Horizons of Islamic Civilization, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Biannual Journal, Vol. 25, No. 1, Spring and Summer 2022, 279-312
DOI: 10.30465/AFG.2022.7305

Historical Remarks on the Concept of "Sajīyyah": A Study on the Roots of Islamic Ethical Theory Based on Old Traditions

Seyyed Mohammad-Hadi Gerami*

Alireza Dehghani**

Abstract

The dominance of Aristotelian discourse in classical Islamic thought caused moral notions to be more explored from a philosophical standpoint among Muslim intellectuals, while historical matters were always implicitly suppressed. The concept of sajīyyah was no exception to this rule. There have been a few recent studies on ancient Islamic ethical concepts. These few studies and attempts, however, do not demonstrate how the usage and understanding of such conceptions influenced the formation of Islamic moral views during the early and medieval Islamic periods.

In this article, we use evidence from Islamic historical texts from the first and middle Islamic centuries to explain the evolution of Muslims' understanding of sajīyyah from an intrinsic to a non-intrinsic entity. It will be demonstrated how imported forms of ideas in the Islamic world imposed their tendencies onto Islamic moral thought and led this notion to be obscured and removed from its historical reality for centuries.

In the pre-Islamic time and, subsequently, at the advent of the Prophet Mohammad, sajīyyah was regarded as a natural, instinctive, and non-acquired phenomenon. As a result, the Arabs referred to the good or evil qualities inherited from one's parents as "sajīyyah", in which education played no role. This perception was able to make deterministic

* Assistant Professor, Research Institute of Quranic Studies, Institute for Humanities and Cultural Studies, TehrancIran (Corresponding Author), m.h.gerami@ihcs.ac.ir

** MA Student, Department of Private Law, Faculty of Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran, a.dehghani@isu.ac.ir

Date received: 2021-10-27, Date of acceptance: 2022-03-15

Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

approaches happy, but their happiness did not last long; rather, with the intellectual developments starting in the second century AH and the dominance of Muʿtazilī approaches, which believed in human free will, sajīyyah shifted from the concept we mentioned to attributes that could be acquired and in which education played a role.

All of the evidence suggests that our current understanding of "sajīyyah" is a fragment of an older idea that was likewise subject to change and evolution. On this premise, in the ancient Arab civilization, this term referred to anything that derived solely from man's nature and his instincts, and had no relation with man's decision or choosing. On the other hand, according to this old and Jāhilī moral system, praiseworthy qualities were commended in actuality and truth if they came from the person's nature, and if they did not, it was regarded artificiality and pretense. Perhaps this explains why this term is seldom used in ethical narratives, because the person's decision was not thought to have a role in the construction of qualities.

However, we find a new trend to understand "sajīyyah" in a framework that is more compatible with what the proponents of rationalization discourse seek with the advent of rational currents and discourses from the second century onwards. This new reading attempted to give a fresh reading of "sajīyyah" in three notions, with diverse contributors and currents whose work lasted until the Islamic Middle Ages. For the first notion, it was always intended to imply that not all moral acts are based on what a person has been given, and that other behaviors are based on a person's desire and will. The second notion was an attempt to promote that acquired and intention-based moral qualities are more preferable than natural praiseworthy acts. The third notion was to shift the definition of "sajīyyah" from a natural, subjective command to a voluntary, productive command in which human will and voluntary efforts play a significant role.

This paper will take a historical approach to both ancient and medieval Islamic writings. Accordingly, this study tries to answer questions like these: How can the relevant texts be re-read in the context of their early conceptions? Is this new reading leading us to believe that there was a change in the perception of "sajīyyah" during the first and middle Islamic centuries? What was the outcome of this historical development?

Keywords: Sajīyyah, Islamic Ethics, Historical Concept, Philology.

آفاق الحضارة الإسلامية، أكاديمية العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية
مجلة علميّة نصف سنويّة (مقالة علميّة محكّمة)، السنة ٢٥، العدد ١، ربيع و صيف ١٤٤٣-١٤٤٤ هـ.ق، ٢٧٩-٣١٢

ملاحظات حول مفهوم «السجية» التاريخي

دراسة لجذور النظرية الأخلاقية الإسلامية اعتماداً على المتون القديمة

محمدهادي گرامي*

عليرضا دهقاني**

الملخص

التركيز على تفهّم المتون الحديثيّة اعتماداً على الاتّجاهات الهرمنوطيقيّة، مهمّة بحثية بقيت مغفولة حتى الآن. ففقه اللّغة وقرائة المتون الإسلامية والحديثيّة في آفاقها التاريخيّة هي من أشهر الأدوات التي توظّف في الاتّجاهات الهرمنوطيقية واللاتقليديّة. إنّ المرور بالمتون الإسلاميّة الحديثيّة تبيّن أنّه يمكن التركيز على سرد من المصطلحات الأخلاقيّة، بما فيها مفهوم السجيّة. فلو نظر معاين بعين غير متعمّقة ودون التأمّلات التاريخيّة، يمكن أن يتفهّم هذا المصطلح في سياقنا العصري. هذا وإن يخطر بالبال في بدو النظر، ولكن النظرة التاريخيّة وخاصّة التركيز على النصوص ذات الصلة، تشير بأنّ هناك معنى خاصّ لهذا المصطلح، والذي ينبع من نفس المتون الإسلامية والحديثيّة القديمة. فالأحرى البحث عن القرائن التي تبيّن لنا الخطاب التاريخي بشأن مسألة الأخلاق وفلسفتها في القرون

* الأستاذ المساعد، قسم الدراسات القرآنية، آكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران (الكاتب المسؤول)، m.h.gerami@ihcs.ac.ir

** طالب ماجستير، قسم الحقوق الخاصة، كلية المعارف الإسلامية والقانون، جامعة الإمام الصادق (ع)، طهران، إيران، a.dehghani@isu.ac.ir

تاريخ الوصول: ١٤٠٠/٠٨/٠٥، تاريخ القبول: ١٤٠٠/١٢/٢٤

Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

الأولى الإسلامية. فمعرفة هذا الخطاب الذي توظّف السجية ونظائرها في إطاره، يعيننا لكي نصل إلى جوابنا حول ماهية السجية وميزتها من سائر الشؤون والمصطلحات الأخلاقية في أجواء القرون المتقدّمة الإسلامية. فهذه الورقة ستناول دراسة مفهوم السجية، اعتماداً على المناهج التاريخية واللغوية المعاصرة في المتون القديمة الإسلامية، حتى تبرهن أنّه كيف تطوّر توظيف هذا المصطلح وفهمه. فبالنتيجة إنّ هذا المصطلح في ثقافة العرب القديمة كان شيئاً منحدراً من طبيعة الإنسان وسليقته وغريزته فحسب، ولم يكن لاختيار وانتخاب الإنسان مدخلية فيه. ولكن مع بزوغ التيارات والخطابات العقلانية من القرن الثاني فصاعداً، نشاهد أنّ هناك اتجاه حديث لقراءة السجية في إطار أكثر تلائماً مع ما يريده أنصار خطاب العقلنة. فهذه القراءة الحديثة حاولت أن تنقل وتغيّر معنى السجية من الأمر الطبيعي الذاتي إلى الأمر الاختياري المكتسب الذي لإرادة الإنسان ومساعيه الاختيارية دور هامّ فيه.

الكلمات الرئيسة: السجية، الأخلاق الإسلامي، المفهوم التاريخي، الفيلولوجيا.

١. المقدمة

إنّ مفهوم السجية تاريخياً لم يتناوله الباحثون حتى الآن؛ إنما هي إشارات مختصرة، في المقالات والكتب، تتطرق إليه. فمثلاً تأثير الوراثة فى السجية لم تبحث بشكل مفصل حتى الآن؛ فهذا الذي يجعل دراسة السجية لا تزال بكراً تحتاج إلى أكثر من التتبع والتحقيق.

فعلى سبيل المثال، يشرح ناصر مكارم الشيرازي كلمة «الخُلُق» في آية ﴿وإنّك لعلى خلقٍ عظيمٍ﴾ (القلم/٤)، بأنّ «خُلُق» على وزن أفق، مفرد وهو مع كلمة خُلْق على وزن كُفر بمعنى واحد. ويستفاد من مفردات الراغب أنّ «خَلْق» على وزن حلق تشترك معها فى كونهما من أصل واحد. غاية الأمر أنّ «خَلْق» تطلق على الصفات الظاهرية، و«خُلْق» تطلق على الصفات الباطنية. ويرى بعض أرباب اللغة أنّ «خُلْق» و«خُلُق» تردان بمعنى الطبع والسجية حيث يقصد بهما الصورة الباطنية للإنسان (مكارم الشيرازي، ١٤٢٨ق: ٣/١١٢).

والباحث أحمد باكتجي عندما يتناول المفاهيم الأخلاقية في القرآن، يرفض وجود الصفات الجبرية المؤثرة فى الخُلق على أساس بعض الشواهد، ويرى أن جميعها تنشأ من الأفعال الاختيارية (باكتجي، ١٣٧٧ش: ٧/٢١٨).

وهناك أيضاً أحد الباحثين حيث يشير في شرح حديث في أقسام الخُلق أنّه تستفاد من بعض الأحاديث أنّ أبناء البشر لديهم طبائع أخلاقية مختلفة؛ فالخلق إمّا أن تكون نابعة عن الفطرة وإمّا عن غيرها. فالسجية تنبع عن ذات الإنسان وفطرته وهو خلق متأصل في خميرته، ولا يمكن للإنسان اكتساب السجية. والتي تنبع عن غير الفطرة عُبّرت عنها بالنية، وهي التي تم الحصول عليها بنية وعزم ويتم اكتسابها .. فيمكن أيضاً القول أنّ الإرادة تؤثر في الأفعال الأخلاقية من ثلاث جهات: أولاً، أنّ السجية تنبع عن طينة الإنسان والتي قد كوّنت في العوالم السالفة بإرادة الأنسان. ثانياً، أنّ النزاع بين السجية والإرادة ينتهي عادة بغلبة الإرادة عليها. ثالثاً، يمكن تقوية السجية أو تضعيفها بالإرادة (برنجكار، ١٣٨٤ش: ١٤٣-١٤٥).

ويؤكد بيابانى أسكويي في كتابه أنّ تقسيم الخُلق إلى السجية والنية مستخدم في الروايات، فالأخلاق لاينحصر في الأفعال الطوعية، بل الإمام (ع) في رواية عنه، عمّمها إلى الأفعال غير الاختيارية، وكلاهما هبة من الله (بيابانى أسكويي، ١٣٩١ش: ٥١).

ويشير باحث آخر في مقالته حول السجية إلى الفرق بين الخَلق والخُلق المصرّح فى مكتوبات بعض علماء اللسانيات المتقدمين مثل الراغب الأصفهاني؛ فهو يعتقد بأنّهما بنفس المعنى على حدّ سواء، إلا أنّ «الخَلق» يشير إلى الأشكال وهيئات مرئية، و«الخُلق» يطلق على ما لا يكون مرئياً نحو السجايا (جاني بور، ١٣٩٢ش: ٣٣).

وفي ملاحظته علم الأخلاق، بيّن محمد هدايتي أنّ الأخلاق تتعامل مع كل من سمات الحال والملكة، وتتطرق إلى عوامل سقوط النفس وصعودها، كليهما. فبرأيه، الصفات التي لم تصبح بعد ملكات أو التى على أعتابها، بتكرار العمل، هي ذات القيمة الأخلاقية. فهذا الرأي، على ما يدعيه هدايتي، مؤيد بما رُوي عن الصادق (ع) أنّ الخُلق يقسّم إلى السجية والنية (هدايتي، ١٣٩٤ش: ١٢٨ و ١٤٠).

