

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)

سال یازدهم، شماره ۱، ۱۳۹۲، پیاپی ۲۱

تطورشناسی واژه بدعت

پژوهشی در تأثیر قرآن و حدیث بر تکوین معناشناختی واژه‌ای از ادبیات دینی

امین مهربانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۱۵

چکیده

واژه بدعت در تاریخ زبان دینی و ادبیات ناظر به بددینان و بی‌دینان در فرهنگ اسلامی، بیش‌تر واژه‌ای با دلالات و تضمّنات نشانه‌شناختی نکوهیده بوده است؛ حال آن‌که معنای لغوی و نیز کاربرد قرآنی مشتقات این واژه، به عکس معنای اصطلاحی و تاریخی‌اش، دلالاتی ستوده و مثبت داشته است. در این نگاشته، چندوچون‌گذر از معانی لغوی و قرآنی واژه بدعت به معنای اصطلاحی‌اش، در نخستین مراحل تکوین این واژه هدف پژوهش است. بدین منظور، نخست کاربرد قرآنی واژه مشتقی از بدعت بررسی، سپس دلالات و التزامات

۱. پژوهش‌گر گروه تاریخ اجتماعی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ایران؛ mehribaniam@gmail.com

دیگرگونه این واژه در گفتار پیامبر اکرم (ص) واکاوی شده است. در پایان، تأثیرات این دو گونه کاربرد قرآنی و روایی بر تقسیم‌بندی‌ها و برداشت‌های مسلمانان از واژه بدعت به‌اختصار آمده است. بخش نخست مقاله که به تفسیرپذیری و ظرفیت هرمنوتیکی آیه‌ای قرآنی می‌پردازد، نمونه‌ای است از مطالعه موردی در باب سازوکار تأثیر ساختار دستور زبانی بر اختلاف‌نظرها و برداشت‌های تفسیری.

کلیدواژه‌ها: بدعت، مبتدع، زبان دینی، ادبیات بددینی، تطوّرشناسی زبانی، تفسیر.

۱. مقدمه

در تاریخ اسلام، اصطلاح بدعت از پربسامدترین اصطلاحاتی بوده است که گروه‌های مختلف مسلمانان (از علما، متکلمان، فقها، مورخان، فرقه‌نگاران، و سیاست‌مداران گرفته تا عوام و مردم کوی و بازار) در ستایش و نکوهش رقیبان و مخالفانشان به کار گرفته‌اند. انتساب بدعت به افراد ممکن بوده است عواقب عینی و محرومیت‌های حقوقی چندی را متوجه آن‌ها کند. در احکامی چون ازدواج، ارث، شهادت و گواهی قضایی بدعت‌گذاران، محدودیت‌ها و محرومیت‌هایی وجود داشته است (ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۷-۲۶۹). مبتدعان گاه از کافران و مشرکان بدتر دانسته شده‌اند (ر.ک: بحرالفوائد، ۱۳۴۵: ۳۳۲) و گاه مانند اهل ذمه به جزیه ستاندن از آن‌ها حکم داده شده است (ر.ک: بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۹). در احادیث و گفته‌های بزرگان دین نیز، چنان‌که خواهد آمد، بدعت و بدعت‌گذاران بسیار نکوهش شده‌اند. نسبت دادن بدعت به افراد، در مناقشات الهیاتی کمابیش رایج بوده است؛ به گفته ابن رشد (۱۹۹۸: ۱۰۰) هر گروه و فرقه، خود را اهل سنت و دیگران را بدعت‌گذار یا کافر می‌دانست. به عقیده ابوسعید دارمی (۱۴۱۶: ۱۹۳): «البدعة

أمرها شديد والمنسوب إليها سبب الحال بين أظهر المسلمين، فلا تعجلوا بالبدعة حتى تستيقنوا»^۱.

به این ترتیب، اصطلاح بدعت به عنوان یکی از اصطلاحات ناظر به ادبیات بددینی، عمدتاً حامل بار ارزشی منفی و شامل دلالات و تضمّناتی موهن بوده است؛ حال آن که معنای لغوی این واژه، برخلاف معنای اصطلاحی آن، ناستوده و مذموم نیست. کاربرد قرآنی مشتقات اصطلاح بدعت نیز به عقیده بسیاری از مفسران، آن چنان که گفته خواهد شد، نه تنها دالّ بر چنین معنای ناپسندی نیست بلکه به عکس، به نوعی شامل دلالتی پسندیده است. این که چگونه چنین واژه‌ای با معنای لغوی و غالباً قرآنی مثبت در اشاره به مفهومی مذموم به کار گرفته شده است و این که چه عواملی در این تغییر کاربری معنایی دخالت داشته پرسش‌هایی است که این نگاشته در پی پاسخ بدان‌هاست.

افزون بر این، نگاشته حاضر را می‌توان نمونه‌ای از مطالعه موردی در باب تأثیر تفسیرپذیری و تعقید هرمنوتیکی متن مقدّس در شکل‌دهی برداشت‌ها یا رفتارهای فرهنگی باورمندان به آن متن مقدّس دانست؛ تلاش بر این بوده است که نشان داده شود چگونه ظرفیت تفسیری آیه‌ای مربوط به بدعت (حدید/۲۷) می‌توانسته ذهنیت‌ها و واکنش‌های مختلف مفسران و مسلمانان را نسبت به بدعت و بدعت‌گذاران برانگیزد. بیش‌تر کسانی که درباره بدعت پژوهش کرده‌اند از تفسیرپذیری بسیار این آیه و تأثیر آن در شکل‌دهی برخی ذهنیت‌ها در سیر نشانه‌شناختی واژه بدعت غافل بوده‌اند. از این‌رو، در بخش نخست مقاله درباره اختلاف نظرها در تفسیر این آیه با شرح و تفصیل بیش‌تری سخن به میان آمده و در ادامه به اختصار به تطوّر واژه‌شناختی بدعت پرداخته شده است.

۱. بدعت مسئله‌ای سخت و خشن، و فرد منسوب به آن در میان مسلمانان تیره‌روز و نامراد است. از این‌رو، تا زمانی که به بدعت کسی یقین حاصل نکرده‌اید، مبتدعش بخوانید.

۲. آیه ۲۷ از سوره ۵۷ (حدید)

– مصدر «بدعة» (از ریشه بَدَع) در لغت به معنای آغاز کردن و نو آوردن است (درباره معانی «بَدَع» و مشتقات آن ر. ک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۹/۱؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۳۸-۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶/۸). مشتقات این واژه، تنها در چهار آیه قرآنی به کار رفته است؛ این آیات عبارت‌اند از: بقره/۱۱۷، أنعام/۱۰۱، أحقاف/۹ و حدید/۲۷. در این میان، واژه «ابتدعوا» در آیه ۲۷ از سوره حدید، به گونه‌ای با معنای اصطلاحی و تاریخی بدعت مربوط است. از دیرباز در تفسیر این آیه و به‌ویژه تحلیل نحوی و ساختاری آن بین مفسران و اندیشمندان اختلاف نظر فراوان بوده است. بخش غالب آیه در مورد گروهی از مسیحیان است که پس از عیسی (ع) رسم رهبانیت را بدعت نهادند. بیش تر مفسران بر آن بوده‌اند که در مفاد آیه نشانی از نکوهش این گروه مسیحی وجود ندارد؛ زیرا اگرچه این رسم سابقه‌ای در شریعت عیسی نداشته، به دلیل آن که به تیت «إبتغاء رضوان الله» (طلب رضای خدا) صورت گرفته، قابل نکوهش نیست. بسیاری دیگر از مفسران، با خوانش‌های دیگری از آیه، مضمون آن را شامل نکوهش گروه مسیحی یادشده در آیه شمرده و بنابراین «بدعت» ذکر شده را ناپسند دانسته‌اند.

اهمیت مسئله و لزوم ذکر تفاسیر در آن است که آیه یادشده تنها آیه‌ای است که در آن واژه مشتقی از بدعت به گونه‌ای ذکر شده است که می‌توان از آن حکمی در باب معنای اصطلاحی بدعت استخراج کرد. در واقع، سخن در این است که آیا بدعت (و از جمله بدعت رهبانیت در آیه) به معنای امری است که سابقه‌ای در دین ندارد، و تحت هر

۱. «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

۲. «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَيْ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»

۳. «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنِّي أُنبِئُ الْإِنسَانَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْهِ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ»

۴. «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَن رَّعَاهَا فَقَدْ اتَّبَعَهَا فَاتَّبِعُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ»

شرایطی و مطلقاً ممنوع و نکوهیده است، یا این که با قید و شرط‌هایی (نظیر نیت بدعت گذار و ...) پسندیده و رواست.

بیشینه اختلاف نظرها در تفسیر آیه یادشده مربوط به موضعی است که در زیر با علامت * مشخص کرده‌ایم:

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَ
ءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَ*
رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا
رَعَوْهَا * حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ
مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ.

هر تفسیر و تحلیلی از مواضع مشخص شده می‌تواند در برداشت کلی از آیه تأثیر گذارد و پاسخ به پرسش بالا (ذم مطلق یا مقید بدعت) را به گونه‌ای متفاوت کند.

۳. عطف یا استیناف واژه «رهبانیه»

در تفاسیر، درباره این که حرف «و» پیش از واژه «رهبانیه» در آیه، واو عطف یا استیناف است، اختلاف نظر فراوان دیده می‌شود؛ بسیاری از مفسران بر این عقیده بوده‌اند که واژه «رهبانیه» معطوف به واژگان «رأفة و رحمة» پیشین است (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۷۰/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۳/۲۹؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۳۴۹/۲؛ ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۱۰). بر این اساس، «رهبانیه» را به همراه «رأفة و رحمة»، مفعول‌های فعل «جعلنا» و ازاین رو منصوب پنداشته‌اند. در چنین قرائتی از آیه، «رهبانیه» (و در نتیجه «ابتداع» آن) به همراه «رأفة و رحمة» به خداوند منتسب می‌شود. بنابراین، «رهبانیه» (و فعل «ابتدعوها» در مقام صفت و نعت آن) همانند «رأفة و رحمة» امری نیک فرض می‌شود. بر اساس، این خوانش چنان که ابن جزی (همان جا) آورده است، جمله «جعلنا فی قلوب الذين اتبعوه رأفة و رحمة» ستایش گروه مسیحی یادشده را دربردارد و ازاین رو، چنان چه بدعت رهبانیت در آیه امری

نکوهیده دانسته شود، عطف آن به «رأفة و رحمة» خالی از تعارض و تناقض نخواهد بود، مگر آن که جملات دیگر آیه به گونه‌ای از این مسئله رفع تعارض کند.

