بسم الله الرحمن الرحیم

علوم حدیث ۱۰۱

فصلنامه علمی
سال بیست و ششم، شماره سوم
پاییز ۱۴۰۰

فصلنامه علوم حدیث به استناد نامه شماره ۳/۶۲۱۹ / ۸۵/۷/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دارای امتیاز **علمی ـ پژوهشی** است.

صاحب امتیاز:
دانشگاه قرآن و حدیث

مدیر مسئول و سردبیر:
محمد محمدی نیک (ری‌شهری)

جانشین سردبیر:
سید محمدکاظم طباطبایی

مدیر اجرایی:
محمدکریم صالحی

ویراستار:
محمد قنبری

صفحه‌آرا:
مهدی خوشرفتار اکرم

نشانی مجلّه:
قم، بلوار پانزده خرداد، شهرک جهاد،
مؤسسه علمی ـ فرهنگی دارالحدیث
ص. پ: ۳۴۳۱ ـ ۳۷۱۸۵

تلفن: **۳۷۱۷۶۱۳۱** ـ نمابر: **۳۷۷۸۵۰۵۰**

امور مشترکان: **۳۷۱۷۶۴۱۳**

نشانی در اینترنت:
http://www.ulumhadith.ir

پست الکترونیک:
ulumhadith@hadith.net

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حجة‌الاسلام والمسلمین دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)

حجة‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)

دکتر محمدکاظم شاکر
(استاد دانشگاه علامه طباطبایی)

دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)

دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)

حجة‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدعلی مهدوی‌راد
(دانشیار دانشگاه تهران)

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۲۲۱۴۰/ ا. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰ مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری دارای ضریب تأثیر (**IF**) از پایگاه علوم جهان اسلام (**ISC**) بوده و در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی (**WWW.SID.ir**) نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

نگاهی نو بر روایات تاریخ‌گذاری روایات حضرت محمدﷺ به مکی و مدنی ۴
زینب مجلسی راد، علی راد، محمدعلی مهدوی‌راد
جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در راهبرد حفظ نظم اجتماعی؛..... ۲۱
علی سلیمی
تحلیل آرای حدیثی شیخ حرعاملی نسبت به مسئله زن ۴۵
مریم مشهدی علی‌پور، مهدی مهریزی، سیدمحمد علی ایازی، کاظم قاضی‌زاده
بررسی دیدگاه‌ها در مفهوم‌شناسی حدیث «نیة المؤمن خیر من عمله» ۷۲
علی اکبر کلانتری
فرایند آسیب‌شناسی سند احادیث ۹۵
نفیسه شبیری
ساخت‌گرایی؛ رهیافتی روش‌شناختی در فهم نهج البلاغه ۱۱۴
مهدی مردانی (گلستانی)، عباس پسندیده
جریان‌های حدیثی شیعهٔ کاشان در قرن پنجم و ششم..... ۱۳۴
محمد سلامی راوندی، محسن قاسم‌پور
بررسی تحلیلی رویکرد و محتوای منابع تاریخ ائمهعلیهم‌السلام ۱۵۶
روح الله توحیدی‌نیا، محمّد محمّدی‌فر
بررسی و نقد آرای آیة الله جوادی آملی درباره احادیث «صعب، مستصعب» ۱۷۷
علیرضا احمدی، علیرضا طیبی، ابراهیم ابراهیمی، علی حسن بگی

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستندبودن منتشر می‌شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید به صورت حروفچینی و دارای مقدّمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه باشد، و از طریق پایگاه ulumhadith.ir ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).
ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.

الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و نام‌خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.

ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام‌خانوادگی نویسنده، نام نشریه، سال انتشار و شماره مجله.

۷. در ترجمه‌ها ارسال متن اصلی ضروری است.

۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۹. هزینه داوری و مسؤولیت مقالات برعهده نویسندگان است.

۱۰. ایمیل نویسنده(گان) ضروری است.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۴ ـ ۲۰

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

نگاهی نو بر روایات تاریخ‌گذاری روایات حضرت محمدﷺ به مکی و مدنی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸

زینب مجلسی راد[۱]
علی راد[۲]
محمدعلی مهدوی‌راد[۳]

چکیده

وجود احادیث جعلی در بین روایات رسول خداﷺ و ائمه‌هدی علیهم‌السلام واقعیتی غیرقابل انکار است. در این نوشتار دربارهٔ آغاز جعل حدیث، کیفیت حدیث جعلی، معیار بازشناسی روایات ساختگی عمدی از غیرعمدی و وجود روایات جعلی در کتب معتبر حدیثی پرسش‌هایی طرح شده است و پاسخی شایسته یافته است. دستاورد مقالهٔ حاضر آن است که روایات جعلی عمدی در بین روایات شیعه و سنی قبل از تدوین کتب حدیثی فراوان بوده است ولی فقها و محدثان با راهنمایی اهل بیت علیهم‌السلام روایات جعلی را از میراث حدیثی پاکسازی کرده اند و از این رو دانشمندان شیعی از توصیف روایت جعلی در کتب معتبر شیعی ـ جز در مواردی قطعی .باید پرهیز کنند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌گذاری روایات، حضرت محمدﷺ، حدیث مکی، حدیث مدنی.

مقدمه

حدیث‌پژوهان در طی قرن‌ها در تلاش‌اند فهمی صحیح از روایات حضرت محمدﷺ و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام به دست بیاورند تا به وسیلهٔ آن برداشتی صحیح از اسلام و آموزه‌های دینی ارائه شود. یکی از مهم‌ترین ابزار برای به دست آوردن مراد جدی کلام معصومان علیهم‌السلام شناخت بستر تاریخی نقل روایت است؛ چرا که صدور روایات، با زمان و مکان

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (zmajlesi@gmail.com).
۲. دانشیار دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (ali.rad@ut.ac.ir).
۳. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (mahdavirad@ut.ac.ir).

و مخاطبان ارتباطی جدی دارد. این وظیفهٔ محدثان است تا با در نظر گرفتن تمامی جوانب، اسباب صدور روایات را به دست آورده و به حقیقت کلام دست یافته و اصول و مبانی حاکم بر آن را استخراج نمایند.

فاصلهٔ زمانی بسیار تا معصومان علیهم‌السلام و عدم نقل اسباب ورود روایات و مکان و زمان نقل آن‌ها در اکثر موارد از سوی راویان، سبب شده تا نگاه تاریخی در احادیث امری سخت و حساس گردد و اجمال در این حوزه به وجود آید؛ اما این اجمال به معنای عدم امکان دست‌یابی نیست. بررسی تاریخ و منابع تاریخی در این موضوع نتایج بسیار سودمندی دارد.

در بررسی روایات پیامبر اکرم ﷺ، تقسیم‌بندی روایات به مکی و مدنی، می‌تواند راهگشا باشد؛ امری که متأسفانه چندان مورد توجه حدیث‌پژوهان قرار نداشته و جز یک اثر در اهل سنت با عنوان المکی و المدنی فی الحدیث النبوی الشریف، تألیف دکتر رفعت محمد عنانی پژوهش دیگری به دست نیامد. نویسندهٔ این اثر، تقسیم روایات رسول الله ﷺ به مکی و مدنی را امری جایز می‌داند؛ چرا که آن نیز وحی‌ای بر قلب رسول خدا ﷺ است و حکمتی است که مقاصد قرآن را بیان می‌کند و موارد مجمل را توضیح می‌دهد، مبهمات را بیان می‌دارد، مطلق را قید زده و احکامی را که در مورد آن‌ها سخنی نیامده است، بیان می‌کند.[1]

این مقاله حاصل بررسی تطبیقی مطالعات قرآنی و حدیثی در موضوع مکی و مدنی است و تلاش بر آن است تا ضمن بررسی متون تاریخی و حدیثی و در نظر گرفتن یافته‌های قرآنی موجود در این حوزه، ضمن به دست آوردن تعریفی دقیق و جامع از مکی و مدنی در روایات حضرت محمد ﷺ، در حد توان به سؤالات زیر پاسخی روشن داده شود:

اهمیت تقسیم روایات رسول الله ﷺ به مکی و مدنی چیست؟

علت کمتر بودن روایات مکی نسبت به مدنی کدام است؟

شاخص‌ها و ملاک‌های روایات مکی و مدنی در احادیث پیامبر اکرم ﷺ چیست؟

آنچه در کتاب المکی و المدنی فی الحدیث النبوی الشریف آمده، گامی مقدماتی در این حوزه بوده و به منابع اهل سنت اختصاص دارد. در این پژوهش تلاش بر آن است تا با رویکردی شیعی، ضمن پرهیز از پرداختن به موضوعات پرتکراری چون «جایگاه حدیث در اسلام» و «کیفیت تدوین حدیث» ـ که در این کتاب آمده است ـ با نگاهی جزئی‌تر به مسائل پیش‌گفته پرداخته شود. همچنین، در هنگام بیان شاخص‌ها، ملاک‌های منقول از

۱. المکی و المدنی فی الحدیث النبوی الشریف، ص۴۸.

سوی نویسندهٔ کتاب مورد بررسی دقیق قرار گرفته و برخی به علت ناکافی بودن، کنار گذاشته شده و سیر موارد نیز با جزئیات بیشتر بیان گردیده‌اند تا ضمن بیان امکان تقسیم روایات پیامبر اکرم ﷺ به مکی و مدنی، گامی هر چند کوچک در بازنگری تاریخی روایات حضرت محمد ﷺ در این حوزه برداشته شود.

تعریف مکی و مدنی در روایات

پیش از ورود به مباحث اصلی، تعریف روایات مکی و مدنی بر اساس احتمالات مطرح بیان می‌شود:

۱. **تقسیم براساس هجرت:** آنچه پیش از هجرت پیامبر اکرم ﷺ صادر شده است، هر چند در مکه نباشد، مکی است و هر آنچه پس از هجرت ایشان بیان شده است، حتی اگر در مدینه نباشد، مدنی است.

۲. **تقسیم براساس مکان:** روایاتی که در شهر مکه گفته شده است، هر چند پس از هجرت باشد، مکی است و آنچه در مدینه بیان شده باشد، مدنی است. قابل توجه، آن‌که طرفداران این نظریه مناطق اطراف مکه، مانند منا، عرفات و حدیبه و اطراف مدینه، مانند بدر، احد و سلع را داخل این دو شهر می‌دانند.

۳. **تقسیم براساس مخاطب:** مکی، آن دسته از روایات است که مخاطبان آن اهل مکه باشند و مدنی احادیثی است که مخاطبانشان اهل مدینه هستند.[1]

از میان این تعاریف، تعریف نخست مورد قبول و مبنای مطالعات پیش‌رو قرار خواهد گرفت؛[2] همچنان‌که اکثر قرآن‌پژوهان در تعریف مکی و مدنی آیات قرآن، این تعریف را صحیح دانسته‌اند.

اهمیت تقسیم روایات رسول الله ﷺ به مکی و مدنی

تقسیم روایات رسول خدا ﷺ به مکی و مدنی فواید بسیاری دارد. قرآن کتابی ماندگار است که مکی و مدنی بودن آیات، در این ثبات تأثیر ندارد؛ لکن در مورد روایات، تأثیرگذاری مکان و زمان صدور امری غیر قابل انکار است. هستند روایاتی که در یک مقطع زمانی و برای

---

۱. المکی و المدنی فی القرآن الکریم (دراسة تأصیلیة نقدیة للسور و الآیات من أول القرآن الکریم إلی نهایة سورة الاسراء)، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴.

۲. در مباحث علوم قرآن، در نقد تعاریف دوم و سوم و تأیید تعریف اول، سخن‌ها بسیار گفته شده است که قابل تطبیق بر این پژوهش نیز است. در نتیجه، به منظور جلوگیری از تطویل کلام از بیان دوبارهٔ آن پرهیز می‌شود.