وفي مقالة أخرى، يشير الباحثون إلى تقسيم الأخلاق إلى السجية والنية بناءً على ما رُوي عن الصادق (ع) وهم يقولون: «وتنقسم خلق البشر إلى السجية والنية. فالسجية هي الصفات المفطورة في خميرة البشر ولا يمكن للمرء تحقيقها أو اكتسابها، ولكن النيات هي ما يتم الحصول عليها بالقصد» (يوسف زاده وآخرون، ١٣٩٨ش: ١٦٩-١٧٠).

ولكن تلك الإشارات والمحاولات العلمية القصيرة لا تبرهن كيفية تطوّر توظيف هذا المصطلح وفهمه في إطار تكوّن الرُؤى الأخلاقية الإسلامية مروراً بالعصور المتقدّمة والوسطى الإسلامية. فعلى هذا الإساس، هذه الورقة ستتّخذ اتجاهاً تاريخياً تجاه المتون القديمة الإسلامية، وتحاول الإجابة عن هذه الأسئلة: كيف يمكن إعادة قراءة متون ذات الصلة في أجوائها التاريخية التى ظهرت فيها؟ هل هذه القراءة ترشدنا إلى أنّ هناك كان تطوراً في فهم السجية طيلة القرون الأولى والوسطى الإسلامية؟ وكيف كان هذا التطور التاريخي؟

٢. دراسة فيلولوجية ولغوية

مروراً بالخُطى التي يجب أن نتخطاها للوصول إلى النتيجة فيبدو أنّ الخطوة الأولى هي التبادر إلى المصطلح من حيث الفيلولوجي وفقه اللغوي. إنّ دراسة جذور هذه المادة في اللغات السامية عبر المعاجم المقارنة والقرآنية لا توصلنا إلى نتائج ملحوظة. فكثيراً منها لم تتطرق إلى هذه اللغة أو مادته كمعجم أرثر جفري (Arthur Jeffery) حول اللغات الدخيلة في القرآن الكريم أو محمد جواد مشكور في كتابه المشهور المسمّى *بالمعجم المقارن بين العربية والفارسية واللغات السامية*. فهذا هو زاميت (Zammit) في معجمه المشهور الذي قد أتى بمادّة «سجى» ومعناه في القرآن الكريم. فهو يقول أنّ «سجى» في الكريمة المشهورة ﴿والليل إذا سجى﴾ (الضحى/٢)، هو بمعنى السكون والهدوء والاطمئنان. ولكنّه لم يتطرق إلى معنى هذه المادّة أو جذوره في سائر اللغات السامية، خلافاً لمنهجه في معجمه والذي كثيراً ما يتناول معنى المادّة في سائر اللغات السامية (Zammit, 2002: 116). وهذا على الأقلّ يدلّ على أنّه من الصعب جدّا المسّ بجذور معنويّة متمايزة لهذه المادة في سائر اللغات السامية. هذا لا يعني أنّه لا يمكن متابعة جذوره السامية عبر دراسات فيلولوجية محترفة[١]، التي هي في

الحقيقة لم تكن هدف رئيسي في هذا المقال، ولكن نعني أنّه من البعيد جداً أن نصل إلى معنى خاص في جذوره السامية والذي لم يُتناول في المعاجم والكتب العربية المتداولة.

فمروراً بالمعاجم اللغوية القديمة، ننظر في *كتاب العين* لخليل بن أحمد الفراهيدي فهو وإن لم يتطرق إلى هذه المادة بصورة مستقلة ولكنه قد أشار إليه في مطاوي حديثه عن معاني سائر اللغات. فهو عند حديثه عن مادة «طبع» يقول: «وفلان مطبوع على خلق سيّء، وعلى خلق كريم ... والطَّبيعة الاسم، بمنزلة السجية والخليقة ونحوه» (الفراهيدي، ١٤٠٩ق: ٢/٢٣). وعندما يتطرق إلى «العادة» يقول: «والعادَة: الدربة في الشيء، وهو أن يتمادى في الأمر حتى يصير له سجية». (نفس المصدر: ٢/٢١٨). وهذا ابن فارس صاحب معجم *مقاييس اللغة* يقول تحت مادة «طبع»: «يقال طبَعت على الشيء طابَعاً. ثم يقال على هذا طَبْعُ الإنسان وسجيَّتُه. ومن ذلك طَبَعَ اللَّهُ على قَلْب الكافر، كأنَّه ختم عليه حتى لا يصل إليه هُدًى ولا نُور، فلا يوفَّق لخير» (ابن فارس، ١٤٠٤ق: ٣/٤٣٨). فهو أيضاً دارساً مادة «خلق» يقول: «ومن ذلك الخُلُق، وهي السجيَّة، لأنّ صاحبَه قد قُدِّر عليه. وفلانٌ خَليق بكذا، واَخْلِقْ به، أي ما أخْلَقَهُ، أي هو ممَّن يقدَّر فيه ذلك. و الخَلاقُ: النَّصيب؛ لأنّه قد قُدِّرَ لكلِّ أحدٍ نصيبُه» (نفس المصدر: ٢/٢١٤). وحين تطرّقه إلى مادة «ضرب» يقول: «ويقال للسجِيَّة والطَّبيعة الضريبة، كأنّ الإنسان قد ضُرِب عليها ضرباً وصيغ صِيغة» (نفس المصدر: ٣/٣٩٨). وفي هذا المضمار يشير أيضاً أبو حيّان التوحيدي هكذا: «إنّا نقول: طباعه كذا وكذا، وطبيعته، أي ما طبع عليه، وبمعنى فعل، والمفعول فيه أبين، وأخواته يدللن على ذلك، أعني الضريبة، والسليقة، والسجية، والغريزة، والنحيزة» (التوحيدي، ١٩٩٢م: ١/١٧٥). وهذا هو عبدالله بن محمد الأزدي في القرن الرابع الهجري يصرّح في *كتاب الماء* بأنّ: «الطَّبْع، والطَّبيعة، والطِّباع: السَّجيَّة التي جُبِل الإنسان عليها من مَطْعَمِه مَشربه وأخلاقه وعُسْرِها، وبُخله وكرمه وغير ذلك. ولفظ الطّبيعة يُطلق على معانٍ منها السّجيّة، ومنه يقال فلان طَبِيعَته كذا، أي: سَجيّته» (الأزدي، ١٣٨٧ش: ٢/٨١٨). والراغب الأصفهاني في القرن الخامس الهجري يؤكد: «والسجية: اسم لما يسجى عليه الإنسان من قولهم: عين ساجية، أي فاترة خلقة، وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره» (الراغب الأصفهاني،

١٤٢٨ق: ٩٦). وقال في موضع آخر: «وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء/ ٨٤)، أي: على سجيّته التي قيّدته، وذلك أنّ سلطان السّجيّة على الإنسان قاهر ... و هذا كما قال (ص): كُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له» (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢ق: ٤٦٢-٤٦٣).[٢] والزمخشري في القرن السادس الهجري قد فصّل ودقّق المقال فيما يتعلق بهذا المادة فهو يقول: «مادة سجو: سجا الليل والبحر إذا سكن سجوا، وليل وبحر ساج، قال:

يا حبذا القمراء والليل الساج وطرق مثل ملاء النساج

وريح سجواء لينة، وناقة سجواء تسكن حتى تحلب، وقد سجت الريح والحلوبة، وهو على سجية حميدة وسجيات وسجايا وهي ما سجا عليه طبعه وثبت. وسجّى الميت تسجية غطّاه بثوب وهو من سجّا الليل، ومن المجاز سجّ معايب أخيك، وامرأة ساجية الطرف: فاترته» (الزمخشري، ١٤١٩ق: ١/٤٤٠).

إضافةً إلى ذلك، متابعة كيفية استعمال المصطلح في القرآن هي من أهمّ الوسائل التي تعيننا للوقوف على معنى السجية بشكل جذريّ. فمادة سجى إنّما استعمل في سورة الضحى حيث قال الله تعالى: «وَالضُّحى وَاللَّيْلِ إِذا سَجى» (الضحى/١و٢). برأينا أنّ صاحب كتاب *التحقيق في كلمات القرآن الكريم* هو الذي عرض أفضل ما يمكن أن يفهم من هذه المادة في هذا السياق، في حال هو قد أخذ بعين الاعتبار كل ما قاله اللغويون حول هذا المادة. فقال حسن المصطفوي في هذا: «وقوله: والليل إذا سجى: أي إذا دام وسكن. والتحقيق أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو جريان شيء إلى أن يثبت ويستديم على حالة. ومن مصاديقه جريان اليوم إلى الليل حتّى يدلَّم ويظلمّ ويسكن ويثبت. وجريان الاتّصاف بصفة باطنيّة حتّى تكون ملكة وراسخة. وصيرورة الميّت على حالة ثابتة بالتجهيز والتكفين. وهكذا في تحقّق حالة السكون والاستقرار في الريح باعتدال الجريان. وكذلك في الناقة. وبهذا التقييد يظهر الفرق بينها وبين الثبوت ونظائره، فإنّ الثبوت كما قلنا هو الاستقرار واستدامة ما كان في مقابل الزوال ... الضحى كمال النور بارتفاع الشمس، ويقابله: الليل في حالة تماميّته وبلوغه إلى الثبوت والاستقرار التامّ. وهذا التعبير إشارة إلى غاية ارتفاع النور وكماله إلى أن ينتهي إلى غاية الانخفاض. ولا يخفى أنّ ظهور آثار الرحمة والنعمة

وتجلّي أشعّة الفيوضات المادّيّة إنّما يتمّ ويكمل في ساعات الضحى، كما أنّ خفاءها ومستوريّتها بالتمام إنّما يتحقّق في زمان سكون الليل واستقرار الظلمة. وجريان العيش والحياة المادّيّة إنّما يوجد في امتداد هذين الأمرين، ولا يتصوّر التجاوز والخروج عن هذا الخطّ» (المصطفوي، ١٣٦٨ش: ٦١-٦٢/٥).

ففيما مضى أظهرنا سرداً من البيانات التي قد جاءت في الكتب القديمة فيما يتعلق بهذه المادة ومعانيه؛ ولا يخفى أنّ هناك أكثر من ذلك في الكتب المتأخرة، ولكن إنما اكتفينا بهذه البيانات والأقوال القديمة نظراً إلى تركيزنا وتدقيقنا على الخطاب التاريخي. برأينا أنّ جميع المعطيات الفيلولوجية في المصادر القديمة اللغوية وغيرها تبيّن عمق معنى هذه المادة وفق ما فصّلها وشرّحها حسن المصطفوي في كتابه *التحقيق*.

