

نقدی بر مقاله فقه و هنرهای

تجسمی و تصویری

محمد الله اکبری / علی رضا فرحناک

این مقاله، موضوع مورد بحث را از جهات بسیاری بررسی کرده است، که باید از نویسنده آن تشکر و قدردانی کرد. با این وجود، برخی جهات را نیز نادیده گرفته است که به اختصار و از باب «یذکر، فان الذکری تنفع المؤمنین» به برخی از آنها اشاره می شود.

الف. از لابه لای نوشته بر می آید که از همان ابتدا، نویسنده قصد دارد حلال بودن مجسمه سازی و نقاشی را ثابت کند و به عبارت دیگر فرضیه وی «ثابت کردن حلال بودن این دو» است. در یک تحقیق علمی، آن هم در علوم نظری که قابل تجربه و آزمایش نیستند، محقق از آغاز نباید در صدد ثابت یا رد کردن موضوع مورد تحقیق باشد، بلکه بهتر آن است که از ابتدا در باب موضوع مورد نظر به اندازه کافی تحقیق کند و نتیجه آن را (رد یا اثبات) اعلام کند. اگر محقق به قصد رد یا ثابت کردن مسأله ای تحقیق را شروع کند، از همان ابتدا یک پیشینه ذهنی دارد که سبب می شود محقق «یکسو نگر» شود و زاویه های دیگر مسأله را نادیده بگیرد. این دیدگاه سبب می شود که محقق، دلایلی موافق نظر خود را جمع کند و دلایلی مخالف را یا توجیه



کند و یا نادیده انگارد و این خود در یک کار تحقیقی کاستی بزرگ به شمار می آید.

ب. جهت دیگری را که نویسنده مدنظر قرار نداده است، تاریخ و بویژه تاریخ صدر اسلام است و به خاطر این کاستی در برخی موارد حرفهایی زده که دور از واقعیت است. به عنوان نمونه وقتی از «صدر اول» و زمان «صدر حدیث» بحث می کند، شواهدی از تاریخ تمدن ویل دورانت و مربوط به قبیله های وحشی و نیمه وحشی و به عبارت دیگر، «انسانهای نخستین» ارائه می دهد. در حالی که صدر اول در اصطلاح فقها و زمان صدر روایات از ظهور اسلام به بعد است و چون بیش تر احادیث ما از امام باقر (م: ۱۱۴ هـ.) و امام صادق (ع) (م: ۱۴۸ هـ.) است، زمان صدر حدیث از سال ۹۵ هجری (وفات امام سجّاد (ع)) به بعد است. شایسته بود نویسنده از این دوران و پیش و پس از آن شواهدی ارائه می داد، نه از انسانهای نخستین.

افزون بر این، با مطالعه دقیق و همه سوئیة این مقاله، در بخشهای گوناگون آن ایرادهایی به نظر رسید که در چند بخش آورده می شود:

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش اول

نویسنده در بحث مجسمه سازی می نویسد:

«در مورد مجسمه سازی نیز اگر در زمانی ملاک حرام بودن عوض شد، فتوا به جواز ساختن و نگهداشتن آن هیچ اشکالی نخواهد داشت.»^۱

این سخن بسیار به جا و متین است، ولی به شرط آن که بتوانیم ملاک و علت حرام بودن مجسمه سازی را به طور دقیق تعیین کنیم، تا با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان معلوم شود که آیا آن علت از بین رفته است یا هنوز وجود دارد؟ حال باید دید که آیا می توان انگیزه حرام بودن را در «بت پرستی» منحصر کرد یا خیر؟ البته با مطالعه فراگیر در باب مجسمه سازی و حرام بودن آن در صدر اسلام،



می توان بدین نتیجه رسید که علت اصلی حکم به حرام بودن ساخت و نگهداری و استفاده از مجسمه، این بوده است که بیش تر اهالی آن روز جزیره العرب، بت پرست بوده و مجسمه ها را به عنوان بت می پرستیده اند و به بیان دیگر، هدف از ساخت، نگهداری و استفاده از مجسمه در آن عهد، پرستش آنها بوده است، نه تزیین^۲.

مؤید این مطلب آن است که مسلمانان در سرزمین گشایبهای خود در محدوده جزیره العرب، هر جا به بت و بتخانه ای رسیدند، بتها را شکسته و بتخانه ها را ویران کردند، ولی هنگامی که دامنه سرزمین گشایی به بیرون جزیره العرب؛ یعنی به شام، مصر و ایران کشیده شد، با آن که در این مناطق مجسمه ها و پیکره های سنگی جانداران هم فراوان بود و هم بسیار زیبا، ولی از آن جا که کسی آنها را نمی پرستید و «بت» نبودند، مسلمانان نه تنها آنها را نشکستند و از بین نبردند، بلکه در وصف آنها اشعار دلچسب و شورانگیزی نیز سرودند^۳.

شایان گفتن است که فرماندهان سپاه فاتح، همگی از صحابه پیامبر بودند و به احکام اسلام هم آگاهی کامل داشتند و از علت احکام نیز پیش از ما آگاه بودند، با این حال، آن پیکره ها و مجسمه ها را به حال خود باقی گذاشتند که بسیاری از آنها همچون پیکره های طاق بستان، بیستون، تخت جمشید، نقش رستم و شیر سنگی همدان در ایران و پیکره های سنگی شهرهای تدمر و حلب در شام و اسکندریه و دیگر شهرهای مصر هنوز هم وجود دارند^۴.

به هر روی، نه تنها تاکنون گزارشی دایر بر شکستن مجسمه ها در کشور گشایی مسلمانان در جاهایی که مردمانش بت پرست نبوده اند، به دست نیامده است، بلکه به گزارش ابن خلدون در العبر^۵ سعد بن ابی وقاص فرمانده سپاه اسلام، پس از فتح مداین در ایوان کسری، که با تصاویر برجسته بر روی سنگها تزیین شده بود، نماز خواند.

از سوی دیگر، در تحقیقی که در باب انگیزه و ریشه یابی بت پرستی اهالی



جزیره العرب، انجام شد، این نتیجه به دست آمد که مردم آن سامان، پیش از بت پرستی یکتاپرست و بر دین ابراهیم (ع) بوده اند. سپس به یادبود بزرگان قوم و قبیله خود، پیکره سنگی آنان را ساخته و روی قبرشان و یا در خانه های خود نصب می کردند و در روزهای خاصی از سال، برگرد مجسمه جمع می شدند و یاد و خاطره صاحب مجسمه را بزرگ می داشتند. بر اثر گذشت زمان و پیایی آمدن نسلها، هدف اصلی ساختن این گونه مجسمه ها به فراموشی سپرده شد و کم کم احترام، به پرستش تبدیل شد و سرانجام مردم آن دیار در برابر مجسمه ها سجده کردند و آنها را به عنوان معبود پرستیدند.^۶

در علل الشرایع، در باب علت بت پرستی، روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که چگونگی پیدایش بت پرستی را (مانند مطلب بالا) بیان می کند و ابلیس را منشأ آن می داند.^۷

با توجه به این مطالب، آیا حکم به جایز بودن مجسمه سازی و رواج آن در هر گوشه و کنار، سبب پدید آمدن همان حالت در بین افراد بشر قرن بیستم و یا قرنهای بعد نخواهد شد؟! بویژه آن که آغاز و انجام جهان بر ما پوشیده است و در قرنهای بعد، انسانهای گوناگونی خواهند آمد، پیامبری هم برای هدایت آنان نخواهد بود، با این حال، آیا می توان به طور قطع حکم کرد که تنها این مردم بدوی جزیره العرب بودند که از یادبود و بزرگداشت بزرگان خود، به پرستش مجسمه های آنان روی آوردند و دیگر افراد بشر در طول تاریخ و نسلهای آینده از این خطر در امان خواهند بود؟

بخش دوم

نویسنده در توجیه روایاتی که می گویند بر حرام بودن ساخت مجسمه دلالت دارند در صفحه ۱۹۲ می نویسد:

«به نظر ما، مهم ترین اشکال و ایراد بر این روایات، از حیث دلالت



این است که به احتمال قوی، با توجه به روایات دیگری که نقل کردیم، مورد توجه و جهت سؤال و نفی اشکال، همان حکم نگهداری و به کارگیری عکس و مجسمه است، نه حکم ایجاد و ساخت آن. اشکال در نگهداری مجسمه جانداران، به معنای کراهت است، یا از باب ظهور «بأس» در اعم از حرمت و کراهت و اخذ به متیقن که کراهت است، یا از باب جمع بین روایات که بعضی نگهداری مجسمه را اجازه داده‌اند و بعضی مثل این دو روایت، منع می‌کنند و مقتضای جمع حمل بر کراهت است، از باب این که اجماع بر عدم حرمت نگهداری قائم شده است.

به نظر می‌رسد در این عبارت:

«از باب این که اجماع بر عدم حرمت نگهداری قائم شده است.»

کاستی وجود دارد و به دو حرف «و یا» نیاز است تا وجه سوّمی برای کراهت باشد. از سوی دیگر، اجماع مورد ادعای نویسنده، محقق نیست و خود ایشان در صفحه ۲۳۰ نوشته است: مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

«... چنانکه فقها در مورد جواز نگهداری مجسمه، برخلاف نظر

پیشینان، فتوا به جواز داده‌اند.»

چنانکه ملاحظه می‌شود به نظر نویسنده، فقهای پیشین به حرام بودن نگهداری مجسمه فتوا داده‌اند که همین گونه هم هست، چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد و حتی در بین فقهای پسین هم چنین اجماعی وجود ندارد. با این حال، نویسنده در باب جواز نگهداری مجسمه ادعای اجماع کرده است. برای روشن شدن مطلب، به برخی از عبارتهای فقهای پیشین و پسین اشاره می‌کنیم:

الف، فقهای پیشین

ابوالصلاح حلبی (م: ۴۴۷) و علامه حلّی در تذکره، پس از فتوا به حرام بودن



ساخت تمثال و حرام بودن یادگیری و یاد دادن آن، به عنوان یک قاعده کلی هر چیزی را که به هر نوعی از جمله به خاطر خود عمل، حرام است، بها، مزد و... و حفظ و نگهداری آن را نیز حرام دانسته اند.^۸

ب. فقهای پسین

۱. محقق اردبیلی که ساخت مجسمه جاندار را حرام می‌داند، در نگهداری آن اشکال می‌کند و می‌نویسد:

«و بعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الأبقاء، لأن الظاهر أن الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق الله ويقائه لا مجرد التصوير.»^۹

۲. کاشف الغطاء نیز نگهداری مجسمه جاندار را حرام می‌داند، این مطلب از فتوای ایشان بر واجب بودن «محو» مجسمه جاندار، به روشنی استفاده می‌شود. اینک به متن عبارت ایشان بنگرید:

«وأيما تصويرها على نحو الأجسام فحرام و يجب محوها أو تغييرها»^{۱۰}.