مخاطبانی خاص گفته شده‌اند؛ به عنوان مثال، شمار زیادی از احادیث پزشکی این‌گونه‌اند؛ زیرا منطقه جغرافیایی در نوع خوراک افراد بسیار تأثیرگذار است و چه بسا طعامی که برای مردم مکه مفید است، در مدینه یا سایر نقاط نه تنها مفید نبوده که ضرر نیز داشته باشد. در نتیجه، تقسیم روایات پیامبر اکرم ﷺ به مکی و مدنی می‌تواند در شناخت احادیثی که وابسته به مکان و زمان صدور بوده‌اند، مفید باشد. شناخت ناسخ و منسوخ روایات حضرت محمد ﷺ فایده دیگر این تقسیم خواهد بود. وقوع نسخ در احادیث امری پذیرفتنی است که شناخت زمان و مکان صدور و در نتیجه تقدم و تأخر در نقل احادیث در دست‌یابی به منسوخات کاربرد دارد. شناخت تاریخ تشریع و دست‌یابی به حکمت‌های آن، فایدهٔ دیگر این تقسیم است. آشنایی با شیوهٔ دعوت و مراحل آن نیز در پرتوی این تقسیم دقیق‌تر خواهد شد. همچنین این تقسیم شناختی دقیق و استوار از سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ به دست می‌دهد[1] و در فهم بهتر آیات قرآن نیز مفید است. به دست آوردن خطاب‌های رسول الله ﷺ و انواع آن، دست‌یابی به فضا و اسباب ورود احادیث و مشخص شدن ساختار زبانی از دیگر فوایدی است که در این تقسیم‌بندی قابل توجه هستند.

علت کمتر بودن روایات مکی نسبت به مدنی

پیش از ورود به مباحث اصلی باید توجه داشت که روایات صادر شده از رسول خدا ﷺ پیش از هجرت نسبت به آنچه پس از هجرت از ایشان گزارش شده، کمتر است. در نتیجه، در گام نخست باید علت این امر به دست آید.

فضاسازی از دو مقطع پیش از هجرت و پس از آن ـ که به شرایط حاکم بر دو شهر مکه و مدینه وابستگی کامل دارد ـ در شناخت علل این مسئله تأثیر بسزایی خواهد داشت.

هنگام ظهور اسلام در مکه، در حوالی سال ۶۱۰م، حکومت «ملأ» به صورت یک رکن مستقر در مکه درآمده بود که از زمان تأسیس آن به وسیلهٔ «قصی بن کلاب» یک قرن و نیم می‌گذشت. هیچ امر مهمی در مکه تحقق نمی‌یافت، مگر با موافقت رجال ملأ که سرشناسان مکه و رؤسا بودند. این گروه به منظور مشورت و اتخاذ تصمیمات بزرگ در مکانی با عنوان «دار الندوه» جمع می‌شدند. ظهور حکومت اسلام مهم‌ترین رویدادی بود که پس از استقرار ملأ در مکه با آن مواجه شده بودند.[2] زمانی که ملأ متوجه شدند که اسلام در قبایل و

۱. ر. ک: «گامی لرزان در شناخت آیات و سور قرآن به لحاظ زمان و مکان».
۲. تاریخ مکة المکرمة و الدعوة الإسلامیة فیها، ص۴۹.

خانواده‌های مکه نفوذ کرده، گروهی را به منظور مقابله با محمد ﷺ تشکیل دادند که از برترین رجال این گروه تشکیل می‌شد. این گروه در اولین اقدام نزد ابوطالب رفته و محمد ﷺ به عمویش شکایت کردند. سپس اقداماتی عملی بر ضد پیامبر ﷺ و مسلمین انجام دادند؛ از جمله آن‌که بردگانی را که به اسلام روی آورده بودند، شکنجه کردند تا از عقیده خویش بازگردند. افراد خانواده و قبیله‌هایشان را ـ که مسلمان شده بودند ـ زندانی کردند. فشارهای اجتماعی و اقتصادی را بر مسلمین افزایش دادند و طی نامه‌ای مردم مکه از ازدواج و خرید و فروش با مسلمانان منع شدند و مسلمین در منطقه شعب ابی‌طالب و به دور از اجتماع مردم، روزگار گذراندند.[1]

از سوی دیگر، «یثرب» یا «مدینة النبی ﷺ»، شهری است با قدمتی بسیار کهن در شمال شرقی مکه که با فاصلهٔ ۲۸۰ مایلی از آن واقع شده است.[2] پیش از هجرت پیامبر خاتم ﷺ، ساکنان اصلی این شهر را دو قبیلهٔ أوس و خزرج و سه قبیلهٔ یهودی «بنی قینقاع»، «بنی نضیر» و «بنی قریظه» و «اعراب» تشکیل می‌دادند.[3] با در نظر گرفتن شرایط جغرافیایی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی حاکم بر مدینه می‌توان به هوشمندانه بودن هجرت پیامبر اعظم ﷺ به مدینه پس از ملاقات با نمایندگان دو قبیلهٔ أوس و خزرج دست یافت.[4] هجرتی تاریخ‌ساز که به گواه تاریخ‌نویسان در روز دوشنبه، دوازدهم ربیع الأول، برابر با ۲۴ سپتامبر ۶۲۲م،[5] به انجام رسید و از این پس یثرب با نام «مدینة النبی ﷺ»، یعنی «جایی که پیامبر ﷺ در آن تحصن کرده‌اند» شهرت یافت[6] و پایگاه اصلی جهان اسلام شد.

زمانی که پیامبر ﷺ به مدینه وارد شدند، پانصد نفر از اهالی یثرب به استقبالشان آمده

---

۱. همان، ص۵۳ - ۵۸.

۲. حکومة الرسول المصطفی ﷺ، ص۱۳.

۳. همان.

۴. پس از وفات أبوطالب فشارها بر رسول خدا ﷺ و مسلمانان بسیار زیاد شد. در نتیجه، پیامبر اکرم ﷺ به دنبال راهی بودند تا خلاصی مسلمانان از دست مشرکان قریش را به همراه داشته باشد. پس از انجام بیعت عقبه اول و دوم، پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان جایی امن در عربستان به دست آوردند تا در آن زندگی کنند. پس از آن‌که خداوند متعال اذن به هجرت را به رسول خویش ابلاغ نمود، مسلمانان در گروه‌های جداگانه و در بازهٔ زمانی متفاوت رهسپار مدینه شدند. علی بن ابی طالب آخرین کس از مهاجران بودند که در لیلة المبیت در بستر پیامبر ﷺ خوابیدند و پس از بازگرداندن امانت‌های اهل مکه نزد محمد امین ﷺ به صاحبانشان، به پیامبر ﷺ و سایر مهاجران ملحق شدند (صورة الإمام علی علیه‌السلام فی کتاب السیرة النبویة لابن هشام، ص۲۷۸).

۵. جامعهٔ مدینه در عصر نبوی ﷺ، ص۳۱.

۶. حکومة الرسول المصطفی ﷺ، ص۵۴ - ۵۶.

بودند؛ لکن نکتهٔ مهم، آن است که غیرمسلمانان نیز با ورود پیامبر ﷺ و رهبری ایشان مخالفت نکردند.[1] پس از مدتی بزرگان جاه‌طلب یهود مخالفت خود را علنی کرده و ابتدا برای سست کردن عقیدهٔ مسلمانان سؤالات علمی و مذهبی زیادی از رسول خدا ﷺ پرسیدند که خدای تعالی به وسیلهٔ وحی پیامبر گرامیش را یاری کرده، پاسخ سؤالاتشان را می‌داد. این مخالفان تنها از یک تیره و یک قبیله از یهود نبودند، بلکه در تمام قبایل یهود مدینه رسول خدا ﷺ مخالفانی داشت[2] که در نهایت، منجر به بروز جنگ‌هایی شد که نتیجهٔ آن خروج یهود از مدینه و سیطرهٔ کامل مسلمین بر این شهر بود.

با در نظر گرفتن این شرایط و مقایسهٔ آن با آنچه پیش و پس از هجرت اتفاق افتاد، می‌توان علت کم بودن روایات مکی نسبت به مدنی را در موارد زیر خلاصه نمود:

- سختی زندگی مسلمانان در مکه نسبت به مدینه و فشار زیاد مشرکان بر پیامبر اکرم ﷺ که نمود عینی آن در شعب ابی طالب تجلی یافت؛
- سخت بودن امکان ارتباط با رسول خدا ﷺ در مکه بر خلاف آنچه در مدینه و پس از هجرت مشاهده می‌شود؛
- کمتر بودن تعداد اصحاب در مکه نسبت به دوران بعد از هجرت؛
- کثرت نزول قرآن در زمان مکه و در نتیجه، کاهش حجم روایات پیامبر در این دوران؛[3]
- توجه به هدف پیامبر اعظم ﷺ در دوران مکه؛ چرا که هدف پیامبر اکرم ﷺ در دوران مکه، رسوخ در قلوب و جلب نفوس بود. از این رو، غالب سخنان آن بزرگوار از چهارچوب «انذار» فراتر نرفته و به چهارچوب «رسالت» گام نمی‌نهد. این تحول از مکه به مدینه است که پیام را از مرحلهٔ انذار به مرحلهٔ رسالت رسانده و سبب افزایش حجم روایات می‌گردد؛[4]

---

۱. همان، ص۵۲ و ۵۳: علل عدم مخالفت غیرمسلمانان: اول، آن‌که تا پیش از پیامبر اکرم ﷺ حکومت یا سلطنتی که امور یثرب را به درستی رسیدگی نماید، وجود نداشت. دوم، آن‌که حدود پانصد نفر از افراد دو قبیلهٔ أوس و خزرج به انضمام رئیسان این دو قبیله به پیامبر ﷺ ایمان آورده بودند و همان‌گونه که بیان شد، این دو قبیله بخش بزرگی از مردمان یثرب را تشکیل می‌دادند. سوم، آن‌که مشرکان باقیمانده در یثرب به نظر سایر برادران و رؤسایشان مبنی بر قول دعوت رسول الله ﷺ احترام گذاشتند و قاعدهٔ همبستگی میان افراد قبیله را رعایت کردند. چهارم، آن‌که یهودیان یثرب نیز با دو قبیلهٔ أوس و خزرج هم‌پیمان شده بودند. در نتیجه، ملزم به احترام معاهداتی بودند که میانشان برقرار شده بود. مضاف بر آن‌که یهود گمان نمی‌کرد هجرت رسول خدا ﷺ منجر به تشکیل دولتی در آینده شود که اوضاع دینی، اقتصادی و سیاسی آن‌ها را تهدید کند.

۲. زندگانی محمد، ج۱، ص۳۴۳.

۳. المکی و المدنی فی الحدیث النبوی، ص۸۷.

۴. «گامی لرزان در شناخت آیات و سور قرآن»، ص۲۸.

- در اختیار داشتن دولت و شهر در مدینه و آزادی عمل برای رسول خداﷺ و مسلمین؛
- توجه عده‌ای از صحابه به حدیث و اشتغال به این امر در شهر مدینه؛
- رفت و آمد مردم از نقاط مختلف به مدینه برای دیدار پیامبر اکرمﷺ؛
- وقوع رخدادهای گوناگون در مدینه و به تبع آن، صدور روایات بیشتر از پیامبرﷺ؛
- مواجهه با اهل کتاب و نقل روایات از رسول خداﷺ در برخورد با این گروه؛
- تشکیل جامعه و افزایش نیازهای مخاطبان اولیه؛
- توجه به جهانی‌سازی دعوت و نیازهای مخاطبان ثانویه.

شاخص‌های تقسیم‌بندی روایات پیامبر اعظمﷺ به مکی و مدنی

پس از شناخت اهمیت و فواید بازشناسی روایات مکی از روایات مدنی رسول خداﷺ، چگونگی بازشناسی روایات اهمیت دارد. از این رو، برای پرهیز از تقسیم‌بندی سلیقه‌ای روایات، معیارها و شاخص‌هایی بر اساس فراوانی روایات شناسایی شد. در اینجا به مهم‌ترین شاخص‌های بازشناسی روایات مکی از مدنی می‌پردازیم:[1]

۱. وجود قید مکانی و زمانی در روایت

بررسی روایات رسول خداﷺ نشان می‌دهد که برخی از اسناد یا متون احادیث دربردارندهٔ قیودی هستند که زمان و مکان صدور روایت را روشن می‌سازند؛ از جمله در کتاب الاحتجاج گزارش شده که نامه‌ای از ابوجهل به پیامبر اکرمﷺ داده می‌شود و ایشان در کلامی جواب وی را به خوبی بیان می‌دارند. ابوجهل از دشمنان رسول خداﷺ در مکه بوده است، اما عبارت «ضَيَّقَتْ عَلَيْكَ مَكَّةَ وَ رَمَتْ بِكَ إِلَى يَثْرِبَ»[2] حاکی از مدنی بودن این نامه است.