٣. مكانة السجية في الثقافة العربية القديمة والجاهلية

لمّا فرغنا عن دراسة هذا المصطلح من البعد الفيلولوجي واللغوي، علينا أن نضعها وندرسها في وسط سياقه وخطابه التاريخيين وندرس ما هي مكانة السجية في تاريخ الفكرة العربية وثقافتها في القرون الأولى الإسلامية. ففي هذا المجال يجب أن نقول بصراحة أنّ مصطلح السجية بصفتها عنصراً ثقافياً وفكرياً في المجتمع العربي في القرن الأول لها الصلة التامة بثقافة الجاهلية والعربية قبل الإسلام. فهذه الثقافه والتي بإمكاننا أن نسميها أيضاً ثقافة الفخر العربي لها أبعاد وزوايا العديدة والتي تمّ دراستها بيد عدد من المفكرين والعلماء في هذا الميدان. ولكن البعد الذي نريد أن نركز ونؤكد عليه هو التوجه إلى الصفات الفخرية في هذه الثقافة والتي تُنظر اليها كأنها معطيات إلهية لم يكن لأناس العرب اختيار في حيازتها. فهذا يعني أنّ الأشياء التي يمكن أن يفخر العرب [الجاهلي] بها، في كثير منها، لم يكن لشخصه دخل في حيازتها وأنّ الله هو السبب الفريد الذي تَوَّجَه بالصفات الأيجابية والفخرية، وهذه الصفات نابعة عن الطبيعة والوراثة والقدر والقضاء والقداسة الإلهية وأمثالها من الأمور التي هي غير مكتسبة للشخص وقليلاً يوجد لاختياره مدخلية فيها.

فهذا هو جواد علي، الذي برأينا قد خلق أفضل موسوعة في دراسة التاريخ والثقافة العربية قبل الإسلام، قد صرّح بما نبّهنا إليه هكذا: «ومن الموضوعات التي لها صلة بالقضاء والقدر، موضوع الطبع، أي الخليقة والسجية التي جبل عليها الإنسان. فرأي كثير من الجاهليين، أنّ الإنسان مجبول على طبيعته التي ولد فيها، وكل إنسان على طبيعته، ولن يستطيع تبديل طبعه، ولا تغيير السجايا؛ لأنها مكتوبة على الإنسان مسنونة، ولا تبديل لما طبع المرء عليه. وطبائع الإنسان لا يغيرها إلا الموت. جاء في شعر لبيد:

فاقنع بما قسم المليك فإنما قسم الخلائق بيننا علامها

وهو شعر قد يكون مما قاله في الإسلام. وزهير بن أبي سلمى، ممن يعتقدون بهذه العقيدة، ويأخذون بهذا الرأي. فهو القائل: ومهما تكن عند امرئ من خليقة/ وإن خالها تخفى على الناس تعلم» (علي، ١٤٢٢ق: ١١/١٦٢).

فهذا البيان فضلاً عن إشارته إلى هذه الثقافة بشكل عام، يعيّن مكانة «السجية» في هذه الثقافة. فالسجية هي الجبلة والطبيعة التي خلق الإنسان عليها ولا يتصوّر لشخص ما أن يتخلى عن هذه الطبيعة الجبرية والقاهرة؛ كما سنفصّل وسنرى في نهاية المقال إنّ هذه الصورة بعيدة عما نتصوّره اليوم عندما نوظف مصطلح السجية دون تأنّي وتأمّل.

٤. السجية في عبارات وروايات القرن الأول الهجري

فهذه الصورة التي قدّمها جواد علي بصورة عامة يمكن أيضاً التقاطها واستيعابها عبر التركيز على العبارات والروايات التي نجدها في القرن الأول الهجري؛ فنشير إلى بعض هذه العبارات والجمل التي تبيّن كيفية توظيف مصطلح السجية فيها، والتي تُطبّق بيان جواد علي، على أرض الواقع. فحسّان بن ثابت الأنصارى[٣] الذي يعدّ من شعراء العصر الجاهلي والإسلامي يقول في قصيدة نسبت إليه:

«قوم إذا حاربوا ضرّوا عدوّهم أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا

سجية تلك منهم غير محدَثَةٍ إنّ الخلائق فاعلم شرُّها البِدَعُ»

(الأنصاري، ١٤١٤ق: ١٥٢).

وجبيهاء الأشجعي[٤] الذي من الشعراء البدوية في العصر الأول الإسلامي يقول:

«وعدت وكان الخلف منك سجية مواعيد عرقوب[٥] أخاه بيترب» (الخطيب البغدادي، ١٤٢١ق: ١٥٢).

ونقل عن النبي (ص) أنّه قال بشأن علي بن أبي طالب (ع): «سَجيّته من سَجيّتي، ولحمه من لحمي، ودمه من دمي» (المرعشي التستري، ١٤٠٨ق: ٤/٢٤٥؛ القمي، ١٤٢٣ق: ٥٦؛ ابن طاووس، ١٤٢١ق: ١٣٩-١٤٠). فهذه التوظيفات في هذه السياقات يشير إلى السجية كصفة ذاتيّة طبيعيّة وراثيّة. ونقل المنقري في كتابه *وقعة صفين* عبارات تشير إلى توظيف هذا المصطلح في هذا السياق القديم العربي؛ قال أحد أصحاب علي في ردّ ما قاله شاعر معاوية:

«غدرتم وكان الغدر منكم سجية فما ضرَّنا غدرُ اللئيمِ وصاحبِهِ»

ثم قال عمرو بن عاص أشياء، فردّ ابن عباس في جوابه هكذا:

«غدرتم وكان الغدر منكم سجية كأن لم يكن حرًّا أَنْ لمْ يكنْ نسلًا»

(المنقري، ١٤٠٤ق: ٥٤٩-٥٥٠).

ونقل أيضا من المناظرات بين الحسن بن علي (ع) ومعاوية، إنه قيل للحسن (ع): «فإنّكم أهل بيت سجيتكم الحلم والعفو» (البيهقي، ١٣٨٠ق: ١/٧٦؛ الجاحظ، ١٤٢٣ق: ١٣٦).[٦]

ونقل أيضا قول يزيد بن معاوية في ما جرى بينه وبين أهل بيت الحسين (ع) في الشام:

«نفلق هاما من رجال أعزة علينا وهم كانوا أعق وأظلما
صبرنا وكان الصبر منا سجية بأسيافنا يفرين هاماً ومعصما»

(ابن حيون المغربي، ١٤٠٩ق: ٣/١٥٨).[٧]

وفضلاً عن هذه التعابير التي يوجد عدد أكثر منها في المصادر المتقدمة، لعلّ أهمّ القرائن ما نقلناه في بدء المقال بشأن النبي (ص) من أنّه كان خلقه سجية، على ما نقل ابن الأثير بصورة مجملة، فقال ابن الأثير إنّ هذا بمعنى أنّ خلقه كان طبيعة من غير تكلّف. والحديث

بألفاظه الدقيقة جاء هكذا: «كان خلق النبي (ص) سجية، ولم يكن تَلَهْوُقًا» (ابن الأثير، ١٣٩٩ق: ٢/٣٤٥). ووفقا لما ذكره المصادر: «رجل لَهْوَق وهو يَتَلَهْوَقُ، أي: يبدي من سخائه، ويفتخر على غير ما عليه سجيته. والتلهوق: أن يتزين بما ليس فيه من خلق ومروءة. والتلهوق: التصنع في الكلام والحديث. يقال لهوق الرجل بلسانه إذا أظهر من القول ما لا يضمره بقلبه» (الفراهيدي، ١٤٠٩ق: ٣/٣٦٨؛ الزمخشري، ١٩٧١م: ٣/٣٣٥؛ الأزهري الهروي، ٢٠٠١م: ٥/٢٦١؛ الثعالبي، ١٤٢٢ق: ١١٣؛ ابن الأثير، ١٣٩٩ق: ٤/٢٨٢؛ الخطابي البستي، ١٤٠٢ق: ١/٧١٦).

هذا النقل قد أثار اهتمام عددٍ من الكتّاب ليخوضوا فى تحقيق معناه بمن فيهم عدد من اللغويين وكتّاب غرائب الحديث. ونراه أيضا أفضل الموادّ فيما يتعلق بدراسة «السجية» فى المتون القديمة والحديثة. فهذا النقل حيال خلق النبي (ص) فيه تصريح وتبيين بأنّ «السجية» كان مصطلحاً لكل ما طبع عليه الرجل وأنّها غير مكتبسة. وأيضاً في هذه الرواية دلالة أدق وأكثر فضلا عن تركيزه على الطبيعة وهي الإشارة إلى أنّ النظرية الأخلاقية وفلسفتها في تلك الآونة القديمة كانت غير ما نتصوّره الآن بشكل معمول. فإنا في كثير من الأحيان نلاحظ الشؤون الأخلاقية في سياق الاختيار والاكتساب، وإنّه علينا أن نتخلّق ونكتسب فضائل وصفات محمودة. ولكن فضلاً عن ملاحظة السجية أمراً طبيعياً وذاتيّا، هذا النقل يشير بشكل واضح أنّه في الثقافة العربية القديمة المحاولة لترسيخ الفضائل المحمودة التي لم تكن نابعة عن طبيعة الشخص، إنما كانت هي نوع من التصنع والتكلف غير محمودين في هذه الثقافة. فخِلافاً لرؤيتنا العصرية على أنّ السعي لترسيخ الفضائل الأخلاقية حتى تكون ملكة هي من أفضل المجاهدات والقربات، ففي العصر الجاهلي هذه المساعي تعدّ نوع من التصنع والتكلف المذمومين. والفضائل التي يمكن مدحها إنما هي السجايا التي تنبع عن ذات الشخص.[٨]

ولعلّ هذا السرّ من أنّنا نرى أنّ بعض المصطلحات كـ«السجية» و«الملكة» قليلة التوظيف جداً في الروايات الإسلامية والأخلاقية وإنّها من نِتاج علماء الأخلاق في القرون الوسطى والأخيرة. فمثلاً السجية مع أنّه قد استعمل في السياق الذي ذكرناه حيال النبي (ص) ولكن في الروايات المنقولة عن النبي حول الصفات والفضائل المحمودة نراها بشكل

قليلة. برأينا هذا ناتج عن تلك الرؤية في العصر الأول الإسلامي من أنّ السجايا ليست لاختيار الإنسان مدخلية فيها، فإذن لا يمكن لحِاظها في الروايات الأخلاقية والتوصية بكسبها. والملكة أيضا التي قيل إنّها ترسيخ الصفات الفاضلة في الإنسان، إنّما هي من مصطنعات الخطاب الأخلاقي في القرون الوسطى الإسلامية ولايوجد أثر للتوصية بها في الروايات والبيانات المتقدّمة الإسلامية.[٩]

٥. بوادر قراءة جديدة من السجية من القرن الثاني فصاعداً

ولكن هذه النظرية الأخلاقية القديمة التي لها صلات قوية بطبيعة الإنسان وصفاته الموهوبة الجبرية الإلهية يبدو أنّها لم تعد تسمرّ لمدّة طويلة. فهناك بوادر بأنّه من القرن الثاني فصاعداً ظهر اتجاه جديد في هذه النظرية. فإنّه مع نهوض النزعة الاعتزالية والعقلانية في العالم الإسلامي من القرن الثاني، نرى أنّ هناك توجهات جديدة في تفسير ودراسة الروايات الأخلاقية القديمة. هذا الاتجاه وإن كان نحيفاً في بدو الأمر ولكن مع مضيّ القرون المتقدّمة والمرور بالقرون الوسطى، نلاحظ هذه الاتجاه قد طفق يتكوّن بصورة نظرية أكثر قوةً وأكثر نظاماً. ففيما يلي سلنُقي بعض الأضواء على أنّه كيف ظهر هذا المنعطف في تاريخ الفكرة والثقافة في العالم الإسلامي.