مسئله معطوف بودن یا نبودن واژه «رهبانیه» به کلمات پیشین، افزون بر مباحثات نحوی و تفسیری، گاه به مشاجرہ ای کلامی انجامیده است. در تفاسیر، از قول ابوعلی فارسی، از بزرگان نحویان و لغت‌شناسان سده چهارم، آورده‌اند که عطف «رهبانیه» به «رأفة و رحمة» منتسب به خداوند، از آن رو که به واسطه فعل «ابتدعوها» به گروه مسیحی منتسب می‌شود، تناقض آمیز است. به گفته شریف لاهیجی (۱۳۷۳: ۳۹۹/۴ - ۴۰۰): «مخفی نماند که شیخ ابوعلی فارسی که رئیس علمای ادبیه است گفته «الرهبانیه لا یستقیم حملها علی جعلنا لیأن ما یتدعوهم لا یجوز أن یکون معجولاً لله». حاصل کلامش این است که «هر گاه حق تعالی فرموده باشد که رهبانیت از جمله بدعت‌های تابعین عیسی است و ایشان اختراع آن کرده‌اند بدون آن که ما فرض آن کرده باشیم بر ایشان، بنابراین جایز نیست که رهبانیت منصوب به «جعلنا» سابق باشد تا معجول خدای تعالی شود».

فخر رازی این نظر ابوعلی فارسی را دالّ بر مسئله کلامی «امتناع مقدور بین القادرین» دانسته و با لفظی تند، صلاحیت ابوعلی را درباره اظهار نظر در باب مسئله یادشده رد کرده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۴/۲۹). شریف لاهیجی (۱۳۷۳: ۴۰۰/۴) بر آن است که مبنای کلام ابوعلی بر تناقض نحوی جملات آیه است و نه بر امتناع مقدور بین القادرین. لاهیجی از این رو ایراد فخر رازی را ناوارد دانسته است. برخی (نظیر ابوحنّان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۱۰) نظر ابوعلی و پیروانش، مانند زمخشری، را برخاسته از دیدگاه معتزلی آن‌ها دانسته‌اند؛ چرا که به گفته ابوحنّان، معتزله آن چه مخلوق خداست، مخلوق بندگان نمی‌دانند (توضیح آن که بنابر این دیدگاه نمی‌توان «رهبانیه» یادشده در آیه را هم به واسطه فعل «جعلنا» به خدا نسبت داد و هم به واسطه فعل «ابتدعوها» به بندگان). فخر رازی (۱۴۲۰: ۴۷۳/۲۹) همین آیه را شاهدهی بر نظریه کسب اشاعره آورده و کوشیده است با این شرح که «رهبانیه» (به واسطه فعل «جعلنا») خلق خداوند و (از طریق فعل «ابتدعوها») کسب بندگان است، تعارض یادشده را رفع کند (نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۹ و قس. نظر مخالف قاضی عبدالجبار در ۱۹۶۹: ۶۴۴؛ همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۳۱۱/۸ - ۳۱۲).

در تفاسیر به نکته تعارض گونه دیگری نیز در باب معطوف بودن واژه «رهبانیه» به واژگان پیشین اشاره شده و آن این است که واژگان «رأفة و رحمة»، مربوط به امور قلبی و جوانحی اند و از این رو عطف «رهبانیه» (که از امور جوارحی است) به آن‌ها موجّه نمی‌نماید. به عبارت دیگر، رهبانیه (برخلاف رأفة و رحمة) امری نیست که در قلب نهاده شود. از این رو، گفته شده که این «حبّ» به رهبانیت است که خداوند آن را در قلوب گروه مسیحی نهاده بوده و نه خود آن (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۱/۲۳). ابن عطیه (۱۴۲۲: ۲۷۰/۵) همین تفاوت «رهبانیه» و «رأفة و رحمة» را علّتی دانسته است بر این که واژه «رهبانیه» با فعل توضیحی «إبتدعوها» وصف شود.

در برابر این نظر که «رهبانیه» یادشده در آیه را معطوف به واژگان پیشین دانسته است، بسیاری از مفسران بر این باور بوده‌اند که جمله «رهبانیه إبتدعوها» جمله‌ای استینافی است و بنابراین از نظر اعرابی ربطی به جملات پیشین ندارد. بر این اساس، منصوب بودن «رهبانیه» را ناشی از فعلی مقدّر و مضمّر دانسته‌اند (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۳: ۳۳۰/۳؛ ابوالفتوح، ۱۴۰۸: ۱۹/۴۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۹/۵۰۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴/۲۳۸؛ علاء‌الدین بغدادی، ۱۴۱۵: ۴/۲۵۳؛ ملّا فتح‌الله، ۱۴۲۳: ۶/۶۰۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۴۰۰). بنا بر این خوانش، جمله «رهبانیه إبتدعوها» به اصطلاح در اسلوب اشتغال بیان شده و در تقدیر شامل فعلی مضمّر و مثلاً چنین بوده است: «إبتدعوا رهبانیه إبتدعوها». با این قرائت، جمله «رهبانیه إبتدعوها» از کلمات مدح آمیز رأفة و رحمة پیشین که منتسب به خداوندند سوا می‌شود و از این رو ممکن است، به عنوان فعلی از بندگان، بار معنایی متفاوت یا کاملاً ناپسندی بر آن حمل شود.

۴. استثنای منقطع یا متصل

دومین موضعی از آیه که در تفسیر آن اختلاف نظر فراوان دیده می‌شود جمله «مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمُ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» است. بیش تر مفسران این جمله را دارای اسلوب استثنا دانسته‌اند. بسیاری از آنان عبارت «إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» را استثنایی منقطع (منفصل) فرض کرده‌اند

(ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰: ۳۳/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۲/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۵/۹ و ۳۶۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۹۰/۵؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۲۵/۱؛ مآصردرا، ۱۳۶۶: ۲۹۶/۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۰۰/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱۲۷۰/۲؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۲۹۵/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۱۹). در این صورت، ترجمه پارسی جمله چنین خواهد بود: «ما آن را بر ایشان فرض نکرده بودیم، اما ایشان آن را برای کسب خوشنودی خداوند بر ساختند». مفسران برای آن که جمله یادشده چنین معنا یا معنایی مشابه را افاده کند ناچار بوده اند چندین واژه را در تقدیر فرض کنند؛ برای مثال طبرسی آورده که تقدیر عبارت و اصل آن چنین بوده است: «و تقدیره و رهبانیه ما کتباها علیهم الا انهم اتبعوها ابتغاء رضوان الله» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۵/۹ و ۳۶۶). چنان که مشاهده می شود طبرسی عبارت «انهم اتبعوها» را در تقدیر گرفته است. در نمونه دیگر، زمخشری (۱۴۰۷: ۴۸۲/۴) آورده است: «[تقدیر جمله چنین است] ما کتباها علیهم الا لیتغوا بها رضوان الله» که واژه ابتغاء را در معنای فعلی آورده و حرف «ب» را نیز در تقدیر گرفته است (برای تفسیری مشابه ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰: ۳۳/۵).

در این قرائت از آیه، رهبانیتی که گروه مسیحی بر ساخته اند از جنس احکامی نیست که بر آن‌ها فرض شده بوده است؛ به بیان دیگر آن چه پس از واژه «إلّا» در جمله آمده است از جنس احکامی نیست که پیش از آن آمده و ظاهراً به همین دلیل است که استثنای مفروض را منقطع خوانده اند.^۱ بیشتر مفسران با فرض معنای بالا و این که استثنای آیه منقطع است،

۱. بنا به تعریف، استثنای منقطع استثنایی است که در آن مستثنی از جنس مستثنی منه نباشد. در قرائت یادشده، فاعل‌های جمله پیش از «إلّا» (ما کتباها) و جمله پس از آن (ابتدعوها) ابتغاء رضوان الله یکسان نیستند. این امر نیز ممکن است باعث منقطع خواندن استثنای مفروض در جمله باشد.

گفتنی است که تحویل و تبدیل جمله «ما کتباها علیهم الا ابتغاء رضوان الله» به گونه‌ای که به شکل مثال‌های ساده کتب نحوی از اسلوب استثنا در آید، آسان نیست. اصولاً به نظر می رسد که جمله یادشده با این قرائت، شامل اسلوب استثنا نیست چرا که به نظر با این قرائت هیچ حکم جزئی از حکمی کلی استثنا نشده است؛ واژه «إلّا» در جمله یادشده بیش از آن که همچون أدات استثنا باشد و حکم کلمه یا جمله پس از خود را از حکم جمله پیشینش جدا کند، به معنای «ولی/لکن/اما» نزدیک است. به علاوه، جمله «ما کتباها علیهم» را می توان در مقام صفت و توضیحی برای واژه «رهبانیه» در نظر گرفت. در این صورت نیز واژه «إلّا» صرفاً به معنای «لکن/ولی/اما» خواهد بود و استثنای واضحی را

عبارت «إِيتِغَاءِ رِضْوَانِ اللَّهِ» را به معنای «برای/در راستای طلب رضوان خدا» گرفته‌اند. به بیان دیگر، این عبارت را مفعولٌ له (مفعولٌ لِأجله) فعلی محذوف پنداشته‌اند که علت اقدام مسیحیان مصداق آیه را به ابتداء رسم رهبانیت می‌رساند. با این تفسیر، اگرچه رهبانیت بدعتی دانسته شده که سابقه‌ای در شریعت عیسوی نداشته، دست کم به علت قصد و نیت بر سازندگان آن نکوهیده نبوده است.

