

اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث؛ با تأکید بر مناظره‌های امام رضا(ع) ♦

کاووس روحی برندق¹

چکیده

هدف: دوران امامت امام رضا(ع)، دوره طلایی گفتگو و مناظره و اثبات برتری آموزه‌های قرآنی - اسلامی، به ویژه اسلام شیعی و دکتین امامت و نیاز دین به حجت و واسطه زنده و روزآمد میان خلق و خالق است و مناظره‌های رضوی(ع) آوردگاه عرضه فکر اهل بیت(ع) از اسلام است. این پژوهش پس از ارائه معیار مراء حق و باطل از دید آیات و روایات، مهم‌ترین مناظره‌های بین‌الادیانی و بین‌المذهبی رضوی(ع) را که در ضمن هشت مجلس به نقل شیخ صدوق(ره) در کتاب «عیون أخبار الرضا» تجلی یافته، با هدف کشف اخلاق مناظره و انحصاراً با رویکرد تأکید بر ترک مراء و مجادله مذموم در طول مناظره با حریف و با تأکید ویژه بر گریز از توهین به رقیب، که از سخت‌ترین مصادیق رعایت اخلاق به صورت عملی است، مطالعه کرده است. **روش:** شیوه گردآوری داده‌ها در این پژوهش، کتابخانه‌ای است؛ در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش آن تحلیل محتوایی از نوع توصیفی - تحلیلی است. **یافته‌ها:** در دو مناظره مهم بین‌الادیانی و بین‌المذهبی امام رضا(ع)، 17 مورد که از ظاهر آنها توهین به رقیب استفاده می‌شود، قابل پیگیری است. **نتیجه‌گیری:** این پژوهش نشان داد که هیچ یک از 17 مورد که به ظاهر کثرت‌فرازی‌هایی از جمله: نسبت جهل و نادانی و ناهمپی به مخاطب؛ نسبت غلط به مخاطب؛ نسبت وسواس فکری به مخاطب؛ نسبت مشابهت با یهود به مخاطب؛ نسبت ویل و ویح به مخاطب؛ خندیدن به مخاطب و ... را شامل می‌شود، عمل ضد اخلاقی و بر خلاف ادب اسلامی نیست.

واژگان کلیدی: مراء، مجادله، مناظره، امام رضا(ع)، توهین.

♦ دریافت مقاله: 96/01/20؛ تصویب نهایی 96/11/10.

1. دکتری تخصصی فقه و اصول و مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس / نشانی: تهران؛ پل گیشا، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی / نمابر: 02182883638 / Email: k.roohi@modares.ac.ir

الف) طرح مسئله

1. مقدمه

دوران امامت امام رضا(ع) دوره طلایی گفتگو و مناظره و اثبات برتری آموزه‌های قرآنی - اسلامی، به ویژه اسلام شیعی و دکتین امامت و نیاز دین به حجت و واسطه زنده و روزآمد میان خلق و خالق بوده، مناظره‌های رضوی(ع) آوردگاه عرضه فکر اهل بیت(ع) از اسلام است. امام رضا(ع) در این مناظره‌ها افزون بر نمایش اندیشه‌های ناب شیعی در زمینه توحید، نبوت، امامت و دیگر آموزه‌های خرد و کلان، بهترین شیوه و شکل و قالب گفتگو با رقیب را عرضه کرده‌اند. برخی از مهم‌ترین مناظره‌های حضرت، هشت مجلسی است که شیخ صدوق(ره) در ابواب کتاب عیون أخبار الرضا(ع) به صورت پراکنده آورده است. مجموع مناظره‌هایی که این تحقیق را تشکیل می‌دهند، عبارتند از:

1. مناظره با متکلمان ادیان و مذاهب درباره توحید در حضور مأمون؛(صدوق، 1378: ج 1: 154-179)
2. مناظره با سلیمان مروزی درباره توحید در حضور مأمون؛(همان: 179-191)
3. مناظره با علی بن محمد بن جهم در موضوع عصمت پیامبران(ع)؛(همان: 191-195)
4. مناظره در موضوع عصمت پیامبران(ع) در حضور مأمون؛(همان: 195-205)
5. مناظره با دانشمندان در حضور مأمون درباره تفاوت عترت و امت در اصطلاح قرآن؛(همان: 228-240)
6. پاسخ امام رضا(ع) به ابو قره صاحب جاثلیق؛(همان، ج 2: 230)
7. مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی در موضوع امامت در حضور مأمون؛(همان: 231)
8. سخن امام رضا(ع) در موضوع امامت و معرفی امام و برتری و رتبه مقام امام. (همان، ج 1: 216)

این مناظره‌ها که بخشی از آنها بین‌الادیانی(مناظره یکم و ششم) و برخی بین‌المذهبی(مناظره دوم، سوم، چهارم، پنجم و هشتم) است، به راستی آوردگاه ارائه معارف ناب شیعی در آزاد اندیشه‌ترین محیط‌هاست. امام رضا(ع) در این مجالس، افزون بر یکه‌تازی از نظر محتوا بر حریفان گوناگون از اصحاب مذاهب و ملل مختلف و نیز نمایش فنون مناظره از نظر شکل و قالب مناظره، اخلاق مناظره را به صورت کاربردی و حرفه‌ای در بهترین وجه ممکن نشان داده‌اند.

2. پیشینه پژوهش

در زمینه مناظره‌های رضوی(ع) پژوهشهایی انجام گرفته است. این پژوهشها که در خصوص مناظرات امام رضا(ع) یا به صورت عام در مورد معصومین(ع) سامان یافته، عبارتند از: «روش‌شناسی مناظره‌های امام جواد(ع)»(مطهری، 1395)؛ «روش مناظره علمی در سیره آموزشی امامان معصوم(ع)»، مطالعه موردی: مناظرات علمی امام رضا(ع)«هاشمی اردکانی و میرشاه جعفری، 1387»؛ «افتاح و تغییر نگرش، جایگاه آن در سیره ارتباطی امامان معصوم(ع)؛ مروری بر مناظرات مکتوب حضرت امام رضا(ع)»(سپنجی و مؤمن‌دوست، 1390)؛ «تحلیل

55 ❖ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

گفتمان مناظره‌های امام رضا(ع) «مجیدی، 1392»؛ «تحلیل گفتمان مناظره‌ها و مجادله‌های حضرت رضا(ع) با دگرهای گفتمانی(مبانی قرآنی کلامی ساخت‌بندی هویت اسلامی)» «میراحمدی و رضایی پناه، 1395»؛ «راهبردهای تقریب ادیان و مذاهب در سیره رضوی با تأکید بر مناظرات و احتجاجات» (خادمی، صادقی و چابکی، 1395)؛ «اصول علمی و اخلاقی مناظره‌های رضوی(ع)» (1394)؛ «مناظرات امام رضا(ع)؛ ویژگی‌ها و روشها» (نقی‌زاده و داد، 1386)؛ «مناظرات تاریخی امام رضا(ع) (بی‌تا)؛ «مناظره و ویژگی‌های مناظرات امام رضا(ع)» (ضیغم زیدی، 1390) و سرانجام: مناظرات تاریخی امام رضا(ع) با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر (مکارم شیرازی، 1388).

3. ضرورت

در هیچ یک از این پژوهش‌های ذکر شده در پیشینه، به صورت موردی و مستوفی درباره‌ی مراء و جدال، به ویژه به صورت کاربردی در تمامی مناظره‌های امام رضا(ع)، پژوهشی صورت نگرفته است.

4. روش و هدف

پژوهش حاضر که در روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای است و در استناد داده‌ها، از شیوه‌ی اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، از روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی بهره می‌گیرد، در صدد است به صورت موردی، به خصوص مناظره‌های یاد شده را از نظر اخلاق مناظره و انحصاراً با رویکرد تأکید بر ترک مراء و مجادله‌ی مذموم در طول مناظره با حریف، با تأکید گریز از توهین به رقیب که از سخت‌ترین مصادیق رعایت اخلاق عملی است، مطالعه کرده، به مواردی که خاستگاه ترک مراء و مجادله‌ی مذموم و توهین به رقیب است، اشاره کند؛ چگونگی انصراف از ترک مراء و مجادله نکوهدیده توسط امام رضا(ع) را نشان دهد و اخلاق نیک جانشین آن را که توسط آن حضرت رعایت شده، معرفی کند.