بزوغ هذا المنعطف الفكري يكون عندما نرى أنّ هناك خطاب (Discourse) حديث قد ظهر في القرن الثاني حيال الأخلاق والعمل الأخلاقي والذي لم يكن له مثيل من ذي قبل، وفي ضمنه تتناول مسألة الطبع والنية والاختيار في العمل الأخلاقي. قد نُقل عن محمد بن سنان عن إسحاق بن عمار، قال: «سمعت أبا عبد الله [جعفر بن محمد الصادق (ع)] يقول: الخلق منحة يمنحها الله من شاء من خلقه فمنه سجية ومنه بنية، فقلت: فأيهما أفضل؟ قال: صاحب النية أفضل، فإنّ صاحب السجية هو المجبور على الأمر الذي لا يستطيع غيره وصاحب النية هو الذي يتصبر على الطاعة فيصبر فهذا أفضل» (الأهوازي، ١٤١٣ق: ٧٠). ونقله محمد بن يعقوب الكليني الرازي مع اختلاف يسير هكذا: «عن محمد بن سنان، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله قال: إنّ الخلق منيحة

يمنحها الله عز وجل خلقه، فمنه سجية ومنه نية، فقلت: فأيتهما أفضل؟ فقال: صاحب السجية، هو مجبول لا يستطيع غيره وصاحب النية يصبر على الطاعة تصبرا، فهو أفضلهما» (الكليني، ١٤٠٧ق: ٢/١٠١). شروح الحديث يتأكد على أنّ السجية فعل اختياري.[١٠]

فكما نرى أنّ هذه التساؤلات التي قد تكونت في إطار هذا الخطاب الحديث ولم تكن لها مثيلات في القرن السابق لها صلة واضحة بالتيارات والاتجاهات العقلانية في العالم الإسلامي والتي بدأت تتكون من القرن الثاني فصاعداً. فكان الاعتزال يتصدّر هذه الاتجاهات ومن ضمنها التيّار الشيعي الذي نعلم أنّ له ارتباطاً وثيقاً بالاعتزال. فبهذا يمكن أن نقول لماذا هذا الخطاب له صلة واضحة بالأجواء الشيعية وجعفر بن محمد الصادق (ع) وأصحابه في المدينة.[١١] ومن الجدير للذكر أنّ ابن شعبة الحرّاني صاحب كتاب *تحف العقول* الذي كان من محدثي القرن الرابع الهجري قد نقل هذا الحديث مع اختلاف أكثر هكذا: «الخلق خلقان أحدهما نية والآخر سجية ...» (الحراني، ١٤٠٤ق: ٣٧٣). فهذا التعبير أو التقسيم من بدو الحديث والذي لا يرى فيما نقل في القرون السابقة، فيه تأكيد أكثر لما ذكرته. فتشديد التأكيد عبر هذا التقسيم الثنائي البيّن لتصرفات الإنسان في هذه الآونة، نعني القرن الرابع الهجرى، يتلائم مع الأجواء التي كان تتكوّن بشأن تغيير النظرية الأخلاقية.[١٢]

وما يلفت الانتباه أنّ هناك عدداً آخر من الروايات نقل عنه في هذا الإطار، والتي تحاول لعقلنة نظام الأفعال خاصة للمؤمنين وحتى بإخراج «السجية» عن معناه الأصلي واللغوي. فنقل عنه أيضا: «عن ابن محبوب، عن ابن رئاب قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إنّ المؤمن لا يكون سجيته الكذب والبخل والفجور وربما ألم من ذلك شيئا لا يدوم عليه، قيل: فيزني؟ قال: نعم ولكن لا يولد له من تلك النطفة» (الكليني، ١٤٠٧ق: ٢/٤٤٢؛ ابن بابويه القمي، ١٣٦٢ش: ١٢٩-١/١٣٠). ففي هذه الرواية نرى أنّ كلّما أو على الأقلّ بعضما أضيف إلى السجية ليست من الأوصاف التي تعرف صلتها بطباع الناس وذاتهم مثل الكذب. فبرأينا إذا رأينا بعين عالم من علماء اللسانيات فإنّ الذي يوظف السجية في هذا السياق، يحاول بنوع ما لإخراج اللفظ عن معناه الرائج المحفوف بالجبر والقدر وإعطائه معنى جديداً بحيث يتوافق مع خطاب الاختيار الذي بات يتكوّن في زمن الصادق (ع). وما يشابه

هذا الخبر ما نقل عنه أنّه [جعفر بن محمد الصادق (ع)] قال: «عليكم بالتقية، فإنه ليس منّا من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمنه لتكون سجيته مع من يحذره» (الطوسي، ١٤١٤ق: ٢٩٣). فالتقية لا تلاحظ إليها كأنّها ذاتي الشخص أو نابعة من طبيعة الشخص. فهنا أيضا واضح أنّه استخدم السجية في سياق كأنّه أمر اكتسابي وبإمكان المرء كسب السجيات. ولو قال قائل أنّ مثل هذه التوظيف إنما ليؤكد على ضرورة شدة ترسيخ صفة السجية، نحن نقول وإن سلّمنا فلِم لا نجد مثل هذه التوظيفات قبله؟ فبرأينا إنّه بتوظيف هذا السياق يتابعه مهمّته لتغيير معنى «السجية» من الأمر الجبري الطبيعي إلى الأمر الاختياري المكتسب.

وهذا أيضا السيد السماعيل الحميري الشاعر[١٣] في عصر جعفر بن محمد الصادق (ع) يقول في شأنه:

«هذا الإمام الذي إليه أسند خير الورى الوصية
حكمت حكم النبي عدلاً ولم تجر قط في قضية
أنت شبيه النبي حقاً في الحكم والخلق والسجية»

(ابن شهرآشوب، ١٣٧٩ق: ٣/٥٠).

فيبدو أنّه بتفريقه بين الحكم والخلق والسجية يريد أن يؤكد أنّ المشابهة تكون في ثلاثة شؤون متمايزة؛ فبهذا يتبين أنّه فرّق بين الخلق والسجية وهذا لا يتقوّم إلا أن يُعتبر أنّ السجية هي شأن غير طبيعي وغير خلقي. وأيضاً في أواخر القرن الثاني نقل عن علي بن موسى الرضا (ع) (المتوفى ٢٠٣ق) أنّه قال: «حسن الخلق سجية ونية، وصاحب النية أفضل» (*الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا*، ١٤٠٦ق: ٣٧٨). هذه الرواية وإن لا توجد فيه محاولة لنقل معنى السجية ولكنها تؤكد على قسم من أعمال الإنسان التي لها صلة بالاختيار والنية وتصدر من غير طبع وجبلة، وتفضّلها على السجايا. فهذا يقابل ما نقل حول أخلاق النبي من أنها كانت سجية ولا تلهوقاً. فإنّ في هذا النقل الأخير وضع التقييم الإيجابي على السجايا الطبيعية، بخلاف ما ينقل في أواخر القرن الثاني عن الرضا (ع)، فإنّه وضع تقييمه الإيجابى على الطرف الآخر.

وهناك قرينة أخرى من هذا العصر، نعني القرن الثاني، تدلّ أيضا على أنّ السجية كانت تستخدم في سياق غير طبعي فهي أنّنا نرى السجية كثيراً ما يستعمل في سياق السجايا السلبية وغير المحمودة. فهذا التوظيف وإن لم يكن له دلالة ذاتية على نقل معنى السجية، ولكن له دلالة تبعيّة على ذلك. ذكرنا أنّه في العصر القديم الإسلامي في القرن الأول كان معنى السجية محفوفة بالطبع والسليقة والوراثة ولا يخفى أنّه في هذه القراءة يوجد نوع من القول بالجبر والقدر في فعل السجايا، ولكنه لما كان توظيف السجية في سياق الصفات المحمودة الإيجابية لم تحس مشكلة الجبر والقدر. ولكن في القرن الثاني لما تكوّن خطاب الجبر والاختيار وكان عدد كثير، بمن فيهم جعفر الصادق (ع)، يعارضون الجبر، من الطبيعي جداً أن تكون هناك حساسية أكثر بشأن تفهم السجية كأمر جبري. ولكن من العجيب أنّنا نرى أنّه استخدم في سياق السجايا السلبية أكثر من ذي قبل، الأمر الذي يثير تساؤلات الجبر والقدر أكثر مما إذا استخدم في سياق السجايا الإيجابية. فهذه الظاهرة ليست لها معنى سوى أنّ السجية في هذا القرن كانت أبعد من ذي قبل عن معنى الطبيعة والسليقة.

فهذا هو يحيى بن سعيد القطان (المتوفى ١٩٨ق) قد ذكر في يونس بن أبي إسحاق: «كانت فيه غفلة وكان منه سجية» (ابن أبي حاتم الرازي، ١٣٧١ق: ٩/٢٤٤). وهذا كثير بن عبد الرحمن الخزاعي يمدح عمر بن عبدالعزيز في أوائل القرن الثاني ويقول:

«ليت فلم تشتم عليّاً ولم تخف بريـاً ولم تتبـع سـجية مجـرم» (أبـو الفـداء، د.ت: ١/٢٠١؛ ابن عساكر، ١٤١٥ق: ٥٠/٩٦؛ ابن شهرآشوب، ١٣٧٩ق: ٣/٢٢٣).

وعلي بن محمد الهادي (ع) (المتوفى ٢٥٤ق) حفيد الرضا (ع) يقول: «الحسد ماحق الحسنات، والزهو جالب المقت، والعجب صارف عن طلب العلم داع إلى الغمط والجهل، والبخل أذمّ الأخلاق، والطمع سجية سيئة» (ابن حمدون، ١٤١٧ق: ٢/١٨٢؛ الحلوانى، ١٤٠٨ق: ١٤٠؛ الشامي، ١٤٢٠ق: ٧٣٠؛ المجلسي، ١٤٠٣ق: ٦٩/١٩٩). فتوظيف السجية في هذا السياق السلبي مع ما يصاحبها من سائر الصفات الممكنة كسبها تؤيد ما ذكرناه. ونقل أيضا عنه قال: «من كان الورع سجيّته والأفعال الحسنة خيبته ...» (الشامي، ١٤٢٠ق: ٧٤٧؛ الحلواني، ١٤٠٨ق: ١٤٧؛ الديلمي، ١٤٠٨ق: ٣١٤). فمن البيّن أنّ

الورع من الصفات التي لا يلاحظ إليها في إطار الطبيعة والسليقة والوراثة، فهي من الصفات المحمودة الاختيارية الاكتسابية.

ومن أهمّ القرائن التي تشير إلى بعض المساعي لنقل معنى السجية إلى مفهوم مكتسب اختياري في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث هو ما نقل عن داود بن المحبِّر (المتوفى ٢٠٦ق) في كتابه الموسوم *بالعقل*. فإنّه نقل عن أنس بن مالك، قال: «قال رسول الله (ص): من كانت له سجية من عقل وغريزة[١٤] يقين لم يضره ذنوبه شيئاً، قيل: وكيف ذاك يا رسول الله؟ قال: لأنه كلّما أخطلم يلبث أن يتوب توبة يمحو ذنوبه ويبقى له فضل يدخل به الجنة فالعقل نجاة للعامل بطاعة الله عزّ وجلّ وحجة على أهل معصية الله عزّ وجلّ» (العسقلاني، ١٣٩٠ق: ٦/١٣٨). فهذا الحديث لا يكون له مثيل إلا هذا الذي نقله ابن المحبّر وقد ضعّف هذا الحديث، وابن المحبّر وكتابه كثير من الرجاليين والعلماء (العقيلي، ١٤٠٤ق: ٢/٣٥؛ السيوطي، ١٤١٧ق: ١١٧-١/١١٨؛ الذهبي، ١٣٨٢ق: ٤/٢٣١؛ الكناني، ١٣٩٩ق: ١/١٧٦). فهذا النقل الذي عُدّ من الموضوعات وما نقله إلا ابن المحبّر، محاولة بيّنة لنقل معنى السجية من الشؤون الطبيعية الوراثية إلى قوة التعقّل التي لها الاختيار والاكتساب. وهذا لايعدّ غريباً منه لأنّه كان من أنصار خطاب العقلانية في إبان هذا القرن وكان يحاول لتثبيته وانتسابه إلى النبي (ص) من خلال كتابه *العقل* (باكتجي، ١٣٨٢ش: ١٥٤-١٥٦).