در برابر این نظر، بسیاری از مفسران دیگر در تفسیری موافق ظاهر، جمله «مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمُ إِلَّا إِيْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» را حاوی استثنایی متصل دانسته و آن را چنین معنا کرده‌اند: «ما بر ایشان جز کسب خوشنودی خداوند را فرض نکردیم»؛ به عبارت دیگر «ما بر ایشان تنها کسب خوشنودی خداوند را فرض کردیم و نه امور دیگر مانند رهبانیت را» (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۴۲۱: ۳۹۱/۱؛ سمرقندی، همان‌جا؛ سورآبادی، ۱۳۸۰: ۲۵۴۶/۴؛ بیان‌الحق نیشابوری، ۱۴۱۵: ۸۰۵/۲).^۱ در این صورت، عبارت «إِلَّا إِيْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» را می‌توان مفعول فعل «ما کتبنا» و بدلی برای ضمیر مفعولی «ها» در «ما کتبناها» پنداشت. در چنین تفسیری، غالباً نیت بر سازندگان رسم رهبانیت در برابر و مخالف حکم الهی (که صرفاً طلب رضای خدا بوده) دانسته شده و بنابراین بدعت رهبانیت امری ناپسند فرض شده است؛ هرچند کسانی نظیر ملاءصرا (۱۳۶۶: ۲۹۶/۶) کوشیده‌اند با تفسیر عبارات و جملات دیگر آیه، وجه اتّصالی استثنای آیه را نیز پسندیده تفسیر کنند.

نمی‌نماید. در کنار این‌ها، بیان سلبی جمله پیش از «إِلَّا» («ما کتبناها» به جای «کتبناها») و وجود ضمیر مفعولی «ها» در «ما کتبناها» نیز بر پیچیدگی عبارت و تفسیر آن افزوده است.

۱. بسیاری از تفاسیر نیز هر دو وجه اتّصال یا انفصال استثنای آیه را ذکر کرده و بعضاً وجهی را بر دیگری ترجیح داده‌اند (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی تا: ۵۳۷/۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۷۰/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۶/۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۳۸/۴ - ۲۳۹؛ ابن کثیر ۱۴۱۹: ۶۱/۸؛ ملاءفتح‌الله، ۱۳۳۶: ۱۹۰/۹؛ ملاءصرا، ۱۳۶۶: ۲۹۶/۶ - ۲۹۷).

گفتنی است برخی نظیر ابوالفتوح (۱۴۰۸: ۴۴/۱۹) استثنای آیه را منقطع دانسته‌اند اما ظاهراً به اشتباه آیه را به گونه استثنای متصل معنا و تفسیر کرده‌اند. نیز ر.ک: سبحانی (۱۴۱۶: ۳۴؛ همو، ۱۴۲۵: ۴۰۳) که استثنای ذکر شده را شامل دو وجه منقطع و متصل دانسته اما در توضیح وجه منقطع، آن را همانند استثنای متصل و آن گونه که در بالا گفتیم معنا کرده است.

در برخی تفاسیر نیز با در تقدیر گرفتن بعضی از واژگان، تفاوت های پیچیده و ظریفی در تشریح معنای جمله یادشده پدید آمده است؛ برای مثال در تفسیر نمونه پس از آن که قول به منقطع بودن استثنای آیه درست تر دانسته شده، آمده است: «... دیگر این که استثنای متصل بوده باشد و مفهومی این است که ما نوعی از رهبانیت را بر آن ها مقرر داشته بودیم که هدف در آن جلب رضای خدا بود؛ اما آن ها رهبانیت را به نوع دیگری تحریف کردند که بر خلاف رضای حق بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۱/۲۳). می توان گفت که در این تفسیر، جمله در تقدیر چنین دانسته شده است: «ما کتبناها علیهم الا [رهبانیه مطلوبه فیها] ابتغاء رضوان الله». شبیه به این مضمون را سبحانی (۱۴۲۵: ۴۰۴/۵) از متصل بودن استثناء برداشت کرده و در توضیح وجه دوم از استثنای آیه - وجه نخستی که وی محتمل دانسته استثنای منقطع باشد- آورده است: «الاستثناء متصل ای آنه سبحانه قد کتب علیهم اصل الرهبانیه لأجل کسب رضوان الله و لکنهم لم یراعوا حقها». به هر حال، غالباً متصل فرض گرفتن استثنای آیه - برخلاف منقطع دانستن آن- معنایی نکوهیده از عمل و بدعت گروه مسیحی یادشده در آیه را در برداشت های مفسران در پی داشته است.

۴. فاعل و مفعول رعوها

چنان که از لحن و ظاهر جمله «فما رعوها حق رعایتها» برمی آید و عموم مفسران نیز به تصریح یا تلویح بر آن بوده اند، این جمله متضمن توبیخ و نکوهش افرادی است. بنابراین، چنانچه جملات و عبارات «جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رأفة و رحمة» و «إبتغاء رضوان الله» را حاوی معنایی ستایش آمیز و مثبت بدانیم، در صورتی که مصداق و گروه اشاره شده، همان فاعل و مصداق جمله «فما رعوها حق رعایتها» باشد، در ظاهر امر بین دلالت ستایش گونه آن دو با معنای نکوهش آمیز این جمله تعارض به چشم می آید؛ به بیان دیگر چنانچه گروه اشاره شده این عبارات و جملات یکسان فرض شود، این گروه در بخشی از آیه مدح و در بخشی دیگر ذم شده اند، مگر آن که گفته شود شرایط منطقی تناقض (نظیر وحدت موضوع و محمول و زمان و ...) بین طرفین و جملات عبارات برقرار نیست. مفسران نیز عملاً به همین راه رفته اند؛ یعنی گاه فاعل فعل «رعوها» را متفاوت از

فاعل فعل «إبتدعوها» دانسته اند و به این طریق این جملات را در اشاره به دو گروه متفاوت گرفته اند و گاه ضمیر مفعولی «ها» در «رعوها» را متفاوت از ضمیر «ها» در افعال پیشین «کتبناها» و «إبتدعوها» فرض کرده اند و به این ترتیب دلیل ذمّ و مدح در جملات یادشده را متفاوت پنداشته اند.

همان گونه که برداشت های مختلف از جملات و تعبیر پیشین آیه بر تفسیر جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» اثر گذار است، هر تفسیری از فاعل و مفعول این جمله نیز در تفسیر عبارات پیشین و برداشت کلی از آیه و معنای آن مؤثر خواهد بود؛ برای مثال در اغلب تفاسیر، مفعول فعل «رَعَوْهَا» همان «رهبانیه» (مفعول فعل «إبتدعوها») دانسته شده است (ر.ک: طوسی، بی تا: ۵۳۷/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۵۲/۴؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۶۶/۹؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۳۹۰/۹؛ ملا فتح الله، ۱۳۳۶: ۱۹۱/۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۰۰/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۱۹). لازمه این یکسان پنداری آن است که رهبانیت و ابتداع آن امری نیک فرض شود که رعایت نکردنش موجب ذم در جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» باشد؛ درحالی که در تفاسیر اندکی پس از آن که استثنای یادشده در آیه را متصل دانسته اند، مرجع ضمیر مفعولی «ها» در «رَعَوْهَا» را همان مرجع ضمیر «ها» در «کتبناها» فرض کرده اند - برای نمونه، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳: ۲۴۶/۴) چنین نظری داشته است؛ به عبارت دیگر مفعول فعل «رَعَوْهَا» همان مفعول فعل «کتبناها» یعنی «إبتغاء رضوان الله» است که بر اساس چنین خوانشی معنای جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» چنین می شود: «پس ایشان طلب رضای الهی را آن چنان که بایسته بود رعایت نکردند». در این تفسیر، بدعت رهبانیت، مطابق با آنچه درباره استثنای متصل آیه گفته شد، بیشتر امری نکوهیده انگاشته می شود.

درباره فاعل فعل «رَعَوْهَا» نیز نظرها مختلف است. بسته به این که مفعول فعل «رَعَوْهَا» چه باشد (چنان که گفته شد مرجع ضمیر مفعولی «ها» در «رَعَوْهَا» را عمدتاً «رهبانیه» یا حکم «إبتغاء رضوان الله» گفته اند)، فاعل این فعل متغیر دانسته شده است؛ چنان چه استثنای گفته شده آیه متصل، و مفعول فعل «رَعَوْهَا» نیز همان «إبتغاء رضوان الله» فرض شود، فاعل آن گروهی خواهد بود که حکم «إبتغاء رضوان الله» بر آنها واجب بوده است. در این صورت، جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» در توییح کسانی است که این حکم را آن چنان که

بایسته بوده، رعایت نکرده‌اند. به علاوه، این گروه همان‌هایی بوده‌اند که رسم رهبانیت را بدعت نهاده‌اند و بنابر این خوانش، آیه از دو جهت در ذمّ ایشان است؛ نخست آن که رسم رهبانیت را بدعت نهادند و دیگر آن که حقّ حکم «إبتغاء رضوان الله» را ادا نکردند - ابن کثیر در تفسیرش (۱۴۱۹: ۶۱/۸) به همین مطلب اشاره کرده و در توضیح استثنای یادشده دو قول را آورده است. به عقیده وی، چنان‌چه این استثنا، متصل فرض شود، مدلول آیه از دو جهت گفته شده در ذمّ گروه مسیحی مصداق آیه است - در این خوانش، از آنجا که استثنای آیه متصل دانسته شده، بدعت رهبانیت امری مذموم انگاشته می‌شود.