ب) مفهوم‌شناسی

1. مفهوم مراء در لغت

واژه‌ی مراء از ریشه‌ی «مری» به معنای دوشیدن پستان حیوان با دست است. هر چند برخی از لغویان بر آن‌اند که اصل معنایی مری از «مروه» به معنای سنگ برآق است. ابن فارس که مراء را برگرفته از اصل معنایی دوم می‌داند، می‌گوید: به مراء از این جهت مراء گفته شده است که در مجادله، دو نفر مثل سنگ سخت بر حرف خود پافشاری می‌کنند (ابن فارس، بی‌تا، ج 5: 315) و بنا بر پذیرش اصل معنایی نخست برای واژه‌ی مراء، از این جهت به جدال و مجادله مراء گفته‌اند که دو طرف می‌خواهند یکدیگر را بدوشند؛ یعنی هر یک از طرفین می‌خواهد هر نوع اطلاعاتی را از دیگری استخراج کند تا خودش را بالاتر نشان دهد (عسکری، بی‌تا: 92؛ ابن منظور، بی‌تا، ج 15: 278؛ زمخشری، بی‌تا، ج 2: 191؛ ابن اثیر جزری، 1367، ج 4: 322). مصطفوی در التحقیق با اتخاذ دیدگاه

سوم در اصل معنایی ماده مورد بحث، بر آن است که یگانه اصل معنایی ریشه «مری» عبارت از این است که فرد، کاری را برعهده بگیرد که بخواهد برای خودش یک چیز مادی یا معنوی را تحصیل یا استخراج کند. سپس می‌گوید: بحث دوشیدن شیر از پستان حیوان از این باب است. همچنین بحث و جدال بین دو طرف از این باب است؛ زیرا فرد می‌خواهد از طرف مقابل چیزی استفاده کند یا اعتراف بگیرد (مصطفوی، 1368، ج 11: 82). در هر حال، مراء به معنای جدال و بگو مگو کردن بر سر مطلبی است. هر چند برخی بر آن‌اند امترء و ممارء به معنای بحث کردن درباره مسئله شک برانگیز است که انسان درباره آن تحیر و تردید دارد: «وَالْإِثْرَاءُ وَالْمُمَارَاءُ: الْمَحَاجَّةُ فِيمَا فِيهِ مَرِيه» (راغب، 1412: 766؛ ابن اثیر، 1367، ج 4: 322).

به نظر می‌رسد لغویان در معنای واژه «مراء» اختلاف نظر ندارند، بلکه اختلاف در ماده و ریشه «مری» است که به جز تفاوت‌های جزئی، تأثیر چندانی در مفهوم مراء که مجادله و استدلال‌آوری مدافعه‌انه برای اثبات ادعای خود و نقد و رد ادعای طرف مقابل است، ندارد. با این حال، برخی مراء را اصرار بر سخن خود بعد از روشن شدن حق می‌دانند و همین را فرق بین آن و جدال برمی‌شمارند که صرف مجادله است (زمخشری، بی‌تا، ج 2: 191). تفاوت آشکار این معنای لغوی با معنای گذشته این است که بنا بر معنای گذشته هیچ امر مذمومی در داخل مفهوم لغوی مراء وجود ندارد، بر خلاف این معنا که مفهوم مخاصمه با حق درون آن نهفته است. فیومی در معنای مراء، در یک معنا آن را عبارت از خرده گرفتن بر سخن کسی و عیب وارد کردن بر او می‌داند (فیومی، 1414، ج 2: 570). ابن ابی الحدید مراء را چنین تعریف می‌کند: «حد المراء، الجدل المتصل لا يقصد به الحق» (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج 19: 280). در هر حال، بنا بر این معنا، مراء در لغت، امر مذموم است؛ زیرا در آن مفهوم مخاصمه با حق یا خرده گرفتن بر سخن کسی و عیب وارد کردن بر او یا جدال و دفاع پیگیر که انسان هدفش از آن رسیدن به حق نباشد، وجود دارد. در این صورت، این معنا با معنای اخلاقی مراء یکسان خواهد بود که در ادامه ذکر می‌شود.

2. مفهوم مراء در اصطلاح علم اخلاق و مفهوم جدل و مجادله در منطق

معنای اصطلاحی مراء را در کتابهای اخلاقی باید پیگیری کرد. غزالی در احیاء العلوم الدین و پیرو او فیض کاشانی در المحجۃ البیضاء آورده‌اند: مراء این است که شخص بر سخن دیگری خرده بگیرد به قصد اینکه اشتباه سخن او را آشکار کند، خواه در واژگان و خواه در معنای سخن و خواه در قصد گوینده سخن. (غزالی، بی‌تا، ج 9: 6؛ فیض کاشانی، 1376، ج 5: 209)

در نظر این دو، مجادله عبارت است از ساکت کردن دیگری و ناتوان ساختن و نسبت دادن کاستی به او با عیب گرفتن بر سخنش و نسبت دادن جهل و قصور به او (غزالی، بی‌تا، ج 9: 6؛ فیض کاشانی، 1376، ج 5: 209). بنابر این، مجادله عبارت است از اینکه فرد قصد کند طرف مقابل را منکوب کند و به او بفهماند که عاجز است، سخنش نقص دارد و در فهم کلام، قاصر و نادان است. اما در رابطه با معنای خصومت و تفاوت مراء و جدال با آن گفته شده است: خصومت نیز از صفات نکوهیده است و آن غیر از مراء و مجادله است. مراء،

57 ♦ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

ایراد گرفتن بر سخن دیگری با اظهار اشکال در سخن اوست و انسان جز تحقیر دیگری و زیرک نشان دادن خود، غرض دیگری ندارد و مجادله همان مرأ و اعتراض به دیگران است؛ با این تفاوت که جدل، مربوط به اظهار و تثبیت مذهب است و خصومت، نزاع در سخن گفتن است تا مال یا حقّی را به دست بیاورد و آن یک مرحله ابتدایی دارد و یک مرحله اعتراض؛ در حالی که مرأ فقط اعتراض بر سخن است (غزالی، بی تا، ج 9: 8؛ فیض کاشانی، 1376، ج 5: 211؛ نراقی، بی تا، ج 2: 292؛ جرجانی، 1370: 91؛ فیض کاشانی، 1372، ج 5: 288). بدین ترتیب، اصل در معنای اصطلاح اخلاقی مرأ، تحقیر دیگران و یکی از صفات نکوهیده است؛ بر خلاف مجادله و خصومت که گاه از صفات نکوهیده و ناشی از دشمنی و حسادت است و گاه برای دفاع از حقّ و از صفات نیک. (نراقی، بی تا، ج 2: 292)

اما مجادله یا جدل یکی از فنون صناعات خمس در علم منطق است که استدلال کننده در نظر دارد با استفاده از مشهورات، به هر صورت ممکن، مخاطب خود را مغلوب کند (ابن سینا، 1404: 22؛ دغیم، 2001: 680). در کتب منطق به ماده قیاس؛ یعنی محتوای مطالبی که فرد می خواهد به سخن بیاورد از چه موادی تشکیل شده باشد، صناعات خمس گفته می شود که عبارتند از: 1) برهان: اگر محتوای مطالب مثل قواعد دقیق به صورت برهانی و مطابق با حقّ باشد، به آن برهان گفته می شود. 2) مجادله: اگر محتوای مطالب شامل امور مشهور باشد، اگر چه مطابق با حقّ نباشد، به آن مجادله گفته می شود. 3) خطابه: اگر محتوای سخن مورد قبول همه و مردم پسند باشد، درست یا نادرست، تا حتی محتوای درست برهانی باشد یا نباشد، به آن خطابه گفته می شود. 4) شعر: اگر محتوای سخن (نظم یا نثر) احساساتی باشد، به آن شعر گفته می شود. گاهی به دلیل اینکه سخن احساساتی است، مخاطب آن را می پذیرد؛ مثلاً مطابق با حسّ ملی گرایی فرد، مطلبی را بیان می کند که برهانی نیست، ولی فرد آن را می پذیرد؛ چون قوم او را تعریف کرده است. برای مثال، بیشتر سخنرانی خانمها در دفاع از حقّ خانمها، شعر است؛ زیرا مطلب را به صورت احساسی و عاطفی (نه استدلالی) بیان می کنند. 5) مغالطه: شگردهای بسیاری برای مغالطه مطرح شده است. (بزدی، 1412: 110؛ قطب الدین رازی، بی تا: 22؛ طوسی، 1375، ج 1: 288؛ مظفر، بی تا: 355)

در هر حال، از اینجا روشن می شود اینکه در عبارت برخی از بزرگان آمده است: «و مرأ، جدال در آرا و کلام است. و از همین ماده است جدل، که یکی از صناعات خمس معنونه در منطق است» (امام خمینی، بی تا: 379)، به روشنی خروج از اصطلاح اخلاقی است؛ چرا که در اصطلاح علم اخلاق، مجادله و جدال، مرأ در آرا و کلام است؛ نه اینکه مرأ، جدال در آرا و کلام باشد و نیز جدل تعریف خاصی در علم منطق دارد که گذشت و هر نوع مجادله ای را شامل نمی شود؛ یا اینکه در اینجا مراد از مرأ در معنای حدیث خاص و در اصطلاح احادیث است، که معنای درستی به نظر می رسد.

3. مفهوم مراء در عرف قرآن

حقیقت این است که در عرف قرآن کریم و احادیث، اگرچه در بیشتر موارد کاربرد، دو ریشه مراء و مجادله صفتی نکوهیده‌اند، اما با بررسی آیات قرآن روشن می‌شود که این دو واژه نیز اغلب در معنای منفی و به عنوان یکی از رفتارها و صفات نکوهیده کاربرد دارند و گاه در معنای مثبت و به عنوان یکی از رفتارها و صفات نیک. توجه به این نکته نیز ضروری است که این دو در علم اخلاق فقط به عنوان صفت و ملکه نفسانی مطرح شده‌اند؛ بر خلاف قرآن و احادیث که جنبه رفتاری و کرداری نیز از آن مستفاد می‌شود. نکته دوم مورد توجه امام خمینی نیز قرار گرفته است، لذا می‌فرمایند: «از برای مراء یک مرتبه باطنه و ملکه نفسانی است و یک مرتبه ظاهره است که ولیده آن است و این مرتبه ظاهره، علامت و نشانه آن مرتبه باطنه است» (امام خمینی، بی تا: 378)

در هر حال، ماده مری در آیات قرآن متعدد استفاده شده است؛ گاه به معنای شک و تردید است، مثل امتراء در باب افتعال، یا ممارات در باب مفاعله؛ می‌فرماید: «لَحَقْتُ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (بقره: 147)؛ حق از سوی پروردگار تو است؛ پس مبدا از شک کنندگان باشی. در برخی دیگر از آیات نیز تماری یا ممارات (از باب تفاعل یا افتعال) اکثراً به معنای منفی است. اما گاه به روشنی آمده است که: «فَلَا تُمارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا» (کهف: 22)؛ مراء نکنید، مگر اینکه سطحی باشد. یعنی گاهی لازم است که مطلب عمیق گفته نشود. این به ما می‌آموزد اگر طرف مقابل مخالف بود و شرایط اقتضا می‌کند که تمام اشکالهای او گفته شود، فقط به چند اشتباه اشاره شود تا او اشتباه‌های خود را بپذیرد.

