهُ ع هُمْ الَّذِينَ بِهِمْ يَتَوَجَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ إِلَى دِينِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «كُلُّ مَنْ عَلِيَّهَا فَإِنَّ

\* وَ يَتَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ﴿ (الرحمن/ ۲۶-۲۷) وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص/ ۸۸) فَالْتَمَطُوا إِلَى أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَحُجَّجِهِ عليهم السلام فِي دَرَجَاتِهِمْ ثَوَابٌ عَظِيمٌ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۱۷-۱۱۸). ایشان پیامبران و اولیای معصوم علیهم السلام را جلوه‌های خداناما معرفی فرموده‌اند؛ چراکه «به دست آن اولیای الهی درهای اعتقاد و اخلاق و احکام و حکم و معارف و حقایق آسمانی به سوی انسان‌ها باز شده و راه ورود بندگان به بارگاه ملکوت گشوده می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۳۲/۹-۴۳۳). از این رو بندگان با نظر به اولیای الهی با آنان به خدا روی آورده و به او تقرب می‌جویند.

## ۲-۵. مباحث ولایت و امامت

مباحث ولایت و امامت از مباحث مهم در روایات امام رضا علیه السلام است که حضرت به زبان‌های مختلف و از جمله زبان تمثیل، پرده از حقایق آن برداشته‌اند:

### الف) تشبیه مقام والای امامت به ستاره‌های دوردست

امام رضا علیه السلام در تبیین مقام شامخ امامت می‌فرماید: «و هو بحيث التَّجَمُّعِ مِنْ أَيْدِي الْمُتَنَاوِلِينَ وَ وَصَفِ الْوَاصِفِينَ فَأَيْنَ الْاِخْتِيَارِ مِنْ هَذَا وَ أَيْنَ الْعُقُولِ عَنْ هَذَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۱۹). در این تعبیر مقام والای امامت به ستاره‌های دوردست تشبیه شده؛ یعنی همان‌گونه که دست کسی به ستاره آسمان نمی‌رسد، عقل کسی نیز به مقام والای امام معصوم نمی‌رسد. چنین نیست که انسان بتواند امام را با عقل بشناسد. امام انسانی نیست که دیگران وی را بشناسند و به عنوان رهبر و خلیفه تعیین کنند. در واقع، شناخت مقام امام فراتر از عقل ماست.

### ب) تشبیه «علم امام به دنیا» به در دست داشتن گردوی شکسته

حمزه جعفری نقل می‌کند: نزد حضرت رضا علیه السلام رفتم در حالی که کتاب یا کاغذی همراه داشتم و در آن از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده بود: دنیا برای صاحب این امر (امامت) همچون گردویی دونیم شده تمثیل یافته است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۷). حضرت

فرمود: ای حمزه، این سخن حق است. آن را بر روی پوستی بنویس (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۳۶۷). بر پایه این حدیث شریف، دنیا برای غیر امام مانند گردوی شکافته است که به باطن آن آگاه نیست؛ در حالی که برای امام علیه السلام مانند گردوی شکافته شده است که شکافنده دانه‌ها و هسته‌ها آن را دونیم کرده و امام از درون آن آگاه است.

درباره علم امام، روایت دیگری از امام رضا علیه السلام نقل شده که حضرت فرموده‌اند: ما امامان دیدگانی داریم که شبیه چشمان مردم نیست و نوری در آن‌ها هست که شیطان را از آن بهره‌ای نیست (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۴۵). در اینجا آگاهی امام علیه السلام از غیب به چشم تشبیه شده است و البته مراد از چشم، چشمی نیست که اجسام و رنگ‌ها را می‌بیند؛ بلکه چشمی است که در سینه‌ها جای دارد و آیات الهی و برتر از آن‌ها را می‌نگرد.