در سوی دیگر، قول کسانی است که مرجع ضمیر مفعولی «ها» در «رَعَوْهَا» را «رهبانیه» دانسته‌اند. بر این اساس، رهبانیت امر ستوده‌ای فرض شده که رعایت نکردن آن به گونه‌ی شایسته باعث نکوهش بوده است. با این فرض، مفسّران درباره‌ی فاعل فعل «رَعَوْهَا» اقوال متفاوتی داشته‌اند که به طور کلی می‌توان آن‌ها را دو دسته کرد: نخست قول کسانی است که گروه نکوهیده در جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِيَّهَا» را عده‌ای از همان گروه مسیحی مبتدع رهبانیت دانسته‌اند. به عبارت دیگر، فاعل فعل «رَعَوْهَا» جزئی از همان فاعلان فعل «إبتدعوها» فرض شده است. مطابق این تفسیر، بدعت رهبانیت امری نیک بوده که گروهی از مسیحیان آوردند اما برخی از آن گروه آن را رعایت نکردند. در این خوانش، جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِيَّهَا» در تقدیر چنین دانسته شده است: «فما رَعَوْهَا [جَمِيعاً] حَقَّ رِعَائِيَّهَا» (در این باره برای مثال ر. ک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۸/۲۷ و ۱۴۰؛ نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۶۳/۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۹۴/۵). دسته دیگر مربوط به گفته‌های مفسّرانی است که لحن و مضمون توییحی جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِيَّهَا» را مربوط به کسانی غیر از مبتدعان نخستین رسم رهبانیت پنداشته‌اند (به بیان دیگر فاعل «رَعَوْهَا» غیر از فاعل «إبتدعوها» دانسته شده است)؛ برای مثال گفته‌اند که مصداق «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِيَّهَا» کسانی بوده‌اند که تثلیث و الحاد را به رهبانیت ضمیمه کردند یا آن را دست‌مایه‌ای برای منافع دنیوی قرار دادند (ر. ک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۹۱/۵؛ نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۶؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۱۲۲۵؛ ملّا فتح‌الله، ۱۴۲۳: ۶۰۹/۶؛ ملّا صدر، ۱۳۶۶: ۲۹۶/۶ و ۲۹۷). این گروه‌ها معمولاً اخلاف مبتدعان رهبانیت و کسانی دانسته شده‌اند که پس از برسانندگان اولیه

آمده اند) و حتی از قول ابن عباس و دیگران نقل کرده اند که منظور از آیه ملوکی بوده است که با گروه مسیحی یادشده در آیه به نزاع پرداخته اند (برای مثال، ر.ک: ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۱۰). در قول معروف دیگر، «حق رعایت» رهبانیت را ایمان به پیامبر اسلام و مصداق جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا» را کسانی دانسته اند که در زمان ظهور اسلام از پذیرش دعوت پیامبر خودداری کرده اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۵۲/۴؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۶۶/۹؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۳۹۱/۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۷۷/۶؛ ملاً فتح الله، ۱۳۳۶: ۱۹۱/۹؛ ملاً صدرا، ۱۳۶۶: ۲۹۷/۶).

در چنین تفاسیری، مصداق و فاعل جمله «فما رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا» بدون قرینه آشکاری در آیه و به پشتوانه‌هایی نظیر حدیث تعیین شده‌اند. پیش فرض در تعیین چنین مصداق‌هایی آن بوده است که بدعت رهبانیت در اصل خود امری ستوده بوده و از این رو سعی شده با چنین تفسیر و توضیحاتی رعایت نکردن حق آن تشریح شود. در مجموع، تأثیر تفاسیر مختلف از مواضع یادشده در آیه را بر برداشت کلی و معنای به دست آمده از بدعت رهبانیت در آیه می‌توان در جدولی این چنین خلاصه کرد:

<p>ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَ رَهْبَانِيََّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ.</p>		
موضوع مورد تفسیر	چگونگی تفسیر	معنای غالب
(۱) واو پیش از	واو عطف ←	به دست آمده از بدعت
ممدوح	ممدوح	ممدوح

		«رَهْبَانِيَّة»
مذموم	واو اِسْتِنَافِي ←	۲) واو پیش از «رَهْبَانِيَّة»
ممدوح	منقطع ←	۳) استثنا
مذموم	مَتَّصِل ←	۴) استثنا
ممدوح	«رَهْبَانِيَّة» ←	۵) مفعول «رَعَوْهَا»
مذموم	«اِبْتِغَاءِ رِضْوَانِ اللّٰهِ» ←	۶) مفعول «رَعَوْهَا»
ممدوح	فاعل «اِبْتَدَعُوْهَا» ←	۷) فاعل «رَعَوْهَا»
مذموم	هم مرجع ضمیر «هم» در «عليهم» ← (استثنای مَتَّصِل فرض شود)	۸) فاعل «رَعَوْهَا»

ردیف‌های جدول بالا این چنین خوانده می‌شوند:

برای نمونه ردیف ۱): واو پیش از «رَهْبَانِيَّة» در آیه چنانچه واو عطف فرض شود، معنای به‌دست آمده از بدعت ممدوح خواهد بود.

برای نمونه ردیف ۶): مفعول فعل «رَعَوْهَا» چنانچه «اِبْتِغَاءِ رِضْوَانِ اللّٰهِ» فرض شود، معنای به‌دست آمده از بدعت مذموم خواهد بود.

در مورد جدول بالا، گفتنی است که معنای بیان شده در هر ردیف، تنها با در نظر گرفتن شرط (ستون چگونگی تفسیر) در آن ردیف و بدون فرض شروط سایر ردیف‌ها به‌دست خواهد آمد؛ ترکیب متفاوتی از شروط ردیف‌های مختلف معناهای متفاوتی را از بدعت در آیه به‌دست خواهد داد. برای نمونه، ممکن است مفسّری واو پیش از «رَهْبَانِيَّة» را استینافی بداند (ردیف ۲)، اما استثنای آیه را منقطع (ردیف ۳) فرض بگیرد و به این ترتیب اثر فرض ردیف ۲ را خنثی کند. آن‌چه در این جا در ستون معنا آمده، معنایی است که بیشتر مفسّران با فرض‌های یادشده در هر ردیف به‌صراحت یا ضمنی بیان کرده‌اند.

ترکیب‌های مختلف از ردیف‌های هشت‌گانه فوق‌ناتایج مختلفی از معنای کلی آیه و ذم و مدح بدعت یادشده در آن به دست خواهد داد. بر همین اساس است که مفسران مختلف نتایج بسیار متفاوت و گاه کاملاً متضادی از آیه و به‌ویژه بدعت یادشده در آن گرفته‌اند. از این رو، چنان‌که گفته شد، هرچند بسیاری از مفسران به ذم بدعت در آیه باور داشته‌اند، بیش‌تر آن‌ها بدعت یادشده را مذموم ندانسته‌اند.

به نظر می‌رسد مراجعه به سایر آیات قرآنی نیز از ابهام موجود در آیه یادشده نمی‌کاهد؛ برای مثال مؤلف تفسیر نمونه در توجیه ستوده بودن رهبانیت یادشده در آیه آورده است: «تعبیر قرآن به جمله «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا» (حق آن را رعایت نکردند) دلیل بر این است که اگر حق آن ادا می‌شد سنت خوبی بود و تعبیر آیه ۸۲ مائده^۱ که از «رهبان‌ها» و «عالمان» مسیحیان راستین با نظر موافق و مثبت یاد می‌کند نیز شاهد این مدعاست» (مکارم شیرازی ۱۳۷۴: ۲۳/۳۸۳). در مقابل این نظر می‌توان از آیه ۳۴ سوره توبه^۲ یاد کرد که در آن‌ها برخی رهبان مسیحی به نیکی ذکر نشده‌اند - برای مثال، قرطبی در تفسیرش (۱۳۶۴: ۱۸/۲۶۳) از آیه ۲۷ سوره حدید، همین آیه ۳۴ از سوره توبه را دلیل بر انحراف برخی رهبان مسیحی در عمل به رهبانیت گرفته؛ هرچند او نیز مانند مؤلف تفسیر نمونه بدعت رهبانیت در آیه را ستوده دانسته است.

ابهام ناشی از تفسیرپذیری جملات یادشده در آیه و دشواری هماهنگ‌سازی ساختن همه پیچیدگی‌های آن باعث شده که گاه مفسران به توجیهاات و توضیحات تاریخی بی‌قرینه و دورازذهن روی آورند؛ برای مثال در برخی از تفاسیر در اقوالی آورده‌اند که رسم رهبانیت در ابتدا بر مسیحیان فرض نبوده اما پس از آن که ایشان آن را تطوعاً و به ندم و نفل بدعت نهادند، بر آن‌ها واجب شده است (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۵۳۷/۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴/۲۳۸)؛

۱. «لَتَجِدَنَّ أُمَّةً لِلنَّاسِ عِدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَ رُهْبَانًا وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ يَصُدُونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»

نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۶؛ قس. ابن‌العربی اندلسی، ۱۹۷۲: ۱۷۴۵/۴ که معتقد است چنین تفسیری از مضمون کلام برداشت نمی‌شود).

احتمالات دیگری نیز در تفسیر آیه و بدعت رهبانیت در آن داده شده است؛ برای نمونه در برداشتی که بسیاری از مفسران داشته‌اند گفته شده که رهبانیت رسمی بوده است که گروه مسیحی مصداق آیه بر خود «نذر» کرده بودند و از این رو، همان‌گونه که ادای نذر بر نادر واجب است، ادای حق رهبانیت نیز بر این گروه واجب بوده؛ چنان‌که رعایت نکردن آن نکوهش را در پی داشته است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۲/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۵۲/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۴/۲۹؛ نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۶۱/۶ - ۲۶۲؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۳۹۰/۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۹۴/۵؛ ملّا فتح‌الله، ۱۴۲۳: ۶۰۹/۶؛ همو، ۱۳۳۶: ۱۹۰/۹ - ۱۹۱). در چنین تفسیری نیز بدعت رهبانیت همچون نذر، امر ستوده‌ای فرض شده است.