وضعیت ماده جدل نیز به همین صورت است و آیات متعدد (آل عمران: 66؛ اعراف: 71؛ انفال: 6؛ کهف: 56؛ غافر: 5؛ حج: 3؛ لقمان: 20؛ نحل: 125؛ عنکبوت: 46) روشنگر این حقیقت است. دو آیه بیانگر آن است که مجادله به باطل، کاری ناپسند و نارواست (کهف: 56؛ غافر: 5). از دو آیه برمی‌آید که مجادله بدون علم و بدون اتکا بر برهان عقلی و نقلی، ناروا و ناپسند است (حج: 3؛ لقمان: 20) و از دو آیه استفاده می‌شود که مجادله و دلیل و برهان آوردن با روش و محتوای بهتر، کاری پسندیده و رواست (نحل: 125؛ عنکبوت: 46). بنابر این، از مجموع این آیات استفاده می‌شود که مجادله و مراء به حق و به روش حق، صحیح است؛ ولی مجادله و مراء به باطل، بدون علم، به روش نامناسب و بعد از روشن شدن مطلب (برای فرد یا طرف مقابل)، صحیح نیست.

4. مفهوم، آثار و معیار مراء در روایات

در روایات نیز معنای غالب و متداول مراء، معنایی منفی و نکوهیده اعم از خلق و خوی یا رفتار است. از جمله در روایت از امیر مؤمنان (ع) آمده است: «يَاكُمْ وَ الْمِرَاءَ وَ الْخُصُومَةَ فَإِنَّهُمَا يُمْرِضَانِ الْقُلُوبَ عَلَى الْإِخْوَانِ وَ يُنْبِتُ عَلَيْهِمَا النَّفَاقَ» (کلینی، 1407، ج 2: 300)؛ از مراء و خصومت پرهیزید؛ زیرا دل‌های افراد را نسبت به برادران دینی مریض می‌کند و به تدریج صفت نفاق بر دلا می‌روید. یعنی مراء و خصومت باعث ایجاد

59 ♦ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

اختلاف می‌شود و افراد برای پرهیز از اختلاف، پنهان‌کاری کرده و در ظاهر به گونه‌ای دیگر رفتار می‌کنند؛ لذا به تدریج موجب نفاق می‌شود و ظاهر و باطن افراد با هم یکسان نمی‌شود، و رابطه‌ها قطع می‌شود. اگر این شرایط منجر به قطع کردن بی‌علت شود، حرام و اگر قطع کردن معمولی باشد، مکروه است. در حقیقت؛ این روایت به یک اثر اجتماعی مرء و خصومت اشاره می‌کند. در روایتی دیگر، از امام صادق(ع) آمده است: «لَا تُمَارِينَ حَلِيمًا وَلَا سَفِيهًا فَإِنَّ الْحَلِيمَ يُقْلِيكَ وَالسَّفِيهَ يُؤْذِيكَ» (همان: 301)؛ با فرد بردبار و فرد بی‌خرد مرء نکن؛ زیرا فرد بردبار در دلش بر تو خشم می‌گیرد و فرد بی‌خرد همه جا برای تو مانع ایجاد می‌کند. در روایات دیگری نیز از مرء و مجادله و ملاحات و مشاره نهی شده است (همان: 302-300). همچنین در غرر الحکم و درر الکلم آمده است: «الْمِرَاءُ بَذْرُ الشَّرِّ» (آمدی، 1366: 463)؛ فرد با مرء کردن، گویی شر می‌کارد. در روایت دیگر می‌فرماید: «مَنْ مَارَى السَّفِيهَ فَلَا عَقْلَ لَهُ» (همان)؛ هر کس با فرد نابخرد مرء کند، عقل ندارد. در این باب و در احادیث دیگر، امیر مؤمنان(ع) درباره آثار مرء به موارد ذیل اشاره کرده‌اند: فرد خود را پیش دیگران از موقعیت می‌اندازد؛ دشمنی دیگران را نصیب حال خویش می‌کند؛ زحمت بیهوده می‌کشد؛ برای او ضرر دارد؛ کینه دیگران را به همراه دارد؛ جنگ و دشمنی ایجاد می‌کند؛ دیگران را علیه خود برمی‌انگیزاند؛ متعرض بلا می‌شود؛ برخلاف تدبیر است؛ تصمیم‌های شخص مرء‌کننده بی‌اعتبار است. (همان: 463-464)

اگرچه به ظاهر از این روایات، نهی از مرء استفاده می‌شود؛ ولی با دقت در آنها برمی‌آید که نهی از مرء در این گونه احادیث، به دلیل آثار سوء آن یا در مقابله با افراد خاص است. از این رو، مجلسی در باب هفدهم بحار الانوار به روایاتی در رابطه با تجویز مجادله پرداخته است (مجلسی، 1403، ج 2: 124)؛ از جمله در روایتی از امام حسن عسکری(ع) آورده است: نزد امام صادق(ع) سخن از جدال رفت؛ در حالی که پیغمبر اکرم(ص) و ائمه معصوم(ع) نهی کرده‌اند. امام صادق(ع) با استشهد به آیه «ذُغْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، فرمود: از جدال غیر احسن نهی شده است، از جدال احسن نهی نشده است (همان: 125). بر این اساس، مجلسی می‌گوید: «از اخبار برمی‌آید جدال و مرء مذموم این است که غرض در آن، غلبه و اظهار کمال و فخر فروشی یا تعصب(قومی، ملی و غیره) و ترویج باطل باشد. اما مجادله برای اظهار حق و دفع باطل و شبهه از دین و ارشاد گمراهان، از اعظم ارکان دین است، لیکن تشخیص حق از باطل بسیار دشوار است و در نگاه نخست اکثر این دو به هم مشتبه می‌شوند و نفس انسان در این زمینه وسوسه‌ها و خوب جلوه دادنهای بسیار خفی دارد که انسان جز به تفضل خداوند متعال از آن رهایی نمی‌یابد» (همان: 127)

با این همه بر اساس یک حدیث بسیار چالش‌زا که در جوامع روایی در ضمن روایات متنوع آمده است، انسان هرچند به حق باشد، رواست که به بحث و گفتگو و مرء و جدال نپردازد. این مضمون در احادیث مختلف آمده است؛ از جمله: «وَأَنْ تَتْرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِقًّا» (کلینی، 1407، ج 2: 123)؛ این شعبه حرانی،

60 ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی 74

1404: 296؛ یا: «وَأَتْرَكَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِقًّا» (صدوق، 1413، ج 2: 62)؛ یا: «مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقًّا» (همان، ج 4: 395؛ همو، 1376: 21؛ همو، 1398: 461)؛ یا: «حَتَّى يَدَعَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقًّا» (شهید ثانی، 1409: 171). این روایات به چند بیان، قابل توجیه است: 1) در این گونه احادیث، مراد از مرء، مجادله به غیر احسن و با شیوه نادرست است؛ یعنی اگرچه انسان محق است، ولی با شیوه نادرست از سخن خود دفاع می کند و راه درست آن است که انسان بر اساس آیه قرآن (نحل: 125) جدال به احسن کرده و با روش درست از حق دفاع کند یا اگر نتوانست به روش حق دفاع کند، چنانکه بیشتر مردم این گونه اند، به کلی جدال را رها کند. لذا دستور ترک مرء به کلی صادر شده است. 2) مقصود مرء و جدال در مسائل غیر هدایت و ارشاد مردم است. 3) اساساً مرء در لغت به معنای تحقیر دیگران است - بنا بر یکی از دو احتمال در معنای مرء که در معنای لغوی آن گذشت - لذا حتی در صورتی که انسان به حق هم باشد، جایز نیست دیگران را تحقیر کند. به این معنا که این گونه روایات که دستور ترک مرء و جدال به حق را می دهند، مواردی را که حقوق شخصی انسان در میان است، شامل می شوند، نه امور دینی و اجتماعی (مجلسی، 1406، ج 3: 186-185؛ مجلسی، 1404، ج 8: 249؛ مازندرانی، 1382: 290-291؛ ج 8: 333). 4) مقصود، کراهت و نه حرام بودن مرء و مجادله در این گونه موارد است؛ چنانکه از عنوان «بَابُ كَرَاهَةِ الْمِرَاءِ وَالْخُصُومَةِ» در کتاب «وسائل الشیعه» برمی آید. (حرّ عاملی، 1409، ج 12: 236)

از مجموع روایات استفاده می شود که معیار مرء غیر مذموم این است که: اولاً، محتوای آن حق باشد و ثانیاً، روش آن حق باشد و در جایگاه و موقعیت حق از آن استفاده شود. بنابر این، اگر محتوا یا روش آن حق نباشد، مرء یا جدال مذموم است؛ که در بعضی موارد مکروه و در بعضی موارد حرام خواهد بود. (مقایسه کنید با: مجموعه من المختصین، 1426، ج 9: 4339)

5. مقایسه مفهوم مرء در لغت، علم اخلاق و اصطلاح قرآن و روایات

واژه مرء در لغت، از نظر اغلب لغویان به معنای بحث و مجادله و استدلال آوری مدافعانه برای اثبات ادعای خود و نقد و رد ادعای طرف مقابل است؛ بنابر این، هیچ امر مذمومی در داخل مفهوم لغوی مرء وجود ندارد، بر خلاف دیدگاه برخی دیگر از اهل لغت که مرء را عبارت از بحث و مجادله حتی بعد از روشن شدن حق یا خرده گرفتن بر سخن کسی و عیب وارد کردن بر او یا جدال و دفاع پیگیر که هدف از آن رسیدن به حق نباشد، می دانند.