### ج) تشبیه علی علیه السلام به یوشع و شمعون و ذوالقرنین

حسین بن خالد می‌گوید که امام رضا علیه السلام به نقل از پدراناش از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: برای هر امتی صدیق و فاروقی است و صدیق و فاروق این امت، علی علیه السلام است و او کشتی نجات و باب حظّ (درگاه توبه) این امت است و نیز او یوشع و شمعون و ذوالقرنین این امت است (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۳/۲؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۱/۶۶۹).

وجه شباهت مقام آن حضرت علیه السلام به یوشع، وصی موسی و شمعون، وصی عیسی واضح است؛ اما در وجه شباهت ایشان به ذوالقرنین، آنچه به نظر می‌رسد، همان است که قرآن کریم به اختصار گفته و ذوالقرنین را بدان خصوصیات معرفی کرده است: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا \* ... وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ (کهف/۸۴-۹۸). ذوالقرنین در آن چند روزی که قدرت را در دست گرفت، تمام به خیر و صلاح مردم رفتار کرد و به اصلاح خرابی‌ها و خراب‌کاری‌ها پرداخت و مانند اعمال ذوالقرنین، بلکه بهتر از آن از امیرمؤمنان علیه السلام در ایام قدرتش در این امت به نص تاریخی صادر شده است (غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۲/۶۶۸).

#### د) تشبیه «متولیان به ولایت علی» به چیزی کمیاب و به سختی دیده شونده

محمد بغدادی از دارم نهشلی از امام رضا علیه السلام از پدرانش از امیرمؤمنان علیه السلام روایت کرد که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: یا علی، مراعات مرا درباره تو کسی نکند مگر تقوایبشگان، پاک سیرتان، نیکوکاران و برگزیدگان و چنین اشخاصی در میان امت من نیستند؛ مگر اندک همانند موی سفیدی که در گاو سیاه باشد در شب تاریک [که به سختی دیده شود] (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۱۳۲؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۲/۲۹۰).

#### ه) تشبیه محبت و ولایت ائمه اطهار علیهم السلام به کشتی نجات و دستگیره محکم

امام رضا علیه السلام در سلسله سندی به نقل از پدرشان و ایشان از پدرانشان به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: هرکس دوست دارد به کشتی نجات سوار شود و به دستگیره محکم چنگ بزند و با ریسمان قوی الهی خود را حفظ کند، باید بعد از من علی را دوست بدارد و دشمنان علی را دشمن خود برگزیند و به ائمه هدایتگر که از فرزندان اویند، تأسی کند و آنان را امام خود برگزیند؛ زیرا آنان خلفا و اوصیای من و بعد از من حجّت‌های خدا بر خلق بوده و سرور امت و رهبر متقین به سوی بهشت هستند. حزب آنان، حزب من و حزب من، حزب خداست و حزب دشمنان ایشان حزب شیطان است (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۲۹۲؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۲/۵۹۱). در این روایت، محبت و ولایت ائمه اطهار علیهم السلام به کشتی تشبیه شده که برای در امان ماندن از طوفان‌های خطرناک شبها و شهوات باید به آن پناه برد.

#### ۳-۵. مباحث اخلاقی

در برخی روایات، هدف والای تربیتی و روحی از آوردن تمثیل‌ها به تصویر کشیدن فضایل اخلاقی برای زیبا جلوه دادن آن فضایل در دیدگان و ترغیب و تشویق به انجام آن‌ها و یا ترسیم رذایل اخلاقی برای زشت جلوه دادن رذایل و بازداشتن مردم از انجام آن‌هاست تا سرانجام، اندیشه‌ها و افکار از لوث زشتی‌ها پاک شوند و به کرامت انسانی و تعالی روحی دست یابند.

## الف) مباحث اخلاقی - معارفی و پدیده‌های طبیعی

اباصلت می‌گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که فرمود: خداوند به یکی از انبیایش وحی فرمود که فردا صبح اولین چیزی را که دیدی بخور و دومی را پنهان کن و سومی را قبول کن و چهارمی را ناامید نکن و از پنجمی فرار کن.