۱. در این مجال توجه به برخی نکات ضروری است: اول، آن‌که در قرار دادن ملاک و شاخص در تقسیم روایات پیامبر اکرمﷺ به مکی و مدنی، اقوال و آرای قرآن‌پژوهان سودمند است؛ چرا که کلمات رسول اللهﷺ به عنوان مبین و مفسر آیات قرآن، و دنباله‌رو کلام وحی بوده است؛ به ویژه در حوزهٔ موضوعات و مفاهیم مطرح شده در هر برهه، توجه به آیات قرآن می‌تواند راهگشا باشد. دوم، آن‌که استخراج کامل روایات پیامبر اکرمﷺ و تقسیم تمامی آن‌ها به مکی و مدنی زمانی طولانی طلب کرده و نیازمند کار گروهی است و از توان نگارنده خارج است. در نتیجه، آنچه در این مجال مطرح خواهد شد، در حد بیان اهم ملاک‌ها و ذکر شواهدی ذیل هر کدام خواهد بود. سوم، آن‌که ملاک صحت در روایت، توجه به منبع نقل حدیث است و توجه به قواعد سندی و متنی در بررسی صحت روایات لحاظ نمی‌گردد. در نتیجه، با فرض صدور روایات از نبی مکرم اسلامﷺ در منابع معتبر و قابل استناد، به تقسیم آنان به مکی و مدنی پرداخته می‌شود. در این صورت نیز تنها از مصادر و منابع شیعه استفاده شده است.

۲. الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۴۰.

همچنین عبارات «كَانَ بِالْمَدِينَةِ»،[1] «فِي الْمَدِينَةِ»،[2] «فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ»،[3] «في المسجد»[4] و «أَمَرَ مُنَادِياً فَنَادَى فِي الْمَدِينَةِ»[5] بر مدنی بودن حدیث دلالت دارد.

۲. توجه به راویان

هر حدیثی که راوی اول آن یکی از انصار یا اصحاب ملحق شده به ایشان در مدینه باشد یا در فضیلت انصار گفته شده، مدنی است.[6] لازم به ذکر است که در مورد راویان مکی نمی‌توان چنین قطعیتی داشت؛ چون روایاتشان مشترک بین دوران مکه و مدینه است.

به عنوان نمونه، روایات گزارش شده از طریق «سلمان فارسی» همگی مدنی هستند.[7] سلمان فارسی صحابه مشهور رسول خدا ﷺ است که به گزارش تاریخ‌نگاران در سال اول هجرت مسلمان شده است.[8] وی در شمار موالی رسول خدا ﷺ به حساب می‌آید که به وسیلهٔ ایشان آزاد شده است.[9] در روایتی به نقل از سلمان آمده است که وقتی رسول خدا ﷺ در مکه مبعوث شدند، در موردشان چیزی به گوش من نرسیده بود تا آن‌که ایشان وارد قبا شدند.[10] این همه دلالت بر مدنی بودن سلمان فارسی دارد.

به عنوان شاهدی دیگر، عبارت «نَزَلَ ضَيْفٌ بِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَبْطَأَ الْأَنْصَارِيُّ عَلَى أَهْلِهِ»[11] مدنی بودن روایت را نشان می‌دهد.

۳. رویارویی با اهل کتاب

روایاتی که در آن‌ها به محاجه با اهل کتاب پرداخته یا درباره اعتقادات، اعمال و

---

۱. الأمالی (طوسی)، ص۴۴.
۲. وسائل الشیعة، ج۲۹، ص۲۲، ح۳۵۰۵۲- ۴؛ الخصال، ج۲، ص۴۴۹، ح۵۲.
۳. الکافی، ج۶، ص۳۸۶، ح۷.
۴. همان، ج۳، ص۵۰۳، ح۲.
۵. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج۲، ص۸۲۵.
۶. احادیث مربوط به عقبه اول و دوم، به لحاظ این که پیش از هجرت گفته شده‌اند، با وجود مدنی بودن راویانشان، مکی محسوب می‌شوند.
۷. الأمالی(صدوق)، ص۱۳.
۸. أصحاب أمیر المؤمنین علیه السلام و الرواة عنه، ج۱، ص۲۵۸، ش۴۶۱.
۹. سئل الشعبی هل کان سلمان من موالی رسول الله صلی الله علیه و سلم؟ قال: نعم، أفضلهم، کان مکاتبا فاشتراه و أعتقه (أنساب الأشراف، ج۱، ص۴۸۷).
۱۰. ... و بعث الله - عزو جل - رسول الله - صلی الله علیه و سلّم - بمکة، لا یذکرلی شیء من أمره مما أنا فیه من الرق حتی قدم رسول الله - صلی الله علیه و سلّم - قباء، و أنا أعمل لصاحبی فی نخلة له ... (سیرة ابن إسحاق، ص۹۰).
۱۱. بحار الأنوار، ج۷۲، ص۴۵۲، ح۸۲.

اقداماتشان سخن گفته شده، مدنی است. یهودیان بعد از رسیدن حضرت محمدﷺ به درجهٔ پیامبری در برابر ایشان سیاست‌های مختلفی را اعمال کردند که روند انجام آن سیاست‌ها در شرایط زمانی مختلف، متفاوت بود. آن‌ها سعی می‌کردند که سیاستی چند پهلو داشته باشند تا از هر فرصتی بهترین بهره را به دست آورند. سیاست‌های یهودیان در دوران آغاز رسالت حضرت محمدﷺ و بعد از آن به چهار دسته تقسیم می‌شود: سیاست دوستی، سیاست تهمت، سیاست خیانت و سیاست جنگ.[1]

به طور کلی، برخورد پیامبرﷺ با یهودیان به سه شکل و در سه مرحله اتفاق افتاده است: ۱. برخورد مسالمت‌آمیز، ۲. برخورد فکری و اعتقادی، ۳. برخورد نظامی.[2،3]

رسول خداﷺ در اولین اقدام خویش به اخذ پیمان از یهودیان[4] پرداختند که در سه مورد پیمان عمومی با یهود، پیمان با سه گروه معروف یهود و تلاش برای صلح با خیبر[5] اتفاق افتاده است.[6] این همه سبب صدور روایاتی از رسول خداﷺ درباره اهل کتاب شد؛ به عنوان مثال، عبارت «إِنَّ الْيَهُودَ سَأَلُوا رَسُولَ اللهِﷺ»[7] صدور حدیث در مدینه را نشان می‌دهد. در همین زمینه روایاتی که در آن‌ها نحوهٔ تعامل مسلمین با اهل کتاب گزارش شده نیز در دوران مدینه بیان شده‌اند؛ مانند عبارات «إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ نَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ»[8] و «لَا

---

۱. حضرت محمدﷺ و قوم یهود، ص۹۴.

۲. «بررسی نقش یهودیان در مخالفت با پیامبر در طول رسالت»، ص۱۴۸ و ۱۴۹.

۳. «قرآن و نبرد با یهود»، ص۵۸ - ۷۷: مراحل مواجههٔ پیامبرﷺ با کارشکنی یهود عبارت‌اند از: انعقاد پیمان‌نامه، دعوت یهودیان به اسلام (نامه به یهود خیبر)، مدارا با یهود و محترم شمردن حقوق آن‌ها (یهود حق آزادی در اجرای احکام دینی خود را داشتند و هیچ ممانعتی در مقابل آن‌ها ایجاد نمی‌شد، مگر در مواقعی که خود یهودیان به تعهدات خویش عمل نمی‌کردند) (سوره عنکبوت، آیه ۴۶)، تلاش برای ایجاد وحدت میان ادیان الهی (سوره آل عمران، آیه ۶۴)، نامه به زمامداران جهان، بحث و مناظره، تحدی، هشدار یا اتمام حجت بر یهود (جمع کردن بنی قینقاع در بازار) (سوره انفال، آیه ۵۸)، مبارزه با توطئه فرهنگی یهودیان (مبارزه حسان بن ثابت با اشعار کعب بن اشرف) و جهاد و اخراج یهودیان از جامعهٔ مسلمین.

۴. برای آگاهی از کیفیت صحیفه ر. ک: النبیﷺ و یهود المدینة (دراسة تحلیلیة لعلاقة الرسولﷺ بیهود المدینة و مواقف المستشرقین منها)، ص۵۵ - ۹۸.

۵. «برخوردهای مسالمت‌آمیز پیامبر با یهود»، ص۷: این حرکت، برخلاف آنچه شهرت یافته، سریه نیست، بلکه حرکتی سیاسی است که از سوی رسول خداﷺ به منظور صلح با یهود خیبر انجام شده است؛ هر چند پایان این حرکت به درگیری کشیده شده است.

۶. «مدارای پیامبر اعظم و نابردباری یهودیان»، ص۶۱.

۷. الکافی، ج۱، ص۹۱.

۸. الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ج۲، ص۵۳۳.

تَبْدَءُوا أَهْلَ الْكِتَابِ».[1]

۴. مسئلهٔ نفاق

هر روایتی که در آن سخن از نفاق، منافقین و برخوردهای پیامبر اکرم ﷺ با آنان باشد، در مدینه صادر شده است. مسألهٔ نفاق در اسلام پس از هجرت رسول الله ﷺ به مدینه مطرح شد؛[2] زیرا در زمان حضور ایشان در مکه، مخالفان قدرت را در اختیار داشته و آشکارا هر آنچه در توان داشتند، علیه اسلام و مسلمین به کار می‌بستند؛ لکن پس از ورود ایشان به مدینه، حضور انصار و مهاجران در کنار یکدیگر سبب شد تا جریان به نفع مسلمین تغییر کند و مبارزهٔ مستقیم و آشکار سخت گردد.[3] در نتیجه، گروه مخالفانی که در مدینه زندگی می‌کردند، مجبور به ایمان دروغین[4] شدند. در این زمان، رسول خدا ﷺ ضمن مقابلهٔ جدی با این گروه، به بیان نکاتی برای شناخت و نحوهٔ مبارزه با منافقین پرداختند. روایت زیر به عنوان نمونه‌ای در این باب ذکر می‌شود:

... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَثَلُ الْمُنَافِقِ مَثَلُ جِذْعِ النَّخْلِ أَرَادَ صَاحِبُهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِهِ فِي بَعْضِ بِنَائِهِ، فَلَمْ يَسْتَقِمْ لَهُ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي أَرَادَ، فَحَوَّلَهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، فَلَمْ يَسْتَقِمْ لَهُ، فَكَانَ آخِرُ ذَلِكَ أَنْ أَحْرَقَهُ بِالنَّارِ؛[5]

رسول خدا ﷺ فرمود: منافق بمانند تنه درخت خرما است که صاحب آن بخواهد در قسمتی از ساختمانش از آن بهره‌مند گردد و در آنجا که خواهد (به واسطه کجی) قرار نگیرد. پس به جای دیگرش برد (آنجا نیز) قرار نگیرد، و سرانجامش این است که آن را در آتش بسوزاند.[6]

۵. خطبه

خطبه‌های پیامبر اکرم ﷺ، به ویژه خطبه‌های طولانی، مربوط به دوران مدینه هستند که

---

۱. الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، ج۳، ص۳۵۸، ح۳۰۹۸.

۲. البته ریشه‌های نفاق پیش از هجرت و در دوران مکه به شکلی دیگر مطرح است. نفاقی که در مدینه شکل گرفت، بیشتر از روی ترس است؛ لکن نوعی از نفاق با نیت طمع‌ورزی در دوران مکه شکل گرفت و سبب ایمان گروهی شد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

۳. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج۲۸، ص۳۵۶.

۴. پایهٔ اصلی نفاق «ایمان دروغین» است.

۵. الکافی، ج۲، ص۳۹۶، ح۵.

۶. أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، ج۴، ص۱۱۳.

امکان سخنرانی برای ایشان بوده است. در نتیجه، احادیثی که در آن‌ها عبارت «خَطَبَ النَّبِیُّ»[1] وجود دارد، مدنی هستند.

۶. توجه به موضوعات مطرح در روایات

برخی موضوعات، خاص دوران مدینه بوده و در مکه سخنی از آن‌ها به میان نیامده است. در نتیجه، روایات دربردارندهٔ این موضوعات مدنی خواهند بود. در مقابل، موضوعاتی نیز خاص مکه بوده و بیشتر گفتگوها درباره آن‌ها مربوط به دوران مکه است.

الف. جهاد: موارد مربوط به جنگ و جهاد، اصول و قواعد و علل تشریع آن و گزارش از غزوات و معاهدات صورت گرفته در آن‌ها مربوط به دوران پس از هجرت هستند؛ به عنوان نمونه در روایات فضیلت جهاد و شهادت در راه خدا[2] یا ارزشمند بودن آماده‌سازی برای جنگ[3] مدنی خواهند بود.

ب. حدود و فرایض: هر روایتی که در آن سخن از حد و فریضه، مانند ارث[4] و مقدار دیه[5] آمده باشد، مدنی است.