در اصطلاح علم اخلاق، مرء این است که انسان این صفت نفسانی را داشته باشد که بر سخن دیگری خرده بگیرد به قصد اینکه اشتباه سخن او را آشکار کند، خواه در واژگان و خواه در معنای سخن و خواه در قصد گوینده سخن. بدین ترتیب اصل در معنای اصطلاح اخلاقی مرء، تحقیر دیگران و یکی از صفات نکوهیده است؛ بر خلاف مجادله و خصومت که گاه از صفات نکوهیده و ناشی از دشمنی و حسادت است و گاه برای دفاع از حق و از صفات نیک. اما مجادله یا جدل در علم منطق است که استدلال کننده در نظر دارد با استفاده از مشهورات، به هر صورت ممکن، مخاطب خود را مغلوب کند.

61 ♦ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

مفهوم مراء در عرف قرآن و حدیث در بیشتر موارد کاربرد، صفتی نکوهیده است، اما با بررسی آیات قرآن و روایات روشن می‌شود که این واژه اغلب در معنای منفی و به عنوان یکی از رفتارها و صفات نکوهیده کاربرد دارد و گاه در معنای مثبت و به عنوان یکی از رفتارها و صفات نیک. توجه به این نکته نیز ضروری است که مراء در علم اخلاق فقط به عنوان صفت و ملکه نفسانی است؛ بر خلاف قرآن و احادیث که جنبه رفتاری و کرداری نیز از آن مستفاد می‌شود. همچنین از مجموع آیات و روایات استفاده می‌شود که مراء به حق و به روش حق، صحیح است؛ ولی مجادله و مراء به باطل، بدون علم، به روش نامناسب و بعد از روشن شدن مطلب (برای فرد یا طرف مقابل) صحیح نیست.

ج) مصادیق به ظاهر توهین آمیز در مناظره‌های امام رضا(ع)

در این بخش، مصادیقی که در هشت مناظره مد نظر پژوهش می‌توانند در گفتار یا رفتار امام رضا(ع) توهین آمیز تلقی شوند، ذکر شده؛ سپس به تحلیل غیر اخلاقی نبودن آنها پرداخته می‌شود. یک) مصادیقی که در مناظره با متکلمان ادیان و مذاهب، در دید نخست از ظاهر آن توهین به مخاطب برداشت می‌شود:

1. در پاسخ رأس الجالوت، نماینده یهودیان، او را منتسب به جهل و نادانی کرده، می‌فرمایند: «جَهْلُتَ» (صدوق، 1378، ج 1: 166)
2. در همین مناظره به عمران صابی می‌فرمایند: «سَأَلْتَ فَأَفْهَمَ» (همان: 169)
3. همچنین می‌فرمایند: «أَفْهَمْتَ» (همان: 170، 175، 177)
4. به عمران صابی می‌فرمایند: «وَلِهَذَا أَمْثَالُ كَثِيرَةٍ غَيْرُ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالًا وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى (نحل: 60)» (همان: 172)
5. «أَفْهَمْتَهُ» (همان: 174)

دو) مصادیقی که در مناظره با سلیمان مروزی، در دید نخست از ظاهر آن توهین به مخاطب برداشت می‌شود:

1. با وجود آنکه سلیمان، امام رضا(ع) را راوی فرض کرده و می‌پرسد آیا از پدران دربارۀ بداء حدیثی نقل می‌کنید؟ حضرت می‌فرمایند: بله و روایتی از امام صادق(ع) در این باره نقل می‌کنند. (همان: 181)
2. خطاب به سلیمان می‌فرمایند: به گمانم این سخن تو شبیه سخن یهودیان است: «أَحْسَبُكَ ضَاهِيَتَ الْيَهُودَ فِي هَذَا الْبَابِ» (همان: 182)

62 ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی 74

3. سلیمان سخنی می‌گوید که موجب خنده مأمون و اطرافیان می‌شود و امام رضا(ع) هم می‌خندد: «فَضَحِكَ الْمَأْمُونُ وَمَنْ حَوْلَهُ وَضَحِكَ الرَّضَا(ع)» ولی بلافاصله با احترام تمام می‌فرماید با متکلم خراسان نرم رفتار کنید: «ثُمَّ قَالَ لَهُمْ ارْقُفُوا بِمُتَكَلِّمِ خُرَاسَانَ» (همان: 184)
 4. وقتی کثرت غلط و اشتباه سلیمان آشکار می‌شود، می‌فرماید چقدر اشتباه می‌کنی: «يَا خُرَاسَانِيُّ مَا أَكْثَرَ غَلَطُكَ» (همان: 186)
 5. در جای دیگر خطاب به سلیمان می‌فرماید دچار وسواس فکری شده‌ای: «وُسُوسَتَ يَا سُلَيْمَانُ» (همان)
 6. هنگامی که مأمون کثرت اشتباه سلیمان را به رخ او کشیده و می‌گوید این بحث را رها کن و دلیل دیگری بیاور: «وَيْلَكَ يَا سُلَيْمَانُ كَمْ هَذَا الْغَلَطُ وَالتَّرْدَادُ أَقْطَعُ هَذَا وَخُذْ فِي غَيْرِهِ إِذْ لَسْتَ تَقْوَى عَلَى غَيْرِ هَذَا الرَّدِّ» امام رضا(ع) می‌فرماید سخن او را قطع نکنید تا مبدا همین اجبار بر قطع، مستمسک او شود: «دَعُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَقْطَعْ عَلَيْهِ مَسْأَلَتَهُ فَيَجْعَلَهَا حُجَّةً» (همان: 188)
 7. در همین مناظره به سلیمان می‌فرماید: «أَفْهَمَ وَزِدْ فِي مَسْأَلَتِكَ» (همان: 189)
 8. در جای دیگر از این مناظره کار به جایی می‌کشد که امام رضا(ع) و مأمون و متکلمان همه به سلیمان می‌خندند: «فَضَحِكَ الرَّضَا(ع) وَالْمَأْمُونُ وَأَصْحَابُ الْمَقَالَاتِ» (همان: 190)
 9. در ادامه امام رضا(ع) به او می‌فرماید: «غَلِطْتَ وَتَرَكْتَ قَوْلَكَ» (همان)
 10. همچنین به سلیمان خطاب می‌کنند: «يَا جَاهِلُ» (همان)
- ج) تنها موردی که در مناظره با علی بن محمد بن جهم در موضوع عصمت پیامبران(ع)، در دید نخست از ظاهر آن توهین به مخاطب برداشت می‌شود، عبارت است از:
1. امام رضا(ع) به علی بن محمد بن جهم خطاب می‌کنند: «وَيْحَكَ يَا عَلِيُّ» (همان: 192)
- د) تنها موردی که در مناظره امام رضا(ع) با دانشمندان در حضور مأمون درباره تفاوت عترت و امت در اصطلاح قرآن، در دید نخست از ظاهر آن توهین به مخاطب برداشت می‌شود، به این صورت است:
1. امام رضا(ع) می‌فرماید: «لَقَدْ غَلِطْتُمْ» (همان: 232)

جدول 1: موارد به ظاهر توهین به رقیب در مناظرات رضوی(ع)

موضوع	سخن امام رضا(ع)	طرف مقابل مناظره	
نسبت جاهل و نادانی	«جَهَلْتُ»	متکلمان ادیان و مذاهب، رأس الجالوت نماینده یهودیان	1
نسبت نافیمی	«سَأَلْتُ فَأَفْهَمْتُ»	متکلمان ادیان و مذاهب، عمران صابی	2
نسبت نافیمی	«أَفْهَمْتُ»	متکلمان ادیان و مذاهب، عمران صابی	3
نسبت جاهل و نادانی	«وَلِهَذَا أَمْثَالُ كَثِيرَةٌ غَيْرُ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالًا وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»	متکلمان ادیان و مذاهب، عمران صابی	4
نسبت نافیمی	«أَفْهَمْتُهُ»	متکلمان ادیان و مذاهب، عمران صابی	5
بداء	نقل روایت	سلیمان مروزی	6
مشابهت با یهود	«أَحْسَبُكَ ضَاهِيَتِ الْيَهُودَ فِي هَذَا الْبَابِ»	سلیمان مروزی	7
خندیدن	«وَوَضَحْتُكَ الرُّضَا(ع)، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ ارْقُفُوا بِمُتَكَلِّمِ خُرَّاسَانَ»	سلیمان مروزی	8
کثرت اشتباه	«يَا خُرَّاسَانِيُّ مَا أَكْثَرَ غَلَطَكَ»	سلیمان مروزی	9
وسواس فکری	«وَسُوسْتَ يَا سُلَيْمَانُ»	سلیمان مروزی	10
کثرت اشتباه	«وَيَلَيْكَ يَا سُلَيْمَانُ كَمْ هَذَا الْغَلَطُ وَالتَّرْدَادُ اقْطَعْ هَذَا وَخُذْ فِي غَيْرِهِ إِذْ كُنْتَ تَقْوَى عَلَى غَيْرِ هَذَا الرَّدِّ... دَعَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَقْطَعْ عَلَيْهِ مَسْأَلَتَهُ فَيَجْعَلَهَا حُجَّةً	سلیمان مروزی	11
نسبت نافیمی	«فَهُمْ وَزِدْ فِي مَسْأَلَتِكَ»	سلیمان مروزی	12
خندیدن	«فَضَحِكْتُ الرُّضَا(ع) وَالْمَأْمُونُ وَأَصْحَابُ الْمَقَالَاتِ»	سلیمان مروزی	13
اشتباه کردن	«غَلِطْتُ وَتَرَكْتُ قَوْلَكَ»	سلیمان مروزی	14
نسبت جاهل و نادانی	«يَا جَاهِلُ»	سلیمان مروزی	15
ویل و ویح	«وَوَيْحَكَ يَا عَلِيَّ»	علی بن محمد بن جهم	16
اشتباه کردن	«لَقَدْ غَلِطْتُمْ»	علی بن محمد بن جهم	17