فيوجد في التراث الروائي المنقول عن النبي (ص) ما يشتمل ألفاظاً تكون بمعنى السجية؛ فهذا ما أشار إليه شارحو هذا التراث مشيرين إلى أنّ معنى هذه الألفاظ لاتنشب من الطبع والغريزة بل ينبغي للإنسان أن يسعى في تحصيله، مثل ما رواه مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩ق) بإسناده: «وحدثني مالك عن سلمة بن صفوان بن سلمة الزرقي عن زيد بن طلحة بن ركانة يرفعه إلى النبي قال: قال رسول الله: لكل دين خُلُق وخلق الإسلام الحياء». وروى بألفاظ أخر عن وكيع عن مالك عن سلمة بن صفوان عن يزيد بن طلحة بن ركانة عن أبيه عن النبي (ص): «إنّ لكل دين خلقاً وإنّ خلق هذا الدين الحياء» (مالك بن أنس، ١٤٠٦ق: ٢/٩٠٥). فعند شرح هذه الفقرات تقول العلماء والمحدثون أنّ

السجية تكون مرادفاً للخُلُق؛ منهم الزرقاني المتوفى ١١٢٢ق) الذي يقول في شرحه: «قال رسول الله (ص) «لكل دين خلق»: سجية شرعت فيه وخصّ أهل ذلك الدين عليها «وخلق الإسلام الحياء» أي طبع هذا الدين وسجيته التي بها قوامه ومروءة الإسلام التي بها جماله الحياء وأصله من الحياة فإذا حيي القلب بإذن الله ازداد منه حياء ألا ترى أن المستحيي يعرق وقت الحياء فعرقه من حرارة الحياء التي هاجت من الروح فمن هيجانه تفور منه الروح فيعرق منه الجسد ويعرق منه أعلاه لأنّ سلطان الحياء فى الوجه والصدر وذلك من قوة الإسلام لأنّ الإسلام تسليم النفس والدين خضوعها وانقيادها فإذا صار الحياء خلقاً للإسلام فيتواضع ويستحيي ذكره الحكيم محمد بن علي الترمذي. وقال غيره يعني الغالب على أهل كل دين سجية سوى الحياء والغالب على أهل الإسلام الحياء لأنّه متمم لمكارم الأخلاق التي بعث (ص) لإتمامها ولما كان الإسلام أشرف الأديان أعطاه الله أسنى الأخلاق وأشرفها» (الزرقاني المصري، ١٤٢٤ق: ٤٠٥-٤٠٦/٤). فهو ينقل عن الحكيم الترمذي (المتوفى فى أواخر القرن الثالث الهجرى) أنّه يعتقد بترادف الخلق والسجية[١٥].[١٦]

تظهر البيانات والقرائن التاريخية أنّ الخطاب الذي قد ظهر من القرن الثاني لنقل معنى السجية، قد وصل إلى الذروة في القرون الوسطى الإسلامية نعني من القرن الخامس الهجري فصاعداً. إنّ القرائن السالفة إنما كانت مساعي في المستوى اللغوي لنقل وتغيير معنى السجية وإنها لم تكن محاولة لتكوين نظرية أخلاقية. ولكن الأمر الذي لم يكن له مثيل في القرون المتقدمة هو أنّنا نرى أن هناك محاولات في القرون الوسطى لتكوين أنظمة أخلاقية بناء على تغيير معنى السجية. فهذه النظريات عديمة النظير في القرون السابقة.

فالراغب الأصفهاني في القرن الخامس الهجري أجاد أبرز ما يشبه النظرية في هذا المضمار. فقال في كتابه: «والسجية: اسم لما يسجى عليه الإنسان ... وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره. وأما الخلق في الأصل فهو كالخلق كقولهم الشرب والشرب، والصرم والصرم، لكن الخلق يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخلق في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وجعل الخلق تارة للقوة الغريزية ... وتارة يجعل اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه، ولهذا

خص كل حيوان بخلق في أصل خلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب ... وأما العادة: فاسم لتكرير الفعل أو الانفعال، من عاد يعود، وبها يكمل الخلق، وليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل. فأما أن تجذب السجية إلى خلاف ما خلقت له، فمحال، فالسجية فعل الخالق عز وجل والعادة فعل المخلوق، ولا يبطل فعل المخلوق فعل الخالق، ولكن ربما يقوي العادة قوة محكمة حتى تعد سجية، وبهذا النظر قيل: العادة طبيعة ثانية» (الراغب الأصفهاني، ١٤٢٨ق: ٩٦-٩٧).

فإنّه في هذا البيان بشكل ظريف قد سعى لكي يعطي صورة إيجابية عن نظريّته الأخلاقية بحيث يمهّد الطريق لاعتبار الأخلاق أمراً اكتسابياً في حين لم يعد يصرّح بتغيير اللغوي للسجية ولكنه بنى نظرية بحيث أنّ من ينظر فيها يرى نظاماً اكتسابياً اختيارياً فيما يتعلق بالأمر الأخلاقي. وقال ابن قيّم الجوزية في هذا المجال: «في الفرق بين الصبر والتصبر والاصطبار والمصابرة: الفرق بين هذه الأسماء بحسب حال العبد في نفسه وحاله مع غيره فإنّ حبس نفسه ومنعها عن وإن كان بتكلف وتمرن وتجرع لمرارته سمي تصبراً كما يدل عليه هذا البناء لغة فإنّه موضوع للتكلف كالتحلم والتشجع والتكرم والتحمل ونحوها. وإذا تكلفه العبد واستدعاه صار سجية له كما في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: «ومن يتصبر يصبره الله». وكذلك العبد يتكلف التعفف حتى يصير التعفف له سجية كذلك سائر الأخلاق ... قالوا: وقد فرغ الله سبحانه من الخلق والخلق والرزق والأجل. وقالت طائفة أخرى: بل يمكن اكتساب الخلق كما يكتسب العقل والحلم والجود والسخاء والشجاعة والوجود شاهد بذلك قالوا: والمزاولات تعطي الملكات ومعنى هذا: أنّ من زاول شيئاً واعتاده وتمرن عليه صار ملكة له وسجيةً وطبيعةً قالوا: والعوائد تنقل الطبائع فلا يزال العبد يتكلف التصبر حتى يصير الصبر له سجية كما أنّه لا يزال يتكلف الحلم والوقار والسكينة والثبات حتى تصير له أخلاقاً بمنزلة الطبائع قالوا: وقد جعل الله سبحانه في الإنسان قوة القبول والتعلم فنقل الطبائع عن مقتضياتها غير مستحيل غير أنّ هذا الانتقال قد يكون ضعيفاً فيعود العبد إلى طبعه بأدنى باعث وقد يكون قوياً ولكن لم ينقل الطبع فقد يعود إلى طبعه إذا قوي الباعث واشتد وقد يستحكم الانتقال بحيث يستحدث صاحبه طبعاً ثانياً فهذا لا يكاد يعود إلى طبعه الذي انتقل عنها» (ابن قيم الجوزية، ١٤٠٩ق: ٢٠-٢١).

فكما نرى هنا إنّ ابن القيّم أيضاً طرح نظاماً أخلاقياً ولو بنقل أقوال الآخرين بحيث يمكن كسب السجايا فيه. وفي بيانه بُعد نظري فضلاً عن البيانات المنحصرة اللغوية في القرون المتقدمة أو ما استنبطناه من كيفية نقل بعض الأحاديث والروايات.

٦. النتائج

جميع المعطيات التي قدمناها تبيّن أنّ ما نفهمه اليوم من «السجايا الأخلاقية» إنّما هو درك ضئيل عن مفهوم عريق وقديم والذي كان أيضا يتعرّض للتغيير والتطوّر. فعلى هذا الأساس، إنّ هذا المصطلح في ثقافة العرب القديمة كان شيئاً منحدراً من طبيعة الإنسان وسليقته وغريزته فحسب، ولم تكن لاختيار وانتخاب الإنسان مدخلية فيه. من جهته، بناء على هذه النظرية الأخلاقية القديمة وشبه الجاهلية إنّ الصفات والخصال المحمودة كانت محمودة في الواقع والحقيقة، إنّما إذا كانت نابعة عن طبيعة الشخص وذاته، وكلّما لم يكن كذلك، كان يعتبر فيه نوع من التصنع والتكلف والتلهوق. ولعلّ هذا هو السرّ في قلّة توظيف هذا المصطلح في الروايات الكثيرة الأخلاقية، لعدم مدخلية اختيار الشخص في تكوّن الصفات.

ولكن مع بزوغ التيارات والخطابات العقلانية من القرن الثاني فصاعداً، نشاهد أنّ هناك اتجاه حديث لقراءة السجية في إطار أكثر تلائماً مع ما يريده أنصار خطاب العقلنة. فهذه القراءة الحديثة، بمختلف شخصياتها وفرقها، التي امتدّت نشاطها حتى القرون الوسطى الإسلامية، حاولت في ثلاثة محاور لتقديم قراءة حديثة عن السجية. فأولاً سعى أن يطرح دائماً أنّه ليس جميع السلوكات والتصرفات الأخلاقية نابعة عمّا طُبع عليه الإنسان، وهناك قسم من السلوكات والتي تنبع عن النية وإرادة الشخص. الثاني حاول أن يروّج الرؤية التي تكون الأخلاق الاكتسابية والمبنية على النية أفضل فيها من التصرفات المحمودة التي يفعلها الشخص بطبيعته. والثالث سعى أن ينقل ويغيّر معنى السجية من الأمر الطبيعي الذاتي إلى الأمر الاختياري المكتسب، الذي لإرادة الإنسان ومساعيه الاختيارية مدخلية هامّ فيه.

الهوامش

١. فعلى سبيل المثال بإمكاننا أن نتابع جذوره على العلم بأنّ هناك كثيراً ما يقع تبديل «ش» بـ«س» من العبرية إلى العربية. فعلى هذا يمكن متابعة معاني مادّة «شجى» (مشكور، ١٣٥٧: ٢/٤٣١).

٢. توجد محاولات لإيجاد الصلة بين مفهومى الشاكلة والسجية، فهذا هو ابن عربي (المتوفى ٦٣٨ق) من عرفاء القرن السابع الهجرى يقول: «﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ﴾ أي: خليقته وملكته الغالبة عليه من مقامه فمن كان مقامه النفس وشاكلته مقتضى طباعها عمل ما ذكرنا من الإعراض واليأس ومن كان مقامه القلب وشاكلته السجيّة الفاضلة عمل بمقتضاها الشكر والصبر ﴿فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدى سَبِيلًا﴾ من العاملين عامل الخير بمقتضى سجيّة القلب وعامل الشرّ بمقتضى طبيعة النفس فيجازيهما بحسب أعمالهما» (ابن عربي، ١٤٢٢ق: ١/٣٨٧). ومنها قول ابن جزى (المتوفى ٧٤١ق) فيها: «﴿وَإِذا أَنْعَمْنا عَلَى الْإِنْسانِ﴾ الآية: المراد بالإنسان هنا الجنس، لأنّ ذلك من سجية الإنسان، وقيل: إنما يراد الكافر لأنّه هو الذي يعرض عن اللّه ﴿وَنَأى بِجانِبِهِ﴾ أي بعد، وذلك تأكيد وبيان للإعراض، وقرأ ابن عامر ناء وهو بمعنى واحد ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ﴾ أي مذهبه وطريقته التي تشاكله» (ابن جزى، ١٤١٦ق: ١/٤٥٣).