ج. تفصیل احکام: روایاتی که در آن‌ها به صورت تفصیلی از امور تشریعی و احکام عملی سخن گفته شده، مدنی است؛ به خصوص مواردی که حکم آن‌ها در مکه بیان نشده است؛ مانند: روزه،[6] حج،[7] زکات،[8] خرید و فروش[9].[10]

د. اصول اساسی اسلام: مواردی که شامل اصول اساسی دین اسلام و پایه‌های آن است،

---

۱. إعلام الوری بأعلام الهدی، ص۱۶۰؛ بحار الأنوار، ج۱۰۰، ص۲۴۵، ح۲۲.
۲. همان، ج۵، ص۳، ح۳.
۳. همان، ص۵۰، ح۱۳.
۴. الکافی، ج۷، ص۱۰۶؛ همان، ص۱۴۱، ح۵.
۵. وسائل الشیعة، ج۲۹، ص۱۹۸، ح۳۵۴۴۰.
۶. الکافی، ج۴، ص۶۷، ح۶؛ همان، ص۱۰۲، ح۲.
۷. قرب الإسناد، ص۱۰۸، ح۳۶۹.
۸. الکافی، ج۳، ص۵۰۳، ح۲.
۹. الخصال، ج۱، ص۱۹۸؛ دعائم الإسلام، ج۲، ص۱۶، ح۱۳.
۱۰. زمانی که پیامبر اکرم ﷺ به مدینه هجرت کردند، به تنظیم کامل معاملات پرداختند؛ چرا که هدف ایشان ایجاد دولت اسلامی و مدینه فاضله بود و در نتیجه، باید به تنظیم روابط بین مردم می‌پرداختند. ایشان احکام مربوط به نظم اجتماعی و معاملات انسانی را، از قبیل احکام خرید و فروش، زمین‌داری، ربا و... در مدینه صادر کرده و در زمینه امور مربوط به صدقات حکم نمودند. تنظیم کامل امور مربوط به حدود و قصاص نیز در مدینه شکل گرفت (خصائص السور و الآیات المدنیة، ص۴۶، به نقل از القرآن معجزة الکبری، محمد أبوزهو).

مانند ایمان به خدا و دوری از شرک، روز رستاخیز و اتفاقات مربوط به حشر و جزا، ایمان به رسل و کتاب‌های آسمانی و ملائکه می‌شود، عموماً در مکه گزارش شده‌اند؛ مگر قرینه‌ای بر مدنی بودن آن وجود داشته باشد.[1]

به عنوان نمونه، احتمال مکی بودن روایت امام علی علیه‌السلام در باب توحید از رسول خدا ﷺ[2] زیاد است. همچنین احتمال مکی بودن روایات باب ایمان[3] ـ که قرینه‌ای مبنی بر مدنی بودنشان وجود ندارد ـ بیشتر است. اما روایات باب توحید[4] و قیامت[5] ـ که از طریق ابن عباس نقل شده‌اند ـ مدنی هستند؛ مگر ابن که عباس با یک واسطه آن را شنیده و متصل نقل کرده باشد. همچنین بحث‌های صورت‌گرفته با مشرکان درباره اعتقادات باطلشان عموماً در مکه صورت گرفته‌اند.[6]

هـ. قصص: قصه‌ها و داستان‌ها عموماً در مکه گزارش شده‌اند؛ همچنان که آیات قرآن در این حوزه مکی هستند. در این مورد نیز احتمال مدنی بودن منتفی نیست؛ چرا که ممکن است در دوران پس از هجرت نیز به تناسب شرایط و موقعیت از داستان‌های پیامبران استفاده شده باشد؛ به عنوان نمونه، درباره مهمانان حضرت ابراهیم علیه‌السلام روایتی با واسطهٔ امام علی علیه‌السلام از رسول خدا ﷺ گزارش شده است که قرینه‌ای مبنی بر مدنی بودن آن وجود نداشته و مکی دانسته می‌شود.[7] اما روایتی در داستان حضرت صالح علیه‌السلام با قرینهٔ «جابر بن عبدالله انصاری» و «فی غزوة تبوک» قطعاً پس از هجرت صادر شده و مدنی است.[8]

و. معراج: احادیث مربوط به معجزهٔ اسراء و معراج عموماً در مکه گفته شده‌اند؛[9] مگر

---

۱. با قطعیت نمی‌توان حکم به مکی بودن این دسته از موارد کرد. چه بسا این موارد در مدینه نیز مورد بحث برای تازه مسلمانان بوده باشد. باید مواردی چون راوی روایت، وجود قید و... بررسی شود. اگر دلیلی بر مدنی بودن وجود نداشت، احتمال مکی بودنشان بیشتر است. چون اکثر آیات قرآن در این موضوع در مکه نازل شده‌اند، روایات پیامبر نیز در این حوزه مکی‌اند.

۲. بحار الأنوار، ج۳، ص۵، ح۱۳.

۳. عَنْهُ ﷺ قَالَ: مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعْظَمُ حُرْمَةً عِنْدَ اللهِ وَأَكْرَمُ عَلَيْهِ مِنْ مَلَكٍ مُقَرَّبٍ، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَى اللهِ مِنْ مُؤْمِنٍ تَائِبٍ وَمُؤْمِنَةٍ تَائِبَةٍ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يُعْرَفُ فِي السَّمَاءِ كَمَا يَعْرِفُ الرَّجُلُ أَهْلَهُ وَوُلْدَهُ (روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ج۲، ص۲۹۳. در دیگر منابع سندی برای این روایت به دست نیامد).

۴. بحار الأنوار، ج۳، ص۱، ح۱.

۵. الأمالی (مفید)، ص۲۷۱.

۶. بحار الأنوار، ج۹، ص۲۸۱، ح۳.

۷. همان، ج۱۲، ص۷۸، ح۴.

۸. همان، ج۱۱، ص۳۹۳.

۹. الهدایة الکبری، ص۵۷، ح۱۲.

قرینه‌ای مبنی بر مدنی بودنشان وجود داشته باشد.

ز. علم آموزی: احادیث مربوط به تشویق به کتابت، فضیلت یادگیری علم و ... عمدتاً مدنی هستند؛ به عنوان مثال، روایت «انس بن مالک» درباره کسی که برگی از علم از وی باقی ماند[1] و یا مذمت دریافت وجه در مقابل آموزش[2] از این قبیل‌اند.

ح. امور زندگی: روایات مربوط به امور فردی، نظم، بهداشت، آداب معاشرت، پزشکی و ... مدنی هستند؛ زیرا در دوران مکه فشار به حدی زیاد است که عمدتاً فرصتی برای بیان این دسته موضوعات نبوده است؛ به عنوان نمونه، حدیث پذیرایی از مهمان،[3] سلام دادن[4] و نظافت[5] همگی مدنی هستند. همچنین با توجه به آن‌که پس از هجرت به مدینه سفرها زیاد شد، روایات مربوط به سفر و آداب آن[6] نیز احتمالاً مدنی هستند.

نتیجه

احادیث در بستر زمان به وجود آمده و ارتباطی مستقیم با زمان، مکان و مخاطبان عصر صدور دارند. در نتیجه، داشتن نگاه تاریخی در احادیث سبب فهم بهتر روایات خواهد شد. قرآن‌پژوهان به منظور فهم بهتر قرآن، و بر اساس اقوال صحابه و روایات سبب نزول، آیات قرآن را به دو دستهٔ مکی و مدنی تقسیم کرده‌اند. چنین تقسیمی در زمینهٔ روایات پیامبر اکرم ﷺ به عنوان مبین و مفسر قرآن، ممکن خواهد بود. تقسیم روایات به مکی و مدنی فواید فراوانی چون شناخت ناسخ از منسوخ، شناخت تاریخ تشریع و دست‌یابی به حکمت‌های آن، آشنایی با شیوهٔ دعوت و مراحل آن دارد و سبب شناخت دقیق و استوار از سیرهٔ پیامبر اکرم ﷺ و فهم بهتر آیات قرآن می‌گردد. تعریف مکی و مدنی در احادیث پیامبر ﷺ، به مانند قرآن، دارای سه احتمال است که از بین این احتمالات سه‌گانه، این تعریف جامع خواهد بود: مکی به روایاتی گفته می‌شود که پیش از هجرت صادر شده و مدنی احادیثی هستند که پس از هجرت بیان شده‌اند. مقایسهٔ فضای حاکم در دو شهر مکه و مدینه در هنگام بعثت پیامبر خاتم ﷺ به خوبی حاکی از مشکلات مسلمین در دوران مکه و ارتباط اندک با رسول

---

۱. همان، ج ۱، ص۱۹۸، ح ۱.
۲. همان، ج ۲، ص، ۶۲، ح ۳.
۳. المحاسن، ج ۲، ص ۴۱۴.
۴. بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۵، ح ۴.
۵. الخصال، ج ۱، ص ۲۴۲.
۶. بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۷۹، ح ۱۹.

الله ﷺ و در نتیجه، قلت احادیث در این برهه نسبت به زمان پس از هجرت است که پیامبر اکرم ﷺ با ایجاد دولت ـ شهر در مدینه، پایه‌های اسلام را مستحکم کرده و راه را برای جهانی‌سازی اسلام هموار ساختند. به منظور تقسیم روایات رسول الله ﷺ به مکی و مدنی برخی ملاک‌ها قابل توجه است که از راه بررسی‌های سندی و متنی و در پرتو مطالعات حدیث‌شناسی و تاریخی به دست می‌آیند. روایاتی که در آن‌ها قید مکان و زمان به پس از هجرت اشاره دارد و یا راویان آن‌ها مربوط به این روزگار بوده و یا در شمار انصار باشند، مدنی هستند. همچنین روایاتی که در آن‌ها سخن از اهل کتاب و منافقان آمده است، مربوط به دوران پس از هجرت‌اند. خطبه‌های ایشان و همچنین پرداختن به موضوعاتی چون دیات، ارث، روزه، زکات، حج، جهاد، خرید و فروش، امور فردی و اجتماعی دلالت بر قطعی بودن صدور روایت در دوران مدینه دارد. در زمینه روایات مکی دقت عمل بیشتری لازم است؛ هر چند برخی موضوعات چون اصول اساسی اسلام، معراج و اسراء و قصص انبیا مختص به دوران مکه بوده است، لکن احتمال تکرار آن‌ها در دوران مدینه منتفی نیست و باید جوانب دیگری چون راوی اصلی روایت نیز لحاظ گردد. در نهایت می‌توان روایات رسول الله ﷺ را در سه دسته قرار داد: دستهٔ اول ـ که غالب روایات ایشان را شامل می‌شود ـ احادیث مدنی هستند. بخش دوم، شامل روایات مکی می‌شود و بخش سوم، اخباری است که مردد بین دو بخش پیش بوده و نمی‌توان قطعیت در مکی یا مدنی بودنشان به دست آورد.

کتابنامه

- الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی الطبرسی، تحقیق: محمد باقر خرسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- أصحاب أمیر المؤمنین علیه السلام و الرواة عنه، محمد هادی الامینی، بیروت: دار الکتاب الإسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.
- أصول الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیه، چاپ اول، ۱۳۶۹ش.
- إعلام الوری بأعلام الهدی، الفضل بن الحسن الطبرسی، تهران: اسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق.
- الأمالی، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

- الأمالی، محمد بن علی بن بابویه (الصدوق)، تهران: کتابچی، چاپ ششم،۱۳۷۶ش.
- الأمالی، محمد بن محمد المفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- أنساب الأشراف، احمد بن یحیی البلاذری، بیروت: دار الفکر، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأخیار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- تاریخ مکة المکرمة و الدعوة الإسلامیة فیها، هاشم یحیی الملاح، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۲۰۱۱م.
- تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن الحسن الحر العاملی، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- جامعهٔ مدینه در عصر نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله، عبد الله عبد العزیز بن إدریس، ترجمهٔ شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول، بهار ۱۳۸۶ش.
- الجعفریات (الأشعثیات)، محمد بن محمد بن الاشعث، تهران: مکتبة النینوی الحدیثة، چاپ اول، بی‌تا.
- حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و قوم یهود، کیوان خاکپور، تهران: نشر اشک، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (الصدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
- خصائص السور و الآیات المدنیة ضوابطها و مقاصدها، عادل محمد صالح ابو العلا، بیروت: مؤسسة علوم القرآن، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- دعائم الإسلام، نعمان بن محمد مغربی (ابن حیون)، تحقیق: آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
- روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، محمد بن احمد الفتال النیسابوری، قم: انتشارات رضی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
- زندگانی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، ابن هشام الحمیری المعافری، ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: کتابچی، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ش.