(د) بحث و تحلیل

مجموع مصادیقی که ایهام توهین در آنها دیده می‌شود، به این صورت می‌توان تقسیم کرد: 1) نسبت جاهل و نادانی و نافیمی به مخاطب؛ 2) نسبت غلط به مخاطب؛ 3) نسبت وسواس فکری به مخاطب؛ 4) نسبت

مشابهت با یهود به مخاطب؛ 5) نسبت ویل و ویح به مخاطب؛ 6) خندیدن به مخاطب. در ادامه به بررسی چگونگی اثبات غیر اخلاقی بودن این نسبتها در کلام امام رضا(ع) پرداخته خواهد شد.

دربارهٔ «نسبت جهل، نافهمی»، «غلط» و «وسواس» به رقیب باید گفت از نظر لغوی ریشهٔ «جهل» در زبان عربی در دو معنای متفاوت ضد علم به معنای ناآگاهی و ضد عقل به معنای نابخردی کاربرد دارد (ابن منظور، بی تا، ج 11: 129؛ ابن فارس، بی تا، ج 1: 489؛ فیومی، 1414، ج 2: 113) و در اینجا به قرینهٔ بحث و مناظره، مراد از جهل، نادانی و ناآگاهی است؛ ریشهٔ «فهم» به معنای دانستن است (فیومی، 1414، ج 2: 482؛ فیروزآبادی، بی تا، ج 4: 127؛ ابن فارس، بی تا، ج 4: 457)؛ ریشهٔ غلط کردن در سخن یا محاسبهٔ چیزی در زبان عربی به معنای اشتباه و خطا کردن در آن است (ابن فارس، بی تا، ج 4: 390؛ ابن منظور، بی تا، ج 7: 363؛ فیومی، 1414، ج 2: 450؛ فیروزآبادی، بی تا، ج 2: 571) و ریشهٔ «وسوس» به معنای با خود سخن گفتن و حدیث نفس کردن یا صدای آهسته است که در عرف شرع به معنای دچار وسوسه و افکار زشت و ناپسند شیطانی شدن است (فراهیدی، بی تا، ج 7: 335؛ راغب، 1412: 869). در تمامی کاربرد این واژگان در مناظره‌های یاد شده، از نظر لغوی بجا و درست است؛ زیرا در تمام موارد واقعاً رقیبان دچار نادانی و نافهمی و درنیافتن مطلب یا خطا و اشتباه در استدلال یا سخنی که از فکر نادرست شیطانی سرچشمه می‌گیرد، شده‌اند؛ اما سخن در این است که از نظر عرف، به کار بردن چنین تعبیرهایی، دور از ادب است و در شأن امام رضا(ع) نیست و اشکال اخلاقی، متوجه واژگان از نظر بار عرفی است و نه بار لغوی. اما از نظر بار عرفی، این اشکال را به این صورت می‌توان پاسخ داد که عرف، امر سیال است و نسبت به زمان، موقعیت، مخاطب، مقام و غیره تغییر می‌کند. لذا در هر زمان و موقعیت و مقامی باید ملاحظه شود که مسئله از نظر عرف چگونه است. اتفاقاً در زبان عربی عموماً و در زمان و موقعیت این مناظره‌ها به هیچ وجه برداشت غیر اخلاقی یا خلاف ادب از این واژگان نمی‌شود. دلیل این مسئله آن است که موارد امام رضا(ع) به رقیب می‌فرمایند آیا فهمیدی: «أَفَهَمْتُ» (صدوق، 1378، ج 1: 170، 175، 177) یا: «أَفَهَمْتُ» (همان: 174) و راوی در پاسخ می‌گوید: بله و هیچ برداشت غیر مؤدبانه از آن نمی‌کند. بنابر این، هرگز نباید برداشتی را که در زبان فارسی و فرهنگ امروزه از آن می‌شود، بر زبان عربی و موقعیت زمانی و مکانی مناظره‌های مورد بحث تحمیل کرد.

نسبت «مشابهت با یهود» به مخاطب آنجا که امام رضا(ع) خطاب به سلیمان می‌فرمایند به گمانم این سخن تو شبیه سخن یهودیان است: «أَحْسَبُكَ ضَاهِيَةً الْيَهُودَ فِي هَذَا الْبَابِ» (همان: 182) نیز یک واقعیت قرآنی است. در واقع؛ امام رضا(ع) به مسلمانی که معتقد به قرآن است، آیه مربوط (مانده: 64) را یادآوری می‌کند که این سخن تو شبیه ادعای یهودیان در مورد خداست که او را دست‌بسته می‌انگارند. از این گذشته، تعبیر امام بسیار مؤدبانه است و با تعبیر «أَحْسَبُكَ» (گمان می‌کنم) آغاز می‌شود. در ادامه هم رقیب بدون آنکه دل‌آزرده شود، می‌پرسد کجای سخن من به کدام سخن یهودیان شبیه است و آنگاه امام رضا(ع) آیات مربوط را از قرآن ذکر می‌کنند. (صدوق، پیشین)

65 ♦ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

درباره «نسبت ویح و ویل» به مخاطب باید توجه کرد که واژه «ویح» در زبان عربی از نظر لغویان به معنای ترخم و دلسوزی و اظهار تأسف است. تعبیرهای اهل لغت در ارائه معنای این واژه به این صورت گزارش شده است: «کلمه رحمه لمن تنزل به بلیه» (فراهیدی، بی تا، ج 3: 319؛ ابن فارس، بی تا، ج 6: 77؛ راغب، 1412: 888) یا: «کلمه ترخم و توجع» (ابن اثیر جزری، 1367، ج 5: 235) یا: «کلمه رحمه» (جوهری، بی تا، ج 1: 417)، اما واژه «ویل» اگرچه در اصل معنایی یا بیشترین کاربرد، به معنای تقاضای عذاب است، اما همین واژه هم در مواردی در مقام تعجب کردن از یک چیز یا سخن و به معنای اظهار تأسف از آن به کار می رود. گزارش دیدگاه اهل لغت در این باره به این ترتیب است: «کلمه عذاب» (همان) یا: «الْوَيْلُ: حلول الشر. و الْوَيْلُ: الفضيحة و البلیه» (فراهیدی، بی تا، ج 8: 366) یا: «وَيْلٌ فُجِحَ، و قد يستعمل على التَّحَسُّر» (راغب، 1412: 888) یا: «الْوَيْلُ: الحزن و الهلاك و المشقة من العذاب. و قد یرد الْوَيْلُ بمعنى التَّعَجُّب» (ابن اثیر جزری، 1367، ج 5: 236). بر این اساس، کاربرد این دو واژه از سوی امام رضا(ع) بر تقاضای رحمت خدا برای رقیب یا اظهار تعجب و تأسف از سخن او معنا خواهد شد و هرگز به معنای «وای بر تو» یا تقاضای جهنمی شدن برای شخص که یک معنای عارضی و در موارد وجود قراین برای واژه «ویل» است (راغب، 1412: 888) نخواهد بود.

اما «خندیدن به رقیب»؛ در مناظره با سلیمان مروزی وقتی او سخنی می گوید که موجب خنده مأمون و اطرافیان می شود و امام رضا(ع) هم می خندند: «فَضَحِكُ الْمَأْمُونُ وَ مَنْ حَوْلَهُ وَ ضَحِكُ الرِّضَا(ع)»، بلافاصله با احترام می فرمایند با متکلم خراسان نرم رفتار کنید: «ثُمَّ قَالَ لَهُمْ ارْقُفُوا بِمُتَكَلِّمِ خُرَّاسَانَ» (صدوق، 1378: ج 1: 184). برای بار دوم در این مناظره کار به جایی می کشد که امام رضا(ع) و مأمون و متکلمان، همه به سلیمان مروزی می خندند: «فَضَحِكُ الرِّضَا(ع) وَ الْمَأْمُونُ وَ أَصْحَابُ الْمَقَالَاتِ» (همان: 190). توجیه این رفتار چنین است که اساساً خندیدن مانند دروغگویی امری ذاتاً زشت نیست، اگر چه اغلب چنین است؛ بلکه امری است که به اعتبار وجوه مختلف، گاه مذموم و گاه غیر مذموم می شود (مظفر، 1375: ج 1: 232). بر این اساس، تنها در زمانی می توان به قبح عقلی و عرفی خندیدن حکم کرد که پشتوانه و مثلاً قصد کسی که خنده از او صادر شده، عنوانی مانند توهین، اهانت و عیب و نقص وارد کردن، خرده گیری، تمسخر و ریشخند زدن و اموری از این قبیل بر آن بار شود؛ که اتفاقاً در این بحث چنین نیست و حاضران نیز چنین برداشتی را نکرده اند. آنجا که امام رضا(ع) از ادامه آن جلوگیری کرده اند و اساساً خنده به مطلب و نادرستی استدلال رقیب است و نه خود او.