٣. حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، الصحابي، شاعر النبي (ص) وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام. عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام. وكان من سكان المدينة. واشتهرت مدائحه في الغسانيين، وملوك الحيرة، قبل الإسلام، وعمي قبيل وفاته (الزركلي، ٢٠٠٢م، ١٧٥-٢/١٧٦).

٤. جبيهاء (أو جبهاء) وهو لقب له واسمه يزيد بن خثيمة بن عبيد الأشجعي: شاعر بدوي إسلامي. من شعراء المفضليات. له فيها قصيدة في (عنز) كان منحها رجلا من بني تيم من أشجع يظهر أنّها على سبيل الإعارة ولم يردها (الزركلي، ٢٠٠٢ م: ٢/١١٢).

٥. وعراقيب الأمور وعراقيلها: عظامها وصعابها. وعرقوب: اسم رجل من العمالقة ضربت به العرب المثل في الخلف فقالوا «مواعيد عرقوب» (الجوهري، ١٤٠٧ق: ١/١٨٠).

٦. نظيرها جاء فى زيارة جامعة لجميع الأئمة التي رواها الشيخ الصدوق أبو جعفر ابن بابويه القمي (المتوفى ٣٨١ق) والشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ق) بإسنادهما عن محمد بن إسماعيل

البرمكي عن موسى بن عبد الله النخعي قال: «قلت لعلي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ع) علمني يا ابن رسول الله قولاً أقوله بليغاً كاملاً إذا زرت واحداً منكم فقال: ... كلامكم نور وأمركم رشد ووصيتكم التقوى وفعلكم الخير وعادتكم الإحسان وسجيتكم الكرم وشأنكم الحق والصدق والرفق وقولكم حكم وحتم ورأيكم علم وحلم وحزم» (ابن بابويه القمي، ١٤١٣ق: ٢/٦١٦؛ ابن بابويه القمي، ١٣٧٨ق: ٢/٢٧٧؛ الطوسي، ١٤٠٧ق، ٦/١٠٠).

٧. وهناك أشعار أخر تستعمل السجية فيها بمعنى الطبع والغريزة فى القرن الأول الهجرى، فقد نقل الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦ق) شعراً ما نصه:

«وما في من خير وشر فإنها سجية آبائي وفعل جدودي
هم القوم فرعي منهم متفرع وعودهم عند الحوادث عودي»

ثم ذكر عن البحتري أنّه أنشد:

«وإذا أبو الفضل استعار سجية للمكرمات فمن أبي يعقوب»

(الشريف المرتضى، ١٩٩٨م: ١/٥٦٩).

ثم يذكر فى موضع آخر:

«إذا كان باب الذل من جانب الغنى سموت إلى العلياء من جانب الفقر
صبرت وكان الصبر مني سجية وحسبك أنّ الله أثنى على الصبر»

(نفس المصدر: ٢/١٨٦).

٨. ويؤيد أنّ السجية كانت تلاحظ في القرن الأول كشيء نابع عن طبع الإنسان، ما رواه الصدوق بإسناده عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن الحسن بن علي بن فضال عن ثعلبة بن ميمون عن أبي عبد الله جعفر الصادق (ع) قال: «قال أمير المؤمنين (ع) الرجال ثلاثة عاقل وأحمق وفاجر فالعاقل الدين شريعته والحلم طبيعته والرأي سجيته إن سئل أجاب وإن تكلم أصاب وإن سمع وعى وإن حدث صدق وإن اطمأن إليه أحد وفى والأحمق إن استنبه بجميل غفل وإن استنزل عن حسن نزل وإن حمل على جهلٍ جَهِلَ وإن حدث كذب لا يفقه وإن فقه لا يتفقه والفاجر إن ائتمنته خانك وإن صاحبته شانك وإن وثقت به لم ينصحك» (ابن بابويه القمي، ١٣٦٢ش: ١/١١٦).

٩. ولفظ «الشيم» أيضا قد جاء بمعنى السجية، ففي قصيدة الفرزدق في مدح علي بن الحسين السجاد (ع): «مشقة من رسول الله نبعته/ طابت عناصره والخيم والشيم» ([المنسوب إلى] العكبري البغدادي، ١٤١٣ق: ١٩٢).

١٠. ينبغي أن نلاحظ بعض التعليقات والشروح على هذا الحديث؛ فالمازندراني (المتوفى ١٠٨١ق) يقول: قوله: «(إنّ الخلق منيحة يمنحها الله عز وجل خلقه) المنيحة والمنحة العطية والمنح الاعطاء فمنه سجية ومنه نية، السجية الخلق والطبيعة والنية المكتسبة بقرينة المقابلة يقال نويته أنويه أي قصدته، والاسم النية مثقلة و التخفيف لغة. وهذا صريح في أنّ الخلق منه طبيعي غريزي خلقه الله فى بدء الفطرة ومنه مكتسب بأن يتمرن عليه حتى يصير كالغريزة فبطل قول من قال أنه غريزه لا مدخل للاكتساب فيه وصاحب النية تصبر على الطاعة تصبر أ فهو أفضلهما يشير إليه قول أمير المؤمنين (ع) «وعوّد نفسك الصبر على المكروه فنعم الخلق التصبر» وفيه اشارة إلى الصبر المكتسب والترغيب فيه؛ والمراد بالتصبر مشقته بتكلف تحمل الصبر لكونه غير خلقي وهو محمود عند الخالق ومشكور لدى الخلائق وليس المراد به إظهار الصبر مع عدم اتصافه به إذ لا محصل له» (المازندرانى، ١٣٨٢ق، ٨/٢٩١-٢٩٠). أيضا يقول في شرح خطبة النبى: «قوله: (طوبى لمن طاب خلقه) أي الجنة أو طيب العيش في الدنيا والآخرة لمن طاب وحسن خلقه باتصافه بالأخلاق الحسنة (وطهرت سجيته) أي طبيعته عن الاخلاق القبيحة» (نفس المصدر: ٨/٣٩٤). وأيضا يشرح المجلسي هذا الحديث بلفظ قريب إلى المازندراني هكذا: «والمنيحة كسفينة والمنحة بالكسر العطية «فمنه سجية» أي جبلة وطبيعة خلق عليها «ومنه نية» أي يحصل عن قصد واكتساب وتعمل، والحاصل أنه يتمرن عليه حتى يصير كالغريزة، فبطل قول من قال: أنه غريزة لا مدخل للاكتساب فيه، وقال أمير المؤمنين (ع): «عوّد نفسك الصبر على المكروه فنعم الخلق التصبر»، والمراد بالتصبر تحمل الصبر بتكلف ومشقة لكونه غير خلقي» (المجلسي، ١٤٠٤ق: ٨/١٧١).

١١. إنّ هذا وفقٌ لبحثنا الموسّع في المصادر المتقدمة عبر مختلف البرامج.

١٢. تابع المقالة لتلاحظ.

١٣. السيد الحميري (المتوفى ١٧٩ق): إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة ابن مفرغ الحميري، أبو هاشم أو أبو عامر: شاعر إمامي متقدم. قال صاحب *الأغاني*: يقال إنّ أكثر الناس شعراً

في الجاهلية والإسلام ثلاثة: بشار وأبو العتاهية والسيد، فإنه لا يعلم أنّ أحدا قدر على تحصيل شعر أحد منهم أجمع. وكان أبو عبيدة يقول: أشعر المحدثين السيد الحميري وبشار (الزركلي، ٢٠٠٢م، ١/٣٢٢).

١٤. في بعض المصادر: «من كانت له سجية عقل وغريزة تفتن ...» (المناوي القاهري، ١٤٠٨ق: ١/٥٢٥).

١٥. لم نظفر على نص عبارة الترمذي غير ما روى عنه الزرقاني.

١٦. ما قاله الترمذي يوجد في غير واحدٍ من كتب شرح الحديث؛ منهم الباجي (المتوفى ٤٧٤ق) من شرّاح الموطأ في القرن الخامس الهجرى يقول ومن المحتمل قوياً أخذه من نص الترمذي: «قوله (ص) «لكل دين خلق» يريد سجيةً شرعت فيه وخص أهل ذلك الدين بها ... ويحتمل أن يريد سجية تشمل أهل ذلك الدين أو أكثرهم أو تشمل أهل الصلاح منهم وتزيد بزيادة الصلاح وتقل بقلته» (الباجي الأندلسي، د.ت: ٧/٢١٣). ومنهم القاري (المتوفى ١٠١٤ق) من علماء القرن الحادى عشر: «الظاهر أنّ المعنى أنّ الغالب على أهل كل دين سجية سوى الحياء، فإنه مختصة بالغلبة لنا مع اشتراكنا لجميع الملل في سائر السجيات» (القاري، ١٤٢٢ق: ٩/٢٨٤). ومنهم الكاندهلوي (المتوفى ١٤٠٢ق) الذي يقول نقلاً عن بعض ما ذكرت عبارتهم من الشروح ما نصه: «(لكل دين خلق) بضم الخاء أي سجية لها خصيصة بذلك الدين، وخصّ أهله عليها خاصة (وخلق الإسلام الحياء) قال العزيزي أي طبع هذا الدين وسجيته التي بها قوامه ونظامه الحياء؛ لأنّ الإسلام أشرف الأديان، والحياء أشرف الأخلاق، فأعطى الأشرف الأشرف. وفي المرقاة قال الطيبي: المعنى أن غالب على أهل كل دين سجية سوى الحياء، والغالب على أهل ديننا الحياء؛ لأنّه متمم مكارم الأخلاق، وإنما بعث (ص) لإتمامها» (الكاندهلوي المدني، ١٤٢٤ق: ١٦/٩١-٩٠). وفي القرن السادس فهذا هو ابن العربي المالكي (المتوفى ٥٤٣ق) يصرّح بأنّ الخُلق أمر مكتسب على أنّه رأى جمع كثير من العلماء، حيث يذكر: «قال علماؤنا إنّما صار من الإيمان المكتسب وهو جبلة لما يفيد من الكف عما لا يحسن» (ابن العربي المالكي المعافري، ١٤١٣ق: ٣/١٠٩٧). ويصرّح في موضع آخر: «قوله الحياء من الإيمان يريد ثمرته، والإيمان كسبى، والحياء غريزى، وإنما قال النبى (ص) الحياء من الإيمان لأنّ من الحياء يكون العفاف وترك المعاصى» (نفس المصدر: ٧/٢٥٥).

المصادر والمراجع

الكتب

القرآن الكريم.

الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (١٤٠٦ق)، ط١، مشهد: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد (١٣٧١ق)، الجرح و التعديل، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارک بن محمد (١٣٩٩ق)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، بيروت: المكتبة العلمية.

ابن بابويه القمي، محمد بن علي (١٣٧٨ق)، **عيون أخبار الرضا**، تحقيق: مهدى لاجوردى، تهران: نشر جهان.

ابن بابويه القمي، محمد بن علي (١٣٦٢ش)، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

ابن بابويه القمي، محمد بن علي (١٤١٣ق)، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

ابن جزى، محمد بن أحمد (١٤١٦ق)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: عبدالله الخالدي، بيروت: شركة دار الأرقم.