- سیرة ابن إسحاق (کتاب السیر و المغازی)، محمد بن اسحاق، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.
- صورة الإمام علی علیه‌السلام فی کتاب السیرة النبویة لابن هشام المتوفی فی سنة ۲۱۸ هجریة، شاکر هولة الماجدی، کربلاء: العتبة الحسینیة المقدسة ـ مؤسسة علوم نهج البلاغة، چاپ اول، ۱۴۳۸ق/۲۰۱۷م.
- الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، علی بن موسی بن الطاووس، تحقیق: علی عاشور، قم: خیام، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، محمد الصادقی الطهرانی، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
- الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، محمد بن الحسن الحر العاملی، تحقیق: محمد بن محمد الحسین القائینی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق / ۱۳۷۶ش.
- قرب الأسناد، عبد الله بن جعفر الحمیری، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن الخالد البرقی، تحقیق: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن الحسن الطوسی، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- المکی و المدنی فی الحدیث النبوی الشریف (رؤیة جدیدة)، رفعت محمد عنانی، قاهره: مکتبة الإیمان، چاپ اول، ۲۰۱۲م.
- المکی و المدنی فی القرآن الکریم (دراسة تأصیلیة نقدیة للسور و الآیات من أول القرآن الکریم إلی نهایة سورة الاسراء)، عبد الرزاق حسین أحمد، قاهره: دار ابن عفان، چاپ اول، ۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م.
- النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله و یهود المدینة (دراسة تحلیلیة لعلاقة الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله بیهود المدینة و مواقف المستشرقین منها)، محمد بن فارس الجمیل، ریاض: مرکز الملک فیصل للبحوث و الدراسات الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
- الهدایة الکبری، الحسین بن حمدان الخصیبی، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.

- «برخوردهای مسالمت‌آمیز پیامبر با یهود»، مصطفی صادقی، مجله تاریخ اسلام، سال یکم، تابستان ۷۹، ش۲.
- «بررسی نقش یهودیان در مخالفت با پیامبر در طول رسالت»، حسن جوادی نیا، تاریخ‌پژوهی، سال هفدهم، زمستان ۱۳۹۴، ش۶۵.
- «قرآن و نبرد با یهود»، میررضا جبارزاده، راهنما: سید محمود دشتی، مشاور: حسینی‌زاده، (پایاننامهٔ کارشناسی ارشد)، تهران: دانشکده اصول الدین، تابستان ۱۳۸۶.
- «گامی لرزان در شناخت آیات و سور قرآن به لحاظ زمان و مکان»، محمدعلی مهدوی راد، جزوهٔ درسی.
- «مدارای پیامبر اعظم و نابردباری یهودیان»، احمد سعادت، معرفت، بهمن ۱۳۸۵، ش۱۱۰.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۲۱ ـ ۴۴

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در راهبرد حفظ نظم اجتماعی؛ بازخوانی اجتماعی آیات قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۹
تایخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

علی سلیمی[۱]

چکیده

جایگاه ویژه آموزه‌های اسلامی در نظام کنترلی کشور، معرفی ظرفیت‌های این آموزه‌ها را در مطالعهٔ آسیب‌های اجتماعی، اولویت می‌بخشد و بررسی قرآن و حدیث را به عنون منابع این مطالعه، ضروری می‌سازد. ظرفیت‌های امر به معروف و نهی از منکر، یک نمونه است. این در حالی است که: اجرای راهبرد پلیس جامعه‌محور، بیان‌گر اقبال کشور به ایده حفظ نظم اجتماعی است و درونمایه‌های بنیادی این ایده و آن فریضه، هم‌خوانی‌هایی جدی دارند. سه مقوله «کنترل غیررسمی»، «جامعه‌محوری» و «مسئولیت اجتماعی» ـ که بیان‌گر جایگاه کنترل غیررسمی در ایده حفظ نظم اجتماعی‌اند ـ انتخاب گردیده و قرآن و حدیث، تحلیل محتوای کیفی (ترکیبی) شده‌اند. یافته‌ها هم‌خوانی گزاره‌های مرتبط با مقوله‌ها را در علوم اسلامی و اجتماعی عیان ساخته و در نتیجه، ظرفیت عملکرد این فریضه را به عنون راهبرد اسلامی و بومی ایده «حفظ نظم اجتماعی» نشان می‌دهند. روش تحقیق، ضوابطِ تفسیر متن را در این علوم، رعایت کرده و به فهمی رسیده که در هر دو آن‌ها روایی دارد.

کلیدواژه‌ها: امر به معروف و نهی از منکر، حفظ نظم اجتماعی، کنترل غیررسمی، جامعه‌محوری، مسئولیت اجتماعی، آموزه‌های قرآنی و حدیثی، تحلیل محتوای کیفی ترکیبی.

۱. مسأله

تعمیم سازوکارهای کنترل اجتماعی در سطح خانواده، محلّه و اجتماع، مضمون

---

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (ali_salimi@rihu.ac.ir).

نوپدیدی در عرصهٔ حفظ نظم، تأمین امنیت عمومی و مقابله با آسیب‌های اجتماعی است و در سال‌های اخیر با نام ایده حفظ نظم[1] اجتماعی یا محله‌ای مطرح شده است. این ایده، در کشورهای بسیاری رواج یافته[2] و حاصل آن آشکار شدن این نکته است که برخلاف سازوکارهای رسمی کنترل اجتماعی، سازوکارهای غیررسمی، ظرفیت‌های مناسبی در این عرصه‌ها دارند. به بیان دیگر، امروزه شاهد غلبهٔ فلسفه یا راهبردی هستیم که امور یاد شده را مسئولیت همهٔ مردم و واحدهای اجتماعی می‌شمرد و راه را ورود آنان در این عرصه‌ها می‌داند.[3]

این ایده از دهه ۱۳۸۰ در قالب راهبرد پلیس جامعه‌محور به عنون بخشی از یک سیاست جنایی مشارکتی در ادبیات و سازمان نیروی انتظامی[4] و در برخی از مقررات اداری و قضایی مطرح شده است؛[5] حال آن‌که:

یک. این راهبرد، یکی از چند خوانش ایده حفظ نظم اجتماعی است. کانون سیر خوانش‌ها، نقش محوری مردم و واحدهای اجتماعی به عنوان کارگزاران کنترل غیررسمی است.

دو. تعمیم سازوکارهای کنترل اجتماعی در سطح اجتماع، بخشی از آثار امر به معروف و نهی از منکر است. این فریضه، تأسیسی شناخته شده و معتبر در فرهنگ دینی و بومی است و ویژگی‌های تعیین‌کنندهٔ زیر را دارد: در اسلام و ادیان دیگر از مهم‌ترین فرایض است[6] و دارای پیشینه تشریع دینی و سابقهٔ اجرایی قابل توجهی در کشور است. در اصل هشتم قانون اساسی، به‌سان وظیفه‌ای همگانی در رابطه مردم با یکدیگر و با دولت، رسمیت دارد. محققان، آن را راهبرد اسلامی تأمین امنیت اجتماعی و اخلاقی و اجرایی شدنش را از

---

۱. social/community/Neighborhood policing. نظر به این‌که واژه کلیدی در نام این ایده، policing است، مقاله بر اساس تحلیل فرهنگ‌های لغت عمومی و تخصصی، معادل «حفظ نظم» را برای آن برگزیده است.

۲. برای الگوهای این ایده در ۳۱ کشور، ر. ک: Community Policing in Indigenous Commuities.

3. Encyclopedia of Social Deviance. p. 16; Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice. p. 416; Community Policing: International ... p. 216; Community Policing in China.... p. 127.

۴. ر. ک: «رویکرد جامعه‌محوری پلیس»؛ «آسیب‌شناسی رویکرد جامعه‌محوری در نیروی انتظامی»؛ «ارزیابی اجرای رویکرد پلیس جامعه‌محور در ایران ...».

۵. ر. ک: «مشارکت شهروندی رهیافتی بر نظریه پلیس اجتماعی ...».

۶. ر. ک: «بررسی فقهی جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در بین ادیان و فرق مختلف»؛ «کارکرد امر به معروف و نهی از منکر در اسلام و سایر ادیان».

وظایف مهم جامعه و حکومت اسلامی می‌دانند.[1]

سه. واقعیت‌های موجود بیان‌گر آن‌اند که با وجود حاکمیت نظام اسلامی، همچنان زمینه اجرایی شدن این فریضه در کشور، فراهم نیست.[2]

بدین شکل، با وجود شباهت‌های بنیادین امر به معروف و نهی از منکر و حفظ نظم اجتماعی ـ که مدعای مقاله و موضوع بررسی آن است ـ به نظر می‌رسد اجرایی شدن این فریضه، نقش مهمی در تحقق فراگیر ایده حفظ نظم اجتماعی در کشور دارد. وانگهی، ویژگی‌هایی که این فریضه به طور خاص یا به عنوان یک راهکار دینی دارد، اثربخشی آن را در این زمینه می‌افزایند. و اجرایی شدنش را در برابر بدیل‌های غیربومی، اولویت می‌بخشند. برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

یک. این فریضه، تقویت‌کننده ارزش‌ها و هنجارها و زمینه برپایی آن‌ها در جامعه است و نقش مؤثری در مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی دارد.

دو. منابع کنترلی دینی و ضمانت اجراهای آن‌ها عمدتاً دولتی نیستند. لذا قادرند حضوری پررنگ و چشم‌پوشی‌ناپذیر در فرایند کنترل غیررسمی، داشته باشند.

سه. این منابع بر آموزه‌های دینی متکی‌اند. بدین شکل، لااقل، تأثیر روانی و اجتماعی خود را بر دین‌داران و بر کنترل کنش‌ها و تنظیم روابط آنان دارند.

چهار. با توجه به نکته بالا و نقشی که دین در محافظت از نظم اخلاقی، تقویت همبستگی اجتماعی و معنا دادن و استحکام بخشیدن به ارزش‌ها و هنجارها دارد، آموزه‌های دینی، تأثیر مهمی در ترویج و اثربخشی سازوکارهای کنترل غیررسمی و فرهنگ‌سازی در این زمینه دارند.[3]

مسألهٔ تحقیق عبارت است از:

بررسی ابعاد هم‌خوانی ویژگی‌ها و آثار حفظ نظم اجتماعی و امر به معروف و نهی از منکر در زمینه وارد کردن مردم و واحدهای اجتماعی در عرصه حفظ نظم، تأمین امنیت عمومی و مقابله با آسیب‌های اجتماعی.

همچنین محدودیت‌های اجرای تحقیق، سبب گزینش‌های زیر شده است:

---

۱. ر. ک: «امنیت اجتماعی شده ...»، ص۱۹۶ ـ ۱۹۷؛ «ارائه الگوی راهبردی در حوزه امنیت اجتماعی ...»، ص۵۹.

۲. برای برخی ابعاد و علل این وضعیت، ر. ک: «رهیافتی تاریخی به کاربردی نشدن مفاهیم اسلامی...»؛ «بررسی علل عدم پذیرش امر به معروف و نهی از منکر...»؛ «آسیب‌شناسی اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر».

۳. همنشینی و کجروی، ص۲۰۴ ـ ۲۱۱.

یک. تحلیل محتوا به سه مقوله زیر و چند زیرمقوله آن‌ها ـ که جایگاهی کلیدی در آن ایده و این فریضه دارند ـ محدود شده است: کنترل غیررسمی، جامعه‌محوری و مسئولیت اجتماعی.

دو. به بررسی آیات قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام که منابع بی‌واسطه آموزه‌های اسلامی‌اند، بسنده شده است. یک سبب، آن است که منسوب شدن آثار و ویژگی‌های امر به معروف و نهی از منکر به این منابع، نشان می‌دهد تحقق آن‌ها، مقصود از تشریع این فریضه است. این نکته به جامعه و سیاست‌گذاران توجه می‌دهد که تحقق آن ویژگی‌ها و آثار، یک هدف اصیل دین از اجرای این فریضه است.

۲. هدف‌ها، پرسش‌ها و روش تحقیق

مقاله، هدف‌های کلّی زیر را دارد:

شناسایی ظرفیت‌های آموزه‌های قرآنی و حدیثی و، به‌ویژه، جایگاه شایسته امر به معروف و نهی از منکر در قلمرو سیاست‌گذاری بومی مقابله با آسیب‌ها و حفظ نظم اجتماعی.

زمینه‌سازی اجرای فراگیر ایده حفظ نظم اجتماعی با شناسایی مؤلفه‌های مغفول مانده از آن و ظرفیت‌های بومی قابل استفاده در این زمینه.

