

فکر و تمدن قرآن

سال دوم / شماره ۴ / پیاپی ۶ / زمستان ۱۴۰۰
شماره شاپا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳
فصل نامه علمی



دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

♦ واکاوی فهم تمدنی از «زندگی اخلاقی» در قرآن (با تکیه بر اندیشه آیت الله جوادی آملی)
زهرا آبیاری

♦ بررسی و تحلیل موارد استناد رسول خدا ﷺ به آیات قرآن در رویدادهای تاریخی
منصور داداش نژاد

♦ نقش تلفیق برداشتهای موسع تفسیری و فقهی از آیهی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در توسعه نظام قراردادهای در تمدن اسلامی
محمد مهدی الشریف
داریوش کیوانی هفشجانی

♦ تجلی و تجسد تطبیقی نقوش سنگ مزارات آرامستان تخت فولاد با آرامنه جلفای اصفهان بر مبنای قرآن کریم و انجیل
شهریار شکریور
بهاره جهانمرد

♦ بررسی تألیفات قرآن پژوهان اصفهان و تأثیر آن بر حیات فکری این شهر
(از سده اول تا پایان سده پنجم)
سید احمد سجادی جزی

♦ فعالیت‌های بانوان شیعه قرن چهارم هجری در تثبیت و تعمیق علوم و فرهنگ در تمدن اسلامی
خدیجه احمدی بیفش





فصلنامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن» دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - دانشکده علوم قرآنی اصفهان

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزی

سر دبیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر داخلی: سید مصطفی طباطبایی

ارزیابان این شماره علاوه بر اعضای هیئت تحریریه:

دکتر زهرا آبیاری دکتری دین پژوهی و مدرس حوزه و دانشگاه.

حجه الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزی ریاست دانشکده علوم قرآنی اصفهان

دکتر شهاب شهیدانی استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان

دکتر سید احمد عقیلی دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

دکتر علیرضا کاوند استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دکتر مسعود کثیری استادیار گروه تاریخ و ایران شناسی دانشگاه اصفهان

حجه الاسلام دکتر محمد محقق استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دکتر سید هاشم موسوی دکتری تاریخ اسلام

مترجم عربی: صبیح فرجی علوی

مترجم انگلیسی: سعید حجارپور

صفحه آرا: نجمه عکافزاده

طراح جلد: زینب ناجی

آدرس دفتر فصلنامه: اصفهان، دولت آباد، خیابان طالقانی، خیابان حسام دولت آبادی، دانشکده علوم قرآنی اصفهان

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۷۷۱ داخلی: ۱۰۹

۳۳۵۶-۲۷۸۳

شاپا الکترونیکی:

ایمیل: qcc@quran.ac.ir

WWW.qcc.quran.ac.ir

شیوهنامه نگارشی مقالات: در سایت فصلنامه

اعضای هیئت تحریریه

دکتر محمد علی چلونگر، دکتری تاریخ اسلام و استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

دکتر محسن دیمه‌کار گراب، دکتری علوم قرآن و حدیث و دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دکتر نصراله شاملی، دکتری زبان و ادبیات عرب و استاد گروه عربی دانشگاه اصفهان

دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی، دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی و استاد گروه تاریخ جامعه
المصطفی العالمیه

حجت الاسلام دکتر رحمان عشریه، دکتری تفسیر و علوم قرآن کریم و دانشیار دانشگاه علوم و معارف
قرآن کریم

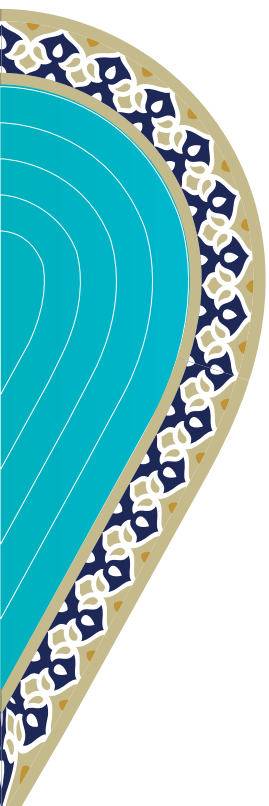
حجت الاسلام دکتر محمد علی مهدوی راد، دکتری فقه و اصول و دانشیار پردیس فارابی دانشگاه
تهران

حجت الاسلام دکتر سید محمد نقیب، دکتری تفسیر و علوم قرآنی و دانشیار دانشگاه علوم و معارف
قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین الملل

دکتر هادی عبد‌النبی محمد التمیمی، دکتری تاریخ اسلام و استاد دانشگاه نجف اشرف

دکتر عمار عبودی محمد حسین نزار، دکتری تاریخ اسلام و استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه



فکر آں فرسنا و تمدن



موضوعات مورد پذیرش:

فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن در پی آن است که با ارائه مقالات اندیشمندان و فرهیختگان به تبیین تمدن اسلامی و همخوانی آن با فرهنگ غنی دینی که از سرچشمه قرآن و کلام معصومین سیراب می‌شود، بپردازد. امید وافر داریم پژوهشگرانی که چنین دغدغه‌ای دارند، با ارسال پژوهش‌های مکتوب خود که حداقل یکی از شاخص‌های زیر را دارا باشد این فصلنامه را یاری رسانند:

۱- قرآن و تمدن:

- الف) مولفه‌های تمدنی قرآن
- ب) مباحث تمدن اسلامی - و زیر شاخه‌های آن- با استناد به قرآن کریم
- ج) تمدن نوین قرآنی
- د) مقایسه تمدن قرآنی با دیگر تمدن‌ها
- هـ) تمدن‌ها از نگاه قرآن
- و) مستشرقان و تمدن قرآنی
- ز) تحلیل تاریخی قرآن در ابعاد مختلف
- ح) سیر تاریخی قرآن پژوهی
- ط) تحلیل قصص و موضوعات قرآن با رویکرد تمدنی
- ی) سیره انبیاء و معصومین با رویکرد قرآنی

۲- قرآن و فرهنگ:

- الف) فرهنگ‌ها از منظر قرآن
- ب) تاثیرات فرهنگی قرآن
- ج) مقایسه فرهنگ قرآنی با دیگر فرهنگ‌ها
- د) قرآن و فرهنگ اجتماعی
- هـ) مستشرقان و فرهنگ قرآنی
- و) شاخص‌های فرهنگ ساز قرآن در ابعاد فردی



فهرست

- واکاوی فهم تمدنی از «زندگی اخلاقی» در قرآن (با تکیه بر اندیشه آیت الله جوادی آملی)
زهرآ آبیاری ۸
- بررسی و تحلیل موارد استناد رسول خدا ﷺ به آیات قرآن در رویدادهای تاریخی
منصور داداش نژاد ۳۲
- نقش تلفیق برداشت های موشع تفسیری و فقهی از اَوْفُوا بِالْعُقُود در توسعه نظام قراردادهای
در تمدن اسلامی
محمد مهدی الشریف - داریوش کیوانی هفشجانی ۵۲
- تجلی و تجسد در مطالعه تطبیقی نقوش سنگ مزارات آرامستان تخت فولاد با آرامنه جلفای اصفهان بر
مبنای قرآن کریم و انجیل
شهریار شکرپور - بهاره جهانمرد ۶۶
- بررسی تألیفات قرآن پژوهان اصفهان و تأثیر آن بر حیات فکری این شهر (از سده اول تا پایان سده پنجم)
سید احمد سجادی جزی ۹۲
- فعالیت های بانوان شیعه قرن چهارم هجری در تثبیت و تعمیق علوم و فرهنگ در تمدن اسلامی
خدیجه احمدی بیغش ۱۲۲
- چکیده مقالات (عربی) ۱۴۱
- چکیده مقالات (انگلیسی) ۱۴۸

تذکر: ترتیب مقالات بر اساس زمان پذیرش مقاله می باشد

واکاوی فهم تمدنی از «زندگی اخلاقی» در
قرآن (با تکیه بر اندیشه آیت الله جوادی آملی)



زهرا آبیاری *

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

doi: 10.22034/JKSL.2022.328405.106

چکیده

زندگی اخلاقی از جمله ارکان فرهنگ تمدن ساز است که در پیدایش و بقای جوامع نقش مهمی دارد. امروزه با توجه به رشد گسترده‌ی معضلات اخلاقی در جوامع، پرداختن به این مهم امری ضروری به نظر می‌رسد. علاوه بر این، قرآن کریم به عنوان برنامه‌ی جامع حیات تمدنی بشر، زندگی اخلاقی کنشگران خود را به نحوی به تصویر می‌کشد که بتواند در جهت اعتلا و رشد اخلاقی جوامع نیز مؤثر باشد. نظر به اهمیت این مسئله، محقق در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، فهم تمدنی از زندگی اخلاقی قرآن را در پرتو آرای آیت‌الله جوادی آملی تبیین نموده است. فهم تمدنی در آرای آیت‌الله جوادی آملی، از یک سو بر ارکانی چون حیات طیبه، توحید محوری، عقلانیت، عدالت و اخلاق استوار است و از سویی دیگر در پیوند با تقوا تبیین می‌شود، به نحوی که در رأس اخلاق، تقوا قرار دارد. قرآن کریم با القای غیر مستقیم و بیان مصادیقی از زندگی اخلاقی چون: بی‌طرفی اخلاقی، عینیت بخشی به الگوهای تراز، توصیف ارزشی کنشگران، توجه به شخصیت اخلاقی، سزادهی بجا و پرهیز دادن از استضعاف بینشی، به توصیف جنبه‌هایی از زیست اخلاقی می‌پردازد. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی زمانی فرد شخصیت رشد یافته‌ی اخلاقی و زندگی اخلاقی خواهد داشت که بتواند در پرتو بینش توحیدی و توجه به عقلانیت، عدالت و حیات طیبه، دست به عمل بزند. نقش زندگی اخلاقی در تمدن‌سازی بدین صورت است که اخلاق از یک سو هویت‌ساز است، به نحوی که اگر فرد با برخورداری از ایمان توانسته باشد زیست اخلاقی را طی کند نه تنها از «دیگری» متمایز می‌شود؛ بلکه شعاع اثرگذاری و تمایز او در سطحی فراتر از روابط انسانی خواهد بود و از سویی دیگر این زندگی در مرحله‌ی بعد، تمدن‌ساز هم خواهد بود؛ زیرا اگر اصول اخلاقی در جامعه به مرحله‌ی زندگی نرسد، از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی سقوط فردی، سقوط جامعه و تمدن را در پی دارد.

واژگان کلیدی: فهم تمدنی، زندگی اخلاقی، آیت‌الله جوادی آملی، قرآن.

صفحه: ۸ تا ۳۱

۱. طرح مسأله

یکی از مؤلفه‌های تمدن‌ساز، زیستن در راستای دستورالعمل‌های اخلاقی است؛ از همین رو اخلاق به عنوان رکن تمدنی در انحطاط یا پویایی تمدن‌ها از اهمیت به سزایی برخوردار است. به تعبیر دیگر، زندگی اخلاقی از جمله ارکان فرهنگ تمدن‌ساز است که در پیدایش و بقای جوامع، نقش مهمی دارد، به گونه‌ای که هر اجتماع که تقید به خصلت‌های نیکو نداشته باشد؛ حتی اگر از همه‌ی سطوح و ابعاد عالم طبیعت آگاهی داشته و از حدّ اعلای آن نیز برخوردار باشد، حلاوت انسانیت را نخواهد چشید (جعفری، ۱۳۷۸، ۱۹۰-۱۹۲). در کنار نقش آفرینی اخلاق در اعتلای تمدن‌ها، امروزه نیز افزایش جرایم در دنیای کنونی، تهدیدهای تکنولوژی نوین در کنار فرصت‌های ایجاد شده، تفاوت نگرشی گروه‌ها و اقلیت‌های دینی و نژادی در جوامع خود، منجر به گسترش مشکلات اخلاقی شده است. بنابراین، رفع معضلات اخلاقی از یک سو و تلاش جهت تحقق جامعه‌ی متمدن جهانی از سویی دیگر، ضرورت پرداختن به زندگی اخلاقی را دوچندان می‌کند.

علاوه بر این، در راستای نهضت فراگیر و رحمت الهی، پرداختن صرف به مباحث اخلاقی و اکتفا به پند و اندرز مبنی بر دوری از گناه، به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، سخنی ابتدایی است و شبیه تغذیه‌ی دوران نوباوگی است که باید موعظه‌ها و درس‌های اخلاقی امروز به ویژه برای جوانان و آینده‌سازان جهان اسلام، بدان پایه از تعالی رسد که در افق دید آنان، خلافت خدا را ترسیم کند و با شکوفایی عقل نظری و ثمردهی عقل عملی، راه‌هایی و مُردن از پلیدی‌های نفسانی و زنده شدن در ساحت کمالات انسانی و نیل به مراتب خلافت الهی برای همگان فراهم گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ۲۶۱).

اهمیت توجه به زندگی اخلاقی تا بدان حدّ است که ایشان اخلاق را یکی از سه عنصر اساسی (اعتقاد، اخلاق و اعمال) شکل دهنده‌ی هویت حقیقی و به تعبیری رکن هویتی انسان می‌داند؛ بدین معنی: کسی که از ایمان برخوردار باشد و اخلاق الهی را در جان خود پیاده کند و بر پایه‌ی آن ایمان و اخلاق عمل نماید، در فرهنگ قرآن، انسان است و این هویت انسانی نه تنها او را از دیگران متمایز می‌کند، بلکه در قیامت نیز ممیز او از دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۳۴۰). بنابراین، اهمیت اخلاق در هویت انسان و همچنین نقش ارکانی آن در تمدن، بهره‌مندی تمدن اسلامی و ابتدای آن بر قرآن کریم که با دستورالعمل‌های اخلاقی خود، تداوم حیات بشری را نوید می‌دهد، محقق را بر آن



داشته تا فهم تمدنی از زندگی اخلاقی را با توجه به مصادیق آن در قرآن کریم در پرتو اندیشه آیت‌الله جوادی آملی مورد واکاوی قرار دهد. پرداختن به اخلاق و زندگی اخلاقی از ضرورت و اهمیت زیادی برخوردار است به نحوی که محققان از زوایای متعددی بدان پرداخته‌اند، از جمله: پاکپور (۱۳۹۱) «شأن اخلاقی در آثار آیت‌الله جوادی آملی»، اسلامی (۱۳۹۶) «اخلاق کاربردی اسلامی با تکیه بر آراء آیت‌الله جوادی آملی» جوادی و صالحی ساداتی (۱۳۹۷): «فلسفه اخلاق استاد آیت‌الله جوادی آملی»، لک زایی (۱۳۹۳) «بررسی ابعاد اخلاقی امنیت بین الملل از منظر آیت‌الله جوادی آملی». نکته‌ی قابل توجه در این پژوهش‌ها این است که این امر تنها از زاویه‌ی علم اخلاق و فلسفه اخلاق بررسی شده و در زمینه مصادیق زندگی اخلاقی، پژوهشی یافت نشد. اکنون نظر به این‌که زندگی اخلاقی ریشه در هنجارهای جامعه دارد، بررسی این زیست از زاویه‌ی قرآن کریم که نزد مسلمانان دستورالعمل کامل مطابق با فطرت جهت زیستن است، حائز اهمیت بوده، لذا محقق تلاش دارد این رکن تمدنی را در آرای آیت‌الله جوادی آملی تبیین نماید.

۲. عناصر فهم تمدنی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

تمدن اسلامی که نمونه‌ی کامل تمدن دینی است، بر ارکانی استوار است که آن را از سایر تمدن‌ها ممتاز می‌کند. شاخصه‌های تمدنی را می‌توان در قرآن کریم که منبع اصلی زندگی و حیات حقیقی است جستجو کرد. در آرای آیت‌الله جوادی آملی فهم تمدنی بر ارکانی استوار است که در زیر بدان اشاره می‌شود:

الف: حیات طیبه

در اندیشه‌ی دینی، حیات انسان ابعاد و مراتبی دارد. حیات انسانی با توجه به آیات و روایات، دارای سه لایه وجودی است: نخست؛ حیات حیوانی است که در حیطه‌ی ارضا و کمال نفسانی است (محمد: ۱۲). مراد از حیات دوم؛ حیات انسانی است که از آن به «حیات مؤمنانه» تعبیر می‌شود (سجده: ۱۸). لایه‌ی سوم؛ حیاتی که در گذر از مرتبه زندگی مادی و رسیدن به مقام بالاتری از حیات است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۵۷). ایشان در توضیح این مراتب معتقد است، حیات حیوانی، اولین درجه است که منطقیان در این مرحله، انسان را حیوان می‌نامند و با فصل حساس خویش از زندگی نباتی جدا می‌شود. این حیات لازمه‌ی حیات مادی است که اقتضای هدف انسان بوده و او می‌تواند با بهره‌گیری از قوای حیوانی و به شرط تعادل قوا و داشتن معرفت لازم، در راستای کمال، از آن بهره‌برد

(جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۵۹). از نگاه قرآن، برخی در پایین‌ترین مرتبه‌ی حیات هستند که زندگی کافران و منافقان (معارج:۴۲) در همین راستا تفسیر می‌شود. آنان با عدم استفاده از عقل و بی‌اعتنایی به قوه‌ی عامله، در غفلت به سر می‌برند و زندگی دنیا آنان را دچار حالت تخییری نموده (یونس:۷-۸) که به همین حد قناعت کرده‌اند.

در کنار زندگی حیوانی، حیات انسانی وجود دارد که با خدمت گرفتن عقل، می‌توان از زیست حیوانی فراتر رفت و ثمرات آن را در زندگی مشاهده کرد. زیرا قوای متعددی در نهاد انسان وجود دارد و قرآن بر این نکته تصریح دارد که حیات واقعی تکیه بر قوه عاقله دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۱). آیت‌الله جوادی آملی در مورد لایه‌ی دیگری از حیات که حیات طیبه نام دارد، معتقد است: مراد از حیات در آیه «وَتَوَكَّلْ عَلَيَّ الْاَلِيَّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ سَخَّ بِحَمْدِهِ وَ كَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا» (فرقان: ۵۸) به هدایت عقل، حیات ظاهری و جسمانی نیست؛ زیرا مخاطب آیه کسانی هستند که از این حیات برخوردارند. این مرحله از زندگی امری پوشیده نیست تا ادراک آن برای عده‌ای مبهم باشد. اگر مقصود از حیات همین معنای ظاهری و سطحی آن بود، نیاز به بیان داشت، پس هر عقل سلیمی حکم می‌کند که مراد از آیه‌ی یاد شده، معنای دقیق‌تر و ظریف‌تر از زندگی یعنی حیات حقیقی انسان بر مبنای اندیشه و ایمان به خدا است که در جهت هدف منطقی و متعالی قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸۲).

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی مرحله‌ی بالاتر از حیات، که سطح متعالی‌تری از حیات معنوی است، سیر در عالم ملکوت (انعام:۷۵) بوده که انسان با تلاش از مقام عبودی به قرب ربوبی می‌رسد. بنابراین انسان با بهره‌گیری از عقل و تسلیم در برابر نقل قادر است حیات انسانی خود را رقم بزند و در کنار این هدف نیز می‌تواند جامعه سالم انسانی را تضمین کند.

ایشان علاوه بر حیات طیبه، به نوعی از حیات حقیقی از منظر بالاتری اشاره دارد که عارف حقیقی باید آن را ببیند و تعبیر «حی متألّه» را برای انسان به کار برده و بیان می‌کند که در قرآن کریم، نه آن قدر مشترک و نه این فصل ممیز؛ هیچ یک به رسمیت شناخته نشده است و در تعریف نهایی انسان نه از حیات حیوانی سخنی است و نه از تکلم عادی؛ بلکه در نهایت آنچه به عنوان جنس و فصل انسان از قرآن به دست می‌آید، تعبیر «حی متألّه» است. بنابراین باید به تبیین این جنس حقیقی یعنی «حی» و آن فصل واقعی یعنی «متألّه» پرداخت و تفاوت در تعریف منطقی و الهی از انسان را



بازشناخت (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۵). به عبارتی با استناد به همین معنای حیات است که آیت‌الله جوادی آملی تعریف منطق‌دانان از انسان را نمی‌پذیرد و معتقد است، انسان در نگاه وحی، «حی متأله» است و منظور از «تأله» خداخواهی مسبوق به خداشناسی در زندگی مؤمنانه است؛ به عبارتی انسان باید در عقاید، اخلاق، فقه، حقوق و سایر شئون زندگی زیست موحدانه داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۵۱).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، انسان در نظام هستی از جایگاه خاصی برخوردار است. در صورتی به این جایگاه رفیع نایل می‌شود که استعدادهای خود را به فعلیت برساند. تمام اهتمام شارع در مکتب انسان‌ساز در جهت تقنین و تحکیم تعالیم و احکام، فعلیت بخشیدن به قوای بالقوه و تعالی انسانیت وی است. انسان با گذر از جنبه‌ی حیوانیت و بار یافتن به مقام انسانی، می‌تواند جامعه‌ای سالم و متمدن داشته باشد. این امر در بستر پذیرش مسئولیت اجتماعی بروز پیدا می‌کند، از این رو اسلام دینی است که نه تنها به جامعه و اجتماع انسانی اهتمام دارد، بلکه بهترین جامعه و متمدن‌ترین صورت آن را بیان و معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲۴).

بنابراین قرآن، انسان حقیقی را «حی متأله» معرفی می‌کند، یعنی انسانی که با مرگ تن پایان نمی‌پذیرد و خداخواهی او مسبوق به خداشناسی وی و ذوب او در جریان الوهیت است. لذا انسان معنوی کسی است که حیات الهی، تأله و خداخواهی فطری خویش را از منظر الهی و تعالیم قرآنی به فعلیت رسانده، مراحل تکامل انسانی را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسنا‌ی الهی بالا برده و به مقام «بیان» رسیده است و وضعیت روشنی از رابطه‌ی چهارگانه انسان نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ۱۱۴-۱۰۵).

هدف این حیات از نظر آیت‌الله جوادی آملی کسب سعادت و رهایی از شقاوت است؛ زیرا هیچ عاملی جز دین رساننده به مقصود الهی نیست. از منظر اسلام، ماهیت و حقیقت این حیات به حرکات و سکنتات ظاهری انسان، مفهوم حقیقی برای حیات نیست، بلکه حیات حقیقی از جامعیتی برخوردار است که از زوال مبراست. قرآن به پیروان خود می‌آموزد که از نگاه محدود و ظاهری به حیات پرهیز کرده و با اندیشه‌ی واقع بینانه به آن بنگرند. حیات بدین معناست که انسان مدتی در این نشئه‌ی طبیعت سپری کند و بعد از آن پرونده‌ی حیات وی بسته شود که این نازل‌ترین مرتبه‌ی حیات و لازمه‌ی حیات حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۷).

ب: توحید محوری

یکی از مبانی تمدن اسلامی ابتدای آن بر توحید محوری است. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، بشر هرگز بی قانون رها نمی‌شود و فقط اجتماع عامل نیاز به قانون نیست؛ بلکه کسی که بر اساس جهان‌بینی الهی در جهان هستی، خود را مسافر و زندگی‌دنیایی را مقدمه حیات جاوید آخرت می‌داند، بر این باور است که برای یک لحظه هم معدوم نمی‌شود. حتی چنین نیست که انسان با مرگ معدوم و در معاد و جهان آخرت زنده شود و مرگ به معنای فاصله شدن عدم، میان این متحرک و آن هدف نیست. انسان زندگی را با «کدح» آغاز می‌کند تا به ملاقات پروردگار برسد (انشقاق: ۶). این انسان در همه‌ی مراحل زندگی چون: عقاید، اخلاق، اعمال فردی، نحوه‌ی ارتباط با جهان طبیعت و نحوه‌ی انتفاع از منابع و مواهب طبیعی، خود را بنده‌ی خدا دانسته، قوانین الهی را پذیرفته و به آن گردن می‌نهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸۲). این نشان دهنده حضور همیشگی و مستمر خداوند در همه‌ی ابعاد و زیست جهان اوست.

بر مبنای جهان‌بینی الهی، هدف افراد در جامعه‌ی الهی این نیست که فقط از دنیا و نیز هم‌دیگر بهره ببرند؛ بلکه مبنای حیات آنان، بر اساس پیوند بین این دو نشئه‌ی دنیا و آخرت است (کهف: ۴۶)، تا به لقای الهی برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸۳). از این رو انسان در این جامعه، جهت رسیدن به اهدافش نیازمند اصول و خط‌مشی‌هایی است؛ بدین معنی که انسان در کنش‌های چندگانه‌ی خود (رابطه انسان با خود، با خدا، با جهت طبیعت، با موجودات دیگر)، توحید را سرلوحه‌ی همه‌ی شئون حیات اجتماعی خود قرار می‌دهد (ر.ک. آیت‌الله جوادی آملی، ۱۳۹۱).

توجه به این نکته لازم است که توحید محوری بدین معنا نیست که فرد در اعتقادات خویش به ذات ربوبی معتقد باشد و این اعتقاد هیچ‌گونه ثمری نداشته باشد. عقیده به توحید هر گاه شکوفا شود، به طور قطع، در اخلاق و اعمال فردی و اجتماعی در جامعه تجلی می‌یابد. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، در حقیقت نسبت عقیده با اخلاق و عمل، همانند رابطه‌ی متن و شرح است. اگر متن اعتقاد به توحید به طور صحیح شرح و تفسیر گردد، قلمرو آن تمام شئون زندگی را فرا می‌گیرد. اعتقاد به توحید مانند لوحی است که اگر باز گردد، صفحه‌اش نظام اخلاقی و عملی بنا شده بر قسط و عدل در جامعه است. نتیجه آن که گستره‌ی توحید و اعتقاد و پابندی به آن، نظام پر از عدل و داد و جامعه‌ای خواهد بود که افراد آن دائم در صلح و صفا زندگی می‌کنند؛ اما اگر توحید در

جامعه‌ای نباشد، آن جامعه استقرار و امنیت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸۴-۱۰۳)

ج: عقلانیت

عقلانیت در فرایند تمدن‌سازی اسلامی، از جهتی، هم به عنوان وسیله و طریق عمل می‌کند و هم رکن تمدن به حساب می‌آید. به عبارتی نه تنها در طراحی و مهندسی تمدن اسلامی عقلانی عمل می‌شود و از مؤلفه‌های عقل مدد گرفته می‌شود، بلکه در متن تمدن نیز به این رکن نیازمند است.

منظور از عقلانیت، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها است که دربردارنده‌ی مبانی، اهداف، اصول و راهبردهایی نسبت با یکدیگرند. این انسجام می‌توان ریشه در منابعی چون معرفت دینی، تجربی، شهودی، استدلالی و دانش بشری داشته باشد. در صورتی که عقلانیت در راستای معرفت دینی و وحی عمل کند، با یاری جستن از عقل، عقلانیت دینی را رقم می‌زند. در چنین حالتی، عقل، خودبنیاد نیست بلکه در راستای دین نسبت سنجی می‌شود (نعیمیان، ۱۳۹۸، ۱۱-۱۹). اگر عقلانیتی که محصول اندیشه‌ی آدمی باشد، خودبنیاد بوده و با مدد عقل عمل کند عقلانیت هدایت شده نامیده می‌شود (همان، ۱۹). آیت‌الله جوادی آملی به چند نوع عقلانیت اشاره دارد: عقلانیت سنتی که تنها منبع معرفتی آن، کتاب و سنت است و جهت به دست آوردن علم و برطرف ساختن نیازهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در نظام سنتی بر این نوع عقلانیت متعصبانه پافشاری می‌شود. در عقلانیت مدرن، دین جایگاه اساسی ندارد، عقل میزان بوده و نقل باید خود را در راستای عقل تنظیم کند. این نوع عقل در اندیشه‌ی غربی شکل گرفته است (میرخلیلی، ۱۳۹۶، ۲۵). از نظر آیت‌الله جوادی آملی، عقلانیت و حیانی نوع سومی است که بیانگر روش معرفتی جامعه‌ی بوده که از نقص‌ها و ضعف‌های عقلانیت مدرن می‌زاست. از نظر ایشان عقلانیت غربی با همه‌ی پیشرفت‌هایی که از نظر مادی برای بشر به ارمغان آورده، در اصالت‌دهی به زندگی و معنادهی بدن، دچار مشکل اساسی است. به عبارتی اگرچه پیشرفت و آبادی مادی را ایجاد کرده؛ ولی در ساختن روح و روان آدمی جهت اعتلا و ارتقای باطن زندگی موفق نبوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۹۴).

بنابراین، عقلانیت و حیانی با درآمیختن و استفاده‌ی متوازن و صحیح از عقل و نقل، هم سرفرازی این دنیایی انسان را تأمین می‌نماید و هم سربلندی آن جهانی وی را تضمین می‌سازد و به این وسیله، بهروزی و سعادت بشر را در همه‌ی ابعاد و بخش‌های زندگی،

تنظیم و تبیین می‌کند. تحلیل عمیق، همه جانبه، واقع بینانه و خالی از حشو، زوائد، غلو و خرافات این مفهوم، رسالت خطیر و ارزشمندی است که باید با دقت نظر و تأمل هرچه بیشتر، دنبال شود و مبانی و روش‌های آن به شکلی موجه، مستدل و قابل ارائه به همهی اندیشمندان، حق جویان و تکامل خواهان، تدوین گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۶). به تعبیری به عنوان شیوهی معرفتی، منهج و روشی جهت متحقق کردن فرهنگ والای اسلامی و علم نافع که اساس و پایه‌ی هر خیر است، به کار رود (المظاهری، ۱۳۹۶، ۱۱۸) از همین روست که چنین عقلانیتی، یکی از پایه‌های تمدن‌سازی محسوب می‌شود. این تمدن با همهی ساختارها و شئون وجودی انسان، به ویژه با دو جنبه وجودی انسان یعنی «طبیعت» و «فطرت» روبه رو است و وحدت تمدن در گرو فطرت و کثرت آن با طبیعت است. تمدن راستین و متعالی، با هدایت فطرت و اصالت دادن به آن، و پیروی از طبیعت و مأمور قرار دادن آن در نفوس آدمیان همراه است. از این رو تمدن اسلامی با دین فطری قابل دستیابی است.

د: عدالت و اخلاق

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، یکی از آثار و فواید دین، شکوفایی تمدن است؛ زیرا هر جا دین حضور پیدا کرده، تمدن جلوه‌های بیشتری از خود ارائه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۴۸). منظور از تمدن، نظم اجتماعی است که در نتیجه‌ی وجود آن، خلّاقیت فرهنگی امکان پذیر و جریان می‌یابد. اموری از قبیل پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر از عناصر و ارکان تمدن شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۴۸). به تعبیر دیگر می‌توان گفت: در میان ادیان موجود، دین اسلام به لحاظ داشتن اصول و مبانی متقن و تاریخ مشخص و روشن در آفرینش تمدن، نقش فوق‌العاده‌ای ایفا کرده و کتاب‌های مختلفی که در زمینه تمدن اسلامی به نگارش درآمده است، به آن گواهی می‌دهد و دین اسلام چنین تأثیری را در جامعه داشته و این عملکردها از او بروز می‌کند؛ لذا قابلیت ایجاد تمدن را دارا است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۵۰).

توجه به نقش اخلاق در تمدن اسلام، در اندیشه‌ی تاریخ دانانی چون گوستاوا لوبون نیز پنهان نمانده است. وی معتقد است احکام و تعلیمات اخلاقی قرآن، بسیار برجسته و عالی است. خیرات نیکی، مهمان نوازی، اعتدال در خواهش‌های نفسانی، وفای به عهد، اکرام



والدین، اعانت و سرپرستی از بیوه و یتیم، نیکی کردن در مقابل بدی که در موارد عیدیه از آن تأکید به عمل آمده، از تمام این صفات و خصایل حمیده‌ی تعلیم داده شده است (گوستاو لوبون، ۱۳۱۸، ۵۸۱). اگر چه وی وجود تعلیم اخلاقی عالی را در هر جایی که مذهب یافت شود امری واضح می‌داند؛ ولی معتقد است، جهت دریافت روح اخلاقی یک قوم، مراجعه به خصایص و صفات آن قوم باید مد نظر قرار گیرد نه آنچه در کتاب مذهبی آنان به عنوان امور اخلاقی ذکر شده است (همان). اما این امر موجب نمی‌شود از عظمت روحیه‌ی اخلاقی مسلمانان در صدر اسلام به نیکی یاد نکند؛ از همین رو می‌گوید: اخلاق مسلمین در صدر اسلام، نسبت به سایر اقوام دنیا برتری داشته است. آن‌ها در مرورت، انصاف، اعتدال و نیکی، رواداری نسبت به اقوام مغلوب، استواری در عهد و پیمان، سلوک و رفتار برادرانه نسبت به سایر اقوام بخصوص اقوام اروپایی در زمان جنگ‌های صلیبی پیش قدم بوده و روح اخلاقی آن‌ها حیرت انگیز بوده است (گوستاولوبون، ۱۳۱۸، ۵۶۶). منظور گوستاولوبون این است که؛ اخلاق یک قوم چندان ارتباطی با اعتلای آن دین ندارد. اگر چه آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: دین در مرتبه‌ی اول، انسان را از توحش حیوانی خارج و او را وارد وادی و حریم انسانی می‌کند و با پذیرش حیات انسانی و رعایت قوانین الهی و عمل به آن، - که از طریق وحی انسانی در دسترس او قرار گرفته - کمالات عقلی و اغراض فطری خود را تأمین کرده، به سعادت ابدی بار می‌یابد. انسانی که از مرحله‌ی حیوانی گذر کرده، به مرتبه‌ی عقلانی می‌رسد، زمام گفتار، رفتار و کردار او را عقل به عهده می‌گیرد و در این حال، چنین انسانی امنیت و نظم را حاکم می‌کند و به دنبال حاکمیت امنیت و نظم، عناصر و عوامل تمدن در چارچوب برنامه الهی شکل می‌گیرد و در واقع انسان متمدن در این معنا، انسان الهی است که در تمام اعمال و رفتار اجتماعی و فردی خود، جز با قانون خدا زیست نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۴۹)، به تعبیری قرآن یک نظام اخلاقی جدا از نظام دینی عرضه نمی‌کند؛ یعنی مفاهیم اخلاقی آن تابع مفاهیم دینی‌اند (ایزو تسکو، ۱۳۸۸، ۴۵).

همان طور که اخلاق به عنوان مؤلفه‌ی تمدنی با ابتدا بر دین توانسته به بالندگی برسد، می‌تواند عامل انحطاط و از بین رفتن تمدنی را رقم بزند؛ بدین معنی که آغاز سقوط ارزش‌های انسانی و وارد کردن انسان‌ها به تاریخ طبیعی- حیوانی، از موقعی است که اخلاق را از قاموس زندگی بشر حذف نمودند و وجدان را از کار انداختند (علامه جعفری، بی‌تا، ۱۶۲۶) پایبندی شدید به اعمال پسندیده، نیکو و زیبا، ناشی از اخلاق مرغوب است.

هر دو عمل، عامل بروز و اعتلای تمدن و فرهنگ پویا و هدفدار است. در عناصر اساسی آن، انسانیت است که آدمیان بدون آن‌ها دچار زندگی بی‌هدف و نگاه ابزارگونه به زندگی می‌شوند (همان). اگر قومی مسیر اخلاقی خود را عوض کند، مسیر نعمت هم عوض می‌شود و نعمت دامن‌گیر آن‌ها خواهد شد و دیگر هیچ عاملی برای رد کیفر الهی وجود ندارد زیرا در آیهی شریفه (رعد: ۱۱) والی و قیوم جامعه را خداوند معرفی کرده است و از غیر او نه می‌توان نعمت و نه می‌توان رفع نعمتی را انتظار داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۹۶). حال با توجه به این‌که در دنیا کمتر مذهبی پیدا می‌شود که به قدر اسلام در قلوب پیروانش نفوذ و اقتدار داشته باشد، بلکه می‌توان گفت غیر از اسلام مذهبی یافت نمی‌شود که این‌قدر حکومت و اقتدارش دوام داشته باشد، چه، قرآن که مرکز اصلی است اثرش در تمام افعال و عادات مسلمین از کلی و جزئی ظاهر، آشکار است (گوستاو لوبون، ۱۳۱۸، ۵۶۸)، شایسته است از زندگی اخلاقی قرآن الهام گرفته، جهت اعتلای فرهنگ تمدن‌ساز بهره بگیریم.

۵: تقوا؛ رأس اخلاق

حقیقت تقوا از نظر آیت‌الله جوادی آملی، با حیات عقلی و انسانی پیوند وثیق دارد؛ بدین صورت که حیات طیبه‌ی انسان حیّ متألّه، او را به پیروی از اصول معین برگرفته از عقل یا نقل وامی‌دارد؛ تا جایی که ملزم به حرکت در چهارچوب معین خواهد بود و از آن تجاوز نمی‌کند. لازمه‌ی این تقید، وجود نیروی درونی خودنگهداری از هوی و هوس است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ب). نظر به وجود مؤلفه‌های تمدنی فوق، آنچه زمینه‌ی تقوا را فراهم می‌کند، رویکرد توحیدی است (حدید: ۴۰) یعنی معیت قیومی دائمی خداوند و نظارت بر بندگان است (همان).

ایشان جهت تبیین تقوا با نظر به آیه ۱۷۷ سوره‌ی بقره، میان ایمان، اخلاق و عمل صالح که همان ارکان اصلی دین در اسلام است، با «بِرّ و نیکی» تلازم برقرار می‌کند. از نظر ایشان، برّ، جامع بین عقاید حق و اخلاق و اعمال صالح است. «بِرّ در عقیده»، ایمان به مبدأ، معاد، همه‌ی فرشتگان، تمام کتاب‌های آسمانی و همه‌ی انبیاست. «بِرّ در عمل صالح»، انفاق مال محبوب در راه رسیدگی به ارحام، یتیمان فاقد مال و بی‌سرپرست، مساکین، در راه ماندگان، سائلان و آزاد کردن بردگان است. البته عالی‌ترین مرتبه‌ی برّ در این بخش، اعطای مال برپایه‌ی حبّ «خدا» است؛ نه براساس حبّ «مال» و نه دوستی



«بخشش مال». یعنی فعل انفاق، و نه محبت وصف جود و سخا و نه حبّ «مُعطی نسبت به ارحام خود». بَرّ در عمل صالح، برپا داشتن نماز و پرداختن زکات را نیز شامل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ۷۷).

چنانچه اشاره شد در نگاه ایشان، اخلاق یکی از ارکان تمدّنی است، تقوا و برّ، رأس اخلاق محسوب می‌شود؛ بدین صورت که برّ و نیکی، متشکل از ایمان، اخلاق و عمل صالح است. در صورت فقدان یکی از این اجزا، کلّ که همان تقوا و برّ است، منتفی می‌شود؛ از همین روست که قرآن، عمل صالح و ایمان را به عنوان بُعد اثباتی تقوا، قرین یکدیگر ذکر می‌کند. به عبارتی هم از حُسن فاعلی و هم حُسن فعلی برخوردار است. منظور این است که خُلق و عمل او با عقل و نقل مطابقت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ۱۰۳-۱۱۰). حال اگر فرد از خیر جامع و برّ محروم شود این امر محرومیت از حیات طیبه را به دنبال دارد (نحل: ۱۹۷). ایشان همچنین با نظر به برخی از آیات الهی (بقره: ۱۸۹) معتقدند برخی مسائل اخلاقی در امور اجتماعی، زمینه‌ی رسیدن به مقام ابرار را فراهم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ۱۳۳).

در اندیشه‌ی ایشان، میان تقوا و سایر مؤلفه‌های تمدّنی ارتباط وجود دارد. رابطه‌ی میان تقوا و عدالت، با نظر به آیات قرآن (نحل: ۹۰) این‌گونه آمده است: خداوند همگان را به عدل فرمان می‌دهد و عمل به عدل را حتی در دشمنی با دیگران، حقیقتی که به تقوا نزدیک‌تر است، معرفی می‌کند (مائده: ۸). علاوه بر این آیات، با نظر به آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات، عدالت با کرامت الهی و با تقوا ارتباط می‌یابد، یعنی به میزان اطاعت از عدل الهی، بر کرامت در ساحت حق افزوده می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹). منظور این است که کرامت انسان با قرب الهی تجلی پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که او و خداوند محبّ و محبوب یکدیگر می‌شوند و شدّت این رابطه نیز به تقوا بستگی دارد و انسان را به سمت رشد اخلاقی هدایت می‌کند. انسان رشد یافته‌ی اخلاقی، زمینه‌ی اعتلای حیات فردی و اجتماعی را برای خود و دیگران فراهم می‌آورد.

فهم تمدّنی از زندگی اخلاقی

از نظر آیت‌الله جوادی آملی تمدّن جامعه‌ی اسلامی، در آیین‌های تدبّین ظهور پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۳۸). اساس و پایه‌ی سیر انسان در حیات طیبه، معرفت‌شناسی است. از این رو باید از هر گونه شناخت محیط زندگی خود بدون بهره‌گیری از عقلانیت و حیوانی

پرهیز کند؛ به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، جامعه‌ی با ایمان و توحیدی مأمور است که محیط زندگی خود را معمور کند و از استمداد از هادیان الهی و عقلانیت و حیانی، بیاموزد تا مرز و بوم خود را از هر جهت آباد نگه دارد و همواره کلیدهای بهتر زیستن را به همراه داشته باشد (همان، ۵۳). توجه به زندگی اخلاقی جهت اعتلای فرد و جامعه، در راستای مؤلفه‌های پیش گفته، از جمله‌ی این مفاتیح حیات است که در زیر به برخی از مصادیق آن اشاره می‌شود:

الف: بی طرفی اخلاقی

یکی از مصادیق زندگی اخلاقی که آیات الهی به پیروان خود می‌آموزد و می‌توان به عنوان الگویی در این راستا تفسیرشود، رعایت قاعده‌ی اخلاقی «بی‌طرفی اخلاقی» است و برگرفته از قاعده‌ی زرّین در علم اخلاق است که: «آن‌چه را که بر خود دوست می‌داری، برای دیگران دوست بدار و آن‌چه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگران نیز مپسند» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). هر چند هدف این بحث اثبات یا تحلیل این قاعده نیست بلکه در بی‌طرفی اخلاقی مهم آن است که فرد با در نظر داشتن این قاعده، به سطحی از آگاهی برسد که متوجه تأثیر عمل خود بر «دیگری» باشد. قرآن نیز در آیات خود با بیان حوادث و مسائل اخلاقی بر این قاعده تکیه دارد. به عنوان نمونه زمانی که در آیه «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۰۸) به بیان فضای اجتماعی جامعه و آلودگی‌های اخلاقی اشاره دارد، از مؤمنان می‌خواهد از رفتارهای مقابله‌ای در مورد مخالفین خود بپرهیزند و تأثیر این نااخلاقی را بر دیگران و سپس بر خود مدّ نظر داشته باشند. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیه می‌نویسد: فضای جاهلی مگه آلوده‌ی سب، لعن، شتم و توهین و تحقیر در همه‌ی آداب و سنت‌ها بوده و همین آداب جاهلی در مراسم اعتقادی و عبادی آنان راه می‌یافت؛ از این رو موحدان مؤمن نیز از آن پرهیز نداشتند. این روش با اسلام که بر علم و فرهنگ و ادب معقول استوار است، هماهنگ نبود و حضرت ختمی نبوت که به اوج عروج خلق عظیم بار یافته بود و مصداق «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) بود، با این منهج مخالفت داشت. از این رو طی نصوص متعدد قرآنی و روایی از این عادت جلوگیری شد. گاهی انسان با بدگویی و دشنام به محاجّه می‌پردازد و گاه با روش استدلال و برهان مانند آیه «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا



ثَانِيَانِ اتَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيْدُهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۴۰). راه دوم بر خلاف راه اول، بسته نیست. در روش سومی که وجود دارد، مانند حضرت ابراهیم (انبیاء: ۶۷) مبارزه و بت‌شکنی صورت می‌گیرد. ایشان به دشنام متوسل نشد، دشنام دادن کار درماندگان است. انسان در مدار استدلال و برهان نیز موظف است زبان و قلمش را آرام کند و گر نه دیگری هم به پرخاشگری بر می‌خیزد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲۶، ۵۲۴).

«بی‌طرفی اخلاقی» قرآن یکی از قواعد اخلاقی است که پیروان خود را به آن دعوت می‌کند تا فرد بداند رفتار او بر دیگران اثر دارد و دشنام به بت‌ها، دشنام به الله را در پی خواهد داشت. از همین رو در ادامه تفسیر آیه آمده است که تعبیر «كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ..» تعلیل سب مشرکان در برابر دشنام دادن موحدان است و به استناد و عمومیت این معنا که مقدّسات هر ملتی نزد آنان محبوب است و از آن دفاع می‌کنند، تحریم سبّ به موحّد و مشرک اختصاص ندارد (همان، ۵۳۳). اگر چه بت‌پرستی از بزرگ‌ترین گناهان است؛ ولی خدا از سبّ بت‌ها نهی می‌فرماید. بی‌تردید هتک حرمت مقدّسات هر ملت و گروهی در مقام بحث فرهنگی و معاشرت جایز نیست. چه دشنام دادن به موحّد باشد یا ملحد و مشرک، چه به مسلمانان یا گروه‌های داخلی مسلمانان باشد یا صاحبان ادیان دیگر. بنابراین با عمل به این نوع زیست اخلاقی قرآنی، زندگی مسالمت آمیز افراد با عقاید گوناگون در جامعه فراهم می‌شود (همان).

توجه به این امر، به فرد کمک می‌کند تا موقعیت‌های گوناگون را در زندگی خود تجربه کند. آگاهی از رفتارهای نااخلاقی در این آیه‌ی قرآن نشان می‌دهد که با مشاهده‌ی اثر منفی یا مثبت رفتار خود به جای مقابله‌های نادرست با دیگران، به دنبال رفتارهای جایگزین باشد. علاوه بر این به کارگیری این رویکرد اخلاقی موجب می‌شود تا فرد با قرار دادن خود به جای دیگران، اعمال خود را بهتر تحلیل کند و بهترین تصمیم را برای عمل اخلاقی بگیرد. همچنین فرد با رعایت این اصل، می‌تواند به خلق صحنه‌های متفاوتی از زندگی اخلاقی دست بزند، چنان‌چه در داستان حضرت یوسف و برادرانش بعد از دیدار در مصر در آیات «قَالُوا إِنَّكَ لَلَّذِي كَفَرْتَ بِيَوْمَ سُوفَىٰ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيُصِِّرُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ؛ أَلُو تَالله لَقَدْ أَتَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ؛ قَالَ لَا تَثْرِبَ عَلَیْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (یوسف:

۹۰-۹۲) نشان داده شده است که وی با بخشش خطای برادران و طلب غفران برای آنان، نوع خاصی از خلاقیت در رفتار را نشان داد و قرآن با لحن و بیان مناسبی این برخورد نبی را در یک موقعیت زیست اخلاقی تفسیر می‌کند.

ب: توسعه خود متعالی

همان‌طور که اشاره شد، فرد در جایگاه قضاوت اخلاقی، نوعی درک متعالی از خود پیدا می‌کند که اجازه نمی‌دهد عمل غیراخلاقی انجام دهد. در آیه «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا» (مریم: ۱۸) ماجرای وارد شدن فرشته وحی در تمثّل انسان بر حضرت مریم مشاهده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴). انجام عمل اخلاقی در مصداق «نهی از منکر»، نوعی توسعه‌ی خود متعالی است که سبب شکوفایی و تحقق ذات است و همچنین موجب می‌شود فرد به سمت عمل غیراخلاقی کشانده نشود. این درک و توسعه در صورتی بروز می‌کند که فرد از جایگاه واقعی خود در حیات، آگاهی داشته باشد و خود را از سطح حیات حیوانی به سمت زندگی متعالی و «متألّهانه» بالاتر برده باشد، در چنین شرایطی است که به درجه‌ی تشخیص و تفکیک امر نااخلاقی و اخلاقی می‌رسد چنان‌چه در ماجرای حضرت یوسف و درخواست مرادده‌ی زلیخا از وی که در آیات «وَرَاوَدْتُهُ التِّي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ لَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ... يَوْسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لَذَنبِكِ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ...» (یوسف: ۲۳-۳۲) آمده است.

آیت‌الله جوادی آملی در این داستان برای نشان دادن این جنبه از زندگی اخلاقی حضرت یوسف بیان می‌کند: تشخیص وی برای بیان ماجرای درخواست زلیخا در برابر عزیز مصر حاوی نکات مهمی است، از جمله این‌که وی برای رعایت ادب، از دورترین نقطه‌ی مرادده سخن گفت و از تعبیرهایی چون «و غلقت...» سخن به میان نیاورد و نگفت که زلیخا درهای اتاق را بست و خود را آراست و مرا به سوی خویش خواند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴۰، ۳۶۳). در ادامه زمانی که زلیخا به دفاع از خود جهت اثبات حقانیتش مهمانی ترتیب داد و توانست بر زنان مصر غلبه کند، جسارت بیشتری یافت و صریحاً به مرادده‌ی خود با یوسف و خویش‌تنداری او از پذیرش خواسته‌اش سخن گفت و بی‌شرمانه گفت: سخن سرزنش‌آمیز شما را می‌پذیرم که گفته بودید او با غلامش مرادده دارد و شیفته و دل‌باخته‌ی غلام زرخیدش شده است. زلیخا در ادامه بیان می‌کند: اگر چه من از او تقاضای مرادده



داشتم؛ ولی او زیر بار نرفت و عصمتش را پاس داشت. در اینجا آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به عبارت «فاستعصم» می‌گوید: به کار رفت حرف «الف»، «سین» و «ت» برای مبالغه و تأکید است نه درخواست. این تعبیر بر امتناع بلیغ و خویش‌شننداری شدید یوسف دلالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴۰، ۴۵۱) که توانست با برهان پروردگار در جهت تشخیص درست عمل اخلاقی اقدام کند.

علاوه بر این، نکته‌ی دیگری که در این ماجرا دارای اهمیت است داستان‌ها و حوادثی است که قرآن زندگی اخلاقی را ترسیم می‌کند و به نحوی به بیان حوادثی می‌پردازد که از سویه‌های غیراخلاقی آن الگوبرداری نشود. بدین صورت که در برخورد با این موارد به اشاره و نماد، گذر می‌کند همان‌گونه که حضرت یوسف در بیان شرح ماجرای که بر او و زلیخا گذشت، به بیان دورترین قسمت ماجرا پرداخت. گاه نیز با برجسته‌سازی جنبه‌های تربیتی و کنش اخلاقی برآمده از اعتلای ایمان، آن بُعد نااخلاقی در پرده می‌ماند تا از اثرگذاری آن کاسته شود.

ج: عینیت بخشی الگوهای تراز

سطح دیگری از زندگی اخلاقی که با نظر به مؤلفه‌های تمدنی در آیات الهی قابل توجه است، این‌که فرد به درجه‌ای برسد که نسبت به ارزش‌های اخلاقی اولویت‌بندی داشته باشد. قرآن برای این‌که بتواند در این سطح، پیروان خود را به سمت زندگی اخلاقی هدایت کند، با شیوه‌های مختلفی این انگیزش را ایجاد می‌کند. یکی از راه‌ها «عینیت بخشی به الگوهای تراز» است که در آیه «وَحُذِّ بِبَيْدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّنا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص: ۴۴) بدان اشاره شده است. که در داستان حضرت ایوب و حضرت سلمیان به جهت برجستگی خاص آنان در توبه و بازگشت الهی، با صفت «اوّاب» از آنان یاد می‌کند. همچنین روایت قرآن کریم از زندگی اخلاقی در ماجرای حضرت ایوب و ابتلای وی به بیماری به نحوی روایت می‌شود که خداوند از ایشان به عنوان «عبدنا» یاد می‌کند و اشاره‌ای به مصادیق بیماری و رنج وی نمی‌شود؛ بلکه با ستایش از حضرت ایوب که بر مصائب خود «صابر» بود، زبان به ستایش عبد خود گشوده و با عبارت «نعم العبد» از وی یاد می‌شود. از این مدح و ویژگی سلوک اخلاقی حضرت در تحمل بر مصائب برجسته می‌شود. همچنین در آیه دیگری (صافات: ۱۰۲) با وصف «صابرین» به تجلیل از مقام بالای حضرت ابراهیم علیه السلام در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام می‌پردازد که

خود را مأمور به اجرای فرمان الهی می‌دانست.