در مجموع، از گفته‌ها درباره آیه ۲۷ از سوره حدید برمی‌آید که ساختار نحوی و امکانات زبانی این آیه، ظرفیت تفسیری بسیار بالایی به آن داده و این آیه را از پراختلاف‌ترین آیات در بین مفسران ساخته است. این تفسیرپذیری باعث شده است که بدعت یادشده در آیه نیز به اختلاف، روا یا ناروا و ستوده یا نکوهیده دانسته شود. از این رو، برداشت‌های مفسران از واژه ابتداع/ بدعت در قرآن هیچ‌گاه به طور مطلق و همگن حاکی از نکوهیدگی یا ستودگی بدعت نبوده است؛ چنان‌که خواهد آمد، این ظرفیت تفسیری و در پی آن اختلاف نظر مفسران، در برخی برداشت‌ها از اصطلاح بدعت مؤثر بوده است.

۵. معنای اصطلاحی بدعت

برداشت و معنای رایج از بدعت نزد مسلمانان، به‌ویژه پس از دوره زندگی تابعان، غالباً خلاف معنایی است که بسیاری از مفسران از کاربرد بدعت در آن آیه ذکر کرده‌اند؛ مسلمانان دوره‌های پسین، بدعت را بیش‌تر حامل بار معنایی منفی دانسته‌اند، به‌گونه‌ای که این واژه بعدها به یکی از بن‌مایه‌های ادبیات بددینی تبدیل شده است.

در یکی از رایج‌ترین تعاریف‌ها، بدعت در معنای اصطلاحی به «إدخال ما لیس من الدین فی الدین» (آن‌چه جزو دین نیست از دین دانستن) تعریف شده است (ر.ک: پاکتچی،

۱۳۸۱: ۵۶۳/۱۱؛ طارمی، ۱۳۷۵: ۱۴/۲). این تعریف بیش تر در کتب علمای شیعه دیده می شود (برای آگاهی از شماری از تعاریف بدعت، ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۶: ۲۵-۳۰). در این معنا، نه تنها افزودن امر تازه ای به دین، بلکه کاستن چیزی از آن نیز بدعت شمرده می شود؛ مانند حذف جمله «حَىَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» از اذان یا حذف شعیرهای واجب در سنت. بنابراین، پدید آوردن هر امر تازه ای در دین^۱ برخلاف سنت، چه از طریق افزایش و چه از طریق کاهش، بدعت خواهد بود.

در این تعریف و موارد مشابه آن چه دینی بودن امری را مشخص می کند، «سنت» است (درباره تقابل بدعت و سنت ر.ک: Lewis, 1953: 52). از این رو، در بسیاری از منابع و متون اسلامی «بدعت» امری بوده است که در برابر «سنت» نهاده شده و «ابتداع» (بدعت) در برابر «اتباع» (پیروی از سنت) قرار گرفته است.^۲ در تقابل بین «سنت» و «بدعت»، سنت امری است که منشأ آن، شرع به شمار می آید و سیره زندگی پیامبر اکرم (ص) بدنه اصلی آن را تشکیل می دهد (بسیاری از فرق اسلامی شیوه زندگی صحابه و تابعان را نیز از منابع تشکیل دهنده سنت دانسته اند. ر.ک: قاضی عیاض، ۱۴۰۷: ۱۲/۲). در حالی که شیعه با رد این نظر، رفتار و گفتار امامان معصوم (ع) را در کنار سیره نبوی تنها منابع مشروع و موجه برای تشخیص سنت می داند؛ حال آن که بدعت، از آن رو که بنا به تعریف ریشه در شرع ندارد، ناگزیر امری فرض می شده که حاصل هوای نفس انسانی است؛ به بیان دیگر چون حیوانی نبوده نفسانی دانسته شده است. از همین روست که در کتب فرقه نگاری و کلامی در بسیاری موارد اهل بدعت، اهل أهوا (امیال و هواها) گفته شده اند و در ادبیات ناظر به بددینی اهل بدعت و هوا بودن، صفاتی بوده اند که در بسیاری موارد کنار هم آمده اند (برای نمونه هایی از این مجاورت در متون اسلامی، ر.ک: خرگوشی، ۱۳۶۱: ۵۱۳؛ ابوبکر بیهقی،

۱. همین تازگی وجه مشترک معنای لغوی و اصطلاحی بدعت است. ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۴۰۴/۱؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۹۲.

۲. برای نمونه هایی از کاربرد تقابل مفهومی اتباع و ابتداع در متون اسلامی ر.ک: بسوی، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۱/۴؛ قاضی عبدالجبار، بی تا: ۵۷۱/۳؛ میدی، ۱۳۷۱: ۳۳۵/۱ که از قول ابن عباس نقل شده است: «اتبعوا ولا تبدعوا». برای نمونه های دیگر، ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۱/۱ و ۶۶/۲۲؛ شاطبی، ۱۴۲۰: ۶۱.

۱۴۱۷: ۳۸۸-۳۸۹؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۳/۱۴۵؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۲/۱۸۶ و ۲۰۹؛ در این باره نیز ر.ک: (Robson, 1986: 1/ 1199) این ذهنیت از ارتباط بدعت‌گذاری و نفس‌پرستی در نام‌گذاری برخی کتاب‌ها نیز مشاهده می‌شود؛ برای مثال التنبیه والردّ علی أهل الأهواء والبدع اثر ملطی یا الردّ علی أهل البدع والأهواء اثر ابومطیع نسفی به تقابل مفهومی ابتداع و اتباع به‌ویژگی دیگری در برداشت و فهم رایج از بدعت اشاره می‌کند؛ در این تقابل، اتباع یا به عبارت دیگر تقلید (از شرع و سنت) امر پسندیده‌ای دانسته شده که فرد مؤمن در دست‌یابی به حکم الهی صرفاً باید بر مبنای آن عمل کند. بدعت در این معنا معادل تفسیر به‌رأی گرفته شده است.

رأی و قیاس فارغ از شرع و به خودی خود اموری‌اند که به گمراهی می‌انجامند. این معنا در این جملات شهرستانی به‌وضوح نمایان است: «إِنَّ أَهْلَ الْعَالَمِ انْقَسَمُوا مِنْ حَيْثُ الْمَذَاهِبِ إِلَى أَهْلِ الدِّيَانَاتِ وَالِى أَهْلِ الْأَهْوَاءِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ إِذْ عَتَقْدَ عَقْدًا أَوْ قَالَ قَوْلًا فَمَا أَنْ يَكُونَ فِيهِ مُسْتَفِيدًا مِنْ غَيْرِهِ أَوْ مُسْتَبَدًّا بِرَأْيِهِ. فَالْمُسْتَفِيدُ مِنْ غَيْرِهِ مُسْلِمٌ مُطِيعٌ وَالِدِينُ هُوَ الطَّاعَةُ وَالْمُسْلِمُ الْمَطِيعُ فَهُوَ الْمَتَّبِعُ وَالْمُسْتَبَدُّ بِرَأْيِهِ مُحَدِّثٌ مُبْتَدِعٌ»^۱ (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۰/۱. قس. گفته علی (ع) در نهج‌البلاغه - سیّد رضی، ۱۴۱۴: ۲۱۰- که بنا به آن مردمان منحصرأ به دو گروه متّبع شریعت و مبتدع بدعت تقسیم شده‌اند). بدعت، در همین زمینه، در برخی منابع در کنار تفسیر به‌رأی و قیاس آمده است؛ برای نمونه کلینی در الکافی (۱۳۶۲: ۵۴/۱) فصلی دارد با عنوان «باب البدع والرأی والمقاییس» که در آن احادیث چندی در ارتباط بدعت و تفسیر به‌رأی آورده است؛ از جمله: «[قال علی (ع)]: لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأیه هلکک و من ترک اهل بیت نبیه ص ضلّ و من ترک کتاب الله و قول نبیه کفر» (همان‌جا).

در احادیث منقول از پیامبر اکرم (ص) نیز معنای اصطلاحی بدعت نکوهش و نهی شده است. در بسیاری از کتب حدیثی، ابوابی را به احادیث و احکام حاوی نکوهش بدعت

۱. مردمان جهان از نظر مذهب به دو گروه پیروان ادیان و پیروان امیال دسته می‌شوند. به این ترتیب، انسان هنگامی که به رأیی باورمند یا به سخنی قائل است، آن‌ها را از دیگری گرفته یا خودسرانه به آن‌ها رسیده است. پس آن‌که رأیش را از غیر خود گرفته مسلمانی فرمان‌بر است؛ چراکه دین اساساً همان فرمان‌بری است و از این‌رو مسلمان فرمان‌بر، دین‌دار است و آن‌که خودرأی است، نوآورنده‌ای بدعت‌گذار.

اختصاص داده‌اند (ر.ک: «کتاب السنّة» از سنن ابوداؤد یا باب‌های هفتم و هشتم «ابواب السنّة» از سنن ابن‌ماجه). گاه نهی و تحذیرها نسبت به بدعت و بدعت‌گذاران با الفاظ و احکام تنیدی همراه بوده است؛ برای مثال از قول ایشان نقل کرده‌اند که توبه بدعت‌گذار پذیرفته نیست (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲: ۵۴/۱؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۵۸). گاه به سبّ اهل ریب و بدع حکم داده شده (ر.ک: کلینی ۱۳۶۲: ۳۷۵/۲؛ مجلسی ۱۴۰۴: ۶/۱۱؛ ۶/۱۱ و ۸۰) و گاه به پرهیز از همنشینی با بدعت‌گذاران سفارش شده است (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۱: ۵۶۲/۱۱) که احادیث مربوط به پرهیز از مجالست با مبتدعان دارای اسناد منفرد دانسته شده‌اند. با این حال، از نقل آن‌ها می‌توان به روحیه و ذهنیت بازگویندگانشان نسبت به مسئله بدعت راه جست (برای آگاهی از شماری از احادیث مربوط به بدعت ر.ک: ونسینک و دیگران، ۱۹۳۶-۱۹۶۹: ۱/ ۱۵۱ و ۱۵۲).