هدف جزئی نیز، با لحاظ روش تحقیق و محدودیت‌های اجرا، توصیف ویژگی‌ها و آثاری از این فریضه است که ذیل مقولات تحقیق، تعریف می‌شوند. پرسش تحقیق نیز به شرح زیر است:

تحلیل نسبت‌پذیر به آیات قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام درباره هم‌خوانی‌های امر به معروف و نهی از منکر و حفظ نظم اجتماعی در زمینه مقوله‌های تحقیق چیست؟

پاسخ این پرسش با لحاظ مقوله‌های برگزیده در سه محور ارائه شده است. روش تحقیق، تحلیل محتوای کیفی، رویکرد تحلیل، ترکیبی و سطح آن، توصیف است. رویکرد ترکیبی، پرسش‌ها، مقوله‌ها و روابط آن‌ها را به شکل پیشینی و بر اساس دانش موجود، تدوین می‌کند. پس، به کارِ فهم پاسخ‌های متون دینی به پرسش‌های علمی می‌آید.[1] آنگاه برای شناسایی مقوله‌های جدید یا پالایش موارد اولیه به مطالعهٔ استقرایی می‌پردازد.[2] بازده مورد انتظار از روش نیز بیان معنای اطلاعات کیفی در قالب مقوله‌ها یا مضمون‌های پاسخ‌گو به پرسش

---

۱. ر. ک: «تحلیل محتوای کیفی قیاسی و ...»، ص۱۳۹ ـ ۱۴۴.

۲. ر. ک: *Qualitative Content Analysis.* p. 12.

تحقیق است.[1]

واحد سنجش، گزارهٔ قرآنی یا حدیثی است. این گزاره‌ها، مضمون‌های برگرفته از تفاسیر معتبر عبارت‌های قرآنی و حدیثی‌اند. مقوله‌بندی، موضوعی و ناظر به محتوای گزاره‌ها است. بافت تحلیل، دانش آسیب‌شناسی اجتماعی است. مقولات تحلیل بر اساس محورهای کلّی بافت، تدوین و عبارت‌های قرآنی و حدیثی بر اساس آن‌ها کدگذاری و بازچینی شده‌اند. گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و ابزار آن، پرسش‌نامهٔ معکوس بوده است.

عبارت‌های قرآنی و حدیثی با جستجوی کلیدواژه‌های ناظر به مقوله‌ها و نمونه‌گیری گلوله برفی[2] یافت شده‌اند. مراجعه به تفاسیر قرآن و شروح حدیث، هم وجه اعتبار برداشت‌ها است. و هم‌روایی نمونه‌گیری را، از دو جهت، تأمین می‌کند:[3] شالودهٔ این آرا، لحاظ ساختار معنایی کلّی آیات و روایات، ارتباط ذاتی آن‌ها و تأثیرشان در فهم یکدیگر است.[4] و دسترسی به مجموعهٔ اطمینان‌آوری از اطلاعات مرتبط ـ مخالف، مخصّص، مقید، مکمّل یا... ـ را ممکن می‌کنند.

برای دست‌یابی به برداشت‌های معتبر، ابتدا مواردی انتخاب شده‌اند که با کمترین مقدمات لفظی، معنایی، منطقی، تاریخی و... از عبارت‌های قرآنی و روایی فهم می‌شدند. این برداشت‌ها بر تفاسیر قرآن و شروح روایات، عرضه و نظرات مؤلفان، به عنون آرای کدگزاران، گردآوری شده‌اند.[5] اعتبار آرای گردآوری شده نیز با معیارهای زیر سنجیده شده‌اند: اعتبار علمی صاحبان آن‌ها و این‌که، به صراحت، بر برداشت مورد نظر دلالت کنند. طی این مسیر، در علوم اسلامی، از عوامل معتبر شدن برداشت‌ها و در علوم اجتماعی، مجوّز استنتاج معانی پنهان و یک معیار روایی تفسیر است.[6]

1. Reducing Confusion....p. 12.

۲. ر. ک: «نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی ...»، ص۲۴۳.

۳. ر. ک: Content Analysis.... p. 99, 112 ـ 116, 319.

۴. تلخیص التمهید، ج۲، ص۲۸۸ـ۳۰۰؛ «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد ...»، ص۱۲۹.

۵. ذکر نشانی این منابع، سبب می‌شد حجم مقاله بیش از سقف قابل پذیرش آن شود. لذا، از ذکر آن‌ها صرف نظر شده است. عمده آن‌ها به ترتیب در زمینه تفسیر قرآن و شرح حدیث، عبارت‌اند از: التبیان، مجمع البیان، روض الجنان، زبدة التفاسیر، الصافی، المیزان، نمونه، الفرقان، من وحی القرآن، من هدی القرآن، الکاشف و المجازات النبویه، تنبیه الغافلین، روضة المتقین، لوامع صاحبقرانی، مرآة العقول، ملاذ الأخیار، البضاعة المزجاة، شرح أصول الکافی (مازندرانی)، چهار شرح نهج البلاغه (ابن‌ابی‌الحدید، بحرانی، موسوی، دخیل)، اختیار مصباح السالکین، پیام امام، فی ظلال نهج البلاغه، منهاج البراعة، شرح غرر (خوانساری). به همین شکل، در مواردی که یک مضمون حدیثی معتبر در چند منبع آمده، به بیان یک نشانی اکتفا شده است.

6. Content Analysis for the Social Sciences.... p. 598; Qualitative Research Methods for.... p. 242 ـ 243.

از مضمون‌های روایی معتبر با رعایت نکات زیر، استفاده شده: ۱. گزینش عبارت‌های معتبر سندی به عنون شواهد اصلی و استفاده از روایات دیگر به عنون مؤید؛ ۲. سنجش اعتبار سندی روایت‌ها بر اساس ارزیابی‌های منابع زیر: روضة المتقین، مرآة العقول، ملاذ الأخیار و دانشنامة درایة النور. همچنین ۱۵۶ عبارت قرآنی و حدیثی، گزینش و برداشت‌های حاصل از ۲۷ عبارت، به عنون شاهد، ارائه شده‌اند.

۳. چارچوب مفهومی

این بخش به تعریف سه مقوله تحقیق می‌پردازد که از مؤلفه‌های بنیادی ایده حفظ نظم اجتماعی‌اند. بر اساس یافته‌های دانش بافت، شناسایی و تدوین شده‌اند. و هم‌زمان، با برخی عبارت‌های قرآنی و حدیثی‌ای که ویژگی‌ها و آثار امر به معروف و نهی از منکر را توضیح می‌دهند، هم‌خوانی دارند.[1] لذا، به کار بازخوانی اجتماعی آن عبارت‌ها و توضیح این ویژگی‌ها و آثار می‌آیند. و جایگاه این فریضه را، به عنون راهبرد اسلامی و بومی حفظ نظم اجتماعی یا ارتباطش را با این ایده، نشان می‌دهند.

۳ ـ ۱. کنترل غیررسمی

کنترل رسمی بیان‌گر اقدامات دولتی و دارای ضمانت اجراهای الزام‌آور است. کنترل غیر رسمی، واکنش‌های مردمی و متکی بر اصول اخلاقی، آداب و رسوم و ارزش‌ها و هنجارهای عرفی جامعه است که با سازوکارهای بیرونی و درونی زیر صورت می‌پذیرند: تأیید، تمجید، تحقیر، کناره گرفتن، طرد، بی‌اعتنایی، تمسخر، سرزنش، نیاز به محبت و احترام و بیم از داوری منفی یا طرد دیگران و...[2]

خوانش پلیس جامعه‌محور، ایده حفظ نظم اجتماعی را به منابع کنترل رسمی و، نهایتاً، توسعه آن‌ها به همکاری‌های مردمی، محدود می‌کند. اهتمام و ظرفیت این ایده در پوشش دادن به گستره وسیع نقض هنجارهای غیررسمی و مقابله با آن‌ها را نادیده می‌گیرد. و از بهره‌گیری از شمار مهمی از منابع کنترل غیررسمی و، به‌ویژه، از بسیاری از منابع بومی و دینی

---

۱. پیش‌فرض مقاله، آن است که مفهوم‌ها و ایده‌های متعلق به حوزه‌ها و چارچوب‌های فکری متفاوت در علوم انسانی و اجتماعی می‌توانند هم‌گرا یا هم‌خوان باشند. این علوم و گزاره‌های قرآنی و حدیثی، دغدغه‌ها، ایده‌ها و مفهوم‌های مشترکی دارند. و برگردان آن‌ها به زبان یکدیگر ممکن است.

2. Encyclopedia of Social Deviance. p. 372 _ 373 .

برای تفصیل بیشتر ر. ک: جامعه‌شناسی کجروی، ص ۵۰۱ ـ ۵۱۸.

این عرصه، غافل است. شاهد آن‌که کانون توجه منابع فارسی‌زبانی که از این خوانش گفته‌اند، مضمون‌هایی چون جرم (نقض هنجار رسمی)، مجرم، کنترل یا پیشگیری از جرم، سیاست جنایی و برنامه‌ها و اقدامات پلیس است. و آن را بخشی از یک سیاست جنایی مشارکتی و یک راهبرد در سازمان نیروی پلیس که با تغییر در اهداف، مأموریت‌ها، ساختارها و عملکرد آن همراه است، می‌دانند.[۱]

در مقابل، کانون اغلب خوانش‌های دیگر، تعمیم کنترل اجتماعی به عرصه غیررسمی و توسعهٔ کارگزاران آن به سطح خانواده، محلّه، اجتماع و جامعه است. نکات زیر، برخی شواهد این ادعا هستند:

یک. برخی، مدعی وفاق بر این نکته‌اند که کانون توجه حفظ نظم اجتماعی، طیف گسترده‌ای از مشکلات محله‌ها (بی‌نظمی، احساس ناامنی و...) است.[۲] و برخی با محوری شمردن نقش هنجارهای غیررسمی، تعبیر حفظ نظم اجتماعی بدون پلیس را مطرح کرده‌اند.[۳]

دو. عمده نظریه‌های پشتیبان حفظ نظم اجتماعی، کنترل غیررسمی را منبع مهم کاهش آسیب‌ها می‌دانند؛ مثلاً، شاو و مک‌کی، علّت اصلی آسیب‌ها را تحلیل رفتن عوامل اقتدار در سطح خانواده و محله می‌شمرند. و راه را تکیه بر ظرفیت‌های ذاتی محله‌ها، از جمله، توان‌افزایی ساکنان، ایجاد و تقویت پیوند رهبران محلّی با جوانان، یعنی تحرک بخشیدن به منابع کنترل غیررسمی می‌دانند. برخی برآن‌اند منابع کنترلی محله‌ها سه سطح شخصی، محلّی و عمومی دارند. سپس، سطح شخصی را (که در شبکه‌های خانوادگی و اجتماعی وجود دارد) مهم‌ترین و مؤثرترین منابع و سطح عمومی (یا پلیس و کارگزاران دولتی) را آخرین خط دفاعی می‌دانند.[۴]

۳ ـ ۲. جامعه‌محوری

در خوانش پلیس جامعه‌محور، جامعه‌محوری عمدتاً بیان‌گر ارتباط و حمایت دوسویه

---

۱. «رویکرد جامعه‌محوری پلیس»، ص۱۲۱؛ «ارزیابی اجرای رویکرد پلیس جامعه‌محور در ایران ...»، ص۱۲۷ ـ ۱۲۸؛ «آسیب‌شناسی رویکرد جامعه‌محوری در نیروی انتظامی»، ص۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۷.

2. Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice. p. 417 ـ 418.

3. Community Policing Without the Police?.... p. 55.

4 .Community Policing: A Contemporary Perspective; p. 335 ـ 336.

جامعه‌شناسی کجروی، ص۴۷۴ ـ ۴۷۶.