۳. سید جمال الدین موسوی در ذخیره العباد می‌نویسد:

«خرید و فروش صور مجسمه انسان یا سایر حیوانات که تام الخلقه باشند، علی الأحوط حرام است، بلکه نگهداری آنها هم بی اشکال نیست»^{۱۱}.

۴. سید احمد خوانساری نیز در جواز نگهداری مجسمه جاندار اشکال می‌کند:

«ولا يخفى ان الأخبار الظاهرة في جواز الأقتناء لايشمل المجسمات

فیشکل استفاده جواز الأقتناء بالنسبة الى المجسمات»^{۱۲}.

با این همه فتوای صریح دایر بر حرام بودن نگهداری مجسمه جاندار، نویسنده مقاله ادعای اجماع بر حرام نبودن کرده است. البته اگر تصریح خود ایشان مبنی بر



اختلاف اقوال فقها نبود (صفحه ۲۳۰) می شد گفت که آرای مخالف را ندیده است، ولی حال که آرای مخالف را دیده، این پرسش مطرح است که با وجود این فتواها که دلالت بر حرام بودن می کنند، چگونه ادعای اجماع بر حرام نبودن کرده است؟

بخش سوم

نویسنده در صفحه ۱۵۱ در مورد روایاتی^{۱۳} که بر شکستن مجسمه‌ها، خراب کردن قبرها و از بین بردن تصاویر دلالت دارند، می نویسد:

«مراد از مجسمه‌هایی که حضرت امیر(ع) مأموریت شکستن و نابود کردن آنها را دارد، مجسمه‌های خاصی است که به عنوان هیاکل عبادت و بت پرستش می شده‌اند و مراد از قبرهایی که دستور تخریب آنها را صادر فرموده، قبرهای خاصی مثل قبرهای یهودیان و مسیحیان است که آنها را قبله گاه خویش می دانستند و در کنار آن قبرها مجسمه‌هایی از حضرت مسیح، یا حضرت مریم و بزرگان علم و دین خود ساخته بودند و آنها را پرستش می کردند.»

با توجه به این که نویسنده در صفحه ۱۴۳، در ترجمه حدیث دوم، «المدینه» را شهر مدینه دانسته نکات ذیل شایسته یادآوری است:

۱. نویسنده شهر مورد نظر را «مدینه النبی» دانسته است، با آن که احتمال دارد مراد از «المدینه» شهر دیگری باشد؛ زیرا: خود پیامبر در مدینه جای داشته و به اعزام مأمور ویژه‌ای نیاز نداشته است و از «بعثتی الی المدینه» بر می آید که از جایی (مدینه مرکز حکومت اسلامی) به جای دیگر اعزام شده است، نه این که در خود مدینه این مأموریت انجام شده باشد.

افزون بر این، روایت دیگر کلمه «المدینه» را ندارد و مطلق است و مؤید احتمال مطرح شده است. نکته دیگر که بسیار در خور توجه است گفته خود نویسنده در



صفحه ۱۵۵ است که نشان می دهد محل انجام مأموریت جایی غیر از مدینه بوده است. وی می نویسد:

«بر اساس فرموده آن بزرگوار [علی(ع)] چون از سوی مشرکان بت پرست احساس درگیری کردند، از مسیرهایی رفتند که دشمن متوجه آنها نشود.»

بنابراین، اگر مراد خود «مدینه النبی» می بود، نیاز به رفتن از مسیر دیگری نبود. افزون بر این، اعزام نیروهای بت شکن از سال هشتم هجری و بعد از گشودن مکه بوده است و در این زمان، در پیرامون مدینه جایی که چنین بتهایی داشته باشد باقی نمانده بود، بویژه آن که اعزام های علی(ع) برای بت شکنی به یمن و جاهای دیگری غیر از «مدینه النبی» بوده است.

۲. نویسنده وجود مسیحیان را در مدینه مفروض کرده است، در حالی که گزارشی از وجود آنان در مدینه در دست نیست و خود این مطلب، نیاز به اثبات دارد. بلکه مسیحیان بیش تر در یمن و نجران ساکن بوده اند.

۳. این که یهودیان و مسیحیان قبرها را قبله گاه خود بدانند و مجسمه های حضرت مسیح و مریم یا بزرگان علم و دین خود را بپرستند، آن هم در جزیره العرب و در شهر مدینه، ادعایی است که هیچ دلیل و مدرکی آن را تأیید نمی کند. گویا نویسنده فراموش کرده است که راجع به چه قوم و چه سرزمینی سخن می گوید! چنان در باب مجسمه های بزرگان یهود و نصارا در مدینه داد سخن می دهد که گویا این شهر مهد تمدن یهود و مسیح است! از سوی دیگر، این نکته نیز درخور درنگ است که در دین یهود، ساختن هرگونه مجسمه آشکارا ممنوع شده است. در سفر خروج آیه ۲۰-۲۴ آمده است:

«نباید برای خود هیچ شمایل سنگی یا نقشی از آنچه در آسمان، در فرود زمین، یا ژرفای آبهاست برگزینی»^{۱۴}.

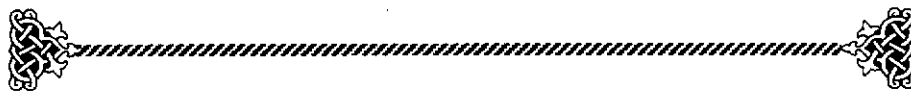


و از همین جاست که بسیاری از مستشرقان ممنوع بودن مجسمه سازی را در اسلام، متأثر از یهود می دانند.

افزون بر این، یهودیان و مسیحیان یکتاپرست بوده اند و بت و مجسمه را نمی پرستیده اند و هیچ تاریخ نگاری، گرایش آنان را از توحید به بت پرستی گزارش نکرده است و قرآن کریم هم، هیچ گاه آنان را مشرک نخوانده است.

۴- به احتمال قوی مراد از قبرهای یادشده در روایت، قبرهای بت پرستان و مشرکان است که در آن روزگار بیشترین مردم جزیره العرب را تشکیل می داده اند و برای یادبود و بزرگداشت بزرگان خود، چون رؤسای قبیله ها، شاعران بزرگ، افراد شجاع و ... مجسمه های آنان را ساخته و روی قبرهایشان قرار می داده اند. گاهی نیز روی قبرها پیکره سنگی حیوانی را قرار می دادند که نشاندهنده ویژگیهای برجسته صاحب قبر بود، چنانکه گزارش تاریخ نگاران و کتابهای «سیر» و «مغازی» و ... نیز این مطلب را تأیید می کنند.

۵. نکته ای اساسی که شایان دقت بیش تری است این که باید به دقت تعیین کرد که آیا اسلام دستور مجسمه شکستن داده است، یا فرمان بت شکنی؟ تفاوت بین این دو و نتیجه ای که بر هر یک بار می شود روشن است. اگر دستور مجسمه شکنی داده است، می توان به این روایات، بر فرض درستی آنها، استناد کرد، ولی اگر فرمان بت شکنی داده باشد، این روایات، تنها وقتی درخور استنادند که مجسمه عنوان «بت» داشته باشد، چنانکه پیش از این گفته شد، گرچه مسلمانان در محیط جزیره العرب که بیش تر مردمان آن، بت پرست بودند، بت ها و مجسمه ها را شکستند، ولی در بیرون از آن جا چون: ایران، شام و مصر با آن که مجسمه، بویژه مجسمه جاندار فراوان بود، ولی چون مردمان آن سرزمینها بت پرست نبودند و مجسمه ها عنوان بت نداشت، هیچ مجسمه ای شکسته نشد. اکنون این نکته را یادآور می شویم که از بررسی مجموع اینها، یعنی بت شکنیها در جزیره العرب و باقی گذاردن گونه های



پیکره‌ها و مجسمه‌ها در جای دیگر، می‌توان بدین نتیجه رسید که آنچه را اسلام فرمان شکستن، خراب کردن و نابودی آن را داده، بت بوده است، نه مجسمه. اصل اساسی تعالیم اسلام «توحید» بود و آنچه در برابر توحید قرار داشت، «شرك» بود و نماد شرك «بت» بود. بنابراین، توحید نشان ویژه و «نماد» اسلام بود و «بت» مشخصه و «نماد»، شرك و این دو، رو در روی هم قرار گرفتند. اسلام «بت» را که نماد شرك بود دشمن شماره یک خود می‌دانست و از این رو سرسختانه و بی هیچ سهل انگاری به مبارزه با آن برخاست و هیچ گاه و به هیچ قیمتی در برابر آن کوتاه نیامد. تمام همّت اسلام، مسلمانان و پیامبر، ریشه کن کردن و خشکاندن ریشه بت پرستی در جزیره العرب بود. بنابراین، همان گونه که در هر کجا دگرگونی و انقلابی رخ می‌دهد، انقلابیون و حزب پیروز، تمام نشانه‌ها و آثار و «نماد»های حکومت پیشین را از بین می‌برند، در جزیره العرب نیز اسلام و مسلمانان که بت را دشمن خود می‌دانستند، با تمام توان تلاش می‌کردند که «بت» و بت پرستی را ریشه کن کنند. از موارد بت شکنی این نکته به روشنی به دست می‌آید که: آنچه ناپسند بود، «بت» بود نه مجسمه، چنانکه بسیاری از بت‌های پر آوازه مشرکان که شکسته و سوزانده شد، پیکره‌های جاندار نبود. به عنوان مثال «عزّی» پر آوازه ترین بت عرب درختی^{۱۵} بود و «لات» بت پر آوازه طائف صخره‌ای چهار گوش بود^{۱۶}. که به فرمان پیامبر درخت بریده و صخره نابود شد^{۱۷}.