در میان احادیث نبوی مربوط به بدعت، احادیث چندی وجود دارند که عبارت «کلُّ بدعة ضلالة» در آن‌ها مشترک است؛ برای نمونه در یکی از معروف‌ترین این احادیث، بدترین امور آن‌هایی دانسته شده که در دین إحداث می‌شوند، این‌گونه امور بدعت انگاشته شده و هر بدعتی گمراهی (حدیث یادشده را شیعه و سنی به طرق مختلف روایت کرده‌اند. ر.ک: ابومحمد دارمی، ۱۴۲۰: ۲۲۹؛ ابن‌ماجه ۱۴۳۰: ۲۸/۱ و ۳۱؛ ابوداؤد، ۱۴۳۰: ۱۷/۷؛ حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۵۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۸ و ۲۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۲/ ۲۶۳، ۳۰۱، ۳۰۹؛ ۲۴/۷۴ و ۱۳۳؛ درباره احادیث مشابهی که در آن‌ها عبارت «کلُّ بدعة ضلالة» تکرار شده است، ر.ک: ابومحمد دارمی، ۱۴۲۰: ۲۸۹؛ مسلم، ۱۴۱۲: ۵۹۲؛ ابن‌ماجه، ۱۴۳۰: ۳۰/۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۵۶/۱-۵۷؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۲؛ ۵۷۲/۳).

چنین احادیثی که در آن‌ها هر بدعتی ضلالت شمرده شده در کتب غیرحدیثی به وفور نقل شده‌اند (ر.ک: بسوی، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۲؛ یعقوبی، بی‌تا: ۱۰۳/۲؛ ابوالقاسم کوفی، ۱۳۷۳: ۵۶،

۱. برای مثال، در سنن ابن‌ماجه حدیث چنین است: «... إياکم و محدثات الامور، فإن شرّ الامور محدثاتها و کلّ محدثه بدعة و کلّ بدعة ضلالة».

۷۲، ۷۷، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۰۴؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۵۸؛ ابن حزم، ۱۴۱۶: ۱۶۷/۳؛ ابوبکر بیهقی، ۱۴۱۷: ۱۳۵ و ۲۹۸). به بحث درباره این احادیث بازخواهیم گشت.

به این ترتیب، بنابر معنای اصطلاحی بدعت در احادیث و در فهم عمومی و تاریخی مسلمانان که به اختصار ذکر شد، اصطلاح بدعت غالباً به دلالات و تضمّناتی با بار ارزشی منفی اشاره می‌کرده است. در این میان، گاه استثناهایی به چشم می‌آید؛ برای نمونه در تقسیم‌بندی‌هایی که از بدعت ارائه شده، برخی از اقسام بدعت ستوده دانسته شده‌اند. برای مثال، ابن اثیر (۱۳۶۷: ۱۰۶/۱-۱۰۷) بدعت را به دو نوع «بدعت هُدی» و «بدعت ضلال» تقسیم کرده است. در منابع تقسیمات دوگانه و چندگانه دیگری نیز از بدعت دیده می‌شود. از رایج‌ترین آن‌ها تقسیم بدعت به دو نوع «بدعت سیئه» و «بدعت حسنه» است (ر.ک: Robson, idem؛ گذشته، ۱۳۸۱: ۵۵۹/۱۱). در تقسیم‌بندی دیگر که ظاهراً نخستین بار ابن عبدالسلام آن را عنوان کرده (ر.ک: طارمی، ۱۳۷۵: ۵۱۴/۲) بدعت بر اساس احکام خمسۀ فقهی به پنج نوع حرام، مکروه، مباح، مندوب و واجب تقسیم شده است.

در تعلیل و تحلیل چنین تقسیم‌بندی‌هایی نظرهایی ابراز شده است؛ برای مثال برخی منشأ این تقسیم‌بندی‌ها را قول خلیفه دوم درباره نماز تراویح دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۶: ۶۷؛ همو، ۱۴۱۲: ۷۸ و ۱۱۳). به عقیده سبحانی این تقسیمات توجیهی در تصحیح گفته خلیفه دوم بوده‌اند؛ نیز ر.ک: طارمی، ۱۳۷۵: ۵۱۴/۲ - ۵۱۵). نقل شده است که وی درباره این نماز مستحب که نخستین بار خود به اقامۀ جمعی آن دستور داده، گفته است: «نعم/نعمت البدعة هذه» (ر.ک: مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۱۱۴/۱؛ بخاری، ۱۴۰۰: ۶۰/۲). از دیرباز نیز بر حسنه دانستن بدعت تراویح، به‌ویژه از سوی شیعیان انتقادهایی وجود داشته است (برای نمونه مفصلی از انتقادهای قدیم در این باره، ر.ک: ابوالقاسم کوفی ۱۳۷۳: ۷۰-۷۲). همچنین گفته‌اند که برخی از این تقسیمات، حاصل خلط معنای لغوی و اصطلاحی بدعت بوده است (همو، ۱۳۸۱: ۵۶۰/۱۱). در تفسیر ابن کثیر (۱۴۱۹: ۲۷۷/۱) نیز بدعت بر دو نوع شرعی و لغوی تقسیم شده است. ابن کثیر حدیث پیامبر (ص) را که در آن هر بدعتی ضلالت گفته شده از نوع نخست و قول خلیفه دوم در باب نماز تراویح را از سنخ دوم بدعت لغوی - دانسته است).

۶. تطوّرشناسی

گفته شد که کاربرد قرآنی واژه بدعت، دست کم به عقیده بسیاری از مفسران حامل معنایی مذموم نبوده است. معنای لغوی «بدعت» (آغاز کردن، خلق کردن، نوآوری) نیز معنایی مثبت بوده است. همین وجه مثبت معنایی در واژه بدعت و مشتقات آن باعث شده است که در برخی منابع، صفت «مبتدع» در معنای «بدیع و خالق» برای خداوند به کار رود (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷: ۶۳۲/۸؛ ناصر لدین الله، ۱۴۰۵: ۱۵؛ «مبتدع البرایا»؛ سید رضی، ۱۴۱۴: ۲۸۵؛ «مبتدع الخلاق»؛ ابن حزم، ۱۴۱۶: ۵۴/۱؛ «مبتدع الخلق»؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۶/۱۱. عبارت «بدیع السماوات والأرض» در دو آیه قرآنی نیز شاهد دیگری است).

اما چنان که گفته شد، بعدها «بدعت» در گذر به معنای اصطلاحی به واژه‌ای دارای دلالت‌های مذموم بسیار بدل شده است. به نظر می‌رسد آنچه در این تغییر کاربری بیش‌ترین سهم را داشته استفاده دیگرسان واژه بدعت از سوی پیامبر اکرم (ص) بوده است؛ آن گونه که گذشت در اقوال پیامبر (ص) واژه بدعت عمدتاً برای اشاره به امری در برابر سنت و در مفهوم مقابل آن به کار رفته است. برای نمونه، گفته شد که در حدیث معروفی هر امر تازه‌ای (که سابقه‌ای در شریعت ندارد) بدعت و هر بدعتی ضلالت دانسته شده است. به ظاهر، معنای لغوی «بدعت» که مترادف با «محدث» و امر جدید بوده است، باعث چنین کاربردی در این حدیث و بسیاری از نمونه‌های دیگر شده است.

از سوی دیگر، اگرچه خود واژه بدعت و مشتقات آن در قرآن دلالتی ناستوده نداشته‌اند، به نظر می‌رسد در بسیاری از آیات قرآنی که لفظ بدعت و مشتقات آن را شامل نیستند (در باره این آیات، ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۵۵۸/۱۱) عمل بدعت گذاری نکوهش و نهی شده است.^۱ بر همین اساس است که گفتار نبوی نیز إحداث در دین را امری نکوهیده دانسته و از آن نهی کرده است. در این باره، پیامبر (ص) واژه بدعت را در اشاره به این امر ناستوده به کار گرفته است. می‌توان گفت رویکرد کلی قرآنی مبنی بر ذمّ بدعت (اگرچه

۱. این نگاشته تنها به بررسی و تطوّر زبانی و به اصطلاح به باستان شناسی واژه بدعت پرداخته است. چند و چون نفس عمل بدعت گذاری و احکام مربوط به آن، در قرآن و حدیث و نیز در تاریخ اسلام، از جنبه‌های بسیار دیگر شایان بررسی است و پژوهش‌های مفصل دیگری می‌طلبد.

این رویکرد از طریق به کارگیری خود واژه بدعت نبوده است) آمادگی ذهنی لازم را برای پذیرش واژه‌ای دالّ بر بدعت‌گذاری پدید آورده بود.

از این رو، تأثیرپذیری بسیار مسلمانان از گفتار پیامبر (ص)، که می‌توان آن را دومین مرجع پس از قرآن برای تولید و بازتولید واژگان و اصطلاحات دینی دانست، سبب شد که «بدعت» ناستوده در احادیث نبودی، اصطلاحی رایج در اشاره به بدعت‌گذاری و اِحداث در دین شود. شاهد مطلب آن که شکل و ظاهر احادیث حاوی نکوهش بدعت و تعبیر و ترکیبات به کاررفته در آن‌ها، در چگونگی کاربرد اصطلاح بدعت در ادبیات ناظر به بددینی در دوره‌های پسین نقش مستقیم داشته‌اند؛ برای نمونه چنان که گذشت، در برخی از احادیث حاوی ذمّ بدعت عبارت «کلّ بدعة ضلالة» مشترک است. این همراهی و مجاورت اصطلاحات «بدعت» و «ضلالة» در بسیاری از متون اسلامی در دوره‌های بعدی تکرار شده است و صفت «ضالّ» صفت رایجی بوده است که در بسیاری از مواضع به دنبال «مبتدع» آمده است (برای مثال، ر.ک: ابوحنیفه، ۱۴۲۵: ۶۲۴؛ فضل‌بن شاذان، ۱۳۶۳: ۳۰؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۵۵/۳؛ عبدالقاهر بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۶۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳: ۲۴۳/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۳۳/۱۰؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۸/۱۰۲؛ ابن عماد، ۱۴۰۶: ۱۵۹/۴. در متون فارسی گاه واژگان «گم‌راه» و «بی‌راه» که معادل «ضالّ» عربی‌اند در جای صفت مبتدع به کار رفته‌اند، برای مثال ر.ک: قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۳۸، ۳۱۹، ۳۸۸. همچنین برای کاربرد ضال و مبتدع در این کتاب ر.ک: ۲۲، ۱۰۹، ۳۷۳، ۴۸۱).