د: توصیف ارزشی کنشگران

«توصیف ارزشی کنشگران» در ماجرای طالوت و عبور از رودخانه و آزمون تقوا پرده دیگری است که قرآن برای زندگی اخلاقی بدان توجه می‌دهد: «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ كُمْ مِنْ قِبَلِهِ قَلِيلَةٌ فَإِنَّ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹)

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: عبارت «كَمْ مِنْ قِبَلِهِ قَلِيلَةٌ غَلَبَتْ» حاکی از روحیه شهادت‌طلبی و اشتیاق به دیدار خداوند است که گویندگان آن، مؤمنان مخلصی بودند که گذشته از اعتقاد به مبدأ، معاد و نبوت، امید شهادت داشتند. قرآن از این راست‌قامتان با عبارت «کسانی که به قیامت و دیدار خدا، گمان دارند» یاد می‌کند. این تعبیر بدان معنی نیست که این افراد فقط گمان داشتند و یا این‌که در اصول دین، گمان کافی است زیرا خداوند در آیاتی (بقره: ۴؛ یونس: ۳۶) چنین اعتقادی را فاقد ارزش معرفتی می‌داند. تعبیر ظنّ برای مردان با ایمان در آیه «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا فَرَضُوا كِتَابِيَهُ، إِنَّنِي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهُ» (حاقه: ۱۹-۲۰) بیان‌گر این حقیقت است که اگر کسی به قیامت گمان داشته باشد، می‌کوشد تا زیست وارسته‌ای داشته باشد، زیرا مظنون به قدری قوی است که با این ظن، اثر یقین می‌دهد. پس اگر خداوند در آیه‌ای خاشعان را با صفت یقین می‌ستاید (بقره: ۲-۴) و در جایی دیگر (بقره: ۴۵-۴۶) آنان را با صفت «گمان به آخرت» معرفی می‌کند برای آن است که مؤلفه‌ی مرگ نیز در زندگی اخلاقی به حدی مهم است که گمان بدان اثر یقین را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ۶۳۸).

ه: سزادهی بجا

یکی دیگر از مؤلفه‌های تمدنی که با زندگی اخلاقی پیوندی وثیق دارد، رعایت عدالت و سزادهی بجاست. عدالت که در پیوند وثیق با اخلاق معنا پیدا می‌کند نیاز هر جامعه است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: مایه‌ی نشاط و شادابی مردم است و جامعه بی‌عدالت، پیشرفت و توسعه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۴۷۸). بحث از مصادیق زندگی اخلاقی در اینجا صرف رعایت عدالت‌جزایی در نگاه دینی نیست؛ بلکه توصیف زندگی



اخلاقی کنش‌گران در قرآن کریم است.

آیه «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ، كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده: ۷۸-۷۹) بیانی از قرآن در زمینه‌ی توجه دادن به «سزادهی بجا» در زندگی اخلاقی است.

در تفسیر این آیه آمده است: حضرت داود عده‌ای از بنی اسرائیل را که به تباهی تن دادند نفرین کرد و آن‌گونه که حضرت مسیح گروهی را که به مادرش حضرت مریم اتهام آلودگی زدند لعن کرد و آن‌ها را از رحمت خاص الهی دور راند. این مطابق آیه دیگر قرآن «فَمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مائده: ۱۳) و همچنین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آؤْتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء: ۴۷) است که خداوند اذن لعنت را به آنان داده بود. علت ملعون شدن کافران بنی اسرائیل معصیت، تعدی مستمر، فراموشی نهی از منکر، گرایش به کافران و مشرکان و پذیرش ولایت آنان بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲۳، ۳۹۵).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، برخی از اعمال غیراخلاقی افزون بر آن‌که سبب آفت‌زدگی فرد عامل در زیست فردی می‌شود، موجب آفت یک امت نیز می‌گردد؛ زیرا وقتی یک ملت درباره‌ی زندگی غیر اخلاقی معین احساس تنفر نداشت و به نهی از منکر قیام نکرد، آن عمل غیراخلاقی گسترش می‌یابد و فضای زیست آن ملت را آلوده می‌کند و در این حال، چنین ملتی محکوم به سقوط است (همان)، زیرا هبوط عمومی زمینه‌ی هبوط ملی را فراهم می‌آورد؛ از این رو می‌توان به جایگاه و تأثیر امر به نیکی و پرهیز از بدی‌ها در تأمین حیات یک ملت و دوام زندگی آن ملت پی برد.

آیت‌الله جوادی آملی در ادامه‌ی آیه از عبارت «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ» چنین برداشت می‌نماید که گناه بنی اسرائیل نه تنها تعدی و استمرار داشت، بلکه شخصی نبود و به جامعه سرایت کرده بود. یعنی همه‌ی جامعه را به گناه آلودند نه این‌که در میان آن‌ها گنهکارانی بودند؛ زیرا هم بزرگان‌شان (احبار) که در برابر گناه دیگران ساکت و محافظه کار بودند (مائده: ۶۳) و هم توده‌ی مردم که افزون به نهی از منکر خودشان، پذیرای نهی دیگران هم نبودند، از این رو با گسترش منکرات در جامعه، سرنوشت تلخی در انتظار جامعه خواهد بود (همان).

ز: توجه به شخصیت اخلاقی

برخوراری از شخصیت اخلاقی، ضلع دیگر زندگی اخلاقی را تکمیل می‌کند. در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، رشد شخصیت اخلاقی که بتواند در شرایط نامناسب و زیر فشار با داشتن مهارت‌هایی دست به اقدام اخلاقی بزند در پرتو بینش توحیدی امکان‌پذیر است. از همین رو ایشان در رابطه‌ی دو سویه میان اخلاق و قانون معتقدند: قانون برای اداره‌ی جامعه لازم است اما کافی نیست، ضامن اجرای قانون، اخلاق است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴۰، ۳۰۰). امروزه گره اساسی معضلات جوامع در کمبود امکانات و منابع نیست؛ بلکه مشکل جدی در مفاصد اخلاقی است که حرمت همه‌ی آن‌ها برای همگان روشن است و به نحوی الفبای زندگی به حساب می‌آید (همان، ۳۶۱). نااخلاقی‌ها مسیر شکوفایی جامعه را می‌بندد. گاهی شخص طبع عنود و لجوج ندارد و در باور و پذیرش حقایق و واقعیت‌ها با دیگران یکسان است؛ ولی بنا به عللی به آلودگی اخلاقی گرفتار است و معاصی، زنگار جان اوست و حقایق را به راحتی درک نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ۳۸۵). یکی از این موارد ضعف شخصیت اخلاقی فرد است که در بینش و درک امور قدرت تشخیص ندارد.

بنابراین ایجاد مدینه‌ی فاضله در نگاه آیت‌الله جوادی آملی در گرو اعتقاد توحیدی است که پشتوانه‌ی اخلاق محسوب می‌شود. در داستان حضرت یوسف، اخلاق عادی بدون ایمان کامل و اعتقاد توحیدی کارساز نیست. هیچ انسان عدالتخواه و آزاد و استقلال طلبی که ایمان توحیدی ندارد چنین لذت نقدی را از دست نمی‌دهد. حتی مؤمنان سست ایمان هم دچار لغزش می‌شوند (همان). ایشان بعد از تأکید بر این مؤلفه‌ها بیان می‌کنند در قصه‌ی یوسف، از یک سو انجام دادن گناه در خفا با وجود همه‌ی زمینه‌های تحریکی است و از سویی دیگر تهدید به عذاب و شکنجه در فرض عدم پذیرش است، در این‌جا تنها عامل نجات بخش، اعتقاد راسخ و شهود برهان رب بود.

از همین روست که آیت‌الله جوادی آملی توجه به بینش توحیدی را به سطح اجتماع نیز تسری داده و معتقد است تنها راه اداره‌ی صحیح جامعه، تقویت باور اعتقادی مردم است. فقط با ایمان و اعتقاد به توحید و عدل و جاودانگی انسان پس از مرگ و حساب روز قیامت می‌توان معضلات اخلاقی، اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه‌ی بشری را حل کرد و به مدینه فاضله تحقق بخشید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴۰، ۳۶۳).

ر: پرهیز از استضعاف بینشی

تفکر و عقل موهبتی الهی است که انسان را به قانون عدل محور دعوت می‌کند و سپس این قانون و شریعت او را به سوی فطرت اولیه‌ی خود که عدالت و حقایقت است سوق می‌دهد و هادی وی به مراتب بالای انسانیت و زندگی اخلاقی است (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ۳۸۱). حال اگر انسان در این بُعد دچار استضعاف فکری باشد نه تنها خود؛ بلکه جامعه را نیز از تمدن بالفطره‌ای که به مقتضای آن آفریده شده دور خواهد کرد. در برخی از آیات الهی به ضعف بینشی افراد اشاره دارد: از جمله «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس: ۳۶) که خداوند از بی‌اعتباری در مسائل دینی سخن می‌گوید؛ بدین معنی که مشرکان خطاب قرار گرفته‌اند. همه این‌ها بر اثر باورها و کارهای باطل خود، در گمراهی‌اند که خود دو گروه اقلیت (زامداران و پیشوایان) و اکثریت (توده مردم) را دربر می‌گیرند. گروه اول جایگاه اجتماعی - سیاسی خود را در حفظ وضع موجود مردم توده از نظر اعتقادی می‌بینند لذا از سر کینه‌توزی و پیروی از هواهای نفسانی و حفظ خواسته‌های شیطانی خود، عالمانه و عامدانه کفر می‌ورزند. توده‌ی مردم که دنباله رو این اقلیت هستند، تفاوتشان با گروه اول این است که انحرافشان ریشه در گمان‌مداری و خیال‌پردازی دارد در حالی که در گروه اقلیت هوس محوری ریشه کزروی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳۶، ۴۹۱-۴۹۶).

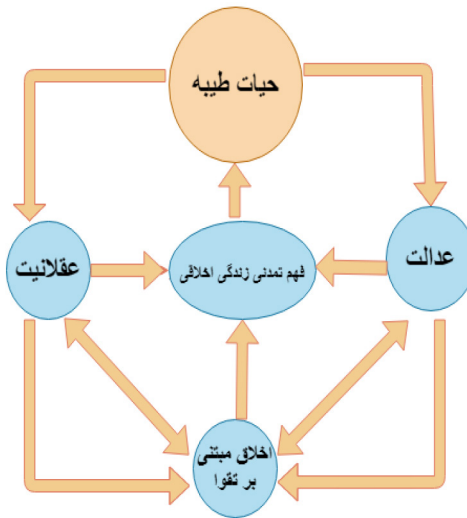
همچنین در آیه «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَيضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶) خداوند به پیامبرش می‌فرماید پیروی از بیشتر مردم زمین در مسائل اصول دین، حقوق و اخلاق، وی را گمراه می‌سازد و چون آن‌ها بر اساس مظنه عمل می‌کنند و حرکت به استناد مظنه گمراهی است، چون گمان در اصول اعتقادی و خطوط کلی دین سهمی نداشته و بی‌نیاز کننده از حق نیست «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس: ۳۶) به همین سبب بی‌بهرگان از برهان و قرآن که جز با گمان حرکت نمی‌کنند در این مسائل راهی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲۶، ۶۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی همچنین از جمله «ان يتبعون...» منشأ گمراهی جامعه را مظنه‌گرایی و «خرص محوری» می‌داند؛ ولی منشأ هدایت ملت دانشور و مهندسی را یقین‌گرایی و تحقیق‌مداری می‌داند. ایشان در ادامه بیان می‌کند که این نوع نگرش، جزم روان‌شناختی

و منطشان منطه‌گرایی است که خداوند با تعابیر گوناگون در آیات الهی مانند: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيقِينِ» (جاثیه: ۳۲) و «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُونَ» (بقره: ۷۸) از آن به «خرص محوری» یاد کرده است. ایشان معتقدند نقطه‌ی مقابل این زیست، تحقیق و تکذیب محققانه قرار دارد (همان، ۶۲۵)، که در روایات نیز بدان اشاره شده است: «قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِآيَاتِينَ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا وَلَا يَزُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَقَالَ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (کلینی ۱۴۰۷، ج ۱، ۴۳) یعنی خداوند بندگانش را با دو آیه در «دژ تحقیق» قرار داد: یکی این‌که چیزی را بدون قطع باور نکنند و دوم این‌که بدون برهان چیزی را دروغ نخوانند. یعنی تصدیق و تکذیب آنان باید محققانه باشد. آیه «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى» (نجم: ۲۳) نیز به همین نکته اشاره دارد.

نتیجه گیری

آنچه که امروزه از بیان ارزش‌های اخلاقی انتظار می‌رود این است که با آموزش ارزش‌های اخلاقی و تأکید بر بایدها و نبایدها به عنوان منبع هنجارگذار این ارزش‌ها، کاهش در رفتارهای غیرمسئولانه اتفاق بیفتد. اما قرار گرفتن در زندگی اخلاقی با آموزش صرف صورت نمی‌گیرد. همان‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد بودند فرد باید به سطحی از تعالی برسد که در افق دید خود مقام خلافت الهی را به عنوان یکی از اهداف حکومت الهی ترسیم کند تا در پرتو آن به هدف دوم که سوق دادن جامعه به سمت مدینه فاضله و شکل‌گیری تمدن عظیم الهی است، محقق شود. با توجه به ارکان تمدن اسلامی که در بیانات آیت‌الله جوادی آملی بدان اشاره شد هدف اعتلای انسان، به سمت حیات طیبه است که بدون ایمان و توحید قابل تفسیر نیست. در کنار آن عدالت، اخلاق و عقلانیت پایه‌های دیگری از تمدن هستند که در تعامل با یکدیگر می‌توانند زندگی اخلاقی را رقم بزنند.



یکی از راه‌ها توجه دادن به زندگی اخلاقی در قرآن کریم به جای تکیه بر بایدها و نبایدهای اخلاقی، القای غیر مستقیم ارزش‌ها جهت نهادینه‌سازی آن است، چنان‌چه در این مقاله برخی از مصادیق آن گذشت. مثلاً رویکرد بی طرفی اخلاقی قرآن (سبب بت‌ها

توسط مؤمنین) و خلق موقعیت‌های جدید از طریق رفتارهای جایگزین (عفو و بخشش یوسف بر برادران) نمونه‌ای از زیست اخلاقی است که بیان شد. همچنین مصداقی دیگر از زندگی اخلاقی بدین نحو است که سطح دانش و آگاهی فرد به مرحله‌ای وارد شود که بتواند ارزش‌ها را در موقعیتی که قرار دارد تشخیص دهد یعنی بتواند هنجارها و اصول اخلاقی را در سنجش‌های خود دخالت داده و به عملی مبتنی بر اخلاق برسد. این سطح از تعالی، خود در ماجرای «نهی از منکر» حضرت مریم نسبت به عمل نااخلاقی تمثل فرشته وحی بر او ذکر شد که شکوفایی و تحقق ذات با توجه به مبانی توحیدی، این سنجش را در اختیار وی قرار داد تا دست به ارزش‌گذاری در موقعیتی که در آن قرار دارد، بزند. نمونه دیگر آن در ماجرای حضرت یوسف علیه السلام در پرهیز از ذکر جزئیات درخواست مراد زلیخا بیان شد. نظر به این‌که بیان جزئیات، ترویج امر نااخلاقی را بیشتر به ذهن متبادر می‌کند، منطق قرآن در این‌جا تمرکز بر سوبه‌هایی است که انحراف ایجاد نکند و با اشاره به زندگی اخلاقی حضرت یوسف علیه السلام، آن را متذکر شده است. همچنین در نپذیرفتن درخواست زلیخا نیز می‌توان به این سطح از رشد اخلاقی رسید که خود استعلایی فرد اجازه نمی‌دهد به امر نااخلاقی دست بزند.

اولویت‌گذاری در ارزش‌ها، مؤلفه‌ی دیگری از فرآیند زندگی اخلاقی است که انگیزش اخلاقی را در فرد ایجاد می‌کند. قرآن کریم با «عینیت بخشی به الگوهای تراز» و «توصیف ارزشی کنشگران» و روش‌های دیگر این سطح از زندگی اخلاقی را نشان می‌دهد.

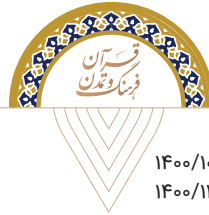
نکته‌ی مهمی که باید بدان توجه داشت این‌که نگاه قرآن جهت ترسیم زندگی اخلاقی بر مبانی توحیدی استوار است. یعنی از نگاه آیت‌الله جوادی آملی زمانی فرد شخصیت رشد یافته‌ی اخلاقی منجر به زیست اخلاقی خواهد داشت که بتواند در پرتو بینش توحیدی دست به عمل بزند. چنان‌چه اشاره شد، اخلاق از یک سو هویت‌ساز است به نحوی که فرد با برخورداری از ایمان توانسته باشد زیست اخلاقی را طی کند حال نه تنها از «دیگری» متمایز می‌شود؛ بلکه شعاع اثرگذاری و تمایز او در سطحی فراتر از روابط انسانی خواهد بود. از سویی دیگر این زندگی در مرحله‌ی بعد، تمدن‌ساز هم خواهد بود؛ زیرا اگر اصول اخلاقی در جامعه به مرحله‌ی زندگی نرسد، سقوط فردی، از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی سقوط جامعه و تمدن را در پی دارد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ایبوتسو، توشیکیهو، (۱۳۸۸) *مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزبان روز.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴) *حیات حقیقی انسان در قرآن، تفسیر موضوعی*، ج ۱۵، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی*، ج ۱۷، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۷۹) *صورت و سیرت در قرآن، تفسیر موضوعی*، ج ...، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *میادی اخلاق در قرآن، تفسیر موضوعی*، ج ۱۵، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۹ الف) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق و تنظیم مهدی واعظی، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۹ ب) *امام مهدی موجود موعود*، تحقیق محمد حسن مخبر، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۹۱) *مفاتیح الحیات*، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۷۱) *انسان از آغاز تا انجام*، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۵) *انتظار بشر از دین*، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۳) *دین شناسی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۹ ج) *همتایی قرآن و اهل بیت*، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۷۳) *شریعت در آیین معرفت*، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۷۸) *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۹، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۱۱، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۲۳، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۲۶، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۳۶، قم: نشر اسراء.
- -----، (۱۳۸۸) *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۴۰، قم: نشر اسراء.
- جعفری، محمد تقی، (بی‌تا) *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۱۶، مؤسسه نشر و تدوین آثار علامه جعفری، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- -----، (۱۳۷۸) *تاریخ از دیدگاه امام علی (علیه السلام)*، تهران: تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷) *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لوبون، گوستاو، (۱۳۱۸) *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، طهران: کتابفروشی و چاپخانه علمی

- میرخلیلی، حسین، (۱۳۹۶) آیت‌الله جوادی آملی: در عقلانیت و حیانی وحی منبع است و نقل دلیل و راهنما، علم اجتهاد، مباحثات، *مجله فکری تحلیلی حوزه و روحانیت*.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳) *مجموعه آثار*، جلد ۲۲، تهران: صدرا.
- المظاهری، حسین، (۱۳۹۶) *تکیه بر اندیشه آیت‌الله العظمی آیت‌الله جوادی آملی*، قم: پایگاه اطلاع رسانی اسراء.
- نصری، عبدالله، (۱۳۸۷) *تکاپوگر اندیشه‌ها*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نعیمیان، ذبیح‌الله، (۱۳۸۹) *بنیاد شناسی و زمینه شناسی عقلانیت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بررسی و تحلیل موارد استناد رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به آیات قرآن در رویدادهای تاریخی



منصور داداش نژاد *

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸
پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

doi: 10.22034/JKSL.2022.328563.1066

چکیده

بخشی از گزارش‌های مندرج در کتاب‌های سیره رسول الله ﷺ، ناظر به آیات قرآنی، تکمیل و توسعه یافته‌اند. بدین‌گونه که راویان هنگام گزارش سیره نبوی، تلاش کرده‌اند آن را مطابق و هم‌سو با قرآن گزارش کنند و توضیحات خود را ذیل اطلاعات قرآنی و برای تکمیل و توسعه آن تدوین نمایند. از این رو منابع تاریخ و سیره در بر دارنده مواردی از استناد به آیات قرآن در حوادث تاریخی است. تعدادی از این موارد حاکی از استناد رسول خدا ﷺ به آیات قرآنی در رویدادهای تاریخی است. نوشته حاضر، به روش تاریخی با بررسی و تحلیل موارد استناد رسول الله ﷺ به آیات قرآنی و ریشه یابی گزارش‌ها، ضمن به دست دادن الگویی برای توسعه متون مربوط، به این نتیجه رسیده است که گزارش‌های معطوف به استناد رسول خدا ﷺ به آیات، به مرور تکمیل و توسعه یافته‌اند. هدف از ضمیمه شدن آیات به گزارش‌های تاریخی، توضیح، تقویت و تأیید اصل خبر بوده است.

واژگان کلیدی: قرآن، رسول الله ﷺ، سیره نویسان، روایات تاریخی.

* دانشیارگروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.
M.dadash@yahoo.com

مقدمه

قرآن منبعی اصیل و کهن برای آگاهی از عصر رسول خدا ﷺ و احوال عرب پیش از بعثت پیامبر ﷺ است. این منبع اصیل، سهم بسزایی در رونق سیره‌نویسی داشته است و به گونه‌ای می‌توان توسعه کتاب‌های سیره را ناظر به این منبع اصیل دانست و توضیحات کتاب‌های سیره را در چارچوب توضیح و تفسیر آیات الهی مربوط به رسول خدا ﷺ و حوادث آن دوران ارزیابی و قلمداد کرد.

پژوهش حاضر با جستجو در منابع سیره و تاریخ، مواردی را از استنادات قرآنی رسول خدا ﷺ در حوات تاریخی، شناسایی و ذیل چهار الگو دسته‌بندی کرده است. این چهار الگو عبارتند از: ۱. روایت فاقد استناد به آیه/ روایت دارای استناد به آیه، ۲. روایت با اشاره کلی به آیه/ روایت با تعیین مصداق، ۳. استناد به یک آیه/ استناد به چند آیه، ۴. روایت با تضمین آیه/ روایت با صریح آیه. شناسایی روایات و گزارش‌ها با جستجو در منابع کهن سیره و تاریخ مانند سیره ابن‌هشام، مغازی واقدی، طبقات الکبری ابن‌سعد و انساب الاشراف بلاذری و نیز کهنترین کتاب‌های تفسیری و حدیثی به دست آمده است.

نوشته‌هایی که به موضوع تاریخ در قرآن پرداخته‌اند، به بررسی و دسته‌بندی اطلاعات تاریخی قرآن در زمینه اقوام گذشته و عصر رسول خدا ﷺ پرداخته و بر آیاتی که در باره پیامبر ﷺ و شخصیت آن حضرت نازل شده تأکید کرده‌اند. آنچه این مقاله بدان می‌پردازد، متفاوت از تحقیقات یاد شده است و تلاش می‌کند، با بررسی روایات گوناگون در باره یک خبر، سیر و روند استناد به آیات را در کتاب‌های کهن سیره و تاریخ نشان دهد. این نوشته هر چند به لحاظ روشی، دارای پیشینه است و مقالات بسیاری در صدد بررسی تحولات و سیر تاریخی یک روایت بر آمده‌اند، اما در باب استناد رسول خدا ﷺ به آیات قرآن و سیر تحولات آن، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

این نوشته مفروضاتی به شرح زیر دارد:

۱. رسول الله ﷺ در حوادث و رویدادها به ویژه در دعوت افراد به اسلام از آیات قرآنی

بهره برده است.

۲. هم‌خوان کردن گزارش‌های سیره با قرآن مطلوب بوده است و نخستین سیره‌نویسان

تلاش کرده‌اند میان گزارش‌ها و آیات قرآنی ارتباط برقرار کنند از این رو روایات ناظر به آیات قرآنی توسعه و افزایش یافته‌اند.



۳. در توضیح روایدهای عصر پیامبر ﷺ، معمولاً چندین روایت ناظر به آن رویداد شکل گرفته است، در مقایسه میان این روایات که برخی با آیات قرآنی ضمیمه شده است، روایت ناقص‌تر می‌تواند قدیمی‌تر قلمداد شود.

این نوشته از باب روایت‌شناسی در صدد بررسی روایات پیوند خورده با آیات قرآن است و در تحلیل هر روایت ابتدا اصل ماجرا را گزارش می‌کند، سپس گونه‌های روایت و راویان آن را مورد بررسی قرار داده و بازتاب آن را در منابع پیگیری می‌نماید و در پایان به زمینه‌ها و اهداف توسعه روایت می‌پردازد. اهمیت بررسی روایات از این منظر، بدان جهت است که می‌تواند چراغ راهی برای تشخیص روایات صحیح از غیر صحیح را فراهم آورده و نیز به عنوان روشی برای سنجش روایات این موضوع طرح شود.

در بررسی روایات استناد رسول خدا ﷺ به قرآن در روایدهای تاریخی، بیش از ۳۰ روایت شناسایی شد که این موارد ذیل ۴ الگو دسته‌بندی گردید. در بررسی هر یک از الگوها، به جهت محدودیت مقاله، تنها به بررسی و مطالعه دو نمونه از روایات بسنده شده است. الگوها و موارد به شرح زیر است:

۱. گذر از روایت فاقد استناد به آیه به روایت دارای استناد

در بررسی برخی روایدها، گزارش‌هایی حاکی از استناد پیامبر ﷺ به آیاتی از قرآن وجود دارد، اما گزارش‌های دیگری در بررسی همان رویداد، فاقد استناد به آیه هستند. در این موارد گزارشی که فاقد استناد به آیه است اصل گرفته شده و روایات بعدی، روایات توسعه یافته همان روایت قلمداد شده‌اند. افزوده شدن آیه به اصل گزارش، می‌تواند به دلیل تأیید اصل خبر و نیز نشان دادن ریشه قرآنی رفتار رسول خدا ﷺ باشد. دو نمونه از مواردی که در این الگو می‌توان بدان پرداخت به شرح زیر است:

۱-۱. نماز جمعه در مدینه

رسول خدا ﷺ در اولین جمعه حضور خود در مدینه، در مسجد بنی‌سالم بن عوف، نماز جمعه برپا کرد. در میان خطبه و برای وعظ مردم، به آیاتی استناد و مضمون برخی دیگر از آیات را در کلام خویش به کار برد. در این خطبه دست کم به هفت آیه بدین شرح استناد شده است: ۱. «تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا، وَ يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَوْفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۳۰) ۲. «وَ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَ مَا أَنَا بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ» (ق: ۲۹) ۳. «وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا» (الطلاق: ۵) ۴. «فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب:

۷۱؛ ۵. «الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ» (عنکبوت: ۳) ۶. «حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ... سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ» (حج: ۷۸)؛ ۷. «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (الأنفال: ۴۲) (متن خطبه را بنگرید در: طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۳۹۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۳، ۶۵).

در این خطبه علاوه بر آیات یاد شده، آیات دیگری نیز به تضمین استفاده شده است مانند: «احسنوا كما احسن الله اليكم» که برگرفته از آیه ۷۷ سوره قصص: «أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ»، است و عبارت: «ليعلم الذين صدقوا و يعلم الكاذبين»، که تضمین آیه ۳ سوره عنکبوت: «فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ» است.

نخستین خطبه رسول خدا ﷺ در نماز جمعه مدینه، دو گونه گزارش شده است:

اول: گزارشی که فاقد استناد رسول خدا ﷺ به آیات الهی است. ابن اسحاق متن دو خطبه رسول خدا ﷺ را در اولین نماز جمعه مدینه به نقل از ابو سلمه بن عبد الرحمن (م ۹۴) درج کرده است که در هیچ یک از آن‌ها به هیچ آیه‌ای استناد نشده است و در بر دارنده سفارش‌هایی در باب آخرت و پاسداشت کتاب خداوند است (ابن هشام، بی تا، ج ۵، ۵۰۰؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۵۲۴).

دوم؛ خطبه‌ای که دارای استناد به آیات یاد شده در بالا است. روایت سعید بن عبدالرحمن جُمحی (م ۱۷۶) که طبری (م ۳۱۰) آن را نقل کرده است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۳۹۴) و روایت محمد بن جُبیر بن مطعم بن عدی، ابو سعید قرشی (م اواخر قرن اول) که ابو هلال عسکری (م ۳۹۵) ناقل آن است (عسکری، ۱۴۰۸، ۱۱۰)، چنین‌اند. ساختار و اجزای این دو روایت با هم مشترک‌اند، اما تفاوت‌هایی در کاهش و افزایش برخی از بندها (نه در آیات) با یکدیگر دارند.

اشکال خطبه همراه با آیات این است که برخی آیات استشهاد شده توسط رسول خدا ﷺ در سال‌های بعد دوران مدنی (نه سال اول) نازل شده است؛ مانند آیات سوره طلاق، انفال و احزاب که در این خطبه مورد استناد قرار گرفته‌اند (یوسفی غروی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۱۸). بنابر این به نظر می‌رسد، خطبه‌ای که در آن به آیات استناد شده است، دارای افزودگی‌هایی باشد که به تناسب، از سوی مؤلفان بعدی ضمیمه اصل خطبه شده تا مباحث طرح شده در خطبه، متنقن‌تر و جذاب‌تر نماید.

۱-۲. وفد ثقیف

وفد ثقیف در رمضان سال نهم نزد رسول خدا ﷺ آمدند و تقاضاهایی در برابر پذیرش



اسلام مطرح کردند که پیامبر ﷺ با خواندن آیات قرآن این موارد را نپذیرفت. آنان درخواست کردند، زنا برایشان مجاز شود. رسول خدا ﷺ با خواندن آیه: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ إِنَّمَا كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (الإسراء: ۳۲) بر حرمت آن تأکید کرد. چون خواهان تحلیل ربا شدند، پیامبر ﷺ با خواندن آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقرة: ۲۷۸)، آن را حرام اعلام کرد و چون در باره شراب پرسیدند، پیامبر ﷺ با خواندن آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (المائدة: ۹۰)، آن را حرام دانست.

دیدار ثقیف با رسول الله ﷺ و استناد آن حضرت به آیات قرآن، به گونه‌های زیر نقل شده است:

اول؛ استناد به سه آیه. ناقل این روایت موسی بن عقبه است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۵، ۳۰۱). ابن‌شبه (م ۲۶۲)، روایت را به نقل از موسی بن عقبه از ابن‌شهاب زهری که حاوی استناد رسول خدا ﷺ به سه آیه است، آورده (ابن‌شبه، ۱۴۱۰، ج ۲، ۵۰۳). واقدی (م ۲۰۷)، از استناد رسول خدا ﷺ به این سه آیه یاد کرده است (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ۹۶۷)، اما سند وی در نقل این گزارش مشخص نیست.

دوم؛ استناد به دو آیه. بنابر روایت ابو موسی مدینی، ثقیف برای پذیرش صلح، در نامه‌ای خواهان معافیت از تحریم زنا و ربا (نه شراب) شدند. پیامبر با خواندن آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» و آیه: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ إِنَّمَا كَانَ فَاحِشَةً»، آن موارد را از متن نامه پاک کرد (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ج ۱، ۲۱۶). ابن‌اثیر، روایت یاد شده را به نقل از تمیم بن جراشه ثقفی که خود در وفد ثقیف بوده گزارش کرده و روایت را به استناد ابو موسی مدینی آورده است. روایت بدین گونه در منابع کهن یافت نمی‌شود و در منابع متأخر بدون سند کامل و به نقل از تمیم بن جراشه ثقفی که خود شاهد ماجرا بوده نقل شده است.

سوم؛ عدم استناد به آیه. در این گونه هر چند از حضور وفد ثقیف و طرح برخی خواسته‌ها یاد می‌شود، اما از استناد رسول خدا ﷺ به آیات سخنی به میان نمی‌آید. ابن‌اسحاق آمدن وفد ثقیف نزد رسول خدا ﷺ را گزارش کرده است. بر اساس گزارش وی، تقاضاهای قبیله ثقیف از پیامبر ﷺ دو موضوع بود. یکی باقی ماندن بت لات و دیگری معافیت از خواندن نماز. رسول خدا تنها با این تقاضا که بت به دست فرد دیگری شکسته شود موافقت کرد. در گزارش ابن‌اسحاق، به هیچ آیه‌ای استناد نشده و از تقاضاهای

دیگر در باره شراب، زنا و ربا نیز یادی نشده است. ابن اسحاق داستان پذیرش اسلام ثقیف را به واسطه یعقوب بن عتبه بن مغیره نقل می‌کند (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ۵۴۰). ابن سعد در گزارش از وفد ثقیف، از تقاضای آنان برای معافیت خود از شکستن بت لات و عُزی یاد کرده، اما از استناد رسول خدا ﷺ به آیات در وفد ثقیف گزارشی نکرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ۲۳۸).

طرح تقاضاهایی در باب زنا، شرب خمر و معافیت از نماز که به صراحت با فرامین دین اسلام ناسازگار بود، قاعدتاً از سوی وفد ثقیف که در زمان فراگیر شدن اسلام به مدینه روی آورده و با اسلام و دستورات آن آشنا شده بودند، تقاضای معقولی نبود و جای مطرح شدن از سوی آنان نداشت، زیرا پاسخ پیامبر ﷺ در باره این موارد روشن بود. داستان چنین بود که ثقفی‌ها پس از مذاکره با پیامبر ﷺ و در بازگشت به طائف، به منظور همراه کردن مردم طائف و برای این که مردم بدانند به چه چیزی تسلیم می‌شوند و با پذیرش اسلام، ملزم به چه چیزهایی خواهند شد، به آنان گفتند که دین جدید، شراب، ربا و زنا را حرام کرده و خواهان برچیدن بساط بت‌پرستی است. این موارد در قالب گفتگویی با رسول خدا ﷺ در گزارش‌های بعدی سیره منعکس شده است. آن‌چه وفد ثقیف از رسول خدا ﷺ تقاضا کرد و در نامه‌ای که پیامبر ﷺ برایشان نوشت منعکس شده، مواردی است که به تأمین امنیت آنان و تثبیت موقعیت ایشان پس از پذیرش اسلام ارتباط می‌یابد. از این میان سه تقاضای آنان چنین بود: اول این که بت لات برای مدتی شکسته نشود زیرا که ثقفی‌ها از بازتاب‌های اجتماعی آن بیمناک بودند، این مشکل بدین گونه حل شد که بت به دست افراد دیگری غیر از خودشان شکسته شود. دیگر آنکه آنان تقاضا کردند، طائف منطقه‌ای حفاظت شده و حرم قلمداد شود. رسول خدا ﷺ بخشی از طائف (وَجْ طائف) را منطقه‌ای ویژه قلمداد کرد و شکار و کندن گیاهان آن‌جا را ممنوع اعلام کرد، همچنین آنان ابهاماتی در باب مناسبات اقتصادی میان خودشان که برخی از آن‌ها معاملات ربوی بود پس از پذیرش اسلام داشتند که رسول خدا ﷺ، تکلیف این موارد را در پیمان نامه‌ای که با آنان منعقد کرد، روشن نمود (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۳، ۹۷۳؛ ابو عبید، ۱۴۰۸، ۲۴۷).

۲. گذر از اشاره کلی به مصداق یابی

دسته‌ای از روایات چنین است که در رویدادی خاص از استناد کلی رسول خدا ﷺ، به سوره یا آیه‌ای گزارش شده است، اما سوره مورد استناد و یا آیه مورد استشهاد معلوم



نشده و بدان تصریح نشده است. با این حال دسته دیگری از گزارش‌ها در باره همان حادثه، با اشاره به سوره و یا آیه استناد شده، متن آیات و یا آیه خاص را مشخص کرده‌اند. در این زمینه، امکان توسعه گزارش‌ها فراهم آمده و روایت کنندگان، برای بیان مصداق، مراجعه به قرآن کرده و آیه مناسب را ضمیمه اصل گزارش کرده‌اند. دو نمونه به شرح زیر است:

۲-۱. دعوت عتبه بن ربیع

پیامبر ﷺ برای دعوت افراد به اسلام، آیات قرآنی را بر ایشان قرائت می‌کرد. در یکی از رویدادهای مهم، سوره فصلت (دارای ۵۴ آیه) را در مکه برای عتبه بن ربیع از سران مشرکان که همراه پیشنهاداتی خدمت پیامبر ﷺ آمده بود، قرائت کرد. اصل قرائت این سوره را، نخستین گزارش‌ها تأیید می‌کند، اما در باره تعداد آیات قرائت شده چندین روایت در دست است که به نظر می‌رسد، نخستین گزارشگران، با توجه به مسلم دانستن اصل قرائت سوره، محدوده و دامنه آیات را خود مشخص کرده‌اند. چهار روایت در این زمینه در دست است:

۱. روایت عبد الله بن عمر (م ۷۳). که تنها بر قرائت «حَم تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» که همان سوره فصلت است تأکید می‌کند و محدوده‌ای برای قرائت آیات مشخص نمی‌کند (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۲۰۶).

۲. روایت جابر بن عبد الله انصاری (م ۷۸). بنابر این روایت پیامبر ﷺ سوره فصلت را از آغاز تا آیه شماره ۱۳: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ» بر عتبه بن ربیع خواند و چون به این آیه رسید، عتبه، رسول خدا ﷺ را قسم داد که دیگر خواندن آیات را ادامه ندهد و آیات پس از آن قرائت نشد (یحیی بن معین، ۱۳۹۹، ج ۱، ۴۵؛ ابن‌ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۸، ۴۴۰).

۳. روایت محمد بن کعب قُرظی (م ۱۰۸) که بر خواندن آیات تا آیه سجده دار (آیه ۳۷) تأکید می‌کند (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ۲۹۴). روایت نافع مولی عبد الله بن عمر (م ۱۱۷) نیز همین روایت را تأیید می‌کند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۸، ۲۴۴).

۴. روایت تلفیقی. برخی روایات در صدد جمع میان روایات یاد شده و ناظر به آن‌ها تدوین شده‌اند. بر اساس این روایت پس از خواندن ۱۳ آیه اول سوره فصلت توسط رسول خدا ﷺ و علی رغم این که عتبه دهان پیامبر ﷺ را می‌گیرد و از او تقاضا می‌کند

به خواندن آیات ادامه ندهد، آن حضرت خواندن آیات را تا آیه سجده ادامه می‌دهد (شامی، ۱۴۱۴، ج ۲، ۳۳۶). مشکل روایت تلفیقی این است که در آن پس از خواندن آیه ۱۳ سوره فصلت که خداوند مشرکان را به نزول صاعقه بیم می‌دهد، عتبه دهان رسول الله ﷺ را گرفته و نمی‌گذارد پیامبر به خواندن آیات ادامه دهد، و گزارش‌ها نیز تصریح می‌کنند که رسول خدا ﷺ به خواندن همین تعداد آیه اکتفا کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ۶۲) و بعد که عتبه برای مشرکان داستان را تعریف می‌کند، اظهار می‌کند که نمی‌خواست پیامبر ﷺ بیش از این به خواندن آیات ادامه دهد، در حالی که در گزارش تلفیقی، رسول خدا ﷺ، علی‌رغم درخواست عتبه، به خواندن آیات ادامه می‌دهد و از این جهت روایت بدین گونه در درون، خودستیزی و تناقض دارد.

تفاوت در میزان قرائت آیات این سوره از جانب رسول خدا ﷺ حاکی از آن است که هر راوی با توجه به شواهد موجود، قرائت بخشی از آیات را ذکر کرده و اصل گزارش می‌توانسته تنها شامل اطلاعاتی در باره قرائت آیات سوره فصلت از سوی پیامبر ﷺ برای عتبه بن ربیعہ بوده باشد، چنان که روایت عبد الله بن عمر ذکر کرده است. روایت محمد بن کعب و جابر بن عبد الله که محدوده قرائتی برای رسول خدا ﷺ مشخص می‌سازد، استنباط راویان بعدی و مستند به آنان است که هر یک مقطعی از سوره را برجسته و مهم دیده و قرائت را تا همان جا دانسته‌اند. چنان که روایت نافع به جهت این که برای سوره نام مشخص ساخته و به عنوان «حم سجده» از آن یاد کرده متأخرتر است. آنچه به نظر می‌رسد این که پیامبر ﷺ بخشی از آیات سوره فصلت را برای عتبه قرائت کرده و تفصیلات مندرج در روایات، ساخته راویان است. بنابر این، روایت عبد الله بن عمر که تنها بر قرائت سوره فصلت بدون یاد از میزان آیات قرائت شده اکتفا می‌کند را می‌توان اصیل‌تر از روایات دیگر دانست.

۲-۲. دعوت از طفیل بن عمرو دوسی

هنگامی که طفیل بن عمرو دوسی (م ۱۲) در کوران درگیری‌ها میان رسول خدا ﷺ و قریش به مکه آمد، مشرکان وی را از برقراری تماس با پیامبر ﷺ نهی کردند و او تصمیم گرفت هنگامی که به مسجد الحرام می‌رود در گوش خود پنبه گذاشته تا سخن رسول خدا ﷺ را نشنود. اما چون نزد آن حضرت آمد تحت تاثیر او قرار گرفت و پیامبر ﷺ برای دعوت وی به اسلام سوره‌های توحید، فلق و ناس را خواند. او اسلام آورد و برای تبلیغ



دین جدید به میان قبیله خویش رفت (حلبی، ۱۴۲۷، ج ۱، ۵۱۳).

در این باره دو روایت در دست است:

۱. روایت ابن اسحاق که به صالح بن کیسان می‌رسد. در این روایت بر این که رسول خدا ﷺ برای دعوت طفیل بن عمرو، آیاتی از قرآن را خواند تأکید شده، اما آیات قرائت شده مشخص نشده است (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۳۸۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۵، ۳۶۰). ابن سعد نیز گزارش را به همین گونه با سندی که به عبد الواحد بن ابی‌عون دوسی می‌رسد، نقل کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۴، ۱۸۰).

۲. روایت هشام کلبی که بر اساس آن، پیامبر ﷺ با خواندن سوره قل هو الله احد و خواندن سوره قل اعوذ برب الفلق، طفیل بن عمرو را به اسلام دعوت می‌نماید (ابو الفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ۱۴۹). بنابر گونه دیگر همین روایت، رسول خدا ﷺ برای طفیل بن عمرو سه سوره اخلاص و مُعوذتین را خواند (شامی، ۱۴۱۴، ج ۲، ۴۱۷).

در روایت دوم دو نکته قابل توجه است، اول مصداق یابی برای آنچه به صورت کلی بیان شده است. به نظر می‌رسد روایت منقول ابن اسحاق و ابن سعد که در آن به صورت کلی به قرائت آیات قرآن تصریح شده اصالت دارد و روایت ابن کلبی که سعی در مصداق یابی نموده و مصداق آیات قرائت شده را دو سوره اخلاص و فلق دانسته با توجه به روایت اول تنظیم شده است. در مرحله دوم و توسط نویسندگان بعدی، سوره‌ای نیز به دامنه سور قرائت شده افزوده شده، زیرا سوره فلق و ناس یک سوره قلمداد شده (مانند سوره فیل و قریش) و گمان شده که خواندن سوره فلق مرادف با خواندن سوره ناس می‌باشد.

۳. گذر از یک آیه به چند آیه

در رویدادهایی رسول خدا ﷺ تنها به یک آیه و یا بخشی از یک آیه استناد کرده است. در حالی که بر اساس روایت دیگری از همان رویداد، آیات بیشتری در دامنه استنادات پیامبر ﷺ گزارش شده است.

۳-۱. نامه به سران کشورها

در اوایل سال هفتم و پس از انعقاد صلح حدیبیه، رسول خدا ﷺ، به پادشاهان جهان (ایران، روم، حبشه، مصر، عمان، بحرین و...) نامه نوشت و آنان را به اسلام فراخواند. پیامبر ﷺ در متن نامه از این آیه بهره برد: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ

يَبْنِكُمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا
فَقُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴) (احمدی میانجی، ۱۴۲۱، ج ۲، ۳۹۰).

در این باره دو دسته گزارش در دست است:

گزارش نخست؛ استناد به یک آیه در نامه به سران. متن نامه‌های پیامبر ﷺ به پادشاهان مختلف ثبت شده است. در نامه به «هرقل» در اکثر نقل‌ها به آیه یاد شده استناد شده، اما در نامه به «کسری» بر اساس بیشتر نقل‌ها به آیه استناد نشده است. با این حال ابن‌شهاب زهری معتقد بود که متن نامه‌های ارسال شده به سران یکسان بوده و در همه آن‌ها استناد به این آیه وجود داشته است (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ۸۳).

متن نامه رسول خدا ﷺ به قیصر در منابع نخستین سیره‌نگاری موجود نیست. ابن‌اسحاق (۱۵۱م) به اصل نامه‌نگاری پیامبر ﷺ با سران و نام کسانی که مأموریت بردن این نامه‌ها را داشتند، اشاره کرده، اما متن نامه‌ها را نیاورده است (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۲، ۶۰۷). واقدی (م ۲۰۷) نیز در مغازی هیچ اشاره‌ای به نامه‌نگاری رسول خدا ﷺ با سران جهان ندارد. ابن‌سعد (م ۲۳۰)، که به تفصیل از نامه‌های پیامبر ﷺ یاد کرده و متن برخی از آن‌ها را آورده نیز متن نامه پیامبر ﷺ به سران را ذکر نکرده است. هر چند وی به تکتک نامه‌های سران اشاره کرده، مأموران حامل نامه‌ها را نام برده و عکس‌العمل پادشاهان را نیز در برابر نامه رسول الله ﷺ، گزارش کرده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ۱۹۸). بلاذری (۲۷۹م) تنها به نام نامه‌بران و پادشاهانی که برای آنان نامه ارسال شده است اشاره کرده و متن هیچ یک از نامه‌ها را نیاورده است (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ۱۹۱). این منابع تنها بر این نکته که نامه‌ها حاوی دعوت سران به اسلام بوده تصریح کرده‌اند.

بر خلاف منابع سیره‌نگاری، منابع حدیثی، متن نامه رسول خدا ﷺ به قیصر پادشاه روم را با ذکر همان آیه و به صورت کامل آورده‌اند. عبد‌الرزاق (م ۲۱۱)، احمد بن حنبل (۲۴۱م) و بخاری (۲۵۶م) با اسناد خود از زهری متن نامه پیامبر ﷺ به پادشاه روم را که حاوی استناد آن حضرت به همان آیه است را آورده‌اند (عبد‌الرزاق، ۱۴۰۳، ج ۵، ۳۴۴؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱، ۲۶۳؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۶). ابو عبید قاسم بن سلام (۲۲۴م) و ابن‌ابی شیبه (م ۲۳۵)، مخاطب نامه رسول خدا ﷺ را کسری، قیصر و نجاشی نوشته و در یاد از متن نامه، فقط به آیه اشاره کرده و محتوای دیگری برای نامه گزارش نکرده‌اند. سند ایشان در نقل این روایت به زهری نمی‌رسد بلکه منتهی به سعید بن مسیب است (ابو عبید، ۱۴۰۸، ۳۲؛ ابن‌ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۸، ۴۶۱). این روایت تلاش دارد وجه مشترک نامه‌ها که همان



استناد به آیه است را منعکس نماید، بدین جهت بخش‌های دیگر نامه را نقل نکرده و تنها به ذکر آیه که مشترک در همه نامه‌ها بوده اکتفا کرده‌اند.

اشکالاتی بر استناد به آیه در نامه رسول خدا ﷺ به سران کشورها شده است. برخی گفته‌اند این آیه هنگام آمدن وفد نجران به مدینه در سال نهم نازل شده، حال آن که نامه نگاری‌ها در سال هفتم رخ داده است. برخی دیگر در پاسخ گفته‌اند پیامبر این آیه را پیش از نزول آن نوشته، چنان‌که عده‌ای دیگر زمان نزول آیه را سال اول هجری و در باره یهودیان دانسته‌اند که در سال نهم نیز مورد استناد رسول خدا ﷺ قرار گرفته است (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱۶، ۳۰۸).

اشکال دیگر این است که در متن نامه، استناد به آیه بدون مقدمه و ابتر صورت گرفته است. از این رو، برخی برای اصلاح آن، جمله محذوفی را مقدر گرفته‌اند. جمله محذوف چنین است: *أدعوك بدعاية الإسلام، و أقول لك و لأتباعك يا أهل الكتاب...* (حلی، ۱۴۲۷، ج ۳، ۳۴۲). چنان که رسول خدا ﷺ در نامه دیگری که به قیصر نوشته پیش از استناد به آیه و برای این که نشان دهد از آیه قرآنی استفاده می‌کند، نوشته است: *فإن الله يقول...* . ضمن آن که در برخی روایات این نامه، شروع آیه منطبق بر آیه قرآن و با واژه «قل» است و در بیشتر موارد بدون آن و با تعبیر «یا اهل الكتاب» شروع شده است که به نظر می‌رسد مورد دستکاری راویان قرار گرفته و یا اصل آن افزوده ایشان باشد. همچنین از نظر کسانی که زرتشتیان را در شمار اهل کتاب نمی‌دانند، به طور طبیعی نامه پیامبر ﷺ نمی‌توانسته حاوی آیه‌ای باشد که خطاب به اهل کتاب است (قل یا اهل الكتاب).

گزارش دوم؛ سعید بن منصور (م ۲۲۷) و به نقل از وی طبرانی (م ۳۶۰) با نقل روایتی که به عبد الله بن شداد و از وی به ابوسفیان میرسد، آیات استفاده شده در این نامه را توسعه داده و به سه آیه افزایش داده‌اند. آنان نوشته‌اند: نامه پیامبر ﷺ حاوی این سه آیه (آل عمران: ۶۴؛ توبه: ۳۳؛ توبه: ۲۹) بود: *«يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»، «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» وَ «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (سعید بن منصور، بی‌تا، ۱۸۹؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۸، ۲۴). اینان به اشتباه دو نامه رسول خدا به صاحب روم را به هم آمیخته و یک نامه تلقی کرده‌اند، ضمن آن که*

آیه‌ای را که حاکی از غلبه دین اسلام است، ضمیمه گزارش کرده‌اند. اولین نامه پیامبر ﷺ به قیصر که برای دعوت است، شامل تهدید و دریافت جزیه نبود، حال آن‌که آیات یاد شده در این روایت در بردارنده تهدید است.

۲-۳. نامه برای عمرو بن حزم

در سال دهم هجری پس از آن که وفد بنو الحارث بن کعب از نجران خدمت رسول خدا ﷺ رسیده و بازگشتند، آن حضرت عمرو بن حزم انصاری را برای آموزش دین به یمن فرستاد و به وی نامه‌ای نوشت. در این نامه، پیامبر ﷺ پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی و فقهی دین اسلام را بیان کرده و وظایف فرستاده خویش در موضوع تعلیم قرآن و آموزش دین، بشارت به بهشت و انذار از جهنم و بیان آنچه وظایف مردم است را یاد کرده و به سه آیه استناد می‌کند. در ابتدای نامه سفارش به پایداری بر پیمان‌ها کرده و به آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائدة: ۱)، استناد می‌کند، سپس امر به تقوی کرده و از آیه: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل: ۱۲۸) بهره می‌برد و در ادامه با نهی از ظلم و ستم، به آیه: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود: ۱۸)، استشهد می‌نماید (احمدی میانجی، ۱۴۲۱، ج ۲، ۵۱۹).