بخش چهارم

نویسنده در بسیاری از موارد، از کلام فقها برداشتهایی کرده است که با واقع مطلب و رأی آن فقیه سازگار نیست، از باب نمونه موارد ذیل یادآوری می‌شود:

۱. در صفحه ۵۵ در مورد معنای تمثال و صورت می‌نویسد:

«بعضی از فقها: شهید ثانی در شرح لمعه و روض الجنان، فاضل

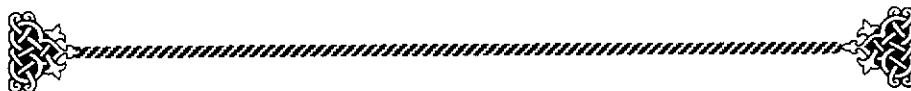
هندی در کشف اللثام و صاحب جواهر عکس نظریه ایشان را



تقویت می کنند و تمثال را اعم از صورت معنی می کنند. «
 اکنون برای روشن شدن مطلب، عبارت شهید ثانی را از روض الجنان در بحث
 مکروهات لباس نمازگزار می بینیم، ایشان در شرح عبارت مصنف می نویسد:
 «والتماثيل والصورة في الخاتم والشوب والسيف، سواء الرجل
 والمرأة، والمراد بالتمثال والصورة ما يعم مثال الحيوان وغيره. «
 نماز گزاردن با انگشتر، لباس و شمشیری که تمثال و صورت داشته باشد،
 مکروه است. مرد و زن در این حکم یکسانند. مراد از تمثال و صورت چیزی است که
 اعم از تمثال حیوان (جاندار) و غیر حیوان (بی جان) است.
 حال باید دید که از کجای این عبارت فهمیده می شود که تمثال، اعم از صورت
 است؛ آنچه از جمله «والمراد بالتمثال والصورة ما يعم مثال الحيوان وغيره» بر می آید
 هم معنایی تمثال و صورت است، نه اعم بودن، تمثال از صورت. با این وجود،
 نویسنده قول به اعم بودن تمثال از صورت را به شهید ثانی نسبت می دهد!
 ۲. نویسنده در بحث از دلالت روایت «نهی عن تزويق البيوت» در مورد معنای
 «تصاویر التماثيل» در صفحه ۸۸ می نویسد:

«بعضی از بزرگان بر استدلال به این روایت، اشکال دیگری
 کرده اند: «در اصل متعلق نهی در این روایت، معلوم نیست که آیا
 تصویر به معنای مصدری مراد است، یعنی مجسمه سازی و
 نقاشی، یا به معنای اسم مصدری، یعنی نگاهداری و استعمال و
 استفاده آن ...». ظاهراً این اشکال بر دلالت روایت وارد نیست؛
 زیرا... تزویق به معنای تزین، عمل و فعل مکلف است و به معنای
 مصدری مراد است که همان نقاشی و رنگ آمیزی باشد.»

اکنون برای این که روشن شود آیا برداشت نویسنده از کلام بزرگان که حضرت
 امام خمینی و شیخ جواد تبریزی هستند (چنانکه در پاورقی نویسنده آمده است)



درست است یا نه، کلام ایشان را نقل می‌کنیم:

امام خمینی، در مکاسب محرّمه، ج ۱/ ۱۷۳ می‌نویسد:

«آنچه بازداشته شده از آن، در روایت «نهی ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم» نقاشی بر انگشتر است و این ربطی به مسأله تصویر ندارد؛ زیرا ممکن است نقش بر انگشتر حرام یا مکروه باشد، نه به خاطر این که تصویر حرام است، تا بر انگشتر هم حرام باشد، بلکه به خاطر این است که نقش پذیرفتن انگشتر پسند شارع نیست، مانند نهی شارع از آراستن مساجد، یا سرودن شعر در آن [که اصل آراستن یا سرودن شعر بازداشته نشده، بلکه به خاطر محل تحقیق آن، بازداشته شده است]».

سپس ادامه می‌دهد:

«وبهذا یظهر الکلام فی روایة ابی بصیر (ینهی عن تزریق البیوت) ... وروایة جراح المدائنی (لاتبنوا علی القبور ...) فأن النهی عن تزویق البیوت وتزویق القبور لا یدل علی حرمة التصویر، کما ان النهی عن البناء علی القبور لا یدل علی حرمة البناء او کراهته وهذا واضح.»

چنانکه دیده می‌شود، برخلاف ادّعای نویسنده، حضرت امام، در اصل از معنای مصدری و اسم مصدری سخن نگفته است (گرچه از عبارت ایشان برمی‌آید که معنای مصدری را بیان می‌کنند). بلکه غرض ایشان از عبارت این است که روایت، دلالت بر حرام بودن اصل عمل تصویر نمی‌کند، بلکه نهی در آن، به لحاظ انجام آن در محلی ویژه (بیوت) است و با این بیان، روشن می‌شود که کلام امام خمینی درباره نگهداری نیست.

البته آقای شیخ جواد تبریزی، در مورد معنای مصدری و اسم مصدری بحث



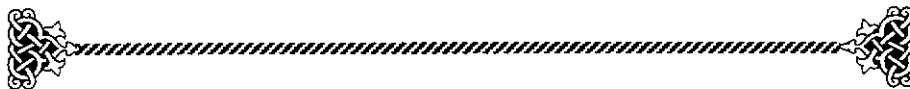
کرده و احتمال قوی داده است که متعلق نهی «اتخاذ الصّور فی البیوت» باشد. نویسنده این احتمال را نپذیرفته و بر معنای مصدری «تزویق» تأکید کرده و از آن به نقاشی و رنگ آمیزی تعبیر کرده است که این ایراد، خود اشکال دیگری دارد: «تزویق» در لغت به معنای تزئین است و «تزویق البیوت» (معنای مصدری) اعم از این است که خانه را نقاشی و رنگ آمیزی کنند، یا با چسباندن تابلو و مجسمه بر دیوارها، آن را بیارایند، چنانکه مرحوم شهیدی در این مورد می نویسد:

«ثمّ انّ التزویق فی اللّغة، التزین و اضافته للعهد الی تزین خاص و هو التزین بالتمائیل والتصاویر، اما بنقشها علی حیطانها او بجعلها فی البیوت^{۱۷}».

بنابراین، ملاحظه می شود که «تزویق» با تکیه بر معنای مصدری نیز هر دو مفهوم ساخت مجسمه و ایجاد نقش و نگهداری آنها را می رساند و پیوستگی بین معنای مصدری «تزویق» و برداشت نکردن نگهداری تصویر از آن، وجود ندارد.

۳. از آن جا که نویسنده از همان آغاز در صدد ثابت کردن حلال بودن مجسمه سازی و حرام نبودن آن بوده است، می کوشد تا از کلام بزرگان برای خود شواهدی جمع آوری کند. در راستای دستیابی به این هدف در صفحه ۱۳۴ می نویسد:

«بعضی از خود مدعیان اجماع (بر تحریم مجسمه جاندار) مانند محقق اردبیلی در اصل حکم؛ یعنی حرام بودن مجسمه سازی حیوانات، نوعی دغدغه و تردید دارند. بعضی از سخنان ایشان اشعار بلکه ظهور در حرام نبودن دارد که معلوم می شود اجماعی را که بر حرام بودن بیان کرده اجماع تقدیری و در حقیقت حکایت اجماع است، نه ادعا و تحصیل آن.» در مکاسب مجمع الفایده می نویسد:



«روایات صحیحہ فراوانی کہ دلالت بر جواز نگهداری مجسمه می کنند، دلیل جواز ساخت و ایجاد نیز هستند.»

پس از آن می افزاید:

«و بعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الابقاء لأن الظاهر أن الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه خلق الله وبقائه، لا مجرد التصوير.»

این که تعبیر می کند؛ «بعد ثبوت التحريم فيما ثبت» گویا تردید دارد و قطع به حرام بودن ندارد.

سپس در همان بحث (احکام مساجد) می نویسد:

«نعم لو ثبت التحريم التصوير مطلقا يلزم تحريم ذلك الفعل في المسجد ايضاً.»

آری اگر حرام بودن صورنگری به گونه مطلق، در همه جا ثابت شود، البته در تزئین مسجد هم حرام خواهد بود.»

این عبارات خیلی گویا و روشن است که ایشان نظر به حرام بودن ندارند و گرنه «نعم لو ثبت ...» معنا نداشت، بلکه مانند شهید ثانی در شرح لمعه باید می نوشت:

«تصوير در مساجد به طريق اولی حرام است.»

چنانکه ملاحظه می شود نویسنده ادعا دارد که محقق اردبیلی، در اصل حکم؛ یعنی حرام بودن ساخت مجسمه جانداران تردید دارد. اکنون برای آن که درستی یا نادرستی این ادعا روشن شود، قسمتی از کلام محقق اردبیلی را از نظر می گذرانیم، ایشان در بحث متاجر، پس از ذکر اجماع بر حرام بودن مجسمه سازی و پس از بیان اقسام نقش چنین می نویسد:

«فألذی لاخلاف فيه، لامصير عنه لذلك ولما سيجي من الأخبار وأما



غیره فلا دلیل علیه^{۱۸} .»

آنچه که در [حرام بودن] آن خلافی نیست [مجسمه جاندار] هیچ برگشتی از آن نیست، به خاطر نبود خلاف [اجماع] و به دلیل اخباری که خواهد آمد.

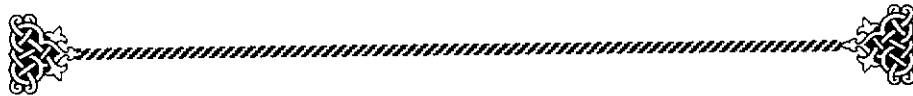
چنانکه دیده می شود، محقق اردبیلی، نه تنها در اصل حکم تردید ندارد، بلکه به روشنی حکم به حرام بودن داده و بر اجماع مورد ادعای خود تأکید کرده است. به نظر می رسد نویسنده در راستای کوشش خود برای جمع آوری شواهدی دایر بر تأیید نظرش، یا جمله یاد شده بالا را از محقق اردبیلی ندیده است (که احتمالی دور است) و یا آن را دیده، ولی چون بانظر خودش موافق نبوده، نادیده اش انگاشته است. افزون بر این، از نخستین عباراتی که نویسنده از محقق اردبیلی نقل کرده و ترجمه آن را نوشته است نیز، برداشت درستی نشده است. نویسنده مدعی است که محقق اردبیلی در مجمع الفائده نوشته است:

«روایات صحیحه فراوانی که دلالت بر جواز نگهداری مجسمه می کنند، دلیل جواز ساخت و ایجاد نیز هستند^{۱۹} .»

اکنون متن کلام محقق اردبیلی را از نظر می گذرانیم:

«ثم انه تدل روايات كثيرة على جواز ابقاء الصور مطلقاً وهو يشعر بجوازه^{۲۰} .»

چنانکه ملاحظه می شود نویسنده جمله «وهو يشعر بجوازه» را به «دلیل ساخت و ایجاد نیز هستند» ترجمه کرده و از «اشعار» دلالت فهمیده است، بلکه از این هم فراتر رفته و ادعا می کند که این جمله «اشعار بلکه ظهور در عدم حرمت دارد.»! آیا به واقع می توان گفت که محقق اردبیلی که در دو صفحه پیش نوشته است: «فألذی لاخلاف فيه، مصیر عنه^{۲۱} .» و به روشنی حکم به حرام بودن داده، در دو صفحه بعد، با نوشتن «وهو يشعر بجوازه» از نظر خود برگشته و رأی بر حرام نبودن داده است؟



آیا در حقیقت این جمله، «ظهور در عدم حرمت دارد.»؟! روشن است که «اشعار» اگر از تأیید کم تر نباشد، به طور قطع، از دلالت پایین تر و در حد استشمام است و تعبیر به «اشعار به جواز» نه تنها «ظهور در عدم حرمت» ندارد، بلکه تردید را هم نمی تواند ثابت کند، بویژه آن که کلام محقق اردبیلی در حکم به حرام بودن، صریح است.

دومین عبارتی که نویسنده کوشش می کند با تاکید بر آن، تردید مصنف را ثابت کند یعنی «و بعد ثبوت التحريم فيما ثبت ...» هیچ دلالتی بر تردید مصنف ندارد، بویژه با توجه به عبارت روشنی که پیش از این، از ایشان نقل کردیم. افزون بر این، محقق اردبیلی در پایان، کلام خود را کامل می کند و می نویسد:

«روایاتی که بر جایز بودن نگهداری دلالت می کنند، بر جایز بودن نگهداری تصویر و تمثالی حمل می شوند که ساخت آن جایز است.»

و آن نقاشی است نه مجسمه جاندار.

عبارت آخر مصنف که نویسنده از آن تردید فهمیده است نیز، مطلبی را می گوید که از مراد وی بیگانه است؛ زیرا منظور از لفظ «مطلقا» در عبارت:

«نعم لو ثبت التحريم مطلقا.»

نقاشی و مجسمه است و حرف «لو» نیز برای بیان تردید نسبت به این اطلاق است و گر نه، مصنف به گونه روشن، مجسمه سازی را حرام دانسته و هرگونه برگشت از این قول را نفی کرده است.

عبارتهایی که در باب نقش در مساجد، در کلام فقیهان آمده است، بیش تر به معنای نقاشی است، به عنوان نمونه شیخ بهایی، نهمین عمل از کارهای حرام در مساجد را کشیدن صورت جاندار بر دیوار مسجد می داند.^{۲۲}

عبارت جواهر نیز همانند عبارت محقق اردبیلی است. صاحب جواهر



می نویسد:

«نعم لو قلنا بحرمة التصوير في غير المساجد او ذوات الارواح اتجه
القول بها فيها ۲۳.»

از این عبارت هم، به خوبی روشن می شود که مراد از اطلاق، اطلاق در گونه
تصویر است، نه این که اطلاق در مسجد و غیر مسجد باشد. عبارت جامع المدارك
هم، به گونه ای است که نقاشی مساجد از آن استفاده می شود، نه ایجاد مجسمه در
آن.

از آن جا که ایشان باور به حرام بودن مجسمه جاندار دارند وقتی در مورد نقش
مساجد با «صور»^{۲۴} بحث می کنند، در حرام بودن آن تردید می کنند، روشن است که
منظورشان از نقش با صور نقاشی است، نه اعم از نقاشی و مجسمه، زیرا اگر نقاشی
را هم حرام می دانستند در این جا نیز نباید تردید می کردند. به طور کلی در عبارت
محقق اردبیلی که لفظ «مطلقاً» بعد از تحریم آمده است، مانند عبارتهای دیگر فقها
اشاره به گونه تصویر دارد، نه به محل آن.

۴. نویسنده در صفحه ۶۵ در دسته بندی آرای گوناگون در مورد مجسمه و
نقاشی می نویسد:

«دلایل حرام بودن تصویر مطلقاً، چنانکه از عبارات مفتاح الکرامه، جواهر
الکلام و مصباح الفقاهه استفاده می شود، برای این قول به روایاتی تمسک و استدلال
شده است.»

از جمله: «روایت ابن قداح که گزارش می دهد از شکستن مجسمه ها توسط
حضرت امیر(ع) به فرمان حضرت رسول(ص).»

در مورد این سخن نویسنده، نکته های زیر، در خور یادآوری است:

۱. این روایت (روایت ابن قداح) ویژه مجسمه است و بر حرام بودن مطلق
تصویر دلالت ندارد.



۲ . در هیچ یک از سه کتاب یاد شده بالا، برای استدلال بر حرام بودن مطلق تصویر، به این روایت تمسک نشده است .

۳ . از سه کتاب یاد شده، این روایت تنها در مصباح الفقاهه آمده است، آن هم نه به عنوان دلیلی بر حرام بودن مطلق تصویر، بلکه به عنوان مؤیدی که قول به حرام بودن مطلق را رد می کند؛ از این روی، برداشت نویسنده خلاف چیزی است که در مصباح الفقاهه به آن استناد شده است .

آقای خوبی، پس از تصریح بر جایز بودن پدید آوردن تصویر بی جان، چنین می نویسد:

«وَيُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا مَا أُورِدَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ مِنْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) بَعَثَ عَلِيًّا (ع) فِي هَدْمِ الْقُبُورِ وَكَسْرِ الصُّوَرِ... فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمَعْهُودِ أَنْ عَلِيًّا (ع) كَسَرَ الصُّوَرِ الَّتِي لَغَيْرِ ذَوَاتِ الْأَرْوَاحِ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَمَرَ بِضَائِعِهَا عَلَى ذَلِكَ ٢٥ .»

چنانکه ملاحظه می شود، آقای خوبی، این روایت را به عنوان مؤیدی بر جایز بودن تصویر بی جان آورده است و این خود خلاف قول به حرام بودن مطلق تصویر است . (چیزی که نویسنده مدعی است) البته این نکته شایان یادآوری است که از آقای خوبی (لیس من المعهود ان علیاً ع) کسر الصور التي لغير ذوات الأرواح... بر می آید که به نظر ایشان بت به صورت جاندار بوده است با این که در جزیره العرب، بتهای فراوانی وجود داشته که جاندار نبوده اند، مانند بت مردم طائف یعنی «لات» که صخره مربع شکلی بوده و مغیره بن شعبه به فرمان پیامبر آن را ویران کرد و سوزاند^{۲۶} . و یا بت «عزى» که درختی بوده و خالد بن ولید، به فرمان رسول الله (ص) آن را قطع کرد^{۲۷} . بت دیگری به نام ذوالحلیفه و به شکل تاج بوده که از سنگ سفید سخت ساخته شده بود . این بت نیز، به فرمان پیامبر (ص) توسط جریر بن عبدالله که تازه مسلمان بود، ویران گردید^{۲۸} .



بخش پنجم

نویسنده در برخی موارد، سخنان ناسازگار گفته است. در باب یک موضوع، در جایی شرحی آورده و در جای دیگر خلاف آن را نوشته است. در این بخش، نمونه‌ای چند از این سخنان ناسازگار را می‌آوریم.

۱. در صفحه ۳۵-۳۶ در بحث از اقسام مجسمه و نقاشی تحت عنوان: قسم

پنجم می‌نویسد:

« صرف رنگ آمیزی و نقش و نگاری به طور خطوط متوازی یا مربع

شکل و ... بدون این که نمودار، شکل و صورت موجود جاندار، یا

بی جانی از قبیل انسان و درخت باشد ... از قسم پنجم در روایات به

عنوان «توب مُعَلِّم» یا «مُعَلِّم» تعبیر شده است. »

چنانکه ملاحظه می‌شود، نویسنده در این جا «مُعَلِّم» را صرف رنگ آمیزی و

نقش و نگار و خطوط متوازی یا مربع دانسته است، ولی در صفحه ۴۴ جمله‌ای را

آورده است که نشان می‌دهد «مُعَلِّم» بر چهره نگارها اطلاق می‌شود:

«این بود نمونه‌ای از روایاتی که هر یک از لفظ صورت، تمثال،

نقش، مُعَلِّم، مُعَلِّم، تمثال جسد و مانند آنها بر موجودات

جاندار ... و بی جان ... استعمال و اطلاق شده است. »

افزون بر این در صفحه ۵۹ در شرح معنای مُعَلِّم و مُعَلِّم می‌نویسد:

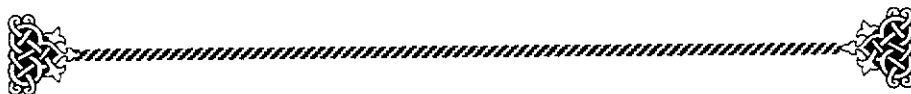
«گاهی نقش و نگار با ایجاد خطوط است و گاهی با کشیدن شکل و

عکس گل و درخت و گاهی با کشیدن صورت جانداران. »

اگر نویسنده پس از نوشتن مقاله، یک بار دیگر نوشته خود را می‌خواند، دچار

چنین ناسازگویی‌هایی نمی‌شد.

شرح نویسنده در صفحه ۳۵-۳۶، در مورد معنای «مُعَلِّم» با شرح وی در همین



مورد در صفحه ۵۹ به طور کامل ناسازگار است. در صفحه ۳۵ می نویسد:
 «صرف رنگ آمیزی و نقش و نگار به طور خطوط متوازی ... بدون
 این که نمودار، شکل و صورت موجود جاندار یا بی جانی ...
 باشد.»

ولی در صفحه ۵۹ می نویسد:

«گاهی نقش و نگار با ایجاد خطوط است و گاهی با کشیدن شکل و
 عکس گل و درخت و گاهی با کشیدن صورت جانداران.»

شایان گفتن است که با همه این شرحها، نویسنده نتوانسته است چنانکه باید
 معنای «مُعَلَّم» را بیان کند. آنچه از معنای لغوی «معلم»، «عَلَم» و موارد کاربرد آن در
 روایات و متون فقهی و ادبی بر می آید، این است که: «عَلَم» در پارچه یا لباس، نقشها
 و چهره هایی بوده که در حاشیه پارچه ها و لباسها نگاشته می شده است. گاهی این
 حاشیه، دور تا دور پارچه را فرامی گرفته و گاهی در بخشی از آن نگاشته می شده
 است و گاهی نیز از نوشته پارچه و لباس به «عَلَم» تعبیر شده است.^{۳۰}
 اینک نمونه ای چند از روایات:

۱. «عن ابی عبداللہ (ع) فی حدیث، عن الثوب یكون فی علم مثال

طیر او غیر ذلک ایصلی فیہ؟ ... ۳۱.»

۲. «عن علی بن جعفر عن اخیه قال: سألته عن الثوب یكون فیہ

التمائل او علمة ایصلی فیہ؟ ... ۳۲.»

۳. «عن محمد بن اسماعیل بن بزیع، عن ابی الحسن الرضا (ع):

انه سأله عن الصلوة فی الثوب المعلم فکره مافیہ من التماثل ۳۳.»

۴. «عن ابی عبداللہ (ع) قال: لا بأس بالثوب أن یكون سده و زره

وعلمه حریراً ... ۳۴.»

از این روایات بر می آید که: «عَلَم» لباس، جای معینی از لباس است و امکان



دارد جاندار و بی جان هم داشته باشد. تصاویری که از پارچه ها و لباسهای قدیمی موجود در موزه ها در دست است، نشان می دهد که بیش تر نوشته ها و نقشهای روی لباس و پارچه در حاشیه آنها بوده است.^{۳۵}

۲. نویسنده در صفحه ۵۲ در شرح معنای تمثال می نویسد:

«ظاهراً تمثیل بر مجسمه و نقاشی جاندار و غیر جاندار صحت اطلاق دارد.»

در این جا معنای تمثال را فراگیرتر از مجسمه و نقاشی جاندار و بی جان می داند، سپس در صفحه ۵۶ می نویسد:

«ولی تمثال به معنای خصوص مجسمه است، چه جاندار و چه غیر جاندار.»

و در تأیید این مطلب، از کتابهای لغت و روایات و سخنان اهل ادب شواهدی آورده است.

پس از آن گویا آنچه پیش از این گفته فراموش کرده است و در صفحه ۵۸ نوشته است:

«به نظر ما تمثال اختصاص به مجسمه دارد، یا به گونه حقیقت، یا دست کم ظهور آن غیر قابل شک و شبهه است ... اما از جهت جاندار و غیر جاندار بودن، باید قرینه مشخص کرد.»

و پس از آن در صفحه ۶۴ می نویسد:

«به نظر ما تمثیل یا حقیقت در مجسمه جانداران است یا دست کم ظهور در آن دارد و حمل آن بر موجود بی روح مجاز است و محتاج به قرینه. بر فرض که از نظر مجسم و منقوش اعم باشد، از نظر ذی روح و غیر ذی روح ظهور در موجود ذی روح دارد.»

و با این تفسیر بر فقهای که «تمثیل» را شامل مجسمه و نقاشی جاندار و بی جان



دانسته اند، اشکال گرفته است. از آن پس در صفحه ۷۱ می نویسد:

«همان گونه که تحقیق شد، هر یک از واژه های صورت و تمثال در معنای مجسم و منقوش و در مورد جاندار و غیر جاندار فراوان استعمال و اطلاق شده اند... بنابراین، جاندار و بی جان بودن را از اطلاق کلمه تمثال و صورت باید به کمک نشانه های خارجی معین شود و از اطلاق خود این دو کلمه برداشت. هر یک از معنای جاندار یا بی جان بی وجه و بی دلیل است... هر چند به نظر ما، تمثال یا حقیقت در مجسمه جاندار است یا ظهور در آن دارد.»

پرسش این است:

نخست آن که: این همه ناسازگویی در فاصله چند صفحه چرا؟

دو دیگر اگر تمثال یا حقیقت در مجسمه جاندار است و یا ظهور در آن دارد، چرا نمی توان از اطلاق کلمه تمثال، جاندار بودن را برداشت کرد؟ و اگر بدون قرینه از اطلاق تمثال «جاندار بودن» در خور فهم نیست، پس چگونه تمثال در جاندار یا حقیقت است یا ظاهر؟ آیا نویسنده در این سخن نشانه های حقیقت و ظهور را در نظر گرفته است؟

از مجموع این ناسازگوییها بر می آید که نویسنده نوشته خود را پس از نوشتن نخوانده است و گرنه در هر جا به مناسبت مقام ادعایی نمی کرد که یا پیش از آن خلافتش را گفته است و یا پس از آن.

البته با تکیه بر لسان روایات، شاید بتوان چنین استفاده کرد که «تمثال» ظهور در جاندار دارد؛ زیرا روایاتی هست که در آنها راوی از امام (ع) درباره تمثال می پرسد، ولی امام (ع) به گونه ای جواب می دهد که معلوم می شود مراد از تمثال جاندار است. مثلاً در موردی پاسخ می دهد:

«اگر صورت تمثال در لباس تغییر داده شود، نماز در آن اشکال



ندارد.»

یا در مورد دیگر در باب تمثالی که بر فرش نقش شده است می فرماید:

«اگر دارای یک چشم باشد اشکال ندارد.»

و یا در روایت دیگری امر به شکستن سر تمثال می کند. از چشم و سر و صورت بر می آید که مراد از تمثال جاندار است، ولی در روایات تمثال در مجسمه و نقاشی به کار رفته است.^{۳۶}

شیخ صدوق نیز، در «هدایة» در باب: «المواضع التي تكره فيها الصلاة» عبارتی آورده که نشان می دهد مراد از «تمثال» جاندار است:

«وفي بيت فيه التماثيل الآن تكون بعين واحدة او قد غير

رؤوسها»^{۳۷}.

نیز ابن داود حلی در «الجواهره فی نظم التبصره» در شمارش کارهای حرام می نویسد:

«ومنه بالصنایع المجرمة كعمل الهياكل المجسمه»^{۳۸}

و در عقد الجواهر فی الأشباه والنظائر می نویسد:

«كذا التماثيل مع الصلبان والبيع للأصنام والأوثان»^{۳۹}.

مراد ایشان از هياكل مجسمه و تماثيل، مجسمه جاندار است. زیرا علامه در تبصره چنین می نویسد:

«الخامس: يحرم التكبب بما يحرم عمله كعمل الصور

المجسمه»^{۴۰}.

۳. نویسنده در شرح معنای تصویر و تمثال در صفحه ۵۶ می نویسد:

«در آنچه از مجموع موارد استعمال صورت و تمثال ... استفاده

می شود این است که قول سوم دقیق تر ... است، یعنی بین صورت

و تمثال جدایی است، نه هماهنگی. جدایی هم به این گونه است



که صورت بر مجسمه و غیر مجسمه جاندار و غیر جاندار اطلاق می شود، ولی تمثال به معنای خصوص مجسمه است چه جاندار و چه غیر جاندار.»

این در حالی است که در صفحه ۵۵ در بیان قول سوم، نوشته است: «تمثال، اعم از جاندار و غیر جاندار است و صورت اختصاص به جاندار دارد.»

سپس در جمع بندی و ذکر دیدگاه سوم در صفحه ۵۶ می نویسد: «صورت ... و تمثال ... هر دو بر جاندار و بی جان اطلاق می شود!» چنانکه ملاحظه می شود، نویسنده در دو صفحه پیاپی، چگونه ناسازگویی کرده و در یک جا صورت را اعم از جاندار و بی جان دانسته و در جای دیگر آن را ویژه به جاندار می داند!

۴. نویسنده در صفحه ۵۲ می نویسد:

«از آیه ۴۱ و روایت ۴۲ امام (ع) در تفسیر آن، به خوبی و به روشنی استفاده می شود که تمثال در اعم از جاندار و بی جان استعمالش صحیح است و همچنین بر مجسمه و نقاشی اطلاق می شود. اما صورت، هر چند در پنج مورد از آیات در خصوص موجود جاندار مثل انسان استعمال شده است، لکن با توجه به آیه ۲۴ سوره حشر که می فرماید: «هو الله الخالق الباری المصور.»

صورت اعم از جانداران و غیر جانداران است؛ زیرا چنانکه خداوند متعال آفریننده موجودات است، چه با روح چه بی روح، مصور همه کائنات و موجودات هم هست، چه با روح و چه بی روح، بنابراین صورت از جهت با روح و بی روح شمول دارد، هر چند از جهت مجسمه و نقاشی در خصوص مجسمه ظاهرتر است.»



نویسنده برای روشن کردن معنای «صورت» به شش آیه ۴۳ قرآن استناد کرده است و به اعتراف خود، پنج آیه از آنها در مورد انسان است و تنها یک آیه فراگیر است، با این حال، او به استناد همان یک آیه دیگر آیات پنجگانه را که مراد از آنها انسان است، به جاندار و بی جان گسترش داده است و صورت را در برگیرنده با روح و بی روح دانسته است. و برای این گسترش در معنای صورت استدلال کرده است که:

«خداوند آفریننده همه موجودات است.»

آیا بهتر نبود که نویسنده با استناد به آیات پنجگانه، آیه ششم را هم به جاندار، بویژه به انسان ویژه می کرد؟ چرا که همراه بودن «الخالق المصور» و «خلق و صور» در برخی آیات می تواند نشانه باشد بر این که خَلْق و آفرینش در مورد همه است و «صور» مرحله ای است پس از آفرینش و ویژه جانداران، بویژه انسان است. سپس نویسنده می افزاید:

«پس با توجه به این توضیح، استعمال هر یک از تمثال و صورت در آیات، در موجودات جاندار و بی جان در مجسمه و غیر مجسمه صحیح است و در همه ظهور دارد و اراده هر یک از معانی خاص، محتاج به قرینه است.»

چنانکه پیش از این گفته شد، واژه های صورت و تمثال و برگرفته هایی از آنها که در قرآن آمده، تنها بر موجودات جاندار و مجسمه دلالت دارند و نویسنده هم در سطر اول و دوم صفحه ۵۲ بدان اشاره کرده است؛ از این روی گسترش معنای صورت و تمثال از نظر قرآن در جاندار و بی جان و مجسمه و نقاشی دلیلی ندارد. در روایات این دو واژه، به گونه مطلق به کار برده شده، ولی بحث ما در معنای این دو، از دیدگاه قرآن است و ادعای ظهور این دو لفظ در همه، جاندار و بی جان و مجسمه و نقاشی، در آیات قرآن ادعایی بدون دلیل است؛ زیرا ظهور این دو لفظ در آیات تنها در مجسمه



جانداران است.

۵. نویسنده در صفحه ۸۵ در بیان دلیلهای شیخ بر حرام بودن نقاشی می نویسد:

«فاضل نراقی در مستند الشیعه، محقق اردبیلی در مجمع الفائده و

سید در ریاض به پیروی از شهید ثانی در مسالک، (همه جزء

طرفداران حرمت نقاشی هستند) ...»

در این جا قول به حرام بودن نقاشی را به روشنی به محقق اردبیلی نسبت داده

است، در حالی که در صفحه ۷۷ نوشته است:

«ایشان (محقق اردبیلی) این نظریه (حرمت نقاشی) را در حدّ یک

برداشت از روایت مطرح کرده است. لکن چون اشکال سندی به آن

دارد ملتزم به آن نشده و در نتیجه این قول را رد کرده است.»

وقتی این ناسازگاریها در نوشته ایشان دیده می شود، بدین نتیجه می رسیم که

نوشته خود را پس از نوشتن نخوانده است.

۶. نویسنده در صفحه ۱۱۳ در ایراد بر شیخ انصاری می نویسد:

«خلاصه: هر چند حدیث محمد بن مسلم^{۴۴} از نظر سندی صحیح و

غیر قابل خدشه است، لکن از جهت دلالت چهار اشکال دارد که

مهم ترین آنها به نظر ما، همان اشکال سوم است. حدیث ظهور

در حکم نگهداری مجسمه و صورتها دارد، نه در حکم

مجسمه سازی و نقاشی.»

اشکالی را که نویسنده مهم ترین اشکالها دانسته است، اشکال دوم است نه

اشکال سوم، زیرا خود وی، اشکال دوم و سوم را چنین نوشته است:

«۲. اساس، این حدیث، جز در بیان حکم استفاده از تمائیل

ظهوری ندارد ...»

۳. تمائیل درخت و خورشید و ماه به گونه مجسمه متعارف بوده،



نه به گونه نقش و عکس ۴۵.»

گفتنی است که شیخ انصاری در حکم به حرام بودن نقاشی به این روایت استناد کرده است.

نویسنده در شرح اشکال بر دلالت حدیث در صفحه ۱۱۰ می نویسد:

«تمائیل عینی از اعیان خارجی است و ... عین خارجی ...
صلاحیت ندارد که متعلق و موضوع حکم شرعی ... قرار بگیرد ...
در حدیث مورد بحث ما نیز ... باید چیزی در تقدیر باشد، یا پرسش
از حکم ساخت تمائیل است، یا پرسش از حکم محل و نقل و
نگهداری و به کارگیری یا خرید و فروش آنها از آن جایی که جهت
پرسش ... مشخص نشده ... حدیث می شود مجمل و دیگر دلالت
بر حرمت ساختن نمی کند ...»

در این جا نویسنده در حدیث اشکال می کند که:

«چون جهت سؤال مشخص نیست، روایت مجمل است و غیر قابل
استناد.»

ولی در چند سطر بعد در صفحه ۱۱۱ می نویسد:

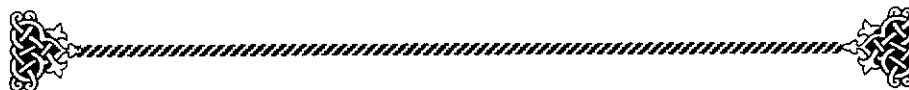
«پرسش گر از امام (ع) راجع به حکم استفاده و به کارگیری تمائیل
پرسیده است.»

در این جا این پرسش مطرح می شود که اگر جهت پرسش روشن نیست، چرا
شما ادعا می کنید که:

«پرسش گر ... راجع به حکم استفاده و به کارگیری تمائیل پرسیده
است!»

چگونه از اجمال به تفصیل رسیدند؟

۷. نویسنده در صفحه ۱۹۲ در باب جواز نگهداری مجسمه جانداران



می نویسد:

«اشکال در نگهداری مجسمه جانداران، به معنای کراهت است...
از باب این که اجماع بر عدم حرمت نگهداری قائم شده است.»
پیش از این گفتیم که چنین اجماعی وجود ندارد، نه در بین پیشینیان و نه در بین پیشینیان، از سوی دیگر، این ادعای نویسنده با آنچه خود در صفحه ۲۳۰ نوشته است، ناسازگاری روشن دارد در آن جا نوشته است:
«چنانکه فقها در مورد جواز نگهداری مجسمه برخلاف پیشینیان، فتوا به جواز داده اند.»

اگر فقهای پسین برخلاف فقهای پیشین، فتوا به جواز داده اند، پس معلوم می شود پیشینیان فتوا به جایز نبودن داده اند. بنابراین اجماع بر عدم حرمت را از کجا به دست آوردید؟ دو سخن با هم متناقض است.

بخش ششم

نویسنده در راستای کوشش برای ثابت کردن نظر خود، در موارد بسیاری برای ردّ دلیل یا ادعای مخالفان، خود ادعاهایی بدون دلیل و مدرک کرده است که اینک برخی از آنها را یادآوری می کنیم:

۱. در صفحه ۶۳ و ۶۴ می نویسد:

«در منشأ برداشت حرام بودن تصویر، چه مجسمه و چه غیر آن، جاندار و غیر جاندار (از کلام ابوالصلاح حلبی و قاضی ابن براج) اطلاق التماثل است که در عبارت کافی آمده است.
به نظر ما، تماثل یا حقیقت در مجسمه جانداران است یا دست کم ظهور در آن دارد... بنابراین، برداشتی که شده بی دلیل و مدرک است و نسبت این نظریه به ابوالصلاح و ابن براج ثابت نیست.»



چنانکه ملاحظه می شود، نویسنده برداشت فقها (حرام بودن مطلق) از کلام آن دو فقیه را نادرست و بی دلیل و مدرک می داند و در همان حال، خود برای رد ادعای آنان، ادعایی می کند (به نظر ما ...) که آن نیز بی دلیل و مدرک است. از طرف دیگر چنانکه در بخش ناسازگویی گذشت این سخن نویسنده در تمائیل حقیقت در مجسمه جانداران ... با گفته های دیگرش ناسازگاری دارد. بهتر بود در مقام رد برداشت یاد شده می گفت: کسانی که «حرمت مطلق» را به آن دو فقیه نسبت می دهند، دلیلی بر ادعای خود ندارند.

۲. در صفحه ۷۳ نیز نویسنده برای رد یک ادعا، خود به ادعایی همانند آن

متوسل شده است:

۲۵. بر این استدلال (جواز نقاشی جاندار و بی جان در مقابل حرمت مجسمه آن دو به این دلیل که روایات جواز به خاطر غلبه وجودی و استعمالی ظهور در نقاشی دارند)، چندین اشکال وارد است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. ادعای ظهور و انصراف برخاسته از غلبه وجودی و استعمالی شاید در مورد مجسمه سازی قوی تر باشد نسبت به نقاشی، زیرا آنچه به حسب استعمال و از نظر تحقق و وجود خارجی غالب و رایج است، مجسمه سازی است نه نقاشی.

بنابه نقل نویسنده^{۴۶}، شیخ انصاری ادعا کرده است که دو لفظ «تمائیل و تصاویر» به لحاظ غلبه وجودی و استعمالی انصراف و ظهور در نقاشی دارند. نویسنده برای رد ادعای شیخ، به ادعایی همانند متوسل می شود و ظهور آن را در مجسمه سازی قوی تر از نقاشی می داند و برای ثابت کردن این ادعا، ادعای دیگری می کند که:

«آنچه به حسب استعمال خارجی و تحقق و وجود خارجی غالب و رایج است مجسمه سازی است نه نقاشی.»

رایج است مجسمه سازی است نه نقاشی.



آیا در حقیقت به حسب استعمال و وجود خارجی، مجسمه سازی بیش از نقاشی رواج دارد (چنانکه نویسنده می گوید) یا نقاشی رواج بیش تری دارد (چنانکه شیخ انصاری ادعا کرده است).

این غلبه وجودی و استعمالی مربوط به کدام زمان است؟ زمان حال یا عصر صدور روایات؟

آنچه می تواند نشانه ظهور و انصراف واقع شود، غلبه در زمان صدور روایات است. نویسنده یا شیخ انصاری، باتکیه بر کدام مدرک و سند این غلبه را (دو نظر متفاوت) کشف کرده اند؟ آیا جز این است که هر یک برای اثبات نظر خود ادعایی کرده است که هیچ دلیلی بر اثبات آن ندارد؟ البته برای اثبات ادعای شیخ می توان شواهدی ارائه داد:

نخست آن: آسان بودن عمل نقاشی نسبت به پیکر تراش، می تواند خود عامل رواج بیش تر آن باشد.

دو دیگر: اگر پرسش راویان از ائمه را درباره تمثال و تصویر، نماینده عرف جامعه آن روز بدانیم، پرسشها و پاسخها بیش تر نشاندهنده نقش است، تا مجسمه، برخلاف ادعای نویسنده که در جای دیگر رواج پیکر تراشی را در عصر صدور روایات، بیش تر از نقاشی می داند. اگر به نگارها و نقشهای موجود بر روی پارچه ها، پرده ها و لباسها و گونه های ظرفها و نقشهای روی در و دیوار منزلها، مسجدها، کاخها و حمامهای به جامانده از عصر صدور روایات نظری بیفکنیم، شاید به این نتیجه برسیم که رواج و ابتلای بیش تر مربوط به نقاشی است نه مجسمه. همان گونه که گزارشهایی که از عصر صدور روایات دایر بر وجود مجسمه و نقاشی، بویژه در کاخهای خلیفگان و امیران، در دست است، حکایت گر فراوانی نقش نسبت به مجسمه در آنهاست. مانند گزارشهایی که از کاخهای امویان، العمره و الحیره (ساخته بین سالهای ۱۰۰ - ۱۲۰) و کاخ ابن طولون در فسطاط مصر (ساخته در ۱۷۰ - ۲۰۰) و کاخهای عباسیان در سامره (ساخته در ۲۲۰ - ۲۵۰) در دست است. وجود



پارچه‌های دارای نگارهای جاندار و بی‌جان از آن عصر نیز مؤید این ادعا است. البته شاید بتوان ادعا کرد که در دوره جاهلی و از بعثت پیامبر تا ۱۵۰ سال پیش از آن در منطقه حجاز به لحاظ بت پرستی مردم، مجسمه‌سازی در حد بسیار ابتدایی و دور از ریزه کاریهای هنری بیش از نقش رایج بوده است، ولی بر فرض ثابت بودن این مطلب، با عصر صدور بیشتر روایات ائمه (۹۵-۱۴۸)، دوران امامت امام باقر و صادق(ع) فاصله زمانی زیادی دارد و نمی‌تواند شهادتی بر فزونی وجودی و استعمالی آن دو لفظ در عصر صدور روایات باشد.

بخش هفتم

نویسنده در ترجمه متنهاى عربى: آیات، زوایات و کلام بزرگان، گاهی مطالبی را بر متن اصلی افزوده است، بی‌آن که نشان دهد مطلب افزوده شده کدام است و گاهی بخشی از متن را ترجمه کرده و بخشی از آن را رها کرده است، با این که در ترجمه باید امانت رعایت شود و آنچه صاحب متن گفته، بی‌کم و کاست ترجمه گردد. در برخی موارد به سبب اشتباه در ترجمه بخشی از متن، ترجمه تمام متن ناخوشایند شده است.

اینک نمونه‌ای چند از این موارد را یادآوری می‌کنیم:

۱. نویسنده در صفحه ۳۸ آیه شریفه:

«اذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون»^{۴۷}.

را اینگونه ترجمه کرده است:

«به یادآور زمانی را که ابراهیم(ع) در مقام اعتراض و سرزنش به

بستگان و اقوام خود و قومش که بت می‌پرستیدند گفت: چیست

این هیاکل و بتهایی که شما در برابر آنها تعظیم می‌کنید.»

چنانکه ملاحظه می‌شود، حدود نیمی از ترجمه در متن آیه نیست، گرچه از

مفهوم آیه بر می‌آید، ولی در نقل مطالب و ترجمه آنها باید امانت رعایت شود و متن



کلام از افزودنیها و شرحها جدا گردد.

۲. نمونه دیگر، ترجمه فرازی از بحار الانوار علامه مجلسی و کلام شیخ انصاری در صفحه ۱۳۶ است که بخشی از متن ترجمه نشده و عباراتی که در متن اصلی نیست، در ترجمه آورده شده است.

۳. مورد سوم، اشکال در ترجمه حدیث ۲۳ است. روایت و ترجمه چنین است:

«سألت الرضا(ع) عن الصلاة في الثوب المعلم فكرة مافية التماثيل.»

از امام رضا(ع) درباره نماز گزاردن در لباس رنگ آمیزی شده سؤال کردم، امام از نماز گزاردن در لباسی که دارای تمائیل باشد، اظهار کراهت کردند.

اشکال این است که: نویسنده در صفحه ۳۶، سطر ۳، ثوب معلم را به «لباس رنگارنگ»، «رنگ آمیزی شده»، «راه راه» و «بدون شکل و صورت موجود جاندار» معنی کرده است و همان گونه که در پیش به شرح بیان شد، معنای این لفظ در روایات غیر این است. بنابراین، اگر لفظ «معلم» فقط معانی: بالا را داشته باشد؛ با توجه به ترجمه اخیر از این کلمه، بین موضوع پرسش و پاسخ امام، سازگاری وجود ندارد، یعنی پرسش از نماز گزاردن در لباس رنگ آمیزی شده است و اظهار کراهت امام(ع) از نماز خواندن با لباس دارای تمائیل! گویا نویسنده فراموش کرده که در مباحث گذشته «معلم» را به چه معنا گرفته است!

همان طور که اشاره شد، این ایراد و اشکال در ترجمه، از آن جا ناشی شده که نویسنده «ثوب معلم» را لباس «راه راه» و «رنگ آمیزی شده» و یا صرف «رنگ آمیزی و نقش و نگار به صورت خطهای متوازی یا مربع شکل» بدون نگار موجود جاندار معنی کرده است.

باید توجه داشت، همان گونه که از روایات بعد (روایت ۲۴) و روایات دیگر و نیز معنای لغوی و اصطلاحی این واژه و برگرفته های آن، چون: علامه، علم و اعلم که همراه با واژه «ثوب» به کار رفته، بر می آید، «ثوب معلم» تنها لباس راه راه و رنگ آمیزی شده نیست، بلکه فراگیرتر از آن است، یعنی علم ثوب به معنای حاشیه و کناره پارچه و لباس است و این حاشیه، ممکن است راه راه باشد و یا نگار جاندار و



بی جان داشته باشد.

۴. ترجمه روایت ۲۴ در صفحه نارساست. همان طور که اشاره شد، به سبب اشتباه در ترجمه لفظ «معلم» و شاید هم به جهت روشن نبودن معنای درست این کلمه برای نویسنده، از ترجمه آن در این روایت خودداری کرده است. و «فی عَلمه» در ترجمه نیامده است. روایت یاد شده و ترجمه نویسنده چنین است:

«فی الثوب یکون فی عَلم مثال الطیر او غیر ذلک ایضلی فیه؟ قال: لا»
آیا در لباسی که مثال و شکل پرنده و یاغیر پرنده کشیده شده است، می شود نماز خواند؟

فرمود: خیر.

۵. نمونه دیگر، صفحه ۴۳:

«اتأ لاندخل بیتاً فیه کلب ... ولاتمثال لابوطاً.»

«ما فرشتگان، داخل خانه ای که در آن سگ باشد، یا مجسمه ای که

زیر دست و پا انداخته نشده باشد، نمی شویم.»

و حال آن که، لفظ «تمثال» با توجه به قرینه «لابوطاً» در این روایت و به قرینه «یفترش» و «بیسط» در روایات دیگر، به معنای نقاشی است، نه مجسمه؛ زیرا مجسمه به طور معمول، زیر دست و پا انداخته نمی شود و این اشتباه ناشی از اصرار ایشان بر ترجمه «تمثال» به معنای «مجسمه» است.

خلاصه کلام

آنچه در این مختصر به بیان آمد، اشاره داشت به برخی از کاستیها و اشکالهای این نوشتار که در ارائه درست مطالب و روشن کردن کاستیهای آن، به کمک دلایلی و استشهاد از منابع در حد توان دقت شده است. با این همه، از برخی موارد، چون کاستیهای مربوط به عبارات و موضوع بندی مسائل و نارساییهای مفهومی چشم پوشی شده است.



البته ناگفته نماند این بررسی از قوت‌هایی برخوردار است.

در اساس، طرح مسائل و موضوع‌های فقهی با این شیوه بیانی و طرح پرسشها در خصوص هنر از دیدگاه فقهی، بویژه در مورد مباحثی که پیوسته مدار برخورد آراء و عقاید بوده است، امری است سازنده و حرکت آفرین که اندیشه‌ها را به تحرك واداشته و باب افتا و تجدید نظر در مسایل هنری را از نظرگاه علمی - فقهی با نظر به منابع اصیل تاریخی، روایی و فقهی در حوزه اسلام بازنگه می‌دارد.

در این جا شاید خالی از فایده نباشد که به چند مطلب اشاره شود:

تعبیری در این مجموعه به چشم می‌خورد که خالی از دقت است. از جمله تعبیری چون «گرفتاری جامعه امروز به هنر» که در صفحه ۵ (سر مقاله) آمده است:

«... در حال حاضر، هنر از مقوله‌هایی است که جامعه ما گرفتار آن است.»

در اساس انسان و جامعه بشری از هنر، احساس‌های زیبا دوستی و هنرپردازی خالی نیست و چنانچه بخواهیم با یک رویکرد دینی و عرفانی به مسأله بنگریم، زیبایی خواهی بشر را برخاسته از روح خدایی او می‌یابیم که نغمه‌ای است الهی. او در پی زیبای مطلق به هر سوی روان و در پی گم شده خویش است، تا بدین وسیله روح زیباخواهی خویش را به نوازش درآورد و در حقیقت، هنرمند با پدیدآوردن هر اثر هنری، تصویری از آن را در دل و جان خویش حک کرده و با یاد و خاطرش آرام و قرار می‌گیرد؛ چرا که دل کانون توجه و عنایت آن کمال مطلق و منظر زیبای مطلق است. بنابراین، بشر از همان روز ازل، یعنی روزی که بارسنگین بندگی را به دوش کشید و زبان به «بلی» گشود^{۴۸}؛ گرفتار هنر شد! و به دنبال صاحب و خالق زیبایی سرگردان و حیران بماند. سپس با خلق بشر و دمیده شدن روح، ذوق هنری نیز در او به ودیعه نهاده شد. لذا بهتر آن بود که گفته شود:

«امروزه به نام هنر و ریزه کاری، ساخته‌ها و بافته‌های فراوانی به

جامعه و در عرصه هنر عرضه می‌گردد و زندگی بشری با آن در



آمیخته است، به گونه‌ای که تشخیص سره از ناسره و هنر سالم از غیر سالم و هنر دینی از غیر دینی ناممکن گشته است ...»

البته نویسنده خود در صفحه ۱۲ و ۱۳ (سرمقاله) با بیان صبغه هنری دین می‌نویسد:

«اسلام از آغاز در قالب صد در صد هنری ارائه شد، در زمانی که شاعران و سخنوران توانا و قدرت مند فراوان بودند، قرآن در بلندترین، عالی‌ترین و کامل‌ترین شکل بیان هنری به سینه محمد (ص) فرود آمد.»