فردا صبح حرکت کرد و در راه به کوهی سیاه و بزرگ رسید، ایستاد و گفت: رب من امر فرموده که این را بخورم و [از این فرمان] متحیر ماندم. سپس با خود گفت: پروردگام مرا به چیزی امر می‌کند که توان آن را داشته باشم. آن‌گاه به قصد خوردن کوه به سوی آن حرکت کرد و هر قدر که به کوه نزدیک می‌شد، کوه کوچک‌تر می‌شد تا به آن رسید و آن را به اندازه یک لقمه یافت. کوه را خورد و از هر غذایی لذیذتر یافت. سپس حرکت کرد و تشتی از طلا یافت و گفت: پروردگام امر فرموده که این را پنهان کنم. حفره‌ای کند و تشت را مخفی کرد و حرکت کرد. پشت سر خود را نگاه کرد و متوجه شد که تشت نمایان شده است. با خود گفت: من مطابق دستور عمل کرده‌ام. آن‌گاه به راه خود ادامه داد و پرنده‌ای دید که عقابی در پی اوست. پرنده اطراف آن پیامبر می‌چرخید. از آنجاکه امر به پذیرفتن آن شده بود، آستین خود را باز کرد و پرنده داخل آن شد. عقاب گفت: صیدم را که چند روز است در پی آن هستم، گرفتی؟! گفت: پروردگام فرموده که این را ناامید نکنم؛ پس قطعه‌ای از ران آن را کند و سوی او انداخت و به راه خود ادامه داد. در بین راه به گوشت مرداری بدبو که کرم گذاشته بود، برخورد. گفت: پروردگام فرموده که از آن بگریزم و فرار کرد.

وقتی بازگشت در خواب چنین دید که گویا به او می‌گویند: تو کاری را که بدان مأمور بودی، انجام دادی. آیا می‌دانی آن‌ها چه بودند؟ گفت: نه. گفته شد و اما کوه، سمبل غضب بود. انسان وقتی غضبناک شود، خود را نمی‌بیند و از شدت و بزرگی غضب، قدر و ارزش خود را فراموش می‌کند و وقتی که خود را حفظ کند و ارزش خود را بشناسد و غضبش آرام گیرد، عاقبتش مانند یک لقمه گوارایی است که آن را بخورد و اما تشت طلا سمبل عمل صالح باشد که وقتی انسان آن را پنهان کند، خداوند می‌خواهد آن را آشکار

کند تا افزون بر ثواب آخرتی که خدا برایش ذخیره می‌کند، او را با آن عمل زینت دهد و اما پرنده، سمبل کسی بود که تو را نصیحت می‌کند. او و نصیحتش را بپذیر و اما عقاب، سمبل حاجتمندی بود که نزد تو می‌آید. هیچ وقت چنین کسی را ناامید نکن و اما گوشت بدبو، سمبل غیبت بود. همیشه از آن فرار کن (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۷۵-۲۷۶؛ غفاری، ۱۳۷۲: ۱/ ۵۶۴-۵۶۵).

### ب) تشبیه اخلاق بد به سرکه

در روایتی امام رضا علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: همان‌گونه که سرکه شیرینی غسل را از بین می‌برد، اخلاق بد، عمل نیک انسان را تباه می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲/ ۱۵۲). حضرت با تشبیه معقول (فاسد شدن اعمال نیک با اخلاق بد) به محسوس (فاسد شدن غسل با سرکه) به خوبی این معرفت را در اختیار توده مردم قرار داده‌اند.

### ج) تشبیه صبر و ایمان به سر و بدن

شکیبایی نسبت به ایمان مانند سر نسبت به بدن است و کسی که بردباری ندارد، ایمان ندارد (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱/ ۳۱۵). در این روایت تشبیه معقول (نسبت صبر به ایمان) به محسوس (نسبت سر به بدن) صورت گرفته است و همان‌گونه که بدن بدون سر خاصیتی ندارد، ایمان بدون صبر هم فایده‌ای ندارد.

### د) تشبیه خواب و خشم و دروغ

در روایتی امام رضا علیه السلام به نقل از علی علیه السلام فرموده است: همانا شیطان را سرمه و قاووت و آب دهان است و اما سرمه او خواب و قاووت (نوعی غذای لذیذ) او خشم و آب دهانش دروغ است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰/ ۲۱۷). در این روایت، معقول (ابزارهای شیطان برای اثرگذاری بر انسان) به محسوس (سرمه، قاووت و آب دهان) تشبیه شده است.

### ۴-۵. مباحث معارفی

امام رضا علیه السلام در تبیین برخی معارف دینی، برای ساده‌سازی از زبان تمثیل استفاده

کرده‌اند؛ از جمله:

### الف) کیفیت مرگ مؤمن و کافر

امام رضا علیه السلام از پدرشان امام کاظم علیه السلام نقل فرمودند که به امام صادق علیه السلام گفته شد: مرگ را برای ما وصف بفرما. فرمود: برای مؤمن مثل خوش‌بوترین گل‌هاست که آن را می‌بوید و از بوی خوش آن از حال می‌رود و خستگی و درد از او منقطع می‌شود و برای کافر مانند نیش افعی و عقرب، بلکه سخت‌تر است ... (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۴؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۱/۵۶۱). در این روایت، تشبیه معقول (حالت مرگ) به محسوس (بویدن گل و نیش افعی) صورت گرفته است.

### ب) تمثیل در انجام به موقع کارها

ابوحیون از امام رضا علیه السلام نقل کرده که جبرئیل خدمت رسول الله صلی الله علیه و آله آمده و عرض کرد: ای محمد، پروردگارت به شما سلام می‌رساند و می‌گوید: دختران دوشیزه مثل میوه بر درخت هستند و وقتی میوه می‌رسد، دواپی ندارد جز چیدن، وگرنه باد و آفتاب آن را از بین می‌برند و دوشیزگان نیز وقتی بالغ شدند، دواپی ندارند جز شوهر، وگرنه احتمال دارد به فتنه دچار شوند ... (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۸۹؛ غفاری و مستفید، ۱۳۷۲: ۱/۵۸۸). در این روایت، تشبیه معقول (انجام به موقع کارها از جمله ازدواج) به محسوس (چیدن میوه‌های درختان) صورت گرفته است.

### ج) تمثیل گناه کردن به عاملی برای در بند کردن انسان

هر عملی قبل از تحقق در اختیار عامل است؛ ولی پس از آن دو حالت دارد: اگر کار نیک باشد، باز هم در اختیار عامل است، به گونه‌ای که مانع آزادی او نیست؛ اما چنانچه سیئه باشد، عامل را در بند خود می‌کشد؛ چراکه گناه ضایع کردن حق خدا یا مردم است و در نتیجه، فاعل گناه بدهکار است و بدهکار باید گرو بسپارد. در مسائل اعتباری می‌توان فرش یا خانه را رهن طلبکار قرار داد؛ ولی در امور تکوینی و حقیقی مانند گناه،

خود انسان در رهن طلبکار است و تنها با استغفار یا ادای حق از بند رهن می‌رهد. امام رضا علیه السلام با تمثیل زیبایی این معرفت دینی را بیان کرده‌اند: ای مردم، جان‌هایتان در گرو اعمالتان است، با استغفار آن‌ها را آزاد کنید. پشت‌هایتان از گناهان سنگین شده است، آن‌ها را با سجده‌های طولانی سبک کنید و بدانید که خداوند متعال به عزت خویش قسم خورده است که نمازگزاران و سجده‌کنندگان را در قیامت که همه برای خداوند جهانیان برمی‌خیزند، عذاب نکند و با آتش نترساند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۹۵/۱).

#### د) تشبیه دعا به سلاح مؤمن

امام رضا علیه السلام به اصحابشان فرمودند که بر شما باد به سلاح انبیا. گفته شد: سلاح انبیا چیست؟ فرمودند: دعا (کلینی، ۱۴۱۹: ۴/۳۰۲). دعا به سلاح و وسیله دفاعی مؤمن تشبیه شده است؛ یعنی همان‌گونه که در جهاد اصغر آهن لازم است، در جهاد اکبر نیز دعا ضروری است؛ چراکه دعا به معنای ناله و زاری به درگاه کسی است که هم دشمن بشریت (شیطان) را می‌بیند و هم توان دفع آن دشمن از نفس و قلب را دارد و انابه به سوی او و اعتماد بر او در همه شئون کارآمدترین سلاح است.

#### ه) تشبیه قدردانی از نعمت‌ها به حسن جواری با همسایه

در سخنی نورانی از امام رضا علیه السلام نعمت‌های الهی به همسایه‌ای تشبیه شده که چنانچه انسان ارزش او را نداند و رفتار خوبی نداشته باشد، ترکش می‌کند. حضرت می‌فرماید: «فَقَالَ لِي يَا عَلِيُّ... أَحْسِنُوا جِوَارَ النَّعْمِ فَإِنَّهَا وَحْشِيَّةٌ مَا نَأَتْ عَنْ قَوْمٍ فَعَادَتْ إِلَيْهِمْ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۸)؛ یعنی نعمت علم یا نعمت مال یا نعمت قدرت بیان و قلم، نعمت نفوذ، جاه ملّی و محلّی و هر نعمتی را که خدا به شما داد، این نعمت همسایه شماست و شما همسایه نعمتید. همسایه را نرنجانید. قدر این نعمت را بدانید، وگرنه همسایه می‌رنجد و می‌رود و خیلی کم اتفاق می‌افتد که چیز رفته برگردد؛ مانند کبوترهایی که به خانه‌ای انس گرفته‌اند و چنانچه کسی آن‌ها را برنجانند و پر بکشند، به زودی به لب بام قبلی برمی‌گردند.

## نتیجه‌گیری

در پاسخ به سؤال اصلی پژوهش مبنی بر اینکه در احادیث نقل شده از امام رضا علیه السلام در چه مواردی و چگونه از زبان تمثیل برای تعلیم و تبیین مفاهیم و معارف دینی و عقلانی بهره گرفته شده، نتایج را می‌توان به شرح زیر ارائه داد:

۱. استفاده از تمثیل توسط امام رضا علیه السلام در تبیین برخی مسائل نشان‌دهنده آن است که برای تبیین و روشن کردن مسائل آخرتی و ماورای ماده می‌توان از مسائل دنیایی بهره برد؛ هرچند تفاوت میان این دو عالم کاملاً محفوظ است. ارتباط مستقیم با جهان غیب و فهمیدن اسرار غیبی در توان بشر عادی نیست. همچنین فهم مسائل معنوی فرامادی برای همگان امکان‌پذیر نیست؛ ولی فهم این مسائل از طریق تمثیل به مشهودات جهان محسوس آسان می‌شود.

۲. کاربردهای تمثیل در روایات نقل شده از امام رضا علیه السلام در دامنه تحقیق را می‌توان به شرح زیر تقسیم‌بندی کرد:

الف) حوزه مباحث توحیدی از جمله حوزه‌هایی است که امام رضا علیه السلام در تبیین و تعلیم معارف آن از زبان تمثیل استفاده کرده‌اند. کیفیت پیوند خالق و مخلوق، کارکرد اعتقاد خالصانه به توحید، معنا و مفهوم وحدانیت خدای متعال، تبیین چگونگی محال بودن کارهای غیرممکن برای خداوند متعال، تبیین رقیق و قابل فهم از اسمای الهی و ... از جمله این مباحث هستند.

ب) حوزه مباحث امامت و ولایت از جمله حوزه‌های دیگری است که در روایات امام رضا علیه السلام برای تبیین آن از زبان تمثیل بهره برده شده است. توضیح مقام والای امامت و ولایت، چگونگی علم امام به غیب، کارکرد اعتقاد به امامت به عنوان پشتوانه‌ای برای توحید، کارکرد پذیرش محبت و ولایت ائمه اطهار علیهم السلام و ... از جمله مباحث این حوزه است.

ج) از حوزه‌های دیگر روایات تمثیلی حوزه اخلاق است. در برخی روایات، هدف والای تربیتی و روحی از آوردن تمثیل‌ها به تصویر کشیدن فضایل اخلاقی برای زیبا جلوه

دادن آن فضایل در دیدگان و ترغیب و تشویق به انجام آن‌ها و یا ترسیم رذایل اخلاقی برای زشت جلوه دادن رذایل و بازداشتن مردم از انجام آن‌هاست. مباحثی مانند: واقعیت غیبت کردن، نقش صبر و اثر اخلاق بد در زندگی انسان و ... از موضوعات مطرح شده در این حوزه هستند.

د) امام رضا علیه السلام همچنین در تبیین بسیاری از معارف دینی از جمله: کیفیت مرگ مؤمن و کافر، نقش دعا، ارزش شکرگزاری از نعمات الهی و ... از زبان تمثیل استفاده کرده‌اند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر، المقاییس البلاغیة فی تفسیر التحریر و التنویر، تصحیح: حواس بری، المؤسسة العربية لدراسات و النشر، بیروت، ۲۰۰۲م.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۳۷۵ق.
۸. تفتازانی، مسعود بن عمر، المطول فی شرح تلخیص المفتاح، مؤسسه انتشارات هجرت، قم، ۱۳۹۱ش.
۹. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر طوس، مشهد، ۱۳۷۱ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقررین، جلد ۳، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۸ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقررین، جلد ۹، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۳. جوهری، اسماعیل، الصحاح، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۴. چمن خواه، عبدالرسول، «تصویر و تمثیل در نهج البلاغه»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز، ۱۳۷۶ش.
۱۵. حافظ برسی، رجب بن محمد، مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیر المؤمنین علیه السلام، علمی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم، دمشق، ۱۴۱۴ق.

۱۷. صفرزاده، مهرداد، «کارکردهای تمثیل در روایات»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات، ۱۳۹۴ ش.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، دار الثقافة، قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. غفاری، علی اکبر و حمیدرضا مستفید، *ترجمه عیون اخبار الرضا*، نشر صدوق، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. فتوحی، محمود، «تمثیل؛ ماهیت، اقسام، کارکرد»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۴۹، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. قاضی محمد سعید بن محمد، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. فرامرز قراملکی، احد، *منطق*، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ ق.
۲۶. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۹۷۸ م.
۲۸. مظفر، محمد رضا، *المنطق*، ترجمه علی شیروانی، انتشارات دارالعلم، قم، بی تا.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، *الإختصاص*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی ززندی، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.

most appropriate ways to explain Qur'an the tradition teachings. Parables in this research is derived from definition and division in logic, which is done in two ways: likening the reasonable to sensible, and defining through examples. The parables application in traditions has a long history. This research seeks to extract, examine and categorize parable application language in explaining religious teachings in Imam Reza's narrations with a descriptive-analytical approach. The findings show the allegory parables in facilitating the comprehension of monotheism, Imamate, moral and educational topics in the narrations transmitted by Imam Reza (A.S.).

**Keywords:** Narratives of Imam Reza (A.S.), explanation of religious teachings, transmission of religious teachings, parables comprehension.

## **Normative Reasons for Kindness from the Qur'an and Tradition Perspective**

*Mohammad Amin Khansari, assistant professor, Qur'an and Tradition Research Institute*

Benevolence has many meanings and usages in the Qur'an and tradition, and "goodness to others" is one of them. One of the most important issues in ethics philosophy is the ethical norms, which seeks the criterion to find the normative ethics theory in the field of benevolence and kindness to others. Based on the Qur'an and tradition, using descriptive-analytical method, this research seeks to find out what is the basic criterion for benevolent responsibility in the ethics. Should we do good to others because of its consequences? Or is it a rational or divine duty? Or is it a virtue that should cover the moral factor? The results indicate that in the Qur'an and tradition. The results indicates that one should not look for just a single criterion for the charity ethics in the Qur'an and tradition. Rather, there are evidence based on different criteria. In some cases, it pays attention to consequences for himself, others or everyone, and sometimes it pays attention to duties and in other places to virtues.

**Keywords:** normative ethics, benevolence, moral responsibility, charity, beneficence.

## **The Parables Application in Facilitating the Religious Teachings Comprehension, Relying on Imam Reza's Narrations**

*Sajjad Mohammadfam, Assistant Professor, Qur'an and Tradition Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University*

Religion deep teachings are difficult to understand due to its complexity and abstraction. Therefore, it is necessary to explain religious teachings by simple and understandable method for the people. Parable is one of the

## Aḥmad b. Ḥilāl A'bartāyī's Narrations Validity

*Alborz Mohaghegh Garfami, MA in Qur'an and Traditions Sciences, Razavi University of Islamic Sciences (corresponding author)*

*Seyed Ali Sajjadizadeh, assistant professor, Razavi University of Islamic Sciences*

*Seyed Ali Delbari, Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences*

Investigating the narrators' reliability plays an important role in using traditions in inferring religious knowledge. Aḥmad b. Ḥilāl is one of the narrators who can be evaluated in various point of views: weakness, absolute trustworthiness, conditional trustworthiness, and illegitimacy. He has narrated about ninety traditions in jurisprudential, historical and religious matters, especially the issue of Mahdism, and this makes it necessary to investigate his position. The research is based on descriptive-analytical sources and evaluates his narrations' validity. In order to reach a solid conclusion about him, in the first step, his biography and his position in narrating traditions have been researched. In the last step, the weaknesses related to him in the three categories of cursing from the sacred persons, exaggeration, and the expression of denier tradition about him were examined and the criticisms related to each were explained. In the next step, his specific and general validation are explained using the following components: Being among the Tafsir-e Qomi and Al-Mazar al-Kabir narrators, and also religious elders' narration from him. The research achievement has been organized based on the criticism of his weaknesses and the set of his general validities.

**Keywords:** Aḥmad b. Ḥilāl, narrator's weakness in the Imam's letters, person who has the authority to narrate, general validation.

mentioned verses is facing the challenge of being ideological and effective from the theologians' paradigm. Therefore, its authenticity is distorted and there is no way other than turning to the rival theory as the standard theory and alternative theory.

**Keywords:** verses 48-49 of Al-Qasas Surah, the first Torah miracle, the demystification of the Torah, distorted beliefs, interpretive paradigms.

### **Deception and Lies Permissibility Analysis in Media War**

*Javad Irvani, Razavi University of Islamic Sciences Professor, fourth-level scholar of Khorasan Seminary*

The media is an important tool of psychological war which can influence thoughts, feelings and behavior in the society with various methods. Therefore, the domination system in its media widely uses false news and lies to deceive the audience and impose its will and goals. Now, there is a question: Can the Islamic media also use this tactic in the media war when necessary? In general, can political expediency in order to reach sacred goals be a license to ignore part of moral and religious principles and rules? This research, which is organized in a library and descriptive-analytical method, investigates the alleged and possible evidence of this authorization. The theft accusation of theft by Yusuf (A.S.) to his brother in the Qur'an, indicating the permissibility of deception in war, the "important and more important" law and the issue of maintaining the government, as well as verses indicating providing forces, intimidation of the enemy and confrontation are the same as the main reasons of the aforementioned claim. The results show that none of the aforementioned evidence can prescribe lies and deception in the media war, and the permissibility of deception is only limited to military war and related propaganda.

**Keywords:** deception in war, political expediency, media war, verses and traditions, Islamic level media.

## **The Paradigm Influence of the Revealed Torah Miracles Demystification on the Commentators Thoughts**

### **(Case Study: al-Qaṣaṣ Surah /48-49)**

*Ali Rad, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (corresponding author)*

*Gholam Ali Jazini, Ph.D student of Qur'an and Tradition Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran*

Verse 48 of al-Qaṣaṣ Surah is dedicated to the magic of reading the Torah and the Qur'an by the Mecca polytheists. In the next verse, God challenges the guidance of these two heavenly books in opposition to the polytheists' revealed authenticity denial of the Torah and the Qur'an and he validates the credibility and authenticity of these two books revelation. In the historical process, the idea of demystification of the pre-Qur'anic revelation books was formed during the first four centuries from the debates between Muslims and the People of the Book. This concept, as a principle, influenced many Qur'an commentators the thought in the middle ages until the contemporary period. In this way, it was promoted from an idea to an interpretive paradigm, and in the interpretation of these two verses of Al-Qasas Surah, it emphasized the distortion, demystification of the first Torah. The main problem is the critical analysis of this interpretation paradigm and it aims to show how the common interpretation of these verses did not allow the rival theory interpretation to emerge. Based on the competing theory, the first Torah is challenging from the Qur'anic point of view, and believing in its miracles is an original Qur'anic teaching that was accepted in the light of the commentators' famous paradigm. The article achievement is to emphasize the revision of the famous paradigm narrative and pay serious attention to the competing theory interpretation of Al-Qasas surah, verses 48-49. The findings prove that with the new approaches' emergence in the history of interpretation studies, commentators' famous theory in the interpretation of the

---

# ABSTRACTS

---

## **An Anthropological Analysis of the Ḍayzan Marriage in the Holy Qur'an Revelation Context**

*Ahmad Pakatchi, Associate Professor, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran*

*Mohammad Hasan Shirzad, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran (corresponding author)*

*Mohammad Hossein Shirzad, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Babolsar, Iran*

It seems that Ḍayzan was one of the customary marriages in pre-Islam Arab culture. In this type of marriage, the deceased person's wives are inherited by one of his close relatives, in most cases his son or his brother, and they marry him without dowry. Interpretation scholars, citing some traditions, believe that a number of Qur'anic verses related to the custom of Ḍayzan have been revealed and have criticized the age of ignorance marriage. This research has tried to analyze the origins of this marriage in ignorance culture by applying the cultural anthropology approach and investigate the reasons for its rejection in the Qur'anic culture. The results show that the formation reason of Ḍayzan in pre-Islam Arab culture was knowing marriage as an economic transaction. As a result, the dowry, as the purchase price of a woman, was paid to her father. However, because in the Qur'anic culture, a woman is recognized as the owner of dowry and an independent being who is not owned by a man, this marriage has been banned.

**Keywords:** marriage in the Qur'an, Ḍayzan marriage, dowry, knowing marriage as an economic transaction, ignorance Arab culture, cultural anthropology.

# MISHKAT

A Scientific Quarterly

**No. 162, spring, 2024, 1445**

**Publisher:** Islamic Research Foundation

**Printed by:** The Printing and Publishing Institute of Astan  
Quds Razavi

**Managing Director:** Ahad Faramarz Gharamaleki

**Editor –in-chief:** M. M. Rukni Yazdi

**Mishkat** – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

## **Editorial Board:**

**-Dr. Abbas Ismailizadeh**

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

**-Dr. Mansour Pahlavan**

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

**- Dr. Hassan Kharqani**

Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

**- Dr. Ali Rad**

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran  
(College of Farabi)

**- Dr. Mohammad Mahdi Rokni Yazdi**

Professor, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad

**- Dr. Ali Nasiri**

Professor, Iran University of Science and Technology

**- Dr. Hasan Naqizadeh**

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

**Address:** Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

**Tel:** 051-33154304      **Fax:** 051-32232517

**Web Site:** [www.mishkat.islamic-rf.ir](http://www.mishkat.islamic-rf.ir)      **E-mail:** [mishkat@islamic-rf.ir](mailto:mishkat@islamic-rf.ir)