ابن حمدون، محمد بن الحسن (١٤١٧ق)، **التذكرة الحمدونية**، ط١، بيروت: دار صادر.

ابن حيون المغربي، نعمان بن محمد (١٤٠٩ق)، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، ط١، تحقيق: محمد حسين الحسيني الجلالي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

ابن شهرآشوب، محمد بن علي (١٣٧٩ق)، **مناقب آل أبي طالب**، ط١، قم: نشر علامه.

ابن طاووس، أحمد بن علي (١٤٢١ق)، **عين العبرة في غبن العترة**، قم: مجمع الذخائر الإسلامي.

ابن العربي المالكي المعافري، أبو بكر محمد بن عبد الله (١٤١٣ق)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، تحقيق: محمد عبدالله ولد كريم، تونس: دار الغرب الإسلامي.

ابن عربي، محمد بن علي (١٤٢٢ق)، **تفسير ابن عربي وتأويلات عبد الرزاق**، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (١٤١٥ق)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن فارس، أحمد بن فارس (١٤٠٤ق)، **معجم مقاييس اللغة**، ط١، قم: مكتب الإعلام الاسلامي.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (١٤٠٩ق)، **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين**، ط٢، دمشق: دار ابن كثير.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي، **المختصر في أخبار البشر**، ط١، د.ب: المطبعة الحسينية المصرية.

الأزدي، عبدالله بن محمد (١٣٨٧ش)، **كتاب الماء**، تهران: مؤسسه مطالعات تاريخ پزشكى، طب اسلامى و مكمل – دانشگاه علوم پزشكى ايران.

الأزهري الهروي، محمد بن أحمد (٢٠٠١م)، **تهذيب اللغة**، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأنصاري، حسان بن ثابت (١٤٠٤ق)، **ديوان حسان بن ثابت الأنصارى**، ط٢، تقديم وشرح: عبدالأعلى مهنا، بيروت: دار الكتب العلمية.

الأهوازي، الحسين بن سعيد (١٤١٣ق)، **الزهد**، ط١، تصحيح: جلال الدين علي الصغير، بيروت: دار الأعراف.

الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف (د.ت)، **المنتقى شرح الموطأ**، ط٢، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

بيابانى أسكويي، محمد (١٣٩١ش)، **اخلاق فطرى**، ط١، تهران: انتشارات نبأ.

البيهقي، إبراهيم بن محمد (١٣٨٠ق)، **المحاسن والمساوئ**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف.

التوحيدى، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (١٩٩٢م)، **المقابسات**، ط٢، تحقيق: حسن السندوبي، كويت: دار سعاد الصباح.

الثعالبي، عبدالملك بن محمد (١٤٢٢ق)، **فقه اللغة وسرّ العربية**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجاحظ، عمرو بن بحر (١٤٢٣ق)، **المحاسن والأضداد**، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٤٠٧ق)، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين.

الحرّاني، الحسن بن على بن شعبة (١٤٠٤ق)، **تحف العقول عن آل الرسول**، ط٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.

الحلواني، الحسين بن محمد (١٤٠٨ق)، **نزهة الناظر وتنبيه الخاطر**، ط١، قم: مدرسة الإمام المهدي.

الخطابي البستي، حمد بن محمد (١٤٠٢ق)، **غريب الحديث**، دمشق: دار الفكر.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (١٤٢١ق)، **البخلاء**، ط١، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر.

الديلمي، الحسن بن محمد (١٤٠٨ق)، **أعلام الدين في صفات المؤمنين**، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (١٣٨٢ق)، **ميزان الاعتدال**، ط١، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (١٤١٢ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بيروت ودمشق: دار القلم – الدار الشامية.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (١٤٢٨ق)، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، القاهرة: دار السلام.

الزرقاني المصري، محمد بن عبد الباقي (١٤٢٤ق)، **شرح الزرقاني على الموطأ**، ط١، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

الزركلي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢م)، **الأعلام**، ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين.

الزمخشري، محمود بن عمر (١٩٧١م)، **الفائق في غريب الحديث**، ط٢، لبنان: دار المعرفة.

الزمخشري، محمود بن عمر (١٤١٩ق)، **أساس البلاغة**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤١٧ق)، **اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ط١، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة بيروت: دار الكتب العلمية.

الشامي، يوسف بن حاتم (١٤٢٠ق)، **الدر النظيم في مناقب الأئمة اللهاميم**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

الشريف المرتضى، علي بن الحسين (١٩٩٨م)، **أمالي المرتضى**، ط١، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي.

الطوسي، محمد بن الحسن (١٤٠٧ق)، **تهذيب الأحكام**، ط٤، تحقيق: حسن الموسوى الخرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية.

الطوسي، محمد بن الحسن (١٤١٤ق)، **الأمالي**، ط١، قم: دار الثقافة.

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (١٣٩٠ق)، **لسان الميزان**، ط٢، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

العقيلى، أبو جعفر محمد بن عمرو (١٤٠٤ق)، **الضعفاء الكبير**، ط١، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار المكتبة العلمية.

العكبري البغدادي، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، **الاختصاص**، تحقيق علي أكبر الغفاري ومحمود محرمي زرندي، د.ب: دار المفيد.

علي، جواد (١٤٢٢ق)، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٤، بيروت: دار الساقي.

الفراهيدي، خليل بن أحمد (١٤٠٩ق)، **كتاب العين**، ط٢، قم: نشر الهجرة.

القاري، علي بن سلطان محمد (١٤٢٢ق)، **مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح**، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت: دار الكتب العلمية.

القمي، محمد بن الحسن (١٤٢٣ق)، **العقد النضيد والدرّ الفريد**، ط١، قم: دار الحديث للطباعة والنشر.

الكاندهلوي المدني، محمد زكيا (١٤٢٤ق)، **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**، تعليق تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم.

الكليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر الغفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية.

الكناني، علي بن محمد (١٣٩٩ق)، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ط١، تحقيق: عبد الوهاب محمد الصديق الغماري، بيروت: دار الكتب العلمية.

المازندراني، محمد صالح بن أحمد (١٣٨٢ق)، **شرح أصول الكافي**، ط١، تحقيق: أبو الحسن الشعراني، تهران: المكتبة الإسلامية.

مالك بن أنس (١٤٠٦ق)، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المجلسي، محمد باقر (١٤٠٣ق)، **بحار الأنوار**، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المجلسي، محمد باقر (١٤٠٤ق)، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، ط١، تحقيق: هاشم رسولى محلاتى، تهران: دار الكتب الإسلامية.

المرعشي التستري، نور الله (١٤٠٨ق)، **إحقاق الحق وإزهاق الباطل**، ط١، قم: مكتبة آية الله المرعشي.

مشكور، محمد جواد (١٣٥٧ش)، **فرهنگ تطبيقى عربى با زبانهاى فارسى و سامى (المعجم المقارن بين العربية والفارسية واللغات السامية)**، تهران: انتشارات بنياد فرهنگ ايران.

المصطفوي، حسن (١٣٦٨ش)، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ط١، تهران: مؤسسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

مكارم الشيرازي، ناصر (١٤٢٨ق)، **الأخلاق في القرآن**، ط٣، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب.

المناوي القاهري، زين الدين محمد (١٤٠٨ق)، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، ط٣، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي.

المنقري، نصر بن مزاحم (١٤٠٤ق)، **وقعة صفين**، ط٢، قم: مكتبة آية الله المرعشي.

المقالات

باكتجي، أحمد (١٣٧٧ش)، «اخلاق»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، المجلد السابع، صص٢٠١-٢٣٤.

باكتجي، أحمد (١٣٨٢ش)، «كتاب العقل داوود بن محبّر؛ كوششى در جهت تحليل و بازسازى يک نظريه»، **نامه حكمت**، سال ١، شماره ١، صص١٥٣-١٧١.

برنجكار، رضا (١٣٨٤ش)، «فطرت در احاديث»، **قبسات**، سال ١٠، شماره ٣٦، صص١٣٣-١٤٨.

جاني بور، محمد (١٣٩٢ش)، «ساختار نظام‌مند مفاهيم اخلاقی در قرآن کريم»، **فصلنامه تخصصی اخلاق وحياني**، سال ١، شماره ٣، صص٢٩-٦٢.

هدايتي، محمد (١٣٩٤ش)، «علم اخلاق: تعريف، موضوع و هدف»، **پژوهش‌های اخلاقی**، سال ٤، شماره ٤، صص١٢٣-١٤٢.

يوسف زاده، حسين علي؛ طباطبائي، سيد محمد كاظم، غفوري نجاد، محمد (١٣٩٨ش)، «تبيين اخبار طينت: توريه يا جبرگرايی؟»، **نقد و نظر**، سال ٢٤، شماره ٩٦، صص١٥٣-١٧٤.

Jeffery, Arthur (2007), **The foreign vocabulary of the Qur'ān**. Leiden: Brill.

Zammit, Martin R. (2002), **A comparative lexical study of Qur'ānic Arabic**, Leiden: Brill.

References

1. Books

The Holy Qur'ān.

Al-Fiqh Al-Mansub Ila Al-Imam Al-Riḍa. (1986). Mashhad: Muʾassisā ʾāl-Albayt. [In Arabic].

Ibm Abi Ḥatam Al-Raḍi, A. (1952). *Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dil*. Beirut: Dar Iḥyā Al-tūrath. [In Arabic].

Ibn Al-Athir, M. (1979). *Al-Niḥaya Fi Qarib Al-Hadith Wa Al-Athār*. Beirut: Al-Maktaba Al-ʿilmiyyah. [In Arabic].

Ibn Babawayh Al-Qummi, M. (1958). *ʿyun Akhbar Al-Riḍa*. Tehran: Jahan. [In Arabic].

Ibn Babawayh Al-Qummi, M. (1983). *Al-Khisal*. Qum: Muʾassisā Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic].

Ibn Babawayh Al-Qummi, M. (1992). *Kitab Man Lā Yaḥḍuruh Al-Faqih*. Qum: Muʾassisā Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic].

Ibn Joza, M. (1995). *Al-Tashil Li ʿlum Al-Tanzil*. Beirut: Dar Al-Arqam.

Ibn Ḥamdun, M. (1996). *Al-Taḍkirah Al-Ḥamduniyyah*. Beirut: Dar Sāder. [In Arabic].

Ibn Ḥayyun, N. (1988). *Sharḥ Al-Akhbar Fi Faḍail Al-Aʾimmah Al-Aṭhar*. Qum: Muʾassisā Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic].

Ibn shahrashub, M. (1959). *Manaqib Ali Abi Talib*. Qum: Nas'hr Allamah. [In Arabic].

Ibn Tawūs, A. (2000). *ʿyn Al-ʿIbrah Fi qabn Al-ʿItrah*. Qum: Majma Al-Ḍakhaʾir Al-Islami. [In Arabic].

Ibn Al-ʿrabi Al-Maliki Al-Muʿafiri, M. (1992). *Al-Qabas Fi Sharḥ Muwata' Malik Ibn Anas*. Tunus: Dar Al-Qarb Al-Islami. [In Arabic].

Ibn ʿrabi, M. (2001). *Tafsir Ibn Arabi Wa Taʾwilat Abd Al-Raḍḍaq*. Beirut: Dar Iḥya Al-tūrath. [In Arabic].

Ibn ʿsakir, Ali. (1994). *Tarikh Madina Dimashq*. Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].