افزون بر این، بسامد اندک استفاده از مشتقات بدعت در قرآن (چنان که گفته شد، مشتقات بدعت تنها در چهار آیه به کار رفته‌اند) غالباً ناظر به معنای لغوی این واژه بوده است. در آیه ۲۷ از سوره حدید نیز آن گونه که بحث شد، در باب ممدوح یا مذموم بودن معنای اصطلاحی این واژه، اختلاف وجود داشته است. از این رو، استفاده مثبت قرآنی نمی‌توانسته است چندان از رواج معنای مذموم به کاررفته در احادیث پیش گیرد. تأثیر احادیث مربوط به بدعت بیشتر از تأثیر کاربرد مدح آمیز قرآنی آن بوده است؛ برای مثال شاطبی (۱۴۲۰: ۲۳۹) در نمونه‌ای که به وضوح تأثیر بیشتر حدیث را در شکل‌دهی ذهنیت‌ها نسبت به بدعت می‌نماید، در تفسیر آیه ۲۷ از سوره حدید، با استناد به عبارت

«کل بدعة ضلالة» در حدیث نبوی، جواز و ستودگی بدعت گفته شده در آیه را رد کرده است. به علاوه، در احادیث و شأن نزول‌هایی که بیش تر مفسران از پیامبر (ص) درباره آیه نقل کرده اند رهبانیت برای اهل اسلام نهی شده (هرچند در این احادیث به تلویح عمل نصارای مبتدع رهبانیت، به دلیل شرایط تاریخی زمان این نصاری، ستوده شده است؛ چراکه رهبانیتشان واکنشی بوده برای کناه گیری و رهایی از فشار پادشاهان ستم پیشه زمانشان) و رهبانیت امت در اقامه شعایر اسلامی نظیر حج، جهاد، روزه و ... دانسته شده است (در این باره ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۷، ۱۳۸ و ۱۳۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۰/۳۳۴۰-۳۳۴۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹/۲۴۷-۲۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۶۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸/۶۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۹/۳۹۰-۳۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۱۷۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۲۹۷-۲۹۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۴۰۰). نهی رهبانیت برای اهل اسلام در این احادیث نیز ممکن است در ذهنیت‌هایی مؤثر بوده باشد که با تعمیم، بدعت آیه را مذموم گرفته اند.

با این حال، گاه مسلمانان با استناد به آیه سوره حدید و با استفاده از امکان تفسیری آن به ممدوح بودن برخی از بدعت‌ها قائل شده اند؛ برای مثال سمرقندی (همان جا) از قول بعضی از صحابه آورده که برای ترغیب به مداومت در بدعت ستوده تراویح به این آیه استناد کرده اند (از قول ابوامامه باهلی صحابی نیز آورده اند که وی با استناد به این آیه مردم را به اقامه تراویح برانگیخته و آنان را برحذر داشته است از این که مانند رهبانی که حق بدعت رهبانیت را رعایت نکردند، مورد عتاب الهی قرار بگیرند. ر.ک: طبری ۱۴۱۲: ۲۷/۱۴۰؛ ابن العربی اندلسی، ۱۹۷۲: ۴/۱۷۴۵؛ شاطبی، ۱۴۲۰: ۲۳۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۱۷۸). به نظر می رسد گفته خلیفه دوم در باب ستوده خواندن بدعت تراویح نیز در فضایی بیان شده که هنوز دلالات مذموم در احادیث نبوی از واژه بدعت تثبیت نشده بود و هنوز واژه بدعت همانند کاربرد لغوی و قرآنی آن وجوه معنایی مثبتی را نیز دربرداشته، به گونه ای که ستوده خواندن بدعت، غریب نمی نموده است؛ بعید است که خلیفه دوم واژه ستوده ای (فعل «نعم/نعمت») را در اشاره به مفهوم و واژه ای که مطلقاً نکوهیده و مذموم انگاشته می شده (واژه «بدعة» در «نعم/نعمت البدعة هذه») به کار برده باشد، به ویژه آن که ظرفیت تفسیری آیه و برداشت‌های مثبت از آن می توانسته ستوده بودن بدعت را به ذهن متبادر

کند. شمار مصادیق بدعت در این زمان و حساسیت‌های ناشی از آن‌ها نیز به مراتب کم‌تر از ادوار بعدی تاریخ اسلام بوده است؛ با گذشت زمان، گسترش فتوحات و رویارویی مسلمانان با اندیشه‌های تازه، مفهوم «سنت» نیز به عنوان نیازی ضروری رفته‌رفته قوام می‌یافت و تثبیت می‌شد و به همراه آن بر دلالت‌های مذموم مفهوم مقابل آن، یعنی بدعت نیز افزوده می‌گشت. از این رو، در زمان خلیفه دوم (تاریخ قول خلیفه دوم درباره نماز تراویح را سال چهاردهم هجری گفته‌اند؛ برای مثال نرک: سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳) دلالات مذموم نشانه‌شناختی واژه بدعت به حدت دوره‌های بعد نبوده است.

افزون بر این، اگرچه پیش‌تر احادیث بر نکوهیدگی بدعت تصریح داشته‌اند، گاه در میان آن‌ها روایاتی مشاهده می‌شود که ممکن بوده است ستودگی بدعت یا گروهی از بدعت‌ها را به ذهن برخی از مسلمانان آورده باشد؛ برای مثال در حدیث معروفی از قول ایشان «سنت» به دو نوع «حسنة» و «سینة» تقسیم شده است (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۲۹: ۷/۷۲۰ و ۷۲۱؛ مسلم، ۱۴۱۲: ۷۰۵ و ۲۰۵۹؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰: ۱/۱۴۰؛ حدیث مشابه دیگری وجود دارد که سنت را مربوط به امور شر نیز دانسته است. ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۲۹: ۴/۸۹۸؛ ۹/۴۹۴؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۴۳/۵). مفهوم «سنت سینة» نیز مانند «بدعت حسنة» مفهومی بوده است که بعدها در متون اسلامی به کار رفته است (برای مثال، ر.ک: قاضی عبدالجبار ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۱۲/۴۷۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۷۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ الف: ۴/۳۱۱؛ ۶۷/۳۵۱). طبیعی است هنگامی که سنت به دو نوع «سینة» و «حسنة» تقسیم پذیر بوده باشد، مفهوم ضد و مقابل آن، یعنی بدعت نیز می‌توانسته چنین انگاشته شود؛ برای مثال مُحیی‌الدین ابن عربی بدعت رهبانیت یادشده در آیه را معادل «سنة حسنة» در حدیث بالا دانسته است (ر.ک: الغراب، ۱۴۱۳: ۱۴ و ۸۴). ابن‌اثیر نیز (همان جا) پس از ذکر گفته خلیفه دوم در باب نماز تراویح و در تأیید آن به همین حدیث پیامبر (مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً ...) استناد کرده است.

بنابراین، ظرفیت تفسیری آیه یادشده از سوره حدید و نیز احادیثی مشابه آن چه در بالا گفته شد، دست کم برای برخی از مسلمانان مُلهم تفکیک بدعت به دو نوع سینة و حسنة بوده است. از این رو، نمی‌توان منشأ تقسیم‌بندی‌های دوگانه یا چندگانه بدعت و ذهنیت برخی مسلمانان را از ستوده بودن انواعی از بدعت، لزوماً توجیهاتی برای قول خلیفه دوم دانست.

۷. نتیجه گیری

چنان که گذشت، کاربرد قرآنی مشتقات بدعت، دست کم به عقیده بیشتر تر مفسران، دلالات مذمومی را در این واژه نشان نمی دهد و به عکس چنین می نماید که این کاربرد، حاوی تضمّنات معنایی مثبت و ستوده ای است. با این حال، تفسیر پذیری و امکانات زبانی قرآنی باعث شده است که گروه کم شمارتری از مفسران و اندیشمندان، موافق با معنای اصطلاحی و تاریخی واژه بدعت، بدعت یاد شده در آیه ۲۷ از سوره حدید را دارای دلالت هایی مذموم بدانند. این فرآیند، در روایات و احادیث منسوب به پیامبر اکرم (ص) کاملاً به عکس است؛ به این بیان که بیش تر احادیث مربوط به بدعت، این واژه را در معنایی منفی و ناستوده به کار گرفته اند؛ اگرچه احادیثی نیز وجود دارند که ممکن بوده است برخی دلالت های مثبت و ممدوح را از بدعت در ذهن بعضی مسلمانان متبادر کنند. استناد به این دو گونه کاربرد قرآنی و روایی، به عنوان مراجعی برای تولید واژگان زبان دینی، گاه واژه بدعت را دارای کاربری های متفاوتی کرده است؛ به این معنا که گاه کاربرد مثبت معنایی در ادبیات قرآنی و گاه روایی و نیز معنای مثبت لغوی موجب شده است برخی از مسلمانان انواعی از بدعت ها را ستوده فرض کنند و به این ترتیب تقسیماتی را برای مصادیق بدعت (نظیر تقسیم بدعت به دو نوع حسنه و سیئه) قایل شوند؛ در حالی که غالباً بدعت و مصادیق آن، با استناد به احادیث چندی از پیامبر (ص) - و در مورد شیعه از امامان معصوم (ع) - مذموم انگاشته شده اند.

بسامد اندک استفاده قرآنی از مشتقات واژه بدعت (هرچند این استفاده ها غالباً ستوده پنداشته شده) و شمار بیش تر و کیفیت احادیث حاوی دلالات مذموم بدعت، باعث شده است که روایات پیامبر (ص) به عنوان مفسر و مبین وحی، در تکوین نشانه شناختی واژه بدعت، بُرد و ضریب نفوذ بالاتری داشته باشند. از این رو، در ادبیات ناظر به بدینی و نیز در فهم عمومی و تاریخی مسلمانان، واژه بدعت بیش از آن که معنایی مثبت برساند، دلالاتی مذموم یافته است.