خنده مانند ترس و اندوه، طبیعی و جزء سرشت بشر است و ارتباطی با بحث رذایل اخلاقی ندارد. بلکه با سرشت انسان عجین است و در مواقع خطر به صورت ناخودآگاه پیش می آید و اگر جز این باشد، غیر طبیعی است. بنابر این، اگر در آیاتی از قرآن می فرماید اولیاءالله حزن و خوف ندارند: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: 62) بدین معناست که اقتضای مقام بشریت این است که شخص معصوم (پیامبر یا امام)، خنده، گریه، ترس و... داشته باشد، به گونه ای که اگر احساسات و عواطف انسانی

نداشته باشد، نمی‌تواند برای فراز و نشیب زندگی بشر عادی الگوی مناسبی باشد! اما مهم این است که هر یک از معصومان(ع) به اندازه مقام نورانیت خود، جنبه بشری خود را تحت الشعاع این مقام قرار می‌دهند.

در پاسخ به این گونه سؤالات و شبهات، باید به تفاوت مقام بشریت و نورانیت انبیا و معصومان(ع) توجه شود. پیامبران و معصومان(ع) از نظر جسمی و زندگی دنیوی دارای مقام بشریت‌اند و مانند مردم عادی و در بین آنها زندگی می‌کنند و آنچه اقتضای حیات دنیوی آنهاست، مانند مردم عادی است. انبیا نیز مانند همه انسانها از حوادث زندگی خوشحال و ناراحت می‌شوند. نقل است پیامبر اکرم(ص) در سوگ فرزند خردسالش به نام ابراهیم گریست(کلینی، 1407، ج 3: 262؛ فیض کاشانی، 1406، ج 25: 570؛ مجلسی، 1403، ج 16: 235) و این اقتضای محبت پدری ایشان است. بنابر این، اگر پیامبری در برابر حادثه‌ای از چیز ناشناس یا ترسناکی بترسد، اقتضای جنبه بشری اوست و خدشه‌ای به عصمت او وارد نمی‌سازد. نکته مهم این است که چنین شرایط و حوادثی که در زندگی دنیوی انبیا و معصومان(ع) رخ می‌دهد، نباید موجب لطمه به ارتباط معنوی آنها با خداوند و به مقام و جنبه نورانیت آنها شود. پیامبر از یک سو، با توجه به جنبه بشری خود، با موجودات دیگر ارتباط برقرار می‌کند و آنچه اقتضای بشری اوست، مثل ترس اتفاق می‌افتد و در همان حال، از طریق جنبه معنوی و نورانی خود با خداوند در ارتباط است.

بنابر این، انبیای الهی و امامان معصوم(ع) دارای دو جنبه و مقام‌اند؛ یکی مقام بشریت که ناظر به بعد جسمانی و دنیوی و طبیعت بشری ایشان و محدود به مکان و زمان است و دیگری، مقام نورانیت که ناظر به ارتباط دائم و لاینقطع ایشان با خداوند می‌باشد که خارج از زمان و مکان است. معصومان(ع) بنا بر اقتضای مقام بشریت خود در زمان و مکان مشخصی، از پدر و مادر معینی متولد می‌شوند، زندگی می‌کنند، می‌خورند و می‌آشامند، ازدواج می‌کنند و می‌میرند. هر آنچه در زندگی دنیوی همه انسانها اتفاق می‌افتد، برای معصوم نیز محتمل است. بنابر این، ترس و گریه و شادی و لذت و...، اقتضای جنبه بشری آنها بوده و هیچ مغایرتی با عصمت آنها ندارد؛ ولی معصومان(ع) با توجه به مقام نورانیت خود، دائماً متصل به خداوند بوده و این ارتباط هیچگاه قطع نمی‌شود. در خصوص حضرت ابراهیم(ع) نیز هنگامی که ایشان برای ملائکه طعمی آماده کرد و دید آنها غذا نمی‌خورند، ترسید. این ترس اخلاقی در وظیفه نبوت ایشان ایجاد نکرد و سخن ایشان با ملائکه ادامه یافت. لذا این ترس که از روی جنبه بشری ایشان بوده، طبیعی است و خدشه‌ای به مقام عصمت آن حضرت وارد نمی‌سازد. در قرآن کریم در باره ترس حضرت ابراهیم(ع)، بلافاصله از قول ملائکه به ابراهیم(ع) گفته شده که نترس: «لَا تَخَفْ»(هود: 70).

بنابر این، راهکار «اقتضای مقام بشریت» با توجه به نکات ذیل، در پاسخ به شبهه بحث‌شده کارایی دارد. نخست اینکه، عواطف و احساسات فعل خارجی نیست، بلکه حالات درونی انسان است؛ هر چند در اثر این حالات نفسانی، انسان گریه می‌کند یا بدنش می‌لرزد. دوم اینکه، معصومان(ع) از مقام بشریت و نورانیت به طور همزمان برخوردار بودند، نه اینکه یک زمان به مقام بشریت توجه داشتند، اما بعد از توجه دوباره به

67 ♦ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

مقام نورانیت، از حالت قبلی توبه می‌کردند؛ یعنی همزمان معصوم هم برای از دست دادن فرزند گریه می‌کند و هم به صورتی گریه می‌کند که توحیدی باشد، نه به خاطر احساسات بشری صرف. مرحله‌ی عالی جمع بین مقام نورانیت و بشریت را فقط می‌توان در مورد چهارده معصوم به کار برد. راهکار اقتضای مقام بشریت و عدم تنافی آن با مقام نورانیت برای انبیای الهی که دارای مقام جمعیت‌اند، میسر است؛ نه برای انسانهای عادی که معمولاً توانایی تمرکز روی دو موضوع را در یک زمان ندارند؛ یعنی نمی‌توانند به دو سخنرانی دقیق در آن واحد گوش کنند؛ در حالی که معصوم (ع) این توانایی را دارد و قادر است همزمان به چند موضوع توجه و تمرکز کند. به عبارتی؛ معصوم (ع) مظهر اسم «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» (این طاووس، بی‌تا، ج 1: 201) خداوند است؛ یعنی همان‌گونه که خداوند همه‌ی امور را همزمان ربوبیت می‌کند و هیچ چیز او را از چیز دیگر باز نمی‌دارد و به خود مشغول و سرگرم نمی‌کند، معصومان (ع) نیز مظهر این کمال خداوند بوده و این توانایی را دارند که به هزاران موضوع به صورت همزمان توجه کنند. مقام جامعیت انسان کامل که آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: 31) به آن اشاره دارد، بیانگر این نکته است که انسان دارای چنین ظرفیتی است. بر همین اساس هنگامی که ابراهیم، فرزند پیامبر اکرم (ص) از دنیا رفت، پیامبر برای از دست دادن او گریست. وقتی مردم گریستن پیامبر را مشاهده کردند گفتند: «تَنَهَى عَنِ الْبُكَاءِ وَأَنْتَ تَبْكِي فَقَالَ لَيْسَ هَذَا بُكَاءً وَ إِنَّمَا هَذِهِ رَحْمَةٌ» (حرّ عاملی، 1409، ج 3: 281) «یا رسول‌الله شما ما را از گریه کردن برحذر داشتید، اما خود گریه می‌کنید؟ حضرت فرمود این جاری شدن صفت رحمت الهی خداوند است». این بدان معناست که اقتضای چنین مصیبتی، گریه کردن است. اما از سوی دیگر، چون دارای مقام جامعیت است، همین گریستن او را از توجه به خدا باز نمی‌دارد؛ لذا می‌فرماید: «العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضى ربنا وإنا لفراقك يا إبراهيم لمحزونون» (شهید ثانی، 1428: 101) «ای ابراهیم، چشم اشک می‌ریزد و قلب محزون است، اما هرگز چیزی به زبانم جاری نمی‌شود مگر آنچه مورد رضای پروردگار باشد و من در فراق تو ناراحت و غمگین هستم». انسانی که به مقام جامعیت رسیده، کار بشری انجام می‌دهد و ظاهرش به گونه‌ای است که تصور می‌شود از این مسئله ناراحت و ناراضی است، اما در دل او هیچ ناراضی‌ای از خداوند وجود ندارد. راهکار اقتضای مقام بشریت و عدم تنافی آن با مقام توحیدی را می‌توان در پاسخ شبهات انبیای الهی که واجد «مقام واحدیت» بوده‌اند (طباطبایی، 1999: 16) به کار برد، به ویژه برای چهارده معصوم (ع) که دارای «مقام احدیت» اند؛ یعنی با وجود دیدن خلق، در خدا نیز متمرکز بودند. بنابر این، اشتغال به کارهای روزمره آنان را از توجه به عالی‌ترین مرتبه توحید باز نمی‌داشت. به این مقام در اصطلاح «جمع‌الجمع» یا «بقای بعد فنا» نیز می‌گویند. (جرجانی، 1370: 35؛ زقروق، 1430: 635)

بنابر این، معصومان (ع) حتی اگر در درون دچار ترس شوند، اشکال ندارد؛ زیرا اقتضای بشریت آنان است. مهم این است که آن بزرگواران به اعتبار دارا بودن مقام نورانیت، بر ترس فائق می‌آیند و ترس و دیگر امور بشری آنان، مغلوب مقام نورانیت آنهاست. به عبارت دیگر؛ ترس در صورتی ایمان و یقین آنان

را تحت تأثیر قرار دهد، ایراد دارد؛ ولی اگر ایمان و یقین آنها را تحت تأثیر قرار ندهد، بلکه مغلوب مقام یقین آنها باشد، نه تنها اشکال ندارد، که اگر اصلاً نترسند، بشر عادی نبوده و نمی‌توانند برای دیگران الگو باشند. نظیر این مسئله ترس حضرت موسی (ع) است که هنگام رسالتش وقتی برای اولین بار چوبدستی‌اش را مبدل به اژدها یافت، ترسید و پشت کرد و دوید. بدین ترتیب، این برون‌رفت عقلی که هم با ظاهر آیات سازگار است و هیچ اشتباه در تفسیر مفردات و مخالفت با ظهور و سیاق آیات در آن دیده نمی‌شود و هم مبتنی بر تحلیل مفهوم خندیدن و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم است، در رفع شبهه موجه است.

بدین ترتیب، برون‌رفت این شبهه با توجه به مقام جمع‌الجمعی پیامبران و اوصیای الهی و تفکیک مقام نورانیت و بشریت آنان نیز ممکن است. آن بزرگواران (ع) از یک سو به دلیل مقام نورانیتی که دارند، در اوج توحید، تسلیم و رضا در برابر افعال الهی‌اند و از سوی دیگر از جهت بشری، بالاترین احساس و عواطف را دارند. لذا ضمن اینکه نسبت به خانواده و فرزندان خود بیشترین عاطفه را دارند و در از دست دادن آنها غمگین و سوگوار می‌شوند، در برابر افعال الهی نیز کاملاً تسلیم و راضی‌اند و همواره جنبه بشریت آنان تحت‌الشعاع مقام نورانیت آنان است.

هـ) بحث و نتیجه‌گیری

حاصل این پژوهش در بررسی مفهوم لغوی و اصطلاحی مرء، در معیار مرء و مجادله به حق و مرء باطل، این است که واژه مرء از نظر بیشتر لغویان به معنای بحث و مجادله و استدلال‌آوری مدافعه‌انه برای اثبات ادعای خود و نقد و رد ادعای طرف مقابل است. بنابر این، هیچ امر مذمومی در مفهوم لغوی مرء وجود ندارد؛ بر خلاف دیدگاه برخی دیگر از اهل لغت که مرء را بحث و مجادله حتی در صورت بعد از روشن شدن حق یا خرده گرفتن بر سخن کسی و عیب وارد کردن بر او یا جدال و دفاع پیگیر که هدف از آن رسیدن به حق نباشد، می‌دانند. اما در اصطلاح علم اخلاق، مرء این است که انسان این صفت نفسانی را داشته باشد که بر سخن دیگری خرده بگیرد به قصد اینکه اشتباه سخن او را آشکار کند، خواه در واژگان و خواه در معنای سخن و خواه در قصد گوینده سخن. بدین ترتیب، اصل در معنای اصطلاح اخلاقی مرء، تحقیر دیگران و یکی از صفات نکوهیده است؛ بر خلاف مجادله و خصومت که گاه از صفات نکوهیده و ناشی از دشمنی و حسادت است و گاه برای دفاع از حق و از صفات نیک. مجادله یا جدل در علم منطق است که استدلال‌کننده در نظر دارد با استفاده از مشهورات به هر صورت ممکن مخاطب خود را مغلوب کند. مفهوم مرء در عرف قرآن و حدیث، در بیشتر موارد کاربرد، دو ریشه مرء صفتی نکوهیده است، اما با بررسی آیات قرآن و روایات روشن می‌شود که این دو واژه اغلب در معنای منفی و به عنوان یکی از رفتارها و صفات نکوهیده کاربرد دارند و گاه در معنای مثبت و به عنوان یکی از رفتارها و صفات نیک.

❖ 69 اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

توجه به این نکته ضروری است که مرء در علم اخلاق فقط به عنوان صفت و ملکه نفسانی است؛ بر خلاف قرآن و احادیث که جنبه رفتاری و کرداری نیز از آن مستفاد می‌شود. همچنین از مجموعه آیات و روایات استفاده می‌شود که مرء به حق و به روش حق، صحیح است؛ ولی مجادله و مرء به باطل، بدون علم، به روش نامناسب و بعد از روشن شدن مطلب (برای فرد یا طرف مقابل) صحیح نیست.

پس از ارائه معیار مرء حق و باطل از دید آیات و روایات و بررسی مهم‌ترین مناظره‌های بین‌الادیانی (مناظره یکم و ششم) و برخی بین‌المذاهبی رضوی (ع) را که در ضمن هشت مجلس به نقل شیخ صدوق (ره) در عیون أخبار الرضا تجلی یافته، از نظر بر ترک مرء و گریز از توهین به رقیب، این نتیجه به دست آمد که از میان هفده موردی که از ظاهر آنها توهین به رقیب استفاده می‌شود (شامل 1) نسبت جهل و نادانی و نافهمی به مخاطب؛ 2) نسبت غلط به مخاطب؛ 3) نسبت وسواس فکری به مخاطب؛ 4) نسبت مشابهت با یهود به مخاطب؛ 6) نسبت ویل و ویح به مخاطب؛ 5) خندیدن به مخاطب، هیچ یک عمل ضد اخلاقی و بر خلاف ادب اسلامی نیست.



منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (1366). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. محقق/مصحح: مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (بی تا). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بی جا: دار احیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبی و شرکاء.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (1367). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر. قم: [بی نا]، چ چهارم.
- ابن سینا، شیخ الرئیس (1404 ق). الشفاء (المنطق). تحقیق: سعید زاید و همکاران. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (1404 ق). تحف العقول عن آل الرسول (ص). قم: جامعه مدرسین، چ دوم.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا). إقبال الأعمال (ط - القدیمة). تهران: دار الکتب الإسلامیه، چ دوم.
- ابن فارس، احمد بن فارس (بی تا). معجم مقاییس اللغة. قم: [بی نا].
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: [بی نا]، چ سوم.
- «اصول علمی و اخلاقی مناظره های رضوی (ع)» (1394). فرهنگ رضوی، دوره سوم، ش 9: 58-37.
- امام خمینی، سید روح الله (بی تا). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- جرجانی، علی بن محمد (1370). کتاب التعریفات. تهران: ناصر خسرو.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا). الصحاح. بیروت: [بی نا].
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (1409 ق). وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. قم: آل البيت.
- خادمی، فاطمه؛ عشرت صادقی و ام البنین جابکی (1395). «دراهردهای تقریب ادیان و مذاهب در سیره رضوی با تأکید بر مناظرات و احتجاجات». فرهنگ رضوی، دوره چهارم، ش 13: 54-31.
- دغیم، سمیع (2001). موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (1412 ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم - الدار الشامیه.
- زقزوق، محمود حمدی (1430). موسوعة التصوف الاسلامی. قاهره: وزاره الاوقاف.
- زمخشری، محمود بن عمر (بی تا). الفائق. بیروت: [بی نا].
- سپنجی، امیر عبدالرضا و نفیسه مؤمن دوست (1390). «اقتناع و تغییر نگرش، جایگاه آن در سیره ارتباطی امامان معصوم (ع)؛ مروری بر مناظرات مکتوب حضرت امام رضا (ع)». دین و ارتباطات، دوره هجدهم، ش 40: 144-117.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (1409 ق). منیه المرید. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (1428 ق). مسکن الفوائد عند فقد الاحبه و الاولاد. قم: آل البيت لاحیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (1376). الامالی. تهران: کتابچی، چ ششم.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (1398 ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.

71 ❖ اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث ...

- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (1378). عیون أخبار الرضا (ع). تهران: جهان.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (1413 ق.). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ دوم.
- ضیغم زیدی، سید علی (1390). «مناظره و ویژگی‌های مناظرات امام رضا (ع)». پیام مبّغ، ش 6: 159-190.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1999). الرسائل التوحیدیه. بیروت: النعمان.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (1375). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. قم: البلاغه.
- عسکری، حسن بن عبدالله (بی تا). الفروق فی الله. بیروت: [بی نا].
- غزالی، محمد بن محمد (بی تا). إحياء علوم الدین. [بی جا]: دار الکتب العربی.
- فراهیدی، خلیل (بی تا). کتاب العین. قم: هجرت، چ دوم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا). القاموس المحيط. بیروت: [بی نا].
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (1376). المحجّه البیضاء فی تهذیب الإحياء. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ چهارم.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (1372). راه روشن (ترجمه المحجّه البیضاء فی تهذیب الإحياء). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (1406). الوافی. اصفهان: مکتبه الإمام أمير المؤمنين علی (ع) العامه.
- فیومی، احمد بن محمد (1414 ق.). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دار الهجرة.
- قطب الدین رازی (بی تا). شرح مطالع الانوار فی المنطق. قم: کتبی نجفی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (1407 ق.). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (1382). شرح الکافی - الأصول و الروضه. تهران: المکتبه الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (1403 ق.). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمد باقر (1404 ق.). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ دوم.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی (1406 ق.). روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (ط - القدیمه). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چ دوم.
- مجموعه من المختصین (1426). موسوعه نضرة النعمان فی مکارم أخلاق الرسول کریم (ص). جده: دار الوسیله، چ چهارم.
- مجیدی، حسن (1392). «تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا (ع)». فرهنگ رضوی، سال اول، ش 2: 40-9.
- مصطفوی، حسن (1368). التحقيق فی کلمات القرآن کریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، حمید رضا (1395). «روش‌شناسی مناظره‌های امام جواد (ع)». تاریخ اسلام، دوره هفدهم، ش 1 (مسلسل 65): 77-102.
- مظفر، محمد رضا (1375). أصول الفقه. قم: اسماعیلیان، چ پنجم.
- مظفر، محمد رضا (بی تا). المنطق. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

72 ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی 74

- مکارم شیرازی، ناصر (1388). مناظرات تاریخی امام رضا(ع) با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- «مناظرات تاریخی امام رضا(ع)» (بی تا). نامه جامعه، ش 101-102.
- میراحمدی، منصور و امیر رضایی پناه (1395). «تحلیل گفتمان مناظره‌ها و مجادله‌های حضرت رضا(ع) با دگرهای گفتمانی (مبانی قرآنی کلامی ساخت‌بندی هویت اسلامی)». فرهنگ رضوی، دوره چهارم، ش 14: 75-96.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر (بی تا). جامع السعادات. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- نقی زاده، حسن و رضا داد (1386). «مناظرات امام رضا(ع): ویژگی‌ها و روشها». مشکات، ش 94: 107-125.
- هاشمی اردکانی، سید حسن و سید ابراهیم میرشاه جعفری (1387). «روش مناظره علمی در سیره آموزشی امامان معصوم(ع)، مطالعه موردی: مناظرات علمی امام رضا(ع)». تربیت اسلامی، دوره سوم، ش 7: 21-7.
- یزدی، مولی عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین (1412 ق). الحاشیه علی تهذیب المنطق. قم: النشر الاسلامی، ج دوم.
- **Holy Quran.**
- Amedi, Abdul Wahed Bin Muhammad (1987). **Tasnif Ghorar al-Hekam v Dorar al-Kalem.** Researcher/Moderator: Mostafa Dareti. Qom: Daftar Tablighat.
- Askari, Hassan ibn Abdullah (Bey). **al-Furūq fi al-lughah.** Bayrūt.
- Clayni, Mohammed ibn Yaqoub (1986). **Al-Kafi.** Tehran: Dare al-kutub al-Islamiyah.
- Dehim, Samih (2001). **Musuat Mustalahatal-Amam Fakhr al-Din al-Razi.** Bayrūt: Maktaba Lobnan Nasheron.
- Farahidi, Khalil (Bey). **Al-• Ayn.** 2th ed. Qom: Hegrat.
- Faumiyy, Ahmad ibn Muhammad (1993). **Al-Mesbah al-monir fi gharib al-sharh al-kabir lil Rafei.** Qom: Muassasat Dar Al-Hajarah.
- Feyz Kashani, Muhammad ibn Shah Mortazai (1993). **Rahe Roshan: Targome KetabAl-Mahagat al-Beiza fi Tahzib al-ehya.** Mashhad: Astan Quds Razavi, Bonyad Pajoheshhaye Islami.
- Feyz Kashani, Muhammad ibn Shah Mortazai (1997). **Al-Mahagat al-Beiza fi Tahzib al-ehya** (4th Ed.). Qom: Jama'at al-Madrasin al-Husayat al-'Alma'yah Qom. Muassasat Nashr al-Islami.
- Feyz Kashani, Mullah Mohsen (1985). **Al-Wāfi.** Isfahan: Maktabat al-Emam Amirulmuminin Ali (Al) al-Amat.
- Firūzābādi, Muḥammad ibn Ya• qūb (Bey). **Al-Qāmūs al-Muḥīṭ.** Bayrūt.
- Ghazzālī, Mohammad bin Mohammad (Bey). **Iḥyā• ulūm al-dīn.** Beyga: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Hor Amali, Muhammad ibn Hasan (1988). **Wasaal al-shye ela Tehsil Masael al-Sharaeh.** Qom: MuassasatAl al-bayt.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, • Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh, (Bey). **Sharḥ Nahj al-balāghah.** Reserch: Mohammad Abolfazl Ebrahim. rch: Dar Ihya al-kutob al-Arabi Eazia al-babi al-halbi v shoraka.

- Ibn Athir Gazai, Mubarak ibn Muhammad (1988). **Al-Nahiyah al-Gharib al-Hadith and al-Aww** (4th Ed.). Qom.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Fars (Bey). **Mojaem Maghayes al-Lagohe**. Qom.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (Bey). **Lisān al-ʿArab** (3th Ed.). Bayrūt.
- Ibn Shuba Harani, Hasan ibn Ali (1983). **Tohaf al-Oghol an Al al-Rasol**. 2th Ed. Qom: Jama'at al-Madrasin.
- Ibn Sina, Sheikh Al Rais (1983). **Al-Shifa** (al-Manṭiq) Research: Saeed Zayed and Others. Qom: Maktabat Ayatollah al-Marashi.
- Ibn Tawus, Ali ibn Musa (Bey). **Ighbal al-Aamal**. 2th ed. Tehran: Dar al-kut al-Islamiyah.
- Johari, Ismail ibn Hammad (Bey). **Al-Sahaha**. Bayrūt.
- Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad, (1991). **Taʾrīfāt: Farhang-i iṣṭilāḥāt-i Maʾārif-i Islāmī**. Tehran: Nasser Khosrow.
- Khomeini, Rohallah, (Bey). **Sharḥ Chehel Hadith**, Tehran: MuassasatNahr Asare Imam Khomeini.
- Magmuat al-Mukhtasin (2005). **Mosulat Nizarat al-Na'imfi Makaram al-Rasul al-kerim Salliullah Ali (S)**. 2th Ed. Jeddah: Dar al-wasilah.
- Majlesi, M.T. (1985). **Raza'at Almutkhin Sharh Man lā Yaḥduruhu al-Faqīh**(Tl-Al Qudimah). 2th Ed. Qom: Muassasat Nashr al-Islami Kushanpur.
- Majlisi, M.B. (1982). **Biḥār al-anwār fi aḥādīth ahl al-bayt**. Bayrūt: Muassasat al-Wafa.
- Majlisi, M.B. (1983). **Merat al-Oughol fi sharh Akhbar al-Rasul**. 2th Ed. Tehran: Dar al-kutub al-Islamiyah.
- Mazandarani, Mohammad Saleh bin Ahmad (2003). **Sharḥ Al-Kafi-Al-Asul Al-Rouzah**. Tehran: Maktabat al-Islami.
- Mostafavi, Hasan (1989). **Al-Tahghigh fi Kalemāt al-Quran al-Karim**. Tehran: Wezarat Farhang v Ershad Islami.
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā (1996). **Uṣūl al-fiqh**. 5th ed. Qom: Nashr Ismaili.
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā (Bey). **Al-Manṭiq**. Qom: Muassasat al-Nashr al-Islami Lil-Jama'at al-Madrasin.
- Narāqī, Muḥammad Mahdī ibn Abī Zarr (Bey). **Jāmiʿ al-saʿādāt**. Bayrūt: Muassasat al-Alami lil-Matbuat.
- Qutb al-Din Razi (bi-ta). **Sharḥ Matale al-anwar fi al-manṭiq**. Qom: Entesharat Kutobi Nagafi.
- Ragheb Isfahani, Hussein ibn Muhammad (1991). **Muʿjam iʿrāb Mufradāt alfāz al-Qurʾān al-karīm**. Bayrūt: Dar al-Ghulam - Al-Dār al-Shamī.
- Saduq, Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn ʿAlī (1977). **Al-Tawḥīd**. Qom: Jama'at al-Madrasin.
- Saduq, Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn ʿAlī (1992). **Man lā yaḥduruhu al-faqīh**. 2th Ed. Qom: Muassasat Nashr al-Islami Jama'at al-Madrasin al-Husayat al-'Alma'yah Qom.

- Saduq, Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn ▪ Ali (1997). **Al-Amali**. 6th Ed. Tehran: Ketabchi.
- Saduq, Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn ▪ Ali (1999). **Eyoun Akhbar-e-Reza**. Tehran: Nashr Gahan.
- Shaheed Sani, Zainuddin bin Ali (2007). **Maskan al-Fuad end faghd al-ahebat v al-oulad**. Qom: Muassasat al al-bayt le Ihya al-Turath.
- Shaheed Sani, Ziniddin bin Ali (1988). **Munyat al-murīd**. Qom: Muassasat al-Ielam al-Islami.
- Tabatabaee, Seyed Mohammad Hossein (1999). **Al-Reyes Al-Tawhideyah**. Bayrūt: Al-Numan.
- Tusi, Khaje Nasir al-Din Mohammad (1996). **Sharh Al-Esharat v al-Tanbihat maa al-Mohakemat**. Qom: Nahr al-Balaghah.
- Yazdi, Molly Abdullah ibn Shahab al-Din al-Hussein (1991). **Al-Hashie ala Tahzib al-manṭiq** (2th Ed.). Qom: Muassasat al-Nashr al-Islami.
- Zaghzuk, Mahmoud Hamdi (2009). **Musawat al-Thawawaw al-Islami**. Ghahere: Wezarate al-oughaf.
- Zamekshri, Mahmud bin Umar (Bey). **Al-Faigh**. Bayrut.