Ibn Faris, A. (1984). *Muʿjam Maqaʾis Al-Lughah*. Qum: Maktab Al-Iʿlam Al-Islami. [In Arabic].

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M. (1988). *ʿddah Al-Sabirin Wa Ḍakhirah Al-shakirin*. [In Arabic].

Abu Al-Fida', I. *Al-Mukhtasar Fi Akhbar Al-Bashar*. Cairo: Al-Matbaʿa Al-Hussayniyyah Al-Misriyyah.

Al-Azdi, A. (2008). *Kitab Al-Maʾ*. Tehran: Institute of Medical History, Islamic and Complementary Medicine Studies - Iran University of Medical Sciences.

Al-Azḥari Al-Herawi, M. (2001). *Taḥzib Al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya Al-turath [In Arabic].

Al-Ansari, H. (1984). *Diwan Hassan Ibn Thabit*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿilmiyyah. [In Arabic].

Al-Aḥwazi, H. (1992). *Al-Zuḥd*, Beirut: Dar Al-Aʿrāf. [In Arabic].

Al-Baji Al-Andulusi, S. *Al-Muntaqa Sharḥ Al-Muwataʾ*. Cairo: Dar Al-Kitab Al-Islami. [In Arabic].

Biyabani Uskuyi, M. (2012). *Innate Ethics*. Tehran: Nabaʾ Publicatian. [In Persian].

Al-Beihaqi, I. (1960). *Al-Maḥasin Wa Al-Masawi*. Cairo: Dar Al-Maʿarif. [In Arabic].

Al-Tawḥidi, A. (1992). *Al-Muqabesat*. Kuwait: Dar Suʿad.

Al-Thaʿalibi, A. (2001). *Fiqh Al-Lughah Wa Sir Al-ʿrabiyyah*. Beirut: Dar Iḥya Al-turath. [In Arabic].

Al-Jahiz, A. (2002). *Al-Maḥasin Wa Al-Aḍdad*. Beirut: Dar Al-Hilal. [In Arabic].

Al-Jawhari, I. (1987). *Al-Siḥaḥ*. Beirut: Dar Al-ʿlm. [In Arabic].

Al-Ḥarrani, H. (1984). *Tuḥaf Al-Uqul*. Qum: Muʾassisā Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic].

Al-Ḥulwani, H. (1988). *Nuzhah Al-Naẓir Wa Tanbih Al-Khatir*. Qum: Madrasa Al-Imam Al-Mahdi. [In Arabic].

Al-Khitabi Al-Busti, H. (1982). *Gharib Al-Hadith*. Damascus: Dar Al-Fikr. [In Arabic].

Al-Khatib Al-Baghdadi, A. (2000). *Al-Bokhalāʾ*. Beirut: Dar Ibn Ḥazm. [In Arabic].

Al-Deylami, H. (1988). *Aʿlam Al-Din Fi Sifat Al-Muʾminin*. Qum: Muʾassisā ʾāl Albayt. [In Arabic].

Al-Zahabi, M. (1962). *Mizan Al-Iʿtidal*. Beirut: Dar Al-Maʿrifah. [In Arabic].

Al-Raghib Al-Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz Al- Qur'ān*. Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic].

Al-Raghib Al-Isfahani, H. (2007). *Al-Zariʿa Ila Makarim Al-Shariʿa*. Cairo: Dar Al-Salām. [In Arabic].

Al-Zarqani Al-Misri, M. (2003). *Sharh Al-Zarqani ʿlā Al-Muwattaʾ*. Cairo: Maktaba Al-Thiqafa Al-Diniyah. [In Arabic].

Al-Zarakli, Kh. (2002). *Al-Aʿlam*. Beirut: Dar Al-ʿilm. [In Arabic].

Al-Zamakhshari, M. (1971). *Al-Faʾiq Fi Gharib Al-Hadith*. Lebanon: Dar Al-Maʿrifah. [In Arabic].

Al-Zamakhshari, M. (1998). *ʾAsās Al-Balaghah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿilmiyyah. [In Arabic].

Al-Suyuti, A. (1996). *Al-Liʾali Al-Masniʾa*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿimiyyah. [In Arabic].

Al-Shāmi, Y. (1999). *Al-Dur Al-Naẓim*. Qum: Muʾasisah Al-Nashr Al-Islami. [In Arabic].

Al-Sharif Al-Murtaḍa, A. (1998). *Al-ʾAmali*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi. [In Arabic].

Al-Tūsi, M. (1987). *Tahzib Al-Aḥkām*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic].

Al-Tūsi, M. (1994). *Al-ʾAmali*. Qum: Dar Al-Thiqafah.

Al-Asqalani, A. (1970). *Lisan Al-Mizan*. Beirut: Muʾasisah Al-Aʿlami. [In Arabic].

Al-Uqauli, M. (1984). Al-Zuʿafa Al-Kabir. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿilmiyyah. [In Arabic].

Al-ʿukbari Al-Baqdadi, M. (1993). *Al-Ikhtisas*. Qum: Dar Al-Mufid. [In Arabic].

Ali, J. (2002). *Al-Mufassal Fi Tā rikh Al-Arab Qabl Al-Islam*. Beirut: Dar Al-Saqi. [In Arabic].

Al-Farahidi, Kh. (1989). *Kitab Al-ʿayn*. Qum: Nashr Al-Hijrah. [In Arabic].

Al-Qari, A. (2001). *Mirqah Al-Mafatih*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿilmiyyah. [In Arabic].

Al-Qummi, M. (2002). *Al-ʿiqd Al-Naḍid Wa Al-Durr Al-Farid*. Qum: Dar Al-Hadith. [In Arabic].

Al-Kandehlavi Al-Madani, M. (2003). *Awjaz Al-Masalik Ila Muwataʾ Malik*. Damascus: Dar Al-Qalam. [In Arabic].

Al-Kuleyni, M. (1987). *Al-Kāfi*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic].

Al-Kinani, A. (1979). *Tanzih Al-Shariʿh Al-Marfuʿa An Al-Ahadith Al-Mawduʿa*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ʿilmiyyah. [In Arabic].

Al-Mazandarani, M. (1962). *Sharh Usul Al-Kāfi*. Tehran: Al-Maktabah Al-Islamiyyah. [In Arabic].

Malik Ibn Anas. *Al-Muwattaʾ*. Beirut: Dar Ihya Al-turath. [In Arabic].

Al-Majlisi, M. (1959). *Bihar Al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya Al-turath. [In Arabic].

Al-Majlisi, M. (1960). *Mirʾāt Al-Uqul*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic].

Al-Marʾashi Al-Tustari, N. (1964). Iḥqaq Al-Ḥaq Wa Izhaq Al-Batil. Qum: Maktaba Ayatullah Al-Mar'as'i. [In Arabic].

Mashkur, M. (1978). *Comparative Arabic culture with Persian and Semitic languages*. Tehran: Iran Culture Foundation Publications. [In Persian].

Al-Musafawi, H. (1989). *Al-Taḥqiq Fi Kalemat Al-Qur'ān Al-Karim*. Tehran: Publishing Institute for the Ministry of Culture and Islamic Instruction. [In Arabic].

Makarem Al-Shirazi, N. (2007). *Al-Akhlaq Fi Al-Qur'ān*. Qum: Madrasah Al-Imam Amir Al-Muminin. [In Arabic].

Al-Manawi Al-Qaheri, M. (1987). *Al-Taysir Bi Sharḥ Al-Jamiʿ Al-Saghir*. Riyaḍ: Maktaba Al-Imam Al-S'afi'i.

Al-Minqari, N. (1984). *Waqʿa Siffin*. Qum: Maktaba Ayatullah Al-Mar'shi. [In Arabic].

2. Articles

Pakatchi, A. (1998). Ethics. *The Great Islamic Encyclopaedia*. V. 7. 201-234. [In Persian].

Pakatchi, A. (2003). Davoud-ibn-Muhabber's Al-Aql (Intellect) Book: An Attempt to analyze the Book and Reconstruction of a theory, *Philosophy of Religion Research*. 1 (1). 153-171. [In Persian].

Berenjkar, R. (2005). *Fitrah in Hadiths*. Qabasat. 10 (36). 133-148. [In Persian].

Jaanipoor, M. (2013*). The Systematic Structure of Ethical Concepts in the Holy Quran*. Revelatory Ethics. 1 (3). 29-62. [In Persian].

Hedayati, M. (2015). Knowledge of Ethics, Definition, Subject and Aim. *Ethical Research*. 4 (4). 123-142. [In Persian].

Yousefzadeh, H.; Tabatabi, M.K.; Qafurinejad, M.; An Account of the Hadiths of Ṭīna: Dissimulation or Determinism? *Naqd Va Nazar*. 24 (96). 153-174. [In Persian].

Jeffery, A. (2007). *The foreign vocabulary of the Qur'ān*. Leiden: Brill. [In English].

Zammit, M. R. (2002). *A comparative lexical study of Qur'ānic Arabic*, Leiden: Brill. [In English].

آفاق الحضارة الإسلامیة، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۵، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۲۷۹-۳۱۲

ملاحظاتی تاریخی پیرامون انگارهٔ سجیه

پژوهشی در ریشه‌های نظریهٔ اخلاقی اسلامی بر پایهٔ متون کهن

سید محمدهادی گرامی*

علیرضا دهقانی**

چکیده

توجه به فهم متون حدیثی با استفاده از رویکردهای هرمنوتیکی به‌رغم اهمیت بسیاری که دارد، تاکنون از آن غفلت شده است. خوانش تاریخی متون اسلامی می‌تواند زمینهٔ بازاندیشی در این متون را فراهم کند. مروری بر این متون نشان می‌دهد که فهم درستی از معانی مفاهیم و انگاره‌های اخلاقی از جمله سجیه وجود ندارد و به‌جای آن، عمدتا درک عصری ارائه می‌شود. نگرش تاریخی به متونی که در آنها انگاره سجیه به کار رفته است، معنای خاصی از این انگاره را بازتاب می‌دهد. در این راستا، رویکرد تاریخی به شواهد و قرائنی که نظریه ـ و بلکه فراتر از آن ـ گفتمان اخلاقی اسلامی در قرون نخستین را تبیین می‌کند، ضروری و کارآمد به نظر می‌رسد. شناخت گفتمان مسلط بر سجیه، می‌تواند ما را به پاسخی درخور پیرامون ماهیت سجیه و تمایز آن با مفاهیم اخلاقی مشابه در فضای قرون نخستین اسلامی، برساند. این مقاله می‌کوشد تا بر اساس روش‌های تاریخی با تأکید بر تاریخ‌پژوهی انگاره‌ای، سجیه را بازشناسی کند، تا مشخص شود این انگاره در چارچوب نظریات اخلاقی نخستین و میانهٔ اسلامی چه تطوراتی یافته است. پژوهش حاضر با شواهدی که پیش‌روی مخاطب می‌گذارد، ما را به این نتیجه می‌رساند که در

* استادیار پژوهشکدهٔ مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)، m.h.gerami@ihcs.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد، حقوق خصوصی، دانشکدهٔ معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران، a.dehghani@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۴

Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

قرن نخست، سجیه به آن دسته از صفات اخلاقی گفته می‌شد که اکتسابی نبودند، ولی به‌تدریج و با سیطرهٔ گفتمان‌های عقل‌گرا ـ در قرون بعدی ـ به صفات اخلاقی اکتسابی نیز سجیه اطلاق شد.

کلیدواژه‌ها: سجیه، اخلاق اسلامی، انگارهٔ تاریخی، فیلولوژی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی