

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَبِذَرِوَيْهِ



مجله‌ی علی - تخصصی

دوفصل‌نامه‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»  
سال سوم، شماره‌ی ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز و مدیرمسئول:  
دکتر احسان پوراسماعیل

سردبیر:  
دکتر نهمه غروی نائینی  
(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله براساس پروانه‌ی انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
به شماره ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۹۲/۹/۱۲/۱۳۹۲ منتشر می‌گردد.  
شاپا: ۲۳۸۳-۱۳۸۳

[www.jq1.ir](http://www.jq1.ir)  
E-mail: [info@jq1.ir](mailto:info@jq1.ir)

تک شماره: ۱۲۰۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه  
مشهد، صندوق پستی: ۹۱۸۶-۳۸۴

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام

• هیأت تحریریه:

۱. دکتر سید محمد باقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
۲. دکتر محمد تقی دیاری؛ استاد دانشگاه قم
۳. دکتر سید رضا مؤدّب؛ استاد دانشگاه قم
۴. دکتر غلامحسین اعرابی؛ دانشیار دانشگاه قم
۵. دکتر قاسم بستانی؛ دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز
۶. دکتر سید علی اکبر ربیع نتّاج؛ دانشیار دانشگاه مازندران
۷. دکتر محمد سعیدی مهر؛ دانشیار دانشگاه تربیت مدرّس
۸. دکتر نادعلی عاشوری تلوکی؛ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
۹. دکتر قاسم فائز؛ دانشیار دانشگاه تهران
۱۰. دکتر فتحیه فتاحی زاده؛ دانشیار دانشگاه الزهراء ع.ا.ع.

• ویراستار فنی و ساختاری: دکتر علی ایمان پرست؛ عضو هیأت علمی دانشگاه زابل

• مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده مقالات: حسین رسولی پور

# شیوه‌نامه‌ی ساختاری و نوشتاری برای تنظیم و ارسال مقاله به دو فصلنامه‌ی

## «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»

### ۱. نکات کلی برای تنظیم مقاله

لازم است که برای آماده‌سازی مقاله جهت چاپ در مجله‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث» نکات زیر به دقت لحاظ شود:

۱. در این دو فصلنامه، مقاله‌ای انتشار می‌یابد که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشند.
۲. متن مقاله‌ی ارسالی به زبان فارسی باشد. مجله از چاپ ترجمه‌ی مقاله معذور است، مگر اینکه ترجمه همراه نقد و تحقیق باشد.
۳. مقاله‌ی ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.
۴. مقاله‌ی فرستاده شده تحقیقی و مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشد.
۵. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.
۶. مقاله با فاصله‌ی کافی میان سطور و خوانا، با برنامه‌ی Microsoft Word تایپ شده و فقط از طریق پست الکترونیکی به مجله ارسال شود، اعلام وصول پس از دریافت مقاله از همین طریق حداکثر بعد از ده روز انجام خواهد گرفت.
۷. ذکر مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان، تعیین نویسنده‌ی مسئول مقاله، به همراه نشانی کامل، شماره

- تماس و درجه‌ی علمی هریک به همراه اسکن حکم کارگزینی ضروری است.
۸. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۹. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
- چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه‌ی اصلی، نتیجه و فهرست منابع.
۱۰. درج معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۱. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره‌ی جلد و صفحه، در داخل پرانتز درج گردد.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله را برای خود محفوظ می‌دارد و از با زگردندان مقاله‌ی دریافتی معذور است.
۱۳. مقاله‌ها بعد از ارزیابی اولیه، داوری می‌شود و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد و در این صورت دو نسخه به نویسندگان مقاله تقدیم خواهد شد.
۱۴. مقاله‌های چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان و صحت نوشتارهای علمی نیز با آنها است.

## ۲. شیوه‌نامه‌ی ساختاری

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقاله‌ها، نکات ذیل را رعایت کنند:

در تدوین مقاله لازم است این ترتیب رعایت شود:

- الف) عنوان مقاله:** ناظر به موضوع تحقیق باشد، به صورت کوتاه و رسا درج گردد.
- ب) مشخصات نویسنده:** ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان به همراه رتبه‌ی علمی و سازمان وابسته الزامی است.
- ج) چکیده:** قریب به ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه به زبان فارسی و انگلیسی به گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از

محتویات نوشتار شامل: بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه‌ی بحث باشد.

**د) کلیدواژه‌ها:** حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند.

**ه) درختواره‌ی مقاله:** ارائه‌ی طبقه‌بندی محوری‌ترین مطالب مقاله.

**و) مقدمه یا طرح مسأله:** در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آنها با موضوع نوشتار به صورت واضح اشاره شود.

**ز) بدنه‌ی اصلی مقاله:** در نگارش بدنه‌ی اصلی مقاله رعایت نکات زیر ضروری است:

۱. بدنه‌ی مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار بگیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی‌تر قرار بگیرند، به نوعی که مجموعه‌ی مقاله از شاکله‌ی منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. در ذکر مرجع نکات زیر رعایت گردد:

■ به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت گیرد؛

■ اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره‌ی صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره‌ی صفحه)؛

▪ در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه)؛

▪ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

هـ) نتیجه: حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسائلی که نویسنده آنها را در مقاله‌اش به طور مستند شرح و بسط داده است.

ی) فهرست منابع: کتب و مقاله‌هایی که نویسنده در مقاله‌اش به آنها استناد نموده و یا از آنها نقل مطلب کرده است. منابع مورد استفاده می‌بایست به صورت زیر تنظیم شود:

- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.
- کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم / مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی مجله، سال انتشار.
- منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.
- منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن ذکر شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.
- عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا» (بدون محل نشر)، «بی‌نا» (بدون ناشر)، «بی‌تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.

### ۳. شیوه‌نامه‌ی نوشتاری (دستور خط)

رسم الخط یا دستور خط یکی از موضوعات مهم نگارش فارسی است که درباره‌ی شیوه‌ی املا‌ی کلمات بحث می‌کند. رعایت نکات رسم الخطی در سرعت و دقت مطالعه و همچنین زیبایی متن بسیار مؤثر است. لازم است که

نویسندگان محترم قبل از ارسال متن به مجله، مقاله‌ی خود را از دیدگاه نکات رسم‌الخطی مورد بازبینی و ویراستاری دقیق قرار دهند. مهم‌ترین نکات رسم الخط - که در بسیاری از موارد مورد غفلت واقع می‌شوند - در متنی با عنوان «**شیوه‌نامه‌ی نوشتار**» به صورت فشرده و مفید گردآوری شده است. شما می‌توانید این متن را با رفتن به صفحه‌ی اینترنتی زیر دریافت نمایید:

<http://ehsanpouresmaeil.com/node/547>







مجله‌ی علمی - تخصصی

شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## قوام دین

۱۱ ..... دکتر احسان پور اسماعیل

## محدثان نام‌آور ایرانی در سده‌ی پنجم

۱۵ ..... دکتر پروین بهارزاده و اشرف بخشش

## بررسی دیدگاه ابو هلال عسکری در معجم الفروق اللغویة از نگاه لغویان و مفسران (فقره ۳۱۹-۴۵۵)

۴۷ ..... دکتر علی غضنفری، جبار شیراوند و سیدمجید نبوی

## بازتاب فرآیند مجعوله‌نگاری در اهل تسنن بر اساس موسوعة الأحادیث و الآثار الضعیفة و الموضوعة

۷۱ ..... دکتر احسان پور اسماعیل

## ارتقاء و توسعه اقتصادی به کمک مبارزه با نابسامانی‌های اقتصادی در سیره‌ی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

۹۵ ..... فاطمه ترابی

## علل و آثار کاهش حیا و افزایش بی‌حیایی و و راه کارهای برون رفت از این وضعیت

۱۱۹ ..... سید علی قاسمی شهری

## تفاوت معنایی «صبر» و «حلم»؛ رویکرد قرآنی، روایی، ادبی

۱۶۱ ..... حامد دهقانی فیروزآبادی



# قوام دین

(سخن مدیر مسئول)

احسان پوراسماعیل

دکتری علوم قرآن و حدیث

info@ehsanpouresmaeil.com

برای جلوگیری از انحراف در هر مکتبی پایه‌هایی تعریف می‌شود که بقای دین به آن وابسته است. این پایه‌ها به مثابه‌ی ستون فقرات، پیکره‌ی جامعه را از هر گزندی مصون می‌دارد.

اگر از اندیشمندان حیات بشری این پرسش را مطرح کنیم که قوام دین خداوند به چیست، هر کسی از ظن خود به این پرسش پاسخ خواهد داد و به یقین افراط و تفریط‌هایی در سخن آنان به چشم می‌خورد.

اسلام، به عنوان کامل‌ترین آیین، صاحبانی آگاه دارد که قوام دین را بر چهار اصل بنیادین تعریف کرده‌اند. در روایتی از امام باقر علیه السلام که سه تن از اصحاب اجماع در شمار ناقلان آن است، از قول امیرالمؤمنین علیه السلام در کلامی جامع، این اصول بیان شده است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رحمته الله قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام قِوَامُ الدِّينِ بِأَرْبَعَةٍ: بِعَالِمٍ نَاطِقٍ مُسْتَعْمِلٍ لَهُ وَبَعِنِيِّ لَا يَبْخُلُ بِفَضْلِهِ عَلَى أَهْلِ دِينِ اللَّهِ وَبَفَقِيرٍ لَا يَبِيعُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاةٍ وَبِجَاهِلٍ لَا يَتَكَبَّرُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ فَإِذَا كَتَمَ الْعَالِمُ عِلْمَهُ وَبَخَلَ الْعِنِيُّ بِمَالِهِ وَبَاعَ الْفَقِيرُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاةٍ وَاسْتَكْبَرَ الْجَاهِلُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ رَجَعَتِ الدُّنْيَا إِلَى وَرَائِهَا الْقَهْقَرَى فَلَا تَعَزُّنْكُمْ كَثْرَةُ الْمَسَاجِدِ وَأَجْسَادُ قَوْمٍ مُخْتَلَفَةٍ قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ الْعَيْشُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ فَقَالَ خَالِطُوهُمْ بِالْبَرَانِيَّةِ يَعْنِي فِي الظَّاهِرِ وَخَالِفُوهُمْ فِي الْبَاطِنِ لِلْمَرْءِ مَا اكْتَسَبَ وَهُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَانْتَظَرُوا مَعَ ذَلِكَ الْفَرَجَ مِنَ اللَّهِ ﷻ». (شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۱۹۷) یعنی: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

دین با چهار کس برپا است: دانشمند گویا که به دانش خویش عمل کند؛ و ثروتمندی که از مازاد ثروتش دریغ نرزد؛ و فقیری که آخرتش را به دنیا نفروشد؛ و نادانی که از فراگیری علم تکبر نکند.

پس هنگامی که دانشمند، دانش خویش را پنهان کند و ثروتمند به مال خود بخل ورزد و فقیر آخرتش را به دنیا بفروشد و نادان از دانش طلبی تکبر نماید، دنیا به عقب باز گردد، بنابراین زیاد شدن مسجدها و رفت آمد اجساد مردم در آنها شما را فریب ندهد.

سوال شد: یا امیر المؤمنین! زندگی در این زمان چگونه است؟ فرمود: با آنان در ظاهر در ارتباط باشید، ولی در باطن مخالفت کنید، برای انسان، همان می ماند که کسب کرده و او با کسی است که دوستش دارد و با این حال، همواره منتظر فرج از سوی خداوند باشید.

امام علی علیه السلام به عنوان نخستین پایه، به علم اندوزی اشاره می کند، آن هم با قید عمل عالم به آنچه می داند؛ بنابراین یکی از پایه های استوار حفظ قوام دین، عالم سخنوری است که به موعظه بسنده نمی کند بلکه دانش خود را در زندگی به کار می بندد؛ به نظر می رسد تقدیم و تأخیر این روایت بیشتر در فهم آن به ما کمک می کند، چون ثروتمندی که اضافه بر نیاز خویش را از دیگر مسلمانان دریغ نکند باید با علم عالم و البته اهتمام خویش به این جایگاه برسد؛ فقیران جامعه باید نیک تربیت شوند تا در حال تنگدستی هرگز آخرت خویش را به دنیا نفروشند؛ و جاهلان روزگار باید تکبر را ذبح کنند و دانش جو شوند تا با حماقت خود به دیگر اعضای جامعه آسیب نرسانند؛ به این ترتیب می توان گفت محور هر چهار پایه ی قوام دین، به «علم» است.

جامعه‌ی مرتجع زمانی شکل می گیرد که افزایش تعداد مساجد و فراوانی شرکت کنندگان آن، هدف اصلی مردم و مسئولان جامعه باشد و تجویز دین برای برون رفت از این مشکل، اهتمام به دانش اندوزی و دانش افزایی توأم با عمل است.

با امید به اینکه فرج و گشایش خداوندی فرا رسد تا علم و معرفت جایگاه واقعی خود را پیدا کند شماره‌ی ششم مجله

را می‌گشاییم.

«اللَّهُمَّ عَجِّلْ فَرَجَ وَلِيِّكَ وَابْنِ وَلِيِّكَ وَاجْعَلْ فَرَجَنَا مَعَ فَرَجِهِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (شیخ صدوق، الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۷)

## منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۲. همو، من لا یحضره الفقیه، مصحح: علیاکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.



# محدثان نام‌آور ایرانی در سده‌ی پنجم

**چکیده:** نقش ایرانیان در شکوفایی تمدن اسلامی برهیچ کس پوشیده نیست؛ رشد علوم اسلامی مرهون تلاش ایرانیان است و نقش عالمان برجسته‌ی ایرانی بر تارک قله‌ی تمدن اسلامی می‌درخشد؛ بسیاری از مفسران، مؤرخان، متکلمان و محدثان جهان اسلام ایرانی هستند. سده‌ی پنجم هجری از نظر گسترش علوم معقول و فرهنگ اسلامی یکی از اعصار درخشان تاریخ تمدن اسلامی است؛ شایسته است که در میان علوم اسلامی که ایرانیان در آن نقش آفرینی کرده‌اند و در شکل‌گیری آن نقش بسزایی داشته‌اند، به علوم حدیث اشاره کرد. در این مختصر به تلاش ایرانیان در پرورش و گسترش علوم حدیث در سده‌ی پنجم با بررسی بیان احوال محدثان و آثار آنان پرداخته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ایرانیان، محدثان، حدیث، سده‌ی پنجم

## دکتر پروین بهارزاده

دانشیار علوم قرآن و حدیث

دانشگاه الزهراء (ع)

bahar-p@alzahra.ac.ir

## اشرف بخشش

(نویسنده‌ی مسئول)

دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد

علوم قرآن و حدیث

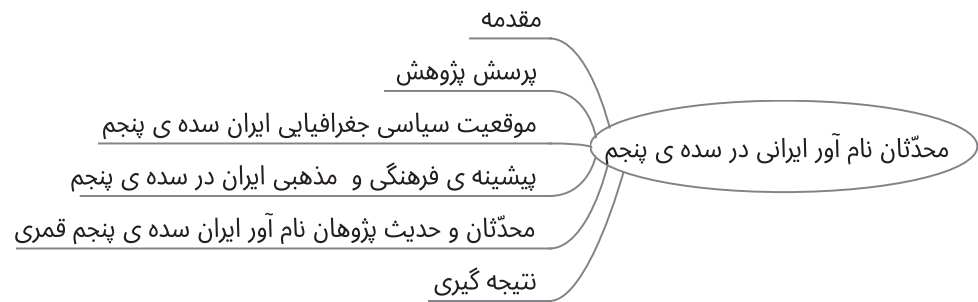
دانشگاه الزهراء (ع)

bakhshesh11@yahoo.com

## پیشینه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۵/۳/۵

پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۹





## ۱. مقدمه

در دهه‌های گذشته تأثیر متقابل اسلام و ایران بارها مورد بررسی قرار گرفته است. اگرچه علوم دوره‌ی اسلامی همواره به نام مسلمانان رقم می‌خورد ولی پدیدآورندگان اصلی آن، بیشتر ایرانی بودند و خدماتی که ایرانیان به جهان اسلام داشته‌اند بیش از آن است که به شمار آید، از جمله می‌توان از سیبویه<sup>۱</sup> (م ۱۸۰ ق) مرجع علمای صرف و نحو عرب در مباحث نحوی؛ بنوموسی<sup>۲</sup> (قرن سوم ق) از علمای معروف نجوم، ریاضیات و مکانیک ایرانی؛ ابن قتیبه<sup>۳</sup> (م ۲۷۶ ق) مؤرخ و نحوی بزرگ ایرانی؛ حمزه‌ی اصفهانی (م ۳۵۰-۳۶۰ ق) متبحر در تاریخ و لغت؛ محمد طبری (م ۳۱۰ ق) مفسر و تاریخ نگار ایرانی؛ ابن فقیه همدانی<sup>۴</sup> (ز ۳۴۰ ق) عالم علم جغرافیا؛ زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق) متخصص در علم طب، شیمی و فلسفه؛ شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق)، شیخ صدوق (قرن چهارم ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۹ ق) و شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۴ ق) متخصص در فقه و حدیث و تعداد بی‌شماری دیگر نام برد.

---

۱. او از بردگان بنی حارث بن کعب بود و در حدود ۷۵۰ سال پیش در شهر بیضای فارس متولد شد. درباره‌ی لقبش، «سیبویه» نقل‌ها متفاوت است: ظاهراً به معنی بوی سیب است، چون بوهای خوشی از آن ساطع می‌شود (حموی (۱۹۶۵ م)، ص ۱۱۵).

۲. سه برادر به نام‌های محمد، احمد و حسن فرزندان موسی بن شاکر، از برجسته‌ترین دانشمندان و مهندسان ایرانی قرن سوم هجری که با مرگ موسی بن شاکر در زمان خلافت مأمون، بنوموسی که خردسال بودند تحت سرپرستی مأمون به فراگیری علوم در بیت الحکمه پرداختند (کولستون، ۱۳۹۰ ش). ج ۱، ذیل بنو موسی) که هر سه در زمان مأمون در گذشتند.

۳. ابو محمد عبدالله بن مسلم قتیبه دینوری (مروئی) پدرش مسلم و از اهالی مرو بود (خطیب بغدادی (۱۳۴۹ ق)، ج ۱، ص ۱۷۰).

۴. از آثار او در علم جغرافیا می‌توان به «البلدان» و «مختصر البلدان» اشاره کرد.

## ۲. پرسش پژوهش

یکی از مباحث علوم اسلامی که ایرانیان در تدوین و گسترش آن نقش بسزایی داشتند حدیث و حدیث پژوهی است. نگارنده، در این نوشتار با بررسی تاریخ حدیث ایران در سده‌ی پنجم هجری، بر آن است تا وضعیت حدیث در ایران را از جهاتی چند، بررسی کرده و نمایی از فعالیت‌های حدیثی ایرانیان در این عصر را ترسیم نماید؛ به این منظور در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال برآمده است که از میان دانشمندان ایرانی چه کسانی در عرصه‌ی حدیث و علوم مربوط به آن، قلم به دست گرفته‌اند و چه خدماتی انجام داده‌اند؟ نگارنده برای آن که یک فرد را محدث و ایرانی به شمار آورد به چند نکته توجه داشته است:

الف) ملاک محدث شمردن فرد یکی از سه امر است:

۱- در کتب تراجم، فهرس و طبقات، نام فرد با وصف محدث ذکر شده باشد.

۲- فرد مورد نظر صاحب آثار و تألیفاتی در عرصه‌ی حدیث و حدیث پژوهی بوده باشد.

۳- از آن جا که بیشترین نگارش‌های فقهی قرن سوم تا پنجم هجری، استمرار فقه روایی بود و فقیهان می‌کوشیدند تا بیشتر از آن چه در روایات آمده است مطلبی بیان نکنند (غلامعلی؛ ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۲). فقها نیز در گروه محدثان شمرده شده‌اند.

ب) ملاک ایرانی شمردن فرد نیز یکی از دو امر است:

۱- در محدوده‌ی جغرافیایی ایران، قرن پنجم زاده شده باشد و به عبارتی ایرانی الاصل بوده باشد. محدوده‌ی جغرافیای ایران نیز بر اساس نقشه‌ی جغرافیایی ایران در سده‌ی پنجم که توسط سازمان نقشه‌برداری کشور چاپ شده است در نظر گرفته شده است.

۲- اگر زادگاهش ایران نبوده ولی عمر مفید خود را به هر دلیلی در ایران گذرانده و منشأ تأثیرات علمی مهم و پایداری

بوده است. برای ورود به بحث ابتدا باید موقعیت سیاسی جغرافیایی ایران سپس پیشینه مذهبی سده‌ی پنجم مورد بررسی قرار گیرد.

### ۳. موقعیت سیاسی جغرافیایی ایران سده‌ی پنجم

خلافت عباسی، امپراتوری قدرتمند و متمرکزی بود که در سده‌های نخستین بعد از ظهور اسلام شکل گرفت ولی در سده‌های سوم و چهارم با جنبش‌های استقلال طلبانه مواجه گشت در نهایت منجر به تضعیف و تجزیه آن توسط حکومت‌های مستقل و غیر مستقل (ملوک الطوائفی) شد (جوئل کرم، ۱۳۷۵ش، ص ۶۸). در سده‌ی چهارم هجری، ایران، دو بخش خاوری و باختری داشت که هر کدام تحت حکومت مستقلی بودند، یکی از این حکومت‌ها - که اواسط قرن چهارم شکل گرفت - آل بویه از دیلمیان بودند و سرزمینشان در جنوب غربی ساحل دریای خزر قرار داشت. از مهم‌ترین ویژگی‌های این قوم می‌توان به طبع خشن و اراده‌ی خلل ناپذیر و مقاوم ایشان در برابر مشکلات اشاره کرد (اصطخری، ۱۹۶۷م، ص ۲۰۳).

آل بویه (۳۳۴ - ۴۴۷ ق) بر چهار منطقه حکمرانی می‌کردند: ۱- اهواز، ۲- جبال، ۳- فارس، ۴- عراق. قلمرو این دولت از طرف جنوب به دریای هند و خلیج فارس، از طرف شرق به کرمان و کویر خراسان، از طرف شمال به گرگان و طبرستان، و از طرف غرب به آذربایجان، موصل و سرزمین عراق منتهی می‌شد، بزرگ‌ترین پادشاه این سلسله عضدالدوله، توانست میان تمامی نقاط قلمروی تحت سلطه‌ی خویش اتحاد و یکپارچگی ایجاد کند و طبرستان، جرجان، موصل، کرمان، عمان را ضمیمه خاک خود نماید. و بخش خاوری را سامانیان (۲۷۹ - ۳۹۵ ق) که خود را از نسل بهرام چوبین می‌دانستند اداره می‌کردند. ورود نظامیان ترک در سپاه سامانیان، سرانجام به تشکیل دولت ترک غزنویان (۳۸۴ - ۵۲۰ ق) انجامید، اجازه‌ای که جنگ سالاران ترک غزنوی به قبایل ترکمن سلجوقی دادند ورود آنان را به خراسان ممکن ساخت. سرانجام همین ترکمانان توانستند در سال (۴۲۹ ق) سلطان مسعود غزنوی را در نزدیکی مرو (قلب خراسان) شکست داده و قدرت خود را به مدت ۱۵۰ سال در ایران بگسترانند. قلمرو سلجوقیان (۴۲۹ - ۵۹۰ ق) مرو، سرخس، خراسان، نیشابور، هرات،

بلخ سواحل جیحون، ماوراءالنهر، بخارا، خوارزم، عراق بود، سپس در سال (۴۳۳ ق) توانستند گرگان و طبرستان را بدست آورند، آن‌گاه به نهروان، خوزستان، و اصفهان لشکر کشی کردند گویا تنها مصر و شمال آفریقا و بلاد مغرب، در قلمرو حکومت آنان نبوده است و در سال ۴۴۷ دولت آل بویه را از بین بردند (ابن اثیر، ۱۳۷۱ق، ج ۲۲، ص ۳۱۷).

#### ۴. پیشینه‌ی فرهنگی و مذهبی ایران در سده‌ی پنجم

سده‌ی چهارم و پنجم را می‌توان دوره‌ی شکوفایی و شادابی فرهنگی نام نهاد؛ زیرا اگر شاخص شکوفایی فرهنگی در یک جامعه یا دوره، فراوانی اندیشمندان، کتاب‌ها، آثار علمی و کتابخانه‌ها و نیز گستردگی برپایی مجالس بحث و مناظره میان اندیشمندان فرق و مذاهب مختلف تعریف شود، به حق، این دوره در قله‌ی بلند این شاخص‌ها قرار دارد. در زمینه‌های مختلف علمی و دینی، اندیشمندان بسیاری در این دوره می‌زیستند. ریاضیات، ستاره‌شناسی، طب، فلسفه، تاریخ، شعر، کتاب‌شناسی، حدیث، فقه و اصول فقه، رجال، کلام و تفسیر، مهم‌ترین و بارونق‌ترین دانش‌های این دوره بوده‌اند (رحمتی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۶). تاریخ دینی ایران در قرن پنجم هم‌زمان با دوره‌ی سلجوقی به سه بخش عمده تخصیص یافت: ۱. مذهب اهل تسنن ۲. اندیشه‌های شیعه ۳. تصوف. سنگر مذهب اهل تسنن عمدتاً مشرق ایران بود، در صورتی که مراکز شیعه عموماً در عراق عجم و طبرستان (خصوصاً قم، ری، آوه) قرار داشت. قزوینی درالانقض می‌نویسد: «معلوم است که در شهر قم همه شیعه‌اند... و کاشان (بحمدالله و منه) منور و مشهور بوده ... اما شهر آبها گرچه شهری است کوچک (بحمدالله و منه) بقعه‌ای بزرگوار است از شعار مسلمانی و شریعت مصطفوی و سنت علوی ... اما ورامین اگرچه دهی است به منزلت از شهرها باز نماند، از آثار شریعت و انوار اسلام ... اما ساری و ارم معلوم است که همیشه دارالملک و سریرگاه ملوک مازندران بوده است ... اما سبزوار (بحمدالله و منه) هم محل شیعت است هم؛ اسلام. آراسته به مساجد نیکو و مدارس نورانی» (قزوینی، ۱۳۵۸ش، ص ۱۹۴). «هم‌چنین خراسان و ماوراءالنهر و بخشی از عراق در کلام حنفی و معتزلی بودند، آذربایجان تا مرزهای آناتولی و همدان، اصفهان، ساوه و قزوین مذهب شافعی داشتند، نواحی لرستان، خوزستان، کرج، گلپایگان، بروجرد و نهاوند پر از مشبهه یا مجسمه بود و مازندران، قم، کاشان و آوه پیرو مذهب شیعه بودند. دوره‌ی گرایش ایران به اسلام و اسلامی شدن این سرزمین تقریباً در سده‌ی پنجم خاتمه یافت.

مؤلف تبصره العلوم هفت نحله‌ی سنی را در ایران بر می‌شمرد: ۱- داودی، ۲- حنفی، ۳- مالکی، ۴- شافعی، ۵- حنبلی، ۶- ثوری، ۷- راهوی و قزوینی در کتاب النقص می‌گوید: از فرق متعدد شیعه تنها چهار فرقه در این دوره در ایران اهمیت خود را هم‌چنان حفظ کرده است: ۱- نصیری، ۲- زیدیه، ۳- اسماعیلیه، ۴- امامیه. در نیمه‌ی دوم سده‌ی پنجم قمری در ماوراءالنهر، خراسان و عراق مشایخ بزرگ صوفیه به سر می‌بردند که هریک در خانقاهی کوچک سرگرم عبادت، مراقبه و تربیت شاگردان جدید بودند» (ر.ک. آ. باسانی، ۱۳۸۰ش، تاریخ ایران کمبریج، ۲۷۱-۲۷۹).

## ۵. محدثان و حدیث پژوهان نام‌آور ایران سده‌ی پنجم قمری

ایرانیان که در سده‌ی پنجم در نشر و گسترش حدیث گام برداشتند، به سادگی قابل شمارش نیستند از این رو تنها به اختصار از برخی چهره‌های شاخص در عرصه‌ی حدیث پژوهی و آثار و تألیفات ایشان نام برده می‌شود.

### ۱.۵. آمدی<sup>۱</sup> عبد الواحد (م ۵۱۰ ق/ ۱۱۱۶ م)

ابوالفتح، عبد الواحد بن محمد محفوظ بن عبد الواحد تمیمی (آمدی، تاج الدین، ناصح الدین) عالم امامی، محدث، قاضی که اثرش «غرر الحکم و درر الکلم من کلام امیر المؤمنین (علیه السلام)» می‌باشد (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۸، ص ۱۳۳؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۳۸؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۵، ص ۱۷۰؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۲؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعه «ششم»، ص ۱۶۹؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۷؛ دهخدا، ۱۳۴۱ش، «ابوالفتح»، ص ۷۰۶؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۸۱؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۱۳).

---

۱. منطقه بین‌النهرین علیا در بین شهرهای دجله و فرات قرار دارد که به آن جزیره می‌گویند. از جمله شهرهای جزیره می‌توان موصل، خزان، رقه، رأس العین، خربت، آمد، میا ما رقین، جزیره ابن عمر، ماردین، دوتیسیر، نصیبین، سنجار، عربان، حصن گیف، برفعید، اربل و ثمانین را نام برد. جزیره به سه دیار تقسیم می‌شود که آنها را به نام سه قبیله بکر، ربیع و مُصَر که در زمان ساسانیان به آنجا کوچانده شدند؛ به ترتیب به دیار بکر، دیار ربیع و دیار مُصَر می‌نامیدند (دهخدا ۱۳۴۱ش). ذیل جزیره در دوران ضعف عباسیان منطقه بین‌النهرین جزء قلمرو سلاطین آل بویه و سپس سلجوقیان محسوب می‌شده است.

## ۲.۵. انصاری آملی ابن فورک (۳۳۰- ۴۰۶ ق/ ۹۳۹-۱۰۱۵ م)

ابوبکر، محمد بن حسن بن فورک انصاری آملی مشهور به ابن فورک ایشان متکلم، محدث شافعی و مؤسس مدرسه‌ی انصاریه (معروف به مدرسه ابن فورک) در نیشابور در سده‌ی چهارم و پنجم بود. ابوالقاسم قشیری، از جمله مهم‌ترین شاگردان وی بود. او سال‌های بیشتر عمرش را در نیشابور گذارند. آثار او «مشکل الحدیث و غریبه»، «اسماء الرجال»، «التفسیر» است (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۷، ص ۲۱۴/ ج ۱۷، ص ۲۱۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۲۰۸؛ دانش‌نامه ایران و اسلام، ج ۶، ص ۷۶۷).

## ۳.۵. آوی (آبی) ابو سعد (۴۲۲ ق/ ۱۰۳۱ م)

ابو سعد، منصور بن حسن بن حسین مشهور به آوی فقیه، محدث، شاعر، تاریخ‌نگار و وزیر آل بویه اوایل قرن پنجم هجری است. شاگردانی چون عبدالرحمن مفید نیشابوری را تربیت کرد. می‌توان از آثار او «تاریخ ری»، «نثرالدرر» در ۷ جلد، «نزه الادب»، «الانس والعرس» نام برد (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۶؛ زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۷، ص ۲۹۷).

## ۴.۵. ابن برهون حسن (۴۳۳-۵۲۸ ق/ ۱۰۴۱-۱۱۳۳ م)

ابو علی، حسن بن ابراهیم بن علی فارقی، فقیه شافعی، متولد درمیا فارقین، متوفی در واسط است. از شیخ ابوالحسن شیرازی و شیخ ابونصر بن صباغ اخذ علم نمود. آثارش را: «الفوائد علی المذهب للشیرازی» و «الفتاوی» می‌توان نام برد (زرکلی، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۱۹۲؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۳، ص ۸۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۲۷۳؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۳؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۹۵).

## ۵.۵. ابن شاذان احمد (قرن پنجم هجری/ یازدهم میلادی)

ابوالعباس، احمد بن علی بن حسن قاضی، محدث، فقیه امامی و اهل قم بود. نجاشی از طریق پسر او محمد (ابن

شاذان) از وی روایت می‌کند. از آثار او که می‌توان نام برد: «الامالی» و «زادالمسافر» (امین، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۹؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۸؛ آقابزرگ، ۱۳۶۱ش، ج ۱۲، ص ۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۶۲؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۴۲؛ آقا بزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعه، «چهارم»، ص ۳۳).

#### ۶.۵. ابن شاذان قمی (م حدود ۴۲۵ ق / ۱۰۳۳ م)

محمد بن احمد بن علی بن حسن (حسین) بن شاذان (شاذان) معروف به ابن شاذان قمی؛ فقیه، محدث و متکلم (پسر احمد بن شاذان) که آثارش عبارتند: «إيضاح دفائن النواصب»، «ردّ الشمس علی أمير المؤمنين عليه السلام»، «المناقب»، «کتاب بستان الکرام» (امین، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۰۱؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۱؛ النجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۵).

#### ۷.۵. ابن خاضبه محمد (م ۴۸۹ ق / ۱۰۹۶ م)

محمد بن احمد بن عبدالباقی بغدادی<sup>۱</sup>، دقائق انصاری مارستانی (ابن خاضبه) محدث، قاری که از راه کتابت حدیث امرارمعاش می‌کرد. از آثار او «اجزاء» و «امالی» در حدیث است (مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۴۹۲؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۲۷۳).

#### ۸.۵. ابن صباغ محمد (۴۰۰-۴۷۷ ق / ۱۰۰۹-۱۰۸۴ م)

ابو نصر، محمد بن عبدالواحد بغدادی (عبد السید، ابن صباغ، بیع) فقیه شافعی، محدث و متوفی در بغداد است. فقه شافعی را از ابو حامد اسفراینی فرا گرفت و از مشایخ خطیب بغدادی بوده است. آثارش «الطریق السالم»، «الکامل فی الخلاف» می‌باشد (مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۶۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۴).

۱. رک. پیشینه‌ی سیاسی ایران در سده‌ی پنجم. بغداد از سال ۴۲۹ در قلمرو سلاطین ایرانی آل بویه بوده است.

### ۹.۵. ابن غضائری (م حدود ۴۱۳ - ۴۱۸ ق/ ۱۰۲۲-۱۰۲۷ م)

ابو عبد الله، حسین بن عبید الله بن ابراهیم غضائری؛ محدّث ورجالی و اهل واسط<sup>۱</sup> بود و نزد پدرش که از فقهای شیعه بود به تحصیل علم پرداخت و ظاهراً در بغداد می‌زیسته است. می‌توان از آثار او به کتاب «فی قول أمير المؤمنين عليه السلام»، «ألا أخبركم بخير هذه الأمة»، «كشف التمويه والغمة»، «التسليم على أمير المؤمنين عليه السلام بإمرة المؤمنين»، «عدد الأئمة وما شذّ على المصنّفين في ذلك»، «مناسك الحجّ»، «يوم الغدير»، «الردّ على الغلاة والمفوضة»، «مواطن أمير المؤمنين عليه السلام»، «فضل بغداد»، «تكملة رسالة أبي غالب الزراري»، «الرجال»، (الضعفاء) اشاره کرد (امین، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۸۳؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۴؛ ۱۵؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۲، ص ۳۱۲؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۲۴۶؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۹۶؛ دهخدا، «حسین»، ص ۶۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۵؛ عسقلانی، ۱۹۷۱م، ج ۲، ص ۱۲۵).

### ۱۰.۵. ابن اللبان (م ۴۴۶ ق/ ۱۰۵۴ م)

ابو محمّد، عبدالله بن محمّد عبد الرحمن بن تمیمی اصفهانی؛ فقیه شافعی متولّد و متوفی در اصفهان، ساکن در بغداد از مشایخ خطیب بغدادی بوده است. آثار او عبارتند از: «تهذیب الادب»، «القضاء للخصاف»، «درر الغواص فی علوم الخواص» (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۴، ص ۲۶۰؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۱۷۸؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۲۵).

### ۱۱.۵. ابن ما کولا علی (۴۲۳-۴۷۵ ق/ ۱۰۳۲-۱۰۸۲ م)

ابونصر، علی بن هبة الله بن علی عجلّی (ابن ما کولا، سعد الملک) محدّثی شهیر و متبحّر در علم رجال بود. در عُکَبَرَا<sup>۲</sup> متولد، در خراسان درگذشت. محدّثان معروفی چون ابن بشران، ابوطیب طبری و قشیری از استادان وی بودند. آثار او «اکمال المختلف و المؤتلف من اسماء الرجال» و «مفاخرة القلم» و «السيف و الدینار» است (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۵،

۱. علت آن که این شهر را واسط گفته‌اند این است که فاصله آن با چهار شهر بصره، کوفه، اهواز و بغداد پنجاه فرسخ است. ساکنان آن مردمی مخلوط از عجم و عرب می‌باشند (حموی، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۳۴۷).

۲. عُکَبَرَا: شهری دره فرسخی بغداد (شمال شرقی) و جایگاهی آبادان (همان، ج ۴: ۱۴۲).



ص ۱۸۳؛ دانش‌نامه ایران و اسلام، ص ۸۲۵؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۱۸۵؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۳۹۹؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «علی»، ص ۱۲۸؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۲۵۷).

### ۱۲.۵. ابن منده یحیی (۴۳۴-۵۱۱ ق/۱۰۴۳-۱۱۱۸ م)

ابو زکریا، یحیی بن عبد الوهاب بن محمد عبدل اصفهانی (ابن منده)؛ مؤرخ، محدث او متولد و متوفی در اصفهان است. آثارش عبارتند از: «تاریخ اصفهان»، «الصحيحين» در حدیث و «مناقب الامام احمد ابن حنبل» (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۹، ص ۱۹۴؛ دانش‌نامه ایران و اسلام، ص ۸۷۸؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۲۳۴؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۴۲۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

### ۱۳.۵. ابوذر هروی عبدالله (م ۴۳۴ ق/۱۰۴۲ م)

عبدالله بن احمد بن محمد انصاری، مالکی، محدث که در سرخس، بلخ، مرو و بصره استماع حدیث نمود. آثارش: «تفسیر قرآن المجید»، «المستدرک علی الصحيحين» که مستدرکات صحیح مسلم و صحیح بخاری است، «معجم الشيوخ و المناسک» (مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۱۰۹؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «ابوذر»، ص ۴۵۴).

### ۱۴.۵. اسفراینی ابراهیم (۴۱۸ ق/۱۰۲۷ م)

ابو اسحق، ابراهیم بن محمد بن ابراهیم نیشابوری، فقیه شافعی، متکلم و اصولی بود. وی در نیشابور درگذشت. از آثار او جامع در اصول دین، رساله‌ای در فقه و الرد علی الملحدین می‌باشد (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۵۹؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۱: ۱۶۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۱۸؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «ابواسحق» ۳۶۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۸۳: ۱).

### ۱۵.۵. اصفهانی ابن مردویه (۳۲۳-۴۱۰ ق/۹۳۵-۱۰۱۹ م)

ابوبکر، احمد بن موسی بن مردویه اصفهانی (حافظ) محدث، مفسر و مؤرخ ایرانی که از آثار او «المستخرج علی الصحيح بخاری»، «التاریخ» در مورد تاریخ اصفهان، «تفسیر قرآن» یا «تفسیر کبیر» معروف به تفسیر ابن مردویه و

«الامالی» در سیصد مجلس است (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۲۴۶؛ سرگین، ۱۴۰۳ق، ج ۱/ب، ص ۴۶۲؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۸، ص ۲۰۰؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۴۰۶؛ دهخدا، ۱۳۴۱ش، «احمد»، ص ۱۳۷؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۱۳۸؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۰).

#### ۱۶.۵. اصفهانی ابو نعیم (۳۲۶ - ۴۳۰ ق/ ۹۳۵-۱۰۳۹ م)

ابو نعیم، احمد بن عبد الله بن اسحاق اصفهانی، محدث و رجال شناسی ثقه، حافظ و عالی الإسناد بود و بیش از ۲۹ کتاب تألیف کرده است. معروف‌ترین آثار ابو نعیم، عبارتند از: «حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء»، «ذکر أخبار إصبهان»، «کتاب الضعفاء»، و «طبقات المحدثین»، «الأربعین حدیثاً فی الأمر المهدی» و کتاب «طب النبی» او شامل مجموع احادیثی در مورد طب است (ذهبی، ۱۴۱۳ قریالنج ۱۷: ۴۵۳؛ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۴۳۸).

#### ۱۷.۵. بیهقی احمد (۳۸۴ - ۴۵۸ ق/ ۹۹۴-۱۰۶۶ م)

ابوبکر، احمد بن حسین بن علی خسرو جردی، معروف به بیهقی، محدث و فقیهی خوش ذوق، فهیم، قانع، زاهد و جامع حدیث و فقه بود (دبیری، ۱۳۵۴ش، ص ۱۶۳). در نیشابور به دنیا آمد و در همان جا هم درگذشت. جهت کسب حدیث به بغداد، کوفه و مکه سفر کرد. وی در مدرسه‌ی نیشابور به تدریس فقه شافعی اشتغال داشت. و فتوای فقه شافعی را در ۱۰ مجلد تحت عنوان «معرفة السنن و الآثار» تألیف نمود. در شمار تألیفات وی، ۲۷ اثر به چشم می‌خورد که شاید بیش از اینها بوده باشد. «السنن الکبری»، «شعب الإیمان»، «اسماء و الصفات»، «دلائل النبوه و الادب» در حدیث از آثار معروف اویند (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۱۱۲؛ سرگین، ۱۴۰۳ق، ج ۱/ب، ص ۲۴۰؛ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۶۸؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۱، ص ۲۵۱؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۰۸؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۱۴؛ دهخدا، ۱۳۴۱ش، ج «احمد»، ص ۱۱۴۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

### ۱۸.۵. برقانی احمد (۳۳۶-۴۲۵ ق/۹۴۸-۱۰۳۴ م)

ابوبکر، احمد برقانی خوارزمی، فقیه شافعی، محدث، قرآن‌پژوه، نحوی، معروف به حافظ کبیرکه در برقان در ساحل شرقی جیحون متولد و در بغداد سکنی گزید. وی از مشایخ خطیب بغدادی بوده است. از آثار وی «مسند»ی است که جامع تمامی احادیث «صحيح بخاری» و «صحيح مسلم» است. او احادیث سفیان‌ثوری و شعبه و ایوب و دیگران را نیز جمع‌آوری کرده است (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۲۰۵؛ سرگین، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ۱/ب، ص ۴۷۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۲۴۸؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۷۸؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۷۴).

### ۱۹.۵. بغوی فراء (۴۳۳-۵۱۶ ق/۱۰۴۲-۱۱۲۵ م)

ابومحمد، حسین بن مسعود، مفسر، محدث و فقیه شافعی زادگاهش را بَغ یا بَغْشور<sup>۱</sup> گفته‌اند. تألیفاتش در حدیث، کتاب وی «مصابیح» یا «مصابیح السنة» است که شهرت بغوی بیش‌تر به سبب تألیف آن است. بغوی کتابی به نام «شرح السنة» نیز نوشته که مجموعه‌ی بزرگی در حدیث است؛ قدیم‌ترین منبعی که نام آن را آورده «معجم البلدان» یاقوت حموی است (یاقوت حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۱، ص ۶۹۵). اثر دیگر او «الجمع بین الصحیحین» است، «الانوار فی شمائل النبی المختار» یا «ارشاد الانوار فی شمائل النبی المختار»، «الکفایة فی الفروع یا الکفایة فی الفقه»، «ترجمة الاحکام»، «الاربعون الحدیث»، «شرح جامع ترمذی» و «معجم الشیوخ» یا «المعجم» از آثار او هستند (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۲۵۹؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۱۳۷).

### ۲۰.۵. بنتا الشیخ (قرن پنجم هجری/یازدهم میلادی)

شیخ طوسی دو دختر داشته که دارای علم و فضل بوده و در این باب مورد ستایش پدر بوده‌اند. یکی از آنها جده‌ی مادری ابن ادریس و دیگری جده‌ی مادری ابن طاووس احمد بن موسی بن جعفر و علی بن موسی بن جعفر می‌باشند.

۱. بَغْشور، نام شهری تاریخی در خراسان قدیم، بین هرات و مرو (حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۴۵۷: ۱).

هردوی آنها در روایت کردن مصنفات پدر و برادرشان اجازه داشته‌اند (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۶۰۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

### ۲۱.۵. بنت البقال خدیجه (م ۴۳۷ ق/ ۱۰۴۵ م)

امه سلمه، خدیجه بنت موسی بن عبد الله زنی واعظ، صالح و محدث از مشایخ روایت خطیب بغدادی بود و خودش از ابوحفص بن شاهین روایت کرده است و در مقبره‌ی شونیزیه<sup>۱</sup> مدفون گردید (مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۳۶۰).

### ۲۲.۵. بنت المرتضی (قرن پنجم هجری/ یازدهم میلادی)

بنت المرتضی دختر سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) عالمه‌ی فاضله که کتاب نهج البلاغه را از عموی خود سید رضی روایت کرده، شیخ عبدالکریم بغدادی نیز از او روایت کرده است (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۶۰۷)، (مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۳۶۶).

### ۲۳.۵. بنت سید بن طاووس فاطمه (م ۴۶۴ ق/ ۱۰۷۱ م)

فاطمه بنت علی بن موسی بن جعفر طاووسیه حسینی. زنی عالم و فاضل بود و در روایت کردن امالی شیخ از پدرش اجازه داشت (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۸، ص ۳۹۰؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۳۶۳).

### ۲۴.۵. ثعلبی احمد (م ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۵ م)

ابو اسحاق، احمد بن محمد بن ابراهیم بن ثعلبی (ثعالبی) فقیه، مفسر، محدث، واعظ و ادیب که متولد در نیشابور است. تألیفات او شامل: «عرائس المجالس»، «الکشف و البیان فی تفسیر القرآن» که به تفسیر ثعلبی معروف است و ربیع المذکرین (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۲۰۵؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۵، ص ۲۴۲؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۱، ص ۲۴۵؛

۱. مقبره‌ای است در سمت مغرب بغداد که تعداد کثیری از صالحین در آن مدفون هستند (حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۳، ص ۳۷۴).

مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۶۷؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۳۱؛ دهخدا، ۱۳۴۱ش، «احمد»، ص ۱۴۷۵؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶).

### ۲۵.۵. جرجانی حمزه (م ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۶ م)

ابوالقاسم، حمزه بن یوسف بن ابراهیم سهمی، جرجانی ایشان اهل سنت، مؤرخ، محدث و متولد در گرگان متوفی در نیشابور است. آثارش: «تاریخ جرجان»، «معرفة علماء اهل جرجان»، «معجم شیوخه»، «کتاب الاربعین فی فضائل العباس» می‌باشد (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۳۱۴؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۵، ص ۹۱؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۴۰۱؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۸۲).

### ۲۶.۵. حاکم نیشابوری (۳۲۱ - ۴۰۵ ق/ ۹۳۰-۱۰۱۴ م)

محمد بن عبدالله، مشهور به «ابن البیح»، فقیه، قاضی، محدث، حافظ قرآن و از فقها و محدثین بزرگ نیشابور بود. گویند که وی نخستین کسی است که «علم درایه» را وضع نمود و کتاب «معرفة علوم الحديث» را در آن موضوع تألیف کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۰۱؛ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۳۹۱؛ سرگین، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ب ۴۵۴/۱؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۱۹۹، ج ۳، ص ۲۹۳؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۷، ص ۳۴۲؛ مدرس، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۴۲۷؛ آقابزرگ، بی‌تا، پنجم، ص ۶۷؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۱۷۰؛ دهخدا، «ابن بیح»، ص ۲۹۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۳۸). برخی از تألیفات او عبارت است از: «اصول علم الحديث»، «الا کیل فی الحديث»، «الامالی»، «تاریخ نیشابوری» یا «تاریخ علمای نیشابور»، «تخریج الصحیحین»، «فضائل فاطمة الزهراء»، «المستدرک علی الصحیحین». برخی مورخان، مانند سبکی حاکم نیشابوری را از علمای اهل تسنن دانسته‌اند (سبکی، ۱۹۷۶م، ج ۴، ص ۱۶۱). ولی جمعی از علمای سنی و شیعه به تشیع وی تصریح نموده‌اند، مانند: علامه آقا بزرگ تهرانی که در الذریعه فهرست مؤلفات شیعه را بر می‌شمارد، تألیفات وی را نام برده است (آقابزرگ، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۲۶۱). محدث حرّ عاملی کتاب تاریخ نیشابوری او را از کتاب‌های قابل اعتماد شیعه دانسته و صاحب ریاض نیز او را از علمای شیعه بر شمرده است (مدرس، ۱۳۷۴ش، ج ۷، ص ۴۲۷).

### ۲۷.۵. خُزاعی ابو بکر نیشابوری (زنده در ۴۰۶ ق-۱۰۱۵ م)

ابو بکر، احمد بن حسین بن احمد نیشابوری خُزاعی (خُزاعیّ الولا)، فقیه و محدّث، اخباری که از قبیله‌ی خزاعه بود و در ری ساکن شد؛ ولی به این قرینه که وی را «قمی» خوانده‌اند و نیز به قرینه مشایخ بغدادی او مانند: سید رضی (م ۴۰۴ ق)، سیدمرتضی (م ۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) می‌توان گفت که وی مدّتی در قم و شاید بغداد نیز سکونت کرده است (بابویه الرازی، ۱۳۶۶ ش، ج ۳۲، ص ۱۳۶۶). ابو بکر نیشابوری، در زمینه‌های گوناگون فقه، سنن، احادیث خاص و موضوعات پراکنده، کتاب‌هایی نگاشت که همگی نایاب اند: «الأمالی»، «عیون الأحادیث»، «کتاب السنن»، «الروضة فی الفقه»، «المفتاح فی الأصول»، «المناسک» (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۵۱۲؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۳۰۷؛ ج ۱۱، ص ۲۸۱؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۲، ص ۳۱۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۱۲۷؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «احمد»، ص ۱۱۷۴؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۱۹۹).