بدین ترتیب می‌بینیم همان‌گونه که انسان و زندگی بشری از هنر و ذوقهای ظریف و لطیف عاری نبوده و نیست، اسلام هم از همان آغاز در مورد هنر حرف داشته و به نقد هنرمند و هنر پرداخته است^{۴۹}. و این گرفتاری به هنر از همان ابتدا در روح و جان بشر سرشته شده است.

بحثها و مطالبی که ذیل عنوان «دین و برداشتهای دینی» آمده و آن جا گفته شده:

«... نمی‌شود ادعا کرد که آنچه در کتابهای فقهی، به عنوان فتوای فقیهان مطرح شده، متن دین و واقع اسلام است و اگر...»

بیان این واقعیاتی که در ذات خود حرکت و جنبش را به همراه دارد، میدان رشد و تعالی را در بررسیهای عالمانه فقهی بازتر و گسترده‌تر می‌نمایاند، هر چند بیان چنین مطالبی دیرینه پردازان و ثبات طلبان را خوش نیاید.

یکی دیگر از مباحث مطرح شده در این مقاله «ارزش عصری یا دائمی» است که اشاره‌ای بجای و شایسته است. بحث با طرح این سؤال آغاز می‌شود که:

«آیا همه استنباطات و برداشتهای فقیه از منابع دینی به عنوان فتوا بر فرض مطابقت با واقع، ارزش و کساربرد دائمی و ابدی دارد، یا عصری و موقت است؟»

در اساس، طرح این‌گونه پرسشها، خود پویندگی را در پی دارد و زمینه بررسی مباحث فقهی برابر با نیازهای زمانی و عصری را در جهت یافتن دیدگاه اصیل دینی فراهم می‌سازد.



آخرین سخن

در این مقاله ادعاهایی شده که در عمل به انجام نرسیده است. از جمله تأکید نویسنده بر استفاده از شواهد و مدارک تاریخی است. چه ذکر این نکته که «روشن شدن تاریخ و پیشینه پیدایش مجسمه سازی و نقاشی در زندگی بشر با استفاده از شواهد و مدارک در فهم و شناخت معانی روایات دینی دخیل و مؤثرند.» اشاره به یک اصل اساسی در بررسی موضوعهای فقهی و روایی است، اما این که نویسنده بر آن است تا براساس آیات و روایات و تاریخ و آثار به جا مانده از روزگاران قدیم، به بیان تاریخچه هنر مجسمه سازی و نقاشی پردازد، ادعای بزرگی است که در عمل ناکام مانده و اگر هم اشاره ای به تاریخ این دو هنر شده بسیار اجمالی و گذرا بوده است، آن هم تنها با اشاره به دیرینه بودن آن، بدون ارائه مدرک و تنها از دیدگاه آیات و روایات و اثبات ریشه دار بودن هنر نگارگری و تندیس، و این که این هنرها از عصر آدم (ع) تا خاتم (ص) وجود داشته که بیش تر جنبه بت پرستی داشته اند، اما به وضعیت تاریخی این دو پس از صدر اسلام و دوره خلفای اسلامی، که بیش تر جنبه تزئین داشته و در ضمن دوره افتاء نیز هست، اشاره ای نرفته، هر چند در این بررسی اهمیتی به سزا دارد.

پی نوشتها:

۱. مجله «فقه»، شماره ۴ و ۵/۲۳۰.
۲. البته گزارشهایی موجود است که نشان می دهد در عهد پیامبر روی درها با شکل سر جانداران که به صورت برجسته ایجاد می شده تزئین می گردیده است. ر. ک: سنن ترمذی، ج ۵/۱۱۵؛ سنن ابوداود، ج ۱- ۲/۱۸۹؛ «کنز العمال»، ۶/۲۳۰.
۳. کتاب «البلدان»، ابن فقیه، ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۲۵، ۱۶۱، ۴۲۸؛ «معجم البلدان»، یاقوت حموی، ج ۲/۱۷-۱۸؛ ۳/۳۱۹.
۴. گزارش این پیکره ها در کتابهای جغرافیای اسلامی به شرح مفصل آمده است.



- ۵ . «العبر»، ابن خلدون، ترجمه عبدالحمید آیتی، ج ۲/ ۱۰۱؛ ج ۱/ ۵۲۲.
- ۶ . «الأصنام»، کلبی، ترجمه عبدالحمید آیتی ۸ و ۵۱، در صفحه ۲- ۸ همین منبع انگیزه های دیگری برای منشاء بت پرستی عرب آمده است؛ جواد علی «المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام»، جواد علی، ج ۸/ ۵۴، ۷۰.
- ۸ . «کافی»، ج ۱/ ۲۸۱: «یحرم الآت الملاحی ... و عمل الصلیان والأصنام والتماثیل و تعلم شیء من هذه الأعمال المحرمة وتعلیمها» و در ۱/ ۲۸۳: «کل شیء ثبت تحریمه لعینه ... او عمله ... فثمنه واجده عمله و حملة وحفظه ... محرّم.»
- ۹ . «مجمع الفائدة والبرهان»، محقق اردبیلی ۵۶/ ۸، انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین، قم.
- ۱۰ . «کشف الغطاء» / ۲۱۶، احکام البیوت و المساکن.
- ۱۱ . «ذخیره العباد لیوم المعاد»، ج ۱/ ۱۶۳، ۱۶۴.
- ۱۲ . «جامع المدارک فی شرح مختصر المنافع»، ۱۵/ ۳، تجارت.
- ۱۳ . عن علی (ع): «بعثنی رسول اللہ (ص) فی هدم القبور و کسر الصور، و: بعثنی رسول اللہ (ص) الی المدینة فقال: لاتدع صورة الأ محوتها ولاقبراً الآسویته ولاکلباً الآقتلته.»
- ۱۴ . فصلنامه «هنر» شماره ۲۸/ ۲۱۷، بهار ۱۳۷۴، مقاله: اسلام و هنرهای تجسمی.
- ۱۵ . «الأصنام»، ترجمه فارسی / ۶۴.
- ۱۶ . «همان مدرک»، ص ۵۷- ۵۸، ۷۴- ۷۵.
- ۱۷ . «هدایة الطالب الی اسرار المتکاسب» / ۴۰.
- ۱۸ . «مجمع الفائدة والبرهان»، ج ۸/ ۵۴.
- ۱۹ . مجله «فقه»، شماره ۴ و ۵، پاییز ۱۳۴/ ۷۴.
- ۲۰ . «مجمع الفائدة والبرهان»، ۵۶/ ۸.
- ۲۱ . «همان مدرک»، ۵۴/ ۸.
- ۲۲ . «جامع عباسی» / ۳۷.
- ۲۳ . «جواهر الکلام»، ج ۱۴/ ۹۲.
- ۲۴ . «جامع المدارک»، ۱/ ۵۱۰- ۵۱۳.
- ۲۵ . «مصباح الفقاهة»، ج ۱/ ۲۲۴.
- ۲۶ . «الأصنام»، کلبی، ترجمه فارسی / ۵۷- ۵۸.
- ۲۷ . «همان مدرک» / ۶۴.



- ۲۹ . «همان مدرک» / ۷۴-۷۵ .
- ۳۰ . «فرهنگ بزرگ جامع نوین»، ج ۳- ۱۰۵۲/۴ ؛ «المنجد» / ۵۲۶ : العلم : رسم الثوب و رقم . «المعجم الوسيط» / ۶۲۳ : أعلم الثوب : جعل له علماً من طراز وغيره .
- ۳۱ . «تهذیب الاحکام»، ۲/ ۳۷۲ ؛ «من لایحضره الفقیه»، ج ۱/ ۲۵۵ یا «وسایل الشیعه»، ج ۳/ ۳۲۰ .
- ۳۲ . «قرب الاسناد» / ۲۱۱ ؛ بحار الانوار، ج ۸۳/ ۲۵۲ .
- ۳۳ . «وسایل الشیعه»، ۴/ ۴۳۷ ؛ ۲/ ۳۱۸ .
- ۳۴ . «من لایحضره الفقیه»، ج ۱/ ۱۷۱ .
- ۳۵ . «اطلس الفنون الزخرفیه والأسلامیه»، زکی محمد حسن / ۱۸۴- ۲۱۷ . در این صفحه ها نگارهای از پارچه های قرن اول و دوم اسلامی به بعد ارائه شده است که بیش تر نگارها، در حاشیه آنهاست .
- ۳۶ . «وسایل الشیعه»، ج ۴/ ۴۴۰ ، باب ۴۵ ؛ ج ۵/ ۱۷۲ ، باب ۳۲ ؛ «کافی»، ۳/ ۳۹۲ .
- ۳۷ . «هدایة» / ۳۳ .
- ۳۸ . «الجوهرة فی نظم التبصره» / ۹۴ .
- ۳۹ . «عقد الجواهر فی الاشباه والنظائر»، باب تجارت، نسخه خطی کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی .
- ۴۰ . «تبصرة المتعلمین فی احکام الدین» / ۸۶ .
- ۴۱ . «سورة «سبا»، آیه ۱۳ : «ويعلمون لهمايشاء من محاريب و تماثيل» .
- ۴۲ . «وسایل الشیعه»، ج ۱۲/ ۲۲۰ ح ۱ ؛ «ماهی تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه» .
- ۴۳ . مجله «فقه»، شماره ۴ و ۵/ ۳۹ .
- ۴۴ . «محاسن برقی» / ۶۱۹ ؛ «وسایل الشیعه»، ج ۱۲/ ۲۲۰ : «عنه عن ابيه عن حماد بن عيسى، عن محمد بن مسلم قال : سألت ابا عبد الله عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» .
- ۴۵ . مجله «فقه»، شماره ۴ و ۵/ ۱۱۰- ۱۱۳ .
- ۴۶ . «همان مدرک» / ۶۹ .
- ۴۷ . «سورة «انبياء»، آیه ۵۲ .
- ۴۸ . «سورة «اعراف»، آیه ۱۷۲ .
- ۴۹ . نقد شاعران، در سوره «شعراء» آیات ۲۲۴- ۲۲۶ از همین مقوله است .