آیاتی که بخشی از آن در نامه رسول خدا ﷺ استفاده شده، به صورت کامل بدین شرح است:

آیه ۱ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجَلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ».

آیه ۱۲۸ سوره نحل: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ».

آیه ۱۸ سوره هود: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَ يَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ آلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ».

آیه ۱۹ سوره هود: «الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ».

روایات در باره استناد رسول خدا ﷺ به آیات یاد شده به گونه‌های زیر است:

اول: گزارش‌هایی که حاکی است: پیامبر ﷺ در نامه یاد شده ضمن برشماری وظایف فرستاده خویش در آموزش مردم، به بخش‌های مختلف سه آیه استناد کرده که این بخش‌ها عبارتند از: بخش اول آیه ۱ سوره مائده، آیه ۱۲۸ سوره نحل و بخش آخر آیه ۱۸



سوره هود. پایه اساسی در این گونه از روایت، ابن اسحاق است. روایت ابن اسحاق از این نامه در منابع مختلفی نقل شده است. در روایت ابن هشام، اسناد ابن اسحاق مشخص نیست (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ۵۹۵). در روایت‌های دیگری که از سیره ابن اسحاق باقی مانده، مانند روایت یونس بن بکر از ابن اسحاق که در دلائل النبوه بیهقی آمده است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۵، ۴۱۲) و یا روایت سلمه بن فضل از ابن اسحاق که در تاریخ طبری مندرج است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ۱۲۸)، ابن اسحاق این گزارش را به نقل از عبد الله بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم از نوادگان عمرو بن حزم (نه از ابن شهاب زهری) نقل می‌کند. نامه به روایت نام برده، حاوی استناد رسول خدا ﷺ به سه آیه همان گونه است که ذکر شد. روایات ناقص تری نیز از گزارش ابن اسحاق موجود است که نمونه آن روایت متن این نامه توسط بلاذری به نقل از ابن اسحاق است که در آن تنها به آیه اول که «أوفوا بالعقود» است استناد شده است (بلاذری، ۱۹۸۸، ج ۱، ۸۴).

دوم؛ گزارشی که حاکی است: رسول خدا ﷺ در نامه یاد شده به چهار آیه استناد کرده که عبارتند از: سه آیه پیشین در گزارش قبل، به اضافه بخش اول آیه ۱۹ سوره مائده. این گزارش جز اضافه شدن آیه یاد شده در آن، در اسناد و جزئیات مشابه روایت پیشین است و تفاوتی با آن ندارد. این روایت را ابن کثیر به نقل از بیهقی گزارش کرده (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۵، ۷۶)، اما در دلائل النبوه بیهقی استناد رسول خدا ﷺ به آیات بدین گونه منعکس نشده است بلکه به گونه اول است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۵، ۴۱۳). آنچه ابن کثیر روایت کرده در کتاب‌های دیگر نقل نشده و منحصر به ایشان است. وجه اشتباه وی و افزودن آیه‌ای به نامه پیامبر ﷺ مشخص نیست. به احتمال خود وی یا نسخ در نوشتن آیات، دچار اشتباه شده و آیه‌ای را به متن نامه افزوده‌اند.

سوم؛ در این گزارش رسول خدا ﷺ به چهار آیه استناد کرده که سه آیه آن متفاوت از آیات استفاده شده در گزارش پیشین است. این چهار آیه عبارتند از: چهار آیه اول سوره مائده یعنی از آیه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» تا «ان الله سریع الحساب» که پایان آیه چهارم سوره مائده است. پیامبر در این روایت پس از استناد به آیات، احکام دیات را بیان می‌فرماید و یادی از بیان وظایف فرستاده خویش نمی‌کند. روایت سوم از یونس بن یزید از ابن شهاب زهری نقل می‌شود (و ابن اسحاق در اسناد آن قرار ندارد). ابن شهاب در این روایت اظهار می‌کند که خود، نامه رسول خدا ﷺ به عمرو بن حزم را نزد نواداهش ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم دیده و آن را خوانده است. این روایت در جامع البیان

(طبری، ۱۴۱۵، ج ۶، ۶۶)؛ سنن نسائی (نسائی، ۱۴۱۱، ج ۸، ۵۹) و سنن الکبری (بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۸، ۸۱) آمده است. بعید به نظر می‌رسد که پیامبر ﷺ، چهار آیه را که نسبتاً بلند است و حجم آن بیش از یک صفحه قرآن است را، پشت سر هم در نامه نوشته و بدان استناد کرده باشد، ضمن آن که آیات چهارم به بعد سوره مائده نیز در موضوع احکام فقهی مربوط به خوردنی‌ها است و می‌توانست در دایره استناد قرار گیرد که چنین نشده است. گویا در این مورد نیز چون برخی راویان استناد رسول خدا ﷺ به آیه اول سوره مائده را که مربوط خوردنی‌های حرام و حلال است مشاهده کرده‌اند، چند آیه دیگر را نیز که به لحاظ موضوعی هم سنخ با آیه اول است به عنوان آیات مورد استناد رسول خدا ﷺ تلقی کرده‌اند.

۴. گذر از تضمین به آیه صریح

در رویدادهایی، رسول خدا ﷺ در سخنان خویش به مضامین آیات اشاره کرده‌اند، در حالی که در گزارش‌های دیگری از همان رویداد، آیات صریح جایگزین تضمین به آیات شده است. دو مورد از این نمونه به شرح زیر است:

۴-۱. عبور از گردنه ذات حنظل

رسول خدا ﷺ در مسیر غزوه حدیبیه در سال ششم، هنگامی که مسلمانان به گردنه‌ای به نام ذات حنظل (ذات مرار) رسیدند، از آنان خواست از آن گردنه عبور کنند و گذر از آن عقبه را همانند دستور خدا به بنی اسرائیل دانست و فرمود: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِثْلَ هَذِهِ النَّيَّةِ اللَّيْلَةِ إِلَّا مِثْلَ الْبَابِ الَّذِي قَالَ اللَّهُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً»، پیامبر ﷺ در ادامه فرمود: هر کس از این عقبه عبور کند خداوند او را خواهد بخشید (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۵۸۴)، برخی گزارش‌های دیگر استناد رسول خدا ﷺ به آیه را به صورت کامل: «وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ» (البقرة: ۵۸)، آورده و نوشته‌اند پس از گذر مسلمانان از آن سرزمین سخت، پیامبر به مسلمانان فرمود استغفار و توبه کنند، آن گاه فرمود: «وَاللَّهِ إِنَّهَا لَلْحِطَّةِ الَّتِي عَرَضَتْ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فَلَمْ يَقُولُوهَا» (شامی، ۱۴۱۴، ج ۵، ۳۹).

این حادثه دو گونه روایت شده است:

روایت اول؛ روایت عبد الله بن ابی بکر که ابن اسحاق و طبری به نقل از ابن اسحاق (طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۶۲۴) آن را منعکس کرده و روایت عروه بن زبیر که در مصنف ابن ابی



شبیبه بازتاب یافته (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹؛ ج ۸، ۵۰۵) و فاقد استناد به آیه در رویداد یاد شده است. ابن اسحاق نوشته است رسول خدا ﷺ پس از عبور مسلمانان از آن گردنه فرمود: مردم استغفار کنند، این همان حطه‌ای است که بر بنو اسرائیل عرضه شد، اما آنان از انجام آن دریغ ورزیدند (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ۳۱۰)، ولی هیچ اشاره‌ای به استناد رسول خدا ﷺ به آیه نمی‌کند.

روایت دوم؛ گزارش حاوی استناد به آیه از سوی رسول خدا ﷺ. واقعی به نقل از مشایخ خویش و بدون یاد از نام آنان و ابن سعد بدون ارائه سند به ذکر این داستان پرداخته‌اند. روایت منتهی به ابوسعید خُدَری نیز که در برخی کتاب‌ها همچون امتاع الاسماع منعکس شده، حاوی استناد رسول خدا ﷺ به آیه است (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ۳۲۲). به نظر می‌رسد در این مورد رسول خدا ﷺ در سخنان خویش از پیشینه بنی اسرائیل یاد کرده و از تشبیه قرآنی استفاده و مضامینی از آیات را به کار برده است. اما نویسندگان بعدی، آیه مربوطه را ضمیمه سخن رسول خدا ﷺ کرده‌اند تا آیه مورد نظر پیامبر روشن شود.

چنانچه احادیث مربوط به تکرار تجربه قوم حضرت موسی ﷺ را برای امت اسلامی بپذیریم (والذی نفسی بیده لترکین سنن من کان قبلکم حذو النعل بالنعل، عبد الرزاق، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ۳۶۹)، در این صورت استناد پیامبر ﷺ به این آیه زمینه عدم همراهی مسلمانان با آن حضرت را فراهم و توجیه میکرد و با یادآوری تجربه ناموفقی، دست آنان را در عدم همراهی باز می‌گذاشت و آنان را به سستی می‌کشاند و حال آن‌که گزارش‌های مربوط به این داستان در حدیثی حاکمی از آن است که همه همراهان پیامبر (غیر یک نفر که مسلمان نبود) از دستور رسول خدا اطاعت کردند (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۱۵، ۱۴۸).

۴-۲. درگذشت ام کلثوم دختر پیامبر ﷺ

ام کلثوم دختر پیامبر و همسر عثمان بن عفان در شعبان سال نهم درگذشت، زمانی که او را در قبر نهادند، رسول خدا ﷺ این آیه را خواند: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»، (طه: ۵۵)، سپس فرمود: «بِسْمِ اللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ». این روایت در تمام موارد آن، به نقل از قاسم بن عبد الرحمن از ابو امامه نقل شده است.

روایت استناد رسول خدا ﷺ به آیه یاد شده در حادثه وفات ام کلثوم، در مسند احمد

بن حنبل (م ۲۴۱) به نقل از قاسم بن عبد الرحمن از ابو امامه باهلی آمده و منابع بعدی مانند مجمع الزوائد هیثمی، به نقل از مسند احمد این روایت را نقل کرده اند (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۵، ۲۵۴؛ هیثمی، ۱۴۲۲، ج ۳، ۴۳). روایت مندرج در مسند احمد چنین است که راوی پس از نقل آیه می‌گوید: نمی‌دانم رسول خدا ﷺ پس از خواندن آیه، آیا جمله بسم الله و علی مله رسول الله را گفت یا نه؟ و حال آن که در منابع بعدی چنین گزارش شده که پیامبر هم آیه را خواند و هم آن جمله را فرمود.

ابن سعد (م ۲۳۰) با این که شرح حال ام کلثوم را در طبقات الکبری آورده و اخبار مربوط به دفن وی را گزارش کرده، اما از سخن رسول خدا، هنگام نهادن وی در قبر یادی نکرده است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ۳۱). سیره‌نویسان دیگر نیز به این موضوع نپرداخته‌اند.

فقها و محدثان در باب آنچه هنگام دفن مرده گفتن آن سفارش شده، به سخن دیگری از رسول خدا ﷺ اشاره کرده‌اند. شافعی (م ۲۰۴) در باب آنچه هنگام دفن گفته می‌شود تنها به جمله: بسم الله و علی مله رسول الله صلی الله علیه وسلم اکتفا کرده و این جمله را نیز مستند به رسول خدا نکرده است (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۳۱۷). در کتب حدیثی، روایتی از عبد الله بن عمر نقل شده که وی اظهار می‌دارد: رسول خدا ﷺ هنگامی که میت را در قبر می‌گذاشت این جمله را می‌فرمود: «بسم الله، و علی مله رسول الله» (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰، ج ۱، ۳۶۶). روایت عبد الله بن عمر مورد توجه فقها و محدثان قرار گرفته و بدان استناد کرده‌اند (ابن ماجه، ۱۴۱۹، ج ۱، ۴۹۵؛ ترمذی، ۱۴۲۱، ج ۲، ۲۵۵).

عبدالرزاق، چندین روایت در باب این که هنگام نهادن مرده در قبر سفارش به گفتن جمله: بسم الله و علی مله رسول الله شده را درج کرده، اما هیچ یک از این موارد به نقل از رسول خدا نیست، بلکه این جملات از صحابه یا تابعین نقل شده و در واقع چنان که برخی تابعین اظهار کرده‌اند، جمله یاد شده، سفارش صحابه به گفتن آن هنگام دفن مرده بوده است (عبدالرزاق، ۱۴۰۳، ج ۳، ۴۹۶؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۳، ۲۱۱ و ج ۷، ۱۳۷).

خبر قرائت آیه، هنگام نهادن مرده در قبر توسط رسول خدا ﷺ، چنان که خبری قطعی و مسلم و برای فقها شناخته شده بود بنا بر قاعده بدان استناد می‌کردند و حال آن که امثال شافعی علی‌رغم این که به موضوع پرداخته‌اند، به رفتار و سخن رسول خدا ﷺ استناد نکرده‌اند. محدثان نخستین همچون عبدالرزاق و ابن ابی شیبه نیز آن را پوشش نداده‌اند. گویا رفتار برخی صحابه پس از پیامبر ﷺ در استناد به این آیه، هنگام درگذشت افراد، موجب شده تا این رفتار به پیامبر نیز منتسب گردد. چنان که تناسب محتوا و



مضمون آیه با مقام نیز زمینه را برای به کارگیری آیه فراهم کرده است. استفاده از آیه یاد شده هنگام دفن میت و یا فرا رسیدن مرگ در موارد دیگری نیز گزارش شده است. امام علی علیه السلام هنگام نهادن فاطمه زهرا علیها السلام در قبر چنین آیه‌ای را خواند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۹، ۲۷). چنان‌که آن حضرت هنگام ضربت خوردن این آیه را خواند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۲، ۲۸۲). سعید بن جبیر نیز پیش از شهادت این آیه را خواند (عسکری، ۱۴۰۸، ۳۱۹).

در استفاده موسع از روایت احمد بن حنبل، برخی فقها ریختن سه مشت خاک بر قبر میت را سنت دانسته و گفته‌اند مستحب است در بار اول بخواند «منها خلقناکم» در بار دوم «و فیها نعیدکم» و در بار سوم «منها نخرجکم تاره اخری» را بخواند (نووی، ۱۴۱۴، ۱۶۱). اساس این فتوا همان روایت احمد بن حنبل است که تفصیل یافته است.

نتیجه‌گیری

از بررسی مجموع گزارش‌های یاد شده در متن مقاله، می‌توان به نکات زیر دست یافت:

۱. استناد رسول خدا ﷺ به آیات به انحاء مختلف و در موارد گوناگون بوده است. راهنمایی افراد، تصحیح برداشت‌ها و مکاتبات داخلی و خارجی از جمله مواردی است که پیامبر خدا از آیات بهره برده است. استناد آن حضرت به آیات، بسیط و ساده بوده و به تناسب موارد و موضوعات، به آیات استناد شده است. همچنین پیامبر از ضمیمه کردن آیات به یکدیگر برای استنتاج استفاده نکرده است.

۲. مشکل اساسی در بررسی موارد استناد رسول خدا ﷺ به آیات، گزارش‌های مختلفی است که در باره یک رویداد در منابع کهن یافت می‌شود، به گونه‌ای که منابع کهن در شرح یک رویداد از استناد پیامبر ﷺ به آیات گزارش نداده‌اند، اما در گزارش‌های ثانوی از همان رویداد، آیات به تناسب ضمیمه شده است. با توجه به این موضوع برخی استنادات رسول خدا ﷺ با توجه به ناهماهنگی زمانی و مکی یا مدنی بودن سوره، قابل خدشه است.

۳. با بررسی نمونه‌هایی از استناد رسول خدا ﷺ به آیات، توسعه در بهره‌گیری از آیات مشهود است. راویان و گزارش‌گران نخستین، با یافتن اندک تناسبی میان آیات و گزارش‌ها، در تقویت و توضیح گزارش‌ها با بهره‌گیری از آیات تلاش کرده‌اند. این تلاش‌ها خود را در الگوهای مختلفی همچون توسعه یک آیه به چند آیه و یا توسعه از مضامین آیه به نص صریح آیه نشان داده است.

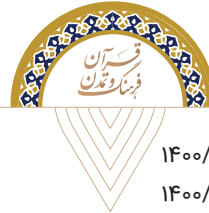
۴. مستند کردن گزارش‌ها از سوی راویان به آیات قرآنی، از باب تقویت و استحکام متن خبر و سخن منسوب به رسول الله ﷺ بوده و کوشش ایشان برای قرآنی نشان دادن سخن یا اقدام رسول خدا ﷺ است. در مستند کردن سخنان پیامبر به آیات، گاه از قاعده تسری استفاده شده و آینده به گذشته تسری داده شده است. بدین گونه که بعدها برخی آیات برای موضوعات خاصی کاربرد یافت. در این بستر، سخنان پیشینیان از جمله رسول خدا ﷺ در آن موضوع که فاقد استناد به آیه بود، مستند به آیه شد.

كتابنامه

- قرآن كريم
- ابن ابي شيبة، عبد الله بن محمد (١٤٠٩ق)، *المصنف فى الاحاديث و الاثار*، تحقيق سعيد محمد اللعام، بيروت: دار الفكر.
- ابن اثير، ابو الحسن على بن محمد الجزرى (١٤٠٩ق)، *أسد الغابة فى معرفة الصحابة*، بيروت: دار الفكر.
- ابن جوزى، ابو الفرج عبد الرحمن بن على (١٤١٢ق)، *المنتظم فى تاريخ الأمم و الملوك*، تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن سعد، محمد كاتب واقدى (١٤١٠ق)، *الطبقات الكبرى*، تحقيق عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن شبة نميرى، عمر (١٤١٠ق)، *تاريخ المدينة المنوره*، قم: دار الفكر.
- ابن عساکر، على بن حسن (١٤١٥ق)، *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق على شبرى، بيروت: دار الفكر.
- ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى (١٤٠٧ق)، *البداية و النهاية*، بيروت: دار الفكر.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى (١٤١٩ق)، *سنن ابن ماجه*، تحقيق خليل مامون شيحا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن هشام، عبد الملك (بى تا)، *السيره النبويه*، تحقيق مصطفى سقا، ابراهيم ابيارى، بيروت: دار المعرفة.
- ابو الفرج اصفهانى، على بن حسين (١٤١٥ق)، *الاعانى*، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- ابو عبيد، قاسم بن سلام (١٤٠٨ق)، *الاموال*، تحقيق محمد خليل هراس، بيروت: دار الفكر.
- احمد بن حنبل (١٤١٦ق)، *المسند*، تحقيق احمد محمد شاكر، قاهره: دار الحديث.
- احمدى ميانجى، على (١٤٢١ق)، *مكاتب الرسول ﷺ*، قم: دار الحديث.
- بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٠١ق)، *صحيح البخارى*، بيروت: دار الفكر.
- بلاذرى، احمد بن يحيى (١٤١٧ق)، *انساب الاشراف*، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر.
- ----- (١٩٨٨م)، *فتوح البلدان*، بيروت: دار و مكتبه الهلال.
- بيهقى، ابوبكر احمد بن حسين (١٤٠٥ق)، *دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشريعه*، تحقيق عبد المعطى امين قلجعى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ----- (١٤٢٤ق)، *السنن الكبرى*، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ترمذى، محمد بن عيسى (١٤٢١ق)، *سنن الترمذى*، تحقيق صدقى محمد جميل العطار، بيروت: دار الفكر.
- حاكم نيشابورى، ابو عبد الله محمد بن عبد الله (١٤٢٠ق)، *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق حمدى الدمرداش محمد، بيروت: المكتبه العصريه.
- حلبى، ابو الفرج شافعى (١٤٢٧ق)، *السيرة الحلبية (إنسان العيون فى سيرة الأمين المأمون)*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- سعيد بن منصور بن شعبة الخراسانى المكي (بى تا)، *سنن سعيد بن منصور*، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- شافعى، محمد بن ادريس (١٤٠٣ق)، *كتاب الام*، بيروت: دار الفكر.
- شامى، محمد بن يوسف (١٤١٤ق)، *سبل الهدى و الرشاد فى سيره خير العباد*، تحقيق على محمد

- معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی عبد المجید السلفی، بی تا.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق)، *تاریخ الأمم و الملوك*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- ----- (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۶ ق)، *الصحيح من سيره النبي الاعظم*، قم: دار الحدیث.
- عبد الرزاق بن همام الصنعانی (۱۴۰۳ق)، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت: المکتب الاسلامی.
- عسکری، ابو هلال حسن بن عبدالله (۱۴۰۸ ق)، *الاوائل*، طنطا: دار البشیر.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲ش)، *بحار الانوار*، طهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰ق)، *امتاع الاسماع*، تحقیق محمد عبد الحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ ق)، *السنن الكبرى*، تحقیق عبد الغفار سلیمان البنداری، تحقیق سید کسروی حسن، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نووی، محیی الدین (۱۴۱۴ق)، *الأذکار النوویة*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *كتاب المغازی*، تحقیق مارسدن جونز، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- هیثمی، نور الدین علی بن ابی بکر بن سلیمان الهیثمی (۱۴۲۲ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، تحقیق محمد عبد القادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یحیی بن معین (۱۳۹۹ق)، *التاریخ یحیی بن معین و کتابه التاریخ*، تحقیق احمد محمد نورسیف، مکه مکرمه: مرکز البحوث العلمی و احیاء التراث الاسلامی، جامعہ الملک عبدالعزیز.
- یعقوبی، احمد بن واضح (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.
- یوسفی الغروی، محمد هادی (۱۴۱۷ق)، *موسوعة التاریخ الاسلامی*، قم: مجمع الفکر الاسلامی

نقش تلفیق برداشت‌های موسع تفسیری و فقهی از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در توسعه نظام قراردادهای تمدن اسلامی



محمد مهدی الشریف *

داریوش کیوانی هفشجانی **

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

doi: 10.22034/JKSL.2022.279705.1018

چکیده

خداوند در فرز نخست آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به عقود خود وفا کنید». در باب مفهوم لفظ «عقود» در این آیه، میان مفسران قرآن کریم اختلاف دیدگاه وجود دارد. برخی با تفسیر مضیق این آیه، عقود را منحصرأً به مواردی همچون «عهد مسلمانان و مشرکان» یا «میثاق‌های اهل کتاب برای تصدیق نبوت حضرت محمد ﷺ» یا «عهد پذیرش خلافت حضرت علی (علیه السلام)» یا «احلاف» یا «محرمات و واجبات» عطف نموده‌اند. گروهی دیگر با برداشتی موسع از آیه مورد بحث، آن را شامل جمیع «احکام الهی»، «قراردادهای اجتماعی»، «اعمال حقوقی» و «عهد انسان با خداوند» دانسته‌اند. هم‌سوی با مفسران، فقیهان نیز از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» دو برداشت مضیق و موسع داشته‌اند: برخی وجوب وفای به قراردادهای تنها شامل عقود رایج در عهد شارع مقدس انگاشته و گروهی همه قراردادهای مشمول وجوب یاد شده قلمداد کرده‌اند. نگارندگان با عنایت به عموم لفظ عقود، برداشت‌های تفسیری و فقهی موسع را صحیح‌تر دانسته‌اند؛ مضافاً نشان داده‌اند هم‌نشینی این دو برداشت، به وضوح نظام قراردادهای تمدن اسلامی را کارآمد نموده و در طول تاریخ توسعه داده است، زیرا از رهگذر اعتباربخشی به قراردادهای نوین و اثرگذاری بر قوانین موضوعه، تسهیل روابط اجتماعی و تقویت رفاه عمومی را در پی داشته است.

واژگان کلیدی: اوفوا بالعقود، عقود، قراردادهای نوین، توسعه، تمدن اسلامی.

۱ دانشیارگروه حقوق دانشگاه اصفهان، ایران

m.alsharif@ase.ui.ac.ir

۲ دکترای حقوق خصوصی از دانشگاه اصفهان، ایران

keyvani23@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

طبق یک دسته‌بندی معروف، عقود در دو گروه «معین» و «نامعین»^۱ جای می‌گیرند (امامی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۸؛ کاتوزیان، ۱۳۹۲، ج ۱، ۹۶-۹۵؛ شهیدی، ۱۳۸۸، ۷۹؛ صفایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۴۵؛ محقق داماد و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ۱۵۱؛ شیروی، ۱۳۹۸، ۳۱).

برخی از حقوق‌دانان معتقدند، اگر عقدی از زمان قدیم میان مردم رایج بوده و موضوع، احکام و آثار خاص خود را داشته، معین است و در غیر این صورت، نامعین خواهد بود (امامی، بی‌تا، ج ۱، ۱۵۸). وفق این عقیده، «رواج عقد در قرون گذشته» ضابطه‌ی تمییز عقد معین از نامعین است. برخی از اندیشمندان افزون بر ضابطه‌ی یاد شده، ذکر نام، احکام و آثار مخصوص یک عقد در قوانین و مقررات امروزی را سبب معین گشتن آن دانسته‌اند (شهیدی، ۱۳۸۸، ۷۹). مشاهده می‌شود در نگره‌ی ایشان، احتساب یک عقد به عنوان «معین» یا «بانام»، تابع دو ملاک است. در مقابل عده‌ای از اساتید حقوق، تنها ملاک اخیر یعنی «ذکر نام، احکام و آثار عقد در قانون» را فارق عقود معین از غیرمعین به شمار آورده‌اند. به تعبیر مرحوم استاد کاتوزیان «عقود معین، عقود است که در قانون، نام خاص دارد و قانون‌گذار شرایط انعقاد و آثار آن را معین کرده است: مانند بیع، اجاره، قرض، ضمان، حواله، رهن، ودیعه، شرکت، صلح و مانند این‌ها. برعکس، عقود که در قانون عنوان و صورت خاصی ندارد و شرایط و آثار آن برطبق قواعد عمومی قراردادها تعیین می‌شود، عقود بی‌نام یا غیرمعین است» (کاتوزیان، ۱۳۹۲، ج ۱، ۹۶-۹۵). براین اساس عقد بیمه و قرارداد ارفاقی، معین محسوب شده‌اند (نک: صفایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۴۵؛ شیروی، ۱۳۹۸، ۳۱). بعضی از حقوق‌دانان معتقدند در نگاه فقه، عقود معین، متعارفه یا معهوده، قراردادهایی هستند که در زمان عرف شارع رواج داشته و از این رو قانون‌گذار اسلام، آن‌ها را عیناً یا با وضع احکام جدیدی امضا کرده است. همچنین در نگاه موصوف، عقدی نامعین، مستقل یا غیرمعهود است که در زمان شارع متداول نبوده و بعدها پدیدار گشته است؛ اما در حقوق امروزی، عقود معین، قراردادهایی هستند که اسم، آثار و احکامشان در قوانین موضوعه‌ی برخاسته از عرف منعکس شده است، در غیر این صورت نامعین خواهند بود (محقق داماد و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱، ۱۵۱). ایراد این دیدگاه آن است که معیار عقد معین از منظر حقوقی را انعکاس نام، شرایط و آثار آن در قوانین و مقررات متخذ از عرف دانسته است، حال آن که عقود وقف، بیع، اجاره و صلح معین هستند در حالی که

۱. گاهی به عقود نامعین، غیرمعین یا بی‌نام هم گفته می‌شود.



براساس شریعت اسلامی مدون گشته‌اند.

حال که در باب تعریف عقد نامعین اختلاف دیدگاه و رویکرد وجود دارد، باید پاسخ داد در مقاله‌ی حاضر، چه معنایی برای ترکیب وصفی عقد نامعین انتخاب شده است؟ در این مقاله عقد نامعین عبارت از قراردادی است که اسم خاصی ندارد، برای پاسخگویی به نیازهای جامعه ایجاد گشته و از قبل موجود نبوده است، از این رو، برای آن احکامی توسط شارع تشریح نشده است (کاشفالغطاء، بی‌تا، ۳۱).

خداوند در فراز آغازین آیه‌ی نخست سوره‌ی مائده می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آوردید به عقود خود وفا کنید». بر این اساس، آیا حکم این آیه، قراردادهای نامعین را هم در بر می‌گیرد و یا صرفاً به عقود معین راجع در عهد شارع معطوف می‌شود؟ آیا اساساً می‌توان قراردادهای بشری را مصداق لفظ عقود در مانحن فی‌ه دانست؟ اهمیت پاسخ‌دهی به این دو پرسش بدین خاطر است که اگر پاسخ آن‌ها مثبت باشد، کارآمدسازی و توسعه‌ی نظام حقوق قراردادهای تمدن اسلامی را در پی خواهد داشت، چه این که روابط اجتماعی را تسهیل و رفاه عمومی را بیشینه می‌سازد. در همین راستا لازم به ذکر است در طریق تبیین واژه‌ی «عقود»، میان مفسران قرآن کریم و فقهای امامیه اختلاف دیدگاه وجود دارد. از این رو باید ضمن دقت در تفاسیر و فتاوی معتبر، پاسخ‌های مناسبی برای پرسش‌های پیش‌گفته یافت.

۱- نگاهی به آرای مفسران قرآن کریم در باب مفهوم عقود

با نگاهی به آرای مفسران قرآن کریم در باب معنا و مفهوم لفظ «عقود» در آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده، می‌توان پی برد که ایشان از این آیه دو برداشت مضیق و موسع داشته‌اند. در این گفتار ابتدا برداشت اول و سپس برداشت دوم، طرح و تحلیل خواهد شد.

۱-۱- برداشت مضیق

۱-۱-۱ عقود به معنای عهد بین مسلمانان و مشرکان

بعضی از مفسران، عقود را به عهد بین مسلمانان و مشرکان تعبیر کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ۴۴۸؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ۳۵۵). آیه‌ی ۴ سوره‌ی توبه، مؤید این تفسیر است. پس از فتح مکه توسط مسلمانان، خداوند متعال در آیات آغازین سوره‌ی توبه اعلام می‌دارد: وی و پیامبرش ﷺ در برابر مشرکان تعهدی ندارند. سپس پروردگار در آیه‌ی ۴ این سوره می‌افزاید: «مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته‌اید، و چیزی از [تعهدات خود

نسبت به] شما فروگذار نکرده و کسی را بر ضدّ شما پشتیبانی ننموده‌اند. سپس پیمان اینان را تا [پایان] مدتشان تمام کنید، چرا که خدا پرهیزگاران را دوست دارد». علامه طباطبایی و برخی دیگر از این آیه، اهتمام شارع مقدس اسلام به حرمت عهد و لزوم وفای به آن - حتی در مقابل دشمنان اسلام - را استنتاج کرده‌اند (نک: علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ۲۶۱-۲۵۹؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۱، ۴۲۵).

ممکن است ایراد شود؛ موضوع آیه‌ی ۴ سوره‌ی توبه عهد است، حال آن که موضوع آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده عقود است، بنابراین نمی‌توان عهد مورد اشاره در چهارمین آیه از سوره‌ی مبارکه‌ی توبه را مصداق لفظ «العقود» دانست. در پاسخ به این ایراد احتمالی عنوان می‌شود: برخی از مفسران در توضیح این لفظ، تنها به بیان واژه‌ی «عهد» اکتفاء کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۸۹؛ فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، ۲۹۸؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ۱۲۱). در این باره گفتنی است: بعضی از لغت‌شناسان عرب نیز یکی از معانی عقد را عهد مؤکد دانسته‌اند (عسکری، ۱۴۰۰، ۴۷).

۱-۱-۲- عقود به معنای میثاق‌های اهل کتاب برای تصدیق نبوت حضرت محمّد ﷺ

دسته‌ای از مفسران، عقود را میثاق‌هایی دانسته‌اند که پروردگار از اهل کتاب برای تصدیق نبوت حضرت محمد ﷺ - طبق فرامین تورات و انجیل - اخذ کرده است. این قول به دلیل این که خطاب آیه متوجه مؤمنان بوده، غریب محسوب شده است (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۹، ۱۳). علامه طباطبایی نیز معتقد است حتی عموم و اطلاق لفظ عقود هم، دلالتی بر مدعای یاد شده ندارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ۲۵۸-۲۵۷).

۱-۱-۳- عقود به معنای عهد پذیرش خلافت حضرت علی ﷺ

علی بن ابراهیم قمی از مفسران و محدثان مورد وثوق شیعه (نک: پورکرمان و دهقان منگابادی، ۱۳۹۱، ۲۳۴)، با استناد به یک روایت، حمل عقود را بر عهدی که پیامبر ﷺ با مسلمین برای پذیرش خلافت حضرت علی ﷺ بست، ممکن دانسته است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ۱۶۰). طبرسی و ابوالفتح رازی از مفسران نامدار شیعه پس از علی بن ابراهیم قمی، این وجه را در تفاسیر خود ذکر نکرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ۲۳۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶، ۲۱۸-۲۱۷). با وجود این، فیض کاشانی و برخی دیگر روایت قمی را در تفسیرهای خویش بازتاب داده‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ۵؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ۲۷۳-۲۷۲).

۱-۱-۴- عقود به معنای احلاف

گروهی «العقود» را به عهد دوران جاهلیت موسوم به احلاف، معطوف ساخته‌اند



(صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۷۶؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۳، ۱۵۵۳؛ هواری، ۱۴۲۶، ج ۱، ۳۹۹؛ همچنین نک: جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ۲۸۳-۲۸۲). احلاف عبارت از معاهداتی است که قبایل عرب ما قبل اسلام برای تأمین مصالح گوناگون بین خود یا با دیگران منعقد می‌کردند (نک: علی، ۱۴۱۳، ج ۴، ۳۷۲-۳۷۰). وفق پاره‌ای از روایات، می‌توان حلف را در عداد مصادیق عقود دانست؛ در کتاب «دعائم الاسلام» آمده است: «امام جعفر صادق علیه السلام از آبای خویش علیهم السلام نقل فرمود که رسول خدا صلی الله علیه و آله از نیرنگ، حیل و غش [در معامله] نهی فرمودند و عنوان داشتند: کسی که ما را فریب دهد جزو امت من نیست. همچنین از [کاربست] حیل و خدعه در بیوع و پیمان‌شکنی، نهی فرمودند و گفتند به عقود خویش در بیع، نکاح، حلف، عهد و صدقه وفا کنید» (قاضی نعمان، ۱۳۸۵، ج ۲، ۲۷-۲۸). همان گونه که مشاهده می‌شود، حلف یکی از مصداق‌های عقود است و نباید نسبت احلاف و عقود را تساوی به حساب آورد.

۱-۱-۵ عقود به معنای حلال، حرام و واجب الهی

عده‌ای معتقدند: حلال و حرام الهی و فرائضی که خداوند انجام یا ترک آن‌ها را به مسلمانان امر کرده، معنای عقود است (نک: ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱، ۱۲۱؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ۴۱۴-۴۱۳؛ طبرسی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۰۸؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ۶۰۰، دخیل، ۱۴۲۲، ج ۱، ۱۳۹؛ جزایری، ۱۳۸۸، ج ۱، ۵۵۴). برخی از صاحب‌نظران معتقدند یا احتمال داده‌اند: «أوفوا بالعقود»، قراردادهای معین و نامعین را دربر نمی‌گیرد، چون تنها در این صورت است که فرارز یاد شده با فرارزهای بعدی آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده مرتبط می‌شود (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۴۰۳؛ شبیری زنجانی، بی‌تا، ج ۹، ۳۱۵۴)؛ در فرارزهای بعدی این آیه‌ی شریفه چنین آمده است: «برای شما [گوشت] چارپایان حلال گردیده، جز آنچه [حکمش] بر شما خوانده می‌شود، در حالی که نباید شکار را در حال احرام، حلال بشمرید، خدا هرچه بخواهد فرمان می‌دهد».

۱-۲-۱ تفسیر موسع

۱-۲-۱-۱ دلالت عموم عقود بر گستره‌ای از معانی

محمد بن نصر سمرقندی، لفظ عقود را از جامع‌ترین کلمات می‌شمارد. زیرا بر معانی سه‌گانه «حلال، اوامر و نواهی الهی»، «عهد بین خداوند و انسان از قبیل ایمان و نذور» و «همه‌ی قراردادهای بشری نظیر بیع و اجاره» صادق است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ۳۶۵؛ همچنین نک: طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ۳۴۱؛ دینوری، ۱۴۲۴، ج ۱، ۱۸۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، ۴۳۵-۴۳۴).

خاطرنشان می‌شود برخی در توضیح لفظ عقود، به عهدهایی نظیر نذر و یمین که انسان با خداوند می‌بندد، اشاره نکرده و تنها به ذکر فرامین الهی و قراردادهای بشری بسنده نموده‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ۲۶۵). همچنین عده‌ای در تعریف این لفظ چنین آورده‌اند: جمیع التزاماتی که افراد بالغ عاقل از روی طیب نفس منعقد می‌کنند، مشروط بر این که حلالی را حرام نسازد یا حرامی را حلال نگرداند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۸، ۱۰). با تکیه بر فراز پایانی قول اخیر، تأکید می‌شود شماری از مفسران قراردادهای بشری مبنی بر انجام امور قبیح را از شمول لفظ عقود، استثنا کرده‌اند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹۶؛ دروزه، ۱۴۲۱، ج ۹، ۱۳-۱۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۶، ۶۶). زید بن أسلم و برخی دیگر «عهد الله»، «حلف»، «شرکت»، «بیع»، «نکاح» و «یمین» را به عنوان مصادیق عقود انگاشته‌اند (نک: زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۶، ۶۶)، در حالی که عقدها فراوان‌تر از این تعداد هستند (حوّی، ۱۴۲۴، ج ۳، ۱۳۰۹). علاوه بر آن به عقیده‌ی صحیح مرحوم علامه طباطبایی، کلیه‌ی فرامین الهی و هرچه را که انسان در روابط اجتماعی خویش، به عنوان عقد اعتبار می‌کند، در سایه‌سار عموم «العقود» (نک: طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۲۸۸) جای می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ۱۸۸). بعضی از مفسران افزون بر موارد پیش‌گفته، تعهد انسان به جامعه خویش از قبیل لزوم رعایت مقررات را هم مشمول عقود قلمداد نموده‌اند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۳، ۵۹؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۴، ۳۲۶-۳۲۵). ممکن است اشکال شود ترکیب قراردادهای بشری که پیش‌تر بدان اشاره گشت، بر این مورد نیز صادق است؛ از باب دفع دخل مقدر خاطرنشان می‌شود ترکیب فوق، منصرف از قراردادهای اجتماعی است.

برمبنای آنچه گفته شد، عموم لفظ عقود، «احکام الهی»، «عقود معین و نامعین»، «قراردادهای اجتماعی» و «عهد انسان با خداوند» را در برمی‌گیرد و استثنا کردن مصادقی از موارد یادشده، خلاف اصل است و به دلیل متقن نیاز دارد (نک: طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ۲۸۸).

۲- نگاهی به آرای فقیهان امامیه در باب شمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نسبت به قراردادهای نوین

۲-۱- تفسیر فقهی مضیق

در گفتار پیشین مشاهده شد عموم لفظ عقود، در اصل شامل قراردادهای غیرمعین هم می‌شود. بنابراین ممکن است لزوم وفای به عهد، بر عقود و معاملات نوین نیز صادق باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۵، ۲۶). آیت‌الله مکارم شیرازی در ذیل آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده ۱. مقصود از عهد الله همه پیمان‌هایی است که انسان با پروردگار خویش منعقد کرده است (قرشی بنایی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۳۹).



می‌نویسد: «این آیه از جمله آیاتی است که در مباحث حقوق اسلامی در سرتاسر فقه به آن استدلال می‌کنند و يك قاعده‌ی مهم فقهی که اصالة اللزوم فی العقود است از آن استفاده می‌گردد، یعنی هرگونه پیمان و معاهده‌ای درباره‌ی اشیا و یا کارها میان دو نفر منعقد گردد لازم الاجرا می‌باشد و حتی - همانطور که جمعی از محققان نیز عقیده دارند - انواع معاملات و شرکت‌ها و قراردادهایی را که در عصر ما وجود دارد و در سابق وجود نداشته و یا بعد در میان عقلا بوجود می‌آید و بر موازین صحیحی قرار دارد، شامل می‌شود و این آیه پای همه‌ی آن‌ها صحه می‌گذارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ۲۴۵).

با وجود آن‌چه در بالا آمد، صاحب مفتاح الکرامه می‌نویسد: «طبق اجماع فقیهان امامیه، عقودی که واجب‌الوفاء هستند منحصر به عقود متداول در زمان نزول آیه‌ی «أوفوا بالعقود» منحصر می‌شود و این آیه مطلق عقود را پوشش نمی‌دهد» (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۴، ۱۶۱). میرزا حبیب‌الله رشتی هم در دیدگاه مشابهی عنوان می‌دارد: انحصار عقود، موضوع آیه‌ی اخیر به عقود معهود و متعارف، مورد اتفاق فقیهان است (رشتی، بی‌تا، ۲۵۳). در همین راستا آیت‌الله وحید بهبهانی بر این باور است، از منظر فقهای امامیه، عقود واجب‌الوفا، و طرق نقل اعیان و منافع به عقود معین و معهود محدود می‌شود (بهبهانی، ۱۴۱۷، ۴۸۲). فقیهان مبرز دیگری هم، بی آن‌که بر انحصار عقود واجب‌الوفا به عقود متداول عهد شارع ادعای اجماع کنند، این انحصار را پذیرفته‌اند. مولی احمد نراقی بیان می‌کند: وجوب وفا به عقود فقط عقود مقرر توسط خداوند را دربرمی‌گیرد (نراقی، ۱۴۱۷، ۹؛ همچنین نک: صاحب ریاض، ۱۴۱۹، ج ۹، ۲۸۱؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ۸۹-۹۰؛ مامقانی، ۱۳۲۳، ج ۲، ۱۹۸). میرزای قمی نیز می‌نویسد: «عموم «أوفوا بالعقود» و امثال آن نیز محمول است بر عقود معهوده در زمان شارع، نه هرچه هرکس خواهد اختراع کند» (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ۳۱۷). مضافاً سید عبدالحسین لاری با لحنی هشدارآمیز متذکر می‌گردد: «اگر عقود جدید را مشمول «أوفوا بالعقود» بدانیم، تأسیس یک فقه جدید و یک دین بدیع، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود» (لاری، ۱۴۱۸، ج ۱، ۳۱۷). شهید ثانی در مسالک عقد، مغارسه را باطل دانسته است، زیرا به باور وی، صحت عقود معاوضی موقوف به اذن شرعی‌ای است که در مورد مغارسه صادر نگشته است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ۷۱؛ همچنین نک: فرزانه

۱. «تحويل زمین کشاورزی به شخصی برای درختکاری را مغارسه گویند. این قرارداد می‌تواند زمین‌داران بدون درخت و ناتوان از کاشت درخت را با مالکان درخت فعال و قادر، به هم مرتبط سازد و مشکل هر دو را مرتفع سازد» (فرزانه و شماره و تولایی، ۱۳۹۴، ۸۲).

وشاره و تولایی، ۱۳۹۴، ۸۹). محقق بحرانی بر این قول و مستند آن ادعای اجماع کرده است (محقق بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۱، ۳۹۲). دیدگاه فقه‌های یاد شده نظریه‌ی توقیفی بودن عقود را تقویت می‌سازد. باورمندان این تئوری باور دارند عقود واجب‌الوفا محدود به عقود هستند که شارع آن‌ها را تأیید کرده باشد؛ به دیگر سخن، قراردادهای نامعین نوین، به علت نداشتن امضای شرعی، مشمول عموماتی نظیر «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نمی‌گردند و بنابراین لازم‌الاتباع نخواهند بود (صائمی، ۱۳۸۲، ۹۵-۹۴؛ حائری، ۱۳۷۳، ۱۵۱). آیت‌الله شبیری زنجانی در باب آیه‌ی مورد بحث متذکر نکته‌ای شده است که بیان آن می‌تواند به درک بهتر این نظریه کمک نماید: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و مانند آن مشرّع نیست، یعنی این‌طور نیست که معنای آن این باشد که هر آن‌چه را بر آن توافق کرده و قرار گذاشتید لازم الوفا است، هر چند قطع نظر از پیمان شما مشروع نباشد بلکه معنای «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» الزام ما هو المشروع است... یعنی هر امری که مشروعیت آن قبل از عقد و قرارداد ثابت شده باشد» (شبیری زنجانی، بی‌تا، ج ۱۳، ۴۴۵۲).

۲-۲- تفسیر فقهی موسع

در مقابل دیدگاهی که در بالا بدان پرداخته شد، گروهی از فقیهان قائل به شمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نسبت به قراردادهای نامعین هستند. آیت‌الله حسین حلی از شاگردان میرزای نایینی در این باره می‌نویسد: «آیه‌ی کریمه یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود، افزون بر عقدهای معهود، شامل قراردادهای جدید انشا شده به وسیله‌ی خردمندان اعصار متأخر هم می‌شود، مگر آن‌که دلیلی چون وجود ربا بر فساد آن‌ها اقامه گردد» (حلی، بی‌تا، ۱۰۹). مرحوم محمد جواد مغنیه نیز می‌افزاید هر قراردادی جدید یا قدیم، طبق قصد متعاقدين واجب‌الوفا و لازم‌الاتباع است، مادامی که با مبادی شریعت منافاتی نداشته باشد (مغنیه، ۱۳۷۹، ج ۳، ۱۶). بعضی دیگر از فقیهان نیز دیدگاه انحصار وجوب وفای عقود به قراردادهای معهود را خلاف اطلاق و عموم آیه‌ی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌دانند و آن را نمی‌پذیرند (نک: میرزای نایینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۱۰۵؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۷۵۳-۷۵۲؛ حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۲۲۲). لازم به ذکر است مطابق دیدگاه عده‌ای از صاحب‌نظران، عقود متعارف در زمان شارع نیز، اختراع شارع نبوده، بلکه جواز آن‌ها دایر مدار سیره‌ای است که امضا یا عدم ردع شارع را به همراه دارد. به عبارت دیگر در باب حلیت فرد فرد عقود متعارف در عهد شارع، دلیل لفظی موجود نیست. از این رو عقود مستحدثه‌ای هم که مولود سیره عقلا است، مادام که



متضمن تحریم حلال یا تحلیل حرام نباشند، از حیث شرعی معتبر هستند (نک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ۲۱۷-۲۲۰).

دیدگاه فقهای اخیر نظریه «توقیفی نبودن عقود» را تقویت می‌کند. دیدیم یکی از مستندات اصلی این نظریه، اطلاق و عموم فرارز نخست سوره‌ی مائده است. در نهایت، همین دیدگاه در قوانین و مقررات موضوعه کشور منعکس شده است. از این رو در ماده ۱۰ قانون مدنی آمده است: «قراردادهای خصوصی نسبت کسانی که آن را منعقد نموده‌اند در صورتی که مخالف صریح قانون نباشد، نافذ است».

۳- «أوفوا بالعقود» عامل توسعه نظام حقوق قراردادهای در تمدن اسلامی

گفتار حاضر را با یک فرض بنیادین آغاز می‌کنیم: تصور کنید در ایران، صنعت بیمه وجود ندارد. این امر چه آثار و عوارضی برای نظام اقتصادی کشور به بار می‌آورد؟ پی بردن به این پرسش مستلزم تبیین فواید بیمه برای اقتصاد است. بیمه، سرمایه‌گذاری و تداوم فعالیت‌های اقتصادی را تضمین می‌کند. اگر سرمایه‌گذاران، تجار و فعالان اقتصادی، بیم رویارویی با جبران خسارات ناشی از کنش‌های انتفاعی خویش را داشتند، چه بسا هرگز به آغاز یک فعالیت تولیدی یا توزیعی مبادرت نمی‌کردند، زیرا در این صورت به جای کسب منفعت، باید پیوسته تاوان اتلاف یا معایب اموال و خسارات وارده به مصرف‌کنندگان و کارگران خویش را می‌دادند (بابایی، ۱۴۰۰، ۱۲-۱۳). در چنین وضعیتی، حدوث مجموعه‌ای از توالی فاسد مانند کاهش تولید، فوران تورم افسارگسیخته، افزایش چشمگیر نرخ بیکاری و طغیان آسیب‌های اجتماعی گوناگون، گریزناپذیر است. توضیح آن‌که کاهش تولید، نتیجه‌ی تعطیلی بنگاه‌های اقتصادی در اثر اختصاص سرمایه آن‌ها به جبران خسارات و اتلاف اموالی است که تحت پوشش بیمه قرار ندارند. زنجیره‌ی تعطیلی‌های مزبور، از یک سو نرخ بیکاری را بالا می‌برد و از دیگر سو، با وسعت‌بخشی به کاهش تولید، ازدیاد قیمت کالاها و خدمات را رقم خواهد زد (Posner, ۲۰۰۴: ۵۹). در چنین وضعیتی آسیب‌های اجتماعی و به طور مشخص نرخ ارتکاب جرم در کشور به طرز معناداری افزایش می‌یابد (نک: یحیوی دی‌زج و همکاران، ۱۳۹۷، ۱۶۸-۱۶۷).

در بند بالا، عوارض نبود صنعت بیمه در نظام اقتصادی کنونی را مشاهده کردیم. بیمه به عنوان یک عقد^۱ (نک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ۶۴۸)، اگر مشمول «أوفوا بالعقود»

۱. به موجب ماده ۱ قانون بیمه مصوب ۱۳۱۶/۰۲/۰۷، «بیمه عقدی است که به موجب آن یک طرف تعهد می‌کند در ازای پرداخت وجه یا جوهی از طرف دیگر در صورت وقوع یا بروز حادثه، خسارت

نمی‌گشت، ضرورتاً این نتیجه حادث می‌شد: «در تمدن و نظام اسلامی اقتضای شکل‌گیری صنعت بیمه وجود ندارد». جالب این‌جا است عده‌ای از عالمان عامه، به عدم مشروعیت عقد بیمه نظر داده‌اند: «بیمه از عقود مستحذته و نوظهور است و داخل در هیچ یک از عقود شناخته‌شده فقه اسلامی نیست. بنابراین به لحاظ عدم انطباق بیمه با عقود معین اسلامی، قرارداد مذکور غیرشرعی و فعالیت مبتنی بر آن حرام است» (به نقل از بابایی، ۱۴۰۰، ص ۱۶). این در حالی است که بسیاری از فقهای معاصر شیعه، عقد بیمه را مشمول «أوفوا بالعقود» انگاشته و به عنوان یک عقد مستقل، معتبر دانسته‌اند (نک: موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴، ۲۳۲؛ سبحانی، ۱۴۳۱، ۲۵۵-۲۵۴).

افزون بر بیمه، عقود مستحذته‌ای نظیر قرارداد تشکیل شرکت‌های تجاری موضوع قانون تجارت، قراردادهای انتقال حقوق مادی ناشی از مالکیت‌های فکری، معامله اطلاعات مالی (نک: الشریف و کیوانی هفشجانی، ۱۳۹۷) و داد و ستد اوراق بهادار نیز از رهگذر قرارگیری در سایه‌سار شمول آیه‌ی «أوفوا بالعقود»، مشروعیت یافته و رفته‌رفته در نظام حقوق قراردادهای تمدن پویای اسلامی، جای خود را باز کرده‌اند. بنابراین روابط مالی و تجاری گوناگون اشخاص در نظام اقتصادی کنونی، قابلیت قرارگیری در قالب‌های قراردادی مشخص را داشته و از این طریق استحکام و اتقان مطلوبی را به خود خواهد گرفت. همچنین، اشخاص مجبور نیستند که روابط پیچیده‌ی اقتصادی خود را در ظروف محدود عقود معین شرعی تعریف کنند؛ در نتیجه عموم «أوفوا بالعقود»، نظام روابط اقتصادی در تمدن اسلامی را تسهیل می‌نماید.

نتایج کارآمدی که در سطور پیشین بیان گشت، بی‌تردید، بدون تلفیق برداشت‌های تفسیری و فقهی موشع از آیه‌ی «أوفوا بالعقود»، حاصل نمی‌شد. چنان‌چه از یک سو طبق برخی از تفاسیر قرآنی، مفهوم «العقود» در «أوفوا بالعقود» تنها به عهد مسلمان و مشرکین یا احلاف و مانند آن محدود می‌گشت، و از سوی دیگر وفق پاره‌ای از برداشت‌های فقهی، این آیه شامل قراردادهای نوین نمی‌شد، آن‌گاه صحبت از اعتبار عقود مستحذته، ممکن نمی‌گشت.

وارده بر او را جبران نموده یا وجه معینی بپردازد.».

نتیجه‌گیری

راقمان این سطور در نوشتار حاضر به این مسئله پرداخته‌اند: آیا قراردادهای نوین یا عقود مستحدثه، مشمول عبارت «أوفوا بالعقود» در فراز نخست آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده می‌گنجد یا خیر؟ در این راستا با توجه به قول گروهی از مفسران و فقیهان نشان داده‌اند، پابندی به شمول این عبارت نسبت به قراردادهای موصوف، با توجه به عموم لفظ «العقود» موجه جلوه می‌کند. لازم به ذکر است، در نظم حقوقی کنونی، قوانین و مقررات موضوعه کشور، مبتنی بر پذیرش شمول فوق تنظیم گشته‌اند که این امر به تسهیل امور اقتصادی و تأمین بهتر احتیاجات جامعه می‌انجامد. سرانجام در نوشتار پیش‌رو، نقش تلفیق برداشت‌های تفسیری و فقهی موسّع از آیه‌ی «أوفوا بالعقود» در توسعه‌ی نظام حقوق قراردادهای در تمدن اسلامی مبرهن گشته است.

کتابنامه

الف) فارسی

- الشریف، محمد مهدی و کیوانی هفشجانی، داریوش (۱۳۹۷)، «کنکاشی در مالیت و ماهیت اطلاعات با رویکرد حقوقی و اقتصادی»، *حقوق خصوصی*، دوره ۱۵، شماره ۲، ۳۰۱-۳۲۲.
- امامی، سید حسن (۱۳۹۵)، *حقوق مدنی*، ج۱، تهران: انتشارات اسلامیه.
- ابوالفتح رازی (۱۴۰۸)، *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج۶، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- بابایی، ایرج (۱۴۰۰)، *حقوق بیمه*، چاپ هفدهم، تهران: سمت.
- پورکرمان، مصطفی و دهقان منگابادی، یمانعلی (۱۳۹۱)، «تاثیر غالبان بر روایات تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی»، *دوفصلنامه علمی-پژوهشی حدیث پژوهی*، سال چهارم، شماره هشتم، ۲۳۳-۲۵۰.
- حائری، مسعود (۱۳۷۳)، *اصل آزادی قراردادهای و تحلیلی از ماده ۱۰ قانون مدنی*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۲۱ق)، *ولایت فقیه در حکومت اسلام*، مشهد: علامه طباطبایی.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، ج۴، تهران: لطفی.
- حکیم، سید محسن (۱۳۷۴)، *مستمسک العروه الوثقی*، ج۱۳، قم: دار التفسیر.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶)، *تفسیر کوثر*، ج۳، قم: موسسه انتشارات هجرت.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷)، *تفسیر قرآن مهر*، ج۵، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- شبیری زنجانی، سید موسی (بی‌تا)، *کتاب نکاح*، ج۹، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز.
- ----- (بی‌تا)، *کتاب نکاح*، ج۱۳، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۸)، *تشکیل قراردادها و تعهدات*، چاپ هفتم، تهران: مجد.
- شیروی، عبدالحسین (۱۳۸۸)، *حقوق قراردادهای: انعقاد، آثار و انحلال*، چاپ سوم، تهران: سمت.
- صائمی، علی اصغر (۱۳۸۲)، «شروط ابتدایی در فقه و بررسی ماده ۱۰ قانون مدنی»، *فصلنامه الهیات و حقوق*، شماره ۹ و ۱۰، ۱۰۴-۷۷.
- صفایی، سید حسین (۱۳۹۶)، *دوره مقدماتی حقوق مدنی*، ج۲، چاپ بیست و نهم، تهران: نشر میزان.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج۴، چاپ دوم، تهران: اسلام.
- علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم: محمّد باقر موسوی، ج۵، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فرزانه و شاره، معین و تولایی، علی (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی نظریه بطلان قرارداد مغارسه»، *فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، سال یازدهم، شماره سی و نه، ۸۱-۹۸.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۵)، *تفسیر أحسن الحدیث*، ج۳، چاپ دوم، تهران: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۵)، *قواعد عمومی قراردادهای*، ج۱، چاپ دهم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- محقق داماد، سید مصطفی؛ قنواتی، جلیل؛ وحدتی شبیری، سید حسن و عبدی‌پور، ابراهیم (۱۳۹۴)، *حقوق قراردادهای در فقه امامیه*، ج۱، چاپ هفتم، تهران: سمت.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، ج۵، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- یحیوی دیزج، جعفر، محمدزاده، یوسف، حکمتی، صمد و حسین یعقوبی، فرید (۱۳۹۷)، «رابطه میان عوامل اقتصادی و اجتماعی و آسیب‌های اجتماعی در کشورهای منتخب با رویکرد گشتاورهای تعمیم‌یافته»، *فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی*، سال هجدهم، شماره ۶۸، ۱۶۷-۱۹۹.

ب) عربی

- ابن ادريس حلی (۱۴۰۹ق)، *المنتخب من تفسير القرآن و نکت المستخرجه من کتاب التبيان*، ج۱، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- ایباری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الموسوعه القرآنيه*، قاهره: موسسه سجل العرب.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق)، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- بهبهانی، وحید (۱۴۱۷ق)، *حاشیه مجمع الفایده و البرهان*، قم: موسسه علامه المجدد الوحید البهبهانی.
- جزایری، نعمت الله (۱۳۸۸)، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، ج۱، قم: موسسه فرهنگی ضحی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *أحكام القرآن*، ج۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی عاملی، سید جواد (بی تا)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، ج۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حکیم، سید محسن (۱۳۷۴)، *مستمسک العروه الوثقی*، ج۱۳، قم: دار التفسیر.
- حلی، حسین (بی تا)، *بحوث فقهیه*، موسسه المنار.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ق)، *الأساس فی تفسیر القرآن*، ج۳، چاپ ششم، قاهره: دار السلام.
- دخیل، علی محمد علی (۱۴۲۲ق)، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، چاپ دوم، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الحدیث*، ج۹، چاپ دوم، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، *الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ق)، *فقه القرآن*، ج۱، چاپ دوم، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
- رشتی، میرزا حبیب الله (بی تا)، *کتاب الإجاره*، نرم افزار جامع فقه ۳.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ق)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، ج۶، چاپ دوم، دمشق: دار الفکر.
- ----- (۱۴۲۲ق)، *التفسیر الوسیط*، ج۱، دمشق: دار الفکر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ج۱، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۳۱ق)، *الشکره و التأمین فی الشریعه الإسلامیه الغراء*، قم: موسسه امام صادق.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ج۱۰، چاپ دوم، بی تا: دفتر مولف.
- سمرقندی، محمد بن نصر (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی (بحر العلوم)*، ج۱، بیروت: دار الفکر.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۸)، *پژوهش های قرآنی علامه شعرانی*، ج۱، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب قم.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، ج۵، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، *المکاسب*، ج۳، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- شیخ طوسی (بی تا)، *التبيان فی تفسیر القرآن*، ج۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صاحب ریاض (۱۴۱۹ق)، *ریاض المسائل*، ج۹، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، ج۲، اربد: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، امین الاسلام (۱۴۲۱ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۱۱ق)، *تفسیر عبدالرزاق*، ج۱، بیروت: دار المعرفه.
- عسکری، ابوهلال (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۷ق)، *تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن*، ج۳، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

- علی، جواد (۱۴۱۳ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ج ۴، بی نا.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، ج ۱، چاپ دوم، قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن*، ج ۱، چاپ دوم، قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، ج ۸، بیروت: دار الاملاک.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، ج ۲، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
- قاضی نعمان (۱۳۸۵ق)، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام*، ج ۲، چاپ دوم، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *تفسیر القمی*، ج ۱، چاپ سوم، قم: دار الکتب.
- کاشف الغطاء، عباس (بی تا)، *المعاملات المصرقیه*، موسسه کاشف الغطاء.
- لاری، سید عبدالحسین (بی تا)، *التعلیقہ علی مکاسب*، ج ۱، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنه*، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- مامقانی، محمد حسین (۱۳۲۳ق)، *غایه الآمال فی شرح مکاسب و البیع*، قم: مجمع الذخایر الاسلامیه.
- محقق بحرانی، یوسف (۱۴۱۵ق)، *الحدائق الناصره فی احکام العترة الطاهره*، ج ۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۹)، *فقه الإمام جعفر الصادق*، ج ۳، چاپ دوم، قم: موسسه انصاریان.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکی بن حموش (۱۴۲۹ق)، *الهدایه الی بلوغ النهایه*، ج ۳، شارجه: جامعہ الشارقه، کلیه الدراسات العلیا و البحت العلمی.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۱۴ق)، *فقه الشركه علی نهج الفقه و القانون*، چاپ اول، قم: منشورات مکتبه امیرالمومنین.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲)، *تحریر الوسیله*، ج ۲، چاپ سوم، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۱)، *جامع الشتات*، ج ۲، تهران: کیهان.
- میرزای نایینی، محمد حسین (۱۳۷۳ق)، *منیه الطالب فی حاشیه مکاسب*، تهران: المکتبه المحمدیه.
- نجفی، محمد حسن (بی تا)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ج ۲۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷ق)، *عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نیشابوری، محمود بن الحسن (۱۴۱۵ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، ج ۱، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، *العروه الوثقی*، ج ۲، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- (ج) انگلیسی

• Posner, Richard A. (2004), *Catastrophe: Risk and Response*, New York: Oxford University Press.

تجلی و تجسد در مطالعه تطبیقی نقوش سنگ مزارات آرامستان تخت فولاد با آرامنه جلفای اصفهان بر مبنای قرآن کریم و انجیل



شهریار شکرپور*
بهاره جهانمرد**

مقاله پژوهشی

doi: 10.22034/JKSL.2022.327911.1063

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴
پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

چکیده

سنگ‌مزارهای آرامستان تخت فولاد و آرامنه جلفای اصفهان پس از گذشت قرن‌ها به بستری برای هنرآفرینی حجاران، خوش‌نویسان و هنرمندان تبدیل شده‌اند و اعتقادات مذهبی دو دین آسمانی اسلام و مسیحیت، باورهای قرآنی و انجیل، تعامل آرامنه و مسلمانان در اصفهان و روند تحولات هنر تصویری پیرامون آن را به نمایش می‌گذارند. نقش‌مایه‌های گیاهی، جانوری، فرشتگان و مشاغل از جمله بیش‌ترین تزئینات این سنگ‌مزارها است که پیوند عمیق و ناگسستنی هنرمندان و حجاران ایرانی و ارمنی را با مفهوم مرگ و حیات پس از آن و اعتقادات مذهبی، جلوه‌گر می‌سازند. در مقاله پیش‌رو تلاش شده است با جمع‌آوری اطلاعات به صورت مطالعات میدانی، اسناد و منابع کتابخانه‌ای، و با روش توصیفی-تحلیلی، پردیس‌نگاره‌های سنگ‌مزارهای مسلمانان با آرامنه در چهار گروه مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفته و تلاش می‌شود شباهت و تفاوت‌های موجود میان نقوش سنگ‌مزارهای تخت فولاد و آرامنه جلفای اصفهان بر مبنای نظریه تجسد و تجلی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. بر اساس مطالعات انجام یافته مشخص گردید که بیش‌ترین و متنوع‌ترین نقوش به کار رفته مشابه میان سنگ‌مزارات این دو آرامستان، نگاره‌های گیاهی است که شیوه اجرای آن‌ها در بیش‌تر موارد به روش ترکیبی از طبیعت‌گرایانه و انتزاعی است. نقوش سنگ‌مزارات آرامستان جلفا با رویکرد تجسد (به صورت شمایل‌گرایی)، با تاکید بر حضور نمادین مسیحیت (صلیب یا خاچکار) در کنار نگاره‌های انسانی جلوه‌گر شده، اما در اکثر مزارات تخت فولاد، با رویکرد تجلی (شمایل‌گریزی اسلام)، با وجود کتیبه‌های بسیار و دوری از نقوش انسانی، به ویژه تصویر زنان تجلی یافته است؛ که ریشه در تفاوت‌های بنیادین مبانی هنر اسلامی (قرآن) و مسیحیت (انجیل) دارد.

واژگان کلیدی: نقوش سنگ‌مزار، حجاری، تجلی، تجسد، آرامستان جلفای اصفهان و تخت فولاد.

۱. استادیار دانشکده هنرهای صناعی اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، ایران.
sh.shokrpour@tabriziau.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری هنرهای اسلامی دانشگاه هنر اسلامی تبریز، ایران
ba.jahanmard@tabriziau.ac.ir

مقدمه

مفهوم مرگ و حیات پس از آن، از روزگاران کهن تا به امروز یکی از مهم‌ترین تفکرات و تصورات آدمی را به خود اختصاص داده است. این بینش در تمامی ادوار و ادیان مختلف به جلوه‌های گوناگون از آیین‌ها و هنرها، نمود عینی و معنوی پیدا کرد؛ که یکی از جلوه‌های آن طراحی سنگ مزارهاست. سنگ‌هایی که در ابتدا برای محافظت مردگان از گزند محیط به کار برده و به منزله جایگاه ارواح و واسطه‌ای نمادین بین انسان‌ها و نیروهای آسمانی، مقدس پنداشته می‌شدند. آیین تدفین در ایران پیش از اسلام، از غارهای هوتو و کمربند در شمال و زیگورات‌ها گرفته تا تپه‌های سیلک کاشان دیده می‌شود. در عصر ساسانیان پیکر مردگان را بیش‌تر در هوای آزاد قرار داده و سپس استخوان‌ها را در «استودان» جمع آوری می‌کردند؛ تا همین اواخر نیز زرتشتیان اجساد مردگان‌شان را دفن نمی‌کردند. در عقیده مسیحیت، هر کس روح فنا ناپذیری دارد و مستقیماً در الوهیت شریک است، مسیر رشد باز هم بیش‌تر پیش می‌رود و خدا یا مسیح بیرونی به تدریج به مسیح درونی هر فرد مؤمنی تبدیل می‌شود و همچنان واحد و یکسان می‌ماند و در عین حال در افراد بسیاری سکنی می‌گزیند (یونگ، ۱۳۸۴، ۱۷۵).

دیدگاه اندیشه‌ی اسلامی به مرگ، نوعی گذرگاه به سوی جهان آخرت، معاد و شروع حیاتی دیگر و در مسیحیت مبتنی بر جهان برزخ، رستاخیز، داوری الهی و تاکید محوری بر شخصیت مسیح و اسطوره رنج و مصلوب شدن اوست (مولند، ۱۳۸۰، ۱۰۰-۱۲۷). اسلام مانند مسیحیت و دیگر ادیان آسمانی مرگ را ورود به دنیایی دیگر می‌دانست و با آن که تدفین و آیین خاکسپاری در ایران را معمول کرد؛ اما مقبره‌سازی و برآوردن گور از سطح زمین را رواج نداد (منتظرالقائم، ۱۳۸۹، ۴۹۱). نشان قطعی از آغاز به کارگیری سنگ مزارها در دست نیست، اما شیعیان بودند که با تدفین و قرار دادن نشانی بر مزار پس از چهل روز، سنگ مزارها را پایه‌گذاری کردند (تناولی، ۱۳۸۸، ۵-۸). در اسلام به زیارت قبور مومنین تاکید فراوانی شده است و روایات بی‌شماری وجود دارد. نبی اکرم می‌فرماید: «بدرستی که زیارت قبرها آخرت را به شما یادآوری می‌کند» (نیلفروشان، ۱۳۸۴، ۳). ارامنه نیز که قبل از ورود به اصفهان سنت حجاری خود را داشتند و وجود کوه‌های متعدد مثل «ماسیس» و «سیپان» کمک شایانی به پیشرفت هنر حجاری آنان به ویژه سنگ مزار و خاچکارها

۱. صلیب‌سنگ‌ها-عمدات سنگ‌های مستطیل شکلی بودند که بر روی آن‌ها انواع صلیب و نقوش تزئینی و نوشتاری حک شده است. Khachkar

کرد (شاهمندی، ۱۳۹۲، ۷۲).

روش تحقیق و گرد آوری اطلاعات

روش پژوهش پیش رو کیفی و روش انجام آن توصیفی- تحلیلی می‌باشد. همچنین گردآوری اطلاعات بر مبنای تحقیقات میدانی و مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است. در طی چندماه بسیاری از سنگ‌مزارهای آرامستان جلفا و تخت‌فولاد اصفهان توسط نگارندگان تصویربرداری شد و گستره پژوهش تمامی مزارات آرامستان ارامنه و تخت‌فولاد را در برمی‌گیرد. متأسفانه بسیاری از سنگ‌ها به ویژه در آرامستان ارامنه جلفا در طول زمان، با وجود بارندگی و فرسایش، ساییده و شکسته شده و از بین رفته‌اند و یا در حال نابودی هستند. جامعه آماری پژوهش بر اساس نمونه‌گیری انتخابی از تخت فولاد و ارامنه برای هر نقش، ده سنگ‌مزار و در مجموع چهل عدد می‌باشد که قابل طبقه‌بندی در چهارگروه کلی بوده و مورد بررسی قرار گرفت. پس از بررسی میدانی و عکسبرداری، با طراحی و بازسازی نقوش در نرم‌افزارهای گرافیکی^۱، تلاش شد با ابعاد دقیق و با مقیاس درست طراحی و ترسیم شوند. در نهایت با توصیفات، اطلاعات به روش تحلیلی دسته‌بندی و مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفتند.

پیشینه تحقیق

در پژوهش حاضر نقوش به صورت تطبیقی، با در نظر گرفتن مبانی اسلام و مسیحیت و نظریه تجسد و تجلی، مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. بلخاری از پژوهشگرانی است که به طور تخصصی به مطالعه مبانی ادیان به ویژه مقایسه هنر اسلامی و مسیحیت پرداخته است (بلخاری، ۱۳۸۴). اصفهان شهری که در دوران مختلف مانند سلجوقیان و صفویان مرکز ثقل حکومت بوده است و از این رو پژوهشگران بسیاری از گذشته تا امروز درباره‌ی تاریخ شکل‌گیری آن، فرهنگ و هنر، اتفاقات تاریخی، مهاجرت ارامنه به اصفهان و شکل‌گیری جلفا، بناهای معماری و آرامستان‌های اصفهان به ویژه جلفا و تخت فولاد، و مشاهیر مدفون در آن تحقیق کرده‌اند (جناب، ۱۳۷۶)، (بلانت، ۱۳۸۴)، (حق نظریان، ۱۳۸۵)، (لازاریان، ۱۳۸۲)، (مظاهری، ۱۳۸۲)، (دروهانیان، ۱۳۷۹)، (هوویان، ۱۳۸۴). دسته دیگری از محققین این حوزه به بررسی دقیق و تخصصی‌تر برخی مزارات ایران و اصفهان پرداخته‌اند (غروی، ۱۳۷۶)، (مهدوی، ۱۳۸۲)، (همایی، ۱۳۸۱)، (فقیه میرزایی، مخلصی و حبیبی، ۱۳۸۴)، (عقیلی

۱. نرم‌افزارهای (Corel draw) - (Adobe illustrator - Photoshop)

۱۳۸۵)، (میناسیان، ۱۳۸۵). از مرور پیشینه این پژوهش چنین برداشت می‌شود که برخی از محققان حوزه‌ی هنر، با بررسی آرایه‌ها و تزیینات آرامگاه‌های ایران به مطالعه‌ی تصویری سنگ‌مزارهای آرامنه و مسلمانان و تحلیل نقوش آن پرداخته‌اند؛ تا نشان دهند چگونه هنرمندان سنگ‌مزارها را به بهترین شکل با خطوط و نقوش بسیار آراسته‌اند (تناولی، ۱۳۸۸)، (شاهمندی و دیگران، ۱۳۹۲)، (کاظم‌پور و دیگران، ۱۳۹۹)، (تمیزی، ۱۳۹۲)، (خدادادی، علی و دیگران، ۱۳۹۷)، (جهانمرد، ۱۳۹۷).

مبنای نظری پژوهش

این پژوهش بر مبنای نظریه‌ی تجلی و تجسد در متن دین (اسلام و مسیحیت)، نقوش مشترک سنگ‌مزارهای تخت فولاد و آرامنه را در چهار دسته کلی مشترک: نقش‌مایه‌های گیاهی، جانوری، فرشتگان و مشاغل بر مبنای نظریه تجسد (شمایل‌گرایی) مسیحیت و تجلی (شمایل‌گریزی) اسلام، مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌دهد. هنر ادیان متأثر از اصول بنیادی دین و بازتاب آیین‌گون آن در قالب زیباشناسانه است. صورت نمودن «امر مطلق» در دین، ماهیت آن را تعیین خواهد کرد که اگر صورت نمایاند، هنری تجسمی است و یا صورت ننموده و انتزاعی باشد (بلخاری، ۱۳۹۵، ۳). همه ادیان الهی زمینه‌های مشترکی مانند ایمان به خدای یکتا، حقیقت قدسی و معنوی و ارزش‌های اخلاقی دارند. از مشترکات نگرش مسیحی و اسلامی به هنر، دیدگاه شهودی آن است و به خصوص هنرمند مسلمان با سیرو سلوک، آنچه که مکاشفه کرده را بیان می‌کند. نکته دیگر رمزی و سمبولیک بودن هر دو هنر است که بیانی نمادین می‌یابند و زبانی واقع‌گرا ندارند. در مسیحیت لوگوس یا کلمه الهی در شخصیت مسیح متجسد می‌شود و در اسلام رمز کلام الهی در حروف قرآنی تجلی می‌یابد که هر دو هنر ریشه در متون مقدس قرآن و انجیل اربعه دارند (شاهمندی، ۱۳۹۲، ۱۸۷-۱۸۹). گفتمان غالب هنر مسیحیت، محسوس نمودن ذات باریتعالی و تجسد عالی‌ترین نامحسوس، یعنی خدا در صورت انسانی و تن مسیح است؛ از سوی دیگر گفتمان اسلام بر مبنای توحید شکل گرفت و خدا در آن نامحسوس گردید. روایت‌هایی چون کشتی گرفتن یعقوب با خدا، حضوری کامل در عهد عتیق دارد؛ و بر اساس این روایت‌ها درابتدای انجیل یوحنا کلمه متجسد شد و تجسد به یکی از ارکان شریعت عیسوی تبدیل گردید. همچنین علاوه بر بنیادهای یهودی، حضور تمدن رم نیز کاملاً تجسد محور، و از جمله عوامل موثر در این زمینه بود. محوریت اصلی در مسیحیت بر خلاف اسلام، متأثر از



شخصیت پیامبر آن است. خداوند با بیان لن ترانی (هرگز مرا نخواهی دید) هرگز صورت نمود و این مبنای صورت‌پردازی در اندیشه اسلامی، با تجلی نمودن بر کوه، بنیادی در ظهور صور حقیقی ارائه نمود که تمثیل و تمثیل در هنر اسلامی را سبب گردید (بلخاری، ۱۳۹۴، ۲۰۷-۱۹۴). « قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنَّ اِسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ » (اعراف: ۱۴۳). «در ازل کلمه بود. کلمه با خدا بود و کلمه خود خدا بود، از ازل کلمه با خدا بود. همه چیز به وسیله او هستی یافت و بدون او چیزی آفریده نشد... کلمه انسان شد و در میان ما ساکن گردید. ما شکوه و جلالش را دیدیم...» (انجیل یوحنا، باب اول-آیات ۱-۱۴).

مخالفت اسلام با تصویرگری (شمایل‌شکنی) به اشتباه در بسیاری از منابع تکرار شده است، درحالی که در متن دین (قرآن) هیچ سند مبتنی بر مخالفت تصویرگری نیست. شاید برخی احادیث و نظرها در علوم دینی چون فقه، موجب این امر گردیده است؛ این نکته را باید در نظر داشت که مراسم خاکسپاری و سنگ‌مزارات به شدت بیش‌تری تحت کنترل این احکام فقهی هستند. از این رو در سنگ‌مزارهای تصویری تخت‌فولاد با رویکرد شمایل‌گریزی، نقوش گیاهی بیش از همه و نقش‌مایه‌های جانوری و به خصوص تصاویر انسانی اندک شمار به کار رفته‌اند.^۱ هنر مسیحیت که از بنیان بر مبنای شمایل‌گرایی شکل گرفت و رابط بین مومن و خدا در این دین مبتنی بر تجسد است، درحالی‌که در اسلام کلام این جایگاه مقدس را می‌یابد. در نتیجه نبود تصویرگری در اسلام برخلاف مسیحیت، دلیل مخالفت دین نیست؛ همانطور که بر عکس آن؛ یعنی نبود خوشنویسی و کتیبه در مسیحیت، کلیساها و بسیاری از سنگ‌مزارها را نباید به مخالفت آن دین با کلام تعبیر کرد. این مساله در برخی از منابع به غلط اسلام را دینی شمایل‌شکن و شمایل‌ستیز معرفی کرده است. تصویر در اسلام از ابتدای ظهورش، اساساً جایگاهی شمایی پیدا نکرد و کارکرد آیینی نیافت، که اتفاقی شمایل‌شکنانه مانند آنچه در مسیحیت رخ داد، صورت گیرد. در واقع هنر اسلامی از آغاز شمایل‌گریز بود و بدین ترتیب از شمایل‌پرستی دوری کرده است. از این جهت شمایل‌گریزی اسلامی در نقوش آرامستان تخت‌فولاد به معنای نفی هرگونه صورت‌پردازی به شکل صورت‌ستیزی نیست و زبان انتزاعی و تمثیلی نقوش

۱. سنگ‌مزارهای تصویری مسلمانان که با شکل شیرهای سنگی شروع شد و نوعی تبلیغ و پیشبرد شیعه به قصد نشان دادن صفات حضرت علی (علیه السلام) بود (تناولی، ۱۳۸۸، ۷).

سنگ‌مزارهای مسلمانان تخت‌فولاد ریشه در همین موضوع دارد و نه به منع تصویری، که به حرمت آن بر می‌گردد. به ویژه تعداد اندک نقوش انسانی در تخت فولاد بر خلاف تعداد زیاد این تصاویر در آرامستان جلفا، نه به متن دین که به استنباط علوم ادیان مرتبط می‌شود. شیء آیینی اسلام، کلام و خوش‌نویسی است که به درستی در حجاری کتیبه‌های سنگ‌مزارهای مسلمانان تخت فولاد جایگاه والایی یافته است و در مسیحیت نیز تجسد تن مصلوب عیسی است که در بسیاری از مزارهای آرامنه همراه با نقش صلیب و خاچکارها جایگاه والایی می‌یابد. بر خلاف مسیحیت که محوریت متأثر از مسیح است، اسلام محوریت را به الله می‌دهد و پیامبر مرتبه الوهی نمی‌یابد و الله نیز متجسد نمی‌شود.

نگاهی به آرامستان تخت فولاد و آرامنه جلفا

در گذشته برخی محلات شهر اصفهان، آرامگاهی جداگانه داشتند و با رشد و گسترش محلات شهر، گورستان‌های زیادی مانند آب‌بخشان، طوقچی و سنبلان دایر شد که در این میان آرامستان تخت فولاد و آرامنه جلفا با قدمت دیرینه خود از گذشته تا امروز از جایگاه والایی برخوردار بوده‌اند. آرامستان تخت‌فولاد به مساحت تقریبی ۷۵ هکتار در حاشیه جنوبی زاینده‌رود و پل خواجه قرار گرفته است و قدیمی‌ترین مزار آن متعلق به «یوشع بن نون» از اولیای بنی اسرائیل است. این مکان در دوره صفوی آرامستان رسمی و بزرگ شهر شد که تا دوره معاصر سال ۱۳۶۳ شمسی ادامه یافت. در تخت فولاد علاوه بر بناها با فرم نمادینشان، به کمک انواع تزیینات، نقوش و کتیبه‌ها تلاش شده است تا به صورتی پرمعنا و رمزگونه مفهوم مرگ و زندگی را مورد توجه قرار دهد و تجلی تصویری زمینی از عالم دیگر باشد (شاهمندی و دیگران، ۱۳۹۳، ۱۰۴). تکایای تخت فولاد شامل: تکایای کاملاً از بین رفته، دوره صفوی، قاجار و معاصر (پهلوی و جمهوری اسلامی) هستند (فقیه میرزایی، ۱۳۸۴، ۴۵).

آرامستان آرامنه جلفا در دامنه جنوبی کوه صفا و در نزدیکی دروازه جنوبی اصفهان قرار گرفته است و مساحت تقریبی آن حدود ۳۰ هکتار است که محل دفن اموات آرامنه و مسیحیان پس از مهاجرت در دوره صفوی تا به امروز است. موج مهاجرت آرامنه به ایران از شاه اسماعیل اول بنیان‌گذار سلسله صفوی تا جانشینانش در طی چندین مرحله شکل گرفت که مهم‌ترین آن ارتباط تنگاتنگی با شاه عباس اول دارد، که از سیاست زمین‌سوخته استفاده کرد (گریگوریان، ۱۳۸۶، ۳۸۱-۳۷۹). او با هدفی نظامی دستور به خروج ساکنان



شهرهای مرزی بین امپراتوری ایران و عثمانی داد تا با ایجاد منطقه‌ی خالی از سکنه و آذوقه، سپاهیان عثمانی را هلاک کند. شاه عباس در این راستا دستور داد سپاهیانش تمامی شهرها و روستاهای سر راه تا مرزهای ایران را ویران سازند تا به این ترتیب مانع از تعقیب سریع سپاهیان عثمانی شوند. آنان ساکنان خانه‌ها را مجبور به ترک خانه‌هایشان می‌کردند و آنان را کوچ می‌دادند و هرکس در مقابلشان ایستادگی می‌کرد و حاضر به رفتن نمی‌شد یا اینکه توان رفتن نداشت محکوم به مرگ بود (مانوکیان، ۱۳۸۶، ۲۳۶). هدف دیگر استفاده از آرامنه ثروتمند و با تجربه در صنعت و ماهر در تجارت و بازرگانی بود (حق نظریان، ۱۳۸۵، ۱۵). از این پس بر ثروت و قدرت آرامنه جلفای اصفهان افزوده شد، هرچند در برهه‌هایی از تاریخ شرایط سختی بر آنان تحمیل شد و بسیاری مهاجرت کردند (بلانت، ۱۳۸۳، ۱۰۳).



تصویر ۱- آرامستان تخت فولاد تصویر ۲- آرامستان آرامنه (ماخذ: نگارندگان)

بررسی تطبیقی نقوش سنگ مزارها

نگاره‌های سنگ‌مزارها را می‌توان در سه دسته‌ی: نشانه، نماد و پیکتوگرام^۱ جای داد. نقوشی که نشانه‌هایی از زندگی پیرامون و مستقیم دلالت بر خودشان دارند، نشانه و نقوشی که از معنای واقعی فراتر رفته و مفهوم عمیق‌تری می‌یابد، نماد هستند؛ که بسیاری از نقوش مزارها از دسته نماد می‌باشند. پیکتوگرام‌ها نیز نشانه‌های تصویری بازنمایی ساده شده از یک شیء موجود یا فعالیت خاص است که منجر می‌شود مخاطب به سرعت پیام آن را دریافت کند؛ و به هر زبان قابل فهم و بیش‌تر جهت

۱. Pictogram - پیکتوگرام - نشانه‌ای تصویری.

راهنمایی بازماندگان در پیدا کردن سنگ‌مزار، به ویژه برای بیسوادان بودند (نادری، ۱۳۸۸، ۳۴۸). البته مرز کاملاً مشخصی میان آن‌ها نیست و گاهی درهم ادغام می‌شوند؛ نقشی ممکن است هم نشانه، پیکتوگرام و هم در معنای ژرف‌تر از حقیقت ظاهری، به نماد تبدیل شود (بروس و دیگران، ۱۳۸۸، ۱۰). همچنین می‌توان نقوش سنگ‌مزارها را به سه طبقه‌ی کلی: روایی، تزئینی و نمادین تقسیم کرد؛ برخی از نمونه‌های اندک روایت یک داستان و یا تنها تزئینات هستند. تاریخ بشری گویای این است که نمادگرایی قدیمی‌ترین شیوه‌ی است که انسان هنرمند توانست به کمک آن ارزش‌های فرهنگی و هنری خود را جلوه‌گر نماید و یکی از دلایل ماندگاری تمدن‌های باستانی و تاریخی همین استفاده‌ی از سمبل و نمادهاست که در بخش وسیعی از سنگ‌مزارها تجلی یافته‌اند. نقش و نگارهای سنگ‌مزارها همواره تجسم آگاهانه اعتقادات، رمزها و نمادها بوده است. زبان این نقوش که اساطیر و دین در آن مستتر و از آن جا که زبان دین و اساطیر همواره نمادین و سمبلیک بوده است. به اعتقاد «یونگ»، تاریخ نمادگرایی نشان می‌دهد که هرچیزی می‌تواند معنای نمادین یابد (جهانمرد، ۱۳۹۷، ۳۶-۳۷). همچنین برای رمزگشایی انواع تزئینات و نقوش سنگ‌مزارهای تخت فولاد و جلفا، و مطالعه تطبیقی آن‌ها باید به باورهای مذهبی و قومی ایرانیان و آرامنه که در طول زمان به تکامل و گسترش خود ادامه دادند، توجه نمود؛ و همان‌طور که گفته شد؛ بیش از همه مبانی دینی اسلامی (تجلی) و مسیحیت (تجسد) را به نمایش می‌گذارند. مرگ یعنی پل ورود به جهانی دیگر، و به معنی رستاخیز و هنگام داوری الهی، بهشت و دوزخ است. از آنجا که دین و مذهب با زندگی مردم ایران آمیخته است، هنری که بر روی سنگ‌مزارها شکل می‌گیرد، با اصلی‌ترین اصول دین یعنی مرگ و رستاخیز ارتباط می‌یابد و هنری کاملاً دینی است. البته تفاوت‌هایی اساسی میان نقوش مزارهای آرامنه و مسلمانان وجود دارد که مبتنی بر تمایز کتاب مقدس و قرآن است. کتاب مقدس مجموعه‌ای از متون داستانی و تاریخی که می‌توان آن را به صورت تصویر برگرداند؛ حال آنکه متن قرآن کلام الهی است و بازنمایی آن با نوشتار بهتر ممکن است (بورکهارت، ۱۳۸۶، ۳۶).

از یک سو نقوش سنگ‌مزارها از سنت‌های چند هزار ساله تصویری ایران بهره می‌برد؛ که نخستین نمود آن در تزئینات سفالینه‌ها در آثار عیلامیان، سیلک‌کاشان، تپه حصار دامغان، به صورت کژ نمای انسانی و صور ساده شده حیوانی و نقوش هندسی دیده می‌شود؛ و از سوی دیگر نقوش آرامنه، میراث‌دار شمایل‌نگاره‌های صدر مسیحیت است،



که هنرمندان به صورت نقاشی و حجاری با کمک رمز و سمبل، نمادهایی مانند میش، نخل، ماهی، کبوتر سفید را بر دیواره‌های کاتاکمب‌ها^۱ نقش می‌کردند (شاهمندی، ۹۲، ۱۳۹۳). به لحاظ نوع اجرای کار، دو حالت در نقوش سنگ مزارها وجود دارد. حالت ساده که بر حجاری بسیاری از مزارهای مردم عادی دیده می‌شود که در آن از پرداخت‌های باشکوه و تکنیک فنی و والا چندان خبری نیست ولی وجه تمثیلی نقوش و برخورد صادقانه و دلنشین هنرمند و ریتم هماهنگ آن در نوع استفاده از نقوش و در قالب ترکیب‌های نامتعارف به وضوح دیده می‌شود. این نقوش تمایز زیادی با حجاری با شکوه و عظمت برخی دیگر از سنگ مزارها دارد که چنین به نظر می‌رسد حاصل کار و تفکر حجاران طراز اول و شاخص دوران خود و با حمایت اطرافیان متوفی، عشق و قریحه هنرمند در آن نمود می‌یابد؛ که رمز ماندگاری آن است. مهم‌ترین دسته‌بندی نقوش تصویری سنگ‌مزارهای آرامستان آرامنه جلفای اصفهان و تخت فولاد بر مبنای هدف این پژوهش، در چند طبقه اصلی نقوش گیاهی، جانوری، فرشتگان و مشاغل قرار دارد. برخی نقوش دیگر مانند صلیب و کشکول هستند که بین مزارهای آرامنه و مسلمانان متفاوت است. همچنین نقوش میوه‌ها در شیوه‌ی اجرا، انتزاعی یا واقعی بوده؛ مثلاً نقوش گیاهی در مواردی به شیوه‌ی طبیعت‌گرایانه و واقعی و یا کاملاً انتزاعی و ذهنی هستند.

۱- نقوش گیاهی

گیاهان نمادی از زندگی، باروری و حیات‌بخشی هستند که از دوران نخستین با تغذیه بشر از آن، اهمیت و جایگاه خاصی یافتند. تصور حیات دایره‌ای تولد-مرگ و زایش دوباره از صفات گیاهان به شمار می‌رود؛ و سبب آن شد که در نزد بدویان نمادی از زندگی پس از مرگ شوند (شیخ‌مهدی، ۱۳۸۱، ۵۷). نقوش گیاهی مانند آکانتوس (کنگر)، پالم (نخل)، لوتوس (نیلوفر)، تاک و گل‌های برگ‌دار و درخت‌زندگی، پیش از کاربرد در تزیینات مزارها، در حجاری‌ها، سفالینه‌های باستانی و بسیاری از نگاره‌های آثار هنری در سراسر تاریخ هنری ایران و جهان وجود داشتند. گیاهان و نباتات در فرهنگ ایرانی جایگاهی والا و مقدسی دارند که از اعتقادات باستانی و پیش از اسلام سرچشمه می‌گیرد؛ که گاهی مقام آفرینندگی می‌یابد. تجمع گیاهان بر مزارها، به نوعی باغ ایرانی را جلوه‌گر می‌کند و اشاره به باغ بهشتی دارد که حالت عرفانی به خود گرفته است؛ که در جهان‌بینی اسلامی

۱. Catacomb - معابد و مقابر زیرزمینی و مخفی مسیحیان در صدر مسیحیت، که محل مجامع مخفی و دفن شهدای مسیحی در روم بود.

مرتب‌های از سلسله مراتب وجود-مرحله‌ای از سلوک در راه معرفت است (شاهمندی، ۱۳۹۱، ۱۰۹). «وَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ» (آیا در زمین به دیده عبرت نظر نکردند که ما چه انواع گوناگون از نباتات پر سود از آن برویانیدیم؟) (الشعراء: ۷). در نظر مسیحیان نیز گیاهان جایگاه مقدس خود را دارند و یک باغ در بسته نمادی از پاکی مریم عذرا است. آنان مرده خود را در تابوتی از جنس چوب قرار می‌دهند که اشاره به چوب صلیب و نماد جسم مسیح و دست یافتن به حیات ابدی است (هال، ۱۳۸۰، ۲۸۰). برطبق عقاید شیعه نیز گذاشتن چند ترکه تازه در کفن متوفی مستحب است؛ که همه این‌ها گویای ارتباط میان گیاهان و مرگ هستند. توصیف بهشت بدون نقوش گیاهان بر روی سنگ مزارها معنایی ندارد و از این رو گل‌ها و درختان بیش‌ترین نقشی هستند که بروی مزارهای ارامنه و تخت فولاد نقر شده‌اند. نقوش گیاهی بر روی سنگ مزارها را می‌توان به دو دسته‌ی کلی درختان و گل‌ها -گلدانی تقسیم کرد که نشان‌گر آمال و آرزوهای بازماندگان بر تنعم و حضور متوفی در باغ فردوس و بهشت جاودان می‌باشد. نقوش اسلیمی در تخت فولاد که در آن از یک طرف بازسازی گیاهان، برگ، ساقه و از سوی دیگر به کار بردن خط به شیوه‌ای آرمانی با بینشی مذهبی را می‌توان دید که در ضدیت با شمایل‌پرستی و بت‌پرستی به اوج خود رسید (شوالیه، ۱۳۸۵، ۱۸۷). بوته‌های گل و گلدانی در سنگ‌مزارها، به شکلی واقع‌گرا و طبیعت‌گرا و گاهی صورتی انتزاعی و پیچیده به خود می‌گیرند؛ که اکثرا متقارن ایجاد شده‌اند.

الف- نقوش درختان

نقش درخت یکی از اساسی‌ترین نمادهای سنتی است که بر رشد، تولید و بازتولید دلالت می‌کند. درختان با دو جهان خاکی و آسمانی در ارتباطند؛ ریشه‌های فرو رفته در خاک و شاخه‌های رونده در آسمان نمادی از ارتباط میان زمین و آسمان ملکوتی است؛ و با حرکت بالارونده خود نشان‌گر صعود انسان و نشانه مرگ، باززایی و رستاخیز هستند. درختان و گیاهان را بسیاری از اقوام باستانی به عنوان جایگاه خدا، یا در واقع خود آفریدگار می‌پرستیدند که نمادی از کیهان، نماد دانش و حیات جاودانی هستند؛ و در نظر آنان ارواح درختان اغلب مادینه بودند. درختان منقوش بر مزارها معنای مرگ و زندگی را به تصویر کشیده و در انواع مختلفی در بستر مرگ، جان گرفته‌اند. درخت مقدس زندگی، یکی از این‌هاست؛ درختی که اصولا سرو و در دوسوی آن یک جفت جانور مانند پرنده می‌باشد.



این درخت از هنر بین‌النهرین به ایران منتقل و سپس وارد هند و هنر عیسوی قرون وسطی در غرب گردید (هال، ۱۳۸۰، ۲۸۵-۲۹۱). در فرهنگ بسیاری از ملل، درخت زندگی همیشه سبز و شکوفا در بهشت است که میوه‌هایش ابدیت و بی‌مرگی را همراه دارد و با غلبه بر حیوانات و چیدن میوه، سودمندی و جاودانگی را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ که بر بسیاری از مزارهای آرامنه و تخت فولاد شکل گرفته است. در شمایل‌نگاری مسیحی، کشیدن صلیبی با شاخ و برگ، درخت-صلیب رواج دارد که نمادی از خود مسیح است، که تلویحا درخت و محور جهان و نردبان صعود به عرش الهی می‌باشد (شوالیه، ۱۳۸۵، ۱۹۲). «متکین فیها علی الارائك لایرون فیها شمسا ولا زمهریرا ودانیه علیه‌م ظلها وذلت قطوفها تذلیلا» (الانسان: آیه ۱۳) «در آن بهشت بر تخت‌های خویش... سایه‌های درختان به آنان نزدیک است و میوه‌هایش رام» شکل درخت زندگی در دوره اسلامی بر اساس جهان‌بینی اسلامی تعدیل شده و مطابق با مفهوم درخت طوبی ظهور پیدا کرده است. در روایات اسلامی آورده شده که خانه بهشتیان مزین به یکی از شاخه‌های این درخت است و هرچه بهشتیان اراده کنند از خوردنی‌ها بر آن می‌روید. پیامبر از آن به عنوان درختی بهشتی یاد کرده است؛ که برگ‌هایش به آرامی در اثر وزش بادهای بهشتی تکان خورده و صدایی آهنگین ایجاد می‌کند (شیخ مهدی، ۱۳۸۱، ۶۵). در میان درختان آنچه بیش از همه بروی مزارهای تخت فولاد و آرامنه نقش می‌بندد، سرو همیشه سبز، سمبل جاودانگی و حیات پس از مرگ است و با انتساب صفت آزادگی و درختی ویژه خورشید، که زادگاه اولیه آن در فلات ایران بود. در پیش از اسلام، سرو درخت زندگی و مقدس به شمار می‌رفت و مطابق روایات، زرتشت این درخت را از بهشت آورد و پیش در آتشکده ساخت. همچنین بر روی یادمان‌های مربوط به میترا (مهر)، هفت سرو دلالت بر هفت سیاره دارد، که روح در سفر خود به سوی آسمان از آن می‌گذرد. در باستان سرو نماد انتقال روح به آسمان بود و اعتقاد داشتند که این درخت می‌تواند از اجساد محافظت کند؛ بنابراین اغلب در آرامستان‌ها کاشته می‌شد و بر مزارهای آرامنه و مسلمانان ایجاد شد، که نوعی نماد مرگ و زندگی بود (بروس، ۱۳۸۸، ۴۹). سرونگاره‌ها در برخی سنگ‌مزارها، به دو صورت واقع‌گرا (غیرمنظم) و انتزاعی (غیر واقعی) هستند که با انواع با نقوش تزئینی پر شده‌اند؛ از اسلیمی و گل‌ها که در راس آن گاهی منتهی به تاجی به فرم صلیب یا به شکلی مانند گل و بنه جقه و یا فرمی انتزاعی منتهی می‌شود؛ و گاهی به طور کلی سرونگاره‌ها به طبیعت نزدیک شده‌اند. سروها به نوعی بیش از هر درخت دیگری بر سنگ‌مزارها حک

گردیده‌اند (تمیزی، ۱۳۹۲، ۷۶-۷۷). به غیر از درخت سرو، درختان دیگری چون تاک، انجیر و نخل نیز در مزارها دیده می‌شوند. درخت تاک نماد مهمی برای مسیحیان است و با شراب و خون مسیح (اشاره به مراسم شام آخر) ارتباط دارد و تصویر شناخت و آگاهی است. مسیح خطاب به حواریون که تکه نانی را تقسیم کرد و فرمود: «بخورید که این پاره‌تن من است و شراب انگور را متبرک کرده به آن‌ها داد و فرمود بنوشید که این خون من است... و گفت من تاک حقیقی هستم...» (انجیل یوحنا، ۱-۶: ۱۵).

ب- نقوش گل‌ها-گلدانی

نقش و نگاره‌های گل بر سنگ‌مزارها از دوران کهن تا به امروز، گاهی به صورت عناصر تزئینی و پرکننده درحواشی سنگ و یا ایفاگر نقش اصلی است. گل‌های مختلف معمولا دارای معنای مختلف و نمادی از زیبایی و عمر زودگذر و مانند درختان، نویدبخش بهشت هستند. اعتقاد بر این است که گل و گیاهان خوشبو، دافع شر هستند و درگذشتگان را یاری می‌کنند؛ و از این رو درآیین‌های مربوط به مردگان مورد استفاده قرار می‌گیرند. یونانیان و رومیان در هنگام سوزاندن اجسادشان، با قراردادن تاج گل بروی هیزم گلباران و به مردگانشان پیشکش می‌کردند که شاید به دلیل شباهت میان گل و مرده بود و به نوعی گل، کهن‌الگویی از روح بود(ادواردو سرلو، ۱۳۸۹، ۶۵۶). نقوش گل‌ها در تخت فولاد به غیر از تزئینات پرکننده مزار بیش‌تر به صورت نقوش گلدانی هستند که سمبل آرامگاه و جایگاه اصلی متوفی است. گل‌ها نقش در گذشتگانی هستند که از زندان تن، پر گشوده و در گلدان ابدی جای گرفته‌اند و زمزمه حیات مجدد را سر می‌دهند؛ که سمبلی از امید به حیات پس از مرگ در سرای باقی‌ست (فقیه میرزایی، ۱۳۸۴، ۲۲۷). گاهی بر روی گل‌ها پرنده‌ای قرار گرفته که نمادی از روح متوفی است که در بهشت جای دارد. مولانا نیز گل را یادآور روح می‌داند که در صعود خود از تمام مراحل هستی و گیاه بودن گذر کرده است. از دیگر نگاره‌های گیاهی آرامگاه‌ها، تصویر دست و گل می‌باشد که نشان‌گر هدیه از طرف بستگان و یا از سوی فرشتگان است که بروی مزارها به شکل تکرار شونده مشاهده می‌شود (جهانمرد، ۱۳۹۷، ۶۸). نقوش گل‌ها در آرامستان ارامنه هم در مواردی به صورت گلدانی و بیش‌تر به شکل شاخه و بوته، حجاری شده‌اند. در هنر مسیحی گل‌های سوسن، بنفشه، گل سرخ و داوودی اشاره به حضرت مریم دارند. گل آفتابگردان با چرخیدن به سوی نور، نمادی از ایمان و معصومیت مسیح و گل داوودی نیز نمادی از خورشید،



جاودانگی و نشان دیگری از حضرت مریم است (هال، ۱۳۸۰، ۳۰۰) از گل‌های دیگر بر سنگ مزارها گل نیلوفر است که در ایران باستان سمبل و نشانه زندگی و آفرینش و نمادی جهانی از تولد و مرگ که بر مزارها مظهر کمال زیبایی آفرینش، بی‌مرگی و دارای زیبایی منحصر بفرد و سمبل و نمودی از علایم مقدس مذهبی ادیان توحیدی است. گل سرخ، یکی دیگر از گل‌هایی است که نقش پررنگی در مزارها دارد و نشانه‌ی زندگی ابدی، مرگ و رستاخیز و همچنین مظهر زیبایی، وصل با خدا و نمادی از خون رسول الله ﷺ است که نمود گل محمدی می‌باشد؛ و در تفکر شیعی که امام حسن علیه السلام و حسین علیه السلام دو گل او نامیده شده‌اند (کوپر، ۱۳۷۹، ۱۱۸). گل سرخ در مسیحیت نیز نماد جام زندگی است که خون مسیح در آن جمع می‌شود که نمادی از روح، قلب و زخم‌های مسیح، مریم عزرا، خون شهیدان و نشانه‌ای از رستاخیز و جاودانگی است (شوالیه، ۱۳۸۵، ۷۴۴). البته بیش‌تر گل‌ها در مزارهای آرامنه و مسلمانان شکل غیرواقعی و انتزاعی به خود می‌گیرند و در مجموع فضایی بهشتی و معنوی می‌آفرینند (جدول ۱- نقوش گیاهی).

ردیف	توضیحات تخت فولاد	تصویر - تخت فولاد (منابع: نگارندگان)	تصویر - ارامنه جلفا (منابع: نگارندگان)	توضیحات - ارامنه جلفا
۱	تاریخ-نام متوفی: پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- تیزه دار نقش: گیاهی- درخت سرو، پرنده (درخت زندگی)			تاریخ-نام متوفی: مارگار تاریخ:- ویژگی سنگ: کادر و قاب بندی: نقش: گیاهی- درخت سرو، پرنده (درخت زندگی)
۲	تاریخ-نام متوفی: آقا محمد- پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- مازهدار نقش: گیاهی- درخت سرو، پرنده (درخت زندگی)			تاریخ-نام متوفی: آقا محمد- پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: گل دار- تیزه دار نقش: گیاهی- دو درخت سرو، گل
۳	تاریخ-نام متوفی: پهلوی- عبدالحمود ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- تیزه دار نقش: گیاهی- برگ کنگری			تاریخ-نام متوفی: ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: گل دار- تیزه دار نقش: گیاهی- درخت سرو، دو پرنده، گل
۴	تاریخ-نام متوفی: پهلوی- مرحوم مصطفی جعفری ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: فیتله ای- تیزه دار نقش: گیاهی- گلدانی، آفتابگردان			تاریخ-نام متوفی: گرگوریان ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: گل دار- تیزه دار نقش: گیاهی- گلدانی، پرنده، فرشته
۵	تاریخ-نام متوفی: پهلوی- حسن خیاط ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- تیزه دار نقش: گیاهی- گلدانی			تاریخ-نام متوفی: ۱۸۱۵م ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: گل دار- تیزه دار نقش: گیاهی- گلدانی، دوپرنده

جدول ۱- نقوش گیاهی



نقوش جانوری از تزیینات متداول در هنر ایرانی با محتوایی اسطوره‌ای و نمادین است. با وجود استفاده مکرر از آرایه‌های حیوانی در هنر ایرانی و شمالی مسیحی، در سنگ‌مزارهای مسلمانان و مزارستان آرامنه موارد متنوع و زیادی از نقوش جانوری دیده نمی‌شود، که قابل طبقه‌بندی به نقش پرندگان و سایر جانوران اهلی و غیراهلی است؛ شاید محدودیت تصویر نمایش موجودات زنده بی‌تاثیر نباشد. نقوش جانوری مزارها بیش از هر نقش دیگری به طبیعت‌گرایی نزدیک شده‌اند و متداول‌ترین آن‌ها در مزارهای آرامنه و تخت فولاد، نقش پرندگان (کبوتر، طاووس و سایر مرغان بهشتی) هستند؛ که همچون هر موجود بال‌دار نمادی از معنویت و نماینده ارواح، فرشتگان و امدادهای فرا طبیعی اندیشه‌هاست. پرنده به عنوان نماد روح که وجودش بر روی بسیاری از مزارها تاییدکننده این نمادگرایی از روح متوفی است که با نشستن بر گل‌دان و گل‌ها و درختان حیات، سرود زندگی سر می‌دهند؛ و اشاره به جایگاه بهشتی ارواح دارد که با پرواز به سوی آسمان بیان‌گر سبک‌بالی روح، تعالی و رستگاری متوفی است که به سوی بوستان حق پیر گشوده‌اند. در اسلام پرنده نماد روح گریزان از جسم و نمادی از فرشتگان به معنی شناخت و آگاهی معنوی است. در معراج حضرت رسول آمده است: «هنگامی که او به آسمان‌ها عروج کرد در میان محوطه بزرگی ایستاده بود دریافت که میوه‌های درخت زندگی، به افرادی که از آن می‌خورند جوانی دوباره‌ای می‌بخشد. این درخت در میان بیشه‌زاری قرار داشت، با گذرگاه‌هایی از درختان پر برگ که بر شاخه‌های آن پرندگان بسیار آشیان کرده بودند و رنگ‌هایی درخشان داشتند و با شیرینی آوازهای خوش می‌خواندند، آنان ارواح پرهیزکاران بودند» (ادواردو سرلو، ۱۳۸۹، ۲۱۸-۲۱۹). در مزارهای آرامنه جانوران بیش‌تر در کنار صلیب و یا بروی گل‌ها هستند. پرنده به عنوان نمادی از روح، بی‌گناهی و پاکی و مهم‌تر از همه در مسیحیت نماد روح القدس است؛ که همچون کبوتری سفید و نورانی بر حضرت مسیح ظاهر می‌شود. پرواز پرنده خود نشان‌گر گشودن انسان از زندان تن و دل بریدن از تعلقات و وابستگی‌های کره خاکی و شیطان، به سوی روشنایی و بهشت است. در انجیل متی باب سوم آیه ۱۶ آمده: «یحیی چون غسل تعمید یافت از آب بیرون آمد و آن‌گاه آسمان به روی او باز شد و روح خدا را دید که همچون کبوتری فرود آمد و به سر او بیامد و آوایی از آسمان گفت: این پسر من است که او را دوست دارم و از او خشنودم». همان‌طور که گفته شد، در میان نقوش جانوری، پرندگان سهم بیش‌تری در آرامستان تخت فولاد و آرامنه به خود اختصاص داده‌اند که در کنار نقوش دیگر اشاره به باغ فردوس و جایگاه

والایی دارند که خداوند به انسان‌ها بشارت داده است. اسب نیز شاید نمادی از شجاعت، سرعت و گذر از عالم برزخ باشد. اسب بدون سوار نیز اشاره به مرگ دارد و این نقش به طور کلی از دیرباز همراه آیین‌های تدفین بوده است و در نقوش تخت فولاد و آرامستان ارامنه در حالی که مردان و پهلوانان یا نظامیان بر آن سوار شده‌اند، دیده می‌شود. نقش آهو نیز به شکل جانوری بهشتی نشانه‌ای از روح متوفی است که به شکار مرگ در آمده و یا فرار روح از جهان مادی و شهوانی است؛ همچنین سرعت و دوندگی‌اش نشان از گذر سریع و برق آسای عمر انسان است. علاوه بر این، آهو با صفات زیبا و معصومش اشاره به ضامن آهو و امام رضا دارد. شیر نیز سمبلی از قدرت، شجاعت و پهلوانی متوفی است و به صورت نگهبان مزار است که با رسمی شدن مذهب شیعه، که آن را نمادی از شجاعت و قدرت حضرت علی (شیر خدا و حیدر) قرار دادند (تناولی، ۱۳۸۸، ۳۸). گاهی شیر در حال شکار می‌تواند نمادی از مرگ باشد و در برخی مزارها شیر نشان متوفی است که روزگاری به پهلوانی شهره بوده است. ماهی نیز در ادیان توحیدی نمادی از پاکی، زایش دوباره و زندگی پس از مرگ و نماد عنصر آب و آمیزش ثمربخش و مسیح است (هال، ۱۳۸۰، ۱۰۰). این نقش گاهی درون طشت‌آب‌ها^۱ قرار دارد که پس از شستن سنگ و پر شدن از آب پر معنا جلوه می‌کند. نقش گوسفند در تعدادی از سنگ مزارهای ارامنه که نمادی از معصومیت و پاکی مسیح و نشانی از قربانی شدنش برای نجات بشر است. بره و قوچ اشاره به داستان ابراهیم در قربانی کردن اسماعیل دارد (شاهمندی، ۱۳۹۱، ۱۳۹). نقوش جانوران به طورقرینه در دوسوی نقوش گیاهی نشان‌دهنده‌ی درخت زندگی است که جایگاه متوفی در بهشت را بیان می‌کند و در تخت‌فولاد و آرامستان ارامنه، جانوران در حرکات مختلف بر سنگ‌مزارها به صورت منفرد و یا جفتی در ارتباط با یکدیگر ترسیم شده‌اند (جدول ۲-نقوش جانوری).

۱. «طشت‌آب» عنوانی برای نقوش حجاری شده بر مزارهاست که به صورت حوضچه‌هایی در شکل و اندازه‌های گوناگون ایجاد شده‌اند (منتظرالقائم، ۱۳۸۹، ۱۶۱-۱۶۲).

ردیف	توضیحات تخت فولاد	تصویر- تخت فولاد (منابع: نگارندگان)	تصویر- آرامنه جلفا (منابع: نگارندگان)	توضیحات- آرامنه جلفا
۶	تاریخ-نام متوفی: محمدباقر سمیعی- پهلوی قاب-بندی سنگ: ساده- مستطیل نقش: جانوری- پرنده کبوتر- گلدان			تاریخ-نام متوفی: ۱۹۸۴ آبراهام زاروکیان قاب-بندی سنگ: فیتله‌ای- مازهدار نقش: جانوری- پرنده کبوتر در پناه صلیب
۷	تاریخ-نام متوفی: - پهلوی قاب-بندی سنگ: ساده- مازهدار نقش: جانوری- آهو- پرنده- گل			تاریخ-نام متوفی: مانوش اوهانیان قاب-بندی سنگ: فیتله‌ای- مازهدار نقش: جانوری- گوزن- باغ گل
۸	تاریخ-نام متوفی: حسین آقائی اصلان پهلوی قاب-بندی سنگ: ساده- مازهدار- نقش: جانوری- شیر نقوش گیاهی، گل			تاریخ-نام متوفی: مانوش اوهانیان قاب-بندی سنگ: فیتله‌ای- مازهدار- ستون نقش: جانوری- قوچ، صلیب، فرشته
۹	تاریخ-نام متوفی: اقدس السادات سمندی- پهلوی قاب-بندی سنگ: گل دار- مازهدار نقش: جانوری- ماهی - تشت آب			تاریخ-نام متوفی: قاب-بندی سنگ: ساده- مازهدار- نقش: جانوری- پرنده گان- گلدان گل- درخت زندگی
۱۰	تاریخ-نام متوفی: مرحوم فاطمه- پهلوی قاب-بندی سنگ: ساده- تیزه دار نقش: جانوری- پرنده گان- گل			تاریخ-نام متوفی: قاب-بندی سنگ: گل دار- مازهدار نقش: جانوری- پرنده گان- صلیب، گل

جدول ۲- نقوش جانوری

۳- نقوش فرشتگان

نقش فرشتگان در نزد ایرانیان از دیرباز جایگاهی خاص و مقدس داشته و واسطه مبدأ نورانیت و نمادی از نیروهای نادیدنی و رابط خداوند با مخلوقات به شمار می‌رفت. فرشتگان واسطه‌های آسمان و ملکوت با جهان ماده هستند که در نمادهای اسلامی گرداگرد عرش الهی تجلی می‌یابند و موجوداتی صرفاً از جنس نور یا از ماده روحی مناسب برای جسمی اثری و یا از جنس هوا هستند؛ که از نظر ظاهری ممکن است به صورت انسان در آیند. در بسیاری از فرهنگ‌ها با تفاوت اندکی، آنان پیام‌آوران، نگهبانان و مجریان فرامین الهی و حامیان مومنان می‌باشند که حضور پررنگی از دوران باستان و هم در ادیان آسمانی دارند (جهانمرد، ۱۳۹۸، ۵۸). فرشتگان دارای دو بال هستند و هرچه جایگاه بالاتری یابند بر تعداد بال‌هایشان افزوده خواهد شد، فرشتگان مقرب که شش بال دارند که با آن به دور عرش الهی می‌چرخند؛ دوبال برای پوشاندن صورت (از هیبت دیدار با خدا)، دو بال برای پوشاندن پاهای خود و دوبال برای پرواز تا با آن فرامین خداوند را به جهانیان منتقل کنند و نظارت داشته باشند. فرشتگان چهاربال و شش بال به ترتیب «کروبه» و «سروبه» نامیده می‌شوند (در سنگ‌مزارها با دوبال هستند). سلسله مراتب ملک‌های مقرب به همجواری آنان با عرش خداوند بستگی دارد و اصلی‌ترین آن‌ها سه‌تن هستند: میکائیل (فاتح بر اژدها)، جبرئیل (وحی‌دهنده و الهام‌بخش) و اسرافیل (رهنمای طبیعیان و مسافران) که در تمام ادیان توحیدی به آن‌ها اشاره شده است (شوالیه، ۱۳۸۴، ۳۸۸-۳۸۳).

در تخت فولاد، نقش فرشته نسبتاً زیاد و به خصوص در تکیه میرفندرسکی، بیش از همه دیده می‌شود که مظهر معاد انسانی و زندگی جاودانه و نمود مقام والا و تقدس فرشتگان در اسلام و قرآن است. «وَالنَّازِعَاتِ غَرْقاً وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطاً وَ السَّابِحَاتِ سَبْحاً فَالْمُتَبِّعَاتِ سَبْحاً فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمراً» (النازعات: ۱-۵). (سوگند به فرشتگانی که جان کافران را بسختی گیرند و سوگند به فرشتگانی که با شادی و آرامی مومنان را جان می‌ستانند و سوگند به فرشتگانی که در پهنای عالم شناورند و آن‌گاه به فرشتگانی که در اجرای فرمان خدا چنان‌که باید پیشی می‌گیرند و آن‌گاه به فرشتگانی که کارها را برنامه‌ریزی و تدبیر می‌کنند). از پیامبر ﷺ نقل شده است که «ذره‌ای از عالم نیست که فرشته‌ای بر او گماشته نباشد و قطره‌ای نیست که با او فرشته نباشد». در اعتقادات مسلمانان پس از این که مرده به



خاک سپرده می‌شود، دو فرشته نکیر و منکر بر او ظاهر می‌شوند و در شب اول قبر میت را مورد حسابرسی قرار می‌دهند. این فرشتگان سنگی شاید اشاره به دو فرشته‌ای دارند که بر شانه‌های چپ و راست انسان‌ها در حال نوشتن اعمال نیک و بد آنان هستند. فرشتگان در آرامستان تخت‌فولاد مانند آرامنه اصفهان، بیش‌تر به صورت نقوش جفتی و قرینه حضور دارند؛ اما به جای نقش محوری صلیب که در دستان فرشتگان ارمنی است، در اینجا فرشتگان اکثراً در دو سوی سرلوحه گل و گیاهی را در دست و تاج پادشاهی بر سر دارند. گاهی تک فرشته‌ای با گلی در دست، دیده می‌شود و در برخی موارد در مزارهای آرامنه و مسلمانان، نقوش فرشتگان در مزارهای تخت‌فولاد با اندام کامل و حجیم‌تر به صورت جفتی در دو سوی سنگ مزار هستند. این در حالی است، که تصاویر فرشتگان ارمنی در مزارها به شکل بالاتنه همراه با بال‌ها و تخت‌تر و به تعداد بیش‌تر از دوتا، سه و چهارتایی در هر سنگ‌مزار جلوه‌گر می‌شوند. به طور کلی نقوش فرشته در دوره قاجار و پهلوی به دلیل ورود تفکرات اروپا مآبانه و بازگشت به سنن هنری ایرانیان باستان ظاهر می‌شوند. فرشتگان اکثراً در سنگ مزارهای آرامنه، به دور حضرت مسیح با نمادی از صلیب، تاج و قلب هستند و اولوهیت او را شهادت می‌دهند. با آن‌که در کتاب مقدس هیچ اشاره‌ای به فرشته نگهبان نشده است، اما مقدسان و پرهیزکاران حامیان خود را دارند و مانند مسلمانان هر مومنی را فرشته‌ای همراهی می‌کند. نقش فرشتگان در کتاب مقدس آرامنه همچون قرآن، بسی عظیم است که نمود زیاد آن‌ها نشانه جایگاه والایشان می‌باشد. فرشتگان به شکل لچکی در گوشه‌های مزار و یا چلیپایی (۴تایی) با بال‌های نیمه‌باز و با شمایل انسانی در حال پرواز هستند که مسیح و یا صلیب را همراهی می‌کنند و گاهی هدیه‌ای برای مسیح می‌آورند و یا در حال حمل تاج شاهی از جانب خداوند برای مسیح هستند؛ که به خاطر غلبه او بر مرگ و عروج آسمانی و سلطنت بر جهانیان بر قلب صلیب‌دار و یا خود صلیب که نماد مسیح است، قرار داده می‌شوند و همراه بره اشاره به رستاخیز دارند. تاج خود نمادی از اقتدار، شرافت، عزت و کمال فرشتگان است و بی‌مرگی آنان را به رخ می‌کشد. در تعدادی از مزارهای آرامنه، فرشته مقرب در حال ایستاده با دستانی گره‌زده، حالتی غمگین دارد و در حال نیایش و طلب مغفرت برای متوفی است (شاهمندی، ۱۳۹۲، ۱۰۳). فرشتگان آرامنه بیش‌تر به شکل سر بدون‌تنه، همراه با بال گشوده (نماد فرشته نگهبان)، ظاهر می‌شوند و گاهی فرمی حجیم و مجسمه‌گون می‌یابند (جدول شماره ۳-نقوش فرشتگان).

ردیف	توضیحات تخت فولاد	تصویر - تخت فولاد (منابع: نگارندگان)	تصویر - ارامنه جلفا (منابع: نگارندگان)	توضیحات - ارامنه جلفا
۱۱	تاریخ-نام متوفی: پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: ساده- گل‌دار نقش: فرشته- ، گل،			تاریخ-نام متوفی: کاراپا ابراهیمیان- پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: فیتیه‌ای - مازه‌دار نقش: فرشته- صلیب، گل، ستون
۱۲	تاریخ-نام متوفی: بی‌بی مصصام السلطنه- پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: مستطیل گل‌دار نقش: فرشته- ، گل، گلدانی			تاریخ-نام متوفی: مارگار کوسداندیان ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: فیتیه‌ای - مازه‌دار نقش: فرشته- صلیب، قلب، گل، ستون
۱۳	تاریخ-نام متوفی: عبدالغفار حاجی محمد پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: ساده نقش: فرشته- نقوش - گل - پرنده هدهد			تاریخ-نام متوفی: هوسپ جانجیکیان ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: گل‌دار - مازه‌دار نقش: فرشته- نقوش گیاهی- گل
۱۴	تاریخ-نام متوفی: ۱۳۲۷ ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: ساده مازه‌دار نقش: فرشته- گیاهی گلدانی - پرنده و گل			تاریخ-نام متوفی: ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: گل‌دار- تیزه‌دار نقش: فرشته، تاج مسیح، گنبد کلیسا
۱۵	تاریخ-نام متوفی: ناصرقلیخان اسفندیاری ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: گل‌دار- نقش: فرشته- گل			تاریخ-نام متوفی: ۱۸۱۵م ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب‌بندی: گل‌دار- تیزه‌دار نقش: گیاهی- گلدانی، دوپرنده

جدول ۳- نقوش فرشتگان

۴- نقوش مشاغل

تصاویر انسانی از جمله نقوشی هستند که پیش از اسلام در حجاری هخامنشیان، گچبری سردیس‌های ساسانی و در صحنه‌های تاجگذاری، رزم، بزم، شکارگاه شاه و درباریان و الهه‌ها ظاهر گردیدند؛ که در عین جنبه تزئینی و سمبلیک، گویای تاریخند. با آغاز دوره اسلامی، موجودات زنده به خصوص تصاویر انسانی با محدودیت روبرو و از جرگه مضامین هنری به ویژه در سنگ مزارهای مسلمانان مانند تخت فولاد حذف گردید. تصاویر انسانی در آرامستان ارامنه در مقایسه با مزارهای تخت‌فولاد جایگاهی پر رنگ‌تری دارند و این تاحدودی به دلیل نظام سلسله مراتبی هنرها در اسلام (تجلی) و مسیحیت (تجسد) است که هنر فیگوراتیو نقشی اساسی و محوری در مسیحیت و حال آن که در اسلام این جایگاه را کلام دارد. بر خلاف تخت‌فولاد، بسیاری از مزارهای ارامنه مزین به نقوش زنان و مردان هستند. البته در دوره قاجار و پهلوی برسنگ مزارهای تخت فولاد، نمونه‌های بیش‌تری از نقوش انسانی قرار دارند که تمامی آن متعلق به مردان است که در مزارهای تخت فولاد سوار بر اسب، نظامیان، پهلوانان و قهرمانانی هستند و با پوشش‌های متفاوت بیش‌تر نمایان‌گر شغل متوفی می‌باشند. نقوش انسانی در مزارهای ارامنه جلفا با تنوع و تعداد بسیار بیش‌تر، کاملاً متفاوت با تخت فولاد رخ می‌نماید و نوع پوشش اشخاص نیز مانند تخت فولاد با نهایت ظرافت و دقت نقش شده است؛ که حتی چین و پردازهای لباس و زیور آلات آنان را به نمایش می‌گذارد و نوع پوشش لباس باتوجه به دوره‌های تاریخی مختلف، شهری و با توجه به جایگاه و مقام اجتماعی آنان متفاوت است. مثلاً در سنگ‌مزارهای ارامنه عمامه‌های بزرگ دوره صفوی و در دوره قاجار، کلاه‌های کشیده قجری، سبیل و یا حضور قلیان در کنار نقوش انسانی هستیم. با آن که جنسیت زن و مرد کاملاً از هم متمایز است، اما چندان تفاوتی در چهره‌ها به صورت واقع‌گرا وجود ندارد (شاهمندی، ۱۳۹۱، ۱۲۲-۱۲۹).

یکی دیگر از نکات قابل توجه در نقوش انسانی آرامستان ارامنه، وجود سنگ‌مزارهای جفتی برای زن و شوهر است، که نشان از روابط خانوادگی مستحکم، پیوند مقدس و ماندگار زناشویی ارامنه دارد؛ که این مساله در مزارهای قدیمی و هم در زمان حاضر دیده می‌شود. نقوش انسانی مانند تخت‌فولاد بیش‌تر اشاره به مشاغل متوفی دارند و در مزارهای ارامنه به وفور بوده و زنان جایگاه پررنگی دارند. ارامنه تاجران و صنعتگران ماهر

و زبردستی بودند که پس از مهاجرت به جلفای اصفهان از دوره صفویه، بسیاری از امور تجاری، نظامی و صنعتی را به دست گرفتند و با موفقیت روز افزونشان بیش از پیش مورد اعتماد و حمایت برخی شاهان قرار گرفتند. برخی از مشاغل آن روزگار که بر مزارهای ارامنه و تخت فولاد نقش بسته است، امروزه یا به کلی از بین رفته و یا تنها نام و حضور کم رنگی دارند. مشاغلی مانند زرگری، ساعت سازی، خراطی، سنگ تراشی و حکاکی، بنایی و نظامی که با قرار دادن تصاویر انسانی و ابزارهای کار مثل چکش، تیشه، قلم، متر، ترازو به دقت بازنمایی شده‌اند. در نمونه‌های بسیاری از مزارهای ارامنه، زنان در حال فرش بافی و خیاطی یا در حال انجام امور خانه‌داری هستند. با بررسی تطبیقی نقش مشاغل در آرامستان ارامنه جلفا با تخت فولاد، نقش مشاغل ارامنه که در آن ابزار کار اکثرا با تصویر انسانی همراه شده است، اما در تخت فولاد نقوش مشاغل بیشتر به اشیا و ابزارآلات اختصاص می‌یابد و در آن تصویر انسان چندان حضوری ندارد. تنها نقوش ساده و پیکتوگرام از ابزار آلات ترازو، اره، چکش، قیچی و چاقو و غیره که در نهایت صراحتشان بیانگر شغل متوفی می‌باشد. شاید دلیل حضور نشانه‌ی مشاغل، نبود سواد کافی مردم در قدیم بود که برای پیدا کردن مسیر و مزار مورد نظر استفاده می‌شد و به مرور زمان این نقوش رسمیت یافتند و حجاران به درخواست اطرافیان متوفی نقشی حک می‌کردند. این نکته را هم باید در نظر داشت که در ادیان الهی کار و حرفه، عبادت است و از این رو اهمیت زیادی در مزارها دارند (نادری، ۱۳۸۸، ۳۴۸). در زمان‌های نه چندان دوری که آدم‌ها با شغل و حرفه خود شهره بودند و شاید نسل به نسل می‌گشت و حالت موروثی داشت؛ مثل عبدالغفار قصاب، استاد حسین آهنگر و خیاط هانا؛ این نقوش تا چند دهه اخیر نیز بر سنگ‌ها، رایج بود. همچنین اشیای دیگری غیر از نقوش مشاغل دیده می‌شود؛ مثلا کسکول در تخت فولاد که نشان از مشرب صوفیه دارد و مهر و تسبیح (در هر دو آرامستان ارامنه و تخت فولاد) که بیانگر ایمان و تقوای متوفی است (منتظرالقائم، ۱۳۸۹، ۴۹۴). نقوش مختلف در بسیاری از سنگ‌مزارها در هم می‌آمیزند و صحنه تصویرسازانه زیبا و بدیعی را می‌آفرینند. از نقش گل و پرنده و دیگر مضامین عارفانه گرفته تا چهره متوفی، صحنه‌های رزم، شکارگاهی و صحنه‌های گرفت و گیرکه به نمایش درآمده‌اند و این نقوش اسرارآمیز تلاش انسان برای رسیدن به سرمنزله بهشت را نشان می‌دهند؛ و ریشه‌های عمیقی در فرهنگ و هنر ایرانیان دارد که نشانه‌ای از جدال مرگ و زندگی هستند (جدول ۴-نقوش مشاغل).

ردیف	توضیحات تخت فولاد	تصویر- تخت فولاد (منابع: نگارندگان)	تصویر- ارامنه جلفا (منابع: نگارندگان)	توضیحات- ارامنه جلفا
۱۶	تاریخ-نام متوفی: ملا آقا جان حسین تعزیه خوان- پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- مازهدار نقش: مشاغل - تعزیه خوان و نیزه	 	 	تاریخ- نام متوفی: فرزند پاک ماردیروس ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- تیزهدار نقش: انسانی- روحانی صلیب
۱۷	تاریخ- نام متوفی: شیر حسین- پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: مستطیل- ساده نقش: مشاغل، گل، میل زورخانه و کباده و ماهی	 	 	تاریخ- نام متوفی: مارگار ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- تیزهدار نقش: انسانی - صلیب، مرد، قیچی
۱۸	تاریخ- نام متوفی: استوار مهدی بیدآبادی پهلوی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- مازهدار نقش: مشاغل - نظامی- گل لاله	 	 	تاریخ- نام متوفی: همسر غوکاس اوهانیه- ۱۸۱۸ ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: گل دار- تیزهدار نقش: انسانی- زن خانه دار و گل- سرو
۱۹	تاریخ- نام متوفی: استاد نصرالله رفانیل ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده مازهدار نقش: مشاغل- دست و قلم و نقوش گیاهی	 	 	تاریخ- نام متوفی: یغیسا بت ها کو بیان ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: گل دار- مازهدار نقش: انسانی، زن و چرخ نخریسی
۲۰	تاریخ- نام متوفی: ربابه سلطان مشهدی ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- مربعی نقش: مشاغل- چرخ خیاطی- قیچی	 	 	تاریخ- نام متوفی: خیاط هانا ویژگی سنگ: افقی کادر و قاب بندی: ساده- تیزهدار نقش: انسانی- زن خیاط، قیچی و ..

جدول ۴- نقوش مشاغل

نتیجه‌گیری

حضور متعدد نقوش گیاهی، جانوری، فرشتگان و مشاغل، در دو آرامستان تخت‌فولاد و آرامنه اصفهان که از مهم‌ترین آرامگاه‌های ایران محسوب می‌شوند، بسیار قابل‌تامل است. این پژوهش بر مبنای نظریه تجلی (شمایل‌گریزی) و تجسد (شمایل‌گرایی) در متن دین (اسلام و مسیحیت)، به مطالعه تطبیقی این نقش‌مایه‌ها پرداخته است. ارتباط مستمر آرامنه با ایرانیان و تعاملات فرهنگی آنان از زمان‌های کهن و کوچ آرامنه به ایران در دوره صفوی و اشتراکات ادیان توحیدی اسلام و مسیحیت، از سوی دیگر خلق آثار هنری مختلفی از جمله سنگ‌مزارها را موجب شده است. پردیس‌نگاره‌های سنگ‌مزارهای آرامستان تخت‌فولاد و آرامنه جلفا بازتاب جهان‌بینی خاص ادیان الهی اسلام و مسیحیت هستند که بر مبنای آن هنر مسیحیت از بنیان بر اساس شمایل‌گرایی شکل گرفت و رابط بین مومن و خدا در این دین مبتنی بر تجسد است، در حالی که در اسلام با شمایل‌گریزی (تجلی) کلام این جایگاه مقدس را می‌یابد. در نتیجه تعداد کم تصویرگری به ویژه نقوش انسانی در تخت فولاد برخلاف آرامنه‌ی جلفا، دلیل مخالفت دین نیست، همانطور که بر عکس نبود کتیبه به میزان زیاد در کلیساها و مزارهای آرامنه را نباید به مخالفت آن دین با کلام تعبیر کرد. مرگ در آیین مسیحیت و اسلام با اعتقاد به برزخ و رستاخیز، داوری الهی و بهشت و دوزخ، بازتاب متفاوتی در سنگ‌مزارهای آرامنه و تخت فولاد دارد و سنگ به ظاهر سرد و خشن با صلابت و ماندگاری، در دنیایی از خطوط و نقوش هنرمندان، معنایی معنوی و روح نواز می‌یابد. نقوش گیاهی (درختان و گل‌ها) که بیش از هر نقشی در مزارهای تخت‌فولاد و آرامنه نقش بسته‌اند و سرسبزی و طراوتشان، نشانی از سرود بهشت در آرامگاه‌ها هستند. نقوش فرشتگان در تخت‌فولاد و آرامستان آرامنه، به صورتی تکی، دوتایی یا بیش‌تر، و همچنین نقش پرندگان که پیک الهی و حامل پیامی الهی برای ارواح و مکملی بر باغ بهشتی هستند. نگاره‌های مشاغل مزارهای آرامنه جلفا نیز اکثراً به صورت تجسد زنان و مردان متوفی و روایتگر پیشه آنان و در تخت فولاد عمدتاً به صورت پیکتوگرام ابزار و ادوات مشاغل که بیانگر تجلی خصوصیات شخصی و وضعیت زندگی دوران حیات شخصی متوفی هستند. به طور کلی نقوش در سنگ مزارهای آرامستان آرامنه با نماد مسیح و تجسد نقوش و در تخت فولاد با کتیبه‌ها و تجلی نمادین نقوش در می‌آمیزند؛ گویی هنرمندان ارمنی از دیدگاه انسان به خدا و هنرمندان مسلمان از دیدگاه خدا به انسان می‌نگرند.



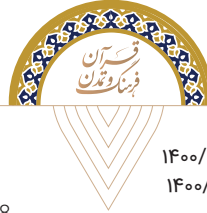
کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- انجیل.
- احمدی، کامران (۱۳۸۸)، پیشینه ارتباط ایرانیان و ارمنه در تاریخ، *نشریه پیمان*، شماره ۴۷، صص ۱۰۲-۹۳.
- بروس، میراندا و میت، فورد (۱۳۸۸)، *فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان*، تهران: انتشارات کله‌ر.
- بلانت، ویلفرد (۱۳۸۳)، *اصفهان مروارید ایران*، اصفهان: نشر خاک.
- بلخاری قهی، حسن (۱۳۹۴)، *قدر (نظریه هنر و زیبایی در تمدن اسلامی)*، تهران: انتشارات سوره مهر.
- بوركهارت، تیتوس (۱۳۸۶)، *میانی هنر اسلامی*، ترجمه امیرنصری، تهران: انتشارات حقیقت.
- تحویلدار، حسین بن محمد ابراهیم (۱۳۸۸)، *جغرافیای طبیعی و انسانی*، تهران: نشر اختران.
- تمیزی، مهدی (۱۳۹۲)، *در سایه سرو- سرو نگاره های سنگ آرامگاه های مردم اصفهان*، تهران: نشر رسم.
- تناولی، پرویز (۱۳۸۸)، *سنگ قبر*، تهران: نشر بن گاه.
- جهان‌نرد، بهاره (۱۳۹۷)، *پردیس نگاره‌ها (بررسی نقوش سنگ مزارهای آرامستان تخت فولاد و ارمنه جلفای اصفهان)*، اصفهان، انتشارات هنرهای زیبا.
- جهان‌نرد، بهاره، ولی‌بیگ، نیما (۱۳۹۸)، *بررسی تناسب و ترکیب‌بندی سنگ‌مزارهای با نقش‌مایه فرشته در آرامستان ارمنه جلفای اصفهان*، *فصلنامه علمی-پژوهشی نگره*، دوره ۱۴، شماره ۵۲، صص ۶۷-۵۳.
- حق نظریان، آرمن (۱۳۸۵)، *کلیساهای ارمنه جلفای نو اصفهان*، ترجمه نارسیس سهرابی تهران: فرهنگستان هنر.
- خدادادی، علی و صفی خانی، نینا و احمد پناه، ابوتراب (۱۳۹۷)، *بررسی تطبیقی نقش‌مایه فرشته در سنگ قبور آرامگاه ارمنه و تخت فولاد اصفهان*، *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، دوره ۲۳ (صص ۸۳-۹۲).
- ----- (۱۳۹۳)، *نشانه‌شناسی نقوش سنگ قبور قبرستان تخت فولاد اصفهان (با تاکید نقوش حیوانی شیر و ماهی)*، *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، دوره ۱۹، ۸۰-۶۷.
- دره‌وهانیان، هارتون (۱۳۷۹)، *تاریخ جلفای اصفهان*، مترجمان لئون میناسیان، محمدعلی موسوی فریدنی، اصفهان: نشر زنده رود.
- رائین، اسماعیل (۱۳۴۹)، *ایرانیان ارمنی*، تهران: نشرامیرکبیر.
- شاهمندی، اکبر (۱۳۹۲)، *بررسی و مقایسه تطبیقی طشت آب های قبور در آرامگاه های تخت فولاد و ارمنه اصفهان*، *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، دوره ۱۸، صص ۴۴-۳۳.
- شاهمندی، اکبر و شهیدانی، شهاب (۱۳۹۲)، *نقش های ماندگار- سیری در قبور ارمنه ایران*، اصفهان: نشر مولف.
- ----- (۱۳۹۳)، *نقش و جایگاه آرامگاه تاریخی تخت فولاد در حیات شهری اصفهان از صفویه تا معاصر*، *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال پنجم، شماره ۱۶-صص ۹۱-۱۱۲.
- شوالیه، آلن گریبان (۱۳۸۴)، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، ۵ جلد، تهران: انتشارات جیحون.
- شیخ مهدی، علی (۱۳۸۱)، *بررسی نماد درخت در فیلم های عباس کیارستمی*، تهران: *فصلنامه فرهنگستان هنر، خیال ۲*.
- عقیلی، احمد (۱۳۸۴)، *تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: انتشارات کانون پژوهش.
- غروی، مهدی (۱۳۷۶)، *آرامگاه در گستره فرهنگ ایرانی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- فتائی، گارگین(۱۳۸۷). *نام‌های خانوادگی ارمنی*، مجله‌ی پیمان، تهران، موسسه ترجمه و تحقیق حور.
- فقیه میرزایی، گیلان و مخلصی، محمد علی (۱۳۸۴)، *تخت فولاد، یادمان تاریخی اصفهان*، تهران: میراث فرهنگی.
- کاظم‌پور، مهدی، محمدزاده، مهدی، شکرپور، شهریار(۱۳۹۹)، تحلیل نمادشناسی نقوش سنگ مزارات اسلامی موزه شهر اهر، *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، دوره ۲۵، شماره ۱، صص ۷۱-۸۶
- کربن، هانری (۱۳۷۱)، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه داریوش شایگان، موسسه نشر آگاه: تهران.
- کریمی پور، محمدعلی(۱۳۹۰)، *بررسی نقش و نگاره های سنگ مزارهای قبرستان دارالسلام شیراز*، کتاب اردیبهشت ۲: انتشارات یساولی.
- لازاریان، ژانت(۱۳۸۲)، *دانشنامه ایرانیان ارمنی*، تهران: انتشارات هیرمند.
- مانوکیان، آرپی(۱۳۸۶)، پیمان- *فصلنامه فرهنگی ارمنیان*، سال یازدهم، تابستان. شماره ۴۰.
- مولند، اینار (۱۳۸۰)، *جهان مسیحیت*، ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران: نشر امیرکبیر.
- میناسیان، هویک، اسکندری، آرداشس-گروه پژوهش مردم‌نگاری اصفهان(۱۳۸۵)، *سنگ‌مزارهای آرامنه*، انتشارات سازمان میراث فرهنگی، صنایع‌دستی و گردشگری استان اصفهان.
- مصلح الدین، مهدوی(۱۳۸۲)، *مزارات اصفهان*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- مظاهری، هوشنگ(۱۳۸۲)، *آرامگاه خارجیان در اصفهان*، اصفهان: انتشارات غزل.
- منتظرالقائم، اصغر(۱۳۸۹)، *دانشنامه تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: نشر سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- نادری، فاطمه(۱۳۸۸)، *معرفی بیکتوگرام های تخت فولاد اصفهان*، *مجموعه مقالات اردیبهشت*، تهران: یساولی.
- نیلفروشان، محمد رضا، تربت پاک- *معرفی تخت فولاد اصفهان* (۱۳۸۴)، اصفهان: انتشارات گلدسته .
- ورهرام، غلامرضا(۱۳۸۵)، *نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار*، تهران: نشر معین.
- همایی، جلال الدین(۱۳۸۱)، *تاریخ اصفهان-جلد ابنیه و عمارات-فصل تکایا و مقابر*، تهران: نشر هما.
- هوویان، آندرانیک(۱۳۸۴)، *ارمنیان ایران*، تهران: انتشارات هرمس.
- یونگ، کارل گوستاو(۱۳۸۴)، *مرگ ازغنون-فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی*، مترجم: رضایی، فرزین، شماره ۲۶ و ۲۷ صص ۱۷۴-۱۹۶.

- Armenian ornamental art, Armen Kyurkchyan, Hrair Hawk Khatcherian, 2010, Craftology LLC.
- California studies in the history of art, Kathleen cohen, Metamorphosis of a death symbol, the transi tomb in the late middle ages, 1980

بررسی تألیفات قرآن پژوهان اصفهان و تأثیر
آن بر حیات فکری این شهر
(از سده اول تا پایان سده پنجم)



سید احمد سجادی جزئی *

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵
پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

doi: 10.22034/JKSL.2022.324809.1058

چکیده

اصفهان به عنوان یکی از جایگاه‌های تمدن اسلامی همواره مورد توجه فرهیختگان و سیاحان و حتی عالمان دینی بوده و زادگاه اندیشمندان، محدثان، راویان حدیث، مفسران و قاریان متعددی است که با بررسی در ادوار و سده‌های آغازین اسلام پی می‌بریم برخی از دانشمندان فنون قرآنی از این خطه بوده و یا در این حوزه علمی کسب معلومات و علم کرده و فیوضات ربانی و قرآنی را به قلوب و استماع دانش‌پژوهان رسانده‌اند که در پنج سده اول تاریخ اسلام، شاهد حضور حدود چهل دانشمند هستیم که تألیفاتی در تفسیر و علوم قرآن داشته که بررسی دوران زندگی و خدماتی آنان نکات زیبایی را در تاریخ و تمدن قرآنی شهر اصفهان بازگو خواهد کرد؛ اینک تألیفات این قرآن پژوهان در سده‌های مختلف چه بوده و با چه هدفی نگاشته شده و چه تأثیری بر حیات فکری مردم اصفهان داشته است، سوال اصلی این پژوهش است که سعی شده با مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل‌های تاریخی به این سوال پاسخ داده شود. ترویج علوم قرآنی، آموزش صحیح قرائت قرآن، ترویج مفاهیم شیعی با توسل به تفسیر آیات قرآن از جمله اهداف قرآن پژوهان اصفهان در پنج سده نخست به شمار می‌رود لازم به ذکر است اولاً برخی از قرآن شناسان آن سده‌ها هیچگونه تألیفی نداشته‌اند که در این مقاله نیز نامی از آنان برده نشده است و ثانیاً منظور از اصفهان منطقه و شهر کنونی و روستاهای مجاور و نزدیک است.

واژگان کلیدی: قرآن، تاریخ اصفهان، تفسیر قرآن، مفسران ایرانی، رجال اصفهانی.

* سطح چهار حوزه علمیه قم، فقه و اصول، قم، ایران
sas_313@yahoo.com

مقدمه

در طی چهارده قرن دوران اسلامی، دانشمندان و فرهیختگان مسلمان همواره در تلاش برای عرضه معلومات قرآنی خود به مردم و جوامع علمی بودهایند و عوامل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی حکومت‌های مختلف در اشاعه فرهنگ قرآنی در شهرها نقش و تأثیر به سزائی داشته است.

اصفهان از نوادر شهرهائی است که در دوره‌های مختلف و حکومت‌های متعدد با جمع کثیری از پژوهشگران همراه بوده که علیرغم تنگناها و مشکلات فراوان، رونق علمی این شهر پا برجا مانده و در کنار حرکت‌های علمی و فرهنگی، توجه به فهم و دقت در دانش‌های برخواسته از قرآن کریم و روایات حضرات معصومین (علیهم‌السلام) در این شهر استمرار داشته و عالمان فرزانه‌ای در این شهر به بحث و تبادل نظرهای علمی و دینی مشغول بوده و دامنه علومشان به تمامی عالم اسلام سرازیر گشته است.

در مقاله حاضر به معرفی و ارزیابی عملکردی قرآن‌شناسان سده‌های اول تا پایان سده پنجم در اصفهان کرده‌ام که علیرغم معرفی ده‌ها عالم حوزه قرآن پژوهی در اصفهان، نمی‌توان ادعا نمود حتی نیمی از قرآن پژوهانی که در این پنج سده در اصفهان بوده‌اند را بتوانم احصاء نمایم، چرا که از جهت‌های مختلف با محدودیت‌های متعدد همانند؛ عدم وجود نام نویسنده در برخی نسخه‌های بازمانده خطی در پژوهش‌های قرآنی از آن دوران، از بین رفتن آثار ارزشمند قرآنی دانشمندان و عالمان در اثر کتاب سوزی‌ها و حمله‌های مغول و افغانه به شهر اصفهان و چپاول آثار علمی این شهر و عدم تدوین دقیق زندگی‌نامه اندیشمندان سده‌های اول و... روبه رو هستیم.

مبنای ذکر اسامی افراد در این پژوهش، اندیشمندانی هستند که اولاً دارای اثری مکتوب در زمینه قرآن بوده و در کتابشناسی‌ها و تراجم از پژوهش‌های قرآنی آنان، یاد شده و یا نام آنان به عنوان عالمان مولف علوم قرآنی و یا تفسیر، مطرح باشد و ثانیاً در اصفهان و یا روستاهای نزدیک آن به دنیا آمده و یا مدت زمانی را در آنجا زندگی کرده و یا در این شهر از دنیا رفته باشند.

پیشینه پژوهشی

در زمینه قرآن پژوهی در اصفهان تکنون مطالعاتی صورت پذیرفته است که از آن جمله می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱- قرآن پژوهان اصفهان (سجادی، ۱۳۸۸) : این کتاب که حاصل تألیف مؤلف همین



مقاله است سعی در بررسی مولفات قرآن پژوهان اصفهان در طول ۱۴ قرن است که از قرون اولیه تاکنون را در بر گرفته است. هرچند این کتاب مبنای اولیه این مقاله می باشد و تألیفی ارزشمند است ولی بیشتر به معرفی و مرور آثار پرداخته و کمتر جنبه تحلیلی دارد. مؤلف در طول سالیان بعد از تألیف این کتاب به مطالب جدیدی دست یافته که در این کتاب منتشر نگردیده و در این مقاله به آن ها اشاره شده است.

۲- آشنائی با قرآن پژوهان اصفهان (قوام نیا، ۱۳۸۰-۱۳۸۱): این تألیف سلسله مقالاتی است که پژوهشگر ارجمند که در کجله قرآنی کوثر انتشار یافته است. محتوای این مطالب ارزشمند و دقیق است ولی فقط معرفی برخی از تألیفات صورت پذیرفته است
۳- جلوه قرآن در خاک تابان (عقیلی و خلیلیان، ۱۳۸۷): کتاب ارزشمندی است که به معرفی مشاهیر قرآنی در تخت فولاد اصفهان پرداخته است. این اثر علاوه بر زندگی نامه قرآن پژوهان به معرفی آثار ایشان نیز پرداخته ولی فقط معطوف به مدفونین در تخت فولاد اصفهان است که بیشتر این افراد مربوط به دوران صفوی به بعد است و از این حیث با محتوای این تفاوت دارد.

۴- واکاوی آثار تفسیری قرآنی در فرهنگ و تمدن اسلامی (عقیلی، ۱۴۰۰): عنوان مقاله ای است که در شماره سوم (بهار ۱۴۰۰) فصل نامه قرآن، فرهنگ و تمدن به چاپ رسیده است. این مقاله نیز به معرفی قرآن پژوهان اصفهان (مدفون در تخت فولاد) و تأثیر ایشان در رشد فرهنگ و تمدن اسلامی در این شهر اشاره دارد و بیشتر به معرفی نسخ خطی مغفول مانده ایشان پرداخته است. این مقاله با آن که مقاله ای تحلیلی و ارزشمند است ولی قرآن پژوهانی را که مربوط به دوران بعد از صفویه و مدفون در تخت فولاد اصفهان است را مورد بررسی قرار داده و از این حیث با این مقاله متفاوت است.

منابع مطالعاتی بر مبنای طرح پژوهش در پنج گروه مختلف جای گرفته اند؛ گروه اول شامل کتابها و تفسیرهای قرآن است که مربوط به عالمان و مشاهیر پنج سده اول در اصفهان است، گروه دوم شامل کتابنامه ها و کتابشناسی های مختلف است که به معرفی کتب و تحقیقات های قرآنی اشاره کرده است، گروه سوم شامل کتابهای تاریخی است که تحولات پنج سده اول را بازگو و مورد بررسی قرار داده است، گروه چهارم شامل کتابهای تراجم است که به معرفی اندیشمندان و عالمان دوره های مختلف پرداخته است، گروه پنجم شامل کتابها و مقالات معاصر است که به بررسی پنج سده اول در اصفهان پرداخته اند.

باید توجه داشت در هریک از پروه های پنج گانه فوق، معرفی برخی از عالمان اصفهان

و تحولات آن دوران در حوزه مطالعات قرآنی ذکر شده است در مقاله حاضر سعی شده بصورت جامع و تطبیقی محوریت معرفی قرآن پژوهان شاخص در طی پنج قرن اول مورد توجه قرار گیرد.

۱- روش پژوهش

مطالعات کتابخانه‌ای جامع دیدگاهی روشن و جامعی نسبت به موضوع در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد، بر این مبنا اسناد و تألیفات در گروه‌های فوق‌الذکر در راستای موضوع، مورد مطالعه قرار گرفته است، و داده‌های حاصل از مطالعات با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و با تفکیک سده‌های مختلف بر مبنای سال وفات عالمان، بیان گردیده است.

۲- سده اول

در سال ۲۳ق با پیمان صلح، شهر اصفهان به وسیله عبدالله بن بُدَیل بن ورقاء خزاعی، (یکی از شیعیان امام علی علیه السلام) در دامان اسلام جای گرفت و نخستین مسجد در اصفهان در محله حُشینان بنا شد (هم‌اکنون آثار آن در جوار امامزاده اسماعیل موجود است) و از همان مکان کار تعلیم و تربیت همگانی و آموزش قرآن آغاز شد. (ابونعیم اصفهانی ۱۴۱۰، ج ۱، ۳۶ و ۱۰۴) و برخی از صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اصفهان آمدند و تا پایان عمر در این شهر ماندند.

از جمله این افراد «حَمَمَه دوسی» است، وی اولین کسی است که قرآن را به اصفهان آورد و به تعلیم آن پرداخت و مردم اصفهان را با مفاهیم بلند این کتاب آسمانی آشنا کرد. از ابوموسی نقل شده که پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر از شهادت وی دادند. (همان، ۷۱) و میر سید علی جناب، نویسنده کتاب «الاصفهان» می‌گوید: «در اصفهان قبری منسوب به نخستین آورنده قرآن به این شهر وجود دارد که می‌توان آن را به حممه دوسی نسبت داد. (جناب، ۱۳۸۵، ۲۰۷)

«ابو محمد عبدالله بن باذان المقرئ» در اصفهان سکنا گزید و به تعلیم قرآن و قرائت آن پرداخت و در سال ۳۰ ق از دنیا رفت (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۸۳) «وثاب بن ابی یحیی بن وثاب» امام و پیشوای قرائت بود که در اصفهان متولد شد و بهمراه فرزندش به کوفه رفت و از فصیحان عرب گشت و در سال ۱۳۰ق از دنیا رفت (همان، ۳۳۳؛ ابوالشیخ، بی‌تا، ۴۹)

جدیت در باره تعلیم و تعلم قرآن در شهر اصفهان تا بدانجا پیش رفت که شاهد حضور و ظهور چهره‌های جهانی قرآن از این شهر در سده اول هستیم.

«نافع بن عبدالرحمن بن ابی نعیم اصفهانی» از قاریان سبعة است که در حدود سال



۷۰هـ.ق در اصفهان به دنیا آمد^۱ و در این شهر به فراگیری علوم قرآن پرداخت و سپس به برای تکمیل دانش خود مدینه منوره عزیمت کرد، و در آن شهر اقامت گزید و با هوش سرشاری که داشت توانست از قرآن قرائتی ارائه نماید و بر هفتاد نفر از تابعین رسول خدا ﷺ قرائت نماید و در نهایت اهل مدینه از قرائت او متابعت نمودند و مالک بن انس، قرائت او را سنت دانست. دلیل اهمیت نافع نیز آن است که او قرائت را از ابو میمون مولى ام سلمه همسر گرامی پیامبر اسلامی آموخته است. (ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۵، ۳۶۸)

«قیس آل قیس» نویسنده کتاب «الایرانیون والادب العربی» در تجلیل از مقام علمی نافع وعظمت قرائت او به نقل از یکی از مستشرقان می‌نویسد: «همانطور که قرائت حفص از عاصم در شرق غالب است، در مغرب زمین قرائت نافع از ورش رواج دارد» (آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۵۷؛ معرفت، ۱۳۸۲، ۱۴۸) ابن خلکان نیز او را جزء طبقه سوم قراء بعد از صحابه بیان می‌کند که قرائت مدینه به او ختم می‌شود (ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۵، ۳۶۸) همچنین ابوشامه مقدسی از استادان بزرگ قرائت در قرن هفتم قرائت نافع و سپس عاصم را از نظر فصاحت عربی فصیح‌ترین و از نظر سند مستندترین قرائت می‌داند ابو شامه، ۱۳۹۵، ۱۵۸). بدین گونه می‌توان بیان کرد که ابونافع بن عبد الرحمن اصفهانی، بیشترین سهم را در رواج قرائت صحیح قرآن کریم در جهان اسلام داشته است و این اولین قدم قرآن پژوهان اصفهانی در راستای اعتلای قرائت قرآن به شمار می‌رود که نه تنها مردم مدینه آن عصر از آن بهره بردند بلکه امروزه نیز اکثر کشورهای اسلامی نیز همچنان از میراث علمی ابونافع منتفع می‌شوند. در هیچ یک از منابع رجالی به مذهب رافع اشاره نشده است و به همین دلیل کمتر در این زمینه بحث شده ولی برخی از پژوهشگران جدید مذهب وی را تشیع می‌دانند. (ر.ک: عاشوری، ۱۳۷۷، ۱۲۷-۱۳۱)

در سال وفات نافع اختلاف است، اما طبق قول صحیح، وی در سال ۱۶۹ق از دنیا رفت و در قبرستان بقیع مدفون گردید و اکنون زیارتگاه مسلمانان می‌باشد. (ابی محمد انصاری، ۱۴۰۸، ج ۱، ۳۸۱ - ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۳۲۶؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۹۷۲)

۳- سده دوم

مسجد جامع اصفهان در حدود سال ۱۵۰ق به وسیله والی عباسی «ایوب بن زیاد» بنیان گذاشته شد و خانه‌های یهودیه و دیه خشینان به هم پیوستند و جلسات درس از محله خشینان به این مسجد راه یافت که در این دوران «ابوعبدالرحمن قتیبه بن مهران

۱. روایت اصفهانی بودن نافع را از منابع پیشین همچون طبقات المحدثین بایصفهان: ج ۱، ص ۳۸۱؛ الفهرست: ص ۳۱؛ تاریخ الأدب الغه العربیه: ج ۱، ص ۲۱۲ می‌توان دریافت.

آزادانی» به تربیت شاگردان متعددی در زمینه فنون قرائت قرآن پرداخت. او که در روستای «آزادان» از توابع اصفهان به دنیا آمد، در زمینه قرائت‌های مختلف قرآن از عالمان بزرگ واز محدّثان معروف به شمار می‌آید و مدّت زیادی از محضر «علی بن حمزه کسائی» استفاده کرد؛ خود در این باره می‌گوید: «یک بار قرآن را از آغاز تا پایان برای کسائی قرائت کردم و وی نیز برای من چنین کرد.» آزادانی علاوه بر علم قرائت، راوی بسیاری از احادیث است و در سال ۲۰۰ق از دنیا رفت. (سمعانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ۷۱؛ جناب، ۱۳۸۵، ۲۰۷ - مهدوی، ۱۳۸۲، ۲۷۵)

از دیگر تأثیر گزاران سده دوم و سوم می‌توان از «ابو جعفر محمد به اسماعیل بن فضیل المقری» (م ۲۳۰ق) یاد کرد او عالم به قرائات بود. (ابوالشیخ، بی‌تا، ۲۰۰۰). «ابو عبدالله محمد بن عیسی المقری» (م ۲۴۱ق) در اصفهان متولد و پیشوای قرائت در این شهر بود و کتابی در قرائات تالیف کرد. (همان، ۱۰۲).

«محمد بن عیسی ابن ابراهیم بن زریق التمیمی المقری» (م ۲۴۱ق) عالم عصر خویش در قرائات بود که دو کتاب درباره قرآن به نام «الجامع» در قرائت و کتابی در شیوه نگارش خط قرآن با نام «رسم القرآن» نگاشت و در شهر اصفهان وفات یافت. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۲۱۳).

۴- سده سوم

در روزگار حکومت خاندان ابی دُلَف، (۲۱۰ تا ۲۸۵ق) اصفهان مرکز و دارالاماره همه بلاد شد (جابری انصاری، ۱۳۷۸، ۱۱) و در سال ۲۶۶ق عبدالله بن حسن ذکوانی مسجد را گسترش داد و در این سده توجه به علم آنچه‌ان بالا گرفت که استاد الرئیس ابوالعباس ضبّی کتابخانه بزرگی با حجره‌ها و مخازن متعدد بنیاد کرد که فهرست کتاب‌های موجود در کتابخانه در سه مجلد بزرگ شامل کتاب‌های تفسیر، حدیث، صرف و نحو و لغت، شعر، تاریخ و زبان، منطق، الهیات و غیره تدوین شده بود (مافروخی، ۱۳۸۵، ۸۵).

توجه به علم و دانش باعث شد عالمان و دانشمندان متعددی در سده سوم در شهر اصفهان بُروز نمایند و شاهد حضور هفت قرآن پژوه هستیم:

۱- «ابو مسعود احمد بن فرات بن خالد رازی» (متوفای ۲۵۸ق) از محدّثان بزرگی است که به شهرهای مختلفی سفر کرد و در نهایت به اصفهان آمد و به مدّت ۴۵ سال در این شهر ماندگار شد. «احمد بن حنبل» احترام شایانی برای وی قائل است. به طوری که در شأن او گوید: در زیر آسمان، پرحافظه‌تر از ابن فرات برای اخبار نبوی وجود ندارد. شیخ أبو مسعود رازی در مسیر سفر حج بیت الله، وارد اصفهان گردید و در آن هنگام متوجه شد،



که جمع زیادی از مردم اصفهان، تحت تأثیر حکومت دشمنان أهل البيت عليهم السلام در سبب أمير المؤمنين عليه السلام کوشش دارند و گویندگان رسمی، در بالای منبرها، به مقام منیع آن حضرت جسارت می‌نمایند، لذا هدایت مردم را، بر حج بیت الله، ترجیح داد و تصمیم گرفت آنها را از این گناه و انحراف بزرگ، رهائی بخشد، و چهار سال در شهر اصفهان اقامت جست. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ۴۰۵). هرچند در منابع رجالی هم به مذهب سنی و هم تشیع وی اشاره شده است ولی از این مطلب مرحوم آقا بزرگ تهرانی می‌توان به شیعه بودن وی پی برد. از طرفی ماندگاری مقبره وی تاکنون در اصفهان و وجود موقوفات فراوان برای بقعه او نیز دلیل دیگری بر تشیع وی می‌تواند باشد. کتاب بزرگ «المسند» که دارای احادیث زیادی است، و کتاب «التفسیر» از تألیفات عمده او به شمار می‌رود.

این محدث و مفسر عالی‌رتبه، در اصفهان دار فانی را وداع گفت و قاضی ابراهیم بن احمد خطابی بر او نماز گزارد و محمد بن عاصم او را غسل داد و در مقبره «مردبان» دفن گردید. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۸۲؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۲، ۴۵؛ زرکلی، ج ۱، ۱۹۴؛ مهدوی، ۱۳۸۲، ۷۹)
۲- «ابو احمد اسماعیل بن حریت بن مردانبه قطن اصفهانی» (متوفای ۲۶۰ق) از محدثان و به زهد و عبادت و کثرت حدیث معروف بود و تفسیری بر قرآن نگاشت. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۰۹ - مهدوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۲۲)

۳- «ابوسلیمان داوود بن علی بن خلف اصفهانی» (۲۰۲-۲۷۰ق) از علماء و فقهاء بزرگ شافعی که چون به ظاهر قرآن و روایت حکم می‌کرد و قیاس و تأویل را باطل می‌دانست، به «ظاهری» معروف شد و جمعی به پیروی از او برخاستند و مذهبی به این نام تأسیس گشت. او کتاب‌های متعددی نگاشته و کتاب «احکام القرآن» سهم قرآن پژوهی او است. (ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ۱۰۲؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۳۵۹؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۴، ۲۵۹؛ مهدوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ۵۹۷)

۴- «ابو اسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی اصفهانی» (متوفای ۲۸۳ق) از علماء بزرگ و صاحب کتاب ارزشمند «الغارات»، در کوفه به دنیا آمد. وی ابتدا زیدی مذهب بود، اما در ادامه به شیعه امامیه گرایش پیدا کرد و تمام تلاش و کوشش خود را برای معرفی و بازشناسایی این مذهب و اهل بیت علیهم‌السلام به کار گرفت، به طوری که اکثر تألیف‌هایش که بیش از پنجاه عنوان است، پیرامون این موضوع می‌باشد.

علماء بزرگی همچون شیخ طوسی، شیخ کلینی، شیخ صدوق، سید ابن طاوس و علامه مجلسی به روایات و نوشته‌های او اعتماد نموده واز آنها استفاده کرده‌اند و بسیاری از

راویان برجسته شیعه در سده سوم هجری همچون ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن علویه اصفهانی، حسن بن علی زعفرانی و محمد بن حسن الصفار از او بهره بردند.

ابراهیم ثقفی آنچنان در معرفی فضائل اهل بیت علیهم السلام بی‌باک بود که از هیچ خطری نمی‌هراسید. نقل است که وقتی او نوشتن کتاب «المعرفة فی المناقب والمثالب» را (که در آن به ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام و ستم‌های دشمنان در حق ایشان پرداخته بود) به پایان برد، گروهی از مردم کوفه وی را از انتشارش برحذر داشتند. اما او برخلاف این خواسته عمل کرد و علاوه بر نشر وسیع کتاب، به اصفهان که در آن زمان مردمش بیشترین دشمنی را با حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام داشتند، سفر کرد و ضمن سکونت در آن شهر به نشر فضایل اهل بیت علیهم السلام اقدام نمود.

این عالم وظیفه شناس و آینده‌نگر آن چنان در سکونتش در شهر اصفهان اصرار داشت که وقتی عده‌ای از مردم قم از وی درخواست اقامت در شهرشان را کردند نپذیرفت و همچنان در آن شهر سکنی گزید و به هدایت جمع کثیری از مردم پرداخت و توانست حبّ حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اولاد پاکش را در دل مردم اصفهان فراگیر نماید.

ابراهیم ثقفی از جمله مورخین محدث و مفسر است که کتاب‌های «الجمال»، «فدک»، «صفین»، «حکمین»، «نهروان»، «مقتل امیرالمؤمنین»، «مقتل الحسین» و «المودة فی ذی القربی» را تألیف کرده و دور از انتظار نیست که کتاب «ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین» از تلاش‌های قرآنی او باشد. وی در این کتاب به جمع‌آوری آیاتی که با وجود مقدّس امام علی علیه السلام ارتباط دارد، پرداخته است. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۱۸۷؛ جناب، ۱۳۸۵، ۱۷۰؛ موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۱، ۴؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۲۱؛ جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵، ج ۴، ۱۷-۱۰)

۵- «ابوبکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم ظاهری شیبانی» معروف به «ابن النبیل» (۲۰۶ - ۲۷۸ق) از محدثان و فقهاء بزرگ بود که به ظاهر آیات و روایات حکم می‌راند و مدت سیزده سال منصب قضاوت در اصفهان را بر عهده داشت.

بنا بر نقل «زرکلی»، او نزدیک به سیصد جلد کتاب نگاشت ولی به دلیل فتنه‌ای که در زمان نویسنده اتفاق افتاد، به یغما رفت. اما وی باز پنجاه هزار حدیث از حفظ نگاشت و تفسیری بر قرآن کریم نیز تألیف نمود. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۱۰۱؛ زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۱، ۱۸۹؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۴، ۷؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۷۳۶)

۶- «عبدالرحمن بن محمد بن سلم رازی اصفهانی» (۲۱۱-۲۹۱ق) در شهر ری به دنیا آمد و پس از کسب علوم از عالمان ری، به اصفهان آمد و علاوه بر تحصیل و تعلیم علوم دینی در مسجد جامع اصفهان، امامت جماعت نمود.



از آثارش می‌توان به «المسند» در حدیث، «التفسیر» در تفسیری بر قرآن اشاره نمود. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۴، ۹۹؛ کریمان، ۱۳۴۹، ج ۲، ۳۱۹؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ۵۳۰-۵۳۱؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۵، ۱۷۵؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۱۳؛ ابی محمد انصاری، ۱۴۰۸، ج ۳، ۵۳۰)

۷- «ابو عبدالله محمد بن عیسی بن ابراهیم اصفهانی» در اصل اصفهانی است. و از پیشوایان و نویسندگان در قرائات، در عصر خود بود. «فضل بن شاذان» از بزرگ‌ترین شاگردانش محسوب می‌شود، و قرائت را از وی روایت کرده است. همچنین او علاوه بر خدمات قرآنی از محدثان بزرگ به شمار می‌آید. ابو نعیم اصفهانی او را متبحرترین فرد در زمینه قرائات می‌داند. از او کتاب‌های متعددی به یادگار مانده است که برای نمونه می‌توان به: «الجامع» در زمینه قرائت‌های قرآن، «رسم القرآن الکریم»، «العدد» و «جواز قرآءة القرآن علی طریق المخاطبة» اشاره کرد. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۱۷۹؛ زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۶، ۳۲۲؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۷۷)

در قرن سوم آثار فقط یک دانشمند قرآن پژوه اصفهانی (مورد ۷) به علوم قرآن اختصاص دارد و چهار تن (موارد ۱-۲-۵-۶) به تألیف تفسیری کامل از قرآن کریم اهتمام کردند و دو نفر (موردهای ۳-۴) به تفسیر موضوع خاصی از قرآن پرداخته‌اند؛ لذا می‌توان این برداشت را کرد که توجه مردم و عالمان به معارف و تفسیر قرآن در این سده بیشتر بوده و یا اهتمام به نگارش معارف قرآن وسعت بیشتری داشته است. همچنین برخی مانند ابراهیم ثقفی کوفی و ابو مسعود رازی با استفاده از تفسیر قرآن و آیات در سیره اهل بیت علیهم‌السلام به بیان معارف ایشان پرداختند که در گرایش مردم اصفهان به تشیع تأثیر بسزائی داشت.

در این سده علاوه بر مولفان قرآن پژوه شاهد حضور افراد متعددی هستیم که هرچند تالیفاتی برای آنان ثبت نشده ولی در علوم قرآنی سرآمد بودند برای نمونه می‌توان به «بکر بن سلیمه بن واقد التمیمی» (متوفای ۲۵۰ق) (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۳۵). و «ابوبکر احمد بن علی بن حسن المقرئ» (زنده در سال ۲۵۰ق) (همان، ۱۵۲). و «حسین بن حسن بن مهران خیاط» (متوفای ۲۵۴ق). (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۲). و «ابوالحسین محمد بن محمد بن عبدالله جرجانی» (متوفای ۲۵۵ق) (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۲۹۲). و «ابوالفضل عباس بن اسماعیل الطامذی» (متوفای ۲۶۰ق) (همان، ۱۴۰). و «ابو اسحاق ابراهیم بن احمد فاش» (متوفای ۲۸۱ق) (همان، ج ۱، ۱۸۷). و «محمد بن نصر بن قاسم مقرئ» (متوفای ۲۸۱ق) (همان، ج ۲، ۲۰۸). و «ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن مصعب خطیب» (متوفای ۲۹۱ق) (همان، ج ۲، ۲۱۹). اشاره کرد و از «ابوبکر محمد اسدی اصفهانی» (متوفای ۲۹۶ق) (همان، ج ۲، ۲۲۶). نام

برد. او ادیب، لغوی و نحوی و امام و پیشوای قاریان زمان خود بود و در قرائت «ورش» استاد بی‌بدیل است، به طوری که مردم عراق این قرائت را از او اخذ نمودند. (ابن جزری، ۱۴۱۸، ۱۱۴ - مهدوی، ج ۲، ۹۱۲).

نام	وفات	تالیفات قرآنی	دامنه تحقیق
احمد رازی	۲۵۸ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
اسماعیل ابن مردانیه	۲۶۰ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
داوود ظاهری	۲۷۰ ق	«احکام القرآن»	تفسیر قرآن
ابراهیم ثقفی	۲۸۳ ق	«ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین»	تفسیر قرآن
ابن النبیل	۲۸۷ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
عبدالرحمن رازی اصفهانی	۲۹۱ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
ابو عبدالله اصفهانی	-	«الجامع» «رسم القرآن الکریم» «العدد» «جواز قراءة القرآن علی طریق المخاطبة»	علوم قرآن

سده چهارم

در این سده ستاره اقبال اصفهان طلوع کرد و این شهر به تصرف آل‌بویه درآمد و توسعه و گسترش آن شروع شد و جمعیت آن افزایش یافت و بزرگان دستگاه آل‌بویه، همچون صاحب بن عبّاد، دانشمند، سیاستمدار و وزیر آل‌بویه به عمران و آبادانی اصفهان توجه خاصی نشان دادند و عمارات عالی و مسجدی به نام جورجیر با مناری به ارتفاع یکصد ذراع با شبستان‌ها و خانقاه‌ها و کتابخانه‌ها و مدرّس ساخته شد (مافروخی، ۱۳۸۵، ۸۶) و شهر چنان با عظمت گشت که ابن حوقل در سال ۳۶۷ق شهر اصفهان را آبادان و پرجمعیت، ثروتمند و شهری بازرگانی معرفی و اشاره میکند که در کنار زاینده رود کاخ‌های مجللی وجود داشته است (ابن حوقل، ۱۳۴۵، ۱۰۵)

این شکوه و آبادانی تنها در ابنیه نبوده بلکه در فرهنگ و دانش نیز در سده چهارم و پنجم شاهد گسترش علم و حضور اندیشمندان و نخبگان در بین احاد مردم اصفهان هستیم که از انبوه این پژوهشگران، گزارش شانزده قران پژوه در سده چهارم در این شهر به ما رسیده است:

۱- «ابو العباس، ولید بن ابان بن توبه اصفهانی» (متوفای ۳۱۰ق) در دو زمینه تفسیر و حدیث تلاش‌های علمی فراوانی داشت و بسیاری از عالمان اهل سنت به روایاتش اعتماد و اطمینان دارند و از مفسران بزرگ قرآن کریم به حساب می‌آید که توانسته تفسیر کاملی



بر قرآن بنگارد. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۳۳۴؛ ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ۷۸۴؛ زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۹، ۴؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۱۷)

۲- «ابو مسلم محمد بن بحر اصفهانی» معروف به «کاتب اصفهانی» و «ابو مسلم اصفهانی» (۲۵۴-۳۲۲ق) مفسر، ادیب، لغوی، نحوی، شاعر و کاتب، پیرو مذهب معتزله بود و ابتدا منصب کتابت «داعی صغیر محمد بن زید حسینی» را بر عهده داشت و سپس از طرف مقتدر عباسی، حاکم قم و سپس اصفهان شد.

او مولف کتاب‌های «الناسخ والمنسوخ»، «کتاب فی النحو» و «کتاب همزه» است ولی مهم‌ترین اثر این عالم سیاست‌مدار، تفسیر «جامع التأویل» است که تفسیر قرآن بر حسب رأی معتزله بوده و در این تفسیر به عقاید معتزله بسیار اهمیت داده است. (حسن بن محمد، ۱۳۸۵، ۲۱۷ و ۲۱۸؛ حموی، ج ۱۸، ۳۵ و ۳۶؛ فقیه ایمانی، ۱۳۷۴، ۲۱۴؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۱۷۵؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۸۹۸؛ زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۶، ۵۰؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۹، ۹۷؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۴۶)

۳- «ابوالحسن عباد بن عباس بن عباد طالقانی» (متوفای ۳۳۴ یا ۳۳۵ق) وزیر رکن‌الدوله دیلمی و پدر صاحب بن عباد است که علاوه بر سیاست، در علم و دانش مقامی بلند داشت و به تربیت شاگردانی پرداخت و در علم حدیث، زبان‌زد دوران خود گردید به گونه‌ای که «ابوبکر بن مردویه» و تعدادی از فضلاء اصفهان از او حدیث نقل کرده‌اند. وی توانست با وجود مشغله‌های فراوان و تدریس و تربیت شاگردان، تألیفات متعددی از خود به یادگار بگذارد که می‌توان به کتاب‌های «رساله‌ای در آیات الاحکام» و «رساله احکام القرآن» اشاره کرد. (بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۴۳۶؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۵، ۵۷؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸؛ ج ۴، ۲۳۴؛ مهدوی، ج ۱، ۲۷۵)

۴- «ابو احمد محمد بن احمد بن ابراهیم عسال اصفهانی» (۲۶۹-۳۴۹ق) مفسر، قاری، محدث و مورخ بزرگ در اصفهان به دنیا آمد، و نزد پدرش و سپس اساتید اصفهانی شاگردی نشست و از شیوخ شهرهای همدان، بغداد، کوفه، بصره، حرمین، ری و خوزستان حدیث شنید و کسب فیض نمود و علوم خود را نزد آنان کامل گرداند.

از آثارش: «تفسیر القرآن»، «التاریخ»، «المعرفة فی السنة»، «الامثال»، «مسند الابواب»، «احادیث مالک»، «الرقائق»، «کرامات الاولیاء»، «معجم الشیوخ»، «غسل الجمعة» و «القرآت» می‌باشد. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۶، ۲۰۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۲۷۰؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۶، ۱۵-۶؛ ابی فلاح حنبلی، بی‌تا، ج ۲، ۳۸۰ و ۳۸۱؛ سیوطی، ۲۰۰۹، ۳۶۲ و ۳۶۳؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۸، ۲۲۶؛ صفدی، ج ۲، ۴۱، بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۴۳)

۵- «ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی» (۲۸۴-۳۵۷ یا ۳۶۰ق) در اصفهان به دنیا آمد. وسعت دانش او در زمینه‌هایی چون ادبیات، تاریخ، شعر، انساب، رجال، طب، نجوم و حدیث باعث شده که مورد توجه اکثر دانشمندان تمام مکاتب اسلامی واقع گردد. کتاب‌های «اغانی» و «مقاتل الطالبیین» از مشهورترین کتاب‌های او است. از تألیفات دیگر او کتاب «التنزیل فی امیرالمؤمنین واهله» است که نویسنده تلاش کرده آیاتی را که در شأن اهل بیت علیهم‌السلام نازل شده، مشخص سازد. (موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۵، ۲۲۰؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۷، ۲۳۶؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۷۴)

۶- «ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن اشته اصفهانی» (متوفای ۳۶۰ق) دانشمندی عظیم در ادبیات و لغات عرب و عالمی جلیل‌القدر در علوم و قرائت‌های گوناگون قرآن کریم، در اصفهان به دنیا آمد و از اساتید و عالمان آن شهر بهره‌ها برد، ولی برای فراگیری هر چه بیشتر فنون قرائت، به زادگاهش اکتفا نکرد و به مصر کوچ نمود، تا از عالمان آن دیار استفاده برد. وی در مصر به تربیت شاگردان پرداخت و تألیفاتی را نیز از خود به جای گذازد. کتاب «المحبر» یکی از تألیفاتش است که «ابن جزری» درباره آن می‌گوید: «این کتاب از مقام عالی نویسنده‌اش پرده برمی‌دارد.» (آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۷۱) کتاب دیگر او به نام «المفید» از تألیفات و پژوهش‌های قرآنی‌اش محسوب شده که به بررسی قرائت‌های نادر می‌پردازد. (کحاله، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ۲۳۷)

۷- «سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی» (۲۶۰-۳۶۰ق) از بزرگان علم حدیث بوده و در این زمینه دارای سه معجم کبیر، اوسط و صغیر می‌باشد. او سی و سه سال به سرزمین‌های مختلفی چون حجاز، یمن، مصر و عراق جهت تحصیل علم مسافرت کرد و از صدها تن از مشایخ استماع حدیث نمود و در نهایت به اصفهان آمد و نزد محمد بن سهل رباطی اصفهانی تلمذ نمود و به استماع و فراگیری حدیث نشست و تفسیر مفصلی بر قرآن نوشت و در این شهر وفات نمود. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۳، ۱۲۱؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۶، ۱۲۸؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۳۹۶؛ مهدوی، ۱۳۸۲، ۱۴۳؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۷۴۶)

۸- «ابو محمد عبدالله اصفهانی» معروف به «ابوالشیخ» (۲۷۴-۳۶۹ق) محدث و مفسر در اصفهان به دنیا آمد و به تربیت شاگردانی همچون ابن منده، ابن مردویه، ابو نعیم، ابن سمویه و... در مکتب حدیثی خود پرداخت و توانست حدود پنجاه اثر از خود بر جای گذارد که کتاب‌های «ثواب الاعمال» در پنج جلد، «السنن» در چند مجلد، «السنّة»، «طبقات المحدثین باصفهان والواردین علیها» و «العظمة» حاصل این تلاش است. عبدالله اصفهانی علاوه بر نقل حدیث، مفسری توانمند بود و توانست کتاب «التفسیر»



را در علوم و تفسیر قرآن تالیف نماید. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۴، ۲۶۴؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۷، ۱۵۵ و ۱۵۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۶، ۲۸۰-۲۷۶؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ۱۴۰۶ و ۱۴۰۷ و ۱۴۳۹؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۶، ۱۱۴؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۴۴۷؛ جابری انصاری، ۱۳۷۸، ۲۹۴)

۹- «ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمن اصفهانی» معروف به «غزال زعفرانی» (متوفای ۳۶۹ق) از محدثان و قاریان که او را صاحب تألیفاتی در قرائت و وقف و ابتدا دانسته‌اند. (ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ۹۶۴؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۴۹؛ کحاله، ج ۱۰، ۱۴۲)

۱۰- «ابو سعید حسین بن محمد زعفرانی اصفهانی» (متوفای ۳۶۹ق) در اصفهان به دنیا آمد، روایت‌های متعددی از رسول خدا ﷺ بیان کرده و صاحب تألیفات زیادی از جمله کتاب‌های «المسند» و «الشیوخ» بوده و توانست تفسیری بر قرآن از خود برجای گذارد. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۸۳؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۳۰۵؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۴، ۵۵)

۱۱- «ابو سهل محمد صلوکی نیشابوری» (۲۹۶-۳۶۹ق) در اصفهان به دنیا آمد. به بصره رفت و چند سال در آن شهر تدریس نمود. سپس به اصفهان بازگشت و چندین سال در اصفهان اقامت داشت و در سال ۳۳۷ق به نیشابور رفت و بیش از سی سال کرسی درس و فتوای نیشابور را در اختیار داشت و فقهای نیشابور در محضر وی فقه آموختند. ابوبکر صیرفی گوید «اهل خراسان همچون ابوسهل را هرگز نخواهند دید» و صاحب بن عباد می‌گفت «ما همچون ابوسهل ندیده‌ایم و خود او نیز مانند خودش را ندیده است». در شریعت و طریقت، یگانه روزگار خود بود و قرآن را خوب تفسیر می‌نمود. (زرکلی، ۱۹۸۶، ۲۰۷؛ ذهبی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۲۵۳؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۳، ۴۴۵ و ۴۴۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۶، ۲۳۹-۲۳۵؛ صدقی، ۱۴۲۰، ج ۳، ۱۲۴ و ۱۲۵)

۱۲- «ابوبکر احمد بن حسین بن مهران مقرّی نیشابوری» (متوفای ۳۸۱ق) امام و پیشوای قرائت در زمانش و به تمام فنون تجوید و قرائت مسلط بود و کتاب‌های متعددی در این زمینه نگاشت که «الغایة فی العشر»، «الشامل فی القرائات»، «تحفة الانام فی التجوید»، «وقوف القرآن»، «اختلاف عدد السور»، «الوقف والابتداء»، «المبسوط»، «غرائب القرآن» و «طبقات القراء» از آثار او است. (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۲، ۱۰۲۵؛ حموی، ۱۴۰۰، ج ۳، ۱۳؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۹۸ - زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۱، ۱۱۲)

۱۳- «ابوالقاسم اسماعیل بن ابی الحسن عباد» معروف به «صاحب بن عباد» (۳۲۶-۳۸۵ق) از سرشناس‌ترین چهره‌های علمی و ادبی، که به همراه پدر به اصفهان عزیمت کرد و پس از فوت پدر، از اساتید بزرگی همچون؛ ابن فارس، ابو سعید حسن بن عبدالله سیرافی، ابوبکر محمد بن یعقوب و ابو عمر صباغ، بهره‌های فراوان برد، و چند سالی به ری،

مهاجرت کرد و در درس «ابن عمید» وزیر و دانشمند آل بویه شرکت کرد و وقتی که استاد از توانایی شاگرد در انشاء متون ادبی آگاهی جست، وی را از نویسندگان مقام وزارت قرار داد و او از این فرصت بهره برد و چنان با سرعت مدارج ترقی و پیشرفت را طی کرد که علاوه بر توانایی علمی، توانست در امور سیاسی صاحب نظر گردد و به مقام وزارت آل بویه دست یابد و از این رهگذر خدمات شایسته‌ای به تشیّع و ترویج آن نماید و نام خود را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مروّجان مذهب تشیّع در سده چهارم ثبت کند. مقام او آن‌چنان بلند و رفیع است که «علامه امینی» درباره عظمت شخصیت صاحب، می‌نویسد: «او از کسانی است که هر اندازه شرح حال نویسد، ادیب و سخندان باشد، باز از بیان فضائل و مکارم او ناتوان است». (امینی، ۱۳۹۷، ج ۴، ۸۰-۴۰)

وی با نگارش رساله‌ها و کتاب‌هایی همچون کتاب «الابانة عن مذهب اهل العدل بحجج من القرآن والعقل» با استفاده از قرآن و براهین عقلی به بیان اعتقادات تشیّع و دفاع از آنها پرداخته است. از دیگر آثار گران‌مایه او می‌توان به «الاقناع» در عروض، «الامثال السائرة» در علوم ادبی، «دیوان اشعار»، «رساله‌ای در فضایل حضرت عبدالعظیم حسنی»، «رساله‌ای در طب» و «المحیط» در علم لغت اشاره کرد.

اقدامات بایسته صاحب بن عباد در ترویج مذهب تشیّع و مقام علمی وی باعث گشت بزرگان شیعه با عظمت از او یاد کنند و حتی کتاب‌های خود را به روح وی اهداء نمایند که از جمله این بزرگان می‌توان به شیخ صدوق با اهداء کتاب «عیون اخبار الرضا» و قاضی علی بن عبدالعزیز جرجانی با اهداء کتاب «التهدیب» و شیخ حسن قمی با اهداء کتاب «تاریخ قم» اشاره کرد. مرقد شریف این دانشمند مخلص در محله طوقچی همچنان زیارت‌گاه مردم اصفهان است. (امین، ۱۴۱۶، ج ۳، ۳۴۷؛ جناب، ۱۳۸۵، ۳۴۰؛ آقا بزرگ تهرانی، ج ۱، ۵۶؛ جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵، ج ۱، ۳۵)

۱۴- «ابو عبدالله محمد بن اسحاق حافظ اصفهانی» معروف به «ابن منده» (۳۱۰-۳۹۵ق) در اصفهان متولد شد و در طلب حدیث به بغداد، بخارا، بلخ، دمشق، مرو، مکه مکرمه و نیشابور سفر کرد. به گونه‌ای که بنا به گفته فرزندش عبدالرحمن، در مدت چهل سال از حدود ۱۷۰۰ نفر از محدّثین، اخذ حدیث کرد و عده‌ای نیز از او روایت کرده‌اند، و پس از برگشت به اصفهان، در حدود چهل بار شتر، کتاب همراه داشت.

ابو عبدالله اصفهانی دارای تالیفات متعددی است که از آن جمله می‌توان به «تاریخ اصفهان»، «التّوحد و معرفة اسماء الله واثبات صفاته معرفة» در هفت مجلد، «طبقات الصّحابة والتابعین»، «فتح الباب فی الکنی والالقب»، «مسند ابی حنیفه»، «مسند احادیث



ابراهیم بن ادهم» و «معرفة الصحابه» اشاره کرد. ولی سهم قرآن پژوهی او، کتاب «التاسخ والمنسوخ» است. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۱، ۳۰۶؛ کشف الظنون، ج ۲، ۱۱۰۴؛ زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۶، ۲۵۳؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۹، ۴۲ و ۴۳؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۸، ۲۳۴؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ۴۳-۲۸؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۹۰ و ۹۱؛ آل قیس، ج ۶، ۳۴۷-۳۴۴؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۳۷؛ مهدوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۲۵) ۱۵- «ابوالعزم اصفهانی» مفسر و صاحب تفسیری بر سوره لقمان است. (بکائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ۲۲۲۱)

۱۶- «محمد ابوالفضل اصفهانی» از زندگی این دانشمند سده چهارم اطلاعی در دست نیست، جز آنکه می‌دانیم کتاب «اختلاف المصاحف و رسمها» از او می‌باشد. (بکائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۲۲۶)

در سده چهارم توجه به قرآن و علوم و تفسیر و تعلیم و تعلم آن بیشتر از دوره‌های قبل بوده و به افراد متعددی برمی‌خوریم که تالیفات قرآنی نداشتند ولی خدمات بزرگی به جامعه قرآنی ارائه نموده‌اند که می‌توان از «ابو محمد عبدالله بن محمد مقری اصفهانی» معروف به «ابن لیلان» (متوفای ۳۸۰ق) نام برد که در نقطه‌گذاری مصحف شریف و قرائت‌های مختلف قرآن مجید، از اساتید دوران بوده است. (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۹۸ - مهدوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۹۹)

در این سده نویسندگان قرآنی را می‌توان اینگونه یاد کرد: آثار شش دانشمند قرآن پژوه اصفهانی (۶-۹-۱۲-۱۳-۱۴-۱۶) به علوم قرآن اختصاص دارد و پنج تن (۱-۷-۸-۱۰-۱۱) به تفسیر کامل اهتمام کردند و دو نفر (۲-۴) به علوم و تفسیر کامل توجه داشته و یک نفر (۱۵) تفسیر یک سوره را انجام داده و دو نفر (۳-۵) به تفسیر موضوع خاص پرداخته‌اند. در این سده افراد متعددی از قراء و عالمان قرآنی در این شهر به ارائه مباحث قرآنی پرداخته اند که می‌توان به افراد زیر اشاره کرد:

۱- «ابو عبدالرحمن عبدالله بن محمد بن عیسی المقری»؛ (متوفای ۳۰۶). (ابونعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۶۷).

۲- «ابوالحسن محمد بن احمد بن ایوب بن الصلت المقری»؛ معروف به ابن شنبوذ بغدادی که در سال ۳۰۳ ق به اصفهان آمد و نزد دایی خود ابو العباس بن محمود زندگی کرد و تا سال ۳۱۱ ق زنده بوده است. (همان، ۲۶۰).

۳- «ابو عبدالله بن محمد بن احمد بن حسن بن عمر فرخان کسائی»؛ (متوفای ۳۴۷). (همان، ۲۸۲).

۴- «ابو طیب محمد بن احمد بن یوسف بصری مقری»؛ (متوفای ۳۴۹) در بغداد به

دنیا آمد و به اصفهان عزیمت کرد و به ارائه مباحث قرآنی و قرائت قرآن پرداخت. (همان، ۲۸۸).

۵- «ابوبکر محمد بن عبدالله بن مشاذ»: (متوفای ۳۴۹ ق) معروف به قنديل. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۴).

۶- «ابوالعباس احمد بن عبدالله بن محمود بن شاپور» معروف به خرطیة، فقیه و دارای کتب متعدد و عالم قرائت بوده است. (همان).

۷- «ابوبکر احمد بن محمد بن یحیی الضریح الجنازی»: (متوفای ۳۵۰ ق). در عراق به دنیا آمد و به اصفهان عزیمت کرد، بزرگان او را اهل فضل و اهل قرآن دانسته و جلسات قرآن برپا می نمود. (همان).

۸- «ابوبکر عبدالله بن احمد بن سعود المطرز المقری»: (متوفای ۳۵۱ ق). (همان، ۴۳۵).

۹- «ابوبکر محمد بن اسحاق بن ایوب بن کوشید المقری»: (متوفای ۳۵۳ ق). (همان).

۱۰- «ابوبکر محمد بن احمد بن عبدالوهاب بن داود بن بهرام السلمی المقری»: (متوفای ۳۵۵ ق). (همان).

۱۱- «ابوالحسن علی بن احمد بن محمد المقری»: (متوفای ۳۵۷ ق) معروف به ابن بامرویه. (همان).

۱۲- «ابو عبدالله محمد بن جعفر بن محمد الاثنائی المقری»: (م قبل از ۳۶۰ ق). (همان).

۱۳- «ابوبکر احمد بن الفضل بن محمد بن احمد بن جعفر الباطرقانی»: (م ۳۶۰ ق). وی فردی عالم، راوی حدیث بود و قرآن را به قرائت مختلف تلاوت می کرد. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۱، ۱۸۶).

۱۴- «ابوالعباس حسن بن سعید المقری العبادانی»، (زنده در سال ۳۶۰ ق). و در سال ۳۵۵ ق به اصفهان آمد و دو سال در این شهر اقامت گزید. ایشان در رأس قراء و راویان حدیث در این شهر قرار داشت. (ابو نعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۲۷۶).

۱۵- «ابوبکر محمد بن عبدالرحمن بن فضل»، (زنده در سال ۳۶۰ ق). ایشان صاحب تفاسیر و قرائت مختلف بوده ولی اثری از وی به جا نمانده است. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۶).

۱۶- «ابوالحسن احمد بن مسلم بن محمد الملحمی»، (زنده در سال ۳۶۰ ق) در عراق به دنیا آمد و به اصفهان عزیمت کرد. (همان).

۱۷- «ابوبکر عبدالله بن محمد بن محمد بن فورک اصفهانی»، معروف به قباب المقری. (متوفای ۳۷۰ ق). (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ۱۰).

۱۸- «ابوبکر محمد بن عبدالله ابن احمد الرصاص»، (وفات قبل از ۳۸۰ ق). ایشان اهل



فضل و از عالمان قرآن بوده است. (ابو نعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۳۰۲).

۱۹- «ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی بن عاصم المقری»، (متوفای ۳۸۱ ق). به عراق، شام، مصر و یمن سفر کرد و قرآن را از قراء معروف شنید و به اصفهان آمد و به قرائت قرآن پرداخت. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۷).

۲۰- «ابوالحسن علی بن احمد بن یزداد»، (متوفای ۳۸۰ ق)، از او قرآنی به خط وافی روایت شده است ولی امروزه از این قرآن ما اطلاعی نداریم. (همان).

۲۱- «ابوالقاسم منصور بن محمد بن السندی مقری»، (متوفای ۳۸۶ ق). به بصره و بغداد سفر کرد و اعراب قرآن را به صورت کامل استخراج و روایت نمود. (ابو نعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۳۲۱).

۲۲- «ابو اسماعیل خلف بن احمد بن عباس رامهرمزی»، (متوفای ۳۹۳ ق). به مصر، شام، عراق سفر کرد و سپس به اصفهان آمد و به خراسان عزیمت نمود و در آن شهر از دنیا رفت. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۷).

۲۳- «ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالاعلی»، (متوفای ۳۹۳ ق). به مصر، شام، عراق و خراسان سفر کرد و سپس به اصفهان آمد و نزد علی بن مرزبان قرائت قرآن را فرا گرفت. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ۳۶۰).

۲۴- «ابو عمر عبدالله بن احمد عبدالوهاب المقری»، (متوفای ۳۹۴ ق). (ابو نعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۹۸).

نام	وفات	تالیفات قرآنی	دامنه تحقیق
ولید اصفهانی	۳۱۰ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
محمد ابو مسلم اصفهانی	۳۲۲ ق	کتابهای «جامع التأویل» «الناسخ و المنسوخ»	تفسیر و علوم قرآن
عباد طالقانی	۳۳۵ ق	کتابهای «رساله‌ای در آیات الاحکام» و «رساله احکام القرآن»	تفسیر قرآن
محمد عسال اصفهانی	۳۴۹ ق	«تفسیر القرآن»، «القرآت»	تفسیر و علوم قرآن
ابوالفرج اصفهانی	۳۶۰ ق	«التنزیل فی امیر المؤمنین و اهله <small>علیهم السلام</small> »	تفسیر قرآن
ابن اشته اصفهانی	۳۶۰ ق	کتاب «المفید»	علوم قرآن
سلیمان طبرانی	۳۶۰ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
عبدالله اصفهانی	۳۶۹ ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
ابوعبدالله غزال زعفرانی	۳۶۹ ق	تالیفاتی در قرائت و وقف و ابتداء	علوم قرآن

حسین زعفرانی اصفهانی	۳۶۹ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
محمد صلوعکی نیشابوری	۳۶۹ق	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
احمد نیشابوری	۳۸۱ق	«الشامل فی القرائات»، «تحفة الانام فی التجوید»، «وقوف القرآن»، «اختلاف عدد السور»، «الوقف والابتداء»، «المبسوط»، «غرائب القرآن» و «طبقات القراء»	علوم قرآن
صاحب بن عباد	۳۸۵ق	کتاب «الابانة عن مذهب اهل العدل بحجج من القرآن والعقل»	علوم قرآن
محمّد ابن منده	۳۹۵ق	کتاب «التاسخ والمنسوخ»	علوم قرآن
ابوالعزم اصفهانی	-	تفسیری بر سوره لقمان	تفسیر قرآن
محمد اصفهانی	-	کتاب «اختلاف المصاحف و رسمها»	علوم قرآن

سده پنجم

شهر اصفهان در سده پنجم با اهتمام کارگزاران دولت شیعی و دانش پرور و هنر دوست آل بویه از رشد و عظمت برخوردار شد و در روزگار «علاء الدّوله محمد بن رستم دشمن زیار کاکویه»، حصارى در حدود پانزده هزار گام به دور شهر کشیده شد (مافروخی، ۱۳۸۵، ۸۱) و در سال ۴۴۳ق این شهر بدست سلجوقیان افتاد و موجبات رشد شهر سازی و هنر معماری و توسعه مدنی آن به گونه‌ای دیگر فراهم شد که ناصر خسرو قبادیانی، شاعر و سیاح ایرانی یک سال پس از تصرف شهر به دست سلطان طغرل سلجوقی، آن را چنین توصیف کرده است: «در همه زمین پارسی گویان، شهری نیکوتر و جامعت‌تر و آبادانتر از اصفهان ندیدم. شهری است بر هامون نهاده، آب و هوایی خوش دارد... اندرون شهر همه آبادان و بازارهای بسیار و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف بود. کوجه‌ای بود که آن را کو طراز می‌گفتند و در آن پنجاه کاروانسرای نیکو و در هر یک بیاعان و حجره داران بازنشسته» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ۱۶۶)

در روزگار فرمانروایی سه سلطان بزرگ سلجوقی، بر توسعه و رونق و شکوه اصفهان افزوده شد و هر کدام از سلاطین سلجوقی با مشورت وزرائی همچون خواجه نظام الملک، هزاران هزار دینار خرج توسعه علمی و فرهنگی شهر نمودند و عمارات و ابنیه بسیاری در این شهر بنیاد کردند؛ به گونه‌ای که طول شهر چهارده فرسنگ و عرض آن شش فرسنگ با هشتصد ديه و مزرعه بوده است (مافروخی، ۱۳۸۵، ۴۷) در ایام سلجوقیان شهر در تمام صفحات



شمالی رودخانه زاینده رود گسترش یافت و دارای محلات بی شمار گردید که آبادترین آن‌ها دردشت بود و قصرها و باغات بی شماری داشت (همان، ۲۸)

خواجه نظام الملك (وزیر دانشمند ملکشاه) مدرسه نظامیه را در سال ۴۵۷ق در محله دردشت بنیان نهاد و آموزش عالی در اصفهان رشد کرد و نهادینه شد و این مدرسه الگویی برای تأسیس دیگر مدارس این شهر گردید، ولی بر خلاف رشد و شکوفایی علمی در اصفهان، انحصار تدریس فقه شافعی و ممنوعیت تدریس علوم عقلی و حکمت در این مدرسه موجبات رشد طوفان انحطاط عقلی و مبارزه با سیرآزادی اندیشه را فراهم کرد. مسجد جامع اصفهان و مدرسه نظامیه کارکردی همچون يك دانشگاه بزرگ اسلامی داشتند و همچنین موجب شدند تا آوازه علمی این شهر در جهان اسلام طنین افکند و از سده سوم تا هفتم، به عنوان پایتخت ادب عربی و حدیث اسلامی شهرت پیدا کند.

درخشش فرهنگی و علمی و مدنیت اصفهان در این دو دوره پایتختی به جایی رسید که محمد بن سلیمان راوندی، مورخ درباری آل سلجوق در این باره می‌نویسد: «روزی در خدمت رکن الدین صاعد بن مسعود، قاضی القضاة شرق و غرب، بیشتر فضایل اصفهان حاضر بودند و هر کدام از صفات بارز این شهر حکایت می‌کردند. کمال الدین از اکابر زمان می‌گفت: اگر بهشت عدن در زمین خواهد بود، به زمین اصفهان باشد و گر به آسمان است، بر اصفهان است. به هر حال اصفهان نمودار بهشت است» (راوندی، ۱۳۶۳، ۴۱)

در چنین شرایطی شاهد ظهور دانشمندان متعدد در رشته‌های مختلف هستیم که نام و یا اثر تألیفی سیزده تن از آنان در باره قرآن است:

۱- «ابوالحسن اسدآبادی همدانی» (متوفای ۴۱۴ یا ۴۱۵ق) مفسر، فقیه و شیخ معتزلیان در روزگار خود بود و آنان وی را به لقب «قاضی القضاة» ملقب ساخته بودند.

به اصفهان آمد و خدمت عبدالله بن جعفر بن فارس اصفهانی تلمذ نمود و از او احادیث فراوانی شنید. در بازگشت از حج به بغداد رفت و در آنجا حدیث گفت. او از استادان سیدرضی و با يك واسطه از مشایخ روایت خطیب بغدادی است. مناظره شیخ مفید با او در موضوع حدیث غدیر واصحاب جمل مشهور است که در پایان، شیخ مفید را به جای خود بر مسند نشاند و گفت: «حقاً که تو مفیدی».

او به دعوت صاحب بن عباد از بغداد به ری آمد و به تدریس مشغول شد و همچنین عهده‌دار مقام قضاوت ری و تمام توابع آن بود و در همانجا نیز درگذشت.

کتاب‌ها و نوشته‌جات بسیاری در مذهب اعتزال بدو منسوب است که گویند هزاران

ورق بوده است. از آثار قرآنی وی: «تنزیه القرآن عن المطاعن»، «تفسیر القرآن»، «دلائل النبوة»، «امالی»، «طبقات المعتزلة» و «المجتبی فی القرات» است. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۴، ۴۷؛ موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۵، ۱۶-۱۸؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۴، ۴۱۵ و ۴۱۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ۲۴۴ و ۲۴۵؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ۳۱-۳۴؛ بغدادی، ج ۱، ۴۹۸ و ۴۹۹)

۲- «ابوجعفر محمد بن ابراهیم اردستانی» (متوفای ۴۱۵ق) ادیب و راوی حدیث و مولف کتاب «ترجمة الخواص» در تفسیر سوره انفال. (جابری انصاری، ۱۳۷۸، ۲۹۸ - بکائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۱۵۱۰)

۳- «ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه» مشهور به «ابن مردویه کبیر» (۳۲۳-۴۱۶ق) کتاب‌های «التفسیر»، «التاریخ» و «المستخرج علی صحیح البخاری» از جمله تألیفات اوست و عشق وافر به ائمه اطهار (ع) و امیرالمؤمنین علی (ع) باعث گردید کتابی در مناقب امیرالمؤمنین به رشته تحریر درآورد. قبرش در سده ماریین اصفهان است که به «بابا مردویه» معروف می‌باشد. (مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۱۳۱؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۲۱۱؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۵، ۷۱؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸؛ ج ۲۲، ۳۲۲)

۴- «ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا» مشهور به «ابن سینا» یا «ابو علی سینا» (۳۷۰ تا ۳۷۵-۴۲۷ یا ۴۲۸ق) وی چنان باهوش بود که توانست تا سن ده سالگی کتاب‌های زیادی مطالعه کرده و حفظ نماید. وی به مدت چهارده سال در دربار «علاءالدوله دیلمی» در اصفهان با آرامش زندگی کرد و توانست تألیفات بسیاری از خود به یادگار بگذارد. برخی از بزرگان، تعداد ۲۷۶ عنوان کتاب را به او نسبت داده‌اند که مهم‌ترین آثارش عبارتند از: «الشفاء»، «الاشارات والتنبیها»، «النجاة» در زمینه فلسفه و کتاب «قانون» در زمینه پزشکی که سالیان متمادی در بلاد اسلامی و اروپا تدریس می‌شد؛ اما اشتغال وی در فلسفه و پزشکی، باعث نگردید از تألیفات قرآنی غافل شود. تفسیرهای کوچک او که به شیوه فلسفی نگاشته شده است و تا عصر حاضر از گزند حوادث روزگار در امان مانده، چندین سوره از این کتاب مقدس را در بر می‌گیرد، که از آن جمله‌اند: تفسیر بر سوره‌های حمد، فلق، ناس، اخلاص، الاعلی و آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ اِلَى السَّمَآءِ...». (سوره بقره، ۲۹)

هر چند مقبره‌ای در شهر همدان به ابن سینا نسبت داده شده، اما برخی برآنند که وی در اصفهان از دنیا رفته و در همین شهر در محله «شهبان» یا کوی «در دشت» مقابل مسجد «پاگلدسته» به خاک سپرده شده است. (مهدوی، ۱۳۸۲، ۷۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۹۹۵، ۴۳۷؛ موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۳، ۱۸۵-۱۷۰؛ امین، ۱۴۱۶، ج ۶، ۲۴۰)



۵- «ابو عبدالله محمد بن عبدالله خطیب اصفهانی» معروف به «خطیب اسکافی» (متوفای ۴۲۷ق) ادیب، لغوی، نحوی، در اصفهان به دنیا آمد. وی شعر عربی را فصیح و بلیغ می‌سروده است. در ری از مصاحبان صاحب بن عباد بوده و در آن شهر منصب «خطابت» را بر عهده داشته است. مقام علمی او آنچنان عالی است که صاحب، او را یکی از چیره‌دستان و پیروزمندان صحنه دانش دانسته است. تألیفاتی نیز دارد که از آن جمله است: «دره التّنزیل فی بیان الآیات المتشابهات فی کتاب الله العزیز» که پژوهش عمیقی در آیات متشابه بوده است.

از دیگر آثار او می‌توان به «شرح شواهد سیبویه»، «لطف التّدبیر فی سیاسات الملوک»، «مبادئ اللّغة العربیة» و «نقد الشّعر» اشاره کرد. (مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۵۱؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۳۹۶؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۶۴؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ۲۱۱)

۶- «ابو عبدالله حمزه بن حسن اصفهانی» (متوفای ۴۲۸ق) عالم و ادیب تألیفات متعدد از جمله تألیفات قرآنی وی می‌توان به کتاب «التنبیه علی حروف الصحف» اشاره کرد (بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۳۶۶؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۴۵)

۷- «حافظ ابو نعیم احمد بن عبدالله اصفهانی» (۳۳۰ یا ۳۳۶- حدود ۴۳۰ق) محدّثی جلیل‌القدر و عالی‌مقام که در اصفهان متولّد شد و برای تحصیل دانش به شهرهای مختلف مسافرت کرد. نویسنده «روضات الجنّات» ابو نعیم را پیرو آل ابیطالب و شیعه دانسته و اکثر عالمان شیعه و سنی، با عظمت از او یاد کرده‌اند.

فعالیت قرآنی وی مربوط به کتابی است که در منزلت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نوشته و آیات مربوط به آن حضرت را در آن کتاب با عنوان «ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین علیه السلام» گردآوری کرده است. نسخه‌ای از این تفسیر تا سده هفتم هجری در دست بوده و ابن بطریق، نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته و در تفسیر خود به نام «خصائص الوحی المبین» آنچه را که لازم دیده از آن نقل نموده است.

کتاب‌های «تاریخ اصفهان»، «حلیة الاولیاء» و «اربعین» در حالات حضرت مهدی علیه السلام، از دیگر آثار مهم ابو نعیم به حساب می‌آیند، سرانجام او در اصفهان درگذشت و قبر او در قبرستان «آب‌بخشان» این شهر است. (موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۱، ۲۷۲ - جابری انصاری، ۱۳۷۸، ۳۰۲ - مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۲۴)

۸- «ابو مسلم محمد بن علی بن محمد بن مهریزد بن بحر نحوی اصفهانی» معروف به «محدث اصفهانی» و «ابو مسلم اصفهانی» (۳۶۶- ۴۵۹ق) از بزرگان معتزله و مفسران برتر که مقام او در تفسیر چنان عالی است که نام او را به عنوان یکی از سه مفسّر بزرگ

سده‌های سوم تا پنجم هجری قمری ذکر کرده‌اند. چرا که در میان مفسران آن دوره‌ها، نام سه شخصیت مهم خودنمایی می‌نماید. اول: «ابو مسلم کاتب اصفهانی» (در سده چهارم نام او گذشت)، دوم: «ابوالحسن محمد بحر رهنی» (متوفای ۳۵۰ ق)، سوم: «ابو مسلم محدث اصفهانی» (صاحب عنوان).

ابو مسلم آشنا به عربیت و به گفته یحیی بن منده، آشنای به نحو بود. او از شاگردان ابوبکر بن مُقَری بود و سعید بن ابی رجاء صیرفی و حسین خلّال و محمد بن خمد کبریّتی از وی روایت کرده‌اند. او شیخ و استاد اسماعیل بن علی حمامی است.

سیوطی در کتاب «طبقات الحفاظ» می‌گوید: «ابو مسلم اصفهانی، ادیب و مفسر، از آگاهان به علم نحو، ادبیات و تفسیر می‌باشد و تفسیری به نام «جامع التأویل لمحكم التنزیل» در بیست جلد نگاشته است». (سیوطی، ۲۰۰۹، ۲۷۰)

از آثار دیگر وی می‌توان به «ناسخ الحدیث ومنسوخه» اشاره کرد. (بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۲،

۷۱؛ مهدوی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۹۱۷ - کحاله، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ۴۹؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۲۲۸)

۹- «احمد بن فضل بن محمد باطرقانی» (۳۷۲-۴۶۰ق) در باطرقان اصفهان (خیابان هاتف) دیده به جهان گشود. وی از استادان زبردست در فن قرائت بوده که توانسته به مقام «شیخ القراء» نائل آید. او همچنین از محدثان و راویان مشهور می‌باشد و امامت جماعت مسجد جامع اصفهان را بر عهده داشت. کتاب‌های «طبقات القراء» و «الشواذ» در فن قرائت و «المسند» در حدیث، از آثار او می‌باشد. (بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۷۳؛ سمعانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ۲۵۹؛ زرکلی، ج ۱، ۱۹۵ - آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۲۳۰)

۱۰- «ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بن اسحاق بن محمد بن یحیی بن منده حافظ اصفهانی» (۳۸۱ یا ۳۸۱ یا ۳۸۳-۴۷۰ق) از مشاهیر محدثان و فقیهان حنبلی که برای اخذ حدیث به سفرهای متعدد رفت و در شهرهای بغداد، مکه مکرمه، نیشابور، شیراز و همدان از محدثانی همچون زاهر بن احمد سرخسی، ابن مردویه، ابن خزیمه واسطی و محمد بن ابراهیم جرجانی حدیث شنید و برای بزرگانی چون سید ابو محمد حسن بن محمد بن رضا علوی کرانی، ابوالحسن ظریف به محمد نیشابوری، ابوعبدالله دقاق و محمد بن غانم بن محمد حدّاد نقل حدیث کرد. وی پیروان و طرفدارانی نیز در اصفهان داشته که به «عبدالرحمانیه» معروف بودند.

ابن منده در حسن خط نیز شهرت داشته، حدیث بسیار به خط خود کتابت نموده است. وی تألیفات بسیاری دارد در تاریخ و حدیث دارد ولی سهم قرآن‌پژوهی او کتابی با



عنوان «الآیات والعلامات من الآفات والشبهات» است. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۴، ۱۰۳؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۸، ۲۳۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ۱۶۷۱؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۱۷)

۱۱- «ابو یوسف عبدالسلام بن بُنّادار قزوینی» معروف به «عبدالسلام قزوینی» (۳۹۳ یا ۴۱۱-۴۸۸ق) در قزوین به دنیا آمد و در زادگاهش به تحصیل پرداخت و نزد قاضی عبدالجبار همدانی کلام خواند و مذهب اعتزال را از او اخذ کرد. سپس به همدان رفت و نزد ابوطاهر بن سلمه تلمذ نمود و سپس در اصفهان رحل اقامت افکند و از اساتید میرز آن دیار از جمله ابو نعیم بهره‌ها برد. سال‌های متمادی در مصر به سر برد و پس از آن از دمشق دیدن کرد، ولی آنجا را باب طبع خود نیافت و آن شهر را «بلدُ النَّصَب» (یعنی شهر دشمنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام و خاندانش) نامید.

از آثار قرآنی او می‌توان به «حدائق ذات بهجة» اشاره کرد که تفسیر کامل قرآن در سیصد مجلد است که هفت مجلد آن درباره سوره «فاتحة الكتاب» می‌باشد.

ابن بُنّادار قزوینی سرانجام به بغداد رفت و در آن شهر درگذشت و در گورستان «خیزران» دفن شد. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۴، ۱۳۱؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ۶۱۶ و ۶۲۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸، ۱۷۸؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ۶۳۴؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۴، ۳۴۷-۳۵۰؛ کحاله، ق، ج ۵، ۲۳۱؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۶۹)

۱۲- «ابو عبدالله سلمان بن فتی» (متوفای ۴۹۵ق) از مفسران ولغویون در نهروان به دنیا آمد. یاقوت حموی گوید که نشو و نما و در ری بوده و به شهرهای عراق سفر کرد و به تعلیم پرداخت و سرانجام در اصفهان مقیم شد و در آن شهر از دنیا رفت. (حموی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ۲۵۱-۲۵۳)

ابن فتی دارای آثار متعددی است که سهم قرآن پژوهی او «تفسیر القرآن» و کتاب «علل القرات» است. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۳، ۱۶۹؛ موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۴، ۸۲-۸۴؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۸، ۱۳۷ و ۱۳۸؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ۱۶۳ و ۲۱۲ و ۴۴۶ و ۸۱۲ و ۱۱۶۰ و ۱۳۱۳؛ کحاله، ۱۴۰۸، ج ۴، ۲۳۹؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ۳۱۱-۳۱۳)

۱۳- «ابوالقاسم، حسین بن محمد بن مفضل بن محمد» معروف به «راغب اصفهانی» (متوفای ۵۰۲ق) از دانشمندان بزرگ و طراز اول سده پنجم هجری قمری است. وی در بین تمام دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و سنی از جایگاه و اعتبار بلندی برخوردار است. به طوری که هر دو گروه، سعی در انتساب وی به مذهب خود دارند.

فضل او بیشتر به جهت تخصصش در رشته‌هایی چون ادبیات عرب، لغت، شعر، اخلاق و علوم قرآنی است، به گونه‌ای که کتاب «المفردات فی غریب القرآن» که در آن به توضیح

و تبیین واژه‌های قرآن پرداخته، مورد استفاده هر دانش‌پژوهی است که سعی در مطالعه تخصصی در این زمینه دارد.

این کتاب به اندازه‌ای موشکافانه است که بسیاری از مفسرین عالی‌رتبه قرآن کریم از آن بهره برده‌اند. از جمله علامه سید محمد حسین طباطبایی در تفسیر المیزان، برای یافتن معنای دقیق هر واژه از این کتاب استفاده نموده و سخن راغب را «فصل الخطاب» قلمداد کرده است.

تلاش قرآنی راغب تنها به کتاب ذکر شده محدود نمی‌شود و کتاب‌های «مقدمه تفسیر القرآن»، «اسرار التأویل و غرة التنزیل»، «تحقیق البیان فی تأویل القرآن» و «حل متشابهات القرآن» از دیگر آثار وی در زمینه قرآن کریم است. از این رو به حق باید از وی به عنوان پژوهشگر قرآنی نام برد.

راغب اصفهانی در طول حیات خود علاوه بر آنچه ذکر شد، کتاب‌های دیگری هم تألیف کرد که «الذریعة الی مکارم الشریعة» در موعظه و اخلاق، «محاضرات الادباء و محاورات الشعراء» که گنجینه‌ای از ادب و امثال و شعر و حکمت و اخلاق است و به نقل از نویسنده «رجال اصفهان»، در کمتر کتابی این مطالب یافت می‌شود، و «تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین» از جمله کتاب‌های دیگر او است. (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ۳۷۷؛ بغدادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۳۱۱؛ موسوی خوانساری، بی‌تا، ج ۳، ۱۹۷؛ امین، ۱۴۱۶، ج ۶، ۱۶۰)

در سده پنجم به نام «ابوبکر محمد بن حسن بن فورک اصفهانی»، مفسر، متکلم و اصولی؛ برمی‌خوریم که ظاهراً اصفهانی الاصل است ولی در این شهر زاده نشده و اقامتی در آن نداشته است چراکه او مدتی در عراق به تدریس پرداخت و پس از آن به شهری مهاجرت کرد و آنگاه که مخالفانش بر وی شوریدند و او را مجبور به ترک آن دیار نمودند بنا بر دعوت حاکم نیشابور به آن شهر رفت و مدرسه‌ای برایش بنا شد و وی توانست سال‌ها در آن شهر به تدریس بپردازد.

تألیفات ابن فورک در زمینه‌های مختلفی از جمله قرآن نزدیک به یکصد جلد است که به عنوان نمونه می‌توان به کتاب‌های، «التفسیر» و «حل الآیات المتشابهات» اشاره کرد. (جناب، ۱۳۸۵، ۷۵؛ بغدادی، ، ج ۲، ۶۰؛ آل قیس، ۱۳۶۲، ج ۱، ۲۰۴)

در این سده با آنکه شاهد تعویض حکومت و درگیری بین سیاسیون (که بعضاً به اندیشمندان نیز سرایت کرده) هستیم ولی باز هم مباحث قرآنی جایگاهی خاص داشته که در این میان، علوم قرآن رواج بیشتری نسبت به تفسیر قرآن داشته بگونه‌ای که فقط



دو تن از دانشمندان یاد شده (۳ و ۱۱) به تفسیر کامل قرآن پرداختند و البته سه نفر دیگر (۱- ۷- ۱۳) قرآن را به صورت کامل تفسیر کرده‌اند ولی به علوم قرآنی نیز توجهی خاص داشتند و در کنار تالیف تفسیر، دستنوشته‌هایی در زمینه علوم قرآن داشته‌اند، در این میان دو دانشمند (۲ و ۴) به تفسیر برخی از سوره قرآنی اکتفا کردند و یک نفر (۷) وظیفه خود را تفسیر یک موضوع خاص قرآنی دانسته است، با این حال پنج اندیشمند سده پنجم اصفهانی (۵- ۶- ۹- ۱۰- ۱۳) تمام وظیفه خود را در خدمت به علوم قرآن تشخیص داده‌اند و لذا بی‌جهت نیست که در این سده شاهد حضور افرادی در اصفهان باشیم که اهتمام بر آموزش علوم و فنون قرآنی داشتند ولی تألیف قرآنی نداشتند؛ برای نمونه به ذکر نام سیزده عالم اکتفا می‌کنیم:

۱- «ابوالفضل محمد بن جعفر بن عبدالکریم جرجانی»، (متوفای ۴۰۸ ق). به عراق، شام، مصر، فارس سفر کرد و به اصفهان آمده و به قرائت قرآن پرداخت و سپس با جمعی از قراء به خراسان عزیمت کرد. (سهمی، ۱۴۰۷، ۴۵۸).

۲- «محمد بن عبدالرحمن بن جعفر خلقانی»، (متوفای ۴۱۵ ق). او فردی عابد و از اصحاب ابا عثمان بن ابی هبیره میباشد. و قرائت قرآن را به صورت فصیح بیان میکرد. (ابو نعیم، ۱۳۷۷، ج ۲، ۳۰۸).

۳- «عبدالواحد احمد بن محمد باطرقانی» (متوفای ۴۲۱ ق) اهل محله باطرقان که هم‌اکنون جزء شهر اصفهان در خیابان هاتف قرار گرفته، می‌باشد. او از پیشوایان در قرائت قرآن کریم و محدثان برتر روزگار خویش بود. وی در اصفهان زیست و به علوم قرائت پرداخت و شاگردانی را تربیت کرد. (سمعی، ۱۴۱۹، ج ۱، ۲۵۹).

۴- «ابوالحسن محمد بن علی بن محمد المعدن»، (۳۳۶ - ۴۲۲ ق). (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۳، ۹۴).

۵- «ابوبکر محمد بن عثمان بن احمد بصری اصفهانی» (۳۵۴ - ۴۳۵ ق) معروف به جرعی. ساکن بغداد بود و به بصره و سپس اصفهان عزیمت کرد. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۹).

۶- «ابوبکر محمد بن عبدالله بن احمد مرزبان اصفهانی» (متوفای ۴۳۱ ق). معروف به ابی شیخ؛ بزرگ قرائت قرآن بود و قرآن را بر ابی بکر بن فورک تلاوت کرد. (همان).

۷- «ابوالقاسم طاهر بن محمد بن عبدالله العکیلی»، (متوفای ۴۳۹ ق). (حموی، ۱۴۰۰، ج ۲، ۱۰۶).

۸- «ابو منصور محمد بن احمد بن قاسم اصفهانی»، (متوفای ۴۴۰ ق). به شهر دمشق مهاجرت کرد و به کوفه و بصره عزیمت نمود و در اصفهان سکنی گزید. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۳۹).

- ۹- «ابو محمّد عبدالله بن محمّد بن عبدالرحمن بکری وائلی اصفهانی» معروف به «ابن اللبان»، (متوفای ۴۴۶ ق) از مشاهیر فقهای شافعیه در اصفهان بوده، در پنج سالگی قرآن را حفظ نمود، در اصفهان، بغداد و مکه از دانشمندان بزرگی استماع حدیث نمود و علاوه بر فقه و حدیث، در قرائت و فنون تجوید نیز از دانشمندان به شمار می‌رفته، مدّتی منصب قاضی ایذه بر عهده او بوده و چندی هم در بغداد سکونت داشت و سپس به اصفهان بازگشت و در این شهر وفات یافت. (زرکلی، ۱۹۸۶، ج ۴، ۲۶۶؛ مدرس، ۱۳۶۲، ج ۸، ۱۷۸).
- ۱۰- «ابو طاهر محمد بن محمد بن علی المقرئ الاصفهانی»، (متوفای ۴۵۳ ق). او قرآن را از ابی بکر محمد بن ابراهیم فرا گرفت و برای ابو عبدالله بن حسین قرائت کرد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ۴۳۵).
- ۱۱- «ابو العباس احمد بن نصر مالکی المقرئ»، (سال ۴۶۰ ق زنده بوده)، او قرآن را در اصفهان از ابا بکر مقرئ و ابا عبدالله بن منده در سال ۴۶۰ ق فرا گرفته است. (صبری، ۱۴۱۰، ۴۴۰).
- ۱۲- «ابو نصر محمد بن عبدالرحمن خرجانی»، (متوفای ۴۷۵ ق). معروف به ابی تانه، او مرد صالح و عالمی بود که به شهر بغداد سفر و به اصفهان عزیمت نمود و مجالس قرآن در این شهر برگزار کرد. (حموی، ۱۴۰۰، ج ۲، ۴۱۸).
- ۱۳- «ابونصر محمد بن عمر بن محمد اصفهانی مقرئ»، (۳۹۸ - ۴۷۵ ق). راوی حدیث و در اصفهان اقامت داشت و نزد ابابکر احمد بن موسی علوم مختلف را فرا گرفت و شاگردان متعددی را در علوم قرآن تربیت کرد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۰۴).



نام	وفات	تالیفات قرآنی	دامنه تحقیق
ابوالحسن اسدآبادی همدانی	ق ۴۱۵	«تنزیه القرآن عن المطاعن»، «تفسیر القرآن»، و «المجتبی فی القراءت»	تفسیر و علوم قرآن
محمد اردستانی	ق ۴۱۵	ترجمة الخواص» در تفسیر سوره انفال	تفسیر قرآن
ابن مردویه	ق ۴۱۶	تفسیری بر قرآن	تفسیر قرآن
حسین ابن سینا	ق ۴۲۷	تفسیر بر سوره های حمد، فلق، ناس، اخلاص، الاعلی و آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ...»	تفسیر قرآن
ابو عبدالله محمد خطیب	ق ۴۲۷	«درة التنزیل فی بیان الآیات المتشابهات فی کتاب الله العزیز»	علوم قرآن
حمزه اصفهانی	ق ۴۲۸	«التنبیه علی حروف الصحف»	علوم قرآن
ابو نعیم اصفهانی	ق ۴۳۰	«ما نزل من القرآن فی امیرالمؤمنین (علیه السلام)»	تفسیر قرآن
محمد ابو مسلم اصفهانی	ق ۴۵۹	تفسیر «جامع التأویل لمحکم التنزیل» «ناسخ الحدیث ومنسوخه»	تفسیر و علوم قرآن
ابوبکر باطرقانی	ق ۴۶۰	کتابهای «طبقات القراء» و «الشواذ»	علوم قرآن
عبدالرحمان ابن منده	ق ۴۷۰	«الآیات والعلامات من الآفات والشبهات»	علوم قرآن
عبدالسلام قزوینی	ق ۴۸۸	تفسیر «حدائق ذات بهجة»	تفسیر قرآن
ابو عبدالله سلمان ابن فتی	ق ۴۹۳	«تفسیر القرآن» و کتاب «علل القراءت»	تفسیر و علوم قرآن
حسین اصفهانی	ق ۵۰۲	«المفردات فی غریب القرآن» «مقدّمة تفسیر القرآن» «اسرار التأویل وغرة التنزیل» «تحقیق البیان فی تأویل القرآن» «حل متشابهات القرآن»	علوم قرآن

نتیجه‌گیری:

با توجه به تحولات اصفهان، در سده‌های مختلف شاهد حضور و بروز چهره‌های قرآن پژوه در این شهر هستیم که تحولات سیاسی و اجتماعی در نقش‌آفرینی و تعداد آنان در پنج سده اول سهم داشته است، به طوری که در سده اول و دوم گزارشی از فعالیت قرآن پژوهی آنچنانی نداشتیم و در سده سوم، ۷ نفر و سده چهارم ۱۶ نفر و سده پنجم ۱۳ نفر را می‌شناسیم (جمعاً ۳۶ نفر)؛ که از این افراد یازده نفر به تفسیر کامل قرآن اهتمام داشتند و پنج تن تألیفات تفسیری و علوم قرآنی دارند و دوازده دانشمند به علوم قرآن پرداخته و پنج عالم قرآنی به تفسیر یک موضوع از قرآن توجه کرده و سه نفر به تفسیر برخی از سوره و یا آیات قرآن بسنده نموده‌اند.

آن چه از مجموع این پژوهش مستفاد می‌شود را می‌شود در چند مورد بیان کرد

۱- قرآن پژوهان اصفهان سهم ویژه‌ای در جهان اسلام دارند به گونه‌ای که علاوه بر تفسیرهای مختلف در سده‌های مختلف، نافع بن عبد الرحمن اصفهانی که جزء قراء سبعة به شمار می‌آید سهم ویژه‌ای در قرائت قرآن در طول تمدن اسلامی دارد.

۲- وجود مفسران مختلف با گرایش‌های اعتقادی مختلف در این شهر باعث رشد علوم قرآنی شد به گونه‌ای که در سده‌های سوم و چهارم که اوج دوران ناسخ و منسوخ نویسی است، در این شهر نیز مفسران به این نوع تفسیر نیز اهتمام داشتند و آثار بسیاری به قلم تحریر در آوردند

۳- گرایش‌های شیعی در بین مفسران اصفهانی باعث گردید که این شهر از لحاظ مذهبی به شیعه‌گری تمایل پیدا کند و یکی از اصلی‌ترین زمینه‌های تشکیل حکومت آل بویه شیعه مذهب در این شهر گرایش مردم به شیعه‌گری بود که توسط مفسران تبیین شده بود.

۴- ایجاد مدارس علمی با محوریت آموزه‌های قرآنی حدیثی در قرن چهارم و پنجم توسط وزاری دانشمند ایرانی که در این شهر حضور داشتند همچون صاحب بن عباد و خواجه نظام الملک طوسی، سرآغاز ایجاد مدارس و دانشگاه‌های اسلامی بود به گونه‌ای که تا سالیان متمادی جهان اسلام از این میراث بهره برد.

۵- میراث مکتوب قرآن پژوهان اصفهانی، زمینه را برای رشد این علوم در قرون بعد ایجاد کرد به گونه‌ای که در دوران صفوی شاهد اوج این گونه مباحث در شهر اصفهان هستیم.

کتاب نامه

- آقا بزرگ تهرانی (۱۴۰۸ق)، *الذریعة الى تصانیف الشیعة*، قم: اسماعیلیان
- آل قیس، قیس (۱۳۶۲ش)، *الایرانیون والادب العربی*، تهران: البحوث والتحقیقات الثقافیة.
- ابن ابی اصیبعه (۱۹۹۵م)؛ *عیون الانباء*؛ بیروت: دار مکتبة الحیاة.
- ابن اثیر (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن جزری، حافظ دمشقی (۱۴۱۸ق)، *النشر فی قراءات العشر*، بیروت: دار العلمیة.
- ابن حجر عسقلانی (۱۴۱۵ق)، *لسان المیزان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حوقل، ابوالقاسم (۱۳۴۵ش)، *صوره الأرض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۳۶۴)، *وفیات الاعیان*، تحقیق عباس احسان، بیروت: دارالفکر.
- ابوشامه (۱۳۹۵)، *المرشد الوجیز إلى علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، بیروت: دار صادر
- ابونعیم اصفهانی، حافظ (۱۳۷۷ش)، *ذکر اخبار اصفهان*، تهران: سروش.
- ابی فلاح حنبلی (بی تا)، *شذرات الذهب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابو شیخ محمد انصاری (بی تا)، *طبقات المحدثین باصفهان*، مخطوط، عراق: کتابخانه آصفیة رقم ۱۸۳۲۶.
- امین، محسن (۱۴۱۶ق)، *اعیان الشیعة*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امینی نجفی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، *الغدیر*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- بغدادی، اسماعیل (۱۳۸۷ق)، *هدیة العارفين*، تهران: اسلامیة.
- بکائی، محمد حسن (۱۳۷۴ش)، *کتابنامه بزرگ قرآن کریم*، تهران: قبله.
- جابری انصاری، حسن خان (۱۳۷۸ش)، *تاریخ اصفهان*، اصفهان: مشعل.
- جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم (۱۳۸۵ش)، *گلشن ابرار*، قم: نشر معروف.
- جناب، میر سید علی (۱۳۸۵ش)، *رجال و مشاهیر اصفهان* (الاصفهان)، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- حاج سید جوادی، کمال (۱۳۷۹ش)، *اثر آفرینان*، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- حاجی خلیفه، مصطفی (۱۹۴۱م)، *کشف الظنون*، بغداد: مکتبه المثنی.
- حسن بن محمد قمی (۱۳۸۵ش)، *تاریخ قم*، قم: زائر.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *معجم الادباء*، بیروت: دارالفکر.
- خطیب بغدادی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ذهبی، محمد (بی تا)، *تذکرة الحفاظ*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ----- (۱۴۰۵ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ----- (۱۴۱۲ق)، *الاعلام بوفیات اعلام*، بیروت: دارالفکر.
- راوندی، محمدبن علی بن سلیمان (۱۳۶۳ش)، *راحة الصدور وآیة السور*، به اهتمام محمد اقبال، تهران: علمی
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۶م)، *الاعلام*، بیروت: دارالعلم للملایین.

- سجادی، سید احمد (۱۳۸۸)، *قرآن پژوهان اصفهان*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سمعانی، عبدالکریم (۱۴۱۹ق)، *الانساب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صحمی، ابوالقاسم حمزه (۱۴۰۷ ق)، *تاریخ جرجان*، بیروت: عالم الکتب.
- سیوطی، عبدالرحمن جلال الدین (۲۰۰۹م)، *طبقات الحفاظ*، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- صبری، احمد لافی الغیری (۱۴۱۰ ق)، *الحركة الفكرية العربية في اصفهان*، مخطوط.
- صفدی، صلاح الدین (۱۴۲۰ق)، *الوافی بالوفیات*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاشوری، نادعلی (۱۳۷۷)، نافع بن عبد الرحمن قرآن پژوه برجسته و قاری ممتاز اصفهان، نشریه فرهنگ اصفهان، بهار و تابستان ۱۳۷۷.
- عقیلی، سید احمد (۱۴۰۰)، *واکاوی نقش آثار تفسیری قرآنی در فرهنگ و تمدن اسلامی، فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن*، بهار ۱۴۰۰.
- عقیلی، سید احمد و حمید خلیلیان (۱۳۸۷)، *جلوه قرآن در خاک تابان*، اصفهان: مرغ سلیمان.
- فقیه ایمانی، مهدی (۱۳۷۴ش)، *تاریخ تشیع اصفهان*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- قوام نیا، سید روح الله (۱۳۸۱)، *آشنائی با قرآن پژوهان اصفهان*، مجله قرآنی کوثر، تابستان و پائیز ۱۳۸۱.
- کتابی، سید محمدباقر (۱۳۷۵ش)، *رجال اصفهان*، اصفهان: گلهها.
- کحاله، عمر رضا (۱۴۰۸ق)، *معجم المؤلفین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کریمان، حسین (۱۳۴۹ش)، *ری باستان*، تهران: دانشگاه ملی ایران.
- مافروخی، مفضل بن سعد (۱۳۸۵ش)، *محاسن اصفهان*، ترجمه حسین بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، اصفهان: بی جا
- مدرس، محمد علی (۱۳۶۲ش)، *ریحانة الادب*، تهران: خیام.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۲)، *تاریخ قرآن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- موسوی خوانساری، محمد باقر (بی تا)، *روضات الجنات*، قم: اسماعیلیان.
- مهدوی، سید مصلح الدین (۱۳۸۳ش)، *دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان: گلدسته.
- ----- (۱۳۸۲ش)، *مزارات اصفهان*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ----- (۱۳۸۵ش)، *اعلام اصفهان*، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۶۳ش)، *سفرنامه، با حواشی و تعلیقات فهارس به کوشش محمد دبیر سیاقی*، تهران: زوار.

فعالیت‌های بانوان شیعه قرن چهارم هجری در تثبیت و تعمیق علوم و فرهنگ در تمدن اسلامی



خدیجه احمدی بیغش *

مقاله مروری

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳
پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷

doi: 10.22034/JKSL.2022.326064.1062

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که زنان شیعه‌ی قرن چهارم هجری، یعنی دوران طلایی اسلام، چه نقشی در گسترش علوم فرهنگ تمدن اسلامی داشته‌اند. از آن‌جا که فرهنگ‌سازی محدود به قشر خاصی نیست، زنان به عنوان نیمی از اجتماع، در ایجاد آن نقش‌آفرین هستند. بانوان با توجه به جایگاه تربیتی خویش و آموزه‌های تشییع در تمامی ابعاد گوناگون علمی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تاریخ شیعه، به عنوان ادامه دهنده و تجلی اسلام راستین بعد از پیامبر ﷺ، همواره در تثبیت و تعمیق علوم اسلامی و اشاعه‌ی فرهنگ شیعی نقش مؤثر داشته و در برخی مراحل سرنوشت‌ساز شدند. سده‌ی چهارم هجری - که هم زمان با حکومت‌های شیعی، از جمله: آل بویه، فاطمیان و حمدانیان و هم دوره با خلافت اهل سنت در حکومت عباسیان بود - فعالیت‌های گسترده‌ی مثبت مستقیم یا غیر مستقیم بانوان شیعه در گسترش علوم اسلامی را شاهد هستیم. مهم‌ترین نقش زنان این قرن در عرصه‌های علمی، سیاسی، اجتماعی فرهنگی و به شیوه‌ها و قالب‌های متعدد بوده است.

واژگان کلیدی: بانوان، سده چهارم هجری، قرآن، علوم اسلامی، گسترش، فرهنگ، تمدن

اسلامی

صفحه: ۱۲۲ تا ۱۴۰

* سطح چهار تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی کوثر، تهران، ایران
Kh.ahmadi3103@yahoo.com

مقدمه

با ظهور اسلام، شخصیت زن و جایگاه او ارتقا و تغییرات بنیادین پیدا کرد، که در مقایسه میان شرایط قبل و بعد از اسلام و نیز مطالعه‌ی جایگاه ایشان در ملل و ادیان دیگر، قابل درک است. آیات متعدد قرآن کریم، جایگاه با عظمت زن را در نظام خلقت از منظر دین اسلام بیان می‌دارد. از جمله آیه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء: ۱). مذهب تشیع برای بانوان جایگاه ویژه قائل بوده و این جایگاه را با در نظر گرفتن نقش‌های متعدد پیدا و پنهان ایشان در زندگی فردی و اجتماعی ارتقا داده است. این منزلت در مذهب تشیع، موجب گشته بانوان را در تغییر سرنوشت خود و بشریت مؤثر دانسته و ایشان را در این امر تمدنی نیز سهیم و مسئول بدانند. از این رو در مقاطع گوناگون و در قرون متمادی شاهدیم، بانوان در عرصه‌های مختلف رشد کرده‌اند. این مسئله با تمسک به سیره‌ی عملی اهل بیت (علیهم‌السلام) همچون حضرت زهرا (علیها‌السلام) و حضرت زینب (علیها‌السلام) در والاترین مراتب تفکر توحیدی ارتقا یافته و در بحرانی‌ترین لحظات تاریخ بشریت جلوه نموده است، به گونه‌ای که نه تنها برای زمان ایشان، بلکه در قرن‌های مختلف نیز شاهد احیا و گسترش فرهنگ تمدنی تشیع توسط بانوان بسیاری هستیم. بانوان در عرصه‌های گوناگون علمی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... در راه گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی به صورت کاملاً محسوس مشارکت داشته‌اند. از قله‌های اوج نقش‌آفرینی بانوان مکتب تشیع، می‌توان به حضور بانوان در قیام عاشورا و ابلاغ پیام انقلاب امام حسین (علیه‌السلام) برگزاری عزاداری ائمه (علیهم‌السلام) در سایر عصرها و دیگر موارد اشاره نمود، که از عوامل مهم و تأثیرگذار در بصیرت‌بخشی و نشر و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی و شیعی، محسوب می‌شود.

سده‌ی چهارم هجری (شامل دهه‌های ۳۱۰ تا ۳۹۰) به عنوان یکی از طلایی‌ترین مقاطع تاریخ و از دوران‌های اوج جلوه‌گری در زمینه‌های مختلف رشد علمی، فکری و فرهنگی تمدن اسلامی به شمار می‌رود. بررسی تاریخی حکومت‌های حاضر در قرن چهارم، حکایت از تأسیس دولت‌های بزرگ شیعی در این قرن دارد که مهم‌ترین نقش را در گسترش علوم، فرهنگ و تمدن اسلامی، به ویژه نهان نمودن مظاهر شیعه دارا می‌باشد (کرمر، ۱۳۷۵، ۲۹؛ کاهن، ۱۳۸۳، ۱۵۶). بانوان متعددی در این قرن در زمینه‌های مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و... به تلاش و فعالیت مؤثر و ماندگاری پرداخته‌اند، اما بنابر



ادله‌ی گوناگون، بسیاری از این تلاش‌ها ثبت و ضبط نشده و موجب عدم دسترسی ما به تمامی تلاش‌ها و زحمات این بانوان فعال در قرن‌های مختلف از جمله سده‌ی چهارم گشته است.

پیشینه تحقیق

بانوان بخش مهمی از پیکره‌ی جامعه را به خود اختصاص داده‌اند. به گونه‌ای که نقش‌ها و تأثیرات بسیار آن‌ها را در طول تاریخ بشریت نمی‌توان نادیده گرفت. از این رو فعالیت‌های زنان همواره مورد توجه خاص اندیشمندان و محققان در قرون گوناگون بوده است. از جمله تحقیقات در این زمینه عبارتند از:

کتاب اصول و پایه‌های تمدن اسلامی نوشته محمد تقی مدرسی (بی‌تا)، تنها به بررسی اصول اساسی تمدن اسلامی پرداخته است.

کتاب تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، یا رنسانس اسلامی، نوشته آدم متز (۱۳۶۲) مفهوم تمدن اسلامی و یا همان رنسانس اسلامی را مورد بررسی قرار داده است.

مقاله خدمات مسلمانان به علوم در رنسانس اسلامی (برگرفته از طرح پژوهشی تمدن اسلامی در مواجهه با مغرب زمین)، نوشته مسعود صدقی، نشریه مطالعات علوم انسانی (۱۳۸۵)، به بررسی خدمات علمی و فرهنگی مسلمانان بین سده نه تا پانزدهم میلادی پرداخته است.

مقاله نقش زنان در بیداری اسلامی، نوشته فاطمه وکیل کنیز، مجله تحلیل‌های سیاسی (۱۳۹۱)، به فعالیت‌های مؤثر بانوان در طول تاریخ در گسترش بیداری اسلامی پرداخته است.

مقاله نقش زن در گذر تاریخ (نقش زن قبل از ظهور اسلام نقش زن بعد از ورود اسلام)، نوشته فهیمه زهرایی، مجله دانش معرفت (۱۳۹۵)، در این نوشتار ضمن بیان آیاتی درباره زن و ارزش و اهمیت او، به جایگاه زن در طول تاریخ که به دو دوره قبل از اسلام یعنی دوره جاهلیت و بعد از اسلام تقسیم می‌شود، پرداخته شده است.

مقاله نقش آفرینی بانوان شیعه در گسترش علوم اسلامی بعد از انقلاب اسلامی، نوشته مریم توانایی، مجله بیداری (۱۳۹۹)، به فعالیت‌های زنان شیعه در بعد از انقلاب اسلامی پرداخته است.

مقاله: بررسی نقش زنان در عصر صفوی، نوشته رضا بیطرفان، سایت راسخون (۱۳۹۲).

به نقش‌های مختلف بانوان در عصر صفوی اشاره داشته است.

و نگاشته‌های بی‌شمار دیگر. اما نوشته‌ای که به طور مشخص تحقیق و پژوهش فعالیت‌های متعدد علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و... با رویکرد تمدنی بانوان را در قرن چهارم هجری مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد. اما این تحقیق به منظور تبیین بهتر نقش بانوان سده چهارم هجری، در گسترش علوم و معارف اسلامی و نشر تمدن شیعی، ابتدا فضایی از سه حکومت مستقر در این قرن را تشریح نموده است، تا از رهگذر این تبیین، جایگاه و فعالیت‌های مؤثر بانوان بهتر و بیشتر آشکار گردد.

۱. بسترهای حکمرانی سده چهارم

عصر زرّین علم و دانش، پژوهش، فرهنگ و تمدن جهان اسلام، لقبی است که اندشمندان بزرگ برای سده‌ی چهارم هجری در نظر گرفته‌اند. چرا که در این عصر، علوم و فنون بسیاری نشر و گسترش یافت. فضای حاکم بر این قرن، هم‌زمان با حکمرانی سه حکومت اسلامی آل بویه، فاطمیان، حمدانیان و عباسیان، بوده است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ ج، ۱۴، ۱۵۰).

اولین حکومت اسلامی حاکم در این عصر، حکومت آل بویه شیعی است که در فاصله بین سال‌های ۳۲۲ تا ۴۴۸ بر بخش بزرگی از ایران، عراق و شام فرمانروایی کردند. آنان تلاش و اهتمام بسیاری در رشد، تقویت و رونق علوم و معارف امامیه داشته‌اند (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ۵، ۳۳۱). عصر آل بویه که «رنسانس اسلامی» نیز نام گرفته، عظمت و شکوفایی فرهنگ و علوم اسلامی را در پی داشته است (ایوب، ۱۹۹۷، ۱۶۹؛ امین، ۲۰۰۲، ج ۱۶، ۳۳۴).

با به قدرت رسیدن حکومت آل بویه، فعالیت‌های گسترده‌ی ایشان در نشر و اشاعه‌ی علمی - فرهنگی اسلام نمایان شد. حکومت آل بویه در قالب فعالیت‌های مختلف، درصدد بود تا پایه‌های علمی بر اساس فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی را پایه‌ریزی نماید، به گونه‌ای که تمامی ابعاد محتوایی و ساختاری را در برگیرد. با تلاش حکمرانان دانش دوست این سلسله، مراکز آموزشی و پژوهشی فراوانی مانند کتابخانه‌های عظیم و مدارس تأسیس شد و امکانات مادی و معنوی بسیاری در این مسیر صرف گشت. در دوران مذکور، مؤسسات و مراکز علمی، فرهنگی و دینی دیگری هم با عنوان دارالعلم تأسیس شد که داشتن کتاب و کتابخانه برای پیشبرد و تسهیل امور آن‌ها ضروری می‌نمود.

هزاران جلد کتاب در کتابخانه‌ها و دارالعلم‌های آن روزگار وجود داشت که مشتمل بر



علوم و معارف متعدد اسلامی بود و سبب گشت تا بر تعداد علما و دانشمندان و خدمات ارزشمند ایشان افزوده گشته و در نتیجه نشر و گسترش علوم و معارف اسلامی را در برداشته باشد (ابن العماد الحنبلی، ۱۹۹۸، ج ۳، ۱۰۴).

دومین حکومت مقتدر در این قرن، حکومت فاطمیان است که در سال‌هایی میان ۲۹۷ تا ۵۶۷ قمری بر مناطق وسیعی از سرزمین‌های غرب جهان اسلام (سراسر شمال آفریقا) حکومت نمودند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ۲، ۶۵۸). فاطمیان خاندانی پیرو مذهب تشیع و بنیان‌گذار فرقه اسماعیلی بودند. وسعت خلافت فاطمیان در ابتدا محدود به مغرب اسلامی بود. اما آنان با فتح مصر پس از شصت سال، نفوذ قلمرو خود را تا حوالی شام و یمن و حتی بخش‌هایی از حجاز گسترش دادند. شاید این فتح و تسلط را بتوان فرصت مناسبی برای نشر و گسترش علوم، معارف، فرهنگ و تمدن اسلامی و شیعی دانست. همچنین توجه ویژه فاطمیان به علم و دانش در طول سه سده حکمرانی آنان، موجب شکوفایی علم و دانش و تمدن اسلامی گشت. دانشمندان علوم مختلف، با حمایت‌های مادی و معنوی خلفای فاطمی موفق شدند، دستاوردهای بی‌شمار و ماندگاری را تقدیم جامعه نمایند. از این رو منطقه شمال آفریقا، مغرب اسلامی و مصر در دوران حکومت فاطمیان به بزرگ‌ترین و محوری‌ترین کانون علمی جهان اسلام مبدل شد. تأسیس نهادهای علمی همچون: جامع الازهر، مراکز دارالحکمه، کتابخانه‌ها، رصدخانه‌ها، و... از جمله فعالیت‌های این دوره در گسترش و رونق دانش اسلامی بود (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۲، ۳۳۰؛ اتابکی، ۱۳۸۳، ج ۴، ۱۰۱). هرچند این مراکز در اصل به تعلیم مکتب تشیع اسماعیلی پرداختند، ولی به دلیل تسامح مذهبی و شهرت بسیار در جهان اسلام، دانشمندان اهل سنت هم در آن به فعالیت‌های علمی مشغول بودند (صنهاجی، ۱۳۷۸، ۶۴؛ جوینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ۱۷۷؛ چلونگر، ۱۳۹۰، ۲۶).

دولت شیعی مذهب حمدانیان، از جمله دولت‌های دیگری بود که در این عصر توانست همپای دولت‌های مذکور در زمینه‌ی گسترش و شکوفایی فرهنگ و ادب هم‌آوردی کند و خوش بدرخشد. حکومت حمدانیان، شیعی دوازده امامی و حاکم بر موصل و حلب در سال‌های ۳۳۳ تا ۳۸۹ بودند. درج اسامی پنج تن علیهم‌السلام بر روی سگه‌ها و ساخت حصار و قبه بر مزار امام علی علیه‌السلام از جمله فعالیت‌های دیدنی و مؤثر این دوره بود. شخصیت ادب دوست حکمای حمدانی، علم دوستی و دانش پروری حاکمان حمدانی، موقعیت شهر حلب و حضور ادبا و شاعران بزرگ در دربار حمدانیان، از جمله مصادیقی از شکوفایی و ترسیم اوضاع

فرهنگی در این دوره است. در این سلسله ادبیات از غنای چشم‌گیری برخوردار گشت، از این رو حکومت حمدانی، حکومت شعر و جنگ نام گرفت. فعالیت‌های علمی علما و دانشمندان حکومت حمدانی تنها در ادبیات نبود، بلکه در علوم چون لغت، نحو، خطابه، علوم عقلی، طب و نجوم نیز متخصصین بسیاری را تربیت نمود، که در سایه‌ی آن دستاوردهای بسیاری را در زمینه‌های مختلف، تقدیم نشر و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی داشتند. (محلای، ۱۳۶۸، ج ۳، ۱۴۳؛ مدنی کاشانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۱).

حکومت‌های این قرن، منحصر در حکومت‌های شیعی نبوده، بلکه حکومت‌هایی چون عباسیان از اهل سنت نیز مستقر بودند که بخش‌های وسیعی از بغداد را در فاصله بین سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ در دست داشتند، البته قدرت حکومت عباسیان در این قرن رو به افول بود (رمضان، ۱۹۹۳، ۳۳۳؛ نوبختی، ۱۳۸۶، ۶۱). بانوان اهل سنت این دوره نیز مانند: صبیحه همسر مستنصر بن عبدالرحمن، ارجوان مادر المقتدی بالله و قطر الندی - اسما دختر ابو الجیش (لسان‌الملک، ۱۳۸۴، ج ۲، ۳۲) گرچه خدمات بسیاری را دوشادوش مردان در این عصر داشته‌اند، اما با توجه به آن‌که رویکرد این تحقیق معرفی و پرداختن به فعالیت‌های بانوان شیعه سده چهارم در گسترش و رونق علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی است، صرفاً به معرفی نقش زنان این دوره در حکومت‌های شیعه اکتفا شده است. زنان شیعه این قرن، تأثیر بسیاری در گسترش و رونق علوم و معارف اسلامی ایفا کردند. به گونه‌ای که فعالیت‌های ایشان را می‌توان در دسته بندی‌های زیر ارائه نمود:

۱. عرصه علمی

روی کار آمدن حکومت‌های شیعی در قرن چهارم، فرصت و زمینه‌ی مناسبی را ایجاد نمود تا قوای علمی شیعه تجدید گردد. از مهم‌ترین حکومت‌های شیعه، حکومت آل بویه در بغداد بود. ترس و وحشت خلفای وقت از به قدرت رسیدن ائمه علیهم‌السلام و شیعیان و جنگ‌های متعدد و گسترده‌ای که در قرون صدر اسلام علیه شیعه وارد آمد موجب شد، در این قرون شاهد نایاب شدن بیشتر مصادر و اندیشه‌های شیعی (احادیث ائمه علیهم‌السلام شیعه و...) باشیم. در نتیجه این منابع و مصادر به صورت تدریجی و در طول زمان، از دسترس خارج شد و تفکر شیعی از منابع آموزشی، علمی و فرهنگی کم رنگ یا حذف گردید. بنابراین شیعیان در این قرون، نهایت تلاش خویش را به کار بردند تا معارف و تفکرات خویش را به شیوه‌ی تقیه‌ای و در اختفا، کامل نموده و به نسل‌ها و قرون بعدی منتقل کنند و در این مسیر از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کردند. با این وجود، تداوم منع نقل و انتقال معارف



تشییع، موجب شد که این مذهب را در حد اندیشه‌ی فرقه‌ای و غیر بارور، متوقف کرده و مانع پویایی آن شوند و توان مقابله با فرقه‌های انحرافی را از آن سلب کنند.

قدرت گرفتن حکومت‌های شیعی در حدود قرن چهارم موجب شد دوره فترت برای عالمان مذهبی پدید آید. علما و دانشمندان شیعی مذهب، این امکان و فرصت را یافتند تا در فضایی مغتنم و مناسب با بهره‌مندی از منابع و مصادر شیعه، آرا و افکار آن را نشر و گسترش دهند. به عنوان نمونه به نقل احادیث و روایات اهل بیت علیهم‌السلام با قدرت ویژه پرداخته، مباحث فقهی و کلامی حقیقی مذهب تشییع را بازگو نمایند و گرد و غباری که بر این معارف در طول قرون گذشته نشسته بود را بزدایند. و با ایجاد فضایی با امنیت، برای نشر و گسترش معارف، فرهنگ و تمدن شیعه، زمینه را برای جذب نیروهای جدید فراهم نمایند.

از آن‌جا که در تاریخ اسلام، زنان نیز چون مردان به توصیه و سفارش معصومان علیهم‌السلام در آموختن معارف دینی همت گماشتند؛ لذا تاریخ زنان عالم و دانشمند مسلمان، قدمت هزاران ساله دارد که موثرخان، گوشه‌هایی از آثار و خدمات ارزشمند علمی آنان را ثبت نموده‌اند. فعالیت علمی بانوان سده چهارم هجری نیز در این میان به خوبی ملموس است، چرا که با وجود موانع و سختی‌های فرهنگی - اجتماعی روزگار خود، دست از تلاش برنداشته و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، قدم‌های مؤثری را در مسیر علمی - اسلامی شیعه برداشته‌اند که تا قرن‌ها به خوبی قابل درک است. عرصه علمی، به لحاظ کمی و کیفی، گسترده‌ترین عرصه از فعالیت‌های بانوان در قرن چهارم هجری به شمار می‌رود. برخی از بانوان فعال در عرصه علمی سده چهارم عبارت است از:

۱-۱- ام کلثوم عمروی

از جمله فعالیت مهم علمی بانوان در این قرن، روایت حدیث اهل بیت علیهم‌السلام و نشر و گسترش معارف شیعی از این طریق بوده است. ام کلثوم عمروی، دختر دومین نایب خاص حضرت ولی عصر علیه‌السلام در غیبت صغری است. ام کلثوم دختر محمد بن عثمان بن سعید عمروی روایی، راوی حدیث و از زنان فاضل، زاهد، با تقوی و کمالات زنان خویش بوده است. شیخ طوسی به اسناد خود از هبة الله بن محمد، نوهی ام کلثوم از وی روایت می‌کند که: «حسین بن روح سال‌های زیادی وکیل محمد بن عثمان عمری بود و بر اموال وی نظارت داشت و بزرگان شیعه را از اسرار او آگاه می‌کرد.» (طوسی، بی تا، ۳۲) ام کلثوم از پدرش محمد بن عثمان و سومین نائب خاص امام زمان علیه‌السلام در زمان غیبت

صغری، یعنی حسین بن روح نوبختی و همین‌طور ابو نصر هبة الله ابن محمد نوه‌اش از وی نقل روایت کرده است (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۹، ۱۳۲). از ام کلثوم عمری روایت است: یکی از اوقاتی که اموالی را از قم و نواحی آن برای پدرم به بغداد آوردند تا آن را بدست حضرت حجت علیه السلام برساند، وقتی قاصد و حامل اموال آن را تحویل داد و عزم مراجعت کرد، پدرم به او گفت: همراه این اموال چیز دیگری هم بوده، که تحویل داده نشده است! قاصد گفت: ای مولای من! هرچه آورده بودم آن را تحویل دادم. ولی پدرم گفت: چنین نیست، برگرد و در اثاث خود جستجو کن! آن مرد برگشت اموال و اثاث خود را کاوید، اما چیزی نیافت، نزد ابوجعفر برگشت و گفت: چیزی پیدا نکردم. پدرم گفت: نزد ثوبان پنبه فروش که دو عدل پنبه برای او آورده‌ای برو، فلان عدل پنبه را باز کن، دو دست لباس بین آن خواهی یافت، روی آن هم نامه‌ای هست و در آن نامه چنین مطالبی نوشته شده است! آن مرد همین دستور را عملی کرد، لباس‌ها و نامه را یافت و آن را تحویل ابو جعفر داد و گفت: کاملاً فراموش کرده بودم، زیرا این کار را برای محکم کاری و محفوظ ماندن لباس‌ها انجام داده بودم. آن مرد وقتی چنین کرامتی را مشاهده کرد، که جز از پیامبر صلی الله علیه و آله یا امامی سر نمی‌زند، به ارزش، اهمیت، صداقت و امانتداری ابو جعفر، ایمان بیشتر آورد و آن داستان عجیب و فوق العاده را پیوسته برای دیگران بازگو می‌کرد (صادقی اردستانی، ۱۳۷۵، ۲۴۳).

۱-۲- رقیه دختر اسحاق بن کاظم علیه السلام

بانوی دیگری که در نشر و گسترش آموزه‌های اصیل شیعی نقش مهمی را ایفا نموده، رقیه خاتون دختر اسحاق بن کاظم علیه السلام است. ایشان بانویی صاحب فضل و جلال و از راویان احادیث شیعه محسوب می‌شود. روایت احادیث اهل بیت علیهم السلام توسط وی، حکایت از جایگاه علمی و مورد وثوق بودن ایشان در آن دوران است. از محمد بن احمد بن علی اسدی نقل است: «رقیه دختر اسحاق ابن موسی بن جعفر علیه السلام برای من حدیث کرد که پدرم اسحاق از پدرش امام باقر از پدرش زین العابدین از پدرش حسین بن علی از پدرش امیر المؤمنین علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرد که: در روز قیامت قدم هیچ بنده از جایی به جایی نرود تا از چهار چیز از او پرسش شود: یکی از عمر او که در دنیا چه چیز به پایان رساندی و از جوانی او که در چه چیز فرسوده ساختی و از مال او که از چه راه بدست آوردی و از دوستی ما اهل بیت علیهم السلام» (ابن بابویه، ۱۳۸۲، ۱۷۱ - مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۴، ۱۱۳). نقل روایات اخلاقی - اعتقادی از جمله روایات وارده از این بانوی بزرگ است. این بانوی محدّثه سرانجام در سال ۳۱۸ وفات نمود و در بغداد مدفون شد (محلّاتی، ۱۳۶۸، ج ۴، ۲۵۶).



۱-۳- فاطمه والدة سيد مرتضى علم الهدى

فاطمه والدة سيد مرتضى علم الهدى، دخترحسن بن احمد بن حسن بن على بن حسن بن عمر بن على بن الحسين علیه السلام از بانوان فاضله و دانشمند عصر خود بود، که با چند واسطه به امام معصوم علیه السلام می‌رسد (دوانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ۲۶۸). شيخ مفيد برای اين بانوى با عظمت ارادت خاصى قائل بود، به گونه‌اى که هرگاه بر وی وارد می‌شد، به احترام ایشان تمام قد از جای خویش بر می‌خواست. همچنین شيخ مفيد کتاب «احکام النساء» خویش را در راستای پاسخگویی به زنان از جمله ایشان به نگارش در آورد. ایشان در اول کتاب می‌نویسد: «دانستم من از احوال این بانوی محترمه جلیله دانشمند که خدایش بر عمر و عزتش بیفزاید به این‌که راغب است بر کتابی که جمیع احکامی که همه مکلفین به آن محتاج‌اند، بالاخص جماعت زنان که به آن احکام مختص‌اند، از قبیل حیض و نفاس و استحاضه و حضانت اولاد و حسن تعبل. لذا این کتاب احکام النساء را به جهت ایشان تألیف کردم.» (شيخ مفيد، ۱۴۱۳، ج ۱، ۳)

ایشان علاوه بر وجود پاک و متقی خویش، نقش مؤثری در تربیت فرزندانى نمونه داشته است؛ به گونه‌اى که آنان از استوانه‌های علوم و فرهنگ شیعی محسوب می‌شوند. در کتاب الدرجات الرفیعه آمده است: «شيخ مفيد در عالم رؤیا دید سیده زنان عالم، فاطمه زهرا علیها السلام در حالی که دست حسنین علیهم السلام را گرفته داخل مسجد کرخ شد و بر شيخ مفيد سلام کرد و فرمود: این دو فرزند مرا علم فقه بیاموز. شيخ مفيد از خواب بیدار شد و غرق تعجب بود تا آفتاب طلوع کرد. بناگاه دید فاطمه دختر حسن بن احمد، دست سيد مرتضى و سيد رضى را گرفته وارد مسجد شد. چون به نزد شيخ رسید گفت: این دو فرزند مرا علم فقه بیاموز. شيخ چون این سخن را شنید گریه کرد و خواب خود را نقل نمود و آن خانم را احترام فرمود و متولى تعليم آن دو بزرگوار گردید.» (مدنی شیرازی، ۱۳۵۵، ۴۳۱؛ محلاتی، ۱۳۶۸، ۱۲۷).

۱-۴- شهناز دختر عضدالدوله

دختر عضدالدوله مهم‌ترین فرمانروای آل بویه (در سال ۳۶۹) اهل شهر شیراز بود. وی دارای شخصیتی فاضله و فرهیخته بود، که به دلیل تسلط به ادبیات و زبان عربی، در اوج فصاحت و بلاغت به وعظ و خطابه به زبان عربی می‌پرداخت. در این عصر نقش ترجمه در توسعه و نشر فرهنگ اسلامی در برخی از مراحل به مراتب از تألیف بیشتر و موثرتر بوده است. چرا که ترجمه، فرهنگ و تمدن اسلامی را از مرزهای قومی و زبانی عبور داده و آن را

در خزانه‌ی سایر فرهنگ‌های بشری جای داد و در آن‌جا توان رشد در محیط‌های فرهنگی متفاوت با فرهنگ اسلامی را یافت و توان شاخ و برگ زدن در جهاتی دیگر را بدست آورد (سجادی، ۱۳۶۷، ج ۱، ۱۸۰).

شهنواز دختر عضالدوله با ازدواج با شخصی به نام، که از بزرگان وقت و اشراف جامعه بغداد آن روزگار بود، توانست صاحب نفوذ شود. در واقع این بانوی با کمالات، با بهره‌گیری از نفوذ و قدرت خویش در دستگاه خلافت، توانست به خوبی در نشر و گسترش علوم، معارف و سنت‌های اسلامی شیعی - ایرانی، در قالب‌های گوناگون ارتباطی از جمله پاسخ به سوالات دینی، وعظ و خطابه، به صورت مستقیم و غیر مستقیم در جامعه‌ی آن عصر تأثیرگذار باشد. خدمات متعدد علمی وی هنگامی که با تسلط به ترجمه زبان عربی همراه می‌شد، دستاوردهای بسیار ماندگاری را حاصل کرد، که در چندین قرن موجب توسعه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی شد.

۱-۵- فاطمه دختر هارون

روایت و نقل احادیث اهل بیت علیهم‌السلام مهم‌ترین فعالیت بانوان این سده بوده است. دختر هارون بن موسی بن فرات، به نام فاطمه خاتون، از بانوان اهل مکه بود. وی به دلیل نقل روایات اهل بیت علیهم‌السلام از راویان حدیث و فردی مورد وثوق و اطمینان به شمار می‌رود. از این رو تأثیرات فراوانی در تعمیق و گسترش معارف اهل بیت علیهم‌السلام داشته است. تلعبکبری از محدثان نامدار شیعه قرن چهارم، از این بانو حدیثی روایت کرده: «از جد خود موسی بن فرات شنیدم که می‌گفت: محمد بن ابی عمیر (از اصحاب اجماع) کتاب عبیدالله بن علی حلبی (محدث شیعی قرن دوم و از اصحاب امام صادق علیه‌السلام) را برای من روایت و قرائت کرد.» (مامقانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ۸۲؛ الموسوی الخوئی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ۱۹۸) شیخ طوسی از این بانوی بزرگ نقل روایت نموده و ایشان را در زمره افرادی قرار داده است که از غیر معصوم نقل روایت نموده و در نشر و گسترش حدیث و معارف اسلامی شیعی نقشی مؤثر داشته است (طوسی، بی تا، ج ۲، ۲۳۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، ۴۵۸؛ حسون، ۱۴۲۱، ۵۹۲). این امر حکایت از نقش مفید این بانوی مکرمه در تثبیت و تعمیق فرهنگ و تمدن اسلامی و انتقال آن به سایر قرون دارد. چرا که نه تنها در نقل احادیث نقش مؤثری داشته، بلکه در حفظ و حراست از آثار مکتوب اصحاب و علمای آن روزگار نیز کوشیده است.

۱-۶- جبله دختر مصفح عامری

دختر مصفح عامری، به نام جبله، از دیگر راویان حدیث در قرن چهارم هجری به



شمار می‌رود. وی از پدر خویش، که در نقل و نشر روایات علی بن ابیطالب علیه السلام اهتمام ویژه داشت، نقل روایت کرده است. همچنین وی از افرادی چون عبدالرحمن بن حاطب بن ابی بلتعنه از یاران باوفای حضرت علی علیه السلام نیز نقل روایت نموده است. جبله به قدری در نقل روایت دقت داشت که روایات او محل رجوع سایر علمای عصر نیز محسوب می‌شد. چنان‌که به دلیل وثاقت او افراد متعددی چون فضیل بن مرزوق (الذهبی، بی تا، ۳، ۳۶۲) و راوی شیعه قرن چهارم ابو علی محمد بن اشعث کوفی (ضمیری، ۱۳۸۲، ۳۶۴) از این بانوی معظمه احادیث کثیری را روایت نموده‌اند (دخیل، ۱۳۸۰، ج ۱، ۱۸۸؛ العسقلانی، ۱۴۲۵، ج ۱۲، ۴۳۴؛ حسون، ۱۴۲۱، ۲۸۲). از این رو روایات متعدد این بانوی عالم بزرگ، در فهم و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی نقش مؤثر و محوری داشته است.

۲. عرصه‌های سیاسی و اجتماعی

فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی از جمله عوامل قوت گرفتن شیعیان در سده چهارم هجری، در ایران و عراق است که در قالب ترویج و برپایی مراکز علمی و آموزشی چون کتابخانه‌ها، مدارس، مساجد و برپایی مراسم مذهبی شیعی از سوی حکومت وقت در مراکز مهم حکومت اسلامی تبلور یافته. با به قدرت رسیدن آل بویه، نه تنها شیعیان توانستند مراسمات مذهبی خود را به صورت آشکار برگزار نمایند، بلکه در برگزاری این برنامه‌ها از سوی دستگاه خلافت پشتیبانی می‌شدند. به همین دلیل در این دوران آیین‌های مذهبی تشیع با شکوه و جلال خاصی انجام می‌گرفت (موسوی، بی تا، ۲۱۰).

بنابراین در زمان آل بویه، شیعیان اجازه‌ی تظاهر علنی عقایدشان بدون نیاز به تقیه، را یافتند. شیعه امامیه به عنوان نمونه و الگوی سایر مذاهب تشیع در حکومت آل بویه محسوب می‌شد. مذاهب دیگر شیعه شامل شیعه‌ی اسماعیلیه در مصر و شام نیز در این دوره توانستند به اجرای علنی شعائر خویش بپردازند (ابن‌کثیر، بی تا، ج ۱۱، ۲۴۳).

ورود زنان در عرصه‌هایی فراتر از محدوده خانواده و مسئولیت‌پذیری در اجتماع و انجام فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی مختلف، از مسائلی است که با ظهور اسلام رنگ و بوی دیگری به خود گرفت. روند تحول در مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی بانوان در طول تاریخ کند و همواره با حساسیت همراه بوده است. در پی ظهور اسلام، رویه‌ها و قواعد متحجرانه نسبت به زنان به شدت منع شد و قرآن و سنت رویه‌های حمایت‌گونه از مسئولیت‌های زنان را ارتقا بخشیدند.

فعالیت زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، مورد توجه همه‌ی فرق اسلامی قرار

داشته است. زیرا یکی از شاخصه‌های پیشرفت جامعه، تشریک مساعی زنان با مردان در عرصه فرهنگی و سیاسی - اجتماعی بوده که در معارف شیعی به طور مبسوط بدان اشاره شده است.

از جمله بانوان شیعی فعال در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی در سده چهارم عبارت است از:

۲-۱- سیده ملک خاتون

سیده ملک خاتون یا شیرین‌دخت اسپهبد رستم طبری معروف به ام‌الملوک، از فرمانروایان آل بویه بود، که نقش مؤثر وی در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی عصر خود در تاریخ ماندگار شد (آلتونجی، ۲۰۰۱، ۱۰۹). او اولین زن حکومت‌گر شیعی مذهب در تاریخ ایران و از خاندان باوندیان طبرستان بود. وی همسر فخرالدوله دیلمی و همچنین مادر دو تن از شاهان آل بویه است. پس از مرگ همسرش، اداره امور به ملکه فخرالدوله واگذار شد و تا پایان عمر خود در ۴۰۷ هجری حکومت کرد (ثعالبی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۵۳ - ۱۱۹؛ تنوخی، ۱۳۹۱، ج ۱، ۱۰۳؛ خزرچی، ۱۹۶۵، ۶۱۰). شخصیت و نفوذ والای سیده خاتون در سیاست و حکومت موجب شد در ابعاد دیگر نظیر بعد علمی، فرهنگی، مذهبی و مدیریتی نیز تأثیرگذار بوده و خدمات مؤثری به عالم اسلام ارائه دهد. از این رو ایشان را زنی ملک‌زاده، عقیقه، زاهد و ملقب به ام‌الملوک نامیدند (عنصرالمعالی، ۱۳۷۴، ۱۰۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۹۰، ۴۴۹؛ عتبی، ۱۳۴۵، ۳۵۸). ملک خاتون با تسلط و حکومت بر قلمرو وسیعی از ایران (بیهقی، ۱۳۶۲، ۲۶۳) زمینه‌سازی‌های سیاسی - اجتماعی گسترده‌ای در گسترش علوم و معارف اسلامی فراهم نمود. از جمله تأسیس کتابخانه‌ای غنی، که ابن سینا، فیلسوف معروف شیعه، مدتها از کتاب‌هایش، که بیشتر در علم نجوم و حکمت بود، استفاده کرد (ابن اثیر، ۱۹۸۹، ج ۹، ۲۰۷). این خدمات تنها بخشی از خدمات مفید این بانوی بزرگ است که بدلیل جایگاه ویژه‌ای که در دستگاه خلافت آن روزگار داشت، توانست در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی، در تعمیق، تثبیت و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی ماندگاری‌هایی را ایجاد نماید که قرن‌ها ملموس بود.

۲-۲- ست الملک

بانوی دیگری که در این قرن توانست در عرصه‌های سیاسی اجتماعی خدمات شایانی را به فرهنگ و تمدن اسلامی شیعه ارائه نماید، ست الملک دختر العزیز بالله نزار بن المعز لدین الله فاطمی علوی بود. وی دارای عقل، دانش، قوت قلب و رأی صائب بوده و در امر سلطنت شرکت و از نفوذ بالایی برخوردار بود. او توانست چهار سال با قدرت و عدالت، خود را



محبوب عصر خویش ساخت و سرانجام سال ۴۱۵ در مصر وفات یافت. ست الملک با قدرتی که در زمینه‌ی سیاسی - اجتماعی داشت، در زمینه‌ی گسترش علوم اسلامی چندین مدرسه بنا کرد و مدرسین و علمای شیعه را در آنجا استقرار داد. وی با احداث مراکز علمی - اسلامی در صدد بود بوسیله‌ی پرورش افراد متعدد با فرهنگ شیعی، موجبات نشر و تعمیق این معارف را فراهم آورد. همچنین در اقداماتی شرعی ممنوعیت خواندن نماز تراویح، ممنوعیت خوردن و بیع جزجیر و ماهیان بدون فلس، تخریب و ممنوعیت فعالیت معبد و کنایس نصارا و یهود و بنای مساجد را انجام داد. (خراسانی فدائی، ۱۳۶۲، ۱۰۵؛ بوردهی، ۱۳۶۴، ۷۵). این ممانعت در راستای گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی و جلوگیری از نشر معارف سایر ادیان و فرق بود.

۲-۳- ام العزیز

ام العزیز مادر العزیز بالله، بانوی شیعه‌ی فاطمی بود. این بانوی با فضیلت به دلیل جایگاه، ارتباط و نفوذ گسترده‌ای که در دستگاه حکومت فاطمی داشت، خدمات بسیار قابل توجهی در نشر و گسترش علوم و معارف و فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی ارائه کرد. از خدمات او تأسیس مسجد جامع الأولیا در سال ۳۳۶، بنای خزانه‌ی کتاب و مدرسه‌ی منازل العز در مصر و... بود. وی با ایجاد مراکز علمی چون کتابخانه و مدرسه علمیه، توانست بستری مناسب برای نشر و گسترش علوم، تمدن و فرهنگ اسلامی و شیعی و تربیت افراد و علمای بسیاری در علوم و معارف گوناگون فراهم نماید. مصر که در آن زمان از قلمروهای بزرگ و مهم اسلامی به شمار می‌رفت، با احادیث این مراکز تعلیم، تعلم و عبادی، می‌توانست توجهات عالم اسلام را در اقصا نقاط جهان به خود جلب نماید و از این طریق و با این اقدامات، تعمیق، تثبیت، نشر و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی را فراهم نماید.

۳. عرصه فرهنگی

فعالیت‌های فرهنگی از پایه‌ای‌ترین عوامل رشد و توسعه‌ی تمدن اسلامی در سده چهارم است. ساخت مراکز علمی و فرهنگی همچون کتابخانه، احداث مساجد، انجام وعظ و خطابه، پاسخگویی به سوالات دینی و... به تدریج تحول یافت و به موازات آن، تمدن اسلامی رونق بیشتری گرفت. امکانات مالی گسترده‌ای که در اختیار وزیران فرهنگ دوست بود، آن‌ها را در کنار جذب عالمان به دربار خود، به سمت توسعه‌ی کتابخانه کشاند.

اسلام شیعی از غنای کافی برای تمدن‌سازی برخوردار است. رسیدن به تمدن نوین اسلامی با تولید فرهنگ بر اساس ارزش‌های اسلامی امکان‌پذیر است. فرهنگ دینی زمانی که به فرهنگ جامعه‌ای تبدیل شود، قدرت تحوّل آن جامعه را می‌یابد و شرایط ایجاد تمدن اسلامی را مهیا می‌کند.

بانوان با شناخت صحیح از تمدن اسلام، جایگاه خود در این تمدن و تکیه بر ارزش‌های اسلامی را در تولید فکر دینی شناخته و از این رو به نشر و گسترش تعالیم اسلامی شیعی همت گماردند. بانوان شیعه قرن چهارم نیز از این امر مستثنی نیستند. ایشان در نهادینه‌سازی فرهنگ شیعی در آن عصر، موجب گسترش و تعمیق آموزه‌های قرآن کریم و اهل بیت (علیهم‌السلام) شدند. از این رو علاوه بر فعالیت بانوان این عصر در عرصه‌های مختلف علمی، سیاسی و اجتماعی، بانوان متعددی در این قرن به فعالیت‌های گوناگون فرهنگی پرداختند. از جمله آن‌ها عبارت است از:

۳-۱- خدیجه دختر موسی بن عبد الله

خدیجه دختر موسی بن عبد الله، از جمله بانوان فعال در عرصه فرهنگی سده چهارم هجری است. خدیجه خاتون از بانوان صالحه، دارای فضل و کمالات بسیاری بود، که به عنوان بانوی راوی حدیث در قرن چهارم شناخته می‌شود. وی با تبخّر و تخصّص خاص در وعظ و خطابه، به گسترش و نشر علوم و معارف اسلامی شیعی پرداخته و به «بنت البقال» شهرت یافت. او از بانوان تأثیرگذار عصر خویش و از روایان حدیث اهل بیت (علیهم‌السلام) بود (بغدادی، ۲۰۱۱، ج ۴، ۱۹۶) که در زمانه‌ی خویش افرادی بسیاری برای دریافت احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) به ایشان رجوع می‌کردند. همچنین خدیجه خاتون از خطبا، مشایخ فقها و محدثان و تاریخ‌نگاران بغداد محسوب می‌شود. وی در حدود سال‌های ۴۳۷ از دنیا رفت (فقیهی، ۱۳۹۰، ۱۲۰). خدمات فرهنگی ایشان به عالم اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی به قدری بود که حتی بعد از وفات، معارفی که در نشر و گسترش آن سال‌ها تلاش نمود، مانا بود.

۳-۲- دختر صاحب بن عباد

بانوی دیگری که از او در عرصه خدمات فرهنگی دستاوردهای متعددی به عالم اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی ارائه شده، تنها فرزند دختر صاحب بن عباد است. وی زنی فاضله، ادیبه و شیعه بود که از محضر پدر علوم و فنون ادب را فرا گرفت و فضل و دانش را از او به میراث برد. فعالیت‌های علمی وی که هم جهت و همراه با فعالیت‌های علمی



پدرش بود، عبارتند از: کتابت در زمان دیلمیان، رساندن نظم و نثر عربی به اوج وسعت و کمال، تأسیس کتابخانه‌های بسیاری در ری، اصفهان و... که بخشی از فعالیت‌های او در گسترش علوم اسلامی بود. (ترکمنی آذر، ۱۳۸۵، ۲۵۸؛ ریاحی، ۱۳۶۸، ۱۱۸). همانگونه که بیان شد فعالیت این بانوی شیعی تنها در نگارش و کتاب محدود نبود، بلکه با تأسیس مراکز بزرگ علمی در مهم‌ترین شهرهای آن عصر، به طرز شگفت‌آوری موجب تعمیق، تثبیت، نشر و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی شده بود.

۳-۳- جمیله دختر ناصر الدوله

جمیله خاتون، دختر ناصر الدوله بن حسن بن عبد الله بن حمدان بن حمدون تغلبی، بانوی با فضیلت دیگری است که نقش مؤثری در نشر و گسترش علوم و معارف و فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی داشته است. مادر وی فاطمه بنت احمد کردویه است که او نیز بانویی با فضیلت و کمالات بود.

از جمله خدمات و اقدامات فرهنگی این بانوی فاضله می‌توان به تلاش در نشر و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی در اماکن اسلامی و برای جمع‌کنندگی از مسلمانان نام برد. به عنوان نمونه در سال ۳۶۶ در مکه مکرمه و در زمانی که مسلمانان بسیاری برای انجام مناسک حج به زیارت مکه معظمه رفتند، با خیرات زیاد در بین زائرین، به نشر معارف و فرهنگ و تمدن اسلامی و شیعی می‌پرداخت. از این موارد پخش شربت به حجاج، بخشش به زائرین بیت الله الحرام، آزاد نمودن بیش از سیصد غلام و دویست کنیز، بخشیدن پانصد رأس راحله به پیادگان حجاج و... را می‌توان نام برد. وی سرانجام در سال ۳۶۹ دارفانی را وداع گفت (مسکویه، ۱۴۱۹، ج ۲، ۴۰۴؛ اتابکی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۵۰۹). گرچه جمیله خاتون به شخصه کتابی ننگاشت و یا روایتی را نقل نکرد، اما در مکان‌ها و زمان‌های مختلف از جمله زمان حج که محلی برای گردهمایی هر ساله مسلمانان است، معارف اسلامی شیعی و فرهنگ و تمدن اسلامی را گسترش داده و به نسل‌ها و عصرهای بعدی منتقل نمود. در این بین حتی با رافت اسلامی و اهدای هدایای متعدد در زمان حج به حجاج، جلوه‌هایی از ابعاد اخلاقی اسلام را به نمایش گذاشت. شاید بتوان گفت این ارائه عملی احکام و معارف اسلامی شیعی، در آن روزگار از نگاشتن کتب و نگاشته‌های متعدد مؤثرتر بود.

۳-۴- خوله خواهر سیف الدوله حمدانی

خوله خواهر سیف الدوله حمدانی از جمله بانوانی بود که در عرصه فعالیت‌های سیاسی

اجتماعی سده چهارم با نفوذ گسترده‌ای که در دستگاه خلافت و سلطنت داشت، توانست فعالیت‌های متعددی را تقدیم جامعه اسلامی آن روزگار نماید. بخشیدن صله، هدایا و عطایای او به نیازمندان متواتر بود. (البرقوقی متنبری، ۱۴۲۸، ج ۱، ۱۳۹) با درگذشت خوله، گویی هرگز موبکی با احتشام او ناحیه دیار بکر را گذر نکرده و به مردم بذل و بخشش ننموده است. ایشان سرانجام در سال ۳۵۲ وفات نمود (محلّاتی، ۱۳۶۸، ج ۴، ۲۰۸). جود و سخای این بانوی با عظمت در راه اسلام، گویای تلاش وی در ارائه اسلام در بُعد عمل است. دستاوردهای مختلف وی در حمایت‌های مالی و بخشش‌های متعدد، جلوه‌هایی از خدمات فرهنگی این بانوی والا مقام به نشر و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی به صورت علمی بود.

۴-۵- تقیه (امیره تقیه) حمدانی

بانوی با عظمت دیگری که در سده چهارم تلاش‌های بسیاری در عالم اسلامی داشت، دختر امیر سیف الدوله ابی الحسن علی بن عبد الله بن حمدان، به نام تقیه (امیره تقیه) حمدانی است. این بانوی با فضیلت و کمالات دستی توانا در ادبیات، عرفان و اشعار عربی داشت. علم ادبیات و فن شعر را نزد دانشمندترین علمای دربار آن روزگار فرا گرفت (صادقی اردستانی، ۱۳۷۵، ۲۸۰؛ شریف الرضی، بی تا، ج ۱، ۵۱۳). وی با بکارگیری از فن ادبی و اشعار مختلفی که در مدح اهل بیت علیهم‌السلام داشت، موجب تعمیق، تثبیت و نشر فرهنگ و تمدن اسلامی گشت. چرا که از این طریق معارف اسلامی شیعی بهتر و بیشتر نفوذ پیدا کرده و گسترش می‌یافت.

نتیجه‌گیری

رشد و بالندگی زنان در پرتو آیین اسلام، جای تردید ندارد. یافته‌های پژوهشی از وضعیت و نقش علمی زنان شیعه سده چهارم، در تثبیت و تعمیق علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی عبارتند از:

فعالیت‌ها و خدمات بانوان شیعه قرن چهارم در زمینه‌های حکمرانی، خطابه و سخنرانی، روایت احادیث رسول خدا و ائمه اطهار علیهم‌السلام، تأسیس مراکز علمی مانند کتابخانه، مدرسه و مسجد، شرکت در جهاد یا تشویق مردان به شرکت در مبارزه و جهاد، شعر و مرثیه و حضور در عزاداری و ذکر مصیبت خاندان رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، احتجاج و پاسخگویی به سؤالات و... که در آن حضور پررنگ داشته و تأثیرگذار بودند.

بانوان شیعه در قرن چهارم، در راه گسترش علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی، مجاهدت‌های فراوانی به ثمر رسانده و از هیچ کوشش حمایتی و پشتیبانی فروگذار نکردند و میراث‌دار خوبی برای علوم اسلامی بوده و این امانت را به بهترین نحو، به نسل بعد منتقل نمودند.

نگارش غالب اتفاقات و وقایع تاریخی توسط مردان، یکی از مهم‌ترین ادله‌ای است که موجب شده، فعالیت و کوشش‌های متعدد و گوناگون بانوان به نگارش در نیایند و یا زوایای زندگانی مؤثر ایشان پنهان بماند و در کتب تاریخی، علمی، و... ثبت نگردد. در نتیجه نقش ماندگار ایشان در نشر و گسترش معارف و فرهنگ و تمدن اسلامی در لابه‌لای مطالب فراوان مربوط به مردان، ناپدید گردد. اما معمولاً بانوانی که با دستگاه‌های خلافت و حکمرانی ارتباطی وثیق داشتند، از این امر مستثنی بوده و فعالیت‌های ایشان در تاریخ قالباً به ثبت رسیده است.

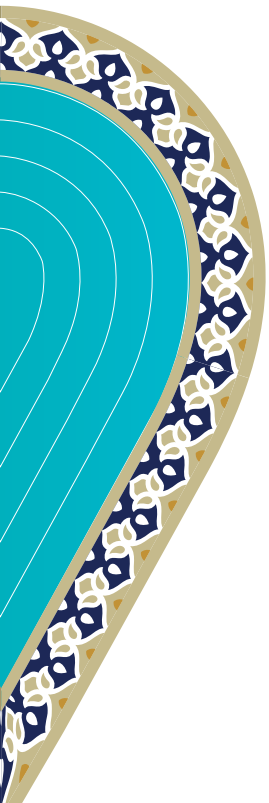
بررسی فعالیت‌ها، استعدادها و توانمندی‌های متعدد بانوان در قرون متمادی، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم و در راستای نشر، حفظ و تعمیق فرهنگ و تمدن اسلامی شیعی، می‌تواند الگویی مناسب برای بانوان معاصر گشته، تا با شناخت نوع و سطح فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی، علمی و... بانوان، بتوانند در عرصه‌های گوناگون اثرگذار باشند. همچنین حجت برای مردان در تصحیح نگرش خود به توانایی‌های نیمه‌ی دیگر اجتماع در تعقیب و ادامه راه روشن ولایت باشد و تأثیر شایسته‌ی خویش را در احیا و گسترش تشیع برجای گذارد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- الابرقوقی متنبی، احمد بن حسین (۱۴۲۸)، *دیوان المتنبی*، بیروت: دارالکتب العربیه.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۹۸۹)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن الجوزی، ابوالفرج (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن العماد الحنبلی، شهاب الدین (۱۹۹۸)، *شذرات الذهب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *تاریخ ابن خلدون*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا)، *تاریخ ابن خلکان*، بیروت: دارصادر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۹۸۹)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر.
- اتابکی، جمال الدین یوسف (۱۳۸۳)، *النجوم الزاهره*، قاهره: وزاره الثقافه و الارشاد.
- اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳)، *جامع الرواه*، بیروت: دار الاضواء.
- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۸۶)، جایگاه زن در دستگاه خلافت عباسی و نقش ایرانیان در این جایگاه، *فصلنامه هستی*، دوره سوم، سال یکم، شماره ۲۸ و ۲۹، صص ۱۶ - ۳۲
- آلتونجی، محمد (۲۰۰۱)، *معجم اعلام النساء*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ایوب، ابراهیم (۱۹۹۷)، *التاریخ الفاطمی الاجتماعی*، لبنان: العالمیه للکتب.
- بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲)، *الخصال*، قم: نسیم کوثر.
- بغدادی، خطیب (۲۰۱۱)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالعلم.
- بوردهی، ویلیام (۱۳۶۴)، *تحقیقی در آیین اسماعیلیه*، ترجمه زهرا سعیدی، مشهد: تابناک.
- بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۶۲)، *تاریخ بیهقی*، تهران: خواجه.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۹)، *دیلمیان در گستره تاریخ ایران*، تهران: سمت.
- تنوخ، محسن بن علی (۱۳۹۱)، *نشوار المحاضرة و اخبار المذاکره*، بیروت: شالچی.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۰۳)، *بیتیمه الدهره*، بیروت: چاپ مفید.
- جوینی، شمس الدین محمد (۱۳۷۶)، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تهران: ارغوان.
- حسون، محمد (۱۴۲۱)، *اعلام النساء المومنات*، تهران: اسوه.
- خراسانی فدائی، محمد بن زین العابدین (۱۳۶۲)، *تاریخ جماعت اسمعیلیه: هدایت المومنین الطالبین*، تهران: اساطیر.
- خزرچی، موق الدین (۱۹۶۵)، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت: نزار رضا.
- دخیل، علی محمد علی (۱۳۸۰)، *اعلام النساء*، بیروت: دارالهادی.
- دوانی، علی (۱۳۶۲)، *مفاخر اسلام*، تهران: امیرکبیر.
- الذهبی، ابو عبدالله (بی تا)، *میزان الاعتدال*، بیروت: دارالفکر.
- رمضان، عبدالعظیم (۱۹۹۳)، *تاریخ مصر الاسلامیه*، مصر: الهیئه المصریه.
- ریاحی، محمد حسین (۱۳۷۵)، *مشاهیر زنان اصفهان*، اصفهان: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *روزگاران*، تهران: انتشارات سخن.
- سجادی، صادق (۱۳۶۷)، *آل بویه در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: دائرةالمعارف اسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (بی تا)، *دیوان الشریف الرضی*، بیروت: الاعلمی.
- صادقی اردستانی، احمد (۱۳۷۵)، *زنان دانشمند و راوی حدیث*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، سید الحسن (۱۳۸۱)، *تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام*، بغداد: النشر و الطباعة.
- صنهاجی، ابی عبدالله محمد (۱۳۷۸)، *اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم (تاریخ فاطمیان)*، تهران: امیرکبیر.



- ضمیری، محمدرضا (۱۳۸۲). *کتاب شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی*، قم: موسسه مذاهب اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *الغیبه*، تهران: مکتبه نینوی.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار (۱۳۴۵). *تاریخ یمنی*، تهران: نشر کتاب.
- العسقلانی، ابن حجر (۱۴۲۵). *تهذیب التهذیب*، ریاض: مکتبه اضواء السلف.
- عنصرالمعالی، کیکاووس (۱۳۴۷). *قاپوس نامه*، تهران: فروغی.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۹۰). *تاریخ آل بویه*، تهران: سمت.
- کاهن، کلود (۱۳۸۳). *اسلام (منذ نشوئه حتی ظهور السلطنه العثمانیه)*، بیروت: منظمه العربیه.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵). *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* (انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱). *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: موسسه آل بیت (ع).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحارالانوار*، بیروت: الوفاء.
- محلاتی، ذبیح الله (۱۳۶۸). *ریاحین الشریعه*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- مدنی شیرازی، سیدصدرالدین (۱۳۵۵). *درجات الرفیعه فی طبقات الشیعه*، قم: مکتبه البصیرتی.
- مدنی کاشانی، رضا (۱۳۸۶). *رساله حجابیه*، کاشان: شمس.
- مسکویه، احمد بن محمد (۱۹۱۴). *تجارب الامم*، مصر: مطبعه الصناعیه.
- مقریزی، تقی الدین (۱۴۱۸). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- موسوی، سید حسن (بی تا). *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، تهران: بی جا.
- الموسوی الخوئی، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *معجم رجال الحدیث*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- نعمان، محمد بن محمد (شیخ مفید) (۱۴۱۳). *احکام النساء*، قم: الموتر العالمی لالفیه.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶). *فرق الشیعه*، تهران: علمی و فرهنگی.
- واکر، پل ای (۱۳۸۳). *پژوهشی در یکی از امپراتوری‌های اسلامی: تاریخ فاطمیان و منابع آن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.



القراءة الثقافة والحضارة

تحليل الفهم الحضاري "الحياة الأخلاقية" في القرآن (بناءً على فكر آية الله جوادى أملى)

زهرا آبيار *

استلام: ٤ رجب ١٤٤٣

قبول: ٢٥ رجب ١٤٤٣

خلاصة

تعتبر الحياة الأخلاقية إحدى ركائز الثقافة الصانعة للحضارة التي تلعب دوراً مهماً في نشأة المجتمعات وبقاءها. اليوم وبالنظر إلى النمو الواسع النطاق للمشاكل الأخلاقية في المجتمعات، فإن معالجة هذه القضية تبدو ضرورية. بالإضافة إلى ذلك، فإن القرآن الكريم، كبرنامج شامل للحياة الحضارية الإنسانية، يصور الحياة الأخلاقية لممثليها بطريقة يمكن أن تكون فعالة في التطور الأخلاقي ونمو المجتمعات. ونظراً لأهمية هذا الموضوع فقد أوضح الباحث في هذه الدراسة الفهم الحضاري للحياة الأخلاقية للقرآن في ضوء آراء آية الله جوادى أملى بالمنهج الوصفي التحليلي. إن فهم الحضارة في آراء آية الله جوادى أملى، فإنه يعتمد على عناصر مثل الحياة الطيبة، ومحور التوحيد، والعقلانية، والعدالة والأخلاق، من ناحية و من ناحية أخرى يتم شرحها فيما يتعلق بالتقوى، بحيث تكون التقوى هي. في قمة الأخلاق. يصف القرآن الكريم جوانب من مصاديق الأخلاق من خلال الحث على الحياة الأخلاقية وتجسيدها بشكل غير مباشر، مثل: الحياد الأخلاقي، وأنماط المستوى الموضوعي، والتوجه إلى الشخصية الاخلاقية، والاهتمام بالأخلاق، استخدام التوبيخ في محله، وتجنب احتقار الآراء. وبحسب آية الله جوادى أملى، فإن الإنسان يتمتع بشخصية أخلاقية ناضجة وحياة أخلاقية عندما يكون قادراً على التصرف في ضوء الرؤية التوحيدية والاهتمام بالعقلانية والعدالة والحياة الطيبة. إن دور الحياة الأخلاقية في صنع الحضارة بحيث أن الأخلاق تصنع

الكلمات المفتاحية: فهم الحضارة، الحياة الأخلاقية، آية الله جوادى أملى، القرآن.

دراسة وتحليل اعتماد رسول الله ﷺ على آيات القرآن في الأحداث التاريخية

استلام: ٥ جمادى الثاني ١٤٤٣
قبول: ٢٥ رجب ١٤٤٣

منصور داداش نزاد*

خلاصة

تم استكمال وتطوير بعض الروايات الواردة في كتب سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بخصوص الآيات القرآنية. وبهذه الطريقة حاول الرواة أن يروها وفق القرآن عند تجميع السيرة النبوية ، وتجميع شروحاتهم أسفل المعلومات القرآنية واستكمالها وتطويرها. ومن هنا فإن مصادر التاريخ والأخلاق تشمل حالات استنادا على آيات قرآنية في الحوادث تاريخية. وتشير بعض هذه الحالات إلى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أشار إلى آيات قرآنية في أحداث تاريخية. تم التوصل في هذا المقال ، من خلال دراسة وتحليل حالات استناد الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) بآيات قرآنية ، اصل الروايات ، مع تقديم نموذج لتطوير النصوص ذات الصلة ، إلى استنتاج مفاده أن التقارير ركزت على اعتماد الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم الآيات التي اكتملت وتطورت على مر الزمن. كان الغرض من ربط الآيات بالتقارير التاريخية هو شرح الخبر الأصلي وتقويته وتأكيده.

كلمات مفتاحية: القرآن ، رسول الله ﷺ ، كتاب السير ، الروايات التاريخية

دور التلفيق بين الفهم الشامل التفسيري والفقهي للآية «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» في تطور نظام العقود في الحضارة الإسلامية

استلام: ٢٣ شعبان ١٤٤٢
قبول: ٣ شعبان ١٤٤٣

محمد مهدي الشريف*
داريوش كيواني هفشجاني**

خلاصة

في القسم الأول من الآية ١ من سورة المائدة ، يقول الله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ". هناك خلاف بين مفسري القرآن الكريم في معنى كلمة عقود في هذه الآية. يتطرق البعض الى تفسير ضيق لهذه الآية ، اذ يقول العقود حصريًا على حالات مثل "عهود المسلمين والمشركون" أو "عهود أهل الكتاب لتأكيد نبوة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)" أو "عهود القبول لخلافة الإمام عليؑ" أو "الأحلاف" أو "المحرمات والواجبات". مجموعة أخرى ، مع تفسير واسع للآية المعنية ، تعتبر أنها تشمل جميع " الاحكام الهية" و "العقود الاجتماعية" و "الممارسات الشرعية" و "عهد الإنسان مع الله". إلى جانب المفسرين ، كان للفقهاء تفسيران وواسعان لـ «أوفوا بالعقود»: فقد اعتبر البعض أن وجوب الوفاء بالعقود يشمل فقط العقود المشتركة في زمن الشريعة الإسلامية ، والبعض اعتبر تخضع جميع العقود للالتزام المذكور. واعتبر المؤلفون ، بالنظر إلى عمومية كلمة عقود ، أن المآخذ التفسيرية والفقهيّة أكثر صحة ؛ بالإضافة إلى ذلك ، فإن الجمع بين هذين المفهومين قد أظهر بوضوح أن نظام عقود الحضارة الإسلامية قد تم تطويره بكفاءة عبر التاريخ ، لأنه يسهل العلاقات الاجتماعية ويقوي الرفاهية العامة من خلال المصادقة على العقود الجديدة والتأثير على القوانين ذات الصلة.

الكلمات المفتاحية: أوفوا بالعقود، العقود الجديدة ، التنمية ، الحضارة الإسلامية.

*أجمعي مشارك ، قسم القانون ، جامعة أصفهان
m.alsharif@ase.ui.ac.ir

**دكتوراه في القانون الخاص
23keyvani@gmail.com

التجلي والتجسيم في دراسة مقارنة للمنحوتات الحجرية لمزارات تخت فولاد و ارامنة جلفا في أصفهان مستوحاة من القرآن الكريم والإنجيل

استلام: ١ رجب ١٤٤٣
قبول: ٩ شعبان ١٤٤٣

شهريار شكر پور*
بهاره جوانمرد**

أصبحت صخور القبور في مقبرة تخت فولاد وجلفا في أصفهان ارضية للنحاتين والخطاطين والفنانين على مر القرون وتظهر المعتقدات الدينية للديانتين السماويتين الإسلام والمسيحية، المعتقدات القرآنية والإنجيلية، وتفاعل الأرمن والمسلمين في أصفهان وتطور فن التصوير في هذه المدينة. تعتبر الزخارف النباتية والحيوانات والملائكة والمهن من بين أكثر شواهد القبور تزيينًا، والتي تُظهر العلاقة العميقة التي لا تنفصم بين الفنانين والنحاتين الإيرانيين والأرمن بمفهوم الحياة والموت بعده والمعتقدات الدينية. هذا المقال، محاولة لجمع المعلومات في شكل دراسات ميدانية ووثائق ومصادر مكتوبة، ومن خلال المنهج الوصفي التحليلي، تمت دراسة زخارف شواهد القبور الإسلامية والأرمنية في أربع مجموعات من المنحوتات بشكل مقارن. ومحاولة دراسة وتحليل أوجه الشبه والاختلاف بين تصميمات تخت فولاد وجلفا الأرمن في أصفهان. بناءً على الدراسات، وجد أن أكثر الأشكال والأكثر تنوعًا المستخدمة بشكل مشابه بين شواهد القبور في هذين المزارين هي رسومات نباتية، والتي يتم تنفيذها في معظم الحالات بمزيج من الأساليب الطبيعية والتجريدية. تتجسد صخور القبور في مقبرة جلفا بنهج التجسيد (في شكل أيقونات) مع التركيز على الوجود الرمزي للمسيحية (صليب أو خاكار) إلى جانب اللوحات البشرية. أما در أكثر مزارات تخت فولاد، لكن في معظم مزارات تخت فولاد، تجلت (الابتعاد عن الشمائل في الإسلام)، على الرغم من العديد من النقوش وبعيدًا عن الزخارف البشرية، وخاصة صور النساء؛ الأساس الموجود في الاختلافات الجوهرية بين أساسيات الفن الإسلامي (القرآن) والمسيحية (الإنجيل).

الكلمات المفتاحية: زخارف صخور القبور، نحت، تجسيد، مقبرة جلفا في أصفهان وتخت فولاد.

دراسة مؤلفات المحققين في القرآن في مدينة أصفهان وأثرها على الحياة الفكرية لهذه المدينة (من القرن الأول إلى نهاية القرن الخامس)

سيد احمد سجادي جزى

الاستلام: ١٢ جمادى الثاني ١٤٤٣
القبول: ٨ شعبان ١٤٤٣

خلاصة

ينظر المثقفون والسياح وحتى علماء الدين الى اصفهان دائماً على انها واحدة من أماكن الحضارة الإسلامية وهي مسقط رأس العديد من المفكرين والرواة ورواة الحديث والمعلقين و الكثير من القراء حيث اكتسبت في القرون الاولى للاسلام المعلومات والمعرفة في المجال العلمي وشملت النعمة الإلهية والقرآنية قلوب و اسماع العلماء ، حيث نرى في القرون الخمسة الأولى من التاريخ الإسلامي وجود حوالي أربعين عالماً كتبوا في تفسير القرآن وعلمه و عند التطرق الى حياتهم وخدماتهم سوف نرى نقاطاً رائعة في تاريخ و حضارة أصفهان القرآنية.

ما هي مؤلفات هؤلاء العلماء القرآنيين في القرون المختلفة ، وما الغرض من كتابتها ، وما تأثيرها على الحياة الفكرية لأهل أصفهان؟ السؤال الرئيسي لهذا البحث هو محاولة الإجابة عن هذا السؤال من خلال الدراسات المكتبية والتحليل التاريخي. إن نشر علوم القرآن ، وتعليم التلاوة الصحيحة للقرآن ، ونشر المفاهيم الشيعية بالاجوء إلى تفسير الآيات القرآنية هي من أهداف علماء القرآن في أصفهان في القرون الخمسة الأولى.

وتجدر الإشارة أولاً إلى أن بعض علماء القرآن في تلك القرون لم يكن لديهم أي كتابات حيث لم يرد ذكرها في هذا المقال ، وثانياً فان المقصود من أصفهان هي المنطقة والمدينة الحالية والقرى المجاورة لها.

الكلمات المفتاحية: القرآن ، تاريخ أصفهان ، تفسير القرآن ، المفسرون الإيرانيون ، الرجال الأصفهانيون.

* خريج المستوى الرابع من الحوزة العلمية في مجال الاصول و الفقه الإسلامي .
sas_313@yahoo.com

أنشطة نساء الشيعة في القرن الرابع الهجري في ترسيخ وتعميق العلم والثقافة في الحضارة الإسلامية

خديجة احمدى بيغش*

استلام: ٢٠ جمادى الثاني ١٤٤٣
قبول: ٥ شعبان ١٤٤٣

خلاصة

تسعى هذه الدراسة الوصفية التحليلية إلى الإجابة على سؤال حول دور نساء الشيعة في القرن الرابع الهجري ، يعني العصر الذهبي للإسلام ، في تطور علم وثقافة الحضارة الإسلامية. بما أن بناء الثقافة لا يقتصر على طبقة معينة ، فإن النساء تلعب دورًا في تكوينها كنصف المجتمع. المرأة بحسب وضعها التربوي وتعاليمها الشيعية في مختلف النواحي العلمية والاجتماعية والثقافية والسياسية في تاريخ الشيعة ، استمرارًا ومظهرًا للإسلام الصحيح بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، لقد ادت النساء على الدوام دورًا فاعلاً في ترسيخ العلوم الإسلامية وتعميقها ونشر الثقافة الشيعية ، وأصبحن في بعض المراحل لهن دورًا حاسمًا.

في القرن الرابع الهجري - الذي تزامن مع الحكومات الشيعية ، بما في ذلك البويهيين والفاطميين والحمدانيين ، وفي الوقت نفسه مع الخلافة السنية في عهد العباسيين - نرى أنشطة إيجابية واسعة النطاق مباشرة أو غير مباشرة للمرأة الشيعية في انتشار علوم الإسلام. كان أهم دور للمرأة في هذا القرن في المجالات العلمية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، وبعده طرق وأشكال.

الكلمات المفتاحية: النساء ، القرن الرابع الهجري ، القرآن ، العلوم الإسلامية ، التنمية ، الثقافة ، الحضارة الإسلامية

Activities of Shiite women in the fourth century AH in establishing and deepening the sciences and culture of Islamic civilization

Khadijeh Ahmadi Bighash *

Received: 2022/01/23

Accepted: 2022/03/8

Abstract

This descriptive-analytical study seeks to answer the question of the role of Shiite women in the fourth century AH, the golden age of Islam, in the development of the science and culture of Islamic civilization. Since culture-building is not limited to a particular class, women play a role in creating it as half of society. Due to their educational status and Shiite teachings in all various scientific, social, cultural and political aspects of Shiite history, women, as a continuation and manifestation of true Islam after the Prophet (PBUH), always in establishing and deepening Islamic sciences and spreading Shiite culture. They played an effective role, and in some stages they became decisive. The fourth century AH - which coincided with the Shiite governments, including the Buyids, Fatimids and Hamdanids, and at the same time with the Sunni caliphate during the Abbasid rule - we see widespread direct or indirect positive activities of Shiite women in the spread of Islamic sciences. The most important role of women in this century has been in scientific, political, social and cultural fields, and in various ways and forms.

Keywords: Shiite women, 4th century AH, Quran, Islamic sciences

* PhD in Comparative Interpretation. Lecturer of the seminary and the university.
Kh.ahmadi3103@yahoo.com





A study of the writings of Isfahan Quran scholars and its impact on the intellectual life of this city (From the first century to the end of the fifth century)

Sayyed Ahmad Sajjadi jazi*

Received: 2022/01/15

Accepted: 2022/03/11

Abstract

Isfahan, as one of the places of Islamic civilization, has always been considered by intellectuals, tourists, and even religious scholars, and is the birthplace of many thinkers, narrators, hadith narrators, commentators and readers. Examining the early periods and centuries of Islam, we find that some scholars of Quranic techniques are from this region or have acquired information and knowledge in this scientific field and have brought the divine and Quranic blessings to the hearts and ears of scholars. In the first five centuries of the history of Islam, we see the presence of about forty scholars who have written in the interpretation and science of the Qur'an, and the study of their lives and services will reveal beautiful points in the history and Qur'anic civilization of Isfahan. The main question of this research is what the writings of these Quran scholars were in different centuries and with what purpose they were written and what effect they had on the intellectual life of the people of Isfahan that attempts have been made to answer this question through library studies and historical analysis. Promoting Quranic sciences, teaching the correct recitation of the Quran, promoting Shiite concepts by resorting to the interpretation of Quranic verses are among the goals of Isfahan Quranic scholars in the first five centuries. It should be noted that, firstly, some Quranic scholars of those centuries did not have any writings, which are not mentioned in this article, and secondly, Isfahan refers to the current region and city and neighboring villages.

Keywords: Quran, Isfahan history, Quran interpretation, Iranian commentators, Isfahani men.



Manifestation and Incarnation in a Comparative study on motifs of the tombstone in Isfahan's New Julfa Cemetery with Takht-e-Foolad Based on the Quran and the Bible

Shahriar Shokrpour *

Bahareh Javanmard **

Received: 2022/02/3
Accepted: 2022/03/12

Abstract

The tombstones of Takht-e-Foolad and New Julfa Cemetery in Isfahan have become a platform for sculptors, calligraphers and artists to create art over the centuries. Plant motifs, animals, angels and occupations are among the most decorated motif of these tombstones, which show the deep and inseparable connection of Iranian and Armenian artists and sculptors with the concept of life and death after it and religious beliefs. In the present article, an attempt has been made to collect information in the form of field studies, documents and library resources, and by descriptive-analytical method, comparative studies of Muslim and Armenian tombstones in four groups have been studied comparatively. The Armenians of Julfa of Isfahan should be studied and analyzed based on the theory of embodiment and manifestation. Based on the studies, it was found that the most and most diverse motifs used similarly between the tombstones of these two cemetery are plant drawings, which in most cases are executed in a combination of naturalistic and abstract methods. The tombstones of Jolfa are embodied with the embodiment approach (in the form of iconography) with emphasis on the symbolic presence of Christianity (cross or khachkar) along with human paintings, but in most of the Takht-e-Foolad cemetery, with the manifestation approach (iconography of Islam), despite many inscriptions. Human motifs, especially the image of women, are manifested; Which is rooted in the fundamental differences between the basics of Islamic art (the Qur'an) and Christianity (the Bible).

Keywords: tombstone motifs, sculpture, manifestation, incarnation, Isfahan's New Julfa Cemetery and Takht-e-Foolad

*Assistant Professor, Tabriz University of Arts
sh.shokrpour@tabriziau.ac.ir

** PhD student in Islamic Industrial Arts, Tabriz University of Arts
ba.jahanmard@tabriziau.ac.ir



The role of combining broad interpretive and jurisprudential interpretations of the verse “ أَوْفُوا بِالْعُقُود ” in the development of the system of contracts in Islamic civilization

Mohammad Mahdi Alsharif *

Received: 2021/04/6

Daruosh keyvani Hafshajani **

Accepted: 2022/03/6

Abstract

In the first verse of verse 1 of Surah Ma'idah, God says: "O you who believe, keep your covenants." There is a difference of opinion among the commentators of the Holy Quran about the meaning of the word "contracts" in this verse. Some, with a narrow interpretation of this verse, refer the contracts exclusively to cases such as "Covenants of Muslims and polytheists" or "Covenants of the People of the Book to confirm the Prophecy of Prophet Muhammad (PBUH)" or "Covenants of acceptance of the Caliphate of Imam Ali (AS)" or "Ahlaf" Or "prohibitions and obligations" have been turned. Another group, with a broad interpretation of the verse in question, considers it to include all "divine commandments", "social contracts", "legal practices" and "man's covenant with God". Along with the commentators, the jurists also had two narrow and wide interpretations of "Awfwa b'a'qud" : Some consider the obligation to fulfill the contracts to be included only in the common contracts in the time of the Holy Shari'a and some have considered all contracts to be subject to this obligation. The authors, considering the generality of the word contracts, have considered the interpretive and jurisprudential interpretations to be more correct; In addition, the combination of these two concepts has clearly shown that the system of contracts of Islamic civilization has been efficiently developed and developed throughout history ,Because by accrediting new contracts and influencing the relevant laws, it has facilitated social relations and strengthened public welfare.

Keywords: Awfwa b'a'qud, contracts, new contracts, development, Islamic civilization.

* Associate Professor, Department of Law, University of Isfahan

m.alsharif@ase.ui.ac.ir

** PhD in Private Law

23keyvani@gmail.com

Investigating and analyzing the cases of quoting the Messenger of God (PBUH) to the verses of the Qur'an in historical events

* Mansour Dadash nejad

Received: 2022/01/8

Accepted: 2022/02/27

Abstract

Some of the reports in the books of the biography of the Prophet (PBUH) regarding the Quranic verses have been completed and developed. In such a way that the narrators, while reporting the Prophetic biography, have tried to report it in accordance with the Qur'an and to compile their explanations below the Qur'anic information and to complete and develop it. Hence, the sources of history and manners include cases of quoting Quranic verses in historical events. Some of these cases indicate that the Messenger of God (PBUH) referred to Quranic verses in historical events. The present article, by examining and analyzing the cases of citing the Holy Prophet (PBUH) to Quranic verses and tracing the roots of the reports, while providing a model for the development of related texts, has reached the conclusion that the reports focused on quoting the Holy Prophet (PBUH) The verses have been completed and developed over time. The purpose of attaching the verses to the historical reports was to explain, strengthen and confirm the original news.

Keywords: Quran, Messenger of God (PBUH), biographers, historical narrations.

* Associate Professor, Department of History, Seminary and University Research Institute
M.dadash@yahoo.com





Analysis of Civilized Understanding of “Moral Life” in the Qur’an (Based on the Thought of Ayatollah Javadi Amoli)

* Zahra Abyar

Received:2022/02/6

Accepted:2022/02/27

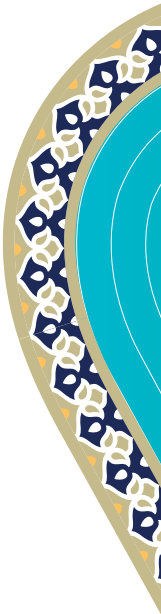
Abstract

Moral life is one of the pillars of civilizing culture that plays an important role in the emergence and survival of societies. Given the widespread growth of moral dilemmas in societies today, addressing this issue seems necessary. In addition, the Holy Quran, as a comprehensive program of human civilized life, depicts the moral life of its actors in a way that can be effective for the moral uplift and growth of societies. Due to the importance of this issue, the researcher in this research has explained the civilized understanding of the moral life of the Qur’an in a descriptive-analytical manner in the light of the views of Ayatollah Javadi Amoli. The understanding of civilization in the views of Ayatollah Javadi Amoli, on the one hand, is based on elements such as good life, central monotheism, rationality, justice and morality and on the other hand, it is explained in connection with piety, in a way that piety is at the top of morality. The Holy Qur’an describes aspects of bio-ethics by indirectly inducing and exemplifying moral life, such as: moral neutrality, objectifying level patterns, describing the value of actors, paying attention to moral character, punishing righteousness, and avoiding impoverishment of vision. According to Ayatollah Javadi Amoli, a person will have a mature moral personality and moral life when he can act in the light of monotheistic vision and attention to rationality, justice and good life. The role of moral life in civilization is such that morality, on the one hand, is an identity, so that if a person has been able to live a moral life with faith, he is not only distinguished from the “other”; Rather, his radius of influence and differentiation will be at a level beyond human relations, and on the other hand, this life will be civilizing in the next stage; Because if the moral principles in the society do not reach the stage of life, from the point of view of Ayatollah Javadi Amoli, it will lead to the fall of the individual, the fall of the society and civilization.

Keywords: Understanding Civilization, Moral Life, Ayatollah Javadi Amoli, Quran.

* PhD in Religious Studies and lecturer at seminaries and universities
abyar.z114@gmail.com

Quran, Culture And Civilization





Quran, Culture And Civilization

Second Year, fourth number /Consecutive sixth / Winter 2022

ISSN: 2783-3356

- Analysis of Civilized Understanding of "Moral Life" in the Qur'an (Based on the Thought of Ayatollah Javadi Amoli)
Zahra Abyar
- Investigating and analyzing the cases of quoting the Messenger of God (PBUH) to the verses of the Qur'an in historical events
Mansour Dadash nejad
- The role of combining broad interpretive and jurisprudential interpretations of the verse " أَوْفُوا بِالْعُقُودِ " in the development of the system of contracts in Islamic civilization
Mohammad Mahdi Alsharif • Daruosh keyvani Hafshajani
- Manifestation and Incarnation in a A Comparative study on motifs of the tombstone in Isfahan's New Julfa Cemetery with Takht-e-Foolad Based on the Quran and the Bible
Shahriar Shokrpour • Bahareh Javanmard
- A study of the writings of Isfahan Quran scholars and its impact on the intellectual life of this city
(From the first century to the end of the fifth century)
Sayyed Ahmad Sajjadi
- Activities of Shiite women in the fourth century AH in establishing and deepening the sciences and culture of Islamic civilization
Khadijeh Ahmadi Bighash