پلیس و واحدهای اجتماعی و مشارکت آن‌ها در حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی است؛[1] اما نکات زیر، نشان می‌دهند که ایده حفظ نظم اجتماعی بر مفهوم وسیع‌تری از جامعه‌محوری، تکیه دارد:

یک. محققان، نیروی حیاتی و ستون فقرات حفظ نظم اجتماعی را مردم و واحدهای اجتماعی و اصول حاکم بر این ایده را به شرح زیر می‌دانند:

تغییر ماهیت مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی به عنون مسئولیت و کار مردم و واحدهای اجتماعی،

وارد کردن مردم و واحدهای اجتماعی در این عرصه‌ها به عنون اولویت اول،

افزایش انگیزه، آگاهی‌ها و مراقبت‌های آنان در این زمینه،

توسعه ظرفیت‌های رهبران اجتماع‌های محلّی و سازمان‌های مدنی و... در این عرصه‌ها،

هدایت این ایده به دست یا به صلاحدید کنشگران محلّی یا نقش فعال و خلاق اجتماع در تعیین مسیر و فنون اجرای آن.[2]

اهمیت این نکته تا آنجاست که، چنان‌که گذشت، برخی مضمون حفظ نظم اجتماعی بدون پلیس را مطرح کرده‌اند. و وجه تمایز پلیس را ظرفیت خاص آن در مشروعیت اِعمال قوه قهریه می‌دانند.[3] برخی دیگر برآن‌اند که در حفظ نظم اجتماعی، «همه مردم پلیس‌اند». و نیروی پلیس با این ویژگی از مردم، متمایز می‌شود که اعضایش، حقوق می‌گیرند تا تمام وقت به این امر بپردازند.[4]

دو. برخی به خوانشی از این ایده اشاره کرده‌اند که کنترل رسمی در آن کم‌رنگ است و پلیس را بیگانه می‌داند. و برآن‌اند که از جمله، عوامل زیر، این خوانش را شکل داده‌اند: رویکرد نظامی پلیس (در بحرین و افغانستان)، پیشینهٔ ستیزآن با اقلیت‌های قومی (در امریکا)،[5] برخوردهای غیردلسوزانه و تبعیض‌آمیزش در اجتماعات مهاجرنشین[6] و عملکرد

---

۱. «رویکرد جامعه‌محوری پلیس»، ص۱۱۸ ـ ۱۲۰؛ «ارزیابی اجرای رویکرد پلیس جامعه‌محور در ایران ...»، ص۱۳۳ ـ ۱۳۵.

2. Community Policing in Indigenous Commuities. p. 146, 149; Community Policing: A Contemporary Perspective. p. 15 _ 16; Community Policing: International.... p. 216.

3. Community Policing Without the Police?.... p. 55, 69.

4. Community Policing: A Contemporary Perspective. p. 29.

5. Community Policing in Indigenous Commuities. pp. 3 _ 5, 141 _ 142.

6. Encyclopedia of Social Deviance. p. 374.

آن درمناطق محروم که، با وجود نیاز بیشتر به مداخله مثبت این نیرو، غالباً چهره خشن و سرکوبگرش را دیده‌اند.[1]

سه. برخی توجه داده‌اند که حفظ نظم اجتماعی در چین، به تبع پیشینه تاریخی و سنتی این کشور، ماهیتی غیرمتمرکز و غیررسمی دارد. همواره از سوی اجتماعات و سازمان‌های محلّی و خانواده، طایفه و وابستگان نزدیک، اجرا شده است. نقش دولت، تأیید و پشتیبانی دولت و نقش پلیس، تکمیلی و تسهیل‌گری بوده و، تا به امروز، تجربه موفقی به شمار آمده است.[2]

چهار. برخی، یک مشخصه حفظ نظم اجتماعی را تأثر عمیق از سنت‌ها و ساختارهای فرهنگی و اجتماعی، شیوه‌های سنتی حفظ نظم و گفتمان‌های ایدئولوژیک و فرهنگی حامی این شیوه‌ها می‌دانند.[3] در این زمینه از پلیس مردمی در افغانستان یاد می‌شود که بر حفظ شالوده ساختارهای سنتی جامعه و توسعه ظرفیت‌های رهبران اجتماع‌های محلّی و سازمان‌های مدنی تأکید می‌کند.[4]

۳ ـ ۳. مسئولیت اجتماعی

واژه مسئولیت اجتماعی، بیان‌گر دو نکته زیر است:

مسئولیت مردم و واحدهای اجتماعی در ازای اثر تصمیم‌ها و کنش‌هاشان بر جامعه و محیط.[5]

این وظیفه آن‌ها که با حفظ توازن بین صرفه شخصی و محیط، در مجموع، به سود محیط و جامعه، عمل کنند؛ خواه به شکل انفعالی (یا پرهیز از درگیر شدن در اعمالی که، از نظر اجتماعی، زیان‌بارند) و خواه فعال (یا انجام کنش‌هایی که به پیشبرد هدف‌های اجتماعی می‌انجامند).[6]

---

1. The Police Response to Crime. p. 488.

2. Community Policing in China:.... p. 128.

3. Community Policing: International....p. viii.

4 .Community Policing in Indigenous Commuities. p. 145 .

به همین شکل، توجه به راهبردهای فرهنگ بومی، مثلاً، روابط خویشاوندی و سنت ریش‌سفیدی یا نهادهای دینی و اجتماعی را یک اصل اساسی در جلب مشارکت مردمی می‌دانند (رویکرد جامعه‌محوری پلیس، ص۱۳۴ ـ ۱۳۷). و در مقابل، اجرای این ایده در بحرین را، که با نفی کاربست‌های بومی (مانند میانجی‌گری زعمای قبیله یا روستا) همراه است، نوعی طنز (irony) نامیده‌اند (Ibid, p. 3 ـ 4).

5. Social Responsibility:.... p. 1 - 3.

6. Performance Standards for Social Responsibility. p. 31.

مسئولیت اجتماعی، جایگاه مهمی در ایده حفظ نظم اجتماعی ـ و به شکل عام، منابع کنترل غیررسمی ـ و آثار مهمی در کارآیی آن‌ها دارد. این جایگاه و آثار، از جمله با نکات زیر، بیان می‌شود:

۱. افزایش انگیزه و مراقبت یا تقویت حس مسئولیت مردم و واحدهای اجتماعی در مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی از اصول حاکم در این عرصه است.

۲. کارآیی منابع غیررسمی و فزونی آن بر کارآیی منابع رسمی، منوط به وجود شرایط اجتماعی و هم‌بسته زیر است که خود، نشانه قوی بودن حس مسئولیت اجتماعی در اعضای جامعه‌اند: شبکه متراکم وابستگی‌های متقابل بین افراد، دوسویه بودن تکلیف‌ها و تعهدهای فرهنگی قوی به آن‌ها.[1]

۳. ورود در کنترل غیررسمی، زمینه درگیرشدن عملی در ناهمانندی‌ها و تعارض‌ها و حل آن‌ها (یا قرارگرفتن در چارچوب‌های اجتماعی چالشی[2]) است. و این، نوعی پیشگیری یا درمان آسیب‌های جوامع نوین است که، از جمله، رشد شخصیت را در مرحله خودمحوری[3] نوجوانانه که فرد، دیگران و نیازهاشان را نادیده می‌گیرد، متوقف و با این بی‌تفاوتی، روابط بین افراد را تهدید می‌کنند.[4]

۴. فرهنگ‌سازی در جهت تقویت مسئولیت اجتماعی و حس تعلق به جامعه و نیز درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارها (که یک راه تقویت این دو عامل است) از اصول جلب مشارکت مردم در کنترل غیررسمی است.[5]

۴. دیدگاه قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام

در سطور قبل، سه مقوله کنترل غیررسمی، جامعه‌محوری و مسئولیت اجتماعی و پیوند آن‌ها با ایده حفظ نظم اجتماعی، تعریف شدند. این مقوله‌ها، از مؤلفه‌های بنیادی این ایده‌اند. هدف و ظرفیتش را در توسعهٔ کارگزاران کنترل اجتماعی و حفظ نظم به سطح خانواده، محلّه و اجتماع و نیز پوشش دادن به گستره وسیع نقض هنجارهای غیررسمی نشان می‌دهند.

در ادامه، دیدگاه قرآن و حدیث درباره جایگاه این مقوله‌ها در امر به معروف و نهی از منکر، بررسی می‌شود. این دیدگاه در قالب گزاره‌هایی ارائه می‌شود که دو ویژگی زیر را دارند: حاوی برداشت‌های معتبر از عبارت‌های قرآنی و حدیثی‌اند و در پرتو مبانی فراتجربی آموزه‌های اسلامی ـ که از گزاره‌های علوم اجتماعی متمایزشان می‌کنند ـ فهمیده می‌شوند. همچنین بر اساس قاعده بِرگ در ازای

1. Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice. pp. 4820 - 4823.

2. challenging social matrix.

3. self - centeredness.

4. Uses of Disorder:... 137 - 138; Disorder and decline. pp. 7 - 8.

۵. رویکرد جامعه‌محوری پلیس، ص۱۳۴ ـ ۱۳۵.

استناد هر مقوله به عبارت‌های قرآنی و حدیثی، سه گزاره شاهدْ ارائه می‌شود.[1]

۴ ـ ۱. کنترل غیررسمی

برای بیان تحلیل آموزه‌های اسلامی از جایگاه کنترل غیررسمی در این فریضه به ذکر مختصر چهار نکته بسنده می‌شود:

این فریضه، راهبردی در جهت تأیید و ترویج کنش‌های موافق و همخوان با ارزش‌ها و هنجارها (معروف) و انکار و مقابله با کنش‌های ناهم‌خوان با آن‌ها (منکر) است.[2]

این ارزش‌ها و هنجارها می‌توانند رسمی یا غیررسمی باشند.[3]

تأیید و ترویج کنش‌های موافق و همخوان با ارزش‌ها و هنجارهای رسمی و انکار و مقابله با کنش‌های ناهمخوان با آن‌ها بر عهده حکومت و کارگزاران کنترل رسمی است.[4]

تأیید و ترویج کنش موافق و همخوان با ارزش‌ها و هنجارهای غیررسمی و انکار و مقابله با کنش ناهمخوان با آن‌ها نیز به کارگزارانی تعمیم یافته که در سطح خانواده، محلّه، اجتماع و مانند آنند. گزاره‌های زیر، شواهد این ادعا هستند:

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	سوره آل‌عمران، آیه ۱۱۰	شما بهترین امتی هستید که... پدیدار شده‌اید. به پسندیده، امر و از ناپسند، نهی می‌کنید...	ادای این فریضه از ویژگی‌های تعامل اجتماعی در جامعه و امت اسلامی است.
۲	سوره توبه، آیه ۷۱	و مردان و زنان مؤمن... یکدیگر را به پسندیده، امر و از ناپسند، نهی می‌کنند...	امر به معروف و نهی از منکر، ویژگی نوعی کنش‌های مؤمنان در مناسبات اجتماعی آنان است.

۱. از نظر برگ، یک قاعده تجربی اطمینان‌آور برای مستند شدن تفسیرهای یک متن، ارائه حداقل سه شاهد مستقل برای هر تفسیر است (Qualitative Research Methods..., pp. 134 - 135).

۲. این بیان، موارد زیر را در بر دارد: تأیید و ترویج فعل موافق و هم‌خوان با ارزش‌ها و هنجارها و ترک فعل ناهم‌خوان با آن‌ها و همچنین انکار و مقابله با فعل مخالف و ناهم‌خوان با ارزش‌ها و هنجارها و ترک فعل هم‌خوان با آن‌ها.

۳. شواهد این برداشت، نکات زیر در فرهنگ‌های قرآنی، تفاسیر قرآن و منابع فقهی درباره معنا و کاربرد معروف و منکرند:
۱. پیوند شناخت مصداق‌هاشان به تشخیص عقل، عُقَلا یا عرف جامعه یا تعریف‌شان به مطلق نیکی و بدی (به‌ترتیب، التحقیق...، ج۸، ص۹۸ ـ ۹۹؛ مفردات...، ص۵۶۱، ۸۲۳؛ المیزان، ج۳، ص۳۷۲ ـ ۳۷۳؛ من وحی القرآن، ج۶، ص۲۰۳؛ نمونه، ج۳، ص۳۵)؛ ۲. قابلیت امر به معروف و نهی از منکر در مستحبات و مکروهات (التبیان، ج۲، ص۵۴۹؛ جواهر الکلام، ج۲۱، ص۳۵۶ ـ ۳۵۸؛ تحریر الوسیله، ج۱، ص۴۶۳)؛ یا امر به معروف نسبت به مستحبات (روض الجنان...، ج۴، ص۴۸۱؛ الروضة البهیة...، ج۲، ص۴۰۹ ـ ۴۱۴؛ شرائع الإسلام...، ج۱، ص۳۱۰؛ منهاج الصالحین (حکیم)، ج۱، ص۴۸۷).

۴. ر. ک: حسبه: یک نهاد حکومتی؛ آیین شهرداری...؛ حسبه یا نظارت...

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۳	امام رضا علیه السلام	سبب تشریع نماز جماعت... مساعدت در نیکی و تقوی و بازداری از بسیاری نافرمانی‌های خداست...[۱]	در نماز جماعت، که اجتماعی دینی است، کنش‌های هم‌سو، تقویت و کنش‌های ناهم‌سو، منع می‌شوند.