منابع

- **نهج البلاغة**، تحقیق عزیزالله عطاردی، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۷۸-۱۳۸۳)، **شرح نهج البلاغة**، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق اسعد محمد الطیب، ط. الثالثة، ریاض: مکتبه نزار مصطفى الباز.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۶۷)، **النهاية في غريب الحديث**، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن عربی اندلسی، ابوبکر محمد بن عبدالله (۱۹۷۲م)، **أحكام القرآن**، ط. الثالثة، تحقیق علی محمد البجاوی، قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلبي.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، **من لا یحضره الفقیه**، ط. الثانية، قم: جامعه مدرسین.
- ابن جزّی غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، **التسهيل لعلوم التنزیل**، تحقیق عبدالله خالدی، ط. الاولى، بیروت: دارالارقم بن ابی الارقم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، تحقیق عبدالرزاق المهدی، ط. الاولى، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۹۹۲م). **المنتظم فی تاریخ الامم والملوک**، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حزم، علی بن احمد اندلسی (۱۴۱۶ق). **الفصل فی الملل والاهواء والنحل**، تعلیق احمد شمس الدین، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب علمیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۹ق/۲۰۰۸م)، **المسند**، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب علمیه.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸م)، **الکشف عن مناهج الأدب فی عقائد الملة**، تحقیق محمد عابد الجابری، ط. الاولى، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن عماد حنبلی، شهاب الدین ابوالفلاح (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)، **شذرات الذهب فی أخبار من ذهب**، تحقیق أرناؤوط، ط. الاولى، دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مرکز النشر-مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م)، **غریب القرآن**، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م)، **البدایة و النهایة**، بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق محمد حسین شمس الدین، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیة- منشورات محمد علی بیضون.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م)، **السُّنن**، تحقیق أرناؤوط و دیگران، ط. الاولى، دمشق: دارالرسالة العالمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، تحقیق سیدجمال الدین میردامادی، ط. الثالثة، بیروت: دارالفکر- دار صادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
- ابوالقاسم کوفی، علی بن احمد (۱۳۷۳)، **الایستغاثة فی بدع الثلاثة**، ط. الاولى، تهران: مؤسسه الاعلمی.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۱۴۲۵ق)، **الفقه الاکبر** (ضمیمه کتاب العقیده و علم الکلام)، تحقیق محمد زاهد کوثری، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوحنیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق صدوقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
- ابوداود، سلیمان بن أشعث (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م)، **السُّنن**، تحقیق أرناؤوط و دیگران، ط. الاولى، دمشق: دارالرسالة العالمیة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، **الجامع الصحیح**، تحقیق عبدالباقی و دیگران، ط. الاولى، قاهره: المطبعة السلفیة و مکتبتها.

- بسوی، یعقوب بن سفیان (۱۹۸۱م)، **المعرفة والتاریخ**، تحقیق اکرم ضیاء العمری، ط. الثانية، بیروت: مؤسّسة الرسالة.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۲۰۰۳م)، **اصول الايمان**، تحقیق ابراهیم محمّد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- بغدادی، علی بن محمّد (۱۴۱۵ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، تحقیق محمّد علی شاهین، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق عبدالرزاق مهدی، ط. الاولى، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیان الحق نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق)، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**، تحقیق حنیف بن حسن القاسمی، ط. الاولى، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، تحقیق محمّد عبدالرحمن المرعشلی، ط. الاولى، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۷ق)، **الأسماء والصفات**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، ط. الاولى، بیروت: دارالجيل.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۱)، «بدعت؛ بررسی تاریخی»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ترمذی، محمّد بن عیسی (۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م)، **السُّنن**، تحقیق ابراهیم عطوه عوض و دیگران، ط. الثانية، مصر: مكتبة و مطبعة مصطفى البابي.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمّد (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، تحقیق معوّض و عبدال موجود، ط. الاولى، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). **الكشف والبيان عن تفسیر القرآن**، ط. الاولى، دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷)، **جلاء الاذهان و جلاء الاحزان**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حرّانی، ابن شعبه حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، **تُحَفُّ العقول عن الرسول**، چاپ دوم، قم: نشر جامعه مدرّسین.

- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن ابی عثمان (۱۳۶۱)، **شرف النبى**، تحقیق محمد روشن، تهران: بابک.
- دارمی، عثمان بن سعید (۱۴۱۶ق)، **الرد على الجهمية**، تحقیق بدر بن عبدالله، ط. ال ثانیه، کویت: دار ابن الاثیر.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۲۰ق)، **السّنن**، تحقیق حسین سلیم أسدالدارانی، ریاض: دارالمغنی.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، **تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام**، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ط. الثانية، بیروت: دارالکتب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال التوحید**، ط. الاولى، تهران: دار مشعر.
- _____ (۱۴۱۶ق)، **البدعة: مفهومها، حدّها و آثارها**، ط. الاولى، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- _____ (۱۴۲۵ق)، **رسائل و مقالات**، ط. الثانية، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- سمرقندی، ابوليث نصر بن محمد (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، **بحر العلوم**، تحقیق و تعليق معوض و دیگران، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م)، **الأنساب**، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، ط. الاولى، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- سورآبادی، عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، **تفسیر سور آبادی**، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور** (و بهامشه کتاب تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی (۱۴۲۰ق)، **الإعتصام**، تحقیق محمود طعمه، بیروت: دارالمعرفة.

- شریف لاهیجی، محمّد بن علی (۱۳۷۳)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: دفتر نشر داد.
- شریف مرتضی، علم‌الهدی علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، **الذخیره فی علم الکلام**، تحقیق سیّد احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، **الملل والنحل**، تحقیق محمّد بدران، ط. الثالثة، قم: منشورات الشریف الرضی.
- _____ (۱۴۰۶ق)، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**، قم: دارالرضی.
- طارمی، حسن (۱۳۷۵)، «بدعت»، **دانش نامه جهان اسلام**، چاپ دوم، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- طباطبائی، سیّد محمّد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- _____ (۱۳۷۷)، **جوامع الجامع**، تصحیح ابوالقاسم گرّجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، محمّد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، ط. الاولى، بیروت: دارالمعرفة.
- _____ (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م)، **تاریخ الامم والملوک**، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، ط. الثانية، بیروت: دارالتراث.
- طوسی، محمّد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، ط. الاولى، قم: دارالتقافة.
- _____ (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**، تحقیق مالک محمودی، ط. الاولى، قم: دارالقرآن الکریم.
- الغراب، محمود محمود (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، **الفقه عند الشیخ الاکبر مُحی الدین ابن العربی**، ط. الثانية، دمشق: مطبعة نصر.

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س) / ۲۰۷

فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۷ق)، **المطالب العالیة من العلم الالهی**، تحقیق احمد حجازی السقا، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العربی.

_____ (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، ط. الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملّا محسن (۱۴۱۸ق)، **الاصفی فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد الهمدانی (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، **المغنی فی ابواب التوحید والعدل**، تحقیق جورج قنوتی، قاهره: الدارالمصریة.

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد الهمدانی (۱۹۶۹م)، **متشابه القرآن**، تحقیق عدنان زرزور، قاهره: دارالتراث العربی.

_____ (بی تا)، **تثبیت دلائل النبوة**، قاهره: دارالمصطفی.

قاضی عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسی (۱۴۰۷ق)، **الشفاء بتعریف حقوق المصطفی**، ط. الثانية، عمان (اردن): دارالفيحاء.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: نشر ناصر خسرو.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، **النقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض**، تصحیح جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.

کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹)، **مواهب علیہ**، تحقیق سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، **الکافی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامیة.

گذشته، ناصر (۱۳۸۱)، «بدعت؛ مقدمه، تعریف ها و تقسیم ها»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مالک بن انس (۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م)، **الموطأ**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ب)، **مرآة العقول**، تحقیق سید هاشم رسولی، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

- _____ (۱۴۰۴ الف)، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**، تصحیح محمدباقر بهبودی و دیگران، بیروت: مؤسسه‌الوفاء.
- _____ مرتضی داعی حسنی (۱۳۶۴)، **تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام**، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- _____ مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، **مروج الذهب و معادن الجوهر**، تحقیق اسعد داغر، ط. الثانية، قم: دارالهجرة.
- _____ مسلم، ابوالحسین مسلم بن الحجاج (۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م)، **صحیح مسلم**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، ط. الاولى، بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
- _____ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد (۱۴۱۳ب)، **الأمالی**، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ الف)، **الإختصاص**، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ مُقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، تحقیق عبدالله محمود شحاته، ط. الاولى، بیروت: دار إحياء التراث.
- _____ مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ ملّا فتح الله کاشانی (۱۳۳۶)، **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- _____ (۱۴۲۳ق)، **زبدة التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- _____ ملّاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجوی، ط. الثانية، قم: نشر بیدار.
- _____ میبدی، رشیدالدین احمدبن ابی سعد (۱۳۷۱)، **کشف الأسرار و عده الأبرار**، تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- _____ ناشناس (۱۳۴۵)، **بحر الفوائد**، تصحیح محمد تقی دانش پزوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ ناصرالدین الله، احمدبن یحیی (۱۴۰۵ق)، **النجاة لمن اتبع الهدی و اجتنب الردی**، ویسبادن: دارالنشر فرانز شتاینر.
- _____ نظام الدین نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، **خواتب القرآن و رغائب الفرقان**، تحقیق زکریا عمیرات، ط. الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س) / ۲۰۹

— نیشابوری، فضل بن شاذان (بی تا)، **الایضاح**، تصحیح سید جلال الدین ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

— ونسینک و دیگران (۱۹۳۶-۱۹۶۹م)، **المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی**، لیدن: بریل.

— یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر.

— Lewis, Bernard (1953), Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam, *Studia Islamica*, No. 1, pp. 43-63.

— Robson, J. (1986), BID' A, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, E. J. Brill, LEIDEN.