### ۲۸.۵. خُزاعی محمد (زنده در ۴۴۴ ق/۱۰۵۳)

ابوسعید، محمد بن احمد بن حسین خُزاعی نیشابوری (شیخ مفید) عالم امامی، تمام تألیفاتش را از ابوالفتح رازی به واسطه‌ی پدرش از خود مؤلف روایت کرده است. از آثارش به: «الاربعة عن الاربعة فی فضائل امیر المؤمنین»، «کتاب المولی»، «الروضة الزهراء فی تفسیر فاطمة الزهراء» می‌توان اشاره کرد (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۹، ص ۷۱؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۰؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۱۳۴؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعه، «پنجم»، ص ۱۴۹؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۸، ص ۲۵۲).

### ۲۹.۵. خطیب بغدادی (۳۹۲ - ۴۶۳ ق/۱۰۰۲-۱۰۷۱ م)

ابوبکر، احمد بن علی بن ثابت بغدادی، فقیه شافعی، محدّث، مورّخ، که در زیجان عراق متولد شد و در بغداد درگذشت. در این شهر به کسب علم و استماع حدیث پرداخت و به مکه، بصره و دینور نیز سفر کرد. چندی نیز در دمشق و صور و طرابلس اقامت گزید. معروف‌ترین آثارش عبارتند از: «تاریخ بغداد»، «الکفایة فی معرفة أصول علم الروایة»، «آداب

السامع و الشيخ»، و «شرف أصحابه الحديث»، «البخلاء و الفقيه و الالمتفقه» (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۱۶۶؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۱، ص ۲۸۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۱۴۴؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۲۰۷؛ دهخدا، ۱۳۴۱ش، «احمد» ص ۱۲۲۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳).

### ۳۰.۵. خلال ابو محمد (م ۴۳۹ ق/ ۱۰۴۸ م)

ابو محمد، حسن بن محمد خلال، محدث، حافظ و قاری وی اهل بغداد بود. او از کسانی چون احمد بن جعفر قطیعی، محمد بن عباس جبویه، محمد بن مظفر، ابوبکر بن شاذان، ابوبکر محمد بن اسماعیل و راق و ابو الحسن دارقطنی حدیث روایت کرده است. هم‌چنین افرادی مانند: خطیب بغدادی، علی بن عبدالواحد دینوری، مبارک بن عبدالجبار صیرفی، محمد بن عمر حفص کوفی و ابو سعد احمد بن طیوری از او روایت کرده‌اند. از آثار اوست: «مسند» ی بر صحیحین، «اخبار الثقلاء و المجالس العشر» (امالی) (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۵۹۳)؛ زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۲۱۳).

### ۳۱.۵. خلعی علی (۴۰۵-۴۹۲ ق/ ۱۰۱۴-۱۰۹۹ م)

ابوالحسن، علی بن حسن بن حسین خلعی؛ فقیه شافعی، محدث، او اصلاً از موصل، متولد و متوفی در مصر است. در روایت حدیث متبحر بود. از آثارش می‌توان به: «خلعیات»- کتاب معروفی در حدیث که احمد بن حسین شیرازی آن را جمع‌آوری کرده است - و «الفوائد» در حدیث اشاره کرد (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۵، ص ۸۲؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۱۵۷؛ قمی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۲۱۹؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۶۲).

### ۳۲.۵. دوریستی جعفر (زنده در ۴۷۳ ق/ ۱۰۸۹ م)

ابو عبدالله، جعفر بن محمد بن احمد بن عیسی و معروف به جعفر دوریستی؛ محدث، فقیه و متکلم که در قریه‌ی دوریست از توابع ری سکونت داشت. با شیخ طوسی و خواجه نظام الملک معاصر بود و از صدوق توسط پدرش و از مفید، سیدمرتضی و سیدرضی بلاواسطه روایت کرده و نزد ایشان تلمذ نموده است. آثارش عبارتند از: الکفایة (الکفایة

فی العبادات)، الاعتقاد (الاعتقادات)، عملٌ یومٍ و لیلۃ، الحُسْنی، الرّدّ علی الزیدیه (النقض، ۱۰۸ - ۱۰۹؛ امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۱۵۱؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۲۲۵؛ طوسی، بی‌تا، ص ۴۵۹؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۲، ص ۱۷۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۳۷؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۳۳؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «ابو عبد الله» ص ۵۹۸؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۳۲؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۴۴).

### ۳۳.۵. رازی عبد الجبار (اواخر قرن پنجم/ یازدهم میلادی)

ابوالوفاء، عبد الجبار بن عبدالله بن علی قاری، رازی (مفید) عالم امامی، فقیه که ساکن در ری و از تلامیذ شیخ طوسی و قاضی ابن البرّاج بوده و تألیفات شیخ طوسی را از خود ایشان فرا گرفته است و خود نیز تدریس می‌کرد. آثارش مصنفات بسیاری در فقه به زبان عربی و فارسی داشته که همه را شیخ ابوالفتوح رازی از خودش روایت می‌کند (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۷، ص ۴۳۳؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۳۶۰؛ ج ۲، ص ۲۵۸؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعه «ششم»، ص ۱۵۲؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۱۹۹).

### ۳۴.۵. سلار دیلمی حمزه (م ۴۶۳ ق/ ۱۰۷۱ م)

ابویعلی، حمزه بن عبدالعزیز دیلمی، طبرستانی اوفقیه امامی، ساکن بغداد و متوفی در قریه‌ی خسرو شاه (چهار فرسنگی تبریز) نزد شیخ مفید، علم الهدی و سیدمرتضی تلمذ نمود و خود از مشایخ روایت ابو علی طوسی بوده و منسب ریاست مذهبی را نیز در حلب داشته است. آثارش: المراسم العلویة فی الاحکام نبویة، الفرائض است (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۳۰۹؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۷؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۷۳؛ ج ۱، ص ۸۳؛ ج ۲، ص ۲۹۸؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۲، ص ۳۷۰؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۵۰؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعه «پنجم» ص ۸۶؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۳۸؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۷۹).



## ۳۵.۵. سَمَّان اسماعیل (م ۴۴۷ ق/ ۱۰۵۵ م)

ابوسعید، اسماعیل بن علی بن حسین رازی (ابن سَمَّان) معتزلی، فقیه، محدث، مفسر، متکلم و متوفی در ری بوده، حدود چهار هزار نفر در نزد وی تلمذ نموده‌اند. آثارش عبارتند: «سفينة النجاة»، تفسیر ده جلدی، «الرياض» در حدیث (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۳۱۶؛ امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۳۸۹؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۳، ص ۱۰۵؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۱، ص ۱۱۳؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۵۷۲؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، ج «اسماعیل»، ص ۲۵۲؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۸۱).

## ۳۶.۵. سمعانی محمد (۴۶۶-۵۱۰/ ۱۰۷۴-۱۱۱۶ م)

ابوبکر، محمد بن منصور بن عبدالجبار تمیمی سمعانی مروزی. عالم، فقیه، محدث شافعی که آثارش «الامالی» در حدیث و وعظ است (زرکلی، ۱۹۸۶ م، ج ۷، ص ۳۳۲؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۷۶؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۳۲؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۵۲).

## ۳۷.۵. شیرازی ابراهیم (۳۹۳-۴۷۶ ق/ ۱۰۰۳-۱۰۸۲ م)

ابواسحاق، ابراهیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی، شیرازی (جمال‌الدین). فقیه شافعی، صوفی، مدرّس، متولد و بزرگ‌شده در فیروز آباد و متوفی در بغداد می‌باشد، وی نزد ابو حاتم قزوینی و ابوطالب طبری شاگردی کرد و مناظراتی علمی با امام الحرمین جوینی و امام محمد غزالی داشته است. آثارش عبارتند: «التنبیه فی الفقه»؛ «المذهب فی المذهب»؛ «اللمعة فی الاصول الفقه» و «طبقات الفقهاء» (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۴۴؛ سرگین، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۱/۲۴۹؛ دانش‌نامه ایران و اسلام، ص ۹۳۷؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۱۱، ص ۱۷؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۱۱؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۶۸).

### ۳۸.۵. شیرویه دیلمی همدانی (۴۴۵-۵۰۹ ق/۱۰۵۳-۱۱۱۵ م)

ابوشجاع شیرویه، دیلمی همدانی، حافظ، محدّث و مؤرّخ که وی را از طبقه متوسط محدّثان شمرده‌اند. از آثار وی: «تاریخ همدان»، «فردوس الاخبار»، حاوی ده هزار حدیث که سیوطی «جامع صغیر» خود را به این روش تألیف داده و «ریاض الانس لعلاء الانس فی معرفه احوال النبی ﷺ» و «تاریخ الخلفاء» می‌باشد (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۳، ص ۲۶۸؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۶، ص ۱۶۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۵۰؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۸۳؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۳۱۳).

### ۳۹.۵. صابونی اسماعیل (۳۷۳-۴۴۹ ق/۹۸۳-۱۰۵۷ م)

ابو عثمان اسماعیل بن عبد الرحمن بن احمد نیشابوری (شیخ الاسلام) فقیه، محدّث، خطیب، مفسر و واعظ که در نیشابور، هرات، سرخس، حجاز و شام استماع حدیث نمود. متولد و متوفی در نیشابور بوده است. آثار او عبارتند: «ذم الکلام»، «الفاروق فی الصفات کتاب»، «الاربعة» در حدیث و «الفصول فی الاصول» (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۳۱۴؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۱۹۸؛ دهخدا «اسماعیل» ص ۲۵۱۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۷۵).

### ۴۰.۵. صابونی نیشابوری ابویعلی (۳۷۵-۴۵۶ ق/۹۸۴-۱۰۶۵ م)

ابویعلی، اسحاق بن عبدالرحمان بن احمد صابونی نیشابوری، مُسْنِد، محدّث و عالم که وی برادر شیخ الاسلام ابو عثمان صابونی نیشابوری است. زاهر بن طاهر و ابو عبدالله فراوی و هبّ‌الله سیدی و عبیدالله بن محمد بیهقی از وی حدیث روایت کرده‌اند. عبدالغافر فارسی گوید: که ابوعلی شیخی مورد اعتماد، و بر طریقه صوفیه بود. آثارش عبارتند: «الاجزاء الفرائد العشرة» یا «الاجزاء الفوائد العشرة» (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۸، ص ۷۶).

### ۴۱.۵. صهرشتی ابو الحسن (م حدود ۴۴۲ ق/۱۰۵۱ م)

ابو الحسن، سلیمان بن حسن بن سلمان صهرشتی (یکی از شهرهای دیلم)، محدّث، فقیه و متکلم که از آثار او

می‌توان «النفیس»، «التنبیه» (تنبيه الفقيه)، «النوادر»، «المتعة»، «ما لا یسع» (شرح ما لا یسع)، «عمدة الولی»، «قبس المصباح»، «إصباح الشیعة بمصباح الشریعة»، «التبیان فی عمل شهر رمضان»، «نهج المسالك إلى معرفة المسالك»، «شرح النهایة» را نام برد (ابن بابویه، ۱۳۶۶ش، ص ۶۷؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۹؛ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۲۱؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۵۶).

#### ۴۲.۵. طبری طاهر (۳۴۸-۴۵۰ ق. ۹۶۰-۱۰۵۸ م)

ابو طیب، طاهر بن عبدالله بن طاهر طبری، فقیه شافعی، ادیب، شاعر، متولد آمل طبرستان و ساکن و متوفی در بغداد بود. نزد ابوعلی زجاجی در آمل و دیگر بزرگان نیشابور و گرگان تلمذ نمود، از جمله شاگردانش ابواسحق شیرازی بوده است. از تألیفات اومی‌توان به: «شرح مختصر المزنی»، «شرح فروع ابن الحداد» و کتاب «فی طبقات الشافیه» اشاره کرد (زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۳، ص ۳۲۱؛ سرگین، ۱۴۰۳ق، ب ۱، ج ۳، ص ۱۲۳؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۴، ص ۱۴۹؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۴۵؛ دهخدا، ۱۳۴۱ش، «طاهر»، ص ۸۳؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۷).

#### ۴۳.۵. شیخ طوسی ابو جعفر (۳۸۵-۴۶۰ ق/ ۱۰۶۷-۹۹۳ م)

ابو جعفر، محمد بن حسن بن علی، معروف به شیخ طوسی و شیخ الطائفة؛ محدث، فقیه، اصولی، متکلم، مفسر و رجالی که در توس زاده شد و در نجف درگذشت. معروف‌ترین مشایخ حدیثی او را می‌توان چنین نام برد: شیخ مفید، سید مرتضی، حسین بن عبید الله غضائری، ابو الحسن جندی، ابن عبدون، ابن صلت و ابن ابی جید. از جمله آثار گرانبارش می‌توان به: «تهذیب الاحکام»، «الاستبصار»، «الرجال»، «الفهرست»، «مصباح المتهجد»، «الغیبة»، «اختیار معرفة الرجال»، «مقتل الحسین (علیه السلام)»، «أخبار مختار»، «هدایة المسترشد»، «أخبار المجالس» معروف به امالی اشاره کرد (ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۱۱۴؛ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۱۵؛ زرکلی، ۱۹۶۶م، ج ۶، ص ۳۱۵؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ش، ج ۷، ص ۳۶۵؛ ج ۱۴، ص ۲۳۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۸۷؛ خوانساری، ۱۳۴۹ش، ج ۶، ص ۲۱۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۳۲۵؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعة «پنجم»، ص ۱۶۱؛ طوسی، بی‌تا، ۱۵۹؛ قمی، ۱۳۶۸ش،

ج ۲، ص ۳۹۴؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۰۲).

#### ۴۴.۵. ظاهری ابن حزم (۳۸۴ - ۴۵۶ ق/ ۹۹۳-۱۰۶۵ م)

ابو محمد، علی بن احمد بن سعید بن حزم، معروف به ابن حزم ظاهری، فقیه، محدث، اصولی و متکلمی بزرگ و فرزانه بود که در شهر «قرطبه» به دنیا آمد. بیشتر وی را ایرانی‌الاصل دانسته‌اند که جدش از اسرای ایرانی-اسیر یزید بن ابی‌سفیان - بوده است. وی بیش از صد کتاب در زمینه‌های مختلف تألیف کرد. دو کتاب الإحکام فی أصول الأحکام در اصول فقه، و المحلی در کلام و فقه، معروف‌ترین آثار اویند (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۸: ۱۸۴؛ عسقلانی، ۱۹۷۱ م، ج ۱۹۸: ۴؛ زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۲: ۲۵۴؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶: ۸).

#### ۴۵.۵. عبادی هروی محمد (۳۷۵-۴۵۸ ق/ ۸۵-۱۰۶۶ م)

ابو عاصم، محمد بن احمد بن محمد عبادی هروی محدث، فقیه شافعی و قاضی و شافعی وی از احمد بن محمد بن سهل قزّاب و دیگران حدیث شنید. از آثار وی ادب القضاء یا ادب القاضی، المبسوط در فروع فقه شافعی در حدود سی مجلد؛ «الهادی الی مذهب العلماء»، «طبقات الشافعیین» یا «طبقات الفقهاء»، «المیاه»، «الاطعمه» می‌باشد (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۶، ص ۲۰۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۱۷۷؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۲۹۲؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «محمد» ص ۵۷۱؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۱۰).

#### ۴۶.۵. علم الهدی سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق/ ۹۶۴-۱۰۴۵ م)

ابوالقاسم، علی بن الحسین بن موسی، مشهور به سید مرتضی علم الهدی، نقیب طالبیان، از نظر منزلت علمی و اعتبار فقهی در مرتبت بسیار والایی قرار دارد که کمتر کسی در آن عصر به پایه‌ی آن نایل آمده است او پیشوای فقهی، متکلم و مرجع امامیه در عصر خویش، پس از درگذشت استاد عالیقدرش شیخ مفید (م ۴۱۳) بوده است. وی در بغداد به دنیا آمد که از جانب پدر و مادر نسب بس شریفی داشت. کنیه‌اش علم الهدی و لقبش ذوالثمانین، ابوالثمانین

و ذوالمجدین و شریف سیدمرتضی می‌باشد. ایشان از اساتید بزرگواری هم‌چون شیخ مفید، خطیب ادیب ابن نباته و شیخ حسن بابویه بهره جست و شاگردانی مانند: شیخ طوسی، قاضی ابن البرّاج، ابوالصلاح حلبی، ابوالفتح کراجکی، سلّار بن عبدالعزیز دیلمی و... را در حوزه‌ی درسی خویش تربیت نمود. از کتاب‌های حدیثی ایشان می‌توان به «الامالی» و «دررالفوائد» اشاره کرد (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ص ۶۹؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۱۸۵).

#### ۴۷.۵. غزالی ابو حامد محمد (۴۵۰-۵۰۵ ق/ ۱۰۵۹-۱۱۱۴ م)

محمد غزالی فرزند محمد فیلسوف، متکلم و فقیه ایرانی و یکی از بزرگ‌ترین مردان تصوف سده‌ی پنجم هجری است و در توس دیده به جهان گشود. از آثار حدیثی وی می‌توان به «التعلیقه فی فروع المذهب» و «المنخول فی الاصول» اشاره کرد (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۹، ص ۳۲۲؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۲۶۶؛ زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۷، ص ۲۲).

#### ۴۸.۵. فارسی عبد الغفار (۴۵۱-۴۲۹ ق/ ۱۰۵۹-۱۱۳۵ م)

ابو الحسن، عبد الغفار بن اسماعیل بن عبد الغفار فارسی، محدث، مؤرخ. متولد و متوفی در نیشابور که از امام الحرمین جوینی اصول علم حدیث و فقه را آموخت و از پدر و دایی خویش و دیگر محدثین احادیث بسیاری استماع نمود؛ سپس به خوارزم، هند، و غزنه رفت و به نشر احادیث پرداخت و اواخر عمر به نیشابور باز گشت و واعظ و خطابه گفت. آثارش: «مجمع الغرائب»، «المفهم شرح غریب المسلم» و «السیاق» می‌باشد (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۴، ص ۱۵۷؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۴، ص ۹۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۲۷۳؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۶۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۲۶۷، ص ۵).

#### ۴۹.۵. فارسی عبد الغفار بن اسماعیل (۵۲۸ ق/ ۱۱۳۷ م)

عبد الغفار بن اسماعیل فارسی، در نیشابور متولد شد، از کارهای حدیثی او می‌توان به کتاب «الاربعمین» و «مجمع الغریب» در شرح صحیح مسلم نیشابوری اشاره کرد (دبیری نژاد، ۱۳۵۴ ش، ص ۸۳).

### ۵۰.۵. فُورانی مَرَوَزی عبدالرحمان (۳۸۸-۴۶۱-۴۶۳ ق/ ۹۹۷-۱۰۷۰-۱۰۷۲ م)

ابوالقاسم، عبدالرحمان بن محمد بن احمد بن فوران فُورانی مروزی محدّث، فقیه شافعی، اصولی و مصیّف وی در فقه شاگرد ابوبکر قفال شاشی بود و از او هم چنین از علی بن عبدالله تیسفونی حدیث شنید. عبدالرحمان بن عمر مروزی و عبدالمنعم بن ابی القاسم قشیری و محمّی السنه بغوی و دیگران از وی حدیث شنیدند. فورانی دارای مصنفات بزرگ و بسیاری در اصول و خلاف و جدل و ملل و نحل می باشد: «الابانة»، «العمدة»، «اسرار الفقه»، «کتاب العمل»، «شرح الفروع ابن حداد» (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۸، ص ۲۶۴؛ سبکی، ۱۹۷۱ م، ج ۳، ص ۴۳۳؛ زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۳، ص ۳۲۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۸، ص ۹۲).

### ۵۱.۵. قاری جعفر (۴۱۷-۵۰۰ ق/ ۱۰۷-۱۱۰۶ م)

ابو محمد جعفر بن احمد بن سراج قاری بغدادی، محدّث، حافظ، ادیب، شاعر، متبحّر در قرائت، لغت و نحو می باشد. او در بغداد متولد شد و هم آنجا هم درگذشت. در مصر، طرابلس، دمشق و بغداد حدیث نقل می کرده است. از ابوالقاسم تنوخی استماع حدیث نموده و سلفی از او روایت کرده است. آثار اوست: «مصارع العشاق»، «زهد السودان»؛ «نظم التنبيه» و «نظم المناسک» در فقه شافعی (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۱۱۵؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۲، ص ۲۳۶، مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۳۹۶ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۳۱۲؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۳۱).

### ۵۲.۵. قاضی القضاة عبد الجبّار (م ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۵ م)

ابوالحسن، عبد الجبّار بن احمد بن عبد الجبّار همدانی اسد آباد (استرآبادی). وی عالم، فقیه اصولی، متکلم که از اساتید سیدرضی و بایک واسطه از مشایخ خطیب بغدادی می باشد. آثارش: «تنزیه القرآن عن المطاعن»، «الامالی» و «تفسیر قرآن» (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۷، ص ۴۷؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۵، ص ۱۷؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۴۱۵؛ آقابزرگ، بی تا، طبقات الشیعه، «چهارم»، ص ۱۰۱؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۵۳).

### ۵۳.۵. قزوینی ابوالفرج (قرن پنجم هجری / یازدهم میلادی)

ابوالفرج، محمد بن موسی بن علی قزوینی محدث امامی است. او ثقة و صحیح الروایة بوده است. آثارش او عبارتند از: «الرد علی اسماعیلیه»، «الطرائف و قرب الاسناد و الموجز و المختصر من الفاظ سید البشر» (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۳۹۷؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ۲۳۷؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعیان الشیعه «پنجم» ص ۱۸۷؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۱۴۰؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۶۵).

### ۵۴.۵. قمی حسن (م ۵۱۰ ق / ۱۱۱۶ م)

ابو محمد، حسن بن حسین بن حسن قمی رازی (شمس الاسلام، حسنکا) فقیه امامی وجد شیخ منتجب الدین بود. تمام مصنفات شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و قاضی ابن البرّاج (م ۴۸۱ ق) و سلار بن عبدالعزیز (م ۴۶۳ ق) را از خود ایشان خوانده است. آثاری که می‌توان نام برد: «العبادات»، «الاعمال الصالحه»، «سیر الانبیاء والائمة» (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۵، ص ۴۹؛ حرعاملی، بی‌تا، ج؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۲۴۷؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۶، ص ۱۱؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات الاعلام الشیعه «ششم»، ص ۵۶؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۱۸).

### ۵۵.۵. قمی محمد (زنده در ۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م)

ابو الحسن، محمد بن احمد بن علی قمی (ابن شاذان، ابن اخت، قولویه) فقیه امامی از اساتید و مشایخ ابوالفتح کراچکی (م ۴۴۹ ق) و نجاشی (م ۴۵۰ ق) بوده استاز آثارش: مائة المنقبه، بستان الکرام، ایضاً الدقائق است (امین، ۱۴۰۶ ق، ۱۰۱؛ ۹؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲؛ ۲۴۱؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۲؛ ۲۹۴؛ ۱۰۷/۲؛ ۳/۳۱۶؛ ۲۲؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۱۱۷؛ ۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴۲؛ ۸؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳۲۳؛ ۱؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا؛ ۱۱۷؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۸؛ ۲۹۵).

### ۵۶.۵. کراجکی<sup>۱</sup> ابوالفتح (م ۴۴۹ ق/ ۱۰۴۸ م)

ابوالفتح، محمد بن علی بن عثمان کراجکی یکی از بزرگان شیعه در قرن پنجم هجری به شمار می‌رود که در زمینه‌ی حدیث، تاریخ، ادبیات عرب، طب، نجوم، کلام و فقه تبخّر فروان داشت. شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی اساتید وی هستند و او از ایشان روایت کرده است. هفتاد تألیف را به او نسبت داده‌اند. از جمله آثارش: «کنزالفوائد»، «الاستطراف فی ذکر ما ورد من الفقه من الإنصاف» می‌باشد (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۳۹۴؛ سرگین، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۵۱۷؛ حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ص ۱۱۸؛ زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۷، ص ۱۶۲؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۶، ص ۲۰۹؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۲۰۹؛ آقابزرگ، بی‌تا، طبقات اعلام الشیعه «پنجم»، ص ۱۷؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۱۰۸، کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۲۷).

### ۵۷.۵. گنابادی نیشابوری عبدالغفار (۴۱۴-۵۱۰ ق/ ۱۰۲۳-۱۱۱۹ م)

ابوبکر، عبدالغفار گنابادی نیشابوری مسند و محدّث نیشابوری و از ابوطاهر مخلص استماع حدیث کرده بود. سمعانی در "انساب" او را ستوده است. از آثارش است: «الاجزاء و الفوائد» در حدیث (حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۲، ص ۱۹۲).

### ۵۸.۵. مستغفری جعفر (۳۵۰-۴۳۲ ق/ ۹۶۱-۱۰۴۱ م)

ابوالعبّاس، جعفر بن محمد بن ابوبکر سمرقندی. فقیه محدّث، موزّخ، خطیب، مفسّر که آثارش عبارتند از: «الدعوات» در حدیث، «فضائل القرآن»، «تاریخ نسف» (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۱۲۳، امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۱۸۳؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۳، ص ۲۵۹؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۲، ص ۲۳۵؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۳۰۳؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۱۸۴؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۵۰).

۱. کراجک روستایی واقع در دروازه‌ی واسط، در مرکز شرقی عراق، سر راه بغداد. بصره (حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۴: ۴۴۳)



### ۵۹.۵. مفید نیشابوری (م ۴۴۵ ق/ ۱۰۵۴ م)

ابومحمد، عبدالرحمان بن احمد بن حسین نیشابوری خُزاعی (مفید)؛ محدث امامی، فقیه و واعظ بزرگ امامیه در ری بود. وی هم از مشایخ حدیث امامیه و هم از اهل تسنن حدیث شنید و روایت کرد. او با عبدالجبار مفید معاصر و از شاگردانش شیخ طوسی، سَلار بن عبدالعزیز و سیدمرتضی بوده است. سیدمرتضی رازی و شیخ ابو الفتوح از ایشان روایت کرده‌اند. آثار ایشان در زمینه حدیث، فضایل و مناقب و وعظ و اخلاق بود: «سفينة النجاة في مناقب أهل البيت العلويات الرضويات عليه السلام»، «الأمالی»، «عیون الأخبار»، «مختصرات فی المواعظ و الزواجر» (حرعاملی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۷؛ امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۷، ص ۴۶۴؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۲، ص ۱۹۹، خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۴، ص ۱۵؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۳۶۰؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۱۹۹؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۱۱۷).

### ۶۰.۵. نیشابوری محسن (معاصر شیخ طوسی)

محسن بن حسین بن احمد نیشابوری خُزاعی؛ محدث و متکلم که تألیفات او در زمینه حدیث، آداب و سیره، فقه الحدیث و علوم قرآن بود است. آثار او ست: «الأمالی فی الأحادیث»، «السیر»، «بیان مَنْ کُنْتُ مولاه»، و «إعجاز القرآن» (حرعاملی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۸).

### ۶۱.۵. واسطی احمد (۴۷۶-۵۵۲ هـ/ ۱۰۸۲-۱۱۵۷ م)

ابوالعباس، احمد بن بختیار ابن علی ماندائی واسطی (ابن بختیار)، فقیه، مورخ، نحوی، لغوی که متولد در واسط و متوفی در بغداد می‌باشد. مدتی در بغداد قضاوت می‌کرد، آن‌گاه به بغداد رفت و به استماع حدیث پرداخت. از آثار او: «کتاب القضاة»، «تاریخ الصبانج» (مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۱۲۷؛ دهخدا، ۱۳۴۱ ش، «احمد» ص ۱۱۷۴؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

## ۶۲.۵. واسطی علی (م ۴۵۷ ق ۱۰۶۵ م)

علی بن محمد شاکرلیشی (مؤدب)، محدّث و اخباری امامی است، که آثارش: «فی فضائل اهل البیت» و «عیون الحکم و المواعظ» می‌باشد (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۸، ص ۳۰۸؛ آقابزرگ، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۵، ص ۳۸۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۶، ص ۲۸۸؛ کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۲۰۲).

اگرچه محدّثان ایرانی در این سده بیش از اینها می‌باشند برای اجتناب از طولانی شدن متن مقاله اسامی برخی دیگر از محدّثان ایرانی صرفاً بیان شده و قطعاً اینها همه‌ی محدّثان ایرانی سده‌ی پنجم نبوده و به احتمال قوی با جستجو در دیگر منابع می‌توان به اسامی دیگری نیز دست یافت که در پژوهش‌های بعدی دنبال خواهد شد.

۶۳. ابن عبد المنعم حسین (م ۴۷۱ ق/ ۱۰۷۸ م) (مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۱۰۳).

۶۴. ابن مبارک حسن (م ۴۵۸ ق/ ۱۰۶۵ م) (مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸۹، ص ۸۹).

۶۵. ابن وتار احمد (م ۴۲۹ ق/ ۱۰۳۸ م) (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۸۰).

۶۶. ابن هزار مرد عبد الله (قرن پنجم ق/ یازدهم میلادی) (مدرس، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، ص ۲۷۲).

۶۷. ابو شجاع محمد (۴۳۷-۴۸۸ ق/ ۱۰۴۵-۱۰۹۵ م) (قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۹۶).

۶۸. ابو صمصام ذوالفقار (۴۵۵-۵۳۶ ق/ ۱۰۶۳-۱۱۴۱ م) (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۵؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۱۰۳).

۶۹. ابو طاهر علوی ابراهیم (م ۴۴۶ ق- ۱۰۵۴ م) (مدرس، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۷۰ ص ۷، قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۱۰).

۷۰. اصفهانی ابونعیم بن مهران (۳۳۶-۴۳۰ ق) (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۶).

۷۱. اهوازی ابوعلی (۳۶۲-۴۴۶ ق) (عسقلانی، ۱۹۷ م، ج ۲، ص ۴۴۲).

۷۲. بزّاز محمد (م ۴۱۰ ق/ ۱۰۱۹ م) (کحاله، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۴۵).

۷۳. بیهقی زید (م ۵۱۷ ق/ ۱۱۲۳ م) (آقابزرگ، ۱۳۷۴ ش، ج ۶، ص ۷۰).

۷۴. جبّلی محمد (م ۴۳۹ ق/ ۱۰۴۸ م) (زرکلی، ۱۹۸۶ م، ج ۷، ص ۱۶۲).

۷۵. خُتلی محمد (م ۴۵۳ ق/ ۱۰۶۱ م) (مدرس، ۱۳۷۴ ش، ج ۷، ص ۲۳۸).
۷۶. دلوی احمد (م ۴۳۴ ق/ ۱۰۴۳ م) (همان، ج ۲، ص ۲۲۷).
۷۷. رامشی محمد (م ۴۸۹ ق/ ۱۰۹۵ م) (همان، ج ۲، ص ۹۶۲).
۷۸. زوزنی عبد الرحمن (م ۴۵۵ ق/ ۱۰۶۳ م) (همان، ج ۲، ص ۳۹۴).
۷۹. سهیلی علی (زنده در ۴۳۱ ق/ ۱۰۴۰ م) (همان، ج ۳، ص ۱۰۳).
۸۰. سنجرى عبد الاول (۴۵۸-۵۵۳ ق/ ۱۰۶۵-۱۱۵۸ م) (مدرسى، ۱۳۷۴ ش، ج ۳۹، ص ۹۱؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۱۷۲).
۸۱. سیرافى ابن نوح (قرن ۴ و ۵ ق/ دهم و یازدهم میلادی) (نجاشی، ۱۳۶۵ ش، ص ۸۶؛ طوسی، ص ۳۷).
۸۲. طوسی احمد (م ۵۰۰ ق/ ۱۱۰۷ م) (مدرس، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۱۸۶).
۸۳. غزالی احمد (م ۵۲۰ ق/ ۱۱۲۶ م) (زرکلی، ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۲۰۸).
۸۴. فارمدی طوسی خراسانی محمد (۴۰۵ - ۴۰۷ - ۴۷۷ ق/ ۱۰۱۴-۱۰۱۶-۱۰۸۶ م) (حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۴، ص ۲۵۹).
۸۵. فالى خوزستانى علی (م ۴۴۸ ق/ ۱۰۵۷ م) (مدرسى، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۲۸۹؛ قمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۱۲).
۸۶. قشیری عبد الکريم (۳۷۶-۴۶۵ ق/ ۹۸۶-۱۰۷۲ م) (زرکلی، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۱۸۰).
۸۷. قومسانى همدانى محمد (۳۹۹-۴۷۱ ق/ ۱۰۰۸-۱۰۸۰ م) (ذهبی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۸، ص ۴۳۵؛ حموی، ۱۹۶۵ م، ج ۴، ص ۴۷۰).
۸۸. کاتب جرجرائی احمد (قرن پنجم هجری/ یازدهم میلادی) (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۷۷).
۸۹. معتزلی احمد (م ۴۱۵ ق/ ۱۰۲۳ م) (زرکلی، ۱۹۶۶ م، ج ۴، ص ۴۷؛ خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۵، ص ۱۷؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۴۱۵).
۹۰. میهنی<sup>۱</sup> اسعد (۴۶۱-۵۲۷ ق/ ۱۰۶۹-۱۱۳۳ م) (خوانساری، ۱۳۴۹ ش، ج ۲، ص ۶؛ مدرسی، ۱۳۷۴ ش،

۱. میهن دهی است در خراسان مابین سرخس و ابیورد (ر.ک دهخدا ذیل «میهن»)

ج ۶، ص ۸۳).

۹۱. نیشابوری جعفر (۳۸۶-۴۴۸ ق/ ۹۹۶-۱۰۵۶ م) (امین، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۸۱؛ مدرسی، ۱۳۷۴ش، ج ۶، ص ۲۷۸).

۹۲. هروی سالم (م ۴۳۳ ق/ ۱۰۴۲ م) (کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۰۳).

۹۳. هروی عبد الواحد (م ۴۶۳ ق/ ۱۰۷۱ م) (مدرس، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۱۶۹).

## ۶. نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در این پژوهش گذشت؛ سده‌ی چهارم و پنجم هجری از نظر رشد و گسترش علوم حدیث، درخشش و بالندگی خاصی داشته و از مهم‌ترین علل موفقیت محدّثان ایرانی، وجود حاکمانی است که توجه آنان به علم و علماء موجب پیشرفت‌های فراوان و قابل‌توجه در علوم حدیث شده است. از عوامل دیگر موفقیت در این سده روح تساهل و عدم تعصبی بود که در بین مسلمانان و اندیشمندان وجود داشته است، تا آن‌جا که در بین علمای شیعه و اهل‌تسنن نوعی «مدارای علمی» قابل‌مشاهده است. مرکز ثقل علمی شهر بغداد بود و شهرهای دیگر مانند: ری، اصفهان، نیشابور، خوارزم، بخارا، سمرقند و همدان به موازات هم و با وحدتی جدی به پیش رفتند، بطوری که در بغداد یا ری محدّثان هر دو گروه شیعه و اهل‌تسنن دیده می‌شوند. فزونی محدّثان در این سده به ترتیب تعداد محدّث مربوط به نیشابور، بغداد، توس، اصفهان، واسط، ری، قم، مرو، همدان، طبرستان، هرات، بیهق، آوه، آمل، دیلم، برقان، عکبری، بغشور، فال، قزوین، جرجان، شیراز، اسفراین، سیراف فارس، سمرقند، میامارقین، موصل و سیستان می‌باشد.

## منابع

۱. آ، باسانی، تاریخ/ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰ش.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة فی تصانیف الشیعة، چاپ اول، تهران: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۴ش.

۳. همو، *طبقات الاعلام الشيعة*، محقق: منزوی، علی نقی، قم: اسماعیلیان، بی تا.
۴. ابن اثیر، عزالدین ابو الحسن علی بن الکرم، *الکامل فی التاريخ*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش.
۵. ابن بابویه الرازی، منتجب الدین علی، *الفهرست*، تحقیق: السید جلال الدین الأرموی (المحدث الأرموی)، قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۳۶۶ ش.
۶. ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، محقق: عباس احسان، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف اشرف: المطبعة الحیدریة بی تا.
۸. امین، سید محسن، *أعیان الشيعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۹. اصطخری، ابراهیم بن محمد (الکرخی)، *مسالك الممالک*، لیدن و بریل: ۱۹۶۷ م.
۱۰. جوئل کرم، *احیای فرهنگي در عهد آل بویه*، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل فی العلماء جبل عامل*، قم: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۱۲. حموی، یاقوت، *معجم البلدان*، چاپ افست تهران، چاپ فردیناند و وستنفلد: لایپزیگ، ۱۹۶۵ م.
۱۳. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: ناشر اسماعیلیان، ۱۳۴۹ ش.
۱۴. دبیری نژاد، بدیع الله، *علم الحديث و نقش مشاهیر ایرانی در تدوین احادیث معتبر*، بی جا: نشریه وحید، ۱۳۵۴ ش.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران: چاپ سیروس، ۱۳۴۱ ش.
۱۶. ذهبی، محمد بن محمد، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، بیروت: چاپ بشار عواد معروف، ۱۴۲۴ ق.
۱۷. همو، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: شعیب الأرئوؤوط و حسین الأسد، چاپ نهم، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق.

۱۸. رحمتی، محمد کاظم، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۹ق.
۱۹. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶م.
۲۰. سازمان نقشه‌برداری کشور، طرح اطلس ملی ایران، تهران: سازمان نقشه‌برداری کشور، ۱۳۸۴ش.
۲۱. سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الکبری، قاهره: چاپ محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، ۱۹۷۶م.
۲۲. سبحانی، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، قم: موسسه امام صادق \$، ۱۴۱۸ق.
۲۳. سرگین، فواد، تاریخ التراث العربی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی @، ۱۴۰۳ق.
۲۴. صفدی، خللیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، محقق جمعی از محققین، بیروت: دارالنشر فرانزشتاینر، بی‌تا.
۲۵. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، لسان المیزان، بیروت: موسسه‌العلمی للمطبوعات، ۱۹۷۱م.
۲۶. قزوینی، رشید الدین عبدالجلیل، النقص، تصحیح میر جلال الدین محدث، تهران: نشر انجمن آثار، ۱۳۵۸ش.
۲۷. قمی، عباس، الکنی و الالقاب، مقدمه نویسنده: امینی، محمد هادی، تهران: مکتبه‌الصدر، ۱۳۶۸ش.
۲۸. الکتانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، بیروت: دار البشائر الإسلامية، ۱۴۱۴ق.
۲۹. کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت: موسسه‌الرساله، ۱۴۱۴ق.
۳۰. مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانة الادب، چاپ چهارم، تهران: خیام، ۱۳۶۴ش.
۳۱. نجاشی، احمد بن علی، الرجال، قم: موسسه نشر الاسلامیه التابعة لجماعة المدرسين بقم، ۱۳۶۵ش.

# بررسی دیدگاه ابوہلال عسکری در معجم الفروق اللغویة از نگاه لغویان و مفسران (فقره ۳۱۹-۴۵۵)

**چکیده:** از جمله مسائلی که در گذشته و امروزه بین لغویان و مفسران مطرح و مورد اختلاف است، وجود یا عدم وجود واژگان مترادف در قرآن کریم می باشد. گفتنی است که پیشینیان بسیاری از واژگان قرآن را با واژگان دیگری معنا و تفسیر می کردند که این می تواند بر وجود ترادف در نظر آنان دلالت کند. اما از حدود قرن سوم در میان برخی از علمای لغت، تلقی دیگری پدید آمد، مبنی بر اینکه هر واژه ای برای معنایی خاص وضع شده است و از این رو هیچ دو واژه ای مترادف نیستند. ابوہلال عسکری نیز قائل به این نظر بوده و در این زمینه کتابی با عنوان «الفروق اللغویة» نگاشته است که در آن به فرق بین کلمات مترادف پرداخته اما در این راه از اشتباه مصون نمانده است. در این تحقیق، قوت و ضعف نظرات ایشان را طبق نظر تعدادی از لغویان و مفسران و به دور از هر گونه غرض شخصی مورد نقد و بررسی قرار داده ایم. در مورد وجود یا عدم وجود واژگان مترادف در قرآن کریم باید گفت، الفاظ مترادف در آن بکار نرفته است و هر لفظی معنای ویژه خود را دارد و کلمات تنها از جوانبی با هم مترادفند. حتی لغویان و مفسرین هم قائل به ترادف نبوده و برای هر واژه، معانی متفاوتی ذکر می کنند. گفتنی است تاکنون کسی واژگان مترادف را طبق نظر ابوہلال در کتاب «الفروق اللغویة» و با توجه به نگاه لغویان، مفسران بررسی نکرده، و این تحقیق در نوع خود بی سابقه است.

**کلیدواژه ها:** ابوہلال، فرق، لغویان، مفسرین، قرآن.

دکتر علی غضنفری

استادیار

دانشکده ی علوم و فنون قرآن تهران،

(نویسنده ی مسئول)

ali@qazanfari.net

**جبار شیراوند**

دانش آموخته ی کارشناسی ارشد

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

jabbarshiravand@gmail.com

**سیدمجید نبوی**

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

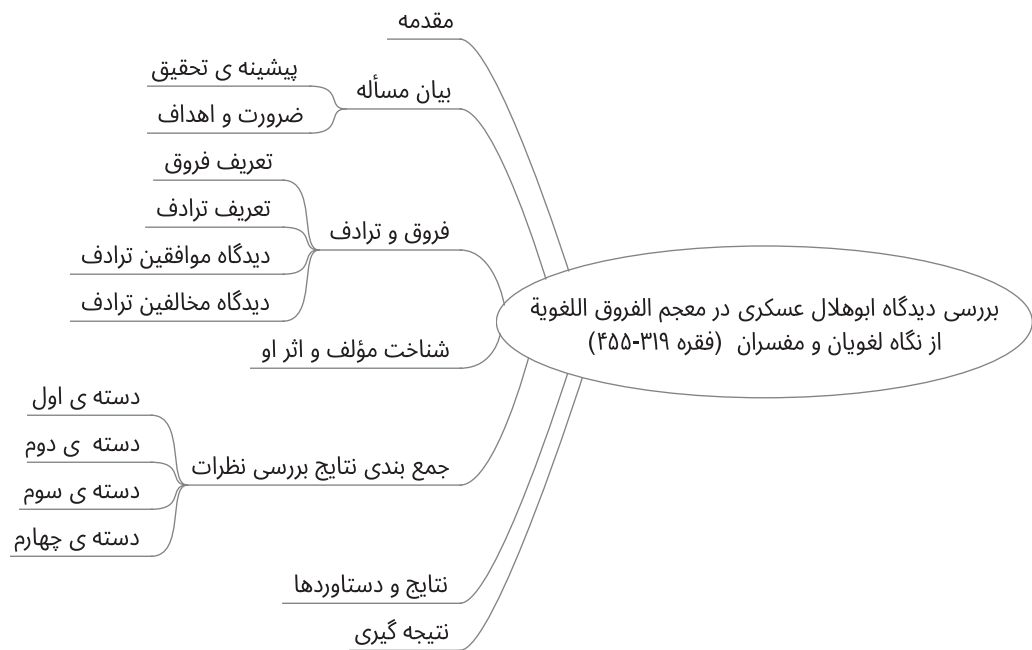
دانشگاه اراک

majidnabavi1366@gmail.com

**پیشینه ی مقاله**

دریافت: ۱۳۹۵/۲/۳۰

پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۵





---

## ۱. مقدمه

پژوهشی حاضر به بررسی دیدگاه ابوہلال عسکری در معجم الفروق اللغویة از نگاه لغویان و مفسران پرداخته است. ابوہلال در کتاب فروق اللغه تفاوت‌های لغات مترادف را بیان کرده و معتقد است نمی‌توان واژگان مترادف در ادبیات عرب و قرآن را به جای هم به کار برد. لذا برای بررسی عمیق و دقیق تر معانی آیات قرآن کریم برآن شدیم تا واژگان مترادف را از ابعاد مختلف و با تأکید بر کتاب الفروق اللغویة مورد بررسی قرار داده و به معارف جدید در این زمینه دست یابیم. و برای این کار، با الهام از نظرات تعدادی از لغویان و مفسران، به نقد و بررسی کتاب فروق اللغویة پرداخته‌ایم. قابل ذکر است که تحقیق مورد نظر شامل فقره‌های ۳۱۹-۴۵۵ می‌باشد.

### ۱.۱. بیان مسأله

مبحث ترادف در زبان عربی و بالاخص قرآن کریم از گذشته در بین علمای فن مطرح بوده و پیوسته نظرات گوناگونی در این مورد ذکر شده است. از نظر اعراب فصیح، خداوند یکتا در انتخاب واژه‌ها کمال ظرافت و دقت را داشته است به گونه‌ای که علی‌رغم نزدیکی کلمات از نظر معنا به طریقی که افراد را به مترادف بودن این کلمات سوق می‌دهد، آدمی با به کارگیری تمامی نیروی درک خویش به این مطلب مهم دست می‌یابد که هیچ‌گاه این واژه‌های به ظاهر مترادف را در جای یکدیگر قرار داد و هر کدام از این کلمات، بار معنایی خاصی را که مراد الهی بوده است را تمام و کمال مطرح می‌نماید و کمترین جابجایی آن ابعاد معنایی را مختل می‌نماید؛ و این مطلب یک اصل دقیق در کلام الهی است و اعجاز قرآن را بالعینه مشخص می‌سازد.

بحث وجود واژگان مترادف به صورت عام در لغت عربی و به صورت خاص در قرآن کریم، از جمله مباحثی است، که از دیرباز به شدت مورد بحث و اختلاف واقع شده است. عده‌ای وجود واژگان مترادف را از امتیازات زبان عربی دانسته‌اند؛ با این وجود گروهی دیگر از لغویان همچون ابو هلال عسکری آن را نپذیرفته‌اند و قائل به فروق در واژگان به ظاهر مترادف شده‌اند.

در بسیاری از موارد شاهد آنیم که در لغت و یا در تفسیر واژگان قرآن لفظی را با لفظ دیگر معنا می‌کنند (مثلاً: اُتی آی جاء) از دیدگاه قائلان به فروق این موارد صرفاً برای تقریب به معنا است و نمی‌تواند مبین معنای دقیق واژه باشد. بحث فروق و ترادف اگر چه اصالتاً بحثی لغوی است اما تأثیر به سزایی در تفسیر قرآن کریم دارد.

## ۲.۱. پیشینه‌ی تحقیق

گفته شده که نخستین کسی که به پدیده ترادف اشاره کرد، سیبویه (م. ۱۸۰ ق.) بود که در کتاب خود یکی از اقسام کلام عرب را «اختلاف اللفظین و المعنی واحد» برشمرد؛ و نخستین کسی که در این زمینه کتاب مستقلی نوشت، اصمعی (م. ۲۱۶ ق.) است که کتاب «ما اختلف ألفاظه و اتفقت معانيه» را تألیف کرد؛ و هم‌چنین ابو عبید (م. ۲۲۴ ق) کتابی با عنوان «الأسماء المختلفة للشيء الواحد» نگاشت (دائرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۶ ش، ج ۷، ص ۴۰۳).

بر خلاف این گروه، عده‌ای با ترادف به مخالفت برخاستند و کتبی در زمینه فروق اللغة، به رشته‌ی تحریر درآوردند. از جمله‌ی این کتابها، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

– الکلیات معجم فی المصطلحات و الفروق اللغوية: أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي،

– الفروق فی اللغة (الفروق اللغوية)، ابو هلال حسن بن عبدالله عسکری،

– الفروق اللغوية و أثرها فی تفسیر القرآن الکریم، محمد الشایع.

قابل ذکر است که در زمینه بررسی دیدگاه ابو هلال چند کار تحقیقی انجام شده است که روش و مشی این تحقیقات

با نگارش موجود متفاوت می‌باشد به عنوان مثال: فوزی فهیم حسن، در بررسی دیدگاه ابو‌هلال تحقیقی تحت عنوان «ظاهرة الترادف فى اللغة العربية (دراسة فى القرآن و عند أبى هلال العسکری)» تألیف کرده است که در آن بیشتر نظر دانشمندان علوم قرآنی را در رابطه‌ی وجود یا عدم وجود ترادف در زبان عربی بیان می‌کند و در باب لغات تنها لغاتی چند را اختیار نموده و به تبیین و بررسی آنها پرداخته است؛ این در حالی است که تحقیق مورد نظر به صورت مبسوط تمام لغات موجود در کتاب «فروق اللغویه» را بیان نموده و سپس به نقد و بررسی نظرات ابو‌هلال می‌پردازد. بنابراین می‌توان گفت این تحقیق در نوع خود کاری بی‌سابقه و جدید می‌باشد.

### ۳.۱. ضرورت و اهداف

در حوزه‌ی فروق اللغة، تألیفات زیادی صورت گرفته، که اکثر آنها با رویکرد لغت‌شناسی به طور عام انجام شده است؛ اما به صورت انطباقی، در آیات قرآن کریم و براساس کتاب ابو‌هلال عسکری تاکنون تألیف مستقلی صورت نگرفته است. لذا برای بررسی عمیق و فهم دقیق‌تر معانی آیات قرآن کریم بر آن شدیم تا واژگان مترادف را از ابعاد مختلف و با تأکید بر کتاب «الفروق اللغویه» مورد تأکید قرار داده و به مطالب جدید در این زمینه دست یابیم.

شناخت واژگان قرآنی از این‌رو حائز اهمیت است که، شناخت صحیح آن می‌تواند کمک بزرگی را در درک معنای آیه و حتی پی بردن به اعجاز علمی، بیانی، بلاغی و یا حتی درک احکام معارف دینی داشته باشد.

میزان مطابقت نظر ابو‌هلال با نظر لغویان و مفسران و علمای بلاغت از سویی و از سوی دیگر مطابقت آن با آیات قرآن، از جهت سیاقی مهم‌ترین عرصه‌ای است، که قصد بررسی آن را داریم.

هدف از این کار، کشف لایه‌های باطنی و ظرافت‌های معنایی بین کلمات به منظور فهم بیشتر کتاب و حیانی، بهره‌مندی و انس هر چه بیشتر با این اقیانوس معرفت است.

## ۲. فروق و مترادف

### ۱.۲. تعریف فروق

فروق از ریشه فرق: در اصل دلالت می‌کند بر تمیز و جدایی بین اشیاء، (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۷؛ ابن فارس، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۹۴؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۳۳؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۰۱؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۱؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۷۱؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، ص ۱۶۶؛ مصطفوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۷۰) زمانی که بین آنها شکافی باشد (مصطفوی، پیشین، ج ۹، ص ۷۰) و ضد آن جمع است (ابن منظور، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۹۹؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۳، ص ۳۷۴؛ مصطفوی، پیشین، ج ۹، ص ۷۰).

### ۲.۲. تعریف مترادف

مترادف در لغت به معنای آمدن چیزی پس از چیز دیگر است؛ (فراهیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۲؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۳۴۹؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۴) اما در معنای اصطلاحی باید گفت، اگر الفاظ متعددی، برای معنی واحدی بکار رود، آن را مترادف گویند. مانند: سیف، صارم، حسام و ... که به معنی شمشیر در زبان عربی است. علماء و دانشمندان قرآنی در مورد وجود الفاظ مترادف در قرآن، اختلاف نظر داشته‌اند (مؤدب سیدرضا، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۴۷).

### ۳.۲. دیدگاه موافقین مترادف

در میان دانشمندان علم لغت، گروهی الفاظ مترادف در قرآن را تأیید می‌کنند و برای صدق مدعای خود ادله‌ای اقامه کرده‌اند که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- وجود الفاظ متعدد برای یک معنای واحد دلیلی بر وقوع مترادف است.

۲- جستجوی کلمات مترادف نشان می‌دهد که همه‌ی آنها به یک معنا بر می‌گردند.

۳- کاربرد بعضی حروف به جای بعضی دیگر، دلیلی علیه انکار کنندگان مترادف است (صالح‌پور، ۱۳۸۹ش، ص ۷).

## ۴.۲. دیدگاه مخالفین مترادف

بر خلاف موافقان مترادف، گروه زیادی از محققان، وجود مترادفات را در قرآن نفی نموده‌اند، از جمله، ابن فارس است که او به عنوان فقیه در لغت شناخته شده است و هم‌چنین، ابو‌هلال عسکری در کتابش بنام «الفروق اللغویه»، منکر وجود مترادفات در قرآن شده است.

این گروه معتقدند: خداوند حکیم بجا و هدف‌دار سخن می‌گوید و هر کلام و لفظی در سخن حکیم، جایگاهی مناسب خویش دارد و هرگز در مورد خداوند دو تعبیر مشابه بدون افاده معنی تازه‌ای، سر نمی‌زند که همان زیاده‌گویی و لغوگویی را نتیجه می‌دهد که ذات مقدس‌اش بری است (نقی پورفر، ۱۳۸۱ش، ص ۲۸۰) و هم‌چنین اعجاز بیانی، در شکل تعبیر و الفاظ قرآن، آن‌قدر دقیق و سنجیده شده است که نمی‌توان هیچ کلمه یا عبارت قرآن را، با مترادف آن جایگزین نمود و هرگونه تغییری، مخّل به فصاحت و بلاغت است و ممکن نیست که بتوان لفظی را که مورد آیه استعمال شده با لفظی دیگر جابجا نمود (مؤدب، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۸).

## ۳. شناخت مؤلف و اثر او

نویسنده کتاب «فروق اللغة» ابو‌هلال عسکری است که نامش، حسن بن عبدالله بن سهل می‌باشد کتاب «فروق اللغة» در سال ۱۳۵۳ هجری قمری برابر با ۱۹۳۵ میلادی برای اولین بار در قاهره از روی چهار نسخه‌ی خطی به چاپ رسید و بعدها به سال ۱۳۹۳ هجری یکی از محققان به نام «عادل نویهض» مجدداً به اسم «الفروق فی اللغة» آن کتاب را تجدید چاپ کرد. کتاب مزبور ۳۰ باب دارد و ترجمه ۸ باب آن، جلد اول این کتاب را تشکیل می‌دهد (ابو‌هلال، ۱۳۶۳ق، ص ۷).

از آنجا که این کتاب برای مراجعان در رسیدن به مقصود مشکلات داشت، لذا شخصی به نام «شیخ بیت‌الله بیات» اقدام به تبویب و ترتیب آن بر اساس حروف الفبا نمود و آن را با نام «معجم الفروق اللغویه» در شوال سال ۱۴۱۲ هجری

قمری در قم به چاپ رسانید و مؤسسه نشر اسلامی با اجازه از شیخ بیات قسمتی از کتاب «فروق اللغات» نور الدین جزایری را به آن افزوده است در مواردی که جزایری با ابوهلال اختلاف دارد یا مواردی که مختص به علامه جزایری است (ابوهلال، پیشین، ص ۴-۳). و این مقاله بر اساس همین کتاب نوشته شده است.

این کتاب، در موضوع لغت و در یک جلد به زبان عربی منتشر شده است. مؤلف لغاتی که معمولاً مترادف هستند ولی دارای اختلاف جزئی بوده را مطرح، و در مورد آن صحبت کرده است؛ مانند: اختلاف بین معنای علم و معرفت. انگیزه‌ی نویسنده از تألیف کتاب جمع‌آوری کلمات هم‌معنا در موضوعات مختلف و بیان فرق‌های آنان است تا این که محقق بتواند از اشکالاتی که برایش در تحقیق پیش می‌آید دور بماند. مؤلف در شرح کلمات از مباحث لغوی فراتر رفته و در توضیح فرق کلمات به برخی مباحث فقهی، کلامی و تفسیری متوسل شده است.

کتاب با شرح حال مؤلف و آثار او به قلم عادل نویهض آغاز شده است. در مقدمه مؤلف نیز به انگیزه‌ی تألیف و فهرست مطالب پرداخته شده است. کتاب مشتمل بر ۳۰ باب است که در هر باب اختلاف بین معانی الفاظ بررسی شده است. در باب اول به بیان این مطلب می‌پردازد که اختلاف عبارات و اسامی باعث اختلاف در معانی می‌شود.

به نظر ابوهلال، اگر دو واژه در یکی از موارد استعمال، صفات، تأویل، حروف تعدی، نقیض، اشتقاق، صیغه و ضبط با هم فرق داشته باشند، مترادف دانسته نمی‌شوند. فرق در استعمال مانند: «علم» و «معرفت» که علم دو مفعول می‌گیرد؛ اما معرفت یک مفعول. فرق در صفات مانند: «حلم» و «امهال» که حلم تنها به حُسن متصف است؛ اما امهال هم به حُسن و هم به قبح متصف می‌گردد. فرق در تأویل مانند: «مزاح» و «استهزا» که مزاح به تحقیر مزاح شونده نمی‌انجامد؛ اما استهزا به تحقیر وی می‌انجامد. فرق در حروف تعدی مانند: «عفو» و «غفران» که عفو با «عن» متعدی می‌شود (عَفَوْتُ عَنْهُ)، اما غفران با لام (عَفَرْتُ لَهُ). فرق در نقیض مثل: «حفظ» و «رعايت» که نقیض حفظ، اضاعه (تباہ کردن) است؛ اما نقیض رعايت، اهمال (وانهادن). فرق در اشتقاق نظیر: «سیاست» و «تدبیر» که سیاست از «سوس» (موریانه)، اما تدبیر از «دُبُر» (پایان هر چیز) اشتقاق یافته است. فرق در صیغه مانند: «استفهام» و «سؤال» که اولی مزید و از باب استفعال

است؛ ولی دومی مجزّد است. فرق در ضبط مانند: صَغَف و صُغْفیا جَهْد و جُهد (ابو‌هلال، پیشین، صص ۱۸-۱۶).

در مورد ساختار کتاب باید گفت: کتاب در اصل نظم مشخصی نداشته و برای پیدا کردن کلمه‌ی مورد نظر، هیچ ترتیب خاصی لحاظ نشده است؛ اما در چاپ‌های جدید به این کتاب نظم الفبایی جدیدی بخشیده است و استفاده از آن راحت‌تر شده است. مؤلف در شرح کلمات از مباحث لغوی فراتر رفته و در توضیح فرق کلمات به برخی مباحث فقهی، کلامی و تفسیری متوسل شده است.

#### ۴. جمع‌بندی نتایج بررسی نظرات

در این بخش به جمع‌بندی نتایج به دست آمده از آن می‌پردازیم. با حذف موارد تکراری مجموعاً ۸۰ شماره مورد بررسی قرار گرفت، فقرات مورد نظر را بر اساس میزان مطابقت آن با نظر لغویان و مفسران می‌توان به ۴ دسته تقسیم‌بندی کرد:

##### ۱.۴. دسته‌ی اول

فقراتی هستند که نظر ابو‌هلال مطابقت کامل (لفظی و مفهومی) و یا مطابقت مفهومی با نظر تمام یا اکثریت لغویان و مفسران مورد نظر دارد. ۱۷ مورد از فقرات مربوط به ابو‌هلال در این دسته قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال به شماره ۳۹۵ در فرق بین بُسله و حلوان و رشوه و شماره ۴۱۹ در فرق بین بلی و نعم اشاره می‌کنیم:

##### ۱.۱.۴. شماره‌ی ۳۹۵- فرق بین بُسله و حلوان و رشوه

بُسله مزدی است که به جادوگری که بدون ذکر نام خدا اقدام به جادو نماید پرداخت می‌گردد که اگر این عمل با ذکر نام خدا و قرآن باشد مانعی بر آن نیست. منظور از حلوان، مزد کاهن است. حلوان طبق نظر دیگری، گرفتن مهر دختر می‌باشد که البته نزد عرب عار به شمار می‌رفته است. رشوه آن است که به حاکم داده می‌شود؛ و پیامبر ﷺ آن را نهی فرموده: «لعن الله الراشي و المرتشي و من بينهما یمشی».

## بسامد قرآنی

کلمه‌ی بسل با مشتقات ۲ بار در قرآن مجید بکار رفته و کلمه‌ی حلو و رشو بسامد قرآنی ندارند.

## نظر لغویان

بسله: اجرت و مزد افسونگر است (فراهیدی، پیشین، ج ۷، ص ۲۶۴؛ ابن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۹؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۲۴؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۱، ص ۵۵؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۳). بَسَل: در اصل یعنی پیوستن و ضمیمه شدن چیزی و منع از چیزی است (ابن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۸؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۲۳؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۲). و در زبان عرب یعنی حرام (ابن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۸؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۲۳؛ زبیدی مرتضی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۲؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۲) و در آیه ﴿وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (المعارج، ۶) یعنی محرومیت از ثواب، (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۲۴) و هم‌چنین در مورد حلال به‌کار می‌رود (فیروزآبادی، پیشین، ج ۳، ص ۴۵۷).

حلوان: در دو مورد بکار می‌رود:

الف) آنچه که به کاهن در قبال کهانتش داده می‌شود (فراهیدی، پیشین، ج ۳، ص ۲۹۵؛ ابن فارس، پیشین، ج ۲، ص ۹۵؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۹۴؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۴، ص ۳۴۷؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۳۳۶).

ب) گرفتن مهر دختر است که البته عرب آن را عار می‌داند (فراهیدی، پیشین، ج ۳، ص ۲۹۵؛ جوهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۳۱۸؛ ابن فارس، پیشین، ج ۲، ص ۹۵؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۹؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۴، ص ۳۴۷؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۳۳۶) و حلو: مقابل مُرّ است (جوهری، پیشین، ج ۶، ص ۲۳۱۸؛ ابن فارس، پیشین، ج ۲، ص ۹۵؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۹۴؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۹؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۳۳۴).

رشو: دادن مزد بدون منت (فراهیدی، پیشین، ج ۶، ص ۲۸۱؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۲۲). رشوه: جُعِلَ (و آن مزدی است که در برابر کار کسی قرار می‌گذارند که معنی آن اعمّ از اجرت و مزد و ثواب است) (ابن منظور، پیشین،



ج ۱۴، ص ۳۲۲؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۴، ص ۳۶۸؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۴۶۱) و برخی گفته‌اند: مالی است که شخص به حاکم می‌دهد تا به نفع او حکم کند یا حکم را بر آنچه شخص می‌خواهد حمل کند (فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۲۲۸؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۴۶۱).

#### نظر مفسران

با سل: یعنی شخص شجاع، چون از هم‌نشینی و اقتران امتناع می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۷۶). و از همین جهت که متضمن معنای ضمیمه کردن است به طور استعاره در ترش کردن و درهم کشیدن صورت و وجه استعمال شده، از جهت اینکه متضمن معنای منع است، هر مال حرام و مرتهن را «بسل» می‌گویند، (زمخشری، پیشین، ج ۲، ص ۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۱۴۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۵۵۰؛ آلوسی، پیشین، ج ۴، ص ۱۷۶) و فرقی که بین کلمه‌ی «حرام» و «بسل» وجود دارد این است که حرام هم ممنوع به حکم را شامل می‌شود و هم ممنوع قهری را، و اما «بسل» تنها به معنای ممنوع قهری است (طباطبایی، پیشین، ج ۷، ص ۱۴۲؛ آلوسی، پیشین، ج ۴، ص ۱۷۶).

#### نتیجه

نظرات در این مورد یکسان است.

### ۲.۱.۴. شماره‌ی ۴۱۹- فرق بین بلی و نعم

بلی در جواب استفهام انکاری و سؤالاتی که حروف جحد (لست، لم ...) در آن به کار رفته باشد، استعمال می‌گردد؛ اما نعم در پاسخ استفهامی به کار می‌رود که حرف جحد در آن استعمال نشده باشد طبق نظر دیگری هنگامی که نعم در پاسخ استفهام انکاری بیاید معنایش تأیید سوال و در صورتی که بلی استفاده می‌شود معنایش نپذیرفتن و رد سوال می‌باشد.

#### بسامد قرآنی

کلمه‌ی بلی با مشتقات، ۲۲ بار و کلمه‌ی نعم، ۱۴۴ بار در قرآن مجید بکار رفته‌اند.

## نظر لغویان

بلی: جواب استفهام است که در آن حرف نفی باشد (فراهِیدی، پیشین، ج ۸، ص ۳۴؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۸۸؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۶۲؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۴، ص ۳۲۷؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۱۹؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳) و هم‌چنین در جواب تحقیق (جوهری، پیشین، ج ۶، ص ۲۲۸۵؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۱۹) و برای ردّ کردن سخن منفی بکار می‌رود (جوهری، پیشین، ج ۶، ص ۲۲۸۵؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۴۶؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۸۸؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳) ولی واژه‌ی - نعم - در پاسخ استفهام مثبت و مجرّد است (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۴۶).

نعم: در جواب مثبت (فراهِیدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۲؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۸۱۶؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۵۸۹؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۷، ص ۷۰۱) استفهام و تصدیق بکار می‌رود ولی بلی در مورد تکذیب کاربرد دارد (جوهری، پیشین، ج ۵، ص ۲۰۴۳؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۵۸۹؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۷، ص ۷۰۱؛ قرشی، پیشین، ج ۷، ص ۸۴) و هم‌چنین معنای آن تصدیق است زمانی که بعد از ماضی و مستقبل و استفهام بکار رود (فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۶۱۴).

## نظر مفسران

بلی: در جواب سخن منفی می‌باشد (زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۸؛ طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۶۵۰).

نعم: برای وعده و تصدیق است (طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۶۵۰؛ اندلسی، پیشین، ج ۵، ص ۳۷) فرق آن با «بلی» این است که «نعم» در جواب مثبت می‌آید (طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۶۵۰).

## نتیجه

نظر ابو هلال با لغویان و مفسرین یکسان است.

## ۲.۴. دسته‌ی دوم

فقراتی هستند که نظرات ابو‌هلال ناقص می‌باشد؛ یعنی ابو‌هلال در بیان تفاوت بین کلمات به نکاتی اشاره کرده‌اند که لغویان و مفسران علاوه بر آن موارد دیگری را بیان کرده‌اند. ۳۸ مورد از نظرات ابو‌هلال در این دسته قرار می‌گیرد. به عنوان مثال به شماره ۴۰۶ در فرق بین بعث و ارسال و فقره شماره ۴۱۱ در فرق بین بعل و زوج اشاره می‌کنیم:

### ۱.۲.۴. شماره‌ی ۴۰۶- فرق بین بعث و ارسال

ممکن است منظور از بعث صرفاً جهت حاجت خاصی برای مبعوث باشد مثل: «ابعث الصبی إلى المکتب»، یعنی: بچه را به مدرسه فرستادم. چنان‌که ملاحظه می‌گردد، منظور از بعث صرفاً خود بچه (همان صبی) می‌باشد نه فاعل بعث و یا مدرسه. هم‌چنین ارسال نیز در این عبارت استفاده نشده است زیرا اقتضای ارسال، فرستادن همراه چیزی است.

#### بسامد قرآنی

کلمه‌ی بعث با مشتقات، ۶۷ بار و کلمه‌ی رسل، ۵۱۳ بار در قرآن مجید بکار رفته‌اند.

#### نظر لغویان

بعث: در مورد انسان: برانگیختن یا روانه کردن چیزی است، گفته می‌شود: «بَعَثْتُهُ فَأَنْبَعَثَ» - او را برانگیختم و به حرکت در آمد (فراهِیدی، پیشین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۲؛ جوهری، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ابن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۶؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۳۲؛ ابن منظور، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۶؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۹؛ زبیدی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۱) و بعث الهی دو گونه است: اول: ایجاد کردن که هیچ احدی یا دیگری قدرت چنین بعثی را ندارد. دوم: زنده کردن مردگان (فراهِیدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۲؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۳۲؛ ابن منظور، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۷؛ زبیدی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۱) و «بعث البعیر» یعنی شتر را برانگیختم؛ (جوهری، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ابن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۶؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۳۲؛ ابن منظور، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۷؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۹) بعث: اصل این کلمه به معنای برانگیختن است و سایر معانی مجاز می‌باشند (مصطفوی، پیشین،

ج ۱، ص ۲۹۵).

رسل: آرام رفتن (فراهِیدی، پیشین، ج ۷، ص ۲۴۱؛ جوهری، پیشین، ج ۴، ص ۱۷۰۸؛ ابن فارس، پیشین، ج ۲، ص ۳۹۲؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۳۵۲؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۲۲۶؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۳، ص ۵۲۶) و دلالت می‌کند برانگیخته شدن و برخاستن به آرامی و نرمی (ابن فارس، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۲؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۳۵۲؛ قرشی، پیشین، ج ۳، ص ۹۰). ارسال: فرستادن و رسالت یافتن که در باره‌ی انسان و اشیاء در حالت پسندیده و ناپسند هر دو بکار می‌رود (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۳۵۳) و اصل کلمه یعنی انجام دادن کار با حمل است؛ و ارسال مستلزم سیر و حرکت بعد از بعث و برخاستن است، هر چند این حرکت معنوی باشد (مصطفوی، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۹) ولی بعث از لحاظ معنایی به برخاستن نزدیک است (همان، ج ۱، ص ۲۹۶).

#### نظر مفسران

بعث مردگان نقل آنها به حیات (زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۲؛ طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۷۰۲؛ اندلسی، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۳؛ طباطبایی، پیشین، ج ۷، ص ۶۷؛ آلوسی، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۳) و به معنای ارسال است و اصل این کلمه به معنای نقل است (طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۷۰۲؛ اندلسی، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۳) و بعث رسل، نقل آنها به حال نبوت است (طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۷۰۲).

ارسال: فرستادن (طبرسی، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۹) و رسول کسی است که برای ادای بیانی خاص مبعوث می‌شود (طباطبایی، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۸).

#### نتیجه

باید گفت این دو کلمه علاوه بر تفاوت‌هایی که ابوهلال برای آنها قائل است، تفاوت‌های دیگری باهم دارند و از جمله آنها می‌توان به این نکته اشاره کرد، که رسل: آرام رفتن، و دلالت می‌کند بر، برخاستن با تأنی و برانگیخته شدن به آرامی و نرمی در حالی که بعث: برانگیختن یا روانه کردن چیزی است. لذا رسل از آرامش خاصی نسبت به بعث برخوردار است.

هم چنین ارسال مستلزم سیر و حرکت بعد از بعث و برخاستن است.

#### ۲.۲.۴. شماره‌ی ۴۱۱- فرق بین بعل و زوج

مرد برای زنش بعل نیست مگر زمانی عمل دخول را انجام دهد. منظور از بعل نیز نکاح و ملاعبه است. البته اصل واژه به معنای آن است که شخص به طور مستقل دست به کاری شود. چنانکه نخلی که نیاز به آبیاری نداشته باشد، (دیم) را بعل گویند زیرا نیازش را خود برطرف می نماید.

#### بسامد قرآنی

کلمه‌ی بعل با مشتقات، ۷ بار در و کلمه‌ی زوج، ۸۱ بار در قرآن مجید بکار رفته اند.

#### نظر لغویان

بعل: در مورد انسان یعنی شوهر؛ (فراهِیدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۹؛ جوهری، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۳۵؛ مفردات، ص ۱۳۵؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۵۵؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۷) و در مورد مکان به زمین مرتفع بعل گویند (فراهِیدی، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۰؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۳۵؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۱، ص ۵۷؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۳، ص ۴۵۸؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۷؛ مصطفوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۳)؛ هم چنین به نخل ها و زراعت هایی که فقط از آب باران های ذخیره در زمین آب می خورند - بعل - می گویند (جوهری، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۳۵؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۳۵؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۱، ص ۵۷؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۵۵؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۷؛ مصطفوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۳). و نیز اعراب معبودهای خود را که به وسیله‌ی آنها می خواستند به خداوند تقرّب جویند - بعل - می گویند و این معنی از این آیه است ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (الصافات ۱۲۵) (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۳۵؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۶). و در اصل دلالت می کند بر آنچه قائم به نفس باشد و از جهتی دارای برتری و بی نیازی بر هم نوعان خود باشد؛ و این معنا با توجه به مصادیق آن مختلف است (مصطفوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۳).

زوج: هر یک از دو همسر مرد و زن (نرینه و مادینه) انسان و حیوانات (فراهِیدی، پیشین، ج ۶، ص ۱۶۶؛ جوهری، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ابن فارس، پیشین، ج ۳، ص ۳۵؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۳۸۴؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۳؛ زبیدی، پیشین، ج ۳، ص ۳۹۴؛ قرشی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۵) و خلاف فرد است (جوهری، پیشین، ج ۱، ص ۳۲۰؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۳۸۴؛ ابن منظور، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۱؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۸؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۳؛ زبیدی، پیشین، ج ۳، ص ۳۹۵) در اصل دلالت می‌کند بر قرین و کنار هم بودن اشیاء (ابن فارس، پیشین، ج ۳، ص ۳۵؛ زبیدی، پیشین، ج ۳، ص ۳۹۵؛ قرشی، پیشین، ج ۳، ص ۱۸۵) و حتی پا و کفش و هر چیزی که در کنار هم هستند زوج اطلاق می‌شود ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (الذاریات، ۴۹) (مفردات، پیشین، ص ۳۸۴؛ ابن منظور، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۱؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۸).

#### نظر مفسران

بعل: اصل این لغت به معنای کسی یا چیزی است که به وضع خود اکتفا کند و احتیاج به دیگری نداشته باشد، و از این رو به نخل خرمایی که تنها به آب باران اکتفا کند «بعل» گویند؛ و به همین اعتبار به صاحب خانه و اختیاردار نیز «بعل» گویند (زمخشری، پیشین، ج ۴، ص ۶۰؛ طبرسی، پیشین، ج ۵، ص ۲۷۰؛ اندلسی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۷؛ طباطبایی، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۲۵؛ آلوسی، پیشین، ج ۱، ص ۵۲۹). بعل: (زوج) شوهر (طبرسی، پیشین، ج ۵، ص ۲۷۰؛ اندلسی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۷؛ آلوسی، پیشین، ج ۱، ص ۵۲۹) و جنس نر از هر جفتی است (اندلسی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۷؛ طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۰).

زوج: برای زوج معانی زیادی ذکر کرده‌اند از جمله:

الف) هر یک از زن و مرد، (طبرسی، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۱؛ اندلسی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۸).

ب) جفت؛ یکی که دیگری با او است (طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۵۸۰).

ج) گروه، (اندلسی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۸)

(د) عدد دو و آن به معنای یکی است که همراه جفت خود باشد (طباطبایی، پیشین، ج ۷، ص ۳۶۴).

#### نتیجه

علاوه بر گفته‌ی ابو هلال، لغویان و مفسران معتقدند؛ زوج در مورد زن و مرد هر دو بکار می‌رود، ولی بعل فقط بر جنس برتر در هر صنفی از موجودات اعم از انسان و غیر انسان دلالت می‌کند.

### ۳.۴. دسته‌ی سوم

دسته‌ی سوم فقراتی هستند که هیچ‌یک از لغویان و مفسران در تفاوت و هم‌معنا بودن لغات مورد نظر بحثی نکرده‌اند که این فقرات، معدودند و بیشتر درباره‌ی ترکیبات لغات و جملات است نه یک لغت. و وجه تفاوت ابو هلال نیز جنبه‌ی نحوی و یا فقهی دارد و نه لغوی، لذا در کتب لغت مورد نظر در این مورد بحثی یافت نشد. ۱۰ مورد در این دسته قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال به شماره ۳۳۵ در فرق بین اهل و آل اشاره می‌کنیم:

### ۱.۳.۴. شماره‌ی ۳۳۵ - فرق بین اهل و آل

اهل از دو جهت نسب و اختصاص است و آل مختص مرد به دو جهت قرابت و یاور بودن. چنانکه آل رجل مقصود اهل و اصحابش می‌باشد. و برخی گفته‌اند: آل عمودهای خیمه است و آل مرد نیز شبیه به آن است چرا که مورد اعتماد هستند.

#### بسامد قرآنی

کلمه‌ی اهل و آل با مشتقات، ۱۵۳ بار در قرآن مجید بکار رفته‌اند.

#### نظر لغویان

اهل: و زوج و تأهل: تزوج (فراهیدی، پیشین، ج ۴، ص ۸۹). «اهل الرجل» در اصل کسانی‌اند که با او در یک خانه زندگی می‌کنند، (فراهیدی، پیشین، ج ۴، ص ۸۹؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۹۶؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵) و

هم‌چنین به معنای مکان، (فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۲۸) خانواده و نزدیکان شخص است، (فیروزآبادی، پیشین، ج ۳، ص ۴۵۳؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۵؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵) و دارای معنای تعلق و اختصاص است لذا به طور مجاز به کسانی که یک نسبت آنها را جمع می‌کند از جمله، همسر و فرزندان و... اهل بیت می‌گویند (قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵).

آل: به ستون‌های خیمه، آل خیمه می‌گویند (فراهیدی، پیشین، ج ۸، ص ۳۵۹؛ زبیدی مرتضی، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۴) و گفته شده مقلوب لفظی اهل و تصغیرش اهل است (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۹۸؛ مصطفوی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۶؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۷). فرق میان آن دو در این است که واژه‌ی آل مخصوص اعلام است و هم‌چنین این کلمه به شریف‌ترو با فضیلت‌ترها اضافه می‌شود مانند: «آل الله - و- آل التبی و آل السلطان»، اما واژه- اهل، اضافه شدنش کلی و عمومی است مانند: «اهل الله - و- اهل الخیاط»، چنان‌که می‌گویند: اهل آن زمان و اهل آن مکان (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۹۸؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۱). و اطراف کوه و ناحیه‌های آن را آل می‌گویند (زبیدی، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۴).

گویند: واژه‌ی - آل- در اصل اسمی است که تصغیرش- اوایل است- و درباره‌ی چیزی و کسی که مخصوص انسان است و به او تعلق دارد اطلاق می‌شود یا تعلق ذاتی یا به قرابت و خویشاوندی نزدیک یا به دوست (فراهیدی، پیشین، ج ۸، ص ۳۵۹؛ ابن فارس، پیشین، ج ۱، صص ۱۵۹-۱۶۱؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۹۸؛ مصطفوی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۷؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۳).

#### نظر مفسران

اهل: زن و یا نزدیک‌ترین فرد به مرد، تأهل: به معنای زن گرفتن. اهل بیت ساکنان خانه را گویند و کلمه «اهلاً و مرحباً» یعنی اختصاص تحیت و سلام به شخص (طبرسی، پیشین، ج ۲، ص ۵۱۷).

آل مرد: قوم و خویش و کسانی‌اند که به سبب خویشاوندی و قرابت بدو نسبت پیدا کرده و بیک اصل باز می‌گردند



و اصل آن «اول» به معنای بازگشت و رجوع می‌باشد (طبرسی، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۵). برخی گفته‌اند: آل، هر کس اهل بیت او است، که خود او را هم شامل می‌شود، پس آل موسی و آل هارون عبارت است از خود موسی و هارون و اهل بیت آن دو (طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۱).

برخی نیز معتقدند: اصل آل از ریشه اهل، و مصغر آن اهل است (زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۷؛ طبرسی، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۸) و استعمال آن مخصوص مقام و شأن پادشاهان و نظیر آن می‌باشد (زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۷) ولی برخی دیگر کلمه‌ی آل را مستقل دانسته و فرقی را با کلمه «اهل» در این می‌دانند که «اهل» اعم است زیرا اهل شهر گفته می‌شود ولی آل شهر گفته نمی‌شود (طبرسی، پیشین، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۲۲۸).

#### نتیجه

لغویان و مفسران در تفاوت این دو کلمه به نظر ابو‌هلال اشاره‌ای نکرده و معتقدند فرق آن دو در این است که واژه‌ی آل، مخصوص اعلام است و هم‌چنین این کلمه به شریف‌تر و با فضیلت‌ترها اضافه می‌شود؛ مانند: «آل الله - و - آل التّبی و آل السلطان»، اما واژه‌ی اهل، اضافه شدنش کلی و عمومی است مانند: «اهل الله - و - اهل الخیاط»، چنان‌که می‌گویند: اهل آن زمان و اهل آن مکان؛ و لذا اهل را اعم از آل می‌دانند.

#### ۴.۴. دسته‌ی چهارم

بخش اول فقراتی هستند که در آن نظرات ابو‌هلال مطابق با هیچ‌یک از لغویان و مفسران مورد نظر نیست هر چند در تضاد با نظر اکثریت نیست که ۱۵ مورد از نظرات ایشان در این قسمت قرار دارند که برای مثال به شماره‌ی ۳۳۴ در فرق بین اهلاک و اعدام و فقره شماره ۳۵۰ در فرق بین کلمات ایلام و عذاب اشاره می‌کنیم.

#### ۱.۴.۴. شماره‌ی ۳۳۴ - فرق بین اهلاک و اعدام

اهلاک اعم از اعدام و به معنای رفتن توان جسمی و حواس انسان است و اعدام نقیض ایجاد و اخص است. پس هر اعدامی، اهلاک است ولی هر اهلاکی، اعدام نیست.

## بسامد قرآنی

کلمه‌ی هَلَك با مشتقات، ۶۸ بار در قرآن مجید بکار رفته؛ و کلمه‌ی عدم بسامد قرآنی ندارد.

## نظر لغویان

اهلاک: شکستن و سقوط (ابن فارس، پیشین، ج ۶، ص ۶۲؛ مصطفوی، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۷۱). هلاک چند وجه دارد: ۱- چیزی نزد تو نیست و نزد دیگری هست مثل: ﴿هَلَاکَ عَنِّي سُلْطَانِيَهٗ﴾ (الحاقه ۲۹)؛ ۲- چیزی که با فساد از بین رود، مانند: ﴿وَيَهْلِكُ الْحَرْثُ وَ النَّسْلُ﴾ (البقره، ۲۰۵)؛ ۳- به معنی مرگ و مردن (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۸۴۴؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۰، ص ۵۰۳). اصل آن مقابل حیات و اعمّ از مرگ و نابودی است، (مصطفوی، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۷۱) و نابودی به معنای زایل شدن آن چیزهایی که اشیاء توسط آن قائم و دایرند و آن قبل از انعدام است (همان و قرشی، پیشین، ج ۷، ص ۱۵۹). اعدام: از ریشه عدم به معنای کمبود و نبودن شیء (فراهیدی، پیشین، ج ۲، ص ۵۶؛ ابن فارس، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۸) بیشتر بر فقدان مال دلالت می‌کند (فیروزآبادی، پیشین، ج ۴، ص ۱۱۰؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۷، ص ۴۶۸).

## نظر مفسران

هَلَك: هلاک در اصل به معنی ضایع شدن و تباه گشتن و ضرر است (طباطبایی، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۳۸؛ طبرسی، پیشین، ج ۸، ص ۶۹۴). تهلكه به معنای هلاکت است (زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۷؛ طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۶۴). و هر گاه هَلَك در مورد موجودات دارای روح بکار رود به معنای نابودی و گم شدن می‌باشد (اندلسی، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۱).

## نتیجه

اهلاک برای جان داران و علی‌الخصوص انسان بکار می‌رود در حالی که اعدام می‌تواند بر اشیاء بی‌جان مثل مال دلالت کند. در این صورت بر خلاف نظر ابو هلال رابطه این دو عموم و خصوص من وجه می‌باشد.

## ۲.۴.۴. شماره‌ی ۳۵۰- فرق بین ایلام و عذاب

فرق ایلام و عذاب در این است که ایلام به جزء‌ی از درد در زمان واحد دلالت می‌کند، ولی عذاب دردی است که استمرار داشته باشد در زمان بیشتر و از جمله عذاب: استمرار در خلق.

بسامد قرآنی

کلمه‌ی الم با مشتقات، ۷۵ بار و کلمه‌ی عذب، ۳۷۳ بار در قرآن مجید بکار رفته‌اند.

نظر لغویان

الم: درد شدید بیماری دردآور، و مؤلم: بیمار؛ و اسم فاعلش اَلِم است (فراهیدی، پیشین، ج ۸، ص ۳۴۷؛ جوهری، پیشین، ج ۵، ص ۱۸۶۳؛ ابن فارس، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۲؛ راغب اصفهانی، پیشین، ص ۸۲؛ مصطفوی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۵؛ قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۹۶). و عذاب الیم آن بیماری است که درد آن به نهایت برسد (ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۲؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۴، ص ۷؛ زبیدی، پیشین، ج ۱۶، ص ۲۵). و الیم صفت مشبّهه است مثل شریف و دالّ بر دوام و ثبوت است خاصّه که عذاب اخروی با آن توصیف شده است، پس عذاب الیم یعنی عذاب دردناک دائم ﴿فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾ (النساء، ۱۰۴) آنها رنج می‌برند، درد زخم می‌کشند چنانکه شما رنج می‌برید و درد می‌کشید (قرشی، پیشین، ج ۱، ص ۹۶).

عذاب: عقوبت، شکنجه (جوهری، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۸؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۳۹۸؛ زبیدی، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۱؛ مصطفوی، پیشین، ج ۸، ص ۶۸) و گرسنگی سخت و شدید است (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۵۵۵؛ فیروزآبادی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۵؛ زبیدی، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۰؛ مصطفوی، پیشین، ج ۸، ص ۶۸) پس - تعذیب - در اصل وادار نمودن انسانی است به اینکه گرسنگی بکشد و بیدار باشد؛ و گفته شده اصل - تعذیب - زیاد زدن با سرتازیانه است (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۵۵۵؛ فیومی، پیشین، ج ۲، ص ۳۹۸؛ زبیدی، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۱؛ مصطفوی، پیشین، ج ۸، ص ۶۸) برخی معتقدند؛ اصل آن به معنی منع است و عذاب را از آن جهت عذاب گویند که از راحتی و

آسایش منع می‌کند و آن را از بین می‌برد؛ برخی آن را استمرار الم، و زمخشری سنگینی درد می‌داند (قرشی، پیشین، ج ۴، ص ۳۰۹).

#### نظر مفسران

«الیم»: یعنی دردناک (طبرسی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۲).

أعذب عن الشيء، به معنای منع و خودداری کردن از آن است؛ و آب را عذاب می‌گویند چرا که تشنگی را از بین می‌برد؛ و هم‌چنین هر درد سنگین را عذاب می‌گویند (زمخشری، پیشین، ج ۱، ص ۵۳) و عذاب: استمرار الم، و فرق الیم با عذاب در این است که الم در زمان واحد و زمانی که به درد آورد، ولی عذاب دردی (الم) است که استمرار داشته باشد (همان، ج ۱، ص ۴۴۴).

#### نتیجه

باید گفت ابو هلال معتقد است که ایلام به جزیی از درد در زمان واحد دلالت می‌کند، ولی عذاب دردی است که استمرار داشته باشد در حالیکه لغویان معتقدند الیم صفت مشبیه است و دال بر دوام و ثبوت است، پس عذاب الیم یعنی عذاب دردناک دائم. هم‌چنین ابو هلال در تفاوت این دو کلمه فقط به زمان آنها (کوتاه و بلند بودن درد) اشاره کرده در حالی که لغویان و مفسران تفاوت این دو کلمه را در شدت درد نیز می‌دانند. از جمله عذاب درد، و الم را شدت درد می‌دانند. در ضمن باید گفت الیم می‌تواند صفت عذاب باشد؛ یعنی عذاب می‌تواند با الیم یا غیر آن بیاید پس اعم از الیم است.

### ۵. نتایج و دستاوردها

بر اساس پژوهش مذکور مشخص می‌شود که مترادف دو گونه است یکی مترادف تام و دیگری مترادف ناقص؛ در مورد مترادف تام باید گفت هیچ دو کلمه‌ای را نمی‌توان یافت که از لحاظ مفهوم و مصداق کاملاً با هم منطبق باشند. ولی هیچ‌یک از مفسران و دانشمندان علم لغت وجود مترادف ناقص را در لغت عربی و قرآن کریم انکار نکرده‌اند؛ حتی ابو هلال عسکری نیز قایل به وجود مترادف ناقص می‌باشد چرا که فرق و جدایی در سایه‌ی شباهت و تقریب مفهوم پیدا می‌کند

و قیاس کلماتی که با هم ارتباط معنایی ندارند عقلاً ناشایست است. به عنوان مثال ابوہلال در کتاب خود به فرق بین عذاب و آل یا زوج و ارسال نپرداخته است چون هیچ ارتباطی با هم ندارند. با این توضیحات می‌توان به این مطلب پی برد که ابوہلال کلمات مرتبط به هم را گردآوری کرده و به بیان وجوه تمایز آنها پرداخته است.

در پایان گفتنی است که این نکات نمی‌تواند مؤید نظرات ابوہلال عسکری در کتاب «فروق اللغویة» باشد و خود ابوہلال نیز در بسیاری از موارد که به آنها اشاره شد از راه صلاح به در شده است؛ به گونه‌ای که این پژوهش شامل چندین فقره می‌باشد که لغویان و مفسران در مواردی با ایشان مخالف، در مواردی نظرات یکسان، در چندین مورد نظرات ابوہلال ناقص و در سایر موارد ابوہلال به لغاتی اشاره کرده است که لغویان و مفسرین برای آنها تفاوتی قایل نیستند؛ البته باید توجه داشت تمام این اختلاف نظرات به جهت دوری از بیان ترجمان حقیقی وحی امری طبیعی است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، بی‌تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، بی‌تا.
۵. اصفهانی راغب، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول، بی‌تا.
۶. اندلسی، ابوحيان محمد بن یوسف، البحرالمحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول، بی‌تا.
۸. زبیدی مرتضی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، بی‌تا.
۹. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. صالح پور مرضیه، بررسی نمادهای مترادف و تحلیل آنها در تفسیر مجمع البیان، پژوهش نامه قرآن و حدیث - شماره

هفتم، تابستان و پاییز، ۱۳۸۹ ش

۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم: ۱۴۱۷ ق.

۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۱۳. عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالافاق الجديدة، چاپ اول. بی تا.

۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، بی تا، قم: نشر هجرت، چاپ دوم. بی تا.

۱۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بی تا.

۱۶. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: موسسه دارالهجرة، چاپ دوم، بی تا.

۱۷. قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.

۱۸. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت- قاهره- لندن: دارالکتب العلمیه- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم، بی تا.

۱۹. مؤدب سیدرضا، *اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و جلاله و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام*، قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۹ ش.

۲۰. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

۲۱. نقی پورفر ولی الله، *پژوهشی پیرامون تدبیر قرآن*، تهران: اسوه، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ ش.

# بازتاب فرآیند مجعوله نگاری در اهل تسنن بر اساس موسوعة الأحادیث و الآثار الضعیفة والموضوعة

دکتر احسان پوراسماعیل

دکتری علوم قرآن و حدیث

مدرس مدعو

مؤسسه آموزش عالی آرمان رضوی مشهد

dr.ehsanpouresmaeil@gmail.com

**چکیده:** اهل تسنن به جهت اجرای قانون منع تدوین حدیث توسط خلفا بعد از پیامبر ﷺ بیش تر از شیعه پیرامون احادیث موضوعه دست به قلم برده اند؛ جدای از اینکه شمار فراوان احادیث جعلی در اهل تسنن منجر به این تلاش علمی شده است، اما می توان تحلیل هایی را از این حرکت علمی در نزد آنان دریافت. تلاش ها پیرامون بازشناسی احادیث موضوعه در اهل تسنن به جایی رسید که مجموعه ای به نام «موسوعة الاحادیث و الآثار الضعیفة و الموضوعة» به زیور طبع درآمد.

در این مقاله، گزارشی تحلیلی از این نگاشته ها ارائه شده است و ضمن بررسی اجمالی این آثار، به ارائه ی آمارهایی از شمارگان نشر در قرون مختلف به همراه کیفیت هراثر پرداخته شده است. پی بردن به بیشترین کسان و شهرهایی که پیرامون احادیث موضوعه کار کرده اند پژوهشگر را در جهت تحلیل های موضوعه نگاری کمک می کند؛ به هر حال به نظر می رسد تحلیل تطبیقی سیر نگارش «الموضوعات» در اهل تسنن نیز هنوز جای کار جدی دارد.

**کلید واژه ها:** حدیث موضوع، وضع حدیث، احادیث مجعوله، وضع نامه های حدیث، اهل تسنن، شیعه.

## پیشینه ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۵/۴/۹

پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۲۳





## ۱. مقدمه

چهار معنی برای وضع در مفهوم لغوی آن در منابع به چشم می‌خورد، که عبارتند از:

(الف) الحظ به معنی: پایین آوردن (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۱۱۷).

(ب) الاسقاط به معنی: انداختن (زبیدی، ۱۳۰۶ ق، ج ۵، ص ۵۴۴ و طریحی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۰۶).

(ج) الاختلاق به معنی: تراشیدن و جعل کردن (همان).

(د) الالصاق به معنی: چسباندن (عسقلانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۸۳۸ و سخاوی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۳۴)

با توجه به معنای به‌کار رفته در آیات قرآن (نک: آل عمران، ۳۶، الاعراف، ۱۵۷، محمد ﷺ، ۴، الانشراح، ۲) و با در نظر گرفتن نظر بیشتر کتاب‌های لغت (مانند: ابن منظور، ۱۴۰۴ ق، ج ۸، ص ۳۹۶، زبیدی، ۱۳۰۶ ق، ج ۵، ص ۵۴۳، فیروز آبادی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۴) ملاحظه می‌شود که معنای اول طرفداران بیشتری دارد؛ بر همین اساس وضع را در لغت به معنای فرو نهادن و پایین آوردن ترجمه می‌کنیم.

اما حدیث موضوع در اصطلاح دانشوران، حدیثی است که در آن قول، فعل و تقریری به معصوم نسبت داده شود.<sup>۱</sup> قید معصوم در تعریف اهل تسنن؛ منحصر در شخص پیامبر ﷺ و در تعریف شیعه اهل بیت علیهم السلام را هم در بر می‌گیرد.

---

۱. نک: در شیعه: شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۵۲، میرداماد، ۱۳۱۱ ق، ص ۱۹۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ صدر، بی‌تا، ص ۳۰۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۰۶؛ در اهل تسنن: سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۸؛ قاسمی، بی‌تا، ص ۱۵۰؛ ابن الصلاح، ۱۴۲۶ ق، ص ۷۷؛ الادلبی، ۱۹۸۳ ق، ص ۲۰۵؛ عجاج خطیب، ۱۹۷۱ ق، ص ۴۱۵.

پیرامون آغاز جعل حدیث نظرات مختلفی در میان دانشمندان شیعه و اهل تسنن به چشم می‌خورد، اما در تحلیل امیرمؤمنان علیه السلام پیدایش احادیث موضوعه را باید در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله بدانیم.

از امام علی علیه السلام منقول است که فرمود: «وَقَدْ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ [فِيهِمْ] خَطِيبًا فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَى الْكَذَّابَةِ فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ثُمَّ كَذَبَ عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِهِ» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۶۲۱) یعنی: در زمان حیات پیامبر چندان به آن حضرت دروغ بستند که خطبه‌ای ایراد کرد و فرمود: ای مردم! کسانی که بر من دروغ می‌بندند، زیاد شده‌اند؛ هر کس به عمد بر من دروغ بدد، جایش در آتش است؛ با این حال بعد از پیامبر باز بر او دروغ بستند.

این رویکرد در آغازین روزها بعد از شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه پیدا کرد و دستگاه حاکم برای تثبیت جایگاه خود از آن استفاده کرد.

یکی از مسائل مطرح شده در آن روزگار، ارث نگذاشتن پیامبر صلی الله علیه و آله است که با نسبتی دروغ به نبی مکرم صلی الله علیه و آله اولین حدیث جعلی بعد از ایشان از جانب خلیفه‌ی اول صادر شد.

نسائی و بیهقی از حدیث جعلی خلیفه که هیچ‌کس غیر از او آن را نقل نکرده بود این‌گونه گزارش می‌دهند: «أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله أَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ وَفَدَكَ وَمَا بَقِيَ مِنْ خُمْسٍ خَبَرَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَهُ إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أُغَيِّرُ شَيْئًا مِنْ صَدَقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَنْ حَالِهَا الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله» (النسائی، ۱۴۰۶ ق، ج ۷، ص ۱۳۲؛ البیهقی، ۱۳۴۴ ق، ج ۶، ص ۳۰۰).

به هر حال جعل حدیث و راه‌یابی آن به متون حدیثی، مورد اتفاق دانشمندان اسلامی است اما آنچه مسلم است به دلیل تقسیم مسلمانان به شیعه و اهل تسنن این پدیده را باید در هر مکتب جداگانه بررسی کرد.

در شیعه به دلیل حضور امام معصوم و تذکرات صریح ایشان، علی‌رغم تمامی نامالیقات، امکان جعل حدیث

فراهم نمی‌شود، اما در اهل تسنن برخی عوامل مانند: قانون منع نگارش و تدوین رسمی حدیث، نقل به معنا، گسترش فتوحات و استفاده از فرهنگ‌های بیگانه و ... سبب گسترش این پدیده در جامعه‌ی اسلامی شد؛ بر همین اساس و در سالیان بعد از حیات اسلام، علم رجال و درایه با هدف رویارویی با دروغ پردازان در حدیث شکل گرفت.

پالایش این احادیث منجر به دو سبک از نگاشته در میان عالمان مسلمان شد؛ در میان دانشوارن شیعی برخی چون علامه‌ی امینی در مجموعه‌ی الغدیر به معرفی چهل نفر از این دروغ پردازان در مکتب خلفا پرداخت وی تعداد ۴۰۸۶۸۴ حدیث جعلی را بر می‌شمرد (نک: امینی، ۱۳۷۸ ق، ج ۵، ص ۳۵۵) و گروهی هم به تک نگاشته‌هایی در این زمینه می‌پردازند که مهم‌ترین آنها به شرح زیر است:

الآخبار الدخيلة: نگاشته‌ی محمد تقی تستری در چهار جلد که در آن از میزان تاریخ بسیار بهره جسته است که نقد و بررسی‌هایی درباره‌ی آن ارائه شده است.

یک صد و پنجاه صحابی ساختگی: نگاشته‌ی علامه عسکری که مؤلف در آن به معرفی افرادی که هرگز وجود خارجی نداشته و از آنان حدیث نقل شده، می‌پردازد.

الآثار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة: نگاشته‌ی هاشم معروف الحسینی، که پیرامون تاریخچه‌ی وضع، عوامل جعل و نمونه‌هایی از اخبار ساختگی بحث کرده که این نویسنده‌ی معاصر، با واکنش‌های موافق و مخالفی در میان دانشوران شیعه روبرو شد.

درسنامه‌ی وضع حدیث: نگاشته‌ی ناصر رفیعی محمدی که نویسنده در آن ضمن بررسی عوامل گسترش وضع حدیث به نمونه‌هایی از این نوع احادیث پرداخته است.

در سه اثر نخست، شاهد پژوهشی تطبیقی و ارائه‌ی نمونه‌هایی هستیم و در مورد آخر اثری تئوریک در مقوله‌ی جعل را با شواهدی می‌توان یافت.

اما در میان اهل تسنن، شاهد تعدد پردازش به موضوع احادیث جعلی هستیم؛ عامل منع نگارش و تدوین رسمی حدیث تا سال ۱۰۰ هجری آن چنان که اشاره شد تأثیر مستقیم به پدیده‌ی وضع داشت که پیروی از آن سبب گشوده شدن به یک باره‌ی دروازه‌ی نقل حدیث در میان مسلمانان شد. برخی تا سرحدّ توان به انگیزه‌های مختلف مثلاً خیرخواهانه نظیر کرامیه، یا با هدف بهره جستن از متاع دنیا نظیر آنچه پیرامون برخی اجناس و کالاها آمده است، یا گروهی که با داستان سرایی مردم را به سمت خود می‌کشیدند یا آنان که با انگیزه‌ی تقرّب به خلفا در مدح آنان حدیث جعل می‌کردند و ... سبب بروز احادیث جعلی شدند.

شمار نگاشته‌ها پیرامون احادیث جعلی در اهل تسنن به مقداری است که مکتبة المعارف کشور عربستان به نشر موسوعه‌ای در این زمینه اهتمام ورزیده است؛ در این مقاله گزارشی از این مجموعه‌ی ۱۵ جلدی را مطالعه خواهید کرد.

## ۲. معرفی اثر و روش کار نویسندگان آن

نویسندگان کتاب «موسوعة الاحادیث و الآثار الضعیفة و الموضوعة» نوشته‌های این عرصه را از آغاز، تا زمان نگارش کتاب (سال ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۹ م) ۷۸ اثر منتشر شده معرفی کرده‌اند، که با خود این اثر ۷۹ عنوان کتاب می‌شود.

مشخصات کتابشناختی این اثر پانزده جلدی عبارت است از:

اعداد: علی حسن علی الحلبي و ابراهيم طه القيسي و حمد محمد مراد، رياض: مكتب المعارف للنشر والتوزيع، (۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۹ م).

نویسندگان این مجموعه در سه موضوع، کتاب‌شناسی خود را ترتیب داده‌اند: ابتدا به جمع‌آوری کتاب‌ها و نویسندگان احادیث ضعیف و نگاشته‌های انتقادی پرداخته‌اند؛ آن‌گاه به تدوین کتاب‌های علل، ضعیف، تخریج‌ها، تواریخ، و شروحات حدیثی پرداخته‌اند و در گام سوم کتاب‌های فقهی و تفسیرها و سایر علوم را به آن اضافه کرده‌اند.

سپس با ارائه‌ی دو فهرست به اصل بحث پرداخته‌اند:

• فهرستی اجمالی بر اساس حروف الفبا،

• فهرستی تفصیلی بر اساس ترتیب درگذشت مصنفین کتاب‌ها.

که این اطلاعات از مقدمه‌های محققین در آغاز هر کتاب استخراج شده است. در این کتاب ۳۱۵۷۷ حدیث ضعیف و جعلی فهرست شده است که این تعداد را نویسندگان در فهرست سه جلدی کتاب در ۶۱ موضوع دسته‌بندی کرده‌اند.

### ۳. بررسی و نقد گزارش عملکرد نویسندگان

#### ۱.۳. گزینش نادرست

با بررسی فهرست تفصیلی به موارد ذیل بر می‌خوریم:

نگارندان موسوعه، ابتدا دو اثر را معرفی می‌کنند:

«نسخه‌ی نبیط بن شریط الاشجعی فی الاحادیث الموسوعة» از نبیط بن شریط بن انس الاشجعی، صحابی و کتاب «الاربعون الودعانية الموسوعة» نوشته‌ی «ابو نصر محمد بن علی بن عبید الله الموصلی، ۴۰۲ - ۴۹۴ ق» که به نظر می‌رسد، نباید این دو اثر را در جرگه‌ی ۷۸ مورد برشمرد.

نویسندگان این دو اثر، احادیث جعلی و ضعیف را جمع‌آوری نکرده‌اند، بلکه خود، متهم به جعل و وضع شده‌اند و تعبیر «الموسوعة» در انتهای نام این دو کتاب از نویسندگان نیست.

در این زمینه باید توجه داشت که حدیث ضعیف اعم از موضوع است چه اینکه نشر حدیث جعلی حرمت دارد؛ اما حدیث ضعیف متنی است که دانشمندان نتوانستند احراز آن را از معصوم ثابت کنند؛ بر همین اساس نمی‌توانیم این احادیث را از متون دینی حذف کنیم.

## ۲.۳. مؤلفان دارای یک اثر به ترتیب تاریخ حیات

برخی از دانشوران اهل تسنن تنها یک کتاب پیرامون احادیث موضوعه نگاشته‌اند که به نام و اثر آنها در زیر اشاره می‌شود:

۱. ابو عبد الله حسين بن ابراهيم بن حسين بن جعفر الجورقاني (ح ۴۷۰ - ۵۴۳ ق): الاباطيل و المناكير و المشاهير
۲. عبد الله بن يحيى بن ابى بكر الغساني الجزائري (م ۶۸۲ ق): تخريج الاحاديث الضعاف من سنن الدار القطنى
۳. تقى الدين احمد بن شهاب الدين ابن تيميه (۶۶۱ - ۷۲۸ ق): احاديث القصاص
۴. محمد بن احمد بن عبد الهادى ابن قدامة (۷۰۴ - ۷۴۴ ق): رسالة لطيفة فى احاديث متفرقة ضعيفة
۵. عمر بن على بن عمر ابو حفص القزوينى (۶۸۳ - ۷۵۰ ق): الموضوعات فى المصاييح للبعوى و اجوبة الحافظ ابن حجر العسقلانى عليها
۶. ابن القيم الجوزية (۶۹۱ - ۷۵۱ ق): المنار المنيف فى الصحيح و الضعيف، محمد بن ابو بكر الزرعى
۷. عبد الوهاب بن على تاج الدين السبكي (۷۲۸ - ۷۷۱ ق): الاحاديث التى لا اصل لها فى كتاب الاحياء
۸. محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشى (۷۴۵ - ۷۹۴ ق): التذكرة فى الأحاديث المشتهرة أو اللئالى المنثورة فى الاحاديث المشهورة
۹. محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادى (۷۲۹ - ۸۱۷ ق): خاتمة سفر السعادة
۱۰. احمد بن على ابن حجر العسقلانى (۷۷۳ - ۸۵۲ ق): تبیین العجب بما ورد فى شهر رجب
۱۱. محمد بن عبد الرحمن السخاوى (۸۳۱ - ۹۰۲ ق): المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة
۱۲. نور الدين ابو الحسن السمهودى (۸۴۴ - ۹۱۱ ق): الغماز على اللماز فى الاحاديث المشتهرة
۱۳. عبد الرحمن بن على بن محمد ابن الديبع (۸۶۶ - ۹۴۴ ق): تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث
۱۴. ابو عبد الله محمد بن على بن محمد ابن طولون الدمشقى (۸۸۰ - ۹۵۳ ق): الشذرة فى الاحاديث المشتهرة

١٥. سعد الدين على بن محمد بن على بن عبد الرحمن بن عراق (٩٠٧ - ٩٦٣ ق): تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاخبار الشنيعة الموضوعة
١٦. محمد طاهر بن على الصديقي الهندي (٩١٤ - ٩٨٦ ق): تذكرة الموضوعات
١٧. مرعى بن يوسف بن ابي بكر الكرمي المقدسي (م ١٠٣٣ ق): الفوائد الموضوعة في الاحاديث الموضوعة
١٨. محمد بن بدر الدين محمد العامري القرشي (٩٧٧ - ١٠٦١ ق): اتقان ما يحسن من الاخبار الدائرة على اللسان
١٩. محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن احمد الزرقاني (١٠٥٥ - ١١٢٢ ق): مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الألسنة
٢٠. احمد بن عبد الكريم بن سعود العامري (م ١١٤٣ ق): الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث
٢١. اسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي (١٠٨٧ - ١١٦٢ ق): كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس
٢٢. محمد بن حسن ابن همام الدمشقي (١٠٩١ - ١١٧٥ ق): التنكيث والافادة في تخريج احاديث خاتمة سفر السعادة
٢٣. محمد بن محمد الحسيني الطرابلسي السندروسي (م ١١٧٧ ق): الكشف الالهى عن شديد الضعيف و الموضوع و الواهى
٢٤. محمد بن احمد بن جار الله الصعدى (١١٨١ ق): النوافح العطرة في الاحاديث المشتهرة.
٢٥. محمد بن محمد بن احمد السنباوى (١١٥٤ - ١٢٣٢ ق): النخبة البهية في الاحاديث المكذوبة على خير البرية
٢٦. محمد امين بن على بن محمد سعيد السويدي العراقي (١٢٠٠ - ١٢٤٦ ق): الموضوعات في الاحياء أو الاعتبار في حمل الاسفار
٢٧. محمد بن على بن محمد الشوكاني (١١٧٣ - ١٢٥٠ ق): الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة
٢٨. محمد عبد الحى بن محمد عبد الحليم الانصارى اللكنوى (١٢٦٤ - ١٣٠٤ ق): الآثار المرفوعة في الاخبار الموضوعة
٢٩. شمس الدين محمد بن خليل الطرابلسي القاوقچى (١٢٢٣ - ١٣٠٥ ق): اللؤلؤ المرصوع فيما لا اصل له او باصله موضوع

۳۰. محمد بن البشیر بن محمد حسن ظافر المدنی (م بعد از ۱۳۲۹ ق): تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعة علی سید المرسلین

۳۱. ابو الفیض احمد بن محمد بن الصدیق الغماری (- ۱۳۸۰ ق): المغیر علی الاحادیث الموضوعة فی الجامع الصغیر از این تاریخ به بعد مؤلفان موسوعه، صاحبان آثار را معاصر عصر خود به شمار می‌آورند؛ بنابراین آنان را زیسته در قرن پانزدهم قلمداد می‌کنیم.

۳۲. عمر بن حسن عثمان فلاته: الوضع فی الحدیث

۳۳. عبد المتعال محمد الجبری: المشتهر من الحدیث الموضوع و الضعیف و البدیل الصحیح

۳۴. عبد الرحمن بن عبد الجبار الفریوئی: لحظ اللاحاظ فی الاستدراک و الزیادة علی ذخیرة الحفاظ المخرج علی الحروف و الالفاظ

۳۵. محمد العروسی المطوی التونسی: فضائل افريقية فی الاثار و الاحادیث الموضوعة

۳۶. ابو عبد الرحمن مقبل بن هادی الوادعی: احادیث معلة ظاهرها الصحة

۳۷. بکر بن عبد الله ابو زید: التحذیر بما قیل لایصح فی حدیث

۳۸. ابو عبد الله احمد بن احمد العیسوی: الاحادیث القدسیة الضعیفة و الموضوعة

۳۹. علی رضا بن عبد الله بن علی رضا: الاخبار بمافات من احادیث الاعتبار

۴۰. ابو اسامة سلیم بن عید الهلالی: سلسلة الاحادیث التی لا اصل لها و اثرها السیء فی العقیده و الفقه و السلوک

۴۱. مجموعة من طلبة العلم: نصیحة الداعیة فی اجتناب الاحادیث الضعیفة و الواهية

### ۳.۳. مؤلفان دارای دو اثر

هفت مؤلف در اهل تسنن دارای دو اثر پیرامون احادیث موضوعه هستند؛ که عبارتند از:

الف) ابن القیسرانی، محمد بن طاهر بن علی بن احمد المقدسی (۴۴۸ - ۵۰۷ ق).

۱. تذکرة الحفاظ: اطراف احادیث کتاب المجروحین لابن حبان



۲. ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف و الالفاظ: ترتيب احاديث الكامل في تراجم الضعفاء و علل الحديث

(ب) حسن بن محمد بن الحسن العدوي الصغاني (۵۵۷ - ۶۵۰ ق).

۱. موضوعات الصغاني

۲. الدر الملتقط في تبیین الغلط

(ج) نور الدين علي بن محمد بن سلطان، ملا علي القاري (م ۱۰۱۴ ق).

۱. الاسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة [و هو الموضوعات الكبرى]

مؤلف در این اثر از روش نقد متن در بررسی شناخت عدم صحت احادیث استفاده کرده است و چون از نگاشته‌های اواخر عمر اوست از اعتماد بیشتری برخوردار است.

۲. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع [و هو الموضوعات الصغرى]

در این اثر مؤلف به دنبال تلخیص نظرات دیگران است، بر همین اساس آن را «الموضوعات الصغرى» و عنوان اولی را «الموضوعات الكبرى» نامیده است.

(د) ابو عبد الله محمد بن السيد درويش الحوت (۱۲۰۹ - ۱۲۷۶ ق):

۱. اسنى المطالب في احاديث مختلفة المراتب

۲. حسن الاثر فيما فيه ضعف و اختلاف من حديث و خبر و اثر

(ه) عبدالعزيز بن محمد بن صديق الغماري.

مؤلفان موسوعه از این تاریخ به بعد را به عنوان معاصر معرفی کرده و تاریخ ولادت و وفات را نیاورده‌اند که باید آنها را زیسته در قرن پانزدهم بدانیم.

۱. الجامع المصنف مما في الميزان من حديث الراوى المضعف: این کتاب با انگیزه‌ی استخراج آنچه «ميزان

الاعتدال» ذهبی ضعیف معرفی کرده به ترتیب موضوعی و نه الفبایی تدوین شده است.

۲. التهانى في التعقب على موضوعات الصغاني: این اثر نقد کتاب صغانی است.

(و) محمد عمرو عبد اللطیف (قرن پانزدهم):

۱. تبییض الضعیفة باصول الاحادیث الضعیفة

۲. تکمیل النفع بما لم یثبت به وقف و لارف

(ز) ابواسحاق الحوینی (قرن پانزدهم):

۱. جنة المرتاب بنقد المغنی عن الحفظ و الكتاب: در این کتاب نویسنده به نقد یک سوّم کتاب «المغنی عن الحفظ

و الكتاب» پرداخته است و نسبت به دو سوّم دیگر حاشیه‌هایی را مرقوم داشته است. وی به این نکته هم اشاره می‌کند که قبلاً کتابی با عنوان «فصل الخطاب بنقد المغنی عن الحفظ و الكتاب» نگاشته که از ناشر خواسته آن را به چاپ نرساند تا این کتاب را که مستدرک آن است، نشر دهد.

۲. النافلة فی الاحادیث الضعیفة و الباطلة: در این اثر بدون ترتیب و نظم آنچه به نظر نویسنده ضعیف بوده، جمع‌آوری شده است.

### ۴.۳. مؤلفان دارای سه اثر

ذهبی، ابن جوزی و عمر بن بدر بن سعید سه مؤلفی هستند که هر یک دارای سه اثر بدین شرح‌اند:

(الف) ابوالفرج ابن الجوزی (ح ۵۱۲ - ۵۹۷ ق).

۱. الموضوعات

۲. کتاب القصاص

۳. العلل المتناهية فی الاحادیث الواهية.

(ب) زین‌الدین عمر بن بدر بن سعید الموصلی (۵۵۷ - ۶۲۲ ق)

۱. الاحادیث الموضوعة فی الاحکام المشروعة

۲. الوقوف علی الموقوف

۳. المغنی عن الحفظ و الكتاب بقولهم: لا یصح شیء فی هذا الباب.

ج) محمد بن احمد بن عثمان الذهبی (۶۷۳ - ۷۴۸ ق).

۱. ترتیب الموضوعات

۲. احادیث مختارة من موضوعات الجورقانی و ابن جوزی

۳. مختصر الاباطیل و الموضوعات

### ۵.۳. مؤلف دارای پنج اثر

تنها مؤلف دارای پنج اثر جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱ ق) است که عناوین آن به شرح زیر است:

۱. اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة

۲. ذیل اللئالی المصنوعة: سیوطی در این اثر مواردی که ابن جوزی نیاورده است را اضافه کرده است.

۳. تحذیر الخواص من اکاذیب القصاص: وی در این اثر به نقد قصّه گوین پرداخته است.

۴. الدرر المنتثرة فی الاحادیث المشتهرة: این نگاشته، خلاصه ی کتاب زرکشی به نام «التذکرة فی الاحادیث المشتهرة» است.

۵. التعقبات علی الموضوعات: در این کتاب که آخرین اثر سیوطی در این عرصه است، وی به دفاع احادیثی که ابن جوزی رد کرده، پرداخته است بر همین پایه به نظر می رسد این نگاشته را نمی توان در شمار آثار مجعوله قرار داد، چرا که در واقع این اثر دفاعیه ی سیوطی است.

### ۶.۳. مؤلف دارای هفت اثر

پرکارترین مؤلف در زمینه ی بحث، محمد ناصر الدین الالبانی (۱۳۳۲ - ۱۴۲۰ ق) با هفت اثر به شرح زیر است:

۱. سلسلة الاحادیث الضعيفة و الموضوعة و اثرها السیء فی الامة

۲. ضعیف الادب المفرد للامام البخاری

۳. ضعیف الجامع الصغیر و زیادته الفتح الکبیر

۴. ضعیف سنن ابن ماجه

۵. ضعیف سنن ابی داود

۶. ضعیف سنن الترمذی

۷. ضعیف سنن النسائی

#### ۴. اهداف نگارش توسط مؤلفین کتاب‌ها

یکی از مباحث مهم در بررسی کتاب‌های مختلف انگیزه‌ی مؤلف یا مؤلفان آن است؛ در این باره می‌توان اطلاعات خوبی را از این اثر به دست آورد که در ذیل به سه نمونه به اختصار اشاره می‌کنیم:

«تکمیل النفع بما لم یثبت به وقف ولا رفع»

این اثر مختصر که نویسنده در آن ۲۵ حدیث را به ترتیب حروف الفبا ذکر کرده است نگاشته‌ی «محمد عمرو عبد الطیف» است؛ وی می‌گوید: ضمن نگاشتن کتاب قبلی و بررسی کتاب «حلیة الاولیاء» حافظ ابی نعیم و کتاب‌های دیگر، به روایات موقوفی برخوردیم که از پیامبر ﷺ نبود، خرسند می‌شدم و اینها را می‌نگاشتم اما با بررسی بیشتر دریافتم که نمی‌توان اینها را در جرگه‌ی احادیث موقوف آورد، اینجا ناراحت می‌شدم و از خدا می‌خواستم من را از این غم نجات دهد تا احادیث موقوفی که در وقف‌اش اشکال دارد را روشن ساخته و توضیح دهم (همان، ج ۱، ص ۲۰۴).

نوآوری صاحب این اثر در بین دیگر آثار اهل تسنن در این است که اهتمام نویسنده بر این بوده که به بررسی دقیق سند پرداخته و روشن کرده که تا کدام راوی از سلسله‌ی سند ضعیف است؛ تلاش علمای پیشین در بازشناسی احادیث جعلی از صحیح بوده و هنر وی بازشناسی راوی ضعیف از سلسله‌ی سند حدیث است.

نگارنده در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید: نوشته‌های اهل علم درباره‌ی احادیث ضعیف و موضوعه بسیار است، گاهی ریشه را برای آن حدیثی که ثابت نیست، بیان می‌کند و مشخص می‌کند که حدیث از آن کیست؛ برخی می‌خواهند بگویند این حدیثی که از پیامبر نقل شده صحیح نیست، اما اینکه چرا صحیح نیست، پرسش اصلی است؛ بعضی‌ها حدیث را

به صحابه و یا تابعی نسبت می دهند اما حدود اثبات را مشخص نمی کنند یا اینکه ممکن است نسبت به یک صحابی درست و نسبت به دیگری نادرست باشد را تعیین نمی کنند، در این زمینه من جز یک کتاب ندیدم که آن «الوقوف علی الموقوف» نام دارد اما مؤلف آن هم به همه ی احادیث پرداخته و تنها به ۱۵۰ حدیث پرداخته است. ضمن اینکه به اختصار بحث کرده و به صورت روشن به اصل حدیث و جرح و تعدیل آن اشاره نکرده است، از این رو من احادیثی که گفته شده ثابت نیست را علت یابی کردم تا بگویم چرا ثابت نیست؟

#### «الاحادیث القدسیه الضعيفة والموضوعه»

ابو عبدالله أحمد بن احمد بن احمد العیسوی، نویسنده ی این نگاشته است. در بین آثاری که تا کنون به آن اشاره کردیم عنوان کتاب این نویسنده از آن جهت جدید است که وی به احادیث قدسی ضعیف و جعلی پرداخته است، کاری که جز در قرن حاضر به آن دقت نشده بود؛ اما این کتاب هیچ نظمی، مثلاً بر اساس حروف الفبا ندارد؛ تعداد ۱۰۰ حدیث در مجلد نخست این اثر که تاکنون چاپ شده، مورد بررسی قرار گرفته است (همان، ص ۲۰۵).

#### «نصيحة الداعية في اجتناب الاحادیث الضعيفة والواهية»

آخرین کتابی است که موسوعة به معرفی آن پرداخته جزوه ی مختصری بدون مشخص بودن مؤلف است که با هدف تبلیغ نگاشته شده است.

### ۵. سبک نگارش آثار

کتاب های الموضوعات از نظر سبک نگارش یکسان نیستند، بنابراین به گونه های مختلف قابل تقسیم اند که به برخی از آن با ذکر نمونه اشاره می کنیم: (نک: مهریزی، ص ۳۸۷)

الف) برخی از این کتاب ها به گردآوری روایات ضعیف یا جعلی پرداخته اند و هیچ گونه نظم و ترتیبی در آنها موجود نیست؛ مانند:

۱. نسخة نبیط بن شریط الاشجعی فی الأحادیث الموضوعة، نبیط بن شریط بن انس الاشجعی، صحابی.

۲. الأربعون الودعانية الموضوعة، ابو نصر محمد بن علی بن عبید الله الموصلی (۴۰۲ - ۴۹۴ ق)؛
  ۳. کتاب القصاص، ابو الفرج ابن الجوزی (ح ۵۱۲ - ۵۹۷ ق).
- (ب) برخی دیگر به گردآوری روایات پرداخته، ولی از نظم و ترتیب برخوردارند و علاوه بر آن به ذکر دلیل ضعف یا جعل نیز می‌پردازند؛ مانند:
۱. الاباطیل و المناکیر و المشاهیر، ابو عبد الله حسین بن ابراهیم بن حسین بن جعفر الجورقانی (ح ۴۷۰ - ۵۴۳ ق)؛
  ۲. الموضوعات، ابو الفرج ابن الجوزی (ح ۵۱۲ - ۵۹۷ ق)؛
  ۳. العلل المتناهية فی الاحادیث الواهية، ابو الفرج ابن الجوزی (ح ۵۱۲ - ۵۹۷ ق).
- (ج) برخی از این کتاب‌ها تنها به استخراج احادیث ضعیف از کتاب‌های دیگر پرداخته‌اند؛ مانند:
۱. تذکرة الحفاظ: اطراف احادیث کتاب المجروحین لابن حبان، محمد بن طاهر بن علی بن احمد المقدسی (۴۴۸ - ۵۰۷ ق)؛
  ۲. ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف و الالفاظ: ترتیب احادیث الكامل فی تراجم الضعفاء و علل الحديث، محمد بن طاهر بن علی بن احمد المقدسی (۴۴۸ - ۵۰۷ ق)؛
  - ۳-۳- تخریج الاحادیث الضعاف من سنن الدار القطنی، عبد الله بن یحیی بن ابی بکر الغسانی الجزائری (م ۶۸۲ ق)؛
  ۴. الموضوعات فی المصابیح للبغوی و اجوبة الحافظ ابن حجر العسقلانی علیها، عمر بن علی بن عمر ابو حفص القزوينی (۶۸۳ - ۷۵۰ ق)؛
  ۵. الاحادیث التي لا اصل لها فی کتاب الاحیاء، عبد الوهاب بن علی تاج الدین السبکی (۷۲۸ - ۷۷۱ ق)؛
  ۶. المغیر علی الاحادیث الموضوعة فی الجامع الصغیر، ابو الفیض احمد بن محمد بن الصدیق الغماری (- ۱۳۸۰ ق)؛
  ۷. ضعیف الادب المفرد للامام البخاری، الالبانی؛
  ۸. الجامع المصنف مما فی المیزان من حدیث الراوی المضعف، عبدالعزيز بن محمد بن الصدیق الغماری.
- (د) برخی از کتاب‌های الموضوعات به بیان قاعده برای شناخت احادیث جعلی پرداخته‌اند؛ مانند: المنار المنیف فی

الصحيح و الضعيف، محمد بن ابو بكر الزرعى، ابن القيم الجوزية (۶۹۱ - ۷۵۱ ق).

## ۶. تحلیل بر پایه‌ی شهرها و مناطق جغرافیایی

شهرها به ترتیب کثرت تألیف بدین شرح اند:

۱. دمشق ۲۲ اثر، ۲. مصر ۱۸ اثر، ۳. موصل ۴ اثر، ۴. بغداد ۴ اثر، ۵. تونس ۴ اثر، ۶. یمن ۳ اثر، ۷. مدینه ۲ اثر، ۸. بیت المقدس ۲ اثر، ۹. لاهور ۲ اثر، ۱۰. هند ۳ اثر، ۱۱. بیروت ۴ اثر، ۱۲. عراق ۱ اثر، ۱۳. طرابلس ۲ اثر، ۱۴. فلسطین ۱ اثر، ۱۵. هرات ۲ اثر، ۱۶. قزوین ۱ اثر، ۱۷. شیراز ۱ اثر، ۱۸. کویت ۱ اثر، ۱۹. ریاض ۲ اثر

در تقسیم شهرها را نیز به صورت منطقه‌ای می‌توان چنین تنظیم کرد:

۱. شام ۳۰ اثر: دمشق ۲۲ اثر، طرابلس ۲ اثر، بیروت ۴ اثر، بیت المقدس ۲ اثر، فلسطین ۱ اثر
۲. مصر ۱۱ اثر
۳. عراق ۹ اثر: موصل ۴ اثر، بغداد ۴ اثر، عراق ۱ اثر
۴. شبه جزیره عربستان ۷ اثر: مدینه ۲ اثر، ریاض ۲ اثر، یمن ۳ اثر
۵. شبه قاره هند ۵ اثر: لاهور ۲ اثر، هند ۳ اثر
۶. ایران ۴ اثر: قزوین ۱ اثر، شیراز ۱ اثر، هرات ۲ اثر
۷. تونس ۴ اثر
۸. کویت ۱ اثر

## ۷. تحلیل بر اساس مذهب

از نظر گرایش‌های فکری این ترتیب را شاهد هستیم:

شافعی‌ها ۲۰ اثر، حنفی‌ها ۱۲ اثر، سلفی‌ها ۸ اثر و حنبلی‌ها ۷ اثر را در این عرصه به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند.

در طی قرون مختلف، این قرن هشتم است که، دمشق پایگاه تدوین آثار الموضوعات قلمداد می‌گردد و از نظر فکری، تدوین‌ها میان شافعی‌ها و حنبلی‌ها دایر است: شافعی‌ها با ۴ اثر و حنبلی‌ها با ۳ اثر.

## ۸. کتاب‌های درباره

در فهرست ارائه شده، به کتاب‌هایی بر می‌خوریم که درباره‌ی آنها کتاب‌هایی مستقل آمده است که به شرح ذیل است:

۱- کتاب، متن محور است و درباره‌ی آن بررسی صورت گرفته است مثلاً کتاب «الاباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر» نوشته‌ی جورقانی از جمله آثاری است که ذهبی دو کتاب در مورد این اثر دارد:

اول: «احادیث مختاره من موضوعات الجورقانی و ابن الجوزی»

دوم: «مختصر الابطال و الموضوعات» که کتاب اخیر اگرچه به نام مختصر مسمی شده است اما یک نوع گزینش احادیث است.

۲- «الموضوعات» نوشته‌ی ابن جوزی با هفت عنوان، بیشترین کتاب درباره را به خود اختصاص داده است؛ سه اثر آن نگاشته‌ی ذهبی است که عبارتند از:

• ترتیب الموضوعات

• احادیث المختاره: که این اثر گزیده‌ای از «الابطال و الموضوعات» است،

• مختصر الابطال و الموضوعات: که اگرچه نامش مختصر است اما یک نوع گزینشی از کتاب‌های ابن جورقانی و ابن جوزی است.

۳- درباره‌ی «الموضوعات» نوشته‌ی صغانی کتاب «التهانی فی التعقب علی موضوعات الصغانی» توسط عبدالعزیز بن محمد بن الصّدیق الغماری، نگاشته شده است.



درباره‌ی «المغنی عن الحفظ و الكتاب بقولهم لا یصح شیء فی هذا الباب» نوشته‌ی أبوحفص عمر بن بدر الموصلی، کتاب «جنة المرتاب بنقد المغنی عن الحفظ و الكتاب» نوشته‌ی أبواسحاق الحوينی است.

درباره‌ی «الاحادیث التي لا اصل لها فی کتاب (الاحیاء) نوشته‌ی سُبکی، دو کتاب نوشته شده است: ۱- الموضوعات: سويدی و ۲- «الاخبار بما فات من احادیث الاعتبار» نوشته‌ی علی رضا بن عبدالله بن علی رضا

درباره‌ی «التذكرة فی الاحادیث المشتهرة» أو «الآلی المنثورة فی الاحادیث المشهورة» دو کتاب نوشته شده است: ۱- «الدّر المنتثرة فی الاحادیث المشتهرة» نوشته‌ی جلال الدین السيوطی، ۲- «تمیز الطیب من الخبیث فیما یدور علی السنة الثّاس من الحديث» نوشته‌ی ابن الدیبع

درباره‌ی «مختصر الحسنة فی بیان كثير من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة» نوشته‌ی سخاوی «مختصر المقاصد الحسنة فی بیان كثير من الاحادیث المشتهرة علی الألسنة» نوشته‌ی زرقانی

درباره‌ی «خاتمة سفر السّعادة» نوشته‌ی فیروز آبادی، کتاب «التنکیت و الإفادة فی تخريج أحادیث خاتمة سفر السّعادة» نوشته‌ی ابن همّات

## ۹. تحلیلی بر مدخل موسوعه

تحلیل‌های گوناگونی را می‌توان بر مدخل این مجموعه ارائه کرد که برخی از این موارد در پایان مقاله پیشنهاد شده است؛ اما با نگاه آماری به این ۷۸ عنوان، به موارد زیر می‌رسیم:

به لحاظ نگارش کتاب پیرامون احادیث موضوعه قرن‌ها به ترتیب ذیل دست بندی می‌شوند:

قرن پانزدهم با ۲۴ عنوان کتاب، قرن هشتم با ۱۹ عنوان کتاب و قرن دهم با ۱۱ عنوان کتاب نسبت به قرون دیگر در صدر قرار دارند.

مجموع این ۷۸ کتاب را ۵۵ نفر نوشته‌اند؛ ۳۵ کتاب را ۱۲ نفر نوشته‌اند و ۴۳ کتاب منفرداً نگاشته شده است.

۱۳ مورد از این مجموعه‌ی آثار، استخراج احادیث ضعیف از کتاب‌های دیگر است که عبارتند از: ۳: ابن حبان / ۴: کامل ابن عدی / ۱۴: سنن دارقطنی / ۲۰: المصابیح بُغوی / ۲۲: احیاء العلوم غزالی / ۵۵: جامع الصغیر سیوطی / ۵۷: الدب المفرد بخاری / ۵۸: جامع الصغیر سیوطی / ۵۹: ابن ماجه / ۶۰: ابو داود / ۶۱: سنن ترمذی / ۶۲: سنن نسائی / ۶۳: میزان الاعتدال ذهبی

احادیث برخی از کتاب‌ها از یک کتاب مشهور جمع‌آوری شده است، مانند دو کتاب «ابن قیسرانی» که از «تذکره الحفاظ» تدوین شده است، به نام‌های: ۱- «أطراف أحادیث کتاب المجروحین لابن حبان» ۲- «ذخیره الحفاظ المخرّج علی الحروف و الألفاظ» یا مانند کتاب ۳- «تخریج الأحادیث الضعاف من سنن الدارقطنی» از جزائری.

برخی نیز از دو کتاب استفاده کرده‌اند؛ مانند: «أحادیث مختارة من موضوعات الجورقانی و ابن الجوزی» نوشته‌ی محمد بن احمد بن عثمان الذهبی

بعضی از این آثار جنبه‌ای صرفاً تئوریک دارد و نه تطبیقی؛ مانند: «تذکره الموضوعات» نگاشته‌ی هندی فتّنی که در آن دیدگاه‌های علما را درباره‌ی حدیث جعلی و ضعیف جمع کرده است.

برخی از کتاب‌ها در اختصار کتاب‌های دیگر نگاشته شده است، مثلاً: «مختصر المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهرة علی الألسنة» نوشته‌ی زرقانی که اختصار کتاب بخاری است و یا «الجد الحثیث فی بیان ما لیس بحدیث» نوشته‌ی أحمد بن عبد‌الکریم که تلخیص کتاب جدّ مولف است با عنوان «إتقان ما یحسن من الاخبار الاخبار الدائرة علی اللسن» نگاشته‌ی محمد بن بدر الدّین و کتاب «اسنی المطالب فی أحادیث مختلفه المراتب» که تهذیب کتاب «تمییز الطیب» است که خود مختصر کتاب «مقاصد الحسنه» سخاوی است.

کتاب «الشدرة فی الاحادیث المشتهرة» نوشته‌ی ابن طولون که از کتاب‌های زرکشی، سیوطی و سخاوی نوشته شده است.

«التعقّبات علی الموضوعات»: این کتاب که به عنوان آخرین اثر معرفی شده است نباید در شمار این فهرست ۷۸

گانه قرار می‌گرفت چون نویسنده به دفاع از احادیثی که ابن جوزی رد کرده، پرداخته است به عبارت دیگر این اثر در واقع دفاعیه‌ی از سیوطی است.

### جدول فراوانی نگارش در هر قرن

ردیف	قرن	تعداد کتب منتشره	توضیح
۱	اول	۱	
۲	پنجم	۲	
۳	ششم	۵	
۴	هفتم	۶	
۵	هشتم	۹	
۶	نهم	۲	نویسندگان از اینجابه بعد را به عنوان معاصر معرفی کرده‌اند.
۷	دهم	۱۱	به سبب ۵ تألیف سیوطی آمار قابل ملاحظه‌ای را شاهدیم.
۸	یازدهم	۴	
۹	دوازدهم	۶	
۱۰	سیزدهم	۴	
۱۱	چهاردهم	۴	
۱۲	پانزدهم	۲۴	در این قرن البانی با ۷ کتاب کثیر التالیف است.

### ۱۰. پیشنهادها

اینکه در قرن پانزدهم شاهد شکوفایی در نشر کتاب‌های مختلف با موضوع حدیث هستیم امری بدیهی است، اما اینکه مثلاً در قرن هشتم شاهد شکوفایی در بحث احادیث مجعوله هستیم، عواملی را در پی داشته است؛ شناخت این

عوامل و باز شناخت فضای نگارش این آثار می‌تواند موضوع تحقیق قرار گیرد.

بازشناسی کتاب‌ها بر اساس سبک نگارش نویسنده می‌تواند در سبد فعالیت‌ی پژوهشی قرار گیرد؛ به عنوان مثال ملاحظه می‌شود که صاحب «المنار المنیف» به دنبال ارائه‌ی کار تئوری و بیشتر کتاب‌ها با نمونه‌یابی احادیث ضعیف به دنبال کار تطبیقی بوده‌اند.

تحلیل و بررسی شخصیت «البانی» که پر اثرترین نویسندگان در مجعوله‌نگاری است از آن جهت می‌تواند مهم باشد که در اهل تسنن در باره‌ی شخصیت او دو نظر مثبت و منفی داریم.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

به دلیل رویکرد منع تدوین، نگارش و نقل حدیث توسط خلفا بعد از پیامبر ﷺ احادیث جعلی در اهل تسنن به وفور پیدا شد از این رو پالایش احادیث و جدا کردن احادیث جعلی، اهتمام علمای اهل تسنن را برانگیخت.

تحلیل مجعوله‌نگاری‌ها از جهات گوناگون می‌تواند افق‌هایی را برای پژوهش‌های بیشتر در زمینه‌ی احادیث جعلی و ضعیف بگشاید.

با بررسی فهرست تفصیلی به موارد ذیل بر می‌خوریم: نگارندان موسوعه، ابتدا دو اثر را معرفی می‌کنند:

«نسخه‌ی نبیط بن شریط الاشجعی فی الاحادیث الموضوعه» و کتاب «الاربعون الودعانیة الموضوعه» نوشته‌ی «ابن ودعان» به نظر می‌رسد، نباید این دو اثر را در جرگه‌ی ۷۸ مورد معرفی می‌کردند. راوی این دو عنوان چون متفرد هستند نویسندگان آن، متهم به کذب هستند اما نویسندگان آن را به عنوان جمع‌آوری احادیث جعلی ننوشته‌اند.

- با تحلیل موسوعه، وامداری برخی آثار مجعوله‌نگاری در اهل تسنن از یک‌دیگر کاملاً مشهود است.

- پر اثرترین نگارندگان بدین شرح است: البانی با ۷ عنوان کتاب و بعد از او به ترتیب سیوطی با ۵ عنوان کتاب و ذهبی، ابن جوزی و عمر بن بدر بن سعید: هر کدام با ۳ اثر پیش‌تاز هستند و نویسندگانی چون صغانی، ابن القیسرانی، ملا

- علی قاری، محمد بن درویش، عبدالعزیز بن غمار، ابواسحاق حوینی و محمد عمرو عبداللطیف، هر یک دو اثر دارند.
- بیشترین آثار در این سه دوره تدوین شده است: قرن پانزدهم ۲۴ اثر، قرن دهم ۱۱ اثر، قرن هشتم ۹ اثر.
- دو منطقه‌ی جغرافیایی بیشترین تألیف را در خود شاهد بوده است: دمشق ۲۲ اثر، مصر ۱۱ اثر.
- دانشمندان شافعی و حنفی بیشترین تمایل را به تحقیق در باب احادیث مجعوله از خود نشان داده‌اند و حنبلی‌ها و سلفی‌ها به ترتیب کمترین تمایل را به بحث در این زمینه داشته‌اند.

## منابع

۱. قرآن مجید
۲. ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحديث، تحقیق: صلاح بن محمد بن عویصه، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقائیس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۵. ادلیبی، صلاح الدین بن احمد، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی، بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۹۸۳م.
۷. امینی، عبدالحسین، الغدير فی الكتاب والسنة والادب، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۷۸ق.
۸. البیهقی، احمد بن الحسین بن علی، السنن الکبری، هند: مجلس دائرة المعارف النظامية، چاپ اول، ۱۳۴۴ق.
۹. الحلبي، علی حسن علی؛ القیسی، ابراهیم طه و محمد مراد، حمد، موسوعة الاحادیث والآثار الضعيفة والموضوعة، ریاض: مکتبة المعارف للنشر والتوزيع، ۱۴۱۹ق. ۱۹۹۹م.
۱۰. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۰۶ق.
۱۱. سبحانی، جعفر، اصول الحديث واحكامه فی علم الدراية، قم: مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۲ق.

۱۲. السخاوی، محمد بن عبد الرحمان، فتح المغیث شرح الفیه حدیث، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن، تدريب الراوی فی شرح تقریب النووی، تحقیق: عبدالوہاب عبد الطیف، ریاض: مكتبة الرياض الحديثه، بی تا.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین بن نورالدین علی بن احمد، الرعاية فی علم الدّارایة، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: کتاب خانہ ی آية الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. صدر، سید حسن، نهاية الدارایة فی شرح الوجیزة، تحقیق: ماجد غرباوی، بی جا: المشعر، بی تا.
۱۶. طریحی، فخر الدّین، مجمع البحرین، قم: المكتبة المرتضویة، بی تا.
۱۷. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، النکت علی کتاب ابن الصّلاح، ریاض: دارالراید، ۱۴۰۸ ق.
۱۸. عجاج خطیب، محمد، اصول الحدیث علومه و مصطلحه، دمشق: بی نا، ۱۹۷۱ م.
۱۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی تا.
۲۰. قاسمی، محمد جمال الدّین، قواعد التّحدیث من فنون مصطلح الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۲۱. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه فی علم الدّارایة، تحقیق: محمد رضا مامقانی، بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. مهریزی، مهدی، تحلیلی بر نگارش های «الموضوعات» در اهل سنت: بر پایه کتاب «موسوعة الأحادیث و الآثار الضعیفة والموضوعة»، قم: مجله‌ی علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
۲۳. میرداماد، محمد باقر بن محمد، الرواشح السماویة فی شرح احادیث الامامیة، بی جا: بی نا، ۱۳۱۱ ق.
۲۴. النسائی، احمد بن شعیب، المجتبى من السنن - سنن النسائی، حلب: مكتب المطبوعات الاسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، مصحح: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

# ارتقاء و توسعه اقتصادی به کمک مبارزه با نابسامانی‌های اقتصادی در سیره‌ی امیرالمؤمنین علی علیه السلام

**چکیده:** یکی از اصول مهم و عملی در امر اقتصاد، مبارزه با مفاسد و نابسامانی‌های اقتصادی در جامعه است. هیچ جامعه‌ای از فساد، رشوه‌خواری، احتکار و به طور اعم، ظلم اقتصادی خالی نبوده و در امان نیست. آنچه حائز اهمیت است نحوه‌ی مدیریت و مبارزه با این مشکل بزرگ اقتصادی است. دقت در سیره‌ی مدیریتی امیرمؤمنان علیه السلام نشان می‌دهد که ایشان برنامه‌های منظم و از پیش تعیین شده‌ای را برای مبارزه با مفسدان اقتصادی تدارک دیده بودند. در این مقاله، اقدامات پیشگیرانه و جزایی ایشان را در مبارزه با نابسامانی اقتصادی برشمرده و راه‌حل‌های مؤثر استخراج شده از سیره‌ی امیرمؤمنان علیه السلام را ذکر خواهیم نمود.

**کلید واژه‌ها:** امام علی علیه السلام، مدیریت، فساد اقتصادی، رشوه‌خواری، احتکار.

فاطمه ترابی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

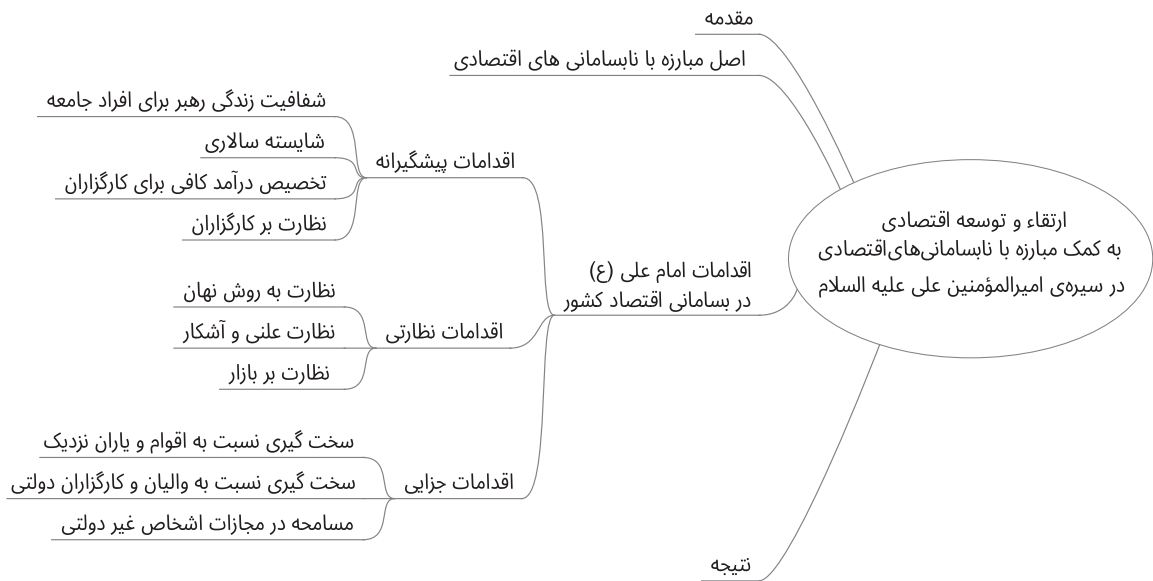
دانشگاه فردوسی مشهد

tf.torabi@gmail.com

پیشینه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۵/۲/۷

پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۸





## ۱. مقدمه

امیرمؤمنان علی علیه السلام در دوره‌ای زمام حکومت ظاهری را بر دست گرفتند که انحرافات و مفاسد به وجود آمده در حکومت و زمام‌داران و کارگزاران حکومتی، به اوج رسیده بود. ایشان می‌دانستند که هرچقدر هم در اجرای عدالت موفق باشند و موازین حق و عدل را در جامعه برقرار سازند، افرادی بنا بر عادات قبلی و یا بر حسب اختیار و دارا بودن نیروی زیاده‌خواهی انسانی، دچار انحراف و فساد خواهند شد. رهبری که نتواند تصمیم درستی در مبارزه با مفاسد، خصوصاً مفاسد اقتصادی، اتخاذ نماید، در اجرای عدالت نیز دچار مشکل خواهد شد. و از آنجا که تأثیر اقتصاد در زندگی و معیشت مردم ملموس و قابل درک مستقیم است، رهبری در جامعه موفق خواهد بود که این مسأله را به درستی و با علم به مشکلات و معضلات آن مدیریت نماید. در این مهم، چه دستور و سیره‌ای بهتر و دقیق‌تر از سیره‌ی امام معصوم و عادل می‌تواند به اجرای صحیح آن کمک نماید؟ مادام که جامعه‌ی اسلامی به مدیریت امامان معصوم تمسک نماید، مشکلات آن قابل حل و راه‌حل‌های آن در دسترس و مورد اطمینان خواهد بود.

در این مقاله به یکی از اصول مهم مدیریتی امام علی علیه السلام می‌پردازیم که در ارتقاء و توسعه‌ی اقتصاد، نقش مهم و مؤثری را ایفا می‌کند. این اصل مهم، اصل مبارزه با مفاسد و نابسامانی‌های اقتصادی است که بازتابی از دستور قرآن به مسلمانان می‌باشد.

## ۲. اصل مبارزه با نابسامانی‌های اقتصادی

قرآن کریم در دستورات هدایتی خود، همواره مردم را از تجاوز به حقوق مادی و معنوی نهی کرده و راه‌کارهایی برای

داشتن جامعه‌ای سالم و امن به مخاطبان ارائه داده است. در بعد مسائل اقتصادی نیز خداوند متعال همواره انسان را به رعایت عدل تشویق کرده و از ظلم و تعدی به اموال مردم نهی نموده است. یکی از آیاتی که به صراحت با مفاسد اقتصادی مبارزه می‌کند آیه‌ی ۱۸۸ سوره‌ی مبارکه‌ی البقره است. در این آیه چنین آمده:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتَذْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ یعنی: و در روابط خود اموال یکدیگر را به ناحق مخورید و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، [قضیه‌ی] آن را به حاکمان مکشانید در حالی که شما [حقیقت را] می‌دانید.

در تبیین این آیه لازم است برخی از واژگان آن توضیح داده شود؛ منظور از «اکل اموال مردم»: گرفتن آن و یا مطلق تصرف در آن است، که بطور مجاز «خوردن مال مردم» نامیده می‌شود، مصحح این اطلاق مجازی، آن است که خوردن نزدیک‌ترین و قدیمی‌ترین عمل طبیعی است که انسان محتاج به انجام آن است، برای اینکه آدمی از آغازین روز پیدایش‌اش اولین حاجتی که احساس می‌کند، و اولین عملی که بدان مشغول می‌شود تغذی است، سپس رفته‌رفته به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل: لباس، مسکن و ازدواج پی می‌برد، پس اولین تصرفی که از خود در مال احساس می‌کند همان خوردن است، و بهمین جهت هر قسم تصرف و گرفتن و مخصوصاً در مورد اموال را خوردن مال می‌نامند، و این اختصاص به لغت عرب ندارد، زبان فارسی و سایر لغات نیز این اصطلاح را دارند. بنابر همین مطلبی که عرض شد، کلمه‌ی اموال، به معنای هر چیزی است که مورد رغبت انسان‌ها قرار بگیرد، و بخواهند که مالک آن شوند، و گویا این کلمه از مصدر میل گرفته شده، چون مال چیزی است که دل آدمی به سوی آن متمایل است.

ذکر این نکته نیز لازم است که بشر از اولین روزی که در روی پهنای زمین زندگی و سکونت کرده تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد فی‌الجمله اصل مالکیت را به رسمیت شناخته است و این اصل در قرآن کریم در بیش از صد مورد به لفظ ملک و مال و یا لام ملک و یا جانشینی افرادی در تصرف اموال افرادی دیگر تعبیر شده و نیز در مواردی از قرآن کریم با معتبر شمردن لوازم مالکیت شخصی، این نوع مالکیت را امضا فرموده، مثلاً یکی از لوازم مالکیت صحت خرید و فروش است،

که اسلام فرموده: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (البقره، ۲۷۵) یعنی: خداوند، خرید و فروش را حلال کرده است. یکی دیگر، معاملات دیگری است که با تراضی طرفین صورت بگیرد که در این باره فرموده: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (النساء، ۲۸) و نیز فرموده: «تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا» (التوبه، ۲۴) و آیاتی دیگر به ضمیمه‌ی روایات متواتره‌ای که این لوازم را معتبر می‌شمارد، و آیات نام‌برده را تأیید می‌کند.

در آیه‌ی مورد نظر، کلمه‌ی «تدلوا»: مضارع از باب افعال «ادلأ» است، و ادلاء به معنای آویزان کردن دلو در چاه برای بیرون کشیدن آب است و این کلمه را به عنوان کنایه در دادن رشوه به حکام تا بر طبق میل آدمی رأی دهند، استعمال می‌کنند و این کنایه‌ای است لطیف که می‌فهماند مثل رشوه دهنده که می‌خواهد حکم حاکم را به سود خود جلب کند و با مادیات عقل و وجدان او را بدزدد، مثل کسی است که با دلو خود آب را از چاه بیرون می‌کشد.

بدین ترتیب مجموع آیه، کلام واحدی می‌شود، که یک غرض را افاده می‌کند، و آن نهی از مصالحه‌ای است که راشی و مرتشی بر سر خوردن مال مردم می‌کنند و مال مردم را بین خود تقسیم نموده حاکم یک مقدار از آن را که راشی به سویش ادلاء می‌کند، بگیرد و خود راشی هم یک مقدار دیگر را، با اینکه می‌دانند این مال باطل است، و حقی در آن ندارند (رک: طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲).

در سیره‌ی امیرمؤمنان علیه السلام بازتاب اصول قرآنی، کاملاً مشهود و محسوس است. آن‌چه از سیره‌ی ایشان از کتاب‌های تاریخ و منابع اسلامی بر می‌آید، نشان می‌دهد ایشان در پایبندی به اصول قرآنی همواره استقامت داشتند و این اصول را به شکل کامل و عادلانه در جامعه اجرا می‌کردند.

### ۳. اقدامات امام علی علیه السلام در بسامانی اقتصاد کشور

تحولاتی که قبل از دوره‌ی حکومت امیرمؤمنان علیه السلام شکل گرفته بود، جامعه را دچار ناهنجاری‌ها و بحران‌های بسیاری نموده بود. در رأس این ناهنجاری‌ها، مفاسد اقتصادی وجود داشت. و مردمانی که علیه سیاست‌های دوره‌ی عثمان قیام کردند، از جمله دلایل قیام خود را نابسامانی اقتصادی، بی‌توجهی به معیشت مردم و چپاول اموال عمومی

ذکر کرده‌اند (ابن الطقطقی، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۰۲).

چنین فضایی، امام علی علیه السلام را در معرض اتخاذ روشی به منظور مهار این ناهنجاری‌ها قرار داد. و از آنجایی که بهم‌ریختگی اوضاع اقتصادی کشور و دست‌درازی‌های گسترده به اموال مردم، پایه‌های محبوبیت حکومت دینی را در جامعه، سست کرده بود، انتخاب تدبیری درست در تغییر و تبدیل تفکر جامعه نسبت به دین، کاری بس مشکل می‌نمود و شاید تغییر اوضاع و احوال اقتصادی جامعه در آن وضعیت، از دشوارترین مواضع مدیریتی امیرمؤمنان علیه السلام بود. در مقابل جرائم بسیاری که در مرزهای گسترده‌ی اسلامی در آن زمان، رخ داده بود، امام علیه السلام سعی کرد مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آنها را مهار کند. اولین قدمی که امیرمؤمنان علیه السلام در برقراری ثبات اقتصادی جامعه برداشت، سامان‌دهی امور مربوط به بیت‌المال و رسیدگی به وضع معیشت مردم بود. امام در اجرای این کار و در راستای تحقق عدالت اجتماعی و اقتصادی، مساوات در تقسیم بیت‌المال را، در مورد همه‌ی مردم، اعم از مهاجر و انصار، عرب و عجم و ... برقرار نمود:

«وَأَيُّمَا رَجُلٍ اسْتَجَابَ لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ فَصَدَّقَ مِلَّتَنَا وَ دَخَلَ فِي دِينِنَا وَ اسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا فَقَدْ اسْتَوْجَبَ حُقُوقَ الْإِسْلَامِ وَ حُدُودَهُ فَأَنْتُمْ عِبَادُ اللَّهِ وَ الْمَالُ مَالُ اللَّهِ يُقَسَّمُ بَيْنَكُمْ بِالسَّوِيَّةِ لَا فَضْلَ فِيهِ لِأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۳ ق، ج ۷، ص ۳۷؛ المجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۲، ص ۱۷).

یعنی: و هر کس که دعوت خدا و پیامبر را پذیرفت و به دین ما درآمد و رو به قبله ما ایستاد، مستحق حقوق و حدود اسلام است؛ شما بندگان خدایید و مال، مال خدا است، و میان شما برابر بخش خواهد شد و هیچ‌کس را در آن بر دیگری برتری نیست.

بدین سان، امام توانست با این کار، زیر ساخت‌های جامعه را ترمیم نماید. زیر ساخت‌هایی که سستی در آن، باعث بوجود آمدن بسیاری مفاسد در جامعه می‌گردد. امیرمؤمنان علیه السلام برای حل مشکل جرایم و مفاسد اقتصادی، از دو شیوه‌ی مؤثر استفاده کرد. سیره‌ی مدیریتی ایشان در سامان بخشی اقتصاد بهم‌ریخته‌ی آن عصر، از سویی پیش‌گیرانه و از طرف دیگر، سرکوب‌گرانه بود.

### ۱.۳. اقدامات پیشگیرانه

فساد اقتصادی از جمله جرائمی است که معمولاً مخفیانه و به طور پنهانی رخ می‌دهد. بنابراین یک مدیر توانمند، باید با روش‌های گوناگون، بتواند جلوی این مسأله‌ی خطر آفرین را بگیرد. راه‌هایی که امیرمؤمنان علیه السلام را موفق کرد تا حکومتی نمونه را در تاریخ ثبت کند، بی‌نظیر و شگفت انگیز است. امام علیه السلام با شفاف‌سازی در شیوه‌ی زندگی خود، نظارت همه‌جانبه بر مسئولان حکومتی، انتخاب افراد شایسته برای مناصب دولتی و در نظر گرفتن حقوق کافی برای آنان، توانست راه‌های خیانت و فساد مالی را در جامعه، به طور چشم‌گیری، مسدود نماید.

از راه‌های مختلفی که امام علی علیه السلام در پیش‌گیری از وقوع جرائم اقتصادی پیش گرفت، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

#### ۱.۱.۳. شفافیت زندگی رهبر برای افراد جامعه

امیر حق‌مداران آن هنگام که به صورت رسمی با مردم بیعت کرد و زمامداری حکومت اسلامی را در دست مبارک خویش گرفت، با انتخاب سبک متفاوتی از زندگی، نسبت به خلفای پیشین، اولین گام را در مبارزه با مفسدات اقتصادی برداشت. امام علیه السلام از همان ابتدا به نحوی زندگی کرد که میزان دارایی‌های خود و خانواده‌اش، در معرض دید همگان قرار داشت. حضرت علیه السلام چنان شیوه‌ی ساده‌زیستی را برگزیده بود، که تنگ‌دست‌ترین مردم نیز، با مشاهده‌ی وضع زندگی رهبر جامعه، به خود اجازه‌ی اعتراض و شکایت نمی‌داد. در نگاه پر مهر امام علی علیه السلام اگر ثروت، در دست حاکمان و زمامداران جمع شود، تنگ‌دستان به ستوه و طغیان خواهند آمد:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَارَضَ عَلَى أَيْمَةِ الْحَقِّ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ» (سید رضی، خطبه‌ی ۲۰۹) یعنی: خداوند بر پیشوایان حق واجب کرده که خود را با مردم ناتوان هم‌سو کنند، تا فقر و نداری، تنگ‌دست را به هیجان نیاورد، و به طغیان نکشاند.

امیرمؤمنان خود درباره‌ی میزان دارایی‌اش، قبل و بعد از حکومت، چنین می‌گوید:

«دَخَلْتُ بِلَادَكُمْ بِأَسْمَالِي هَذِهِ وَرَحِلَتِي وَرَاحِلَتِي هَا هِيَ فَإِنْ أَنَا خَرَجْتُ مِنْ بِلَادِكُمْ بِغَيْرِ مَا دَخَلْتُ فَإِنِّي مِنَ الْخَائِنِينَ» (المجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۰، ص ۳۲۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۲، ص ۹۸). یعنی: با این جامه‌ها (ی مندرس) به سرزمین شما آمدم، و بار و بنه‌ام همین است که می‌بینید، اکنون اگر از بلاد شما با چیزی جز آن چه با آن آمده بودم بیرون روم، از خیانت‌کاران خواهم بود.

در این سخن نورانی، امیرمؤمنان (علیه السلام)، هرگونه افزایش دارایی را در طول زمامداری، خیانت می‌شمارد و علاوه بر اینکه خود را بدان ملزم نموده بود، والیان و کارگزاران را از جمع‌آوری ثروت و افزایش دارایی از سرانه‌ی مردمی منع می‌کرد:

«وَ كَانَ عُثْمَانُ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى أَذْرَبِيجَانَ فَأَصَابَ مِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ فَبَعْضُ يَقُولُ أَقْطَعَهُ عُثْمَانُ إِيَّاهَا وَ بَعْضٌ يَقُولُ أَصَابَهَا الْأَشْعَثُ فِي عَمَلِهِ فَأَمَرَهُ عَلِيٌّ ص بِإِحْضَارِهَا فَدَفَاعَهُ وَ قَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَ أَصْبَهَا فِي عَمَلِكَ قَالَ وَ اللَّهُ لَئِنْ أَنتَ لَمْ تُحْضِرْهَا بَيَّتَ مَالِ الْمُسْلِمِينَ لِأَضْرِبَنَّكَ بِسَيْفِي هَذَا أَصَابَ مِنْكَ مَا أَصَابَ فَأَحْضَرَهَا وَ أَخَذَهَا مِنْهُ وَ صَيَّرَهَا فِي بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ وَ تَتَبَعَ عُمَالُ عُثْمَانَ فَأَخَذَ مِنْهُمْ كُلَّ مَا أَصَابَهُ قَائِمًا فِي أَيْدِيهِمْ وَ ضَمَمَهُمْ مَا أَتْلَفُوا» (النعمان بن محمد التميمي المغربي، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۹۶). یعنی: علی (علیه السلام)، اشعث بن قیس را احضار کرد. وی از سوی عثمان، فرماندار آذربایجان بود و صد هزار درهم به دست آورد. برخی گویند آن را عثمان به وی بخشید و برخی دیگر گویند که آن را در کارش به دست آورد. امام علی (علیه السلام) فرمان داد آن را آماده سازد؛ ولی وی سر باز زد و گفت: ای امیرمؤمنان! این ثروت را در دوران حکومت تو به دست نیاورده‌ام. [امام] فرمود: «به خدا سوگند، اگر آن را در بیت‌المال مسلمانان حاضر نسازی، این شمشیر را چنان بر تو فرود آورم که هرچه خواست، از تو باز ستاند». پس اشعث، اموال را آورد و امام، آنها را از او گرفت و در بیت‌المال قرار داد. [این جستجو و پیگیری را] نسبت به کارگزاران عثمان، پی گرفت و هر چه از ثروت در دستشان بود، باز ستاند و در آن چه از میان برده بودند، آن‌ها را ضامن کرد.

علاوه بر این، امیرمؤمنان (علیه السلام) هرگز فرزندان خود را، با وجود لیاقت حقیقی آن بزرگواران، به سمت‌ها و مناصب حکومتی قرار نداد و بدین ترتیب، راه بهانه‌جویی خائنان و سوء استفاده‌کنندگان را بست. ایشان در این زمینه به فرمانداران نیز

هشدار داده‌اند که هرگونه سوء استفاده‌ی نزدیکان را ریشه‌کن کنند، و تکلیف همگان را در برابر موضع خویش روشن نمایند:

«ثُمَّ إِنَّ لِلْوَالِي خَاصَّةً وَ بَطَانَةً فِيهِمْ اسْتِثْنَاءٌ وَ تَطَاوُلٌ وَ قَلَّةٌ اِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ فَاحْسِبْ مَا دَّةَ اُولَئِكَ يَقْطَعُ اَسْبَابَ تِلْكَ الْاَحْوَالِ وَ لَا تَقْطَعَنَّ لِاحِدٍ مِنْ حَاشِيَتِكَ وَ حَامَتِكَ قَطِيعَةً وَ لَا يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي اعْتِقَادِ عُقْدَةٍ تَضُرُّ بِمَنْ يَلِيهَا مِنَ النَّاسِ فِي شَرْبٍ اَوْ عَمَلٍ مُشْتَرَكٍ يَحْمِلُونَ مَثَوْنَتَهُ عَلَى غَيْرِهِمْ فَيَكُونُ مَهْنًا ذَلِكُ لَهُمْ دُونَكَ وَ عَيْنُهُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (سیدرضی، نامه‌ی ۵۳) یعنی: همانا زمامداران را خواص و نزدیکانی است که خوی برتری جستن و خودگزینی، و به حق دیگران دست دراز کردن، دارند و در معاملات انصاف ندارند، ریشه ستمکاریشان را با بریدن اسباب آن بخشکان، و به هیچ‌کدام از اطرافیان و خویشاوندان زمین را واگذار مکن، و به گونه‌ای با آنان رفتار کن که [با استفاده از نفوذ تو] قرار دادی به سودشان منعقد نگردد که به مردم زیان رساند، مانند: آبیاری مزارع، یا زراعت مشترک، که هزینه‌های آن را بر دیگران تحمیل کنند، در آن صورت سودش برای آنان، و عیب و ننگش در دنیا و آخرت برای تو خواهد ماند.

### ۲.۱.۳. شایسته‌سالاری

از دیگر اقدامات مؤثر امیرمؤمنان علیه السلام در پیش‌گیری از مفاسد اقتصادی، انتخاب کارگزاران شایسته و با تقوا بود. امام علی علیه السلام در نامه‌ی آموزنده‌ی خود به مالک اشتر، او را به آزمودن افراد برای انتخاب فرد اصلح و شایسته، سفارش نموده‌اند:

«ثُمَّ انْظُرْ فِي اُمُورِ عَمَالِكَ فَاسْتَغْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا وَ لَا تُؤْلِهِمْ مُحَابَاةً وَ اَثَرَةً فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شُعْبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ» (سیدرضی، نامه‌ی ۵۳) یعنی: آن‌گاه در کارهای کارگزارانت نیک بنگر، و آنان را از روی آزمودن به‌کار گمار، و بر پایه‌ی دوستی و تبعیض [و دلخواه خود] آنان را سرپرست مکن، که آن دو، گونه‌هایی از شاخه‌های ستمگری و خیانت ورزی است.

امام علی علیه السلام در مورد خطر انتخاب کارگزاران زیرک و خیانت‌کار، به فرمانده‌اش هشدار می‌دهد:

«ثُمَّ لَا يَكُنْ اِخْتِيَاكَ اِيَّاهُمْ عَلَىٰ فِرَاسَتِكَ وَ اِسْتِنَامَتِكَ وَ حُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ فَإِنَّ الرِّجَالَ يَتَعَرَّضُونَ لِفِرَاسَاتِ الْوَلَاةِ بِتَصْنُوعِهِمْ وَ حُسْنِ خِدْمَتِهِمْ وَ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ النَّصِيحَةِ وَ الْأَمَانَةِ شَيْءٌ» (همان) یعنی: مبدا در گزینش نویسندگان و منشیان، بر تیز هوشی و اطمینان شخصی و خوش باوری خود تکیه نمایی، زیرا افراد زیرک با ظاهر سازی و خوش خدمتی، نظر زمامداران را به خود جلب می‌نمایند، که در پس این ظاهر سازی‌ها، نه خیرخواهی وجود دارد، و نه از امانت‌داری نشانی یافت می‌شود.

امام علی (ع) سپس معیارهای انتخاب کارگزاران را برای او بر می‌شمارد:

«وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَ الْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَ أَصَحُّ أَعْرَاضًا وَ أَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقًا وَ أَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظَرًا» (همان) یعنی: و کسانی را جستجو کن و برگزین که تجربه و حیا دارند، از خاندان‌های شایسته و پارسا که در مسلمانی قدمی پیش‌تر دارند، زیرا اینان دارای اخلاق گرامی‌ترند و آبروهایی پاک‌تر و طمعشان کم‌تر است و عاقبت نگریشان فزون‌تر.

بنابر آموزه‌های ارزشمند امام علی (ع)، کفایت‌مندی افراد، تجربه و علم آنان، در کنار امانت‌داری و تقوا مؤثر خواهد بود، و انتخاب چنین افرادی برای مناصب حکومتی، از رواج فساد و جرائم اقتصادی پیش‌گیری خواهد کرد.

### ۳.۱.۳. تخصیص درآمد کافی برای کارگزاران

انسان، همواره در معرض خطا و اشتباه است. انگیزه‌ی تعرض و دست‌اندازی به اموال و دارایی‌هایی که در دست او امانت است، آن‌گاه بوجود می‌آید که مشکلات اقتصادی فردی و خانوادگی، فرد را زیر فشار قرار دهد. امیرمؤمنان (ع) که می‌دانست، تنها انتخاب افراد شایسته برای مناصب حکومتی برای رهایی از دست‌درازی به بیت‌المال کافی نیست، با تخصیص درآمد کافی برای کارگزاران، حجت را بر آنان تمام نمود. ایشان در عهدنامه‌ی مالک اشتر او را به این مهم، سفارش می‌نماید:

«ثُمَّ أَسْبِغْ عَلَيْهِمُ الْأَرْزَاقَ فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ وَ غِنَى لَهُمْ عَنْ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ وَ حُجَّةٌ



عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ تَلَمَّحُوا أَمَانَتَكَ» (همان) یعنی: سپس روزی فراوان بر آنان ارزانی دار، که با گرفتن حقوق کافی در اصلاح خود بیشتر می‌کوشند، و با بی‌نیازی، دست به اموال بیت‌المال نمی‌زنند، و اتمام حجتی است بر آنان اگر فرمانت را نپذیرند یا در امانت تو خیانت کنند.

در نامه‌ی دیگری که امیرمؤمنان علیه السلام به یکی از مأموران جمع‌آوری زکات نوشته، به خوبی می‌توان به توجه ویژه‌ی حضرت، به پرداخت حقوق مکفی به کارگزاران پی برد:

«إِنَّا مُؤَفِّقُكَ حَقَّكَ فَوَفِّهِمْ حُقُوقَهُمْ» (سیدرضی، نامه‌ی ۲۶) یعنی: [همان‌گونه که] ما حق تو را به طور کامل می‌دهیم، تو هم باید نسبت به حقوق آنان وفادار باشی.

### ۴.۱.۳. نظارت بر کارگزاران

در هر جامعه‌ای، یکی از مهم‌ترین اموری که رهبران جامعه، باید به درستی به آن بپردازد تا آن نظام از گردش سالم و استوار برخوردار شود، نظارت بر عملکرد مسئولان و کارمندان بخش‌های مختلف و بازرسی و پیگیری امور آنهاست. این اصل مهم، خود یکی از اصول سفارش شده‌ی قرآن کریم می‌باشد. آنجا که خداوند، پیامبر گرامی خود را گواه اعمال مردم معرفی کرده و فرموده:

«إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا» (الفتح، ۸) یعنی: (ای پیامبر!) ما تو را گواه [بر اعمال آنها] و بشارتگر و هشدار دهنده فرستادیم.

در حکومت علوی نیز، علاوه بر آنکه امیرمؤمنان علیه السلام خود بدین مسأله اهمیت می‌داد، از مسئولان نیز می‌خواست که این امر را به دقت رعایت نمایند (سیدرضی، نامه‌ی ۵۳).

نظارت بر کارگزاران، در آنان این احساس را به وجود می‌آورد که همواره تحت کنترل نیروهای نظارتی هستند، و اگر تخلفی از آنان سرزند، مجازات خواهند شد. بنابراین وجود چنین نیروهایی، امکان ارتکاب فساد را، تا حد بسیاری،

کاهش خواهد داد.

با وجود این که امام علی علیه السلام کارگزاری شایسته، باتقوا و مطمئن را به کارگماردند، و تدابیری در پیش‌گیری از جرائم، اتخاذ نمودند، باز هم نسبت به حفظ بیت‌المال نگران بودند. به همین دلیل بر گماردن نیروهای نظارتی مؤمن و متعهد اصرار داشت، و از امرای بلاد مختلف می‌خواست، بر کارگزاران خود افرادی را بگمارند:

«ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ وَابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ تَعَاهُذَكَ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدَوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَالرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ» (همان) یعنی: سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو، و وفا‌پیشه بر آنان بگمار، که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت‌داری، و مهربانی با رعیت خواهد بود.

امیرمؤمنان علی علیه السلام نظارت و بازرسی را امری ضروری مطرح می‌کند، و آن را ضامن امانت‌داری، خوش رفتاری و درست‌کاری کارگزاران عنوان می‌نماید. نامه‌های رسیده از امام علی علیه السلام روشن می‌کند که آن امام همام در دوران زمامداری خویش، همواره بر اعمال و رفتار، مناسبات و حتی نوع زندگی کارگزاران خویش نظارت داشت و تمامی امور مربوط به آنها را مورد بازرسی و پیگیری قرار می‌داد. به طور کلی می‌توان گفت در سیستم حکومتی امام علی علیه السلام کنترل و نظارت، یکی از اساسی‌ترین محورهای مدیریت ایشان به حساب می‌آمد.

نوع نگاه امیرمؤمنان علیه السلام به افراد جامعه، برگرفته از حسی دلسوزانه و پدران‌ه بود، و چنان به کارهای مربوط به آنان اهمیت می‌داد که گویی پدری مهربان به دنبال کارفرزندانش است. این نوع نگاه امام علیه السلام در نامه‌هایی که به کارگزارانش نوشته، منعکس شده است. امام علیه السلام به مالک اشتر چنین می‌نویسد:

«ثُمَّ تَفَقَّدْ مِنْ أُمُورِهِمْ مَا يَتَفَقَّدُ الْوَالِدَانِ مِنْ وَلَدِهِمَا وَلَا يَتَفَقَّمَنَّ فِي نَفْسِكَ شَيْءٌ قَوَّيْتَهُمْ بِهِ وَلَا تَحْقِرَنَّ لُطْفًا تَعَاهَدْتَهُمْ بِهِ وَإِنْ قَلَّ فَإِنَّهُ دَاعِيَةٌ لَهُمْ إِلَى بَذْلِ النَّصِيحَةِ لَكَ وَحُسْنِ الظَّنِّ بِكَ وَلَا تَدْعُ تَفَقُّدَ لَطِيفِ أُمُورِهِمْ أَتِكَالًا عَلَى جَسِيمِهَا فَإِنَّ لِلْيَسِيرِ مِنْ لُطْفِكَ مَوْضِعًا يَنْتَفِعُونَ بِهِ وَلِلْجَسِيمِ مَوْضِعًا لَا يَسْتَعْنُونَ» (همان) یعنی: پس در کارهای آنان به گونه‌ای بیاندیش که پدری مهربان درباره‌ی فرزندش می‌اندیشد، و مبادا آن چه را که آنان را بدان نیرومند می‌کنی در نظرت بزرگ

جلوه کند، و نیکوکاری تو نسبت به آنان - هر چند اندک باشد - خوارمپندار، زیرا نیکی، آنان را به خیرخواهی تو خواند، و گمانشان را نسبت به تو نیکو گرداند، و رسیدگی به امور کوچک آنان را به خاطر رسیدگی به کارهای بزرگشان وامگذار، زیرا از نیکی اندک تو سود می‌برند، و به نیکی‌های بزرگ تو بی‌نیاز نیستند.

با توجه به اینکه نظارت در اداره‌ی یک جامعه نقشی اساسی و مهم دارد، هیچ جامعه‌ای بدون نظارت و بازرسی نمی‌تواند به سوی اهداف خود سیر کند، و سلامت و صلابت خود را مستحکم سازد. این مسأله در مدیریت اقتصادی حساس‌تر و دقیق‌تر است، چراکه یک جامعه، بدون اقتصادی سالم و پویا نمی‌تواند رضایت مردم را در پی داشته باشد، و رسیدن به یک اقتصاد سالم و اثرگذار، بدون نظارت بر اعمال و رفتار کارگزاران و دست اندرکاران در بخش مربوط به مسائل مالی جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود.

### ۲.۳. اقدامات نظارتی

از مجموعه‌ی آموزه‌های امام علیه السلام می‌توان دریافت که ایشان بر بخش‌های مختلف حکومتی، به دو روش کلی نهان و آشکار نظارت می‌نمودند:

#### ۱.۲.۳. نظارت به روش نهان

امام علیه السلام در عهد نامه‌ی مالک اشتر از وی می‌خواهد که با گماردن مأموران مخفی برای نظارت و پیگیری امور کارگزاران، زمینه‌ی امانت‌داری و نرمی با مردم را آماده نماید:

«ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ وَ ابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ تَعَاهُذَكَ فِي السِّرِّ لَأُمُورِهِمْ حَدَوَةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ الرِّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ» (همان) یعنی: سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو، و وفا پیشه بر آنان بگمار، که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت‌داری، و مهربانی با رعیت خواهد بود.

امام علی علیه السلام در نظام مدیریتی خود، چنان بر کار مسئولان نظارت می‌کرد که اجازه‌ی کمترین نافرمانی و بی‌عدالتی

به آنان داده نشود. امام علیه السلام به محض دریافت گزارش بی‌عدالتی کارگزاران، به سرعت دست به اقدامات لازم و مناسب می‌زدند. این دقت و سرعت امام در نامه‌ای که در توبیخ عثمان بن حنیف، به خاطر حضورش در میهمانی یکی از ثروتمندان بصره نوشته، نمایان است (همو، نامه ۴۵).

این نامه نمایانگر میزان دقت و حساسیت امام در نظارت کارگزارش است. به نحوی که امام، گرایش وی را به سرمایه‌داران تاب نمی‌آورد و فوراً او را توبیخ می‌کند.

نامه‌ی دیگری که امام علیه السلام به «مصلحة بن هُبيرة شیبانی»، فرماندار اردشیرخُرّه، از شهرهای فارس، نوشته بیان‌گر وجود مأموران مخفی امام علیه السلام برای نظارت بر کارگزاران می‌باشد (همو، نامه‌ی ۴۳).

نمونه‌ی دیگری که نشان می‌دهد امام علیه السلام از روش نظارت مخفی بر کارگزارانش استفاده می‌نمودند، حتی کسانی که به آنان اعتماد داشتند، قضیه‌ی شُرّیح است: به امام علیه السلام گزارش دادند که شُرّیح قاضی در کوفه خانه‌ی گران قیمتی خریده، و با شهادت شهود، قبالة‌ای برای آن تنظیم کرده است. چون خانه بالاتر از شأن یک کارگزار بود، مورد نکوهش امام علیه السلام قرار گرفت و حضرت علیه السلام نامه‌ی تندی به او نوشت (همو، نامه‌ی ۳).

شیوه‌ی نهان و غیر علنی در نظارت فوایدی دارد که یکی از آنها، پیش‌گیری از خلاف و رفتار نادرست است. در این روش، گزارش‌کنندگان در محذورهایی که در شیوه‌ی مستقیم و آشکار نظارت وجود دارد، قرار نمی‌گیرند، و برای کارگزاران نیز امکان مخفی کردن امور و ظاهر سازی وجود ندارد. علاوه بر این مسائل، در این روش به سرعت می‌توان جلوی کجی، انحراف و مناسبات نادرست را گرفت (رک: دلشاد تهرانی، رایت درایت، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۸۷؛ دلشاد تهرانی، دولت آفتاب، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۴۴).

### ۲.۲.۳. نظارت علنی و آشکار

استفاده از شیوه‌ی نهان به معنای نفی شیوه‌های دیگر، از جمله شیوه‌ی نظارت و بازرسی آشکار و علنی نیست. بلکه در مواردی برای برخورد با خلاف و رفتارهای خودکامانه و چپاول‌گرایانه، لازم است با شیوه‌ی علنی با خلاف‌کار برخورد

شود، تا این‌گونه اعمال و رفتار در امارات و سازمان‌ها ریشه‌کن گردد. امیرمؤمنان علی علیه السلام در اصول مدیریتی خود از این شیوه نیز استفاده می‌کردند. حضرت علیه السلام در نامه‌ای که به کعب بن مالک نوشت، به او فرمان داد تا منطقه‌ای را به شیوه‌ی علنی و آشکار بازرسی نماید، و از اعمال و رفتار کارگزاران آن منطقه جويا شود (نک: التستری، ۱۳۷۶ ش، ج ۸، ص ۵۵۷؛ الطباطبایی، سید حسن المیر جهانی، ۱۳۴۶ ق، ج ۴، ص ۱۵۸؛ المحمودی، ۱۳۷۶ ش، ج ۴، ص ۱۴۱؛ نیز رک: الیعقوبی، بی‌تا، ص ۲۰۴ و ۲۰۵، با اندکی تغییر در الفاظ).

### ۳.۲.۳. نظارت بر بازار

بازار، تلاش‌های اقتصادی جامعه را عرضه می‌کند و داد و ستد در بازار شکل می‌گیرد، و بازاریان به گونه‌ای مستقیم با مردم در پیوندند؛ سلامت بازار، سلامت داد و ستد را در پی خواهد داشت. سلامت بازار، بهره‌وری درست مردم از فرایند تلاش‌های اقتصادی و معیشتی را در بر خواهد داشت، و بی‌گمان اولین ضرر ناهنجاری در روابط نادرست در داد و ستد بازار، متوجه مردم خواهد بود.

علی علیه السلام به لحاظ اهمیت بازار و نقش‌آفرینی شگرف آن در اقتصاد و معیشت مردم، به گونه‌ای مستقیم بر بازار و چگونگی داد و ستد در آن، نظارت می‌کرد. آن بزرگوار هر روز صبح به بازار کوفه می‌رفت، و به تعبیر «راوی» چونان معلم کودکان، بازاریان را به تقوا و دوری از کم‌فروشی، دروغ، خیانت و ظلم سفارش می‌کرد. متونی که این نظارت مستقیم را گزارش کرده، بسی خواندنی و درس‌آموز است (نک: الکلینی، أبوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۵۱؛ الطوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۶؛ المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰، ص ۴۶۰؛ الفیض الکاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۷، ص ۴۳۸؛ المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۹، ص ۱۳۳). امام علیه السلام در میان مسلمانان فریاد بر می‌آورد که در معامله «غش» نکنند، احتکار را روا ندارند، انصاف را پیشه سازند و کالا را بدان گونه که هست، عرضه کنند، نیک نمایی نکنند، با مراجعه‌کنندگان با خلق و خوی انسانی برخورد کنند، به هنگام خرید کالا، فروشنده را کم‌ارزش نسازند، و چون آهنگ

فروش چیزی داشتند، کالای خود را چنین و چنان وا ننمایند. همه‌ی این گفتارها و هشدارها و توصیه‌های امام علیه السلام به بازاریان در رعایت انصاف، عدالت و خلق و خوی انسانی و کرامت و رادمردی شایان توجه‌اند.

گزارش امام حسین علیه السلام نیز از نظارت امام علی علیه السلام بر بازار بسیار آوزنده و خواندنی است (رک: ابن اشعث، بی‌تا، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ النوری الطبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۶، ص ۱۵۷).

نقل‌های بسیاری از روش نظارتی امیرمؤمنان علیه السلام بر بازار وارد شده که اهمیت این اصل را در سیره‌ی آن بزرگوار نشان می‌دهد (رک: التمیمی المغربي، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۵۳۸؛ النوری الطبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۳۵؛ الطبرسی، الحسن بن الفضل، مکارم الأخلاق، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۱۲؛ المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۶، ص ۳۱۰).

امیرمؤمنان علیه السلام علاوه بر نظارت مستقیم توسط خویش، بازار شهرها را با نیروهای نظارتی نیز، زیر نظر داشت، تا به مردم ستم روا ندارند و با گران‌فروشی و احتکار اساس نظام را تضعیف نکنند (التمیمی المغربي، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۵۳۲؛ النوری الطبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷، ص ۳۷۹).

بنابراین در سیستم حکومتی امام علی علیه السلام کنترل و نظارت یکی از اساسی‌ترین محورهای مدیریتی به حساب می‌آمد و امام، کار همه‌ی کارگزاران را به وسیله‌ی نیروهای مؤمن ارزیابی می‌فرمود و سریع و به موقع عکس‌العمل نشان می‌داد.

### ۳.۳. اقدامات جزایی

در سیره‌ی مدیریتی امیرمؤمنان علیه السلام، تجاوز به حقوق اجتماعی و دارایی‌های مردمی، جرم بزرگی بود و مجازات سنگینی در پی داشت. چنان‌چه پس از اجرای تمامی اقدامات پیشگیرانه از سوی امام، گزارش‌هایی مبنی بر ارتکاب جرایم و مفاسد کارگزاران، به دست امام می‌رسید، حضرت اقدامات سرکوب‌گرانه را اجرا می‌نمود.

در برابر مجازات‌ها و مفاسد رخ داده از سوی افراد مختلف نیز، امام علیه السلام سیره‌ای ویژه و کارآمد داشت. حضرت علیه السلام در

تنبيه و مجازات مجرمان، به نوع جرم ارتكابی، ویژگی‌های شخصیتی مجرمان و جایگاه اجتماعی آنان توجه داشت. در نگاه امیرمؤمنان علیه السلام مجازات باید درست، به اندازه و متناسب با جرم مجرم باشد تا تأثیری مثبت و سازنده از خود برجای گذارد:

«الْإِفْرَاطُ فِي الْمَلَامَةِ يَشُبُّ نَارَ اللَّجَاجَةِ» (الآمدی التیمی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۲۳؛ در المجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۴، ص ۲۱۴ و ابن شعبه الحرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۸۴، آمده است «يَشُبُّ نِيرَانَ اللَّجَاجِ» یعنی: افراط در سرزنش، آتش لجاجت را افزون می‌کند.

بنابراین امیرمؤمنان علیه السلام با در نظر گرفتن همه‌ی جوانب و به تناسب شناختی که از اطرافیان خود داشت، برخی از مجرمان را فقط با نوشتن نامه‌ی سرزنش‌آمیز (مانند نامه‌ای که به عثمان بن حنیف، فرماندار بصره، نوشت و او را به خاطر شرکت در یک مهمانی اشرافی سرزنش نمود. ن.ک: سیدرضی، نامه‌ی ۴۵) و برخی را با برکناری از کار و برخی دیگر را با مجازات‌های سنگین‌تری چون تنبیه بدنی و زندانی کردن، اشتهار (مانند منذر بن جارود و ابن هرمه) و ... مجازات می‌نمود.

### ۱.۳.۳. سخت‌گیری نسبت به اقوام و یاران نزدیک

امیرمؤمنان علیه السلام در بخش‌هایی از عهد نامه‌ی مالک اشتر، به او دستور می‌دهد، در صورتی که یکی از نزدیکان او خیانت ورزید، با او چنین کند:

«فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ اِكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ وَأَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ وَ سَمَّمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ وَقَلَّدْتَهُ عَارَ التُّهْمَةِ» (سیدرضی، نامه‌ی ۵۳). یعنی: پس اگر یکی از آنان دستش را به خیانت گشود و گزارش دیده‌بانان همگی بر خیانت او هم‌داستان بود، بدین گواه بسنده کن، و کیفر او را با تنبیه بدنی بدو برسان و آن‌چه بدست آورده بستان. سپس او را در جایگاه خواری بدار و خیانت‌کار شمار و طوق بدنامی را در گردنش آر.

امام علیه السلام نسبت به رفتارهای نزدیکان خود بسیار حساس بودند، چنان‌که در نامه‌ای به مصقله بن هبیره، که در مورد بیت‌المال دست و دلبازی به خرج داده بود، می‌نویسد:

«بَلَّغْنِي عَنْكَ أَمْرًا إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَشْخَطْتَ إِلَهَكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ أَنْتَ تَقْسِمُ فِيَّ الْمُسْلِمِينَ الَّذِي حَازَتْهُ رِمَاخُهُمْ وَ خُبُولُهُمْ وَ أُرِيقَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ فَيَمْنِ اعْتِمَاكَ مِنْ أَعْرَابٍ قَوْمِكَ قَوْلًا الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لِيْنِ كَانَ ذَلِكَ حَقًّا لَتَجِدَنَّ لَكَ عَلَى هَوَانًا وَ لَتَخْفَنَ عِنْدِي مِيزَانًا فَلَا تَسْتَهِنَ بِحَقِّ رَبِّكَ وَ لَا تُضْلِحَ دُنْيَاكَ بِمَحَقِّ دِينِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا أَلَا وَإِنَّ حَقَّ مَنْ قَبْلَكَ وَ قَبْلَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي قِسْمَةِ هَذَا الْفَيْءِ سَوَاءٌ يَرِدُونَ عِنْدِي عَلَيْهِ وَ يَصُدُّونَ عَنْهُ» (سیدرضی، نامه‌ی ۴۳). یعنی: گزارشی از تو به من دادند که اگر چنان کرده باشی، خدای خود را به خشم آورده‌ای، و امام خویش را نا فرمانی کرده‌ای، خبر رسید که تو غنیمت مسلمانان را که نیزه‌ها و اسب‌هایشان گرد آورده و با ریخته شدن خون‌هایشان به دست آمده، به اعرابی که خویشاوندان تواند، و تو را برگزیدند، می‌بخشی! به خدایی که دانه را شکافت، و پدیده‌ها را آفرید، اگر این گزارش درست باشد، در نزد من خوار شده و منزلت تو سبک گردیده است! پس حق پروردگارت را سبک شمار، و دنیای خود را با نابودی دین‌آباد نکن، که زیان‌کارترین انسانی. آگاه باش، حق مسلمانانی که نزد من یا پیش تو هستند در تقسیم بیت‌المال مساوی است، همه باید به نزد من آیند و سهم خود را از من گیرند.

امیرمؤمنان علیه السلام نسبت به بیت‌المال، بسیار دقت می‌کرد و در برابر کم و زیاد شدن چیزی از آن، به شدت عکس‌العمل نشان می‌داد. نقل شده یکی از دختران امام، علیه السلام از ابو رافع که خزانه دارد بیت‌المال بود، گردنبندی امانت گرفت و ضمانت کرد که پس از سه روز آن را بازگرداند. وقتی امام علیه السلام متوجه گردنبند شد، ابورافع را نکوهش کرد و دستور داد آن را به بیت‌المال باز گرداند وگرنه از جانب حضرت علیه السلام عقوبت می‌شود. امام علیه السلام سپس رو به ابورافع کرد و فرمود: «اگر دخترم آن را به صورت عاریه‌ی مضمونه نگرفته بود، اولین زن هاشمی بود که دستش به خاطر دزدی قطع می‌شد» وقتی دختر امام علیه السلام این سخن را شنید و به پدرش اعتراض کرد که من فقط آن را عاریه گرفتم و قول دادم به بیت‌المال برگردانم، امام علیه السلام فرمود: «دخترم از حق کناره‌گیری نکن. آیا همه‌ی زنان مهاجر، در عید قربان می‌توانستند از این نوع مروارید استفاده کنند؟» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۱۰۸؛ المجلسی، محمدتقی، روضة المتقین، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰، ص



۲۳۴؛ الفیض الکاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۵، ص ۵۵۴؛ الطوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲).

آن‌گاه که کارگزاران، چنین رفتاری را از رهبر جامعه، در برابر نزدیک‌ترین افرادش، ببینند، به خود جرأت تخلف نمی‌دهند و این مسأله، باعث کاهش قابل توجهی از جرایم و مفسد خواهد شد.

نمونه‌ی دیگری که امام علیه السلام با نزدیکان خود، برخورد نمودند، واکنش ایشان در برابر دست‌درازی ابن‌عباس، پسر عمومی امیرمؤمنان علیه السلام است. امام علیه السلام نامه‌ی تندی به او نوشت و در ضمن آن فرمود:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي كُنْتُ أَشْرَكَكَ فِي أَمَانَتِي وَ جَعَلْتُكَ شِعَارِي وَ بَطَانَتِي وَ لَمْ يَكُنْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِي أَوْثَقَ مِنْكَ فِي نَفْسِي لِمَوَاسَاتِي وَ مُوَازَنَتِي وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَيَّ فَلَمَّا رَأَيْتَ الزَّمَانَ عَلَى ابْنِ عَمِّكَ قَدْ كَلَبَ وَ الْعُدُوَّ قَدْ حَرَبَ وَ أَمَانَةَ النَّاسِ قَدْ خَزَيْتَ ... خُنْتَهُ مَعَ الْخَائِنِينَ فَلَا ابْنَ عَمِّكَ أَسَيْتَ وَ لَا أَمَانَةَ أَدَيْتَ ... فَأَتَقِيَ اللَّهَ وَ ارْزُدْ إِلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ أَمْوَالَهُمْ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ ثُمَّ أَمَكَّنِي اللَّهُ مِنْكَ لِأَعْدِرَنَّ إِلَى اللَّهِ فِيكَ وَ لَأَضْرِبَنَّكَ بِسَيْفِي الَّذِي مَا ضَرَبْتُ بِهِ أَحَدًا إِلَّا دَخَلَ النَّارَ وَ اللَّهُ لَوْ أَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ فَعَلَا مِثْلَ الَّذِي فَعَلْتَ مَا كَانَتْ لَهُمَا عِنْدِي هَوَادَةٌ وَ لَا ظَفِيرًا مِثْلِي بِإِرَادَةٍ حَتَّى أَخْذَ الْحَقُّ مِنْهُمَا وَ أُزِيحَ الْبَاطِلَ عَنْ مَظْلَمَتَيْهِمَا وَ أَقْسِمُ بِاللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ مَا يَسُرُّنِي أَنَّ مَا أَخَذْتَهُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ حَلَالٌ لِي أَثَرُكَ مِيرَاثًا لِمَنْ بَعْدِي فَضَحَّ رَوِيدًا فَكَأَنَّكَ قَدْ بَلَغْتَ الْمَدَى وَ دَفَنْتَ تَحْتَ الثَّرَى وَ عَرِضْتَ عَلَيْكَ أَعْمَالُكَ بِالْمَحَلِّ الَّذِي يُنَادِي الظَّالِمَ فِيهِ بِالْحُسْرَةِ وَ يَتَمَنَّى الْمُضْطَيِّعُ فِيهِ الرِّجْعَةَ وَ لَا تَ حِينَ مَنَاصٍ» یعنی: همانا من تو را در امانت خود شرکت دادم، و همراه خود گرفتم، و هیچ یک از افراد خاندانم برای یاری و مدد کاری، و امانت‌داری، چون تو مورد اعتماد نبود. آن هنگام که دیدی روزگار بر پسر عمومیت سخت گرفته، و دشمن به او هجوم آورده، و امانت مسلمانان تباه گردیده ... با دیگر خیانت‌کنندگان خیانت کردی. نه پسر عمومیت را یاری کردی، و نه امانت‌ها را رساندی... پس از خدا بترس، و اموال آنان را بازگردان، و اگر چنین نکنی و خدا مرا فرصت دهد تا بر تو دست یابم، تو را کیفر خواهم کرد، که نزد خدا عذرخواه من باشد، و با شمشیری تو را می‌زنم که به هر کس زدم وارد دوزخ گردید. سوگند به خدا! اگر حسن و حسین چنان می‌کردند که تو انجام دادی، از من روی خوش نمی‌دیدند و به آرزو نمی‌رسیدند تا آن‌که حق را از آنان باز پس ستانم، و باطلی را که به دستم پدید آمده نابود سازم.

به پروردگار جهانیان سوگند، اگر آن‌چه که تو از اموال مسلمانان به نا حق بردی، بر من حلال بود، خشنود نبودم که آن‌را میراث بازماندگانم قرار دهم، پس دست نگه‌دار و اندیشه نما، فکر کن که به پایان زندگی رسیده‌ای، و در زیر خاک‌ها پنهان شده، و اعمال تو را بر تو عرضه داشتند، آن‌جا که ستم‌کار با حسرت فریاد می‌زند، و تباه‌کننده عمر و فرصت‌ها، آرزوی بازگشت دارد اما «راه فرار و چاره مسدود است».

### ۲.۳.۳. سخت‌گیری نسبت به والیان و کارگزاران دولتی

نامه‌ها و نقل‌های رسیده از شیوه‌ی جزایی امام علی علیه السلام حاکی از این است که مجازات‌های شدیدی را که امام، در مورد کارگزاران و کارکنان دولتی اتخاذ می‌کردند، برای اشخاص غیر دولتی در نظر نمی‌گرفتند.

آن‌گاه که گزارشی از تخلف کارگزاری، به امام علیه السلام می‌رسید، حضرت علیه السلام در ابتدا نامه‌ای به فرد می‌نوشت و از او توضیح می‌خواست و چون جرمش به اثبات می‌رسید، در نامه‌ای جرمش را شرح می‌داد و او را احضار می‌نمود یا فرد امینی را برای مجازات او می‌فرستاد.

امام علی علیه السلام فرستاده‌ای را نزد زیاد فرستاد تا مالیات‌هایی را که جمع کرده بود، از او بستاند. زیاد به فرستاده گفت: «گردها مالیات‌ها را نابود کرده‌اند، اما تو این سخن را به امام علیه السلام نگو. امام چون از این ماجرا با خبر شد و دانست که زیاد دروغ گفته، نامه‌ای به او نوشت و فرمود: «فرستاده‌ام خبری شگفت به من داد، گفت که تو میان خود و او گفته‌ای که گردها تو را برانگیخته‌اند تا بسیاری از خراج را بر خود شکسته‌ای و به او گفته‌ای که امیرمؤمنان را بدان خبر مده، ای زیاد به خدا سوگند همانا تو دروغ‌گویی و هر آینه اگر خراج را نفرستادی چنان بر تو فشار آورم که تو را تهی‌دست و سنگین بار سازد جز آن‌که آن‌چه را از خراج نقض کرده‌ای، در عهده گیری» (ن.ک: البلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۱۶۲؛ الیعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۴).

شیوه‌های مجازات والیان مجرم، از سوی امیرمؤمنان، بسیار سرسختانه و در عین حال، اثر بخش بود. امام علیه السلام در مواردی به شلاق زدن مجرم اقدام می‌کرد و همه‌ی اموالی را که در اختیار گرفته بود، به بیت‌المال باز می‌گرداند و گاه با

شهره کردن فرد، درس عبرتی برای دیگر کارگزاران به شمار می‌آمد.

این مجازات در مورد «ابن هرمه» که خود، مأمور مراقبت و نظارت بازار اهواز بود، به جرم رشوه‌خواری اش، اجرا شد: «إِذَا قَرَأْتَ كِتَابِي فَتَنَحَّ ابْنَ هَرْمَةَ عَنِ السُّوقِ وَ أَوْقِفْهُ لِلنَّاسِ وَ اسْجُنْهُ وَ نَادِ عَلَيْهِ وَ اكْتُبْ إِلَى أَهْلِ عَمَلِكَ تَعْلِمُهُمْ رَأْيِي فِيهِ» (التميمي المغربي، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۵۳۲؛ النوری الطبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷، ص ۳۷۹) یعنی: هنگامی که نامه‌ی مرا خواندی، ابن هرمه را از نظارت بازار برکنار دار، و او را به مردم معرفی کن، و به زندانش افکن، و رسوایش ساز، و به همه‌ی بخش‌های تابع «اهواز» بنویس که من این‌گونه عقوبتی (شدید) برای او معین کرده‌ام.

امام علی علیه السلام این شیوه‌ی جزایی را به فرماندهان خود نیز سفارش می‌نمود تا در برابر مجرمان، آن را به‌کار برند و از به وجود آمدن ناهنجاری‌های ناشی از جرایم کارگزاران جلوگیری نمایند.

### ۳.۳.۳. مسامحه در مجازات اشخاص غیردولتی

امام علی علیه السلام در بخش‌هایی از نامه‌ی مشهور خود به مالک اشتر، پس از آنکه به خطر وجود احتکار در جامعه، از سوی برخی بازرگانان، اشاره می‌کند، از او می‌خواهد با جرم آنان برخورد نماید:

«وَاعْلَمْ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقًا فَاحِشًا وَ شَحًّا قَبِيحًا وَ اخْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَكُّمًا فِي الْبِيعَاتِ وَ ذَلِكَ بَابٌ مَصْرَةٌ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوَلَاةِ فَامْنَعْ مِنَ الْاِخْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص مَنَعَ مِنْهُ وَ لِيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمَحًا بِمَوَازِينٍ عَدْلٍ وَ أَسْعَارٍ لَا تُجْحَفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَتَكَلَّلْ بِهِ وَ عَاقِبُهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ» (سیدرضی، نامه‌ی ۵۳) یعنی: این را هم بدان که در میان بازرگانان، کسانی هم هستند که تنگ‌نظر و بد معامله و بخیل و احتکار کننده‌اند، که تنها با زورگویی به سود خود می‌اندیشند و کالا را به هر قیمتی که می‌خواهند، می‌فروشند، که این سود جویی و گران‌فروشی برای همه‌ی افراد جامعه زیان‌بار، و عیب بزرگی بر زمامدار است. پس، از احتکار کالا جلوگیری کن، که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن جلوگیری می‌کرد، باید خرید و فروش در جامعه‌ی اسلامی، به سادگی و با موازین عدالت انجام گیرد، با نرخ‌هایی که بر فروشنده و خریدار زیانی نرساند، کسی که پس از منع تو احتکار کند، او را کیفرده تا عبرت دیگران

شود، اما در کیفر او اسراف نکن.

نکته‌ی قابل توجه در نامه‌ی امام این است که، امام علیه السلام از مالک می‌خواهد که در برابر جرایم بازرگانان محکمر، زیادروی نکند و به نحوی برخورد نکند که به تشکیلات اقتصادی جامعه، آسیب وارد کرده، سرمایه گذاری را کاهش دهد. شاید علت این برخورد، این باشد که ممکن است مجازات‌های شدید و خشن سبب ترس آنان از سرمایه گذاری، و در نتیجه، کاهش آن و خروج سرمایه از جامعه شود. این در حالی است که کارگزاران، به اموال عمومی دستبرد زده‌اند و به ملت و دولت، که آنان را امین دانسته‌اند، پشت کرده و خیانت ورزیده‌اند (سرکشیان، ۱۳۸۸ ش، ص ۷۶).

#### ۴. نتیجه

دقت در سیره‌ی امیرمؤمنان علیه السلام در بخش اقتصادی، نشان می‌دهد که ایشان حتی در مسائل خرد مملکتی نیز، بر اساس اصول حقیقی قرآن عمل می‌نمودند. یکی از این اصول، اصل مبارزه با نابسامانی‌های اقتصادی است. در این زمینه امام با سه اقدام مهم، به سامان دادن اقتصاد به هم ریخته‌ی آن دوره پرداخت. یکی، اقدام عملی پیشگیرانه که با رسیدگی به بیت‌المال و وضعیت معیشت مردم به ترمیم زیرساخت‌های جامعه منتهی شد و دیگری، اقدامات پیشگیرانه بود که با شفاف‌سازی زندگی خود به عنوان رهبر جامعه و اصرار بر گماردن شایستگان در کارها و تخصیص درآمد کافی برای کارگزاران و نظارت بر کارهای آنان محقق شد. سومین اقدام موثر ایشان، اقدام جزایی بود که در مورد اقوام و نزدیکان و نیز کارگزاران دولتی با شدت و غلظت همراه می‌شد و در مورد اشخاص غیر دولتی همراه با تسامح و نرمی بود.

#### منابع

##### ۱. قرآن کریم

۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

۳. ابن اشعث، محمد بن محمد، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، بی تا.

۴. ابن الطقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، تحقیق: عبد القادر

- محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی، ۱۴۱۸ ق.
۵. ابن شعبه الحرانی، أبو محمد حسن بن علی بن الحسین، *تحف العقول عن آل رسول*، تحقیق علی اکبر الغفاری، قم: جامعة المدرسين، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علی السَّروی المازندرانی، *المناقب*، قم: علامه، ۱۳۷۹ ق.
۷. الآمدی التیمی، عبد الواحد بن محمد، *تصنيف غرر الحكم و درر الکلم*، قم: مكتبة الاعلام الاسلامية، ۱۳۶۶ ش.
۸. البلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۹. التستری، محمد تقی، *بہج الصباغة فی شرح نہج البلاغة*، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. التمیمی المغربی، أبوحنيفة النعمان بن محمد، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضاء و الأحکام*، تحقیق آصف الفيضی، قم: مؤسسة آل البيت علیہم السلام، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی، *دولت آفتاب: اندیشه‌ی سیاسی و سیره‌ی حکومتی علی علیه السلام*، تهران: دریا، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. همو، رایت درایت، *اخلاق مدیریتی در عهدنامه مالک اشتر*، تهران: دریا، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. سرکشیان، محمد حسین، *سازو کارهای مبارزه با مفاسد اقتصادی در نظام حکومتی امام علی علیه السلام*، مجله‌ی کارآگاه، ش ۷، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. سیدرضی، نهج البلاغة، به کوشش صبحی صالح، بیروت: ۱۳۸۷ ق.
۱۵. الطباطبائی، سید حسن المیر جہانی، *مصباح البلاغة فی مشکاة الصیافة*، بی‌جا، نشر حسن المیرجہانی الطباطبائی، ۱۳۴۶ ق.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ‌ی مدرسین حوزه علمیه، قم: ۱۴۱۷ ق.
۱۷. الطبرسی، الحسن بن الفضل، *مکارم الأخلاق*، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.

۱۸. الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تحقیق خرسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. الفیض الکاشانی، محمد محسن، الوافی، الاصفهان: المكتبة الامام أمير المؤمنين، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. الکلینی، أبو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، صححه و علق علیه علی اکبر الغفاری، طهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. همو، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، محقق: مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. المجلسی، محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. همو، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، موسوی کرمانی، حسین و اشتها ردی علی پناه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. المحمودی، محمد باقر، نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. النوری الطبرسی، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۲۷. الیعقوبی، احمد بن أبی یعقوب بن جعفر، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.

# علل و آثار کاهش حیا و افزایش بی‌حیایی و راه‌کارهای برون‌رفت از این وضعیت

سید علی قاسمی شهری

دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر قرآن

دانشگاه علوم و معارف قرآن مشهد

ahmad18ali@gmail.com

**چکیده:** بعضی از آموزه‌های دینی علی‌رغم بنیادی بودن و اهمیت خاص در سلسله‌ی معارف اسلامی، متأسفانه کم‌تر به چشم آمده و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. شاید بتوان مقوله‌ی «حیا» را مهم‌ترین از این نوع آموزه‌هایی دانست که مورد کم‌مهری اندیشمندان و صاحب‌نظران اسلامی قرار گرفته است؛ به‌خصوص در این دوران که به حق عنوان «دوران بی‌حیایی» را بر آن می‌توان نهاد. در این مقاله سعی بر آن شده است تا علاوه بر ارائه‌ی تعریف جدیدی از «حیا»، جایگاه والای آن در آیات و روایات بررسی گردد. در ادامه به کالبدشکافی پیکره‌ی «حیا» پرداخته می‌شود تا از رهگذر آن دقیق‌تر و عمیق‌تر بتوان به اثرات و تأثیرات آن بر رفتار متقابل فرد و جامعه پرداخت. از دیگر سو فقدان حیا که در اصطلاح «وقاحت» نامیده می‌شود، در نزد فرد و جامعه مضرات جبران ناپذیری دارد که مطمحنظر نگارنده بوده است. با شناخت کامل از جایگاه رفیع «حیاء» و پی‌بردن به اینکه فقدان و کمبود صفت محوری فوق در افراد جامعه چه آسیب‌های اساسی بر پیکره‌ی جامعه دینی در نهادهای مختلف آن وارد می‌سازد، حساسیت و به تبع آن تلاش در جهت ارتقاء سطح حیا‌مندی در ابعاد فوق‌الذکر ایجاد می‌شود؛ و این تلاش در قالب‌های پژوهشی و آموزشی تجلی می‌یابد. تحقیقات نظری و کاربردی پژوهشگران متعهد در کنار آموزش‌های عمومی و خصوصی توسط مجریان متخصص و متدین، فضای جامعه را سرشار از حیا و شرم حضور در محضر حق تعالی خواهد نمود.

**کلید واژه‌ها:** حیا، وقاحت، مدیریت نفس، نظم دهی، پژوهش، آموزش، بازدارندگی، وادارندگی

## پیشینه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۵/۴/۷

پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۳





## ۱. مقدمه

اگر انسان‌ها به دنبال سعادت و کامیابی باشند، آن میسر نیست مگر با اعتصام به ریسمان محکم الهی که همان دین است؛ و اگر بخواهیم دین را در یک صفت اخلاقی از بین این همه صفات منحصر نماییم، به بیان رسول مکرم اسلام آن صفت جامع اخلاقی نیست مگر «حیا»: «الحیاء هُوَ الدِّینُ کُلُّهُ» (پاینده، ۱۳۸۲ ش، ص ۴۵۳). تعبیرات شگرفی که در مورد حیا در روایات و سخنان اندیشمندان دینی بکار رفته نشان از مقام متعالی این فضیلت اخلاقی دارد. با مطالعه یکایک این سخنان و به خصوص گفتارهای نغز و لطیف پیامبر ﷺ و ائمه طاهرین علیهم السلام رمزگشایی از آنها، از زوایای مختلف به اهمیت حیا، کارکردهای حیا، منافع حیا و راهکارهای ارتقاء سطح حیا مندی فرد و جامعه دست یافته می‌شود. در یک بیان کلی حیا سبب ایجاد نظم درونی برای فرد و نظم خارجی برای جامعه می‌شود که چگونگی و کیفیت این نظم دهی بررسی می‌شود. دیگر واژه‌ی مرتبط با حیا، «وقاحت» است که ضد و نقیض حیا است. وقاحت یعنی بی‌حیایی و بی‌شرمی در ارتباط با همان نظم موجود در حیا نیز قابل تعریف است؛ به این معنا که وقاحت و بی‌حیایی مؤثرترین عامل در به هم ریختگی و هرج و مرج اخلاقی اجتماعی است.

در این مقاله سعی بر آن شده است تا این دو واژه مهم و حیاتی در زندگی معنوی انسان مورد بررسی قرار بگیرند تا در پرتو این شناسایی بتوان به راهکارهایی در جهت تعدیل و پاک‌سازی و ارتقاء معنوی سطح زندگی فردی و جمعی دست یافت.

## ۲. معنای لغوی حیا

ابتدا ضروری است نگاهی گذرا به معنای لغوی حیا در دیدگاه لغت شناسان داشته باشیم تا بتوانیم عناصر مشترک در این تعریف را بیابیم.

«وَالْحَيَاءُ: انْقِبَاضُ النَّفْسِ عَنِ الْقَبَائِحِ وَ تَرْكُهُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۷۰). یعنی: خودداری نفس از زشتی‌ها و ترک آن‌هاست.

«(ح) و (ی) و (ا) که دارای دو معنا است: یکی از آنها خلاف مرگ و موت و دیگری (استحياء) است که ضد وقاحت است. معنای اول همان معنای زندگی (حیات و حیوان) است که ضد مرگ است و از این جهت باران (حیا) نامیده شده است که بوسیله آن زمین زنده می‌شود. و معنای دیگر (إستحيیت) است که از مصدر (استحياء) اخذ شده است. در اینجا (حیاء) به معنای فرج شتر ماده و رحم آن است» (ابن فارس، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۳).

«حیا، عبارت است از دگرگونی حال و انکساری که به جهت ترس از آنچه عیب شمرده و نکوهش می‌شود، حاصل می‌گردد» (فخرالدین طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۴۸۲).

و در جایی دیگر نیز می‌گوید: «حیا، عبارت است از انقباض (گرفتگی) و انزوا (دوری گزینی) از کار زشت به جهت ترس از مذمت مردم.» (فخرالدین طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۶۱۱)

«اصل و ریشه حیا از (حیی) (حی) است که یک معنایش خلاف مرگ است و دیگر استحياء است که ضد وقاحت می‌باشد.

و اما واژه (استحياء) مرجع و مسندش بر می‌گردد به حفظ نفس از ضعف و نقص و دوری از عیب و زشتی و تباهی و آنچه نفس را زشت می‌کند و از سوی دیگر طلب سلامت و زندگی کامل و در این معنا ضد واژه (وقاحت) است» (مصطفوی حسن، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹).

آنچه از این تعاریف بدست می‌آید شباهت در چند ویژگی است:

ریشه‌ی مشترک با حیا به معنی زندگی و خلاف مرگ که خالی از لطف نیست؛ گویی وجود حیا در انسان قربانی با زندگی معنوی‌اش دارد؛ هم‌چنین شامل تغییر حالت نفس شامل انقباض و گرفتگی و دوری از زشتی می‌شود.

### ۳. تعاریف اصطلاحی

علمای علم اخلاق در باب حیا تعاریف متعددی آورده‌اند که در بعضی ویژگی‌ها مشترک می‌باشند؛ بطوری‌که با جمع‌بندی آنها می‌توان به تعریفی کلی از حیا دست یافت.

سید شریف علی بن محمد جرجانی در التعریفات این‌چنین حیا را تعریف نموده است: «حیا گرفتگی نفس است از یک شیء یا چیز و ترک آن به علت ترس از سرزنش و نکوهش در مورد آن؛ و آن دو نوع است: (نفسانی) و (ایمانی). حیا نفسانی آن است خداوند متعال بطور ذاتی در نفوس و وجود همه موجودات قرار داده است نظیر شرم از کشف عورت و جماع بین مردم. حیا ایمانی آن حیائی است که مؤمن را از انجام گناهان منع می‌کند، بخاطر ترس از مقام حضرت باری تعالی» (همو، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۲).

فخر رازی حیا را حالت شکستگی و انکسار و دگرگونی که انسان را فرا می‌گیرد دانسته است، به جهت ترس از نکوهش و عیب‌گویی دیگران (همو، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۹۱).

ملاصدرا در باب حیا در کتاب شرح اصول کافی خود می‌نویسد: «حقیقة اصل الحیاء انکساراً» یعنی: حقیقت ریشه‌ی حیا شکستگی نفس است (همو، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۵۱۳).

«حیا انحصار نفس و انفعالش از ارتکاب محرمات شرعی و فعلی و عرفی است، از روی حذر و نکوهش و ملامت و آنگاه از تقوی است. چه تقوا اجتناب از گناهان (فقط) شرعی است و حیا اعم از این بوده، اجتناب از هر چیزی است که عقل و عرف نیز آن را ناپسند می‌شمارد و این از صفات شریف نفس است» (نراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص

(۳۳۲).

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در مجموعه رسائل و مصنفات خود، حیاء را این‌گونه تعریف می‌کند: «حیاء انحصار نفس است از خوف صدور قبایح و تا در طینت او شعور به رذیلت نقصان و فضیلت کمال و وجوب هرب از آن و طلب این مرکوز نباشد، این معنی درو پیدا نگردد» (همو، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۸۰).

با دقت در تعاریف فوق نکات زیر استنباط می‌شود:

- به یقین حالت حیاء در مواجهه با عملی ناپسند رخ می‌دهد که مخالف هر سه حریم عرف و شرع و عقل است.

- حالات نفسانی و روانی ناشی از آن عبارت است از انقباض و انحصار و گرفتگی و شکستگی نفس

- نتیجه حیاء ترک آن عمل ناپسند است به سبب ترس از نکوهش و سرزنش دیگران

#### ۴. تعریف نوین از حیاء

عباس پسندیده در کتاب «پژوهشی در فرهنگ حیاء» تعریفی جدید و نوین از حیاء ارائه داده است. ایشان با الهام از ویژگی (بازدارندگی)، تقوا و حیاء را دو نیروی درونی برای مهار و تنظیم رفتارها، افکار و هیجان‌ها معرفی نموده است، با این تفاوت که تقوا را عنوانی کلی، جامع و فراگیر دانسته که شامل همه‌ی عوامل کنترلی می‌شود؛ و عناوینی نظیر صبر، حلم، کظم غیظ، خوف و حیاء زیر مجموعه‌های این عنوان کلی هستند. تعریف حیاء از نظر ایشان چنین است: «حیاء نیرویی است مهارکننده و نظم‌دهنده که رفتارهای روانی و فیزیکی انسان را بر اساس شرع و عرف تنظیم می‌کند» (همو، ۱۳۸۴ ش، ص ۸). بر اساس این نظر می‌توان حیاء را در عنوان کلی «کنترل و مدیریت نفس» تعریف نمود.

برای توضیح بیشتر باید گفت در یک ماشین عامل اصلی برای جلوگیری از سرعت زیاد و خطر تصادف و در اصل عامل بازدارنده، ترمز است. در حیوانات هم بطور غریزی عوامل بازدارنده‌ای در وجودشان تعبیه شده است که بیشتر در جهت حفظ سلامتی و جستن از خطر کاربرد دارد. لذا خصوصیت بازدارندگی بعنوان یک اصل اساسی، هم در آفریدگان

خداوندی و هم در مصنوعات بشری نهادینه شده است. در انسان نیز ویژگی‌ها و صفاتی باید باشند تا به عنوان ترمزی برای جلوگیری از چموشی نفس عمل کنند. نفسی که چنان آیات قرآن و روایات تکان‌دهنده و هشداردهنده‌ای از اولیاء دین راجع به آن نقل شده که اهمیت توجه و مدیریت آن هرچه بیشتر ضروری می‌نماید:

امام علی علیه السلام: «النَّفْسُ الْأَمَّارَةُ الْمُسَوِّلَةُ تَتَمَلَّقُ تَتَمَلَّقُ الْمُنَافِقَ وَ تَتَصَنَّعُ بِشِيمَةِ الصَّادِقِ الْمُؤَافِقِ حَتَّى إِذَا خَدَعَتْ وَ تَمَكَّنَتْ تَسْلَطُ تَسْلَطُ الْعَدُوُّ وَ تَحْكُمُ تَحْكُمُ الْعُتُوِّ فَأَوْرَدَتْ مَوَارِدَ السَّوِّءِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۳۴). یعنی: نفس امّاره، همچون منافق چاپلوسی می‌کند خود را چون دوستی سازگار و دل‌سوز جلوه می‌دهد و همین‌که فریب داد و بر انسان برتری یافت، هم چون دشمن، بر او مسلط شده و با خودخواهی و قلدری فرمان می‌راند و شخص را به جایگاه‌های سوء و هلاکت می‌کشاند.

امام علی علیه السلام: «نَفْسُكَ أَقْرَبُ أَغْدَائِكَ إِلَيْكَ» (همان). یعنی: نفست نزدیک‌ترین دشمنانت به تو هستند.

امام علی علیه السلام: «نَفْسُكَ عَدُوٌّ مُحَارِبٌ وَ ضِدٌّ مُؤَاثِبٌ إِنْ غَفَلْتَ عَنْهَا قَتَلَتْكَ» (همان). یعنی: نفست دشمنی ستیزه‌جو و حریفی حمله‌برنده است که اگر از آن غفلت کنی تو را هلاک خواهد کرد.

امام علی علیه السلام: «لَا عَدُوٌّ أَعْدَى عَلَى الْمَرْءِ مِنْ نَفْسِهِ» (همان). یعنی: هیچ دشمنی دشمن‌تر به انسان نیست از نفسش.

## ۵. ارجحیت حیا یا تقوا

در اینکه دایره‌ی تقوا و یا حیا به عنوان عوامل بازدارنده‌های نفس، کدامیک وسیع‌تر است، نیاز به توضیح و تبیین بیشتری دارد. عباس پسندیده در کتاب «پژوهشی در فرهنگ حیا» این قیاس را چالش‌برانگیز دانسته و بحق همین‌گونه است. ایشان تقوا را مفهومی عام دانسته که همه عوامل کنترلی در انسان و بالجمله حیا را در بر می‌گیرد. استناد وی بر عنصر اصلی و وجه مقوم حیا یعنی حضور حاضر و ناظر است و بر همین مبنا تقوا و خودنگه‌داری به دلیل حضور ناظر و وجود نظارت را حیا می‌داند (همو، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۴).

با توجه به ادعای فوق مشخص می‌شود وی دایره‌ی تقوا را وسیع‌تر می‌داند. در حالی که به نظر نگارنده مرز حیا و فراتر از تقوا است و این مطلبی است که از نظریات علمای اخلاقی پیشین روشن می‌شود.

ملا مهدی نراقی در کتاب جامع السعادات در توصیف صفت رذیله «الوقاحة» و در بیان صفت ضد آنکه «حیا» آن است، حیا را اعم از تقوی دانسته است: «و ضدها (الحیاء)، و هو انحصار النفس و انفعالها من ارتکاب المحرمات الشرعیة و العقلیة و العادیة حذرا من الذم و اللوم، و هو أعم من التقوی، إذ التقوی اجتناب المعاصی الشرعیة، و الحیاء یعم ذلک و اجتناب ما یقبحه العقل و العرف أيضا» (همو، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، ص ۴۵).

نراقی تقوا را فقط در منطقه‌ی شرع محدود می‌کند، در حالی که دایره‌ی حیا را در شرع و عقل و عرف می‌داند. از طرف دیگر با عنایت به معنای لغوی تقوی از مصدر وقایه به معنای نگهداشتن شخص از چیزی است که زیان و ضرر می‌رساند، فقط ویژگی بازدارندگی از عامل و علت ضرر و زیان برداشت می‌شود. اما در فضیلت حیا هم خصوصیت بازدارندگی و هم ویژگی و ادارندگی نهفته است (پسندیده، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۵). بازدارندگی از انجام رذایل اخلاقی و وادارندگی نسبت به انجام فضایل اخلاقی. قاعدتاً در اینجا هم منطقه مورد پوشش حیا نسبت به تقوا وسیع‌تر می‌باشد.

به نظر نگارنده با در نظر گرفتن دو دلیل فوق، به وضوح می‌توان به ارجحیت و اعم بودن حیا نسبت به تقوی پی برد و ادعای مطرح شده راجع به مفهومیت عام تقوا نسبت به حیا را محل تأمل دانست؛ حتی اگر منظور ایشان در ویژگی بازدارندگی و نقش کنترلی تقوا باشد.

## ۶. جایگاه حیا در آیات و روایات

در آیات قرآن به صورت مستقیم در وصف حیا آیه‌ای نیامده است؛ بلکه در ضمن بعضی آیات مورد اشاره قرار گرفته است که برای نمونه دو آیه را بررسی می‌کنیم:

آیه‌ی اول: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَ قَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص، ۲۵) یعنی: پس یکی از آن دو زن در حالی که به آرم گام

بر می‌داشت نزد وی آمد [و] گفت: «پدرم تو را می‌طلبد تا تو را به پاداش آب‌دادن [گوسفندان] برای ما، مزد دهد.» و چون [موسی] نزد او آمد و سرگذشت [خود] را بر او حکایت کرد، [وی] گفت: «مترس که از گروه ستمگران نجات یافتی.»

واژه‌ی (استحیاء) به روشنی اشاره به حیاء و شرم دختران حضرت شعیب علیه السلام در برابر موسی علیه السلام دارد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نکته ظریفی را تذکر داده‌اند:

و اگر کلمه «استحیاء» را نکره، بدون الف و لام- آورد، برای رساندن عظمت آن حالت (حیاء) است، و مراد از اینکه راه رفتنش بر «استحیاء» بوده، این است که: عفت و نجابت از طرز راه رفتنش پیدا بود» (همو، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۶ ص ۳۵).

در تفسیر مجمع‌البیان شیخ طبرسی انواع حالات حیا را بر طبق نقل‌های مختلف بیان کرده است: «یکی از آنها به رسم زنان با شرم و حیا نزد موسی آمد. برخی گفته‌اند: صورت خود را به آستینش پوشیده بود. برخی گفته‌اند: خوش نداشت که جلو مردی راه برود و با مردی تکلم کند، برخی گفته‌اند: یعنی از بیراهه می‌رفت» (همو، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۸۲).

آیه‌ی دوم: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَضْرِبَ عَنْهُ الشُّوْءَ وَ الْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ» (یوسف، ۲۴) یعنی: و در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد، و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او می‌کرد. چنین [کردیم] تا بدی و زشت‌کاری را از او بازگردانیم، چرا که او از بندگان مخلص ما بود.

امام سجاد علیه السلام در بیان اینکه برهان پروردگار برای یوسف چه بود، آن را «حیاء و شرم حضور در برابر خداوند جل و علا» تفسیر کرده‌اند: «قَامَتْ امْرَاَةٌ الْعَزِيْزِ اِلَى الصَّنَمِ فَالْقَتْ عَلَيْهِ ثَوْبًا، فَقَالَ لَهَا يُوْسُفُ: مَا هٰذَا؟! فَقَالَتْ: اَسْتَحِيّ مِنْ الصَّنَمِ اَنْ يَرَانَا! فَقَالَ لَهَا يُوْسُفُ: اَتَسْتَحِيْنَ مِمَّنْ لَا يَسْمَعُ وَ لَا يَبْصُرُ وَ لَا يَفْقَهُ وَ لَا يَأْكُلُ وَ لَا يَشْرَبُ، وَ لَا اَسْتَحِيّ اَنَا مِمَّنْ خَلَقَ الْاِنْسَانَ وَ عَلَّمَهُ؟! فَذٰلِكَ قَوْلُهُ صَلَّى لَوْلَا اَنْ رَّآ بُرْهَانَ رَبِّهٖ». (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۶۰) یعنی: زن عزیز مصر به سوی بُت رفت و پارچه‌ای بر روی آن انداخت. یوسف از او پرسید: «برای چه این کار را کردی؟». پاسخ داد: شرم دارم از اینکه این بت، ما را ببیند! در این هنگام، یوسف به وی گفت: «آیا تو شرم می‌کنی از چیزی که نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه می‌فهمد و نه می‌خورد و نه می‌نوشد؛ ولی من شرم نکنم از کسی که بشر را آفریده و او را دانش آموخته است؟!». این،

معنای سخن خداوند است که می‌فرماید: «اگر بُرهان پروردگارش را ندیده بود»

روایات بسیاری در بیان اهمیت و جایگاه و ویژگی‌ها و مصادیق و انواع و ابعاد «حیاء» رسیده است که شایسته توجه و تعمق بیشتری است. سیدرضی در حکمت ۳۴۱ نهج البلاغه بررسی روان‌شناختی از کیفیت گرایش انسان به سمت آلودگی و انحراف دارند، بدین صورت که یک سلسله از عوامل را در کنار هم ردیف می‌کنند که هر یک بر دیگری اثر داشته و در نهایت سبب ساز شقاوت و تیره بختی انسان می‌شوند:

«...وَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطْوُهُ وَ مَنْ كَثُرَ خَطْوُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَ مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ.» (همو، ۱۳۷۹ ش، حکمت ۳۴۱) یعنی: و هر که پر گوید خطاء و اشتباه بسیار کند (چون در گفتار اندیشه بکار نبرد) و هر که خطاء بسیار کند شرمش کم شود (چون کار زشت پیشه او می‌شود) و هر که شرمش کم شود پرهیزکاری و دوری از گناهش کم گردد (چون بی‌شرم از انجام هر کار ناشایسته باک ندارد) و هر که پرهیزکاریش کم شود دلش می‌میرد (از رحمت خدا دور گردد، زیرا زنده دل بودن بسته به پرهیز از گناه است) و هر که دلش بمیرد داخل آتش شود (چون بهشت جاوید و رحمت خدا برای دل مرده نیست).

از خیل این همه فضایل اخلاقی، انتخاب حیاء توسط حضرت به عنوان عاملی سرنوشت‌ساز و تأثیرگذار برای ورود انسان به بهشت، بسیار قابل توجه و تأمل برانگیز است و این جایگاه رفیع حیاء را در میان فضائل اخلاقی نشان می‌دهد. تعبیری که از اهل بیت عصمت و طهارت: در باب حیاء وارد شده بسیار محل توجه و دقت است. تعبیری عجیب که در مورد فضایل اخلاقی دیگر کم‌تر وارد شده است:

تلازم ایمان و حیاء

«قال رسول الله ﷺ: إِنَّ الْحَيَاءَ وَالْإِيمَانَ قَرْنَا جَمِيعَا فَإِذَا سَلِبَ أَحَدُهُمَا تَبَعَهُ الْآخَرُ.» یعنی: حیاء و ایمان قرین یکدیگرند وقتی یکی را گرفتند دیگری همراه آن می‌رود» (پاینده، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۷۷، ح ۱۱۸).



### فقدان حياء مساوی با خروج از اسلام

«قال رسول الله ﷺ: إِنْ الله إِذَا أَرَادَ أَنْ يَهْلِكَ عَبْدًا نَزَعَ مِنْهُ الْحَيَاءَ فَإِذَا نَزَعَ مِنْهُ الْحَيَاءَ لَمْ تَلْقَهُ إِلَّا مَقِيَّتًا مَمْقُوتًا، فَإِذَا لَمْ تَلْقَهُ إِلَّا مَقِيَّتًا مَمْقُوتًا نَزَعَتْ مِنْهُ الْأَمَانَةَ فَإِذَا نَزَعَتْ مِنْهُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَلْقَهُ إِلَّا خَائِنًا مَخُونًا نَزَعَتْ مِنْهُ الرَّحْمَةَ فَإِذَا نَزَعَتْ مِنْهُ الرَّحْمَةَ لَمْ تَلْقَهُ إِلَّا رَجِيمًا مَلْعُونًا نَزَعَتْ مِنْهُ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ» (همان، ص ۲۸۸، ح ۶۷۱) یعنی: خداوند وقتی بخواهد بنده‌ای را هلاک سازد حياء را از او بگیرد؛ وقتی حياء از او گرفته شود متنفر و منفور شود؛ وقتی متنفر و منفور شد امانت از او گرفته شود و همین‌که امانت از او گرفته شد راه خیانت پیش گیرد و کسان نیز بدو خیانت کنند و وقتی چنین شد، رحم از او بر خیزد؛ وقتی رحم از او برخاست مطرود و ملعون شود و طوق اسلام را از گردن او بردارند.»

### حیاء خلق و خوی اسلام

«قال رسول الله ﷺ: إِنْ لَکُلِّ دِينٍ خَلْقًا وَ إِنْ خَلَقَ هَذَا الدِّينَ الْحَيَاءَ.» (همان، ص ۳۳۳، ح ۸۸۷) یعنی: هر دینی خوی خاص دارد و خوی دین ما حیاست.

### حیاء نماد فضایل اخلاقی

«قال رسول الله ﷺ: الْحَيَاءُ خَيْرُ كُلِّ» (همان، ص ۴۵۳، ح ۱۴۲۴). یعنی: حياء سراسر نیکی است. «قال رسول الله ﷺ: الْحَيَاءُ هُوَ الدِّينُ كُلُّهُ» (همان، ص ۴۵۳، ح ۱۴۲۸). یعنی: حياء تمام دین است. پیامبر مکرم اسلام ﷺ با این دو سخن حکیمانه، جامعیت صفت «حیاء» را بیان کرده‌اند.

کمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی در مجموعه‌ی حکیمانه رسائل و مصنفات خود تعابیر زیبایی از حياء دارد که مبین روایات فوق است:

«آداب جمیله و اعمال صالحه و عادات ستوده و شمایل پسندیده و نیات صادق و افکار صائبه و آراء صحیح و افعال حمیده و دواعی خیرات و شغف بر وجوه برّ و أبواب حسنات، و هر چه مردم را از رذایل و ذمائم بپرهیزاند، و از افعال سباع و بهایم دور گرداند، و موجب رفع حجب ظلمانی و کشف حقایق نورانی گردد، و مقتضی قمع صفات نفسانی و اشراق نور

روحانی شود؛ چه حصول مقصود به آن موقوف است و سلوک طریق آن بدان مشروط. و أصل الباب این اسباب و ملاک این امور «حیاء» است که عنوان نامه صفاء استعداد، و دلیل نجابت جوهر نفس و سلامت فطرت و أصل است و علامت قوت تمیز میان حسن و قبیح و استنکاف از مقابح و انبعاث سوی محاسن» (همو، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۷۹).

در کتاب تحف العقول، در بخشی از توصیه‌های پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام، چهار ستون بنای اسلام معرفی شده‌اند که شخص با وجود آنها مسلمان واقعی نامیده می‌شود. حضور صفت «حیاء» در بین تمامی معارف دینی، نشان از رفعت جایگاه این صفت اخلاقی دارد و لذا ضروری است که هر شخص مسلمان، اسلام خود را با این چهار صفت تراز بگیرد: «یا علی! اُزْبَعْ مَنْ یُکُنْ فِیْهِ کَمَلُ اِسْلَامِهِ الصِّدْقُ وَ الشُّکْرُ وَ الْحِیَاءُ وَ حُسْنُ الْخُلُقِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹). یعنی: یا علی! چهار خصلت است که اگر در کسی باشد، اسلامش کامل است: راستی و شکر و حیاء و خوش اخلاقی.

#### حیاء عامل ایجاد امنیت روانی

وَ قَالَ عَلِیٌّ علیه السلام: «مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبُهُ لَمْ يَرَ النَّاسُ عَيْبَهُ» (سید رضی، ۱۳۷۹ ش، حکمت ۲۱۴). امام علیه السلام (در سود حیاء و شرم فرموده است: هر که حیاء و شرم جامه خود را باو پوشانید (شرم پیشه گرفت) مردم زشتی او را نخواهند دید (عیبی ندارد تا مردم ببینند، یا اگر هم داشته باشد بر اثر حیاء از نظر مردم پنهان می‌نماید).

شاید بتوان گفت مهم‌ترین مسأله در طول زندگی یک فرد، از بین رفتن و پایدار ماندن آبرو و عرضش در نزد دیگران باشد. فرد اگر آبرویش از بین برود، ممکن است علاوه بر این که دچار اثرات روانی نامطلوب گردد، دست به انجام اعمال و رفتاری خارج از عرف و عقل و شرع بزند که در نهایت منجر به بی‌دینی و ولنگاری اخلاقی وی گردد. لذا تا عیب افراد پوشیده بماند، آنان در حصاری از امنیت روانی به سر می‌برند. از اهم عواملی که در ایجاد این حصن و حصار امن روانی به شخص کمک می‌کند، «حیاء» است. امام علیه السلام هوشمندانه یکی از شاخصه‌های مهم و عظیم ایجاد امنیت روانی در ابعاد فردی و اجتماعی را حیاء می‌دانند. این دقیقاً مطابق است با تعریف نوین از حیاء که در ابتدا بیان شد. ایجاد امنیت روانی در فرد و جامعه توسط حیاء یعنی نظم‌بخشی و تنظیم اعمال و رفتار و کردار و هنجارهای انسان در هر دو بُعد فردی و جمعی.

## ۷. ارکان حیا

برای تبیین ماهیت دقیق حیا ضروری است ارکان و عناصر تشکیل‌دهنده حیا را شناخت. لازم به توضیح است تقسیم‌بندی و نام‌گذاری حیا به ارکان زیر برای اولین بار توسط حجت‌الاسلام پسندیده انجام شده است که با اندکی تغییر به جهت برداشت متفاوت نگارنده بصورت ذیل می‌آید:

۱. مدیریت نفس
۲. ناهنجاری اخلاقی
۳. حاضر و ناظر
۴. شخص حیاکننده

بهتر است این چهار رکن با توجه به آیه ۲۵ قصص بررسی گردد:

﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص، ۲۵) یعنی: پس یکی از آن دو زن در حالی که به آرم گام برمی‌داشت نزد وی آمد [و] گفت: «پدرم تو را می‌طلبد تا تو را به پاداش آب‌دادن [گوسفندان] برای ما، مزد دهد.» و چون [موسی] نزد او آمد و سرگذشت [خود] را بر او حکایت کرد، [وی] گفت: «مترس که از گروه ستمگران نجات یافتی.»

در این آیه می‌توان هر چهار ماده متشکله حیا را یافت:

مدیریت نفس: نقش اول این آیه، پیامبرزاده‌ای دل‌سپرده به موسی عليه السلام است که آهنگ شرم در نگاه و گفتار و رفتار و گام‌هایش متجلی است.

این آیه مدیریت نفس توسط دختر شعیب (صفورا) و حضرت موسی عليه السلام را به کوتاهی ولی گویا نشان می‌دهد. دو جوان که علی‌رغم میل شدید به جنس مخالف، با مدیریت نفس قوی مبتنی بر حیا، از مسیر عقل و شرع خارج نمی‌شوند.

اگر کسی بخواهد در مسیر فلسفه و اهداف آفرینش گام بردارد و خودش را به هدف متعالی ربانی شدن برساند، می‌بایست مراقب و مواظب این نفس باشد. نفس همان روح الهی دمیده شده در کالبد جسمانی است و لذا دارای دو وجه الهی و دنیوی است. اگر این نفس یله به حال خود رها شود، میل به مادیات و لذا یزدانی پیدا کرده و راه افراط و تفریط را پیش می‌گیرد. همانی که در مکاتب امروز بشری که به دور از وجهه‌ی الهی و دینی هستند مشاهده می‌شود. گروهی ماتریالیسم و مادی‌گرا شده‌اند و گروهی هم به رهبانیت و تصوف روی آورده‌اند. ولی اگر همین نفس سرکش بر اساس اصول الهی مدیریت و نظم داده شود، در مسیر صواب و اعتدال حرکت خواهد کرد. مؤید این ادعا آیه ۸ سوره‌ی شمس است. آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿قَالَهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس، ۸) یعنی: سپس پلیدکاری و پرهیزکاری‌اش را به آن الهام کرد.

(فجور) اشاره به سمت راه افراط و تفریط و (تقوا) عامل بازدارنده در برابر این افراط و تفریط نفس و تعادل بخش. مدیریت نفس یگانه عامل توفیق و سعادت در دنیا و آخرت است. برای مدیریت نفس خداوند راه‌کارهایی را بیان کرده که متناسب با ساختار وجودی و روحی و نفسی انسان پی‌ریزی شده است. آموزه‌هایی نظیر تقوا، توبه، اعمال عبادی، صبر و هم‌چنین حیا.

حیا به عنوان عامل بازدارنده از انجام اعمال قبیح و هم‌چنین وادارنده به اعمال صحیح، نقشی حیاتی در این مدیریت ایفا می‌کند. حدیث زیر از امام صادق علیه السلام به روشنی گویای این مسئله است:

«نظر نما ای مفصل، به آن چه انسان مخصوص به آن شده از میان سایر حیوانات از خلق جلیل‌القدر، عظیم‌النفع که آن «حیا» است. اگر حیا نمی‌بود هیچ‌کس مهمان‌داری نمی‌کرد و وفا به وعده‌ها نمی‌نمود و حوائج مردم را بر نمی‌آورد و ارتکاب نیکی‌ها و اجتناب از قبايح و بدی‌ها نمی‌کرد.

حتی بسیاری از امور واجبه را مردم از برای حیا به عمل می‌آورند، زیرا که بعضی از مردم هستند که اگر از مردم شرم نمی‌کردند، رعایت حق پدر و مادر نمی‌کردند. و صله رحم و احسان به خویشان نمی‌کردند و امانت‌های مردم را پس

نمی‌دادند و ترک معاصی نمی‌کردند، پس نمی‌بینی که خدا چگونه عطا کرده است به آدمی هر خصلتی را که صلاح او در آن است و امر دنیا و آخرتش به آن تمام می‌شود.» (مفضل بن عمر، ۱۳۶۰ ش، ص ۷۹)

ناهنجاری اخلاقی: حیاء وقتی معنا پیدا می‌کند که پای فعلی قبیح و عملی ناهنجار و مغایر اخلاقیات در میان باشد، مثلاً چه بین یک زن و مرد مجرد سراسر شور و شهرت می‌تواند اتفاق بیفتد؟!

در ادامه اشارات آیه ۲۵ قصص می‌توان گفت بی‌شک دختر شعیب و جناب موسی علیه السلام با آگاهی کامل از امکان انجام این فعل قبیح، هر یک حیاء را بهترین وسیله برای جلوگیری از آن تلقی کرده و عملی همراه با حیاء انجام دادند تا از ایجاد هر گونه ناهنجاری اخلاقی جلوگیری گردد.

در دعای شانزدهم صحیفه سجادیه، امام سجاد علیه السلام دقیقاً به همین نکته اشارت دارند: «قَدْ تَرَى يَا إِلَهِي، فَيَضْ دَمْعِي مِنْ خِيفَتِكَ، وَ وَجِبَ قَلْبِي مِنْ خَشْيَتِكَ، وَ انْتَقَاصَ جَوَارِحِي مِنْ هَيْبَتِكَ كُلُّ ذَلِكَ حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِي...» (صحیفه سجادیه، ص ۱۰۳). یعنی: خدایا می‌بینی که چگونه از ترس و خوف تو اشک می‌ریزم و دلم از بیم تو پریشان و اندامم از هیبت و جلال تو لرزان است. همه‌ی اینها از شرمندگی و حیای من به خاطر بدی اعمالم می‌باشد،...

جمله «حَيَاءٌ مِنْكَ لِسُوءِ عَمَلِي» شاه‌کلید این بخش است. در تعاریف اصطلاحی هم گفتیم که ملاک قبیح بودن و ناهنجار بودن عمل هم آن است که خارج از حدود عرف و شرع و عقل باشد.

«و احذر كل عمل يعمل به في السر و يستحي منه في العلانية.» (سید رضی، ۱۳۷۹ ش، نامه ۶۹، ص ۱۰۶۹) یعنی: و بپرهیز از هر کاری که در نهان انجام گیرد و در آشکار شرمندگی آورد (زنهار از اینکه در پنهان کار زشت و گناهی نمائی که چون مردم آگاه شوند شرمنده گردی).

واضح است هر کار پنهانی که انسان بیم آشکار شدنش را داشته باشد، نمی‌تواند عملی خوشایند باشد، بلکه فعلی است که مردم با پی بردن به آن صاحبش را نکوهش و ملامت خواهند نمود و آبروی صاحب آن خواهد رفت. و این فعل مسلماً فعلی زشت و سوء و ناهنجار و خلاف عرف و شرع است.

حاضر و ناظر: برانگیخته شدن حیاء، بناچار ملزم به قبول وجود حضور و نظارتی دقیق و اعلا است.

باز هم نگاهی داریم به آیه مورد اشاره در قضیه دختر شعیب و حضرت موسی عَلَيْهِمَا السَّلَام.

در آنجا شاهد دو فرد الهی هستیم: یکی پیامبری که قرار است پرچم دار دین الهی شده و کتاب الهی بروی نازل شود؛ و دیگری دختری بزرگ‌زاده از دودمان نبوت. هر دو معتقد به خدای یگانه و موحد و باورمند به حضور خدای جهان‌آفرین و نظارت وی بر امور مخلوقات خود.

این مبحث بی‌تردید از حساس‌ترین و کاربردی‌ترین مباحث در مجموعه اعتقادات دینی و بخش «توحید و خداشناسی» و «نبوت و امامت» می‌باشد. چرا که در معارف دینی مشتمل بر آیات قرآن و روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام، بر وجود ناظرانی چند که به عنوان گواهان بر اعمال انسان نظارت دارند، عبارات فراوانی بیان شده است. لذا توجه به این نکته حساس و خطیر، خود می‌تواند عاملی برای تقویت و افزایش میزان حیامندی در انسان باشد.

## ۸. ناظران گواه بر اعمال

در آموزه‌های اسلامی از شاهدانی بر اعمال انسان‌ها ذکر رفته است که در ذیل آنها را معرفی می‌کنیم:

### خداوند متعال

آیات بسیاری در قرآن کریم برای توجه دادن انسان‌ها به حضور ناظری رؤف اما سخت‌گیر در محاسبه، رحیم اما شدیدالعقاب، و لطیف اما جبار دارد. الهی که صفات کمال و جمال را در کنار هم دارد. اگر «يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» (الفرقان، ۷۰) است، «إِنَّ رَبَّكَ لَبَاسٌ مُّصَادٍ» (الفجر، ۱۴) نیز می‌باشد.

در آیات زیر خداوند واضح‌ترین اشارات را به حضور و نظارت خود بیان داشته است:

«أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق، ۱۴) یعنی: مگر ندانسته که خدا می‌بیند؟

«إِنَّ رَبَّكَ لَبَاسٌ مُّصَادٍ» (فجر، ۱۴) یعنی: زیرا پروردگار تو سخت در کمین است.

﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (بقره، ۲۸۴) یعنی: و اگر آنچه در دل‌های خود دارید، آشکار یا پنهان کنید، خداوند شما را به آن محاسبه می‌کند؛

﴿وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (کهف، ۴۹) یعنی: و کارنامه [عمل شما در میان] نهاده می‌شود، آن‌گاه بزه‌کاران را از آنچه در آن است بیمناک می‌بینی، و می‌گویند: «ای وای بر ما، اینچه نامه‌ای است که هیچ [کار] کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز اینکه همه را به حساب آورده است.» و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند، و پروردگار تو به هیچ‌کس ستم روا نمی‌دارد.

روایات و سخنان و ادعیه‌ی بسیاری در باب نظارت خداوند بر رفتار انسان وارد شده است که ذیلاً به چند نمونه اشاره می‌شود:

رسول اکرم ﷺ فرمود: «شخص نمازگزار با خدای خود مناجات می‌کند. پس در حال عبادت مواظب خود باش، و حیا و شرم بدار از پروردگار عزیزی که به ظاهر و باطن تو آگاه است، و اعمال و نیت تو را می‌داند» (مفضل بن عمر، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۰۹).

این حدیث نغز، آشکارا رابطه‌ی حضور و نظارت خدا با ایجاد حیا را نشان می‌دهد. روایت شده است که: مردی به محضر رسول اکرم ﷺ آمده و عرض کرد: یا رسول الله مرا موعظت فرما! پیامبر معظم ﷺ وی را موعظی نمودند تا جایی که فرمودند: «شرم و حیا کن از پروردگار متعال آن‌چنان که از همسایه و رفیق حیا می‌کنی، زیرا این معنی موجب زیادی معرفت و یقین خواهد شد.» (همان، ص ۳۲۱)

امیرمؤمنان علیؑ می‌فرماید: «قَدْ عَلِمَ السَّرَائِرَ وَ خَبَرَ الصَّمَائِرَ، لَهُ الْإِحَاطَةُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْغَلَبَةُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْقُوَّةُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ» (سید رضی، ۱۳۷۹ ش، خطبه ۸۵، ص ۱۴۳). یعنی: خداوند متعال دانا به نهان‌ها است و آگاه از اندیشه‌ها (ی در دل‌ها) بهر چیز احاطه دارد (بکلی و جزئی اشیاء تسلط دارد) و بر هر چیز غلبه و توانائی دارد.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران، ۹۸) یعنی: بگو: «ای اهل کتاب، چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید؟ با آنکه خدا بر آنچه می‌کنید گواه است.» این آیه همگان را بر درک بالاترین ناظر بر اعمال و یقین داشتن به وی و احترام و کرامت قائل بودن برای وی دعوت می‌کند.

#### ملائکة الله

فرشتگان الهی از دیگر شاهدان اعمال هستند. این حقیقت در قرآن و احادیث به کرات دیده می‌شود.

آیه‌ی زیر نمونه‌ای از این دسته است:

﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ (ق، ۱۷) یعنی: آن‌گاه که دو [فرشته] دریافت‌کننده از راست و از چپ، مراقب نشسته‌اند.

﴿مَا يُلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق، ۱۸) یعنی: [آدمی] هیچ سخنی را به لفظ در نمی‌آورد مگر اینکه مراقبی آماده نزد او [آن را ضبط می‌کند].

صاحب تفسیر مجمع‌البیان ذیل این آیه چنین می‌آورده است:

﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ﴾ از متعلق است به ﴿وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ یعنی: ما داناتر و با تسلط‌تریم نسبت به انسان هنگامی که آن دو برخورد کننده که دو فرشته‌اند اعمال او را می‌گیرند و برای او می‌نویسند همان‌گونه که نویسنده املاء می‌نویسد.

﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ منظور آن است که این دو فرشته در طرف راست او نشسته و در طرف چپ او نیز نشسته‌اند، و کلمه قعید را برای یکی از آن دو آورد با اینکه منظور هر دو بوده است، و اینجا منظور از قعید کسی است که همیشه ملازم و مراقب او است نه نشسته در مقابل ایستاده (فضل بن حسن طبرسی، بی‌تا، ج ۲۳، صص ۲۵۵ و ۲۵۶).

شاخصه‌ی مهم در این مقوله «درک» حضور فرشتگان الهی و دیگر شاهدان به عنوان ناظرین اعمال توسط اشخاص است که تا این «درک» احساس نشود، صفت ارزشمند حیات در شخص نمودی نمی‌یابد. سخن زیر از رسول مکرم ﷺ این



نکته را بهتر تفسیر می‌کند:

«لیستحیی أحدکم من ملکیه الذین معه کما یستحیی من رجلین صالحین من جیرانه و هما معه باللیل و النهار» (سید علی‌خان بن احمد مدنی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۴۳). یعنی: هر یکی از شما باید از دو فرشته خویش که با او هستند شرم کند، همان‌گونه که از دو مرد صالح از همسایگان خود شرم می‌کند؛ در حالی که فرشتگان شب و روز با او هستند (و رهایش نمی‌کنند).

پیامبر اکرم ﷺ و امامان

بنا بر نصّ صریح آیه ۴۵ سوره احزاب، پیامبر اکرم ﷺ به عنوان یکی از ناظران و شاهدان اعمال آدمیان می‌باشند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

علامه طباطبایی تفسیر نغزی از این آیه دارند: «معنای شاهد بودن رسول خدا ﷺ، در تفسیر آیه ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ و در آیات دیگری که مسأله‌ی شهادت آن جناب را متعرض است، بیان کرده و گفتیم که رسول خدا ﷺ در دنیا شاهد بر اعمال امت است، و آنچه امت می‌کنند او تحمل نموده روز قیامت آن را اداء می‌کند، و نیز گفتیم: که بعد از او امامان شاهد امت هستند، و آن جناب شاهد شاهدان است» (همو، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۶، ص ۴۹۴).

شاید جامع‌ترین آیه‌ای که در باب ناظران بر رفتارهای انسان‌ها در قرآن آمده و بسیاری از مفسران و علمای علم اخلاق در این مقوله به آن استناد می‌کنند، آیه‌ی ۱۰۵ سوره‌ی توبه است: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (توبه، ۱۰۵) یعنی: و بگو: «[هر کاری می‌خواهید] بکنید، که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگریست، و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده می‌شوید؛ پس شما را به آنچه انجام می‌دادید آگاه خواهد کرد»

در تفسیر قمی ذیل همین آیه‌ای احادیثی جالب نقل شده است:

«حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِهِ وَ قُلِ اَعْمَلُوا- فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ الْمُؤْمِنُونَ هَاهُنَا الْأَيْمَةُ الطَّاهِرُونَ.» (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۳۰۴) یعنی: امام صادق عليه السلام در توضیح قول خداوند در آیه ۱۰۵ توبه، خداوند و رسولش و مؤمنون را به عنوان رؤیت کنندگان کردارهای آدمیان معرفی کرده و مؤمنون را به ائمه طاهرین تأویل می‌کند.

«و عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ تُعْرَضُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كُلَّ صَبَاحٍ- أَبْزَارِهَا وَفَجَارِهَا فَاحْذَرُوا- فَلَيْسَتْ خِي أَحَدُكُمْ أَنْ يَعْزِضَ عَلَى نَبِيِّهِ الْعَمَلِ الْقَبِيحِ.» (همان) یعنی: امام صادق عليه السلام می‌فرماید: همانا اعمال بندگان از نیکان و بدهاشان هر صبح بر پیامبر خدا صلى الله عليه وآله عرضه می‌شود؛ پس احتیاط کرده و آنها را پاس بدارید. پس باید هر یک از شما حیاء کند و شرمسار باشد از اینکه کردار ناپسندش بر نبی گرامی عرضه گردد.

«و عَنْهُ عليه السلام قَالَ: مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَمُوتُ أَوْ كَافِرٍ يَوْضَعُ فِي قَبْرِهِ- حَتَّى يَعْزِضَ عَمَلُهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ هَلَمْ جَزَاءً إِلَى آخِرٍ مَنْ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ فَذَلِكَ قَوْلُهُ «و قُلِ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ» (همان).

باور و یقین به اینکه خدا و رسول، مراقب و ناظر یکایک اعمال ما هستند، سبب ایجاد توجه به اعمال و رفتار و نظم دادن و مدیریت بر آنها می‌شود. حال اگر این باور نادیده گرفته شود، حیاء یا همان مدیریت نفس تضعیف شده و میزان وقاحت بتدریج در انسان فزونی گرفته و ای بسا دیگر در مقابل بنده خدا هم حیا کم‌رنگ شده و وقاحت عمل بیشتر و بیشتر می‌شود.

از آیه فوق و روایات مترتب بر آن، پی می‌بریم که اگر شخص حیاکننده، خداوند و رسول و امامان را همیشه ناظر بر امور خود و حاضر در جمیع ازمه و امکنه بداند (اعتقاد به اصول توحید و نبوت و امامت)، و بداند در دادگاهی بابت یکایک اعمالش عادلانه مورد محاسبه و مؤاخذه قرار خواهد گرفت (اعتقاد به اصول عدل و معاد)، در اعمال و رفتار و گفتار و کردار خود مواظبت و مراقبت خواهد نمود.

لطیفه ربانی در این آیه که جالب توجه است این است که حیا اگر در شخص راسخ گردد، منجر به افزایش و تثبیت اصول اصیل خواهد شد. به عبارتی با ملبس بودن به جامه‌ی حیا، اصول اعتقادی پنج‌گانه در انسان متجلی خواهد شد.

«وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ بَعِثَ اللَّهُ مَعَ ابْنِ عِمِّ رَسُولِ اللَّهِ فَعَاوِدُوا الْكَرَّ وَاسْتَحْيُوا مِنَ الْفِرِّ فَإِنَّهُ عَارٍ فِي الْأَعْقَابِ وَ نَارُ يَوْمِ الْحِسَابِ» (سید رضی، ۱۳۷۹ ش، خ ۶۶، ص ۱۶۰) یعنی: و بدانید که خدا شما را در نظر دارد (کردار شما را می‌بیند) و با پسر عموی رسول خدا ﷺ، می‌باشید، پس پی در پی (به دشمن) حمله کنید، و از گریختن شرم ننمائید، زیرا فرار ننگ برای اعقابست (فرزندانتان را بعد از شما سرزنش خواهند کرد) و آتش روز حساب و رستاخیز می‌باشد (گریخته از جنگ در قیامت به عذاب الهی گرفتار خواهد شد).

حضرت در این خطبه با توبیخ و نکوهش مردم، خداوند را به عنوان امام و فرمانده و خلیفه و ولی مسلمانان، سفارش به رعایت شرم در امر فرار نکردن از جنگ و حیا از نافرمانی دستور ولی خدا و خدا می‌نماید.

#### شخص حیاکننده

مهم‌ترین رکن حیا، وجود شخص حیاکننده است؛ چون بدون وجود آن دیگر حیا معنی پیدا نکرده و این بحث‌ها بیهوده خواهد بود. به عبارتی تحقق حیا منوط به وجود آن است.

در آیه مورد بحث (القصص، ۲۵) موسی و دختر شعیب نبی خدا ﷺ دو فرد حیا کننده این داستان هستند.

شروطی لازم است در حیاکننده باشد تا حیا شکل بگیرد:

اول اینکه طبق توضیحی که قبلاً بیان شد؛ حیاکننده قدرت درک حضور ناظر حاضر را داشته باشد.

دوم اینکه حیاکننده، برای حاضر ناظر مقامی معنوی قائل بوده و وی در نظرش ارجمند و گرامی باشد. لذا تا فرد موحد و متدین و مؤمن به انبیاء الهی و ائمه معصومین: نباشد، نمی‌تواند خود را مزین به زینت حیا کند.

سوم اینکه شخص آگاه به قبح و زشتی عمل ناپسند باشد. البته ممکن است این زشتی و ناپسند بودن یک رفتار با توجه به زمان و مکان تغییر کند؛ فلذا کیفیت و کمیت و مصادیق حیا هم متغیر گردد.

چهارم اینکه حیاکننده باید از خود نیز حیا کند و کسی می‌تواند از خود حیا کند که برای خودش ارزش قائل بوده و خود را با گناه خوار و خفیف نسازد (نک: پسندیده، ۱۳۸۴ ش، ص ۵۹).

از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: «أَحْسَنُ الْحَيَاءِ اسْتِحْيَاؤُكَ مِنْ نَفْسِكَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۵۷، ح ۵۴۵۲).

ویژگی‌هایی برای شخص حیاکننده در روایات آن حضرت آمده که به اهم آنها اشاره می‌شود:

«أَغْقَلَ النَّاسِ أَحْيَاهُمْ». عاقل‌ترین مردم است (همان، ص ۲۵۶، ح ۵۴۴۰). «الْكَيْسُ مَنْ تَجَلَبَبَ الْحَيَاءُ». زرنگ و کیس است (همان، ص ۳۲۲، ح ۷۴۶۸). «لَا حَيَاءَ لِكَذَّابٍ». دروغگو نیست و صادق است. (همان، ص ۲۲۱، ح ۴۴۱۶). «لَا حَيَاءَ لِحَرِيصٍ». حریص نیست (همان، ص ۲۹۶، ح ۶۶۴۵). «الْحَيَاءُ غَضُّ الظَّرْفِ». چشم‌چران نیست (همان، ص ۲۶۰، ح ۵۵۳۷). «يَسْتَدِلُّ عَلَى الْمَرْوَةِ بِكَثْرَةِ الْحَيَاءِ». اهل جوانمردی و مروت است (همان، ص ۲۵۹، ح ۵۵۲۳). «ثَمَرَةُ الْحَيَاءِ الْعِفَّةُ». عفیف است (همان ص ۲۵۹، ح ۵۴۵۷). با مراجعه به کتب حدیثی، دیگر خصوصیات اشخاص محجوب به حیا را می‌توان شناخت.

## ۹. منافع و آثار حیا در بیان امام علی علیه السلام

شناخت منافع و آثار هر فضیلت و رذیلتی از زوایا و حیطه‌های مختلف امکان‌پذیر است؛ فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، کیفی و کمی، مادی و معنوی و ...

در این بخش به بررسی نمونه‌هایی از آثار فراوان آن بر اساس آیات و روایات می‌پردازیم. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْحَيَاءُ [الْخَيْرُ] مِفْتَاحُ كُلِّ الْخَيْرِ [رَأْسُ الْعُيُوبِ]» (همان، ص ۲۵۷، ح ۵۴۵۳) یعنی: حیا کلید هر خیر و نیکی است (پرده

دری هم اصل تمامی عیوب است.». هم چنین می‌فرماید: «الْحَيَاءُ يَصُدُّ عَنِ فِعْلِ الْقَبِيحِ.» (همان، ح ۵۴۵۴) یعنی: حیا عامل و مانعی است که از انجام فعل زشت و ناهنجار جلوگیری می‌کند. این روایت اشاره به همان عامل بازدارندگی و ترمز بودن حیا دارد.

با مقایسه‌ی دو حدیث فوق می‌توان به این نکته پی برد که حیا دو وجه دارد: بازدارندگی از انجام عمل شر و وادارندگی به انجام عمل خیر؛ به صورتی که در هر دو حالت برای انسان حالت انقباض و انکسار پیش می‌آید. شرم از انجام فعل ناهنجار و ناپسند که سبب نکوهش دیگران قرار گیرد و شرم از انجام ندادن فعل هنجار و پسندیده که مورد مؤاخذه و ملامت دیگران بابت انجام ندادن آن واقع شود.

«الْحَيَاءُ مِنَ اللَّهِ يَمْحُو كَثِيرًا مِنَ الْخَطَايَا.» (همان، ح ۵۴۵۵) یعنی: آزر از خداوند بسیاری از گناهان را از صحیفه اعمال انسان محو و پاک می‌کند. «الْحَيَاءُ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تَقَى [یقینی من] عَذَابِ النَّارِ» (همان، ح ۵۴۵۶) یعنی: حیا از (انجام معاصی و کوتاهی در انجام وظیفه در محضر) خداوند پاک و بلندمرتبه، آدمی را از عذاب جهنم حفظ می‌کند. «مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبَهُ خَفِيَ عَنِ النَّاسِ عَيْبُهُ» (همان، ح ۵۴۵۸) یعنی: کسی که ملبّس به لباس حیا باشد؛ نقص و عیبش از مردم پنهان است. «مَنْ صَحِبَهُ الْحَيَاءُ فِي قَوْلِهِ زَالِيْلُهُ الْخَنَى فِي فِعْلِهِ» (همان، ح ۵۴۵۹) یعنی: هرگاه گفتار کسی همراه با حیا و شرم باشد، پرده دری و ناهنجاری از رفتارش زایل می‌شود.

این مورد از آثار اجتماعی حیا مندی بودن افراد در جامعه است. افراد اگر گوهر حیا در وجودشان متجلی شود، در رفتار و گفتار تابع هوای نفس نبوده و رفتار و گفتاری مطابق عرف و شرع و عقل خواهند داشت. چیزی که امروزه در جامعه ما فراگیر شده است، بی‌حیایی و وقاحت در گفتار با بر زبان آوردن رکیک‌ترین کلمات و دشنام دادن حتی به نزدیک‌ترین کسان، رفتارهای دور از شأن انسانی نظیر کتک‌کاری، عربده‌کشی، قمه‌کشی و ...

## ۱۰. رابطه‌ی حیا و عفت

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «تَمَرَةُ الْحَيَاءِ الْعِفَّةُ.» (همان، ح ۵۴۵۷) یعنی: ثمره و نتیجه حیا عفت است. یعنی حیا

علت وجودی عفاف است. پیرامون همین حدیث عرشی، می‌توان یک مقاله مجزا و ای بسا یک کتاب نوشت. ثمره و نتیجه‌ی اصل اصیل حیا، گوهر ناب عفت است و حاصل عفت حجاب است. حجاب هم امری عام است و نه مخصوص طایفه بانوان.

«عفاف و حیا» دو صفت نفسانی بازدارنده‌اند که از نظر معنا نزدیک به هم‌اند؛ تا آنجا که در برخی روایات با یکدیگر به کار رفته‌اند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ الْحَيَاءَ وَالْعِفَّةَ فِي خَلْقِ الْإِيمَانِ وَإِنْهُمَا لَسَجِيهَةُ الْأَحْرَارِ وَشِمَّةُ الْأَبْرَارِ.» (همان، ح ۵۴۴۲) یعنی: حیا و عفت از خلق‌های شایسته ایمان است و آن دو از خصلت آزادگان و خوی نیکان است. «فَإِنَّ اللَّهَ ... يَحِبُّ الْحَيَّيَّ الْحَلِيمَ الْعَفِيفَ الْمُتَعَفِّفَ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵، ص ۱۸۱) یعنی: خداوند متعال شخص حیامند بردبار پاک‌دامن پارسا را دوست دارد. امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «حیا، عفاف و سکوت از نشانه‌های ایمان است.» (همان، ج ۶۸، ص ۳۲۹)

باید دقت کرد که حیا به طور فطری در وجود ما به ودیعه گذاشته شده، در حالی که عفت اکتسابی است، به قولی میزان عفت فرد با میزان حیا رابطه مستقیم دارد. هر قدر حیا بیشتر باشد، فرد در رعایت عفاف و برخورداری از تعفف قوی‌تر و پایبندتر است.

## ۱۱. واژه‌شناسی وقاحت

### ۱.۱۱. وقاحت در لغت

بعد از بررسی حیا در ابعاد مختلف آن، لازمست کمی نیز به نقطه مقابل آن یعنی بی‌حیایی پرداخته شود. معنای لغوی و اصطلاحی وقاحت:

در متون دینی از بی‌حیایی با چند عنوان یاد شده است: «القحة یا الوقاحة» و «خلع»

در مصباح المنیر در تعریف لغوی «الْوَقَاحَةُ» آمده: «الْوَقَاحَةُ: بِالْفَتْحِ قَلَّةُ الْحَيَاءِ.» (احمد بن محمد فیومی، بی‌تا، ج ۲،

ص ۶۶۷)

در مکنز العربی المعاصر وقاحت به سوء ادب و بی‌ادبی معنا شده است: «وَقَاحَةٌ، قِحَّةٌ، سُوءُ الْأَدَبِ.» (محمود اسماعیل صینی، ۱۹۹۳ م، ص ۶۶)

هم‌چنین لغت «خَلَع» در بعضی کتب نظیر بحار الانوار استفاده شده که ضد حیاء نامیده شده است: «و الحیاءُ ضدُّ الخلع» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۱۱) یعنی: لُبَس و خَلَع به معنی ضد هم هستند، اولی پوشیدن و دومی درآوردن. انسان به صورت فطری و خدادای ملبس به لباس حیاء است، ولی وقتی لباس حیا را بدرد و از خود خلع کند، مبتلا به بیماری و ناهنجاری وقاحت شده است. پس معنای وقاحت عبارتست از: بی‌ادبی، بی‌شرمی، دریدگی، پرده دری

## ۲.۱۱. وقاحت در روایات

باز هم درس آموز مکتب باب علم نبی می‌شویم. ایشان در تعریف وقاحت می‌فرمایند: «رَأْسُ كُلِّ شَرِّ الْقِحَّة» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۵۷، ح ۵۴۶۳) «القحة عنوان الشرّ.» (همان، ح ۵۴۶۰)

همان‌گونه که حیاء رأس و کلید و سرآغاز هر خیر و فعل پسندیده‌ای است، همان‌گونه وقاحت و بی‌حیایی نیز رأس و افتتاح هر شر و امر ناپسندی است و این نیاز به توضیح و اثبات ندارد. زیرا فرد وقیح که لباس شرم و حیاء و ادب را در خود دریده است، اجازه گفتن هر نوع سخن نامربوط و زشت و انجام هر رفتار خلاف ادب را به خود می‌دهد. گفتار و رفتار دور از عرف و شرع و عقل. یعنی باز هم دایره وقاحت همچون حیاء بر سه محور عرف و شرع و عقل می‌باشد. هر یک از رذیلت‌های اخلاقی نظیر غیبت، تهمت، افترا، دروغ، حسد، کبر، خشم، بی‌غیرتی، فحاشی و ... آغاز نامیمونش دریده شدن پرده حیاء و وقاحت بوده است.

«شَرُّ الْأَشْرَارِ مَنْ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ النَّاسِ وَلَا يَخَافُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ.» (همان، ح ۵۴۶۴) یعنی: بدترین بدان و شرورترین اشرار کسی است که از مردم شرم نداشته و از خداوند متعال هم خوف و ترس (عقلانه) نداشته باشد.

شاید این تعبیر توبیخی شدید و کوبنده در روایات کم‌تر بکار رفته باشد. و این باید بر مسئولین تعلیم و تربیت ما پوشیده نباشد. گذری به زندان‌ها و دارالتأدیب‌ها دقیقاً مؤید و مصدق این حدیث فوق تربیتی است. نکته مشابه و مشترکی که در همه یا بسیاری از زندانیان به چشم می‌خورد، کم‌رنگ شدن صفت حیا و وقاحت و پرده‌داری آنها است. «مَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ.» (همان، ح ۵۴۶۵) هیچ انسانی نیست که بدنبال سعادت‌مندی و کامیابی و موفقیت و آرامش و آسایش و رفاه و عاقبت به خیری نباشد و همه‌ی اینها در عنوان «خیر» پوشیده می‌باشد. لاجرم برای رسیدن به «خیر» که همه‌ی اینها است، مزین به زینت حیا باید بود.

دو عنوان «زنده‌گانی» و «زنده‌مانی» هر دو در کلمه‌ی «زنده» مشترکند، اما به پهنای زمین تا آسمان تفاوت در معنا و مفهوم دارند. زنده‌گانی آنی است که مطابق با اصول الهی و قواعد پذیرفته‌شده انسانی زندگی کنیم و معیار زندگی بر اساس خیر باشد، اگرچه خلاف لذت و منفعت‌مان باشد. اما زنده‌مانی زیست بر اساس لذت و منفعت و رفاه کاذب است و معیار رضایت الهی و سعادت‌مندی نیست. معنایی که مولای متقیان در حدیث نغز زیر به لطافت به آن اشاره دارند:

«مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَخَاءٌ وَلَا حَيَاءٌ [حِبَاءٌ] فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ.» (همان، ح ۵۴۶۷) امام صادق علیه السلام وقاحت را یکی از نشانه‌های نفاق می‌دانند. عبدالرزاق گیلانی در شرح کتاب شریف مصباح الشریعه که منتسب به امام صادق علیه السلام است، و در تفسیر کلام حضرت، رابطه کمی بین حیا و وقاحت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «حیا کم‌داشتن، فرق میان قلت حیا و وقاحت، به شدت و ضعف است، مرتبه سلب حیا و شدت آن را وقاحت می‌گویند، و مرتبه ضعیف او را که فی الحقیقه، مقدمه وقاحت است که رفته‌رفته به او می‌رسد، قلت حیا می‌گویند.» (عبدالرزاق گیلانی، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۴۷)

## ۱۲. مضرات وقاحت و بی‌حیایی در جامعه

حال که با خصوصیات و مصادیق دو عنوان «حیا» و «وقاحت» آشنا شدیم و اثرات مثبت حیا را در ابعاد مختلفش به اختصار بررسی کردیم، بجاست که پیامدهای فقدان حیا یا همان وقاحت را نیز در ابعاد مختلف آن بر اساس روایات و سخنان بزرگان دین و اندیشه از نظر بگذرانیم.



## ۱.۱۲. افسارگسیختگی

اگر به تاریخ مراجعه کنیم، مشاهده می‌کنیم در قرون وسطی به علت عملکرد سیاه و تاریک و فساد بسیار کلیسای کاتولیک، دین در نزد مردم به عنوان ابزاری برای دست‌یابی به مال و قدرت تلقی شد و همین سبب شد تا با ورود به دوره‌ی رنسانس یا نوزایی، دین‌گریزی و دین‌ستیزی در لباس روشن‌فکری و اصلاحات مذهبی آغاز شود. با خروج دین و مذهب از جامعه و نمادین شدن آن در یکسری اعمال مذهبی خاص بی‌مصرف، میدان برای همه‌گونه مکاتب و نحله‌های فکری باز شد تا هر کس اغراض و افکار خود را حتی در مخالفت با دین با وقاحت در معرض عموم بگذارد.

با توجه به این‌که یکی از وظایف دین، تعریف خط قرمزهایی برای ایجاد نظم در جامعه است، با کم‌رنگ شدن نقش دین و آزادی بی‌حد و حصر همه‌گونه اندیشه‌های مخرب دین و جامعه، بتدریج لجام‌گسیختگی و بی‌بندوباری و ولنگاری اخلاقی در سطح فرد و جامعه و بخصوص در وجه شهوت جنسی به وجود آمد.

حدیثی از پیامبر ﷺ بخوبی این مدعا را اثبات می‌کند: «لَمْ يَبْقَ مِنْ أَمْثَالِ الْأَنْبِيَاءِ إِلَّا قَوْلُ النَّاسِ إِذَا لَمْ تَسْتَحْ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ.» (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ ق، ص ۵۱۰) یعنی: از مثل‌های انبیاء باقی نمانده است مگر مثلی که همه مردم بیان می‌کنند و آن این است که وقتی حیا از بین رفت، هر کاری می‌خواهی بکن!

بنابراین حیا نقش لجام بر این نفس چموش را دارد که اجازه‌ی انجام هر عمل مخالف عرف و شرع و عقل را به آن نمی‌دهد. لذا رابطه‌ی تلازمی «دین و حیا» علت اساسی ایجاد و تقویت نظم و جلوگیری از افسارگسیختگی در هر دو بعد فردی و جمعی است و این همان تعریف نوینی از حیا بود که در ابتدا ذکر گردید.

## ۲.۱۲. فراگیر شدن زشتی‌ها و ناهنجاری‌های اخلاقی

از دیگر پیامدهای سوء بی‌حیایی که در بعد جمع و اجتماع قابل مطرح است، فراگیر شدن زشتی و فساد و گسترش گناه می‌باشد.

رواج انواع فساد جنسی (زنا، همجنسگرایی، برهنگی و ...)، فساد اقتصادی (ربا، رشوه، گران‌فروشی و ...)، فساد حکومتی، فساد اجتماعی (فروپاشی بنیان خانواده‌ها، اعتیاد و ناهنجاری‌های اجتماعی و که همگی حاصل غلبه وقاحت بر حیاء می‌باشد. پوشش صدها کانال فاسد ماهواره که اکثر آنها زشت‌ترین و فجیع‌ترین صحنه‌ها را به راحتی نمایش می‌دهند و تمام اقشار به خصوص جوانان و نوجوانان را در سراسر جهان تحت تأثیر خود دارند و سایت‌های مبتذل اینترنت و سی‌دی‌ها و فیلم‌های مبتذل و فجیع که در سراسر جهان فراگیر شده‌اند، همه و همه نشان از افسارگسیختگی بشر امروز است که سعی در فراگیر کردن و تعمیم آن نیز به صورت‌ها و اشکال مختلف دارد. لذا به حق باید قرن حاضر را «دوران بی‌حیایی» نامید.

در دعای شریف عهد اشاره‌ای به همین فراگیری زشتی و فساد در آخرالزمان شده است: «اللَّهُمَّ ارْنِي الطَّلَعَةَ الرَّشِيدَةَ ... وَ أَحْيِي بِهِ عِبَادَكَ فَإِنَّكَ قُلْتَ وَ قَوْلُكَ الْحَقُّ ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ...» (کفعمی، ۱۴۰۵ ق، ص ۸۳)

هرگاه صنعت و زشتی و قبح عملی قبیح از بین برود، آن عمل در جامعه فراگیر خواهد شد؛ و هنگامی این زشتی و قبح از بین می‌رود که اشخاصی بصورت بارز و آشکار آن را انجام دهند و این عمل جز از کسی که صفت حیا در وی مرده است نمی‌تواند سر بزند. و لذا کسی که صفت حیا در وی مرده، برایش انجام هر نوع عمل زشت یکسان است؛ یعنی علاوه بر انجام آشکارای اعمال زشت، هر نوع عمل زشت و ناپسندی را نیز انجام خواهد داد.

نکته دیگر اینکه گسترش گناه به دو صورت کمی و کیفی است: کمی یعنی اینکه میزان و تعداد گناهان چه از طرف یک نفر و یا افراد افزایش می‌یابد. کیفی هم یعنی اینکه نوع و شکل گناهان زیاد می‌شود.

### ۳.۱۲. اشاعه‌ی بی‌حرمتی در بین اقشار مختلف

نیروی درونی حیاء در انسان‌ها است که سبب می‌شود تا آنان لگد به دیوار حرمت هم نزده و دیوار احترام بین خودشان را فرونریزند.

شرافت و بزرگواری افراد که نشأت‌گرفته از حیاء است، علت فاعلی ایجاد حرمت و احترام بین آنها می‌باشد:

امام علی علیه السلام: «عَلَيْكَ بِالْحَيَاءِ فَإِنَّهُ عُنْوَانُ النَّبْلِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۵۵) یعنی: بر شما باد به حیاء که همانا آن عنوان شرافت و بزرگواری است.

و هر قدر حیاء کم‌تر، ارجمندی و شرافت کم‌تر و وقاحت بیشتر و حفظ حرمت و احترام کم‌تر. هم چنین آن حضرت می‌فرماید: «مَنْ صَحِبَهُ الْحَيَاءُ فِي قَوْلِهِ زَايِلُهُ الْخَنَى فِي فِعْلِهِ.» (همان) یعنی: کسی که حیاء و آزر در گویش و گفتارش موج بزند، پرده دری و بی‌حرمتی از رفتارش به دور می‌شود.

#### ۴.۱۲. تبدیل‌شدن ضد ارزش به ارزش

جابجایی ارزش‌ها از مختصات جامعه‌ی فعلی است و این هم علتش سوء تفاهمی است که در نتیجه‌ی تعریف غیردقیق و ناصحیح از دین ایجاد شده است. مثلاً در مقوله‌ی حجاب که از مسائل بحث‌برانگیز جامعه‌ی ماست، تعاریفی فاقد پشتوانه دینی صحیح ارائه شده که مبتنی بر اصل اصیل حیاء و عفت نیست. یعنی حجابی که ارزش‌بخش به شخصیت زن مسلمان و نماد حیاء عفت وی است، تبدیل به ضد ارزشی شده که باعث جنگ و دعوای و کشمکش‌های فراوان در سطوح نظری و عملی شده است.

ابن عباس از رسول خدا صلی الله علیه و آله راجع به اخبار آخرالزمان روایتی نقل کرده که به خوبی تبدیل ضد ارزش‌ها به ارزش‌ها در آن مشهود است و اگر دقت کافی گردد مشاهده می‌شود که رگه‌هایی مستحکم از وقاحت و بی‌حیایی در آنها وجود دارد. در این حدیث اصیل که بازگوی بسیاری از عقاید حقه‌ی شیعه است، پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از ذکر مناقب امیرالمؤمنین علی علیه السلام، بشارت ظهور فرزندی از صلب ایشان را می‌دهند که منجی آخرالزمان است و در ادامه به موضوع مدنظر ما می‌پردازند: «... و آخرین ایشان کسی است که عیسی بن مریم علیه السلام پشت سراو نماز می‌خواند، و زمین را از عدل آکنده سازد هم چنان که از ظلم و جور پر شده باشد، به واسطه‌ی او نجات می‌دهم و از هلاکت باز می‌دارم و هدایت می‌کنم و از ضلالت جلوگیری می‌کنم و به واسطه او کوران را بینا و بیماران را شفا خواهم داد، گفتم: الهی و سیدی! آنچه کس خواهد بود؟ خدای تعالی

وحی فرمود: آن‌گاه که علم برداشته شود و جهل آشکار گردد، قاریان فراوان شوند و عمل به قرآن اندک شود و کشتار فراوان گردد و فقهای هادی اندک و فقهای گمراهی و خائنان و شعراء افزون شوند و اُمت توقبورشان را مسجد کنند، قرآن‌ها زیور و مساجد زینت شود و جور و فساد افزون گردد و منکر آشکار شده و اُمت بدان فرمان دهند و از معروف باز دارند و مردان به مردان اکتفا کنند و زنان با زنان در آمیزند و امیران کافر شوند و اولیای آنها فاجر و یاران‌شان ظالم و اندیشمندان آنها فاسق گردند...» (شیخ صدوق، ۳۸۱ ق، ص ۴۲۲).

## ۵.۱۲. نابودی زیبایی‌ها و مکارم اخلاقی

به موجب گفته‌ی حضرت علی علیه السلام حیا زیباست و ریشه‌ی همه‌ی زیبایی‌ها: «الْحَيَاءُ جَمِيلٌ». (همان، ص ۲۵۶) حال اگر زیبایی که خود برانگیزاننده دیگر زیبایی‌ها و خوبی‌ها هست، ضعیف شده و یا از بین برود، دیو زشت وقاحت و بی‌شرمی جامعه را جولانگاه خود کرده و خوبی‌ها و نیکی‌ها را نابود خواهد کرد.

قبل از این در تعریف حیا گفتیم که حیا دارای دو ویژگی (بازدارندگی از بدی‌ها) و (وادارندگی به خوبی‌ها) است. با این تفصیل اگر گوهر حیا در جامعه کمیاب شود، قاعدتاً میزان گرایش به سمت خوبی‌ها کم شده و در عوض تمایل به سمت امور ناپسند زیاد خواهد شد؛ مضافاً این‌که معمولاً امور ناپسند دارای لذت‌آنی نیز می‌باشند که شدت این تمایل را فزون خواهد ساخت.

در بُعد فردی نیز این قضیه صادق است: امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «مَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ۱۰۶) یعنی: کسی که حیا و شرم ندارد، هیچ خیری در او نیست.

انسان بی‌خیر فرقی با انسان مرده ندارد، حتی از زندگی نباتی و حیوانی نیز تهی است. چرا که نبات و حیوان هر یک منافع و خیراتی برای انسان‌ها دارند.

## ۶.۱۲. بدنامی افراد مبتلا به عارضه‌ی بی‌حیایی

آبرو، عرض، اعتبار، شهرت و منزلت اجتماعی همگی جنبه‌های مختلف شخصیت آدمی هستند که به طور فطری در نزد همگان دارای ارزشی والا حتی بیشتر از مرگ دارد. کشته شدن در راه خدا، وطن و محبوب مصادیقی هستند که حکایت از ارزشمندی شخصیت دارد. اما آن عامل مهمی که سبب حفظ شخصیت از تندبادهای نابودگر بی‌شخصیتی می‌شود، نیست مگر حیا. امام علی علیه السلام، این بزرگ روان‌شناس الهی به همین نکته صحه می‌گذارند: «مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبُهُ خَفِيَ عَلَى النَّاسِ عَيْبُهُ» (همان، ج ۸، ص ۲۳) یعنی: هر کس جامه حیا را بر تن کند، عیبش از مردم نهان خواهد ماند (یعنی بی‌آبرو نخواهد شد). در جای دیگری می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَفِعْلَ الْقِيحِ فَإِنَّهُ يَقْتَحِ ذُكْرَكَ وَ يَكْثُرُ وَزْرَكَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۵۸) یعنی: پرهیز از اینکه عملی ناهنجار مرتکب شوی، چراکه سبب بدنامی تو شده و گناهت را زیاد می‌کند. هم چنین «أَحْذَرُ كُلَّ عَمَلٍ إِذَا سُئِلَ عَنْهُ صَاحِبُهُ [عَامِلُهُ] اسْتَحْيَا مِنْهُ وَ أَنْكَرَهُ» (همان، ص ۱۵۸) یعنی: دوری کن از هر عملی که هنگامی که از کننده و انجام دهنده‌ی آن پرسیده شد، عامل و فاعل آن شرم کند که خود را معرفی کند و آن را برای خود زشت بشمارد. «ما أبعد الصَّلاحَ مِنْ ذِي الشَّرِّ الْوَقَاحَ» (همان، ص ۲۵۷) یعنی: چه دور است خیر و صلاح از انسان وقیح و بی‌حیا.

بی‌شرمی، پررویی و گستاخی علتی اساسی برای نکوهش و ملامت شخص مبتلا به این صفات ذمیمه توسط مردم است. به یقین هیچ انسانی بر اساس فطرت و خمیرمایه‌ی الهی خود دوست ندارد به چهره‌ای منفور و مذموم در جامعه بدل شود و همگان انگشت اتهام و حقارت خود را به سمت وی نشان برونند. فرو ریختن پایه‌های حیا در وجود فرد، وی را مبتلا به این عارضه اجتماعی خواهد نمود. و کسی که چهره‌ای منفور در جامعه بیابد. دیگر ابایی نخواهد داشت تا به انواع جنایات و معاصی و ناهنجاری‌های اخلاقی دست یابد.

## ۷.۱۲. گرایش به فرقه‌های انحرافی

از دیگر آثار بنیان برافکن وقاحت در کشور اسلامی، متزلزل کردن عقیده و هموار کردن مسیر برای انحراف مسلمانان

به ادیان و فرقه‌ها و نحله‌های دیگر می‌باشد.

شاید در نگاه نخست چندان این ارتباط منطقی به نظر نرسد، اما استناد به حدیثی معجزه‌آسا از امام صادق علیه السلام، انگشت تأییدی بر این ادعا می‌باشد: «الْوَقَاحَةُ صَدْرُ النِّفَاقِ وَ الشَّقَاقِ وَ الْكُفْرِ» (مفضل بن عمر، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۸۹)

امام علیه السلام وقاحت را صدور و نطفه نخست گرایش به نفاق و شقاق و کفر می‌داند که به نظر نگارنده با توجه به مقتضیات فعلی جامعه، تفسیر یا تأویل این روایت می‌تواند همگی اشارت به محورهای انحراف از دین داشته باشد.

بدین صورت که نفاق می‌تواند اشاره به جریان‌های انحرافی درون دین اسلام یا مذهب شیعه داشته باشد؛ نظیر هزاران فرقه و نحله‌های متعددی که همچون علف هرز از کشتزار دین روییدند. نظیر وهابیت، بابیت و بهائیت، زیدیه، شیخیه، اسماعیلیه، صوفیه و یا عرفان‌های نوظهور منحرف که با ترکیب عرفان‌های وارداتی مثل عرفان سرخپوستی یا عرفان یهود یا عرفان غربی با آموزه‌های اسلامی، ملغمه‌ای متعفن ولی جذاب تحویل علاقمندان عرفان می‌دهد؛ مثل: عرفان حلقه

شقاق و کفر هم عبارتست از مکاتب فکری و اندیشه‌های عرفانی وارداتی نظیر ایسم‌های مختلفی که بسیاری از اندیشمندان اسلامی را حول محور خود جمع کرده‌اند. از جمله: سکولاریسم (جدایی دین از سیاست)، اومانیزم (انسان محوری و انسان گرایی)، اگزیستانسیالیسم (اصالت وجود بشر)، آتئیسم (خدا انکاران)، سوسیالیسم، نیهیلیسم (پوچگرایان)

و عرفان‌های مختلفی که با عنوان «معنویت‌های نوگرا» در جذب مخاطبان عام موفق عمل کرده‌اند نظیر: عرفان اوشو، عرفان پائولو کوئیلو، سای بابا، رام الله، دالایی لاما و تعالیم بوداییان.

### ۱۳. حیات و وقاحت و مدیریت شهرسازی

گفتیم حیات و وقاحت به عنوان دو صفت ضد هم، نقشی اساسی در تنظیم و نابسامانی مدیریت در وجوه نفسی و

جمع‌ی دارند.

یکی از مصادیق بارز وقاحت و بی‌حیایی در جامعه شهرسازی و معماری امروز نمود کرده است.

دادن مجوز برای ساخت بناهای مرتفع مسکونی و تجاری بدون در نظر گرفتن حریم‌های شرعی و عرفی، مد شدن آشپزخانه‌های باز موسوم به «آپن»، اجازه‌ی حضور بانوان در محیط‌های شغلی غیرمناسب با روحیات و مقتضیات زنانه آنها نظیر رانندگی اتوبوس و ... مصادیقی آشکار از طرد شدن روحیه‌ی حیا و جایگزینی وقاحت در جامعه دینی ما می‌باشد. نظم دینی در مدیریت شهری اقتضاء می‌کند طبق دستور امیرالمؤمنین (علیه السلام) افرادی بر مسند کار گمارده شوند که خود افرادی حیامند بوده و حساسیت نسب به رعایت و انتشار این امر مقدس داشته باشند.

## ۱۴. راه‌کارهای افزایش حیا و کاهش بی‌حیایی

برای هرگونه تغییری در روند هنجارها و ناهنجاری‌های اجتماع، بهترین راه ممکن تغییر در اسباب و لوازم تعلیم و تربیت می‌باشد. اصولاً تعلیم و تربیت در فرآیند خود نیاز به دو مکانیسم «آموزش» و «پژوهش» دارد.

در مسیر تحقق هدف موردنظر از این پژوهش، یعنی ارتقاء سطح حیا‌مندی جامعه از کوچک‌ترین اما بنیادی‌ترین نهاد آن یعنی خانواده گرفته تا نهادها و سازمان‌های عریض و طویل همگی باید با واژه‌ی زیبا و آسمانی ”حیا“ آشنا شوند و آن را در مسیر زندگی و مدیریت خود بکار گیرند. این آشناسازی به دو صورت امکان‌پذیر می‌باشد. به عبارتی برای فراگیر نمودن حیا‌مندی جامعه و جلوگیری از افزایش وقاحت و بی‌حیایی، بر روی دو مقوله باید سرمایه‌گذاری نمود: بخش پژوهش و بخش آموزش

### ۱.۱۴. سرمایه‌گذاری در بخش پژوهش

بدون داشتن یک مجموعه‌ی پژوهشی و تحقیقاتی خوب و منسجم و ورزیده، نمی‌توان یک سیستم آموزشی بهینه و کارا داشت. پیش‌رفت علمی حیرت‌انگیزی که هم‌اکنون در بلوک غرب و کشورهای توسعه‌یافته شاهد آن هستیم،

بی‌تردید مدیون پژوهش‌های محققان تلاش‌گر آنها می‌باشد. از همین روی برای تحصیل نظام آموزشی قوی و محکم و گام در مسیر توسعه‌ی مادی و پیش‌رفت معنوی، ناگزیر هستیم از داشتن پژوهشگرانی کارآزموده.

با وجود حوزه‌های علمیه قوی و برخورداری از پشتوانه غنی فرهنگی اسلامی و ایرانی، می‌توان محققانی خبره و متخصص در هر یک از رشته‌های علوم انسانی داشت.

به نظر نگارنده همان‌گونه که رشته پزشکی به تخصصی‌ترین مهارت‌های پزشکی در اندام‌ها و اعضاء و جوارح و بطور کلی جسم انسان تقسیم‌بندی شده است، به همان صورت ضروری است طب روحانی نیز به رشته‌ها و زیرمجموعه‌های تخصصی‌تر در باب روح انسان تقسیم شود تا با پژوهش‌های زیربنایی بتوان تار و پود فرهنگ این جامعه را با آموزه‌های ناب دینی مبتنی بر معارف قرآن و عترت گره داد. بسترسازی فرهنگی برای ساخت تمدن اسلامی نیازمند مهم‌ترین فرآیند تعلیم و تربیت یعنی «پژوهش» است.

متأسفانه در باب «حیاء و وقاحت» که موضوع این مقاله است، با توجه به جست و جوی نگارنده، کتاب‌ها و مقالات و پایان‌نامه‌ها و حتی سخنرانی‌های چندان قابل توجهی بدست نیامد؛ هرچند که با تتبع در کتب روایی و حکمی و اخلاقی و عرفانی، مطالب ناب و درخوری یافت می‌شود. شاید این امر ناشی از عدم حساسیت و یا کمبود حساسیت نسبت به آن می‌باشد.

در میان کتب نوشته‌شده دو اثر قابل توجه مشاهده گردید که اختصاصاً به مسأله‌ی حیاء پرداخته بودند که به جهت اهمیت به ناچار باید ذکر گردند:

کتاب [پژوهشی در فرهنگ حیا] نوشته‌ی عباس پسندیده که با قلمی روان و نوین، از زاویه‌ای نو به این اصل اصیل و رکن رکن اخلاقی پرداخته است.

کتاب [حیا، موهبتی الهی] [از سری مجموعه کتب] ادب الهی، کتاب چهارم [که در واقع نوشتار سلسله جلسات اخلاقی مرحوم آیت‌الله شیخ مجتبی تهرانی می‌باشد و به تفصیل و با بیانی شیرین و شیوا نگاهی عمیق و دقیق به مسأله‌ی حیاء



داشته است.

لذا با عنایت به اهمیت و عظمت موضوع حیا و وقاحت که گلوگاه بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی است و ساختار فرهنگ جامعه ما از کمبود و فقر آن رنج می‌برد، شایسته است سرمایه‌گذاری عظیمی در باب انجام پژوهش‌های علمی کاربردی استاندارد و قابل‌ی در چهارچوب این مسئله انجام گیرد. همان‌گونه که غرب و آمریکا و در رأس آن هالیوود با سرمایه‌گذاری‌های فراوان، توفیق یافتند تا حیا و مروت و عفت و حجاب را در جامعه‌ی دینی ما بسیار ضعیف و کم‌رنگ کرده به منافع شیطانی خود دست یابند.

در این راه مقدس در مقوله نخست باید از محققان و پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی و کارشناسان امرآموزش دعوت نمود تا نظرات و ایده‌های محققانه و کاربردی خود را بیان کنند. برای حرکت صحیح در این مسیر و استفاده‌ی بهینه از زمان و اساتید و صاحب‌نظران و حصول بهترین نتیجه، کارگروه‌ها و تیم‌های تحقیقاتی قوی تشکیل داد تا بهترین و علمی‌ترین و جامع‌ترین و کاربردی‌ترین پژوهش‌های نوشته‌شده را انتخاب و به آنها جوایز ویژه اهداء نمود تا ایجاد انگیزه برای محققین و پژوهشگران دیگر فراهم شود.

در مرحله‌ی بعد تیم‌های تحقیقاتی نتیجه‌ی تحقیقات خود را در سطوح آموزشی خاص و عام تزریق نمایند که در بخش بعدی توضیحات آن خواهد آمد.

## ۲.۱۴. سرمایه‌گذاری در بخش آموزش

گفته شد می‌بایست پژوهش‌های علمی کاربردی برگزیده توسط تیم‌های تحقیقاتی انتخاب‌شده و در مسیر اجرایی شدن به بوته‌ی آموزش و پرورش سپرده شوند.

این پژوهش‌ها به صُور و روش‌های گوناگون می‌تواند در امر آموزش و پرورش بکار برود که در حالت کلی به صورت «عام» و «خاص» می‌باشد.

## ۱.۲.۱۴. آموزش عام (عمومی)

این نوع از آموزش به صورت‌های زیر قابل انجام است:

استفاده از منابر و مکان‌های سخنرانی عمومی در مناسبت‌های مختلف: شاید بتوان گفت پتانسیل نهفته در این آموزش بسیار وسیع‌تر و فراگیرتر از انواع آموزش‌های دیگر است؛ به این دلایل: علقه و علاقه خاص مردم به روحانیت بعنوان مبلغان مذهبی و حتی کسانی که معمم نبوده، ولی مبلغ مذهبی می‌باشند؛ جذاب بودن سخنرانی‌ها و مواظبت برای مردم، چرا که با فطرت آنها قابل سازگار است؛ حضور همگانی از زن و مرد و پیر و جوان، اصناف مختلف با سنین متنوع؛ با توجه به اجباری نبودن و بالابودن سطح رضایت‌مندی برای حضور افراد، میزان تأثیرگذاری آن از دیگر نوع آموزش‌ها بیشتر است؛ اثرگذاری گفتار چهره به چهره به این نوع از آموزش جلوه و عظمت بیشتری می‌دهد، خصوصیت مهمی که آموزش‌های نوع دوم که ذیلاً می‌آید فاقد آن است.

البته با پیش‌رفت فضای رسانه‌ای و ظهور تلفن همراه و اینترنت و بمباران اطلاعات به کاربران، لازم است در ریخت و شکل و اسلوب سخنرانی‌ها نیز تغییری ایجاد گردد؛ به صورتی که جذابیت لازم را برای جذب مستمع داشته باشد.

استفاده از رسانه‌های نوشتاری و شنیداری و دیداری: در این محدوده که شامل روزنامه‌ها، صدا و سیما، اینترنت، فضای مجازی (تلگرام و دیگر نرم‌افزارهای موجود) است، این نوع آموزش به علت تعداد کاربران فوق‌العاده زیاد با سنین و جنسیت و ویژگی‌ها و صفات مختلف، دارای جایگاه ویژه‌ای است و لذا باید توجه ویژه‌ای هم به آن نمود:

چاپ و انتشار مقالات مختلف و مستمر و جذاب در ارتباط با موضوعات مورد نیاز و کاربردی جامعه مثل موضوع مورد نظر این مقاله (حیاء) در روزنامه‌ها و مجلات و نشریات

تهیه و پخش تیزرهای تبلیغاتی معناگرا، فیلم‌ها و سریال‌های جذاب با سناریوهای قوی، پخش سخنرانی‌های مرتبط، دعوت از کارشناسان دینی، روانشناسان و جامعه‌شناسان و انجام مناظره‌های مفید در جهت ارتقاء سطح کیفی و کمی مستمعین.

ایجاد کانال‌های فراوان توسط نهادهای و سازمان‌های مختلف دینی نظیر وزارت خانه‌های مرتبط با حوزه دین و فرهنگ، حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌های علوم قرآن و حدیث، دانشگاه‌های علوم انسانی، نویسندگان و اندیشمندان و سخنرانان، مساجد و پایگاه‌های بسیج و دیگر مراکز فرهنگی

این شمه‌ای بود از آنچه که می‌توان و می‌بایست در حوزه‌ی آموزش عمومی انجام داد تا حصول نتیجه‌ی مدّ نظر به بهترین نحو و سریع‌ترین زمان ممکن انجام پذیرد.

#### ۲.۲.۱۴. آموزش خاص (خصوصی)

منظور از آموزش خاص یا خصوصی، آموزش در رده‌های مختلف تحصیلاتی از دبستان تا دانشگاه و حوزه‌های علمیه می‌باشد. نگارش و آموزش جذاب و ساده و زیبایی کتاب‌های درسی دینی در رده‌های مختلف دبستان و دبیرستان بر اساس مسائل و موضوعات اخلاقی مورد نیاز جامعه نظیر شرم و حیاء و وقاحت؛ به طوری که مورد علاقه و پسند دانش‌آموزان قرار گرفته و در ردیف علاقمندی‌های آنان قرار گیرد. نمونه‌ای از یک داستان زیبا و مؤثر که می‌توان به عنوان متن آموزشی برای موضوع حیاء به کار برد.

آموزش ضمن خدمت مدیران و کارمندان و کارگران با مقوله‌ی حیاء و وقاحت توسط مبلغین زبردست و نامی، به صورتی که علاقمندی برای آنان ایجاد کرده و برای دانستن آنها در خود احساس نیاز کنند؛ نه به صورتی که فقط برای رفع تکلیف و دریافت تشویق و ارتقاء رتبه و رسته شغلی ملزم به حضور در این آموزش‌ها شوند؛ اتفاقی که هم اکنون در سازمان‌ها و ادارات و کارخانه‌ها جاری است.

«و تَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَ الْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَ أَصَحُّ أَعْرَاضًا وَ أَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَافًا وَ أَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظَرًا.» (سید رضی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۰۱۱) یعنی: و ایشان را از آزمایش شدگان و شرم داران از خاندان‌های نجیب و شایسته و پیش‌قدم در اسلام بخواه (بکار بگمار) زیرا آنها دارای اخلاق و خوهای گرامی‌تر و ناموس درست‌تر (ننگ بر خود روا نداشته‌اند) و طمع‌های کم‌تر و اندیشه در پایان کارها را

رساتر هستند،

این توصیه‌های جاودان، سفارشات امام علی علیه السلام به یار وفادار خود، مالک اشتر نخعی است که ایشان را در امور مملکت‌داری و صدارت و امارت آموزش می‌دهند و آن‌چه را که لازمه‌ی حکومت‌داری مدبرانه، مدیرانه و عادلانه و عالمانه است برایش تبیین می‌نماید.

اهم نکته برداشتی از این فراز نهج‌البلاغه این است که در گزینش کارمندان و مدیران در همه‌ی شئون و صنوف و مراتب، «حیامندی و باحیایی» باید یکی از اساسی‌ترین اصول انتخابی و شاخصه‌های اجرایی باشد.

شاید نکته‌ی دیگری که بتوان استنباط کرد که با غرض این قسمت از مقاله همخوان باشد این باشد که در واقع حضرت با این توضیحات به مدیران می‌آموزند که آموزش‌های ضمن خدمت که بیشتر جنبه‌ی اخلاقی داشته باشند را جزء ضروریات آموزشی کارمندان و مرئوسین خود قرار دهند.

## ۱۵. نتیجه‌گیری

نگاه دقیق به جامعه‌ی فعلی کشورمان و شناخت بزنگاه‌های آن، ما را به این امر آگاه می‌کند که عنوان «دوران بی‌حیایی» عنوانی مناسب با وضعیت فرهنگی موجود است. در پژوهش حاضر سعی گردید از ابعاد و زوایای مختلف و بر طبق آیات و روایات و سخنان اندیشمندان دینی، حداقل شناختی از موضوع محوری «حیاء» که از امهات اصول اخلاقی است فراهم آید.

حیاء به عنوان عامل بازدارنده و وادارنده، نقشی مهم در نظم دهی به رفتار و گفتار انسان (بعد فردی) دارد و از این جهت می‌تواند نقشی قوی و مستحکم و مؤثر در تنظیم ضربان نبض جامعه ایفا کند و سبب سامان بخشی و نظم دهی به هنجارهای افراد درون آن (بعد جمعی) شود. در نقطه مقابل «وقاحت و بی‌حیایی» دارای پیامدهای سوئی است که علاوه بر خلل در رفتارهای طبیعی فرد و انحراف آن، سبب تبدیل هنجارها به ناهنجاری‌ها و جابجایی ارزش‌ها با ضد ارزش‌ها می‌شود و این همان گرایش به بی‌نظمی و اختلال در نظم موجود جامعه می‌باشد.

مشخص گردید «حیاء» اگرچه دارای جایگاه منیع و رفیعی در معارف دینی و فضایل اخلاقی است، چنان‌که شایسته است، مورد تحلیل و تجلیل در نزد پژوهشگران و متخصصان علوم دینی حال حاضر کشورمان قرار نگرفته است. از سوی دیگر حساسیتی نیز از سوی متولیان امور تعلیم و تربیت نسبت به وقاحت و آثار جبران‌ناپذیر آن مشاهده نمی‌شود.

پیشنهادهای نیز در باب ترویج و نشر فرهنگ حیا‌مندی و مبارزه با ضد فرهنگ آلوده و ویروسی وقاحت که غرب و هالیوود مبلغ آن است، در دو بخش پژوهش و آموزش ارائه گردید. انجام پژوهش‌های مستند، غنی، اصیل، علمی و کاربردی توسط پژوهشگران مبرز و کاربرد برای ورود به بخش آموزش در دو سطح عمومی و خصوصی می‌تواند منجر به ایجاد و تقویت فرهنگ حیا در جامعه گردد.

## ۱۶. پیشنهاد

آشنایی با مهارت‌های زندگی در پیدایش و پایه‌گذاری سبک زندگی اسلامی امری ضروری و بایسته است. حال سؤال این است که بعد از فهم این نکته که «حیاء» ریشه و بن بسیاری از فضایل اخلاقی است، در مجموعه‌ی مهارت‌های زندگی در کدام جزء قرار می‌گیرد و در این پازل کجای آن را تکمیل می‌کند؟ نقش حیاء در مهارت‌های زندگی چیست؟ حیاء در کدام دسته از مهارت‌های زندگی قرار می‌گیرد؟ و اصولاً پس از شناخت ارتباط حیاء با مهارت‌های زندگی، این شناخت چه کمکی در جهت رفع ناهنجاری‌های اخلاقی و نشر هنجارهای اخلاقی می‌نماید؟

لذا «ارتباط حیا در مجموعه مهارت‌های زندگی» می‌تواند عنوانی بر یک مقاله کاربردی چالش‌برانگیز باشد. بررسی «حیاء در معماری و مدیریت شهری» نیز عنوانی مناسب برای مقاله‌ای چالش‌برانگیز و کاربردی در جهت بررسی یکی از معضلات شهری که مغایر با آموزه‌های دینی است می‌باشد.

## منابع

قرآن کریم

صحیفه سجادیه

- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ ق.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
- پاینده، سید ابوالقاسم، *نهج الفصاحة*، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
- پسندیده، عباس، *پژوهشی در فرهنگ حیا*، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴ ش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، *تصنیف غررالحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ ش.
- جرجانی، میرسید شریف، *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۹ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، قم: طلیعه النور، ۱۴۲۷ ق.
- سید رضی، *نهج البلاغة*، تهران: فیض الاسلام، ۱۳۷۹ ش.
- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- صینی محمود اسماعیل، ناصف مصطفی عبدالعزیز، مصطفی احمد سلیمان، *المکنز العربی المعاصر*، بیروت: مکتبة لبنان، ۱۹۹۳ م.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه‌ی: موسوی تبریزی، سید محمد باقر، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳ ش.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ترجمه: حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی، بی تا.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- عبدالرزاق کاشانی، کمال الدین، *مجموعه رسائل و مصنفات*، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فیومی، احمد بن محمد، *مصباح المنیر*، قم: مؤسسه دارالهجره، بی تا.

قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.

کبیر مدنی، سید علی‌خان بن احمد، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.

کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *المصباح (جنة الأمان الواقية)*، قم: دارالرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

گیلانی، عبدالرزاق، *شرح مصباح الشریعة*، تهران: پیام حق، ۱۳۷۷ ش.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.

مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی‌تا.

مفضل بن عمر، *مصباح الشریعة*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.

نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، ترجمه: کریم فیضی، قم: انتشارات قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۳۸۸ ش.





# تفاوت معنایی «صبر» و «حلم»؛

## رویکرد قرآنی، روایی، ادبی

**چکیده:** تفاوت معنایی دو واژه‌ی قرآنی «صبر» و «حلم»، به دلیل کاربرد فراوان آنها در این کتاب الهی و نیز جایگاه مهم آنها در نظام اخلاقی و اعتقادی اسلام، از دیرباز مورد اهتمام محققان قرآن‌پژوه بوده است. در این مقاله، ابتدا با توجه به روایات معصومین علیهم‌السلام عدم ترادف صبر و حلم ثابت گشته است و سپس براساس بررسی‌های لغوی، مشخص شده است که اصل معنایی واژه «صبر»، «حبس کردن» و اصل معنایی «حلم»، «جدا ساختن کنه از تن شتر» است و براین اساس تمامی مشتقات این دو ریشه توجیه و تبیین گشته است. پس از آن، بر پایه فرمایشات اهل بیت علیهم‌السلام به بررسی تفاوت معنایی این دو خصلت اخلاقی پرداخته شده است. براین اساس روشن شده است صبر متضاد جزع و فزع کردن و حلم در تقابل با سفاهت است، صبر در برابر ابتلاهای الهی، مصیبت‌های روزگار، دشواری‌های عبادت خداوند متعال و هر گونه رنج و سختی بروز می‌یابد، اما حلم یک ویژگی اخلاقی اجتماعی است و نقش آن در مواجهه خردمندانه با جاهلان و درنگ کردن و تأمل نمودن در پاسخ دادن به ایشان است.

**کلیدواژه‌ها:** حلم، صبر، سفاهت، جزع، فروق اللغویة.

حامد دهقانی فیروزآبادی  
دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد  
علوم قرآن و حدیث  
پردیس فارابی دانشگاه تهران  
hdf.dehghani@gmail.com

### پیشینه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۵/۳/۵  
پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۷



## ۱. مقدمه

در روزگار ما، که چهارده قرن فعالیت علمی و پژوهشی در مورد واژه‌شناسی مفردات قرآنی و روایی پشت سر گذاشته شده است، وظیفه پژوهشگران پرهیز از تکرار گفته‌های پیشینیان و اکتفا نکردن به نقل اقوال ایشان است. در مورد بسیاری از واژگان قرآنی و روایی، معنای اجمالی آنها توسط لغت‌نامه‌های کهن، تبیین شده است، اما حدود و مرزهای معنای یک واژه به خوبی روشن نشده است، لذا با انبوهی از واژگان قریب المعنی و مترادف‌نما مواجهیم که جز ابهام و سردرگمی در برداشت از منابع دینی، نتیجه‌ای در پی ندارد. از مغفول ماندن پژوهش‌های لغوی همین بس که در قرآن کریم از گناه، با هجده نام و عنوان تعبیر شده است و ما در ترجمه‌ها و تفسیرهای موجود، تقریباً هیچ تفاوتی بین این الفاظ نمی‌بینیم.

با همین دغدغه، نگارنده بر آن است تا در این مقاله، به تبیین تفاوت معنایی دو واژه‌ی پرکاربرد «حلم» و «صبر» در قرآن و روایات، بپردازد و در این راستا از تمسک به هر گونه قرینه و شاهی که به کنار رفتن غبار از معنای این دو مفهوم می‌کند، دریغ نرزد.

بر همین اساس در ادامه، در ابتدا با توجه به روایات، به تبیین عدم ترادف دو صفت حلم و صبر پرداخته و پس از آن، نخست با تلاش لغوی و رفتن به سراغ واژه‌نامه‌ها و سپس کمک گرفتن از سرچشمه زلال روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به بیان مؤلفه‌های معنایی هر یک از این دو واژه می‌پردازیم.

## ۲. عدم ترادف صبر و حلم

در ابتدا لازم است با ذکر برخی دلایل و شواهد روایی، شبهه‌ی ترادف دو واژه‌ی صبر و حلم را بزداييم و با قصدی جدی‌تر به تفاوت این دو واژه قرآنی و ظرائف معنایی آنها بپردازيم. در این راستا، به برخی از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام که این دو واژه را در کنار یکدیگر به کار برده‌اند و اراده ترادف از آنها نکرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: مِنْ أَحَبِّ السَّبِيلِ إِلَى اللَّهِ ﷻ جُرْعَتَانِ: جُرْعَةُ غَيْظٍ تَرُدُّهَا بِحِلْمٍ، وَ جُرْعَةُ مُصِيبَةٍ تَرُدُّهَا بِصَبْرٍ.» (کلینی، ۳۲۹ ق، ج ۳، ص ۲۸۶) یعنی: دوست‌ترین راه بنده به سوی خدای ﷻ نوشیدن دو جرعه است: جرعه‌ی خشمی که با خویشتنداری ردش کند، جرعه‌ی مصیبتی که با صبرش برگرداند.

بر اساس این حدیث مبارک، فرو بردن جرعه‌ی خشم به وسیله‌ی حلم و جرعه‌ی مصیبت و گرفتاری به وسیله‌ی صبر امکان‌پذیر است. در صورتی که حلم و صبر معنای یکسانی داشتند، کافی بود پیامبر ﷺ این‌گونه می‌فرمودند: «جرعه غیظ و جرعه صبر تردها بحلم / بصبر».

«... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَنِ الْإِيمَانِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ ﷻ جَعَلَ الْإِيمَانَ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى الصَّبْرِ، وَالْيَقِينِ، وَالْعَدْلِ، وَالْجِهَادِ. فَالصَّبْرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الشَّوْقِ، وَالْإِسْفَاقِ، وَالزُّهْدِ، وَالتَّرَقُّبِ ... وَ الْعَدْلُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: غَامِضِ الْفَهْمِ، وَغَمْرِ الْعِلْمِ، وَزَهْرَةِ الْحُكْمِ، وَرَوْضَةِ الْجَلَمِ ...» (کلینی، ۳۲۹ ق، ج ۳، ص ۱۳۰) یعنی: امام باقر عليه السلام فرمود: امیر المؤمنین عليه السلام را از ایمان سؤال کردند، فرمود: خدای ﷻ ایمان را بر چهار پایه قرار داده است: صبر، یقین، عدالت و جهاد؛ و صبر چهار شعبه دارد: اشتیاق و ترس و زهد و مراقبت (انتظار) ... و عدالت چهار شعبه دارد: فهمیدن امر مشکل [دقت در فهمیدن]، رسیدن به حقیقت دانش، روشنی حکم (داوری) و خرمی شکیبایی.

در این روایت امیر المؤمنین عليه السلام صبر را یکی از ستون‌های ایمان بر می‌شمرد، در حالی که حلم را یکی از شعبه‌های ستون عدل معرفی می‌کنند.

«... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَصَّ رُسُلَهُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ؛ فَأَمَتَّحِنُوا أَنْفُسَكُمْ، فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ، فَأَحْمَدُوا اللَّهَ، وَاعْلَمُوا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ خَيْرٍ؛ وَإِنْ لَا تَكُنْ فِيكُمْ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ، وَارْغَبُوا إِلَيْهِ فِيهَا. قَالَ: فَذَكَرَهَا عَشْرَةً: «الْيَقِينُ، وَالْقَنَاعَةُ، وَالصَّبْرُ، وَالشُّكْرُ، وَالْحِلْمُ، وَحُسْنُ الْخُلُقِ، وَالسَّخَاءُ، وَالْغَيْرَةُ، وَالشَّجَاعَةُ، وَالْمُرُوءَةُ» (کلینی، ۳۲۹، ق، ج ۳ ص ۱۴۴). یعنی: امام صادق ع فرمود: خدای عَزَّ وَجَلَّ پیغمبرانش را به مکارم اخلاق اختصاص داد، شما خود را بیازمایید، اگر آنها در وجود شما هم بود، خدا را سپاس گوید و بدانید که بودن آنها در شما خیر شماسست و اگر در شما نبود، از خدا بخواهید و نسبت به آنها رغبت جوید. سپس آنها را ده چیز شمرد: یقین و قناعت و صبر و شکر و خویشتن داری و خلق نیکو و سخاوت و غیرت و شجاعت و مروت.

با توجه به این روایت، مکارم اخلاق که خداوند متعال رسولان خویش را بدان مختص ساخته است، ده چیز است و صبر و حلم دو خصلت بر شمرده شده است.

هم چنین در روایتی دیگر، امام صادق ع بین دو خلق صبر و حلم و اضداد آن دو فرق می گذارند:

«عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَعِنْدَهُ عِدَّةٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ فَقَالَ ع اَعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ وَاعْرِفُوا الْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا ... وَالْحِلْمُ وَضِدُّهُ السَّفَهَ ... وَالصَّبْرُ وَضِدُّهُ الْجَزَعُ ...» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۶).

این دست از روایات محدود به این چند مورد نمی شوند و کافی است با جستجوی دو ریشه «حلم» و «صبر» در بین احادیث، به انبوهی از این شواهد دسترسی پیدا کرد. (رک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱ ص ۴۸ و ج ۲ ص ۱۱۱، ص ۲۳۰ و ص ۲۳۵، ابن اشعث، بی تا، ۱۴۹، ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ۲۰، ص ۲۰۲ و ص ۳۹۴).

### ۳. معناشناسی واژه های صبر و حلم

پس از آن که دریافتیم دو واژه ی صبر و حلم به لحاظ معنایی با یکدیگر فرق دارند، نخست به سراغ لغت نامه های ادب عرب می رویم و سعی می کنیم به حقیقت معنایی واژه ی «صبر» دست یابیم، سپس از روایات اهل بیت ع استمداد

می‌جوییم، تا دریابیم این واژه در کلام ایشان به چه معنایی به کار رفته است و آیا می‌توانیم از بیانات ایشان به تمام مراد خویش برسیم یا خیر؟ در ادامه همین روند را برای واژه‌ی «حلم» نیز پی می‌گیریم.

### ۱.۳. «صبر» در گستره‌ی واژه‌نامه‌ها

صبر در مشتقات معنایی مختلفی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: «خویشتن‌داری، حبس کردن حیوان یا انسان. ابن فارس سه اصل معنایی را برای صبر بر می‌شمرد: حبس کردن، بلندی‌های یک چیز و سوم نوعی سنگ. او استعمال‌ات صبر در معانی «خویشتن‌داری»، «حبس کردن کسی یا حیوانی تا بمیرد»، «کفیل و ضامن» و «به اجبار قسم دادن کسی» را همگی ذیل اصل معنای نخست، یعنی «حبس کردن» می‌داند.

«فالأول: الصَّبْر، و هو الحَبْس. يقال صَبَرْتُ نفسي على ذلك الأمر، أي حَبَسْتُهَا ... و المصبورة المحبوسة على الموت. و نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن قتل شيء من الدواب صَبْرًا و من الباب: الصَّبِير، هو الكَفِيل، و إنما سُمِّي بذلك لأنه يصْبِرُ على الغرم. يقال صَبَرْتُ نفسي به أَصْبِرُ صَبْرًا، إِذَا كَفَلْتُ به، فأنا به صَبِير. و صَبَرْتُ الإنسانَ، إِذَا حَلَفْتَهُ بالله جَهْدَ الْقَسَمِ»<sup>۱</sup> (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۲۹).

ابن فارس برای اصل معنایی دوم، به استعمال «صَبْر» با جمع «أَصْبَار» اشاره می‌کند و از کاربرد این واژه در نامیدن «لبه‌های ظرف» یاد می‌کند:

«و أمَّا الثاني فقالوا: صَبْر كُلِّ شيءٍ: أعلاه. قالوا: و أصبار الإناء. نواحيه، و الواحد صَبْر.» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۲۹).

۱. قتل صبر، به معنای محبوس داشتن منتهی به مرگ، در روایات دیگری نیز به کار رفته است، از جمله رك: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۷۳، جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۰۶.

۲. گفتنی است که این نوع قسم دادن هنگامی است که حاکم شخصی را نگه دارد و حبس کند تا به مطلب مد نظر قسم یاد کند؛ «كُلُّ من حبسته لقتلٍ أو يمينٍ فهو قتلٌ صبرٍ، و يمينٌ صَبْرٍ» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۱۲۰). در این رابطه هم چنین رك: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۷۵.

اما زمخشری با ذکر نقلی از ابن مسعود، این کاربرد ریشه صبر را نیز ذیل اصل معنایی حبس کردن توجیه می‌کند؛ یعنی بدان خاطر به کناره و لبه ظرف «صبر» گفته می‌شود که محتوای خود را درون خویش حبس می‌کند:

«ابن مسعود رضی الله تعالی عنه: «سِدْرَةُ الْمُنتَهَى صَبْرُ الْجَنَّةِ» أَى جَانِبِهَا، وَ مِنْهُ مَلَأَ الْإِنَاءَ إِلَى أَصْبَارِهِ... قِيلَ لَهُ صَبْرٌ؛ مِنَ الصَّبْرِ وَ هُوَ الْحَبْسُ» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۲۳۵).

استعمال دیگری که ابن فارس از آن مغفول بوده است، اما بسیاری از لغویون بدان اشاره کرده‌اند، واژه‌ی «صبیر» به معنای ابر سفید و متراکمی است که قسمتی از آن بالای قسمتی دیگر از آن قرار می‌گیرد. زمخشری در مورد این واژه نیز قائل به اشتقاق آن از اصل معنایی نخست می‌باشد؛ چرا که گویا قسمتی از این ابر به وسیله بخش دیگر حبس شده است:

«الصَّبِيرُ: السَّحَابُ الْكَثِيفُ الْمُتْرَاكِبُ، وَ هُوَ مِنَ الصَّبْرِ بِمَعْنَى الْحَبْسِ، كَأَنَّ بَعْضَهُ صَبْرٌ عَلَى بَعْضٍ. وَ مِنْهُ صَبْرُ الشَّيْءِ وَ هُوَ غَلْظُهُ وَ كَثَافَتُهُ، وَ صُبْرَةُ الطَّعَامِ» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۲۳۰).

بر این اساس، با توجه به کاربردهای گوناگون ریشه‌ی «ص ب ر» و در نظر گرفتن گفته‌های لغت‌پژوهان، می‌توان چنین نتیجه گرفت که خصلت «صبر»، به معنای «نگه داشتن و حبس کردن مشقت بار نفس است در مقابل سختی‌های و مصیبت‌هایی که بدان وارد می‌شود».

### ۲.۳. «حلم» در گستره‌ی واژه‌نامه‌ها

ریشه‌ی «حلم» را می‌توان در این چهار حوزه‌ی معنایی خلاصه کرد: «حِلْم: بردباری، حُلْم: خواب پریشان، حَلَمَة: کنه بزرگ، حَلَمَة: سر سینه» و باقی مشتقات به وضوح ذیل یکی از این معانی جای می‌گیرند.

---

۱. به نظر می‌رسد «علو و بندی» را نیز باید همراه مؤلفه «جانب و کناره» در نظر گرفت، چنان که در ظرف، به لبه‌ی آنکه بلندترین جای ظرف است، صبر گفته می‌شود. به این دقیقه خلیل بن احمد نیز اشاره کرده است: «صَبْرُ كُلِّ شَيْءٍ: أَعْلَاهُ، وَ يُقَالُ: نَاحِيَتُهُ... وَ يُقَالُ: سِدْرَةُ الْمُنتَهَى صَبْرُ الْجَنَّةِ، قَالَ: صُبْرُهَا أَعْلَاهَا» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۱۶).

ابن فارس بدون اشاره به معنای چهارم، از سه اصل معنایی یاد می‌کند و در ادامه می‌افزاید که این سه اصل به طور کامل از یکدیگر جدا هستند و نمی‌توان مانند بسیاری از واژگان، این سه را به یک اصل معنایی بازگرداند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۳). اما علامه مصطفوی رحمته‌الله تنها اصل معنایی «حصول سکون و طمأنینه» را برای ریشه‌ی حلم مطرح می‌کند (همو، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۱۹). ایشان معتقدند خواب دیدن بالغ را از آن حیث احتلام نامیده‌اند که هیجانات زمان طفولیت از وی جدا می‌شود و موجب حلم و سکون در او می‌شود (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۲۰). مشابه چنین تبیینی در کلام راغب نیز مشاهده می‌شود: «قوله وَلَا إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ (نور: ۵۹)، أی: زمان البلوغ، و سُمی الحُلُم لكون صاحبه جديرا بالحِلْم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۵۳).

آن چنان که اشاره شد، کاربرد دیگر «حَلَمَة» به معنای کنه بزرگ است. کنه موجب بیماری پوستی‌گری در حیواناتی همچون شتر می‌شده است و این سوراخ شدن پوست هنگام دباغی را در پی داشته است. لذا با استعمال «حِلْمِ الْأَدِيمِ: پوست سوراخ شد» روبه‌رو می‌شویم.<sup>۱</sup> علامه مصطفوی رحمته‌الله در راستای ارتباط این کاربرد با اصل معنایی سکون و آرامش چنین می‌نویسد: «و یناسب هذا المعنى حصول حالة السكون و التسليم للأديم فى مقابل دواب تفسده، فيتحصل له التثقب» (همو، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۲۰).

لیکن به نظر می‌رسد این توجیه، تکلف‌آمیز است و ایشان برای ایجاد ربط، به معنای «تسلیم» متمسک شده‌اند که با اصل معنایی سکون مباین است. اما راغب در مفردات، در همین موضع بیانی دارد که به نظر موّجه‌تر می‌رسد؛ او معتقد است کنه را از آن حیث که بسیار آرام و ساکت است، هم چون شخصی دارای حلم تصور کرده‌اند و آن را «حَلَمَة» نامیده‌اند. او هم چنین استعمال این واژه در مورد سر سینه را نیز به تناسب مشابَهت آن را کنه بزرگ می‌داند و برای این

۱. در مورد این کاربرد ر.ک.: ابو عبید، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۸۷، ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۶۵، ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۶۹، صاحب، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۲۱، جوهری،



توجیه به شعری از اشعار عرب نیز استناد می‌کند.<sup>۱</sup> راغب پا را از این نیز فراتر می‌گذارد نوعی تبیین دیگر نیز جهت ایجاد پل ارتباطی بین دو حوزه‌ی معنایی سکون و کنه بیان می‌کند؛ او کاربرد «حَلَمْتُ الرجل: جعلته خَلِماً (با او مدارا کرد و او را آرام ساخت)»<sup>۲</sup> را برگرفته از استعمال «حَلَمْتُ البعير: نزعته عنه الحَلَمَة (کنه‌ها را از شتر جدا کردم)» می‌داند؛ یعنی آن شخص را آرام کردم همان طور که شتر را با برگرفتن کنه از او آرام ساختم (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۴).

در نهایت می‌توان چنین برداشت کرد که اصل لغوی حلم، از «حلمة» به معنای کنه بزرگ است و در نتیجه‌ی این اشتقاق، حلم به معنای «آرامشی که همراه با از بین رفتن علت آزار و رنج» می‌باشد، چنان که شتر با از بین رفتن عامل رنجش، یعنی کنه‌ها، به آرامش می‌رسد. بنابراین حلم آرامش بدون رنج و زحمت است، در حالی که با توجه به مستندات لغوی ریشه‌ی صبر، باید صبر را «حبس نفس در مقابل جزع کردن و تحمل رنج مصیبت و دم برنیاوردن» دانست.

این همه، نهایت مطلبی بود که از شواهد لغوی در تفاوت بین صبر و حلم قابل برداشت بود، اما باید دید که استعمال این دو ریشه در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام تا چه مقدار می‌تواند ما را در روشن‌تر شدن مرزهای بین این دو واژه قریب المعنی کمک کند.

گفتنی است بنای نگارنده در تمسک به روایات، نه یک یا دو بیان محدود از معصومین علیهم‌السلام، بلکه مدد جستن از قدر متیقن‌های کلام ایشان است، مبدا که به آفت استنباط‌های عجولانه و اجتهادهای بی‌پایه دچار شد.

#### ۴. «صبر» و «حلم» از نگاه روایات

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، مکرر واژه «حلم» در تقابل با «سفاهت» به کار برده شده است. از جمله: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام:

۱. این توجیه، یعنی مشابهت کنه بزرگ به سر سینه، در کلام بسیاری از لغت‌پژوهان دیده می‌شود، از جمله: ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۶۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۳؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ۱۴۰؛ مطرزی، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۴۹.

۲. جهت اطلاع از این کاربرد رک: کتاب فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۴۷، جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹۰۴، فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۱، حمیری، ۱۴۲۰، ج ۳،

... وَ الْحِلْمُ وَ ضِدُّهُ السَّفَهَةُ (کلینی، ۳۲۹ ق، ج ۱ ص ۴۶).

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تُمَارِيقَ حَلِيمًا وَلَا سَفِيهًا؛ فَإِنَّ الْحَلِيمَ يَقْلِيكَ، وَ السَّفِيهَ يُؤْذِيكَ» (کلینی، ۳۲۹ ق، ج ۳ ص

(۷۳۵)

و این سفاهت، امری وجودی نیست، بلکه از خفت و سبکی حلم، تعبیر به سفاهت شده است، چنان که از این تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به خوارج چنین برداشت می‌شود: «أَنْتُمْ مَعَاشِرُ أَخْقَاءِ الْهَامِ سَفَهَاءُ الْأَحْلَامِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۸۰)، و یا این تعبیر ایشان در مذمت بصره و اهل آن: «أَرْضُكُمْ قَرِيبَةٌ مِنَ الْمَاءِ بَعِيدَةٌ مِنَ السَّمَاءِ خَفَّتْ عُقُولُكُمْ وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ» (همان، ص ۵۶)؛ به همین ترتیب، دو واژه «صبر» و «جزع» به عنوان مخالف یکدیگر معرفی شده‌اند: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... وَ الصَّبْرُ وَ ضِدُّهُ الْجَزَعُ» (کلینی، ۳۲۹ ق، ج ۱، ص ۴۶) هم چنین: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا حَفْصُ، إِنَّ مَنْ صَبَرَ، صَبَرَ قَلِيلًا، وَإِنَّ مَنْ جَزَعَ، جَزَعَ قَلِيلًا» (همان، ج ۳، ص ۲۲۶).

نکته‌ی مهم در اینجا، شناخت جایگاه هر یک از این دو خصلت اخلاقی است؛ حلم فرو بردن غضب است، عقل به خرج دادن در مقابل جهالت است، ترک عقاب و دست کشیدن از جبران بدی به بدی است. در واقع حلم یک «خلق اجتماعی» است که در ارتباط با مردم خود را نشان می‌دهد. انسان در مواجهه با جاهل، یا از کوره در می‌رود و تسلیم غضب خویش شده و بدون درنگ و فکر و از روی سبک‌سری و سفاهت پاسخ او را می‌دهد و یا خشم خویش را سر می‌کشد و با درنگ و بردباری رفتاری می‌کند که به صلاح خود و طرف مقابل خویش است.

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَصْلُحُ الْإِمَامَةُ إِلَّا لِرَجُلٍ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: وَ رَعٌ يَحْجُزُهُ عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ، وَ حِلْمٌ يَمْلِكُ بِهِ غَضَبَهُ، وَ حُسْنُ الْوَلَايَةِ عَلَى مَنْ يَلِي، حَتَّى يَكُونَ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ.» (همان، ج ۲ ص ۳۴۸) یعنی: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: امامت شایسته نیست، جز برای مردی که دارای سه خصلت باشد: تقوی و ورعی که او را از نافرمانی خدا باز دارد، خویش‌ن داری که خشمش را آن کنترل کند. نیکو حکومت کردن بر افراد زیر فرمانش، تا آن جا که نسبت به ایشان مانند پدری مهربان باشد.

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: كَانَ عَلَى بَنِي الْحُسَيْنِ عليهم السلام يَقُولُ: إِنَّهُ لَيُعْجِبُنِي الرَّجُلُ أَنْ يَدْرِكُهُ حِلْمُهُ عِنْدَ غَضَبِهِ» (همان، ج ۳، ص ۲۹۰) یعنی: علی بن الحسین علیه السلام می فرمود: من خوشم می آید از مردی که هنگام غضب بردباریش او را دریابد.

«قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: ... الْحِلْمُ يَغْلِبُ الْغَضَبَ.» (همان، ج ۱۵، ص ۳۵۹)

«يَا عَلِيُّ لَا تَغْضَبْ فَإِذَا غَضِبْتَ فَاقْعُدْ وَتَفَكَّرْ فِي قُدْرَةِ الرَّبِّ عَلَى الْعِبَادِ وَحِلْمِهِ عَنْهُمْ وَإِذَا قِيلَ لَكَ اتَّقِ اللَّهَ فَأَنْبِذْ غَضَبَكَ وَرَاجِعْ حِلْمَكَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴).

«قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: مَا الصُّرْعَةُ فَيُكْمُ قَالُوا الشَّدِيدُ الْقَوَى الَّذِي لَا يَوْضَعُ جَنْبُهُ فَقَالَ بَلِ الصُّرْعَةُ حَقُّ الصُّرْعَةِ رَجُلٌ وَكَرَّ الشَّيْطَانُ فِي قَلْبِهِ فَاشْتَدَّ غَضَبُهُ وَظَهَرَ دَمُهُ ثُمَّ ذَكَرَ اللَّهُ فَصَرَغَ بِحِلْمِهِ غَضَبَهُ» (همان، ص ۴۷).

«من مواضع المسيح عليه السلام: ... بِحَقِّ أَقُولُ لَكُمْ إِنَّ الْمَاءَ يَظْفِي النَّارَ كَذَلِكَ الْحِلْمُ يَظْفِي الْغَضَبَ» (همان، ۱۴۰۴، ص ۵۱۲)

«قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: ... لَا يَعْرِفُ الْحَلِيمُ إِلَّا عِنْدَ الْغَضَبِ» (همان، ص ۳۱۶).

ردیابی هم نشینی دو ریشه ی حلم و غضب، ما را به بسیاری از این دست فرمایشات معصومین علیهم السلام رهنمون می گردد و مهم اینجا است که همین پیگیری در مورد دو ریشه ی صبر و غضب بی فایده است و در دریای عظیم احادیث شیعه حتی نمی توان به یک نمونه برخورد که از دوا ی غضب به عنوان صبر یاد شده باشد.<sup>۱</sup>

اما جایگاه صبر کجاست؟ با نگاهی به گستره ی کاربردهای صبر در روایات، به این حقیقت پی خواهیم برد که این خصلت کاملاً متفاوت با ویژگی اخلاقی حلم است؛ صبر حبس کردن نفس در برابر هر گونه سختی است و تحمل کردن رنج هایی است که بر انسان وارد می شود. شاید مهم ترین موقعیت بروز صبر، در مواضع ابتلاها و امتحان های الهی و

۱. لازم به ذکر است که در برخی روایات معصومین علیهم السلام از نوشیدن جرعه ی صبر به عنوان مقابله به «غیظ» یاد شده است، از جمله: کلینی، ۳۲۹ق، ج ۱ ص ۷۰۷ و ج ۳، ص ۲۸۶؛ کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۷. اما با این وجود، در برخی روایات دیگر همین مقابله از طریق حلم بیان شده است و از این مهم تر چنان که لغویون بیان داشته اند غیظ معنایی متفاوت با غضب دارد و داوری در مورد قرار گرفتن کظم غیظ در ذیل خصلت صبر یا حلم و یا هر دو، نیاز به بررسی بیشتری دارد.

مصیبت‌هایی است که انسان بدان دچار می‌گردد:

«وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ» (البقره، ۱۵۵)  
 «لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران، ۱۸۶)

«وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُواْ أَخْبَارَكُمْ» (محمد ﷺ، ۳۱)

از امور دیگری که ممکن است بر انسان گران بیاید، سختی طاعت و بندگی الهی و سختی دست کشیدن از معصیت و گناه است؛

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الصَّبْرُ ثَلَاثَةٌ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ، وَ صَبْرٌ عَلَى الطَّاعَةِ، وَ صَبْرٌ عَنِ الْمَعْصِيَةِ» (کلینی، ۳۲۹، ج ۳، ص ۲۳۶).

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ، قَالَ: الصَّبْرُ صَبْرَانِ: صَبْرٌ عَلَى الْبَلَاءِ حَسَنٌ جَمِيلٌ، وَ أَفْضَلُ الصَّبْرَيْنِ الْوَرَعُ عَنِ الْمَحَارِمِ.» (همو، ج ۳، ص ۲۳۵)

و باز گفتنی است که ما با وجود انبوه کاربرد صبر در موضع بلا و مصیبت و دیگر سختی‌های زندگی<sup>۱</sup>، در هیچ روایتی به حلم به خرج دادن در مقابل سختی امتحان‌های الهی، سنگینی اطاعت خداوند متعال و ترک معصیت برخورد نمی‌کنیم. دخیل بودن مؤلفه معنایی «رنج و سختی» در صبر کردن، ابهام عدم کاربرد صفت صبر در مورد خداوند متعال را نیز روشن می‌سازد. صبر هیچ‌گاه در قرآن کریم به خداوند متعال نسبت داده نشده است، در حالی که صفت حلیم، یازده مرتبه در قرآن کریم در مورد ذات مقدس باری تعالی بکار رفته است. بررسی فرمایشات معصومین (علیهم‌السلام) نیز نتیجه‌ای

۱. به عنوان نمونه، تنها در مورد در مورد هم‌نشینی بلا و صبر رك: البقره، ۲۴۹؛ علی بن الحسین (علیه‌السلام)، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸؛ کلینی، ۳۲۹، ج ۲، ص ۲۴۰؛ ج ۳، ص ۲۷، ۱۲۱،

۱۲۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹ و ۵۸۳؛ ج ۴، ص ۳۶۳ و ۵۱۳؛ ج ۵، ص ۵۵۴؛ ج ۱۰، ص ۵۷۸؛ ج ۱۵، ص ۳۷، ۳۹، ۱۷۵، ۲۰۶، ۵۰۷.

مشابهی در پی دارد؛ در تمام روایات شیعه، صفت «صَبَّار» تنها یک مرتبه در دعای جوشن کبیر و واژه‌ی «صبور» تنها یک بار در دعای جوشن و یک مرتبه در دعای مجیر به کار رفته است، در حالی که در صورت صحت حمل این صفت بر خداوند متعال، لازم بود مشتقات این واژه در مورد خداوند متعال، همچون دیگر اسمای حسنی الهی، به وفور در روایات اهل بیت علیهم السلام دیده می‌شد.

براین اساس، منشأ گذشت خداوند متعال از عقاب گنه‌کاران در دنیا و به تأخیر انداختن مؤاخذه ایشان، حلم او است:

«اللَّهُمَّ لَيْسَ يَرُدُّ غَضَبَكَ إِلَّا حِلْمُكَ» (علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶ ق، ص ۲۳۸).

«وَعُدَّ بِحِلْمِكَ عَلَى جَهْلِي وَبِإِحْسَانِكَ عَلَى إِسَاءَتِي» (همان، ص ۲۵۸).

«تَغَمَّدَنِي فِيمَا أَظْلَعْتَ عَلَيْهِ مِنِّي بِمَا يَتَعَمَّدُ بِهِ الْقَادِرُ عَلَى الْبُطْشِ لَوْ لَا حِلْمُهُ» (همان، ص ۲۲۸).

«فَخَالَفْنَا عَنْ طَرِيقِ أَمْرِهِ، وَرَكِبْنَا مُتَوْنَ زَجْرِهِ، فَلَمْ يَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِهِ، وَ لَمْ يَعَاجِلْنَا بِنِقْمَتِهِ، بَلْ تَأَنَّنَا بِرَحْمَتِهِ تَكْرُمًا، وَ انْتَهَزَ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ حِلْمًا» (همان، ص ۳۲).

«وَتَلَقَّيْتَ مِنْ عَصَاكَ بِالْحِلْمِ، وَأَمَهَلْتَ مَنْ قَصَدَ لِنَفْسِهِ بِالظُّلْمِ» (همان، ص ۱۹۴).

«رَزَقَكَ مَبْسُوطٍ لِمَنْ عَصَاكَ، وَ حِلْمُكَ مُعْتَرِضٌ لِمَنْ نَاوَاكَ، عَادَتْكَ الْإِحْسَانُ إِلَى الْمُسِيئِينَ» (همان، ص ۲۰۶).

«وَيَزْتَكِبُونَ الْمَعَاصِيَ وَ قَدْ نَهَيْتَهُمْ عَنْهَا ثُمَّ أَنْتَ تَحْلُمُ عَنْهُمْ وَ هُمْ فِي قَبْضَتِكَ وَ قُدْرَتِكَ وَ خِلَالِ عَافِيَتِكَ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱ ص ۵۶).

از نکات دیگری که ما را در فهم بهتر معنای حلم و تفاوت آن با صبر یاری می‌کند، هم نشینی حلم با واژه‌های دال بر فهم و عقل و خرد در کاربرد است.

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام، قَالَ: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، وَصَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهِ أَخْلَامَهُمْ»

(کلینی، ۳۲۹ق، ج ۱ ص ۵۶)

«فَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْلُغُ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ، أَوْ يَمَكِّنُهُ اخْتِيَارُهُ؟ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ، ضَلَّتِ الْعُقُولُ، وَ تَاهَتِ الْحُلُومُ، وَ حَارَتِ الْأَلْبَابُ ... عَنْ وَصْفِ شَأْنٍ مِنْ شَأْنِهِ، أَوْ فَضِيلَةٍ مِنْ فَضَائِلِهِ» (همان، ج ۱، ص ۴۹۵).

«يا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَالَ حُلُومِ الْأَطْفَالِ وَ عُقُولِ رَبَّاتِ الْجِبَالِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰) یعنی: ای مرد نمایان نامرد! ای کودک صفتان بی‌خرد که عقل‌های شما به عروسان پرده‌نشین شباهت دارد!

حلم هر چند معنایی از سنخ فهم و ادراک دارد، اما نباید آن را چنان که برخی به گفته‌اند، به معنای «عقل» دانست. راغب در این باره می‌گوید: «قيل معناه: عقولهم، و ليس الحلم في الحقيقة هو العقل، لكن فسروه بذلك لكونه من مسببات العقل.» (همو، ص ۲۵۳).

قرشی در قاموس القرآن نیز به گونه‌ای مستدل این مترادف را رد می‌کند: «اگر حلیم بمعنی عاقل باشد در آیاتی نظیر ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء، ۱۲) باید گفت معنی آن «و الله عليم عاقل» است، حال آن‌که عاقل از اسمای حسنی نیست و حتی در دعای جوشن کبیر هم نیامده است با آنکه شامل هزار اسم می‌باشد. ایضاً در نهج البلاغه خطبه چهارده هست: «خَفَّتْ عُقُولُكُمْ وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ»، از مقابله حلوم با عقول معلوم می‌شود که حلم غیر از عقل است» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲ ص ۱۶۷).

## ۵. نتیجه‌گیری

نخست بر پایه‌ی بحث لغوی چنین بدست آمد که صبر به معنای حبس کردن نفس در مقابل امور ناپسند، سخت و دشوار است و حلم به معنای آرامش بدون رنج و زحمت. اما این نتیجه ناقص و ناکافی به نظر می‌رسید، لذا با روی آوردن به روایات اهل بیت علیهم‌السلام در پی روشن‌تر ساختن معنای این دو صفت اخلاقی برآمدیم. بر همین اساس مشخص شد که حلم در مقابل سفه و در جایگاه فروکش ساختن غضب به‌کار می‌رود و در واقع یک خلق اجتماعی است. در حالی که صبر در مقابل جزع و فزع و در جایگاه تحمل کردن هر گونه سختی و شدتی است که بر آدمی وارد می‌شود، از جمله ابتلاهای

الهی، دشواری طاعت و بندگی خداوند، سختی مصیبت‌ها و ...

در واقع صبر و حلم معنایی کاملاً متباین دارند؛ در معنای حلم به هیچ‌وجه تحمل سختی و رنج لحاظ نشده است و بر همین اساس در مورد خداوند متعال صفت حلیم مکرراً استعمال شده است و در مقابل، صبر که متضمن معنای حبس کردن نفس در برابر دشواری‌ها است، هیچ‌گاه به باری تعالی نسبت داده نشده است.

برخی لغویون به اشتباه صفت صبر را به خداوند متعال منسوب دانسته‌اند، که البته با رجوع به منابع مشخص است که این نظر جز اقتباسی از یکدیگر، منبع دیگری ندارد (رک: مدنی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۲۲۸؛ ابن اثیر، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۳۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۳۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۵).

از هم‌نشینی حلم با مفاهیمی همچون عقل، فهم، خرد و مفاهیمی از این دست بدست می‌آید که این واژه یک نوع مفهوم شناختی و ادراکی است. شخص در مقابل جهالت جاهل، سفاقت نمی‌کند. سفاقت در اصل به معنای خفت و سبکی است. سفیه در برابر جاهل، بدون درنگ و در نظر گرفتن عواقب گفتار و رفتار خویش، دست به کار می‌شود و پاسخ طرف خویش را می‌دهد، در حالی که حلیم در این مواقع سکوت کرده، موضعی اختیار می‌کند که به صلاح خویش باشد. در واقع حلیم، برای فرو بردن خشم و کظم غیظ، متحمل رنج و سختی نیست، چرا که پشتوانه عمل وی معرفت و ادراکی است که پاسخ ندادن به شخص جاهل را برایش آسان می‌گرداند. اما در همین موقعیت، ممکن است که فردی مجبور به پاسخ ندادن گردد، مانند ترس یک انسان ضعیف از مواجهه با شخصی زورگو و قدرتمند، در اینجا این انسان نه حلم، بلکه صبر کرده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا مِنْ جُرْعَةٍ يَتَجَرَّعُهَا الْعَبْدُ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهِ مِنْ جُرْعَةٍ غِيْظٍ يَتَجَرَّعُهَا عِنْدَ تَرَدُّدِهَا فِي قَلْبِهِ: إِمَّا بِصَبْرٍ، وَإِمَّا بِحِلْمٍ.» (کلینی، ۳۲۹ق، ج ۳، ص ۲۸۸).

## منابع

۱. قرآن کریم

۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.

۳. ابن اشعث، محمد بن محمد، *الجعفریات (الأشعثیات)*، مكتبة النینوی الحديثة، تهران: چاپ اول، بی تا.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، کتاب فروشی داوری، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش / ۱۹۶۶ م.
۵. همو، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم: چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، چاپ اول، ۱۹۸۸ م.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، جامعه مدرسین، قم: چاپ دوم، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم: چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر - بیروت: چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. ابو عبید، قاسم بن سلام، *الغریب المصنف*، تونس، چاپ اول، ۱۹۹۰ م.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت: چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، دار الکتب الإسلامية، قم: چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت: چاپ اول، ۱۳۷۶ ق.
۱۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارالفکر، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم*، دمشق: چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، بیروت: چاپ اول، ۱۹۷۹ م.
۱۸. همو، *الفائق*، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.



۱۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، هجرت، قم: چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۰. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۱. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب علیه السلام، کوشانیپور، قم: چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۲. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران: چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: خرسان، دار الکتب الإسلامیة، تهران: چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۴. علی بن الحسین علیه السلام، امام چهارم، الصحیفة السجادیة، دفتر نشر الهادی، قم: چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۲۶. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۷. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیة، تهران: چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر، دار الکتب، قم: چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، دار الکتب الإسلامیة، تهران: چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۰. همو، الکافی، دار الحدیث، قم: چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۳۱. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، المؤمن، مؤسسة الإمام المهدي علیه السلام، قم: ۱۴۰۴ق.
۳۲. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول، مشهد مقدس: چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۳۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت- قاهره- لندن: چاپ سوم، ۱۴۳۰ق.
۳۴. مطرزی، ناصر بن عبدالسید، المغرب، حلب: چاپ اول، ۱۹۷۹م.
۳۵. مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید رحمته الله، قم: چاپ اول، ۱۴۱۳ق (الف).
۳۶. همو، الأمالی، کنگره شیخ مفید رحمته الله، قم: چاپ اول، ۱۴۱۳ق (ب).



**Hamed Dehghani Firouzabadi**

M.A. Student of Quranic Sciences and Hadith,  
Farabi Campus of Tehran University

# ***The Semantic Difference between Patience and Forbearance; A Qur'anic, Narrative, Literary Approach***

**Abstract:** The semantic difference between the two Quranic words "patience"(Sabr) and "forbearance" (Helm) has long been the subject of Quranic scholars' research, due to their extensive application in this divine book and their important position in the ethical and religious system of Islam. At the outset of this article, according to the traditions of the infallibles (as), the incommensurability and non-synonymy of "patience" and "forbearance" has been fixed. Then, based on lexical studies, it has been determined that the original semantic meaning of the word "patience" is "imprisonment" and the meaning of "forbearance" is "Separating the tick from the camel's tone", and based on this, all the derivatives of these two roots are justified and explained. Patience faced with the divine tests, the routine calamities, the difficulty of the worship of Allah Almighty and all suffering and difficulty, but the forbearance is a moral and social feature and its role is determined in encountering wisely with ignorant and intimidating and reflecting in response to them.

## **Article history**

Received 25 May 2016  
Accepted 28 Aug 2016

**Keywords:** Patience, Forbearance, Impatience,  
Forough al-loghaviiah.

**S. Ali Ghasemi Shahri**  
M.A. Student of Quranic Interpretation,  
University of Science and Education Quran of  
Mashhad

## ***Causes and Effects of Diminishing Pudency (Modesty) and Solutions to Rid of This Condition***

**Abstract:** Some religious teachings, unfortunately, are less visible and analyzed despite the fundamental and special significance in the Islamic knowledge. It should be noted that perhaps pudency (modesty) as the most important of these kinds of doctrines, has been neglected by most experts and scholars of Islam, especially during this period, which could be called the "brazen era". In this article, the supreme position of "Haya" or pudency (modesty) in English is examined as well as providing a new definition of this term. Then, this term "Haya" is meticulously analyzed, in order to more precisely and deeply understand its effects on the reciprocal interactions of the individual and society. Otherwise, the lack of modesty, which is called "insolence", has an irreparable damage to the person and society in the writer's opinion. Being aware of the supreme position of "Haya" and the fact that lack of this feature among people and in the community causes the fundamental damage to the structure of the religious community in different parts, the sensitivity and, consequently, efforts to improve the level of modesty in the aforementioned aspects are created; this effort is manifested in research and teaching formats. Theoretical and applied researches of dedicated scholars, along with public and private education by expert practitioners and religious scholars will make a good atmosphere in the society abundance of the pudency (modesty) and shame of attending to the righteous God.

### **Article history**

Received 27 Jun 2016  
Accepted 24 Oct 2016

**Keywords:** Haya, Insolence, Self-management, Ordering, Research, Training, Inhibition, Induction.

**Fatemeh Torabi**  
Ph.D. Student of Quranic Sciences and Hadith  
Ferdowsi University of Mashhad

## ***Economic development and growth through the fight against economic recession in Imam Ali's life (Sirah)***

**Abstract:** Fighting against economic corruption and recession in the society is one of the important and practical principles of the economy. In general, there is no society without economic corruption, bribery, hoarding and economic crisis. What is important is how to manage and fight against those great economic problems. By looking more precisely at Imam Ali's management methodology, we can find that he provided regular and predetermined plans to fight against the economic corruptors.

In this paper, we will enumerate his preventive and penal actions to fight against economic recession and also we will mention the effective solution extracted from the Imam Ali's tradition (Sirah of Imam Ali).

### **Article history**

Received 26 Apr 2016  
Accepted 29 Jul 2016

**Keywords:** Imam Ali (pbuh), Economic corruption, Management, Bribery, Hoarding.

**Dr. Ehsan Pouresmaeil**  
Ph.D. in Quranic Sciences and Hadith  
Visiting lecturer at the Arman Razavi Institute

# ***The Reflection of The Process of Forgery (of Traditions) Among Sunnis Based on Mosaleh Allahidith va Al-Asar al-Dhaifa va al-Mousawa***

**Abstract:** Sunnis have written more than Shiites in the subject of tradition (Hadith); apart from the fact that the abundance of false Hadiths in Sunnis has led to this scientific endeavor, however, Shiites has been less concerned with the critique of Hadith text. Attempts to recognize the traditions among Sunnis reach the point where a collection called “Mosaleh Allahidith va Al-Asar al-Dhaifa va al-Mousawa” has been written. In this paper, an analytical report is presented, and an attempt has been made to review these works as well as presenting statistics from the publication numbers in different ages and the quality of each work.

## **Article history**

Received 29 Jun 2016  
Accepted 14 Oct 2016

**Keywords:** Tradition (Hadith), Hadith status, Rules of writing Hadith, Shiite, Sunni.

**Ali Ghazanfari**

Assistant Professor,  
Head of the Quran Science and Technology  
Department,  
Tehran

**Jabbar Shiravand**

M.A. in Quran Science,  
University of Quran Science and Knowledge

**S. Majid Nabavi**

M.A. in Quran Science,  
Ph.D. Student of Quran and Hadith,  
Arak University

#### **Article history**

Received 19 May 2016

Accepted 26 Jul 2016

## ***Reviewing Abu-alhelal Askari's view in Al-Furuk al-Lukhwai, in terms of lexicographers and Commentators' Attitude***

**Abstract:** Among the issues that have arisen in the past and today between lexicographers and commentators is the existence or absence of synonyms in the Holy Qur'an. It should be noted that scholars in the past interpreted most of the Quranic words with other words, which could imply the existence of synonyms in their view. However, from the middle of the third century, some lexicographers came up with a different view that each term was formed for a particular meaning; hence no two terms are synonyms. Abuhlal Askari also commented on this point and wrote a book titled "Al-Furuk al-Lukhwai", in which he distinguished between synonymous words, but in this way he had not been immune to mistake. In this research, we have criticized the strength and weakness of their opinions according to a number of lexicographers and commentators; regardless of representing any personal interest. In the case of the existence or absence of synonyms in the Holy Qur'an, it should be said that synonyms are not used in it, and each word has its own special meaning; and words are only partially synonymous with each other. Even lexicographers and commentators have not believed in synonymy for each word, and they have considered different meanings for each word. It is worth mentioning that so far, nobody has looked at the synonyms according to Abohelal in the book "Al-Frouh Al-Lughoyeh", and based on commentators' views; thus this research is unprecedented in its field.

**Keywords:** Abohelalm, Sects, Lexicographers, Commentators, Qur'an.

**Dr. Parvin Baharzadeh**

Assistant Professor  
Quranic Sciences and Hadith  
Al-Zahra University

**Ashraf Bakhshesh**

M.A. in Quranic Science and Hadith  
Al-Zahra University

#### **Article history**

Received 24 Jul 2016  
Accepted 10 Sep 2017

## ***Well-known Iranian Traditionists (Narrators of Traditions) in the Fifth Century***

**Abstract:** The role of Iranians in the flourishing of Islamic civilization is deniable; the growth of Islamic sciences is due to the efforts of Iranians and roles of some Iranian prominent intellectuals have a significant effect on Islamic civilization; many commentators, historians, theologians, and traditionists of the Islamic world are Iranian. In the fifth century (AH), one of the reasons for the development of Islamic sciences is its history of Islamic civilization. It should be noted that the science of tradition is so important among the Islamic sciences in which the Iranians played a significant and also a decisive role. In this short article, the Iranian efforts to cultivate and expand the sciences of tradition (hadith) in the fifth century (AH) are reviewed by examining the status of the traditionists and their works.

**Keywords:** Iranians, Traditionists, Tradition (Hadith), Fifth century.



Title and Name(s)	page
<b>Well-known Iranian Traditionists (Narrators of Traditions) in the Fifth Century</b>	
Dr. Parvin Baharzadeh and Ashraf Bakhshesh	15
<b>Reviewing Abu-alhelal Askari's view in Al-Furuk al-Lukhwai, in terms of lexicographers and Commentators' Attitude</b>	
Ali Ghazanfari, Jabbar Shiravand and S. Majid Nabavi	47
<b>The Reflection of The Process of Forgery (of Traditions) Among Sunnis Based on Mosaleh Allahidith va Al-Asar al-Dhaifa va al-Mousawa</b>	
Dr. Ehsan Pouresmaeil	71
<b>Economic development and growth through the fight against economic recession in Imam Ali's life (Sirah)</b>	
Fatemeh Torabi	95
<b>Causes and Effects of Diminishing Pudency (Modesty) and Solutions to Rid of This Condition</b>	
S. Ali Ghasemi Shahri	119
<b>The Semantic Difference between Patience and Forbearance; A Qur'anic, Narrative, Literary Approach</b>	
Hamed Dehghani Firouzabadi	161

**ABSTRACTS  
IN  
ENGLISH**

## Editorial Board:

- Dr. Seyyed Mohamadbagher Hojjati ..... (*Professor of Tehran University*)
- Dr. Mohamadtaghi Diari ..... (*Professor of Qom University*)
- Dr. Seyed Reza Moaddab ..... (*Professor of Qom University*)
- Dr. Gholamhossein Arabi ..... (*Associate Professor of Qom University*)
- Dr. Ghasem Bostani ..... (*Associate Professor of Shahid Chamran University of Ahvaz*)
- Dr. Seyed Aliakbar Rabi Nattaj ..... (*Associate Professor of University of Mazandaran*)
- Dr. Mohamad Saeidi Mehr ..... (*Associate Professor of Tarbiat Modares University*)
- Dr. Nadeali Ashoori Talooki ..... (*Associate Professor of Islamic Azad University - Najafabad Branch*)
- Dr. Ghasem Faez ..... (*Associate Professor of Tehran University*)
- Dr. Fathieh Fattahizadeh ..... (*Associate Professor of Alzahra University*)

## Technical and Structural Editor:

- Dr. Ali Imanparast ..... (*Faculty member of University of Zabol*)

## Translator and English Editor for Abstracts:

Hossein Rasoulipour

*In the Name of **Allah**  
the Most Gracious, the Most Merciful*

*and  
Remembering **Imam Mahdi***

# **Dānish/nāmeḥ-i ‘Ulūm-i Qur’ān Va Ḥadīṣ’ Quran Science and Hadith (Quotes) Encyclopedia**

Scientific Quran Science and Quotes Journal  
Fall / Winter 2016-2017, No. 6, 3<sup>st</sup> year

---

Proprietor and Managing Editor:

**Dr. Ehsan Pouresmaeil**

Editor-in-Chief:

**Dr. Nahleh Gharavi Naeeni**

---

ISSN: 2383-1383

[www.jq1.ir](http://www.jq1.ir)

[info@jq1.ir](mailto:info@jq1.ir)