۴ ـ ۲. جامعه‌محوری

جامعه‌محور بودن امر به معروف و نهی از منکر با توجه به چهار ویژگی زیر ـ که شاخص‌های جامعه‌محوری در ایده حفظ نظم اجتماعی‌اند ـ در این فریضه آشکار می‌شود:[۲]

یک. حضور مردم و واحدهای اجتماعی در اجرای این فریضه. این ویژگی را، از جمله، شواهدی نشان می‌دهند که در جدول قبل آمدند.

دو. گزاره‌های جدول زیر، بیان‌گر آن‌اند که آموزه‌های اسلامی، این فریضه را وظیفه و کار مردم و واحدهای اجتماعی می‌دانند:

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	سوره تحریم، آیه ۶	ای آنان که ایمان آورده‌اید، خود و خویشان‌تان را از آتش... نگاه دارید...	بازداشتن از خسارت اخروی، از طریق امر به اطاعت خداوند و نهی از نافرمانیش وظیفه مسلمانان در رابطه با خانواده و خویشان است.
۲	امام باقر علیه السلام	... همانا امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و روش و برنامه صالحان است.[۳]	این فریضه، مؤلفه مهمی در مناسبات اجتماعی مؤمنان، رهبران معنوی و گروه‌های مرجع مسلمانان با اعضای جامعه اسلامی است.
۳	پیامبر صلی الله علیه و آله	... اگر با مردم معاشرت نداشته باشی، چگونه امر به معروف و نهی از منکر خواهی کرد؟...[۴]	این فریضه، مؤلفه جدایی‌ناپذیر مناسبات اجتماعی مسلمانان با دیگران است.

سه. گزاره‌های آتی، بیان‌گر اهمیت و اولویت تحقق فراگیر این فریضه در جامعه از نگاه اسلام‌اند، آیه

---

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج۲، ص۱۰۹.

۲. گزاره‌های متعددی نیز بیان‌گر شاخص‌هایی مانند توسعه ظرفیت‌های مردم و واحدهای اجتماعی در اجرای این فریضه‌اند، اما مجال محدود، مانع بیان‌شان شده است.

۳. الکافی، ج۵، ص۵۵ ـ ۵۶، ح۱.

۴. النوادر، ص۲۶.

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	سوره آل‌عمران، آیه ۱۱۰	شما بهترین امتی هستید که... پدیدار شده‌اید. به پسندیده، امر و از ناپسند، نهی می‌کنید...	تحقق این فریضه در سطح جامعه، بالاترین فضیلت آن است.
۲	امام باقر علیه‌السلام	... امر به معروف و نهی از منکر... فریضه بزرگی است که با آن، فریضه‌ها برپا، راه‌ها امن... و آن‌ها که به ستم گرفته شده‌اند، باز گردانده می‌شوند و زمین آباد می‌گردد... و کار، راست می‌آید...[1]	این فریضه، زمینه عینیت یافتن و اجرایی شدن ارزش‌ها و هنجارها و تحقق امنیت، عدالت و توسعه اجتماعی در جامعه است.
۳	پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله	همانا خداوند... مؤمن ضعیفی را که دین ندارد، مبغوض می‌دارد. [پرسیدند: مؤمنی که دین ندارد، کیست؟ فرمود:] آن‌که از ناپسند، نهی نمی‌کند.[2]	اهتمام نداشتن به نهی از منکر در حد بی‌دینی و سبب قرار گرفتن در معرض بغض خداست.

چهار. گزاره‌های جداول زیر، بیان‌گر دو دسته تدابیر آموزه‌های اسلامی در جهت افزایش انگیزه، آگاهی و مراقبت مردم و واحدهای اجتماعی در عرصه‌های مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی و مشخصاً، اجرای امر به معروف و نهی از منکر در سطح جامعه‌اند: قابل مؤاخذه شمردن یا بیان پیامدهای منفی نبود یا ضعف مشارکت یا مراقبت در عرصه‌های یاد شده یا اهتمام نداشتن به اجرای این فریضه (جدول اول) و بیان پیامدهای مثبت اجرای آن (جدول دوم).

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	سوره بقره، آیه ۲۵۱	... اگر خداوند، برخی مردم را به وسیله برخی دیگرْ دفع نمی‌کرد، قطعاً زمین را فساد فرا می‌گرفت...	مشارکت نکردن مردم در مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی، زمینه فراگیری فساد در جوامع و نظام‌های اجتماعی و متوجه همه جامعه و حیات اجتماعی اعضای آن است.
۲	سوره حج، آیه ۴۰	... اگر خدا برخی مردم را به وسیله برخی دیگرْ دفع نمی‌کرد، دیرها، کلیساها، کنیسه‌ها و مساجد که نام خدا را در آن‌ها بسیار می‌برند، حتماً ویران می‌شدند...	مشارکت نکردن مردم در مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی، زمینه آسیب دیدن باورها و ارزش‌ها و نمادهای آن‌ها در سطح جامعه است.
۳	امام علی علیه‌السلام	امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که خداوند اشرارتان را بر امورتان مسلط سازد...[3]	سلطه بدان بر امور و منابع قدرت و ثروت، پیامد اجتماعی ترک این فریضه در جامعه است.

۱. الکافی، ج۵، ص۵۵ ـ ۵۶، ح۱.
۲. همان، ص۵۹، ح۱۵.
۳. همان، ج۷، ص۵۲.

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۴	سوره توبه، آیه ۱۱۲	[مؤمنان]... امر کننده به پسندیده و نهی کننده از ناپسند... هستند... و مؤمنان را مژده ده.	خداوند، امرکنندگان به پسندیده و نهی‌کنندگان از ناپسند را به پاداشی بزرگ، مژده داده است.
۵	پیامبر صلی الله علیه و آله	مادام که مردمْ امر به معروف و نهی از منکر کنند،... پیوسته در خیر و خوبی خواهند بود...[۱]	تحقق این فریضه در سطح جامعه، زمینه برخوردار شدن مستمر جمع از منابع مناسب معیشتی است.
۶	فاطمهٔ زهرا علیها السلام	... خداوند، امر به معروف را برای صلاح عموم... واجب کرد ...[۲]	امر به معروف، زمینه‌ساز تحقق مصالح و بهینه شدن حیات اعضای جامعه است.

۴ ـ ۳. مسئولیت اجتماعی

جایگاه و آثار مسئولیت اجتماعی در امر به معروف و نهی از منکر با بیان نکاتی توضیح داده می‌شوند که درباره آثار و جایگاه این عنصر در کنترل غیررسمی و منابع معاصر آن، ذکر شدند. یافته‌ها در قالب چهار دسته گزاره، ارائه می‌شوند. و نشان می‌دهند آموزه‌های اسلامی، مسئولیت اجتماعی را، در این فریضه، دارای جایگاه و آثار مورد نظر می‌دانند.

یک. گزاره‌های زیر، شواهد تقویت مسئولیت اجتماعی و حس تعلق به جامعه و اعضایش، منع بی‌تفاوتی افراد و واحدهای اجتماعی نسبت به یکدیگر و به وقایع و شرایط پیرامون و فرهنگ‌سازی آموزه‌های اسلامی در این زمینه‌ها هستند:

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	پیامبر صلی الله علیه و آله	مردم، روزی‌خوار خدایند. پس، محبوب‌ترین‌شان نزد او، آن است که برای روزی‌خوارانش سودمند باشد...[۳]	سود رساندن فردی و جمعی به دیگران از بالاترین فضیلت‌ها در مناسبات اجتماعی است.
۲	پیامبر صلی الله علیه و آله	آن‌که صبح کند و اهتمامی به امور مسلمانان نداشته باشد، از ایشان نیست...[۴]	لازمه مسلمانی، مسئولیت و اهتمام به نیازهای فردی و جمعی اجتماع مسلمانان و اعضای آن است.
۳	امام صادق علیه السلام	مؤمن، برادر مؤمن است؛ چون تنی که بخشی از آن، دردمند شود و درد را بخش‌های دیگر حس کنند...[۵]	ویژگی مؤمن، همدردی و مسئولیت در برابر رنج‌ها و نیازهای اجتماع مؤمنان و اعضای آن است.

دو. گزاره‌های زیر از توجه به تقویت وابستگی‌های متقابل، ایجاد و تقویت تعهد به تکلیف‌ها و دوسویه بودن آن‌ها می‌گویند که ـ چنان‌که گذشت ـ کارآیی منابع کنترل غیررسمی را می‌افزایند:

۱. تهذیب الأحکام، ج۶، ص۱۸۱، ح۲۲.
۲. من لایحضره الفقیه، ج۳، ۵۶۸، ح۴۹۴۰.
۳. الکافی، ج۲، ص۱۶۴، ح۶.
۴. همانجا، ح۵.
۵. همان، ص۱۶، ح۴.

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	امام صادق علیه السلام	... آن‌که از [یاری] مردم دست کشد، فقط یک دست را از آن‌ها بازمی‌دارد. اما آن‌ها دستان بسیاری از او بازمی‌دارند.[۱]	افراد به یکدیگر و همیاری دوسویه هم نیازمندند. و نیاز فرد به جمع بیش از نیاز آن‌ها به اوست.
۲	امام صادق علیه السلام	آیا مردی از شما شرم نمی‌کند که همسایه‌اش، حق‌شناس او باشد و او حق‌شناسی همسایه‌اش نکند؟[۲]	حقوق و تکالیف اعضای جامعه نسبت به یکدیگر و مسئولیت آنان در این عرصه، دوسویه است.
۳	پیامبر صلی الله علیه و آله	... همه، نگهبان و تدبیرگر [هم] و... مسئول افراد تحت نگهبانی و تدبیرگری خود هستید ...[۳]	همه اعضای جامعه اسلامی مسئولیتی دوسویه و متقابل نسبت به یکدیگر دارند.

سه. گزاره‌های زیر، مردم و واحدهای اجتماعی را به درگیری در ناهمانندی‌ها و تعارض‌ها، ترغیب می‌کنند و آن‌ها را در این زمینه و در بی‌تفاوت نبودن نسبت به هم و کنش‌هاشان، مسئول می‌دانند:

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (عبارت مرتبط)	گزاره
۱	سوره تحریم، آیه ۶	ای آنان که ایمان آورده‌اید، خود و خویشان‌تان را از آتش... نگاه دارید...	مؤمنان در برابر کنش‌های اعضای خانواده و انحرافشان از ارزش‌ها و هنجارها، مسئول و موظف به هدایت آن‌ها هستند.
۲	امام علی علیه السلام	... خدا از دانایان، پیمان گرفته که در برابر شکم‌بارگی ستمگر و گرسنگی ستمدیده، قرار و آرام نگیرند ...[۴]	مسئولیت دانایان در برابر جامعه و اعضایش، عدم بی‌تفاوتی در موارد وقوع ستم و ستم‌دیدگی است.
۳	امام صادق علیه السلام	بی‌گناهانتان را به گناه مقصران مؤاخذه می‌کنم.... چون درمی‌یابید فردی، آنچه شما و مرا زشت می‌کند، انجام داده و با او همنشین... می‌کنید... پس اگر آنگاه که... فهمیدید... بازشان می‌داشتید،... بهتر بود.[۵]	مسلمانان در ازای کنش‌های یکدیگر، مسئول و قابل مؤاخذه‌اند. و موظف‌اند مسئولیت‌شان را در قالب بازداری از ناروایی‌ها انجام دهند.

چهار. در ادامه موارد قبل، شواهد زیر، افراد و واحدهای اجتماعی را موظف می‌دانند مسئولیت خود در برابر کنش‌های یکدیگر را در قالب امر به معروف و نهی از منکر، ادا کنند. بدین شکل، مسئولیت اجتماعی را از زمینه‌های اجرایی شدن این فریضه قلمداد می‌کنند:

۱. همان، ج۲، ص۶۴۳، ح۶.
۲. همان، ج۸، ص۱۴۶، ح۱۲۱.
۳. الجامع الصحیح، ج۶، ص۸.
۴. نهج البلاغه، ص۵۰، خطبه ۳.
۵. الکافی، ج۸، ص۱۵۸، ح۱۵۰.

ردیف	آیه / روایت	ترجمه (بند مرتبط)	گزاره
۱	سوره اعراف، آیه ۱۶۴	...گفتند چرا گروهی را پند می‌دهید که خدا هلاکشان می‌کند... گفتند تا عذری باشد نزد پروردگارتان...	امر به معروف و نهی از منکر، ادای تکلیف الهی مؤمنان در برابر جامعه و اعضای آن است.
۲	سوره مائده، آیه ۶۳	چرا دانشمندان ربّانی و عالمان دین، آنان را از سخن گناه[آلود] و حرام‌خواری‌شان، منع نمی‌کنند؟...	دانایان و رهبران دینی در قبال وقوع گناه در جامعه، مسئول و در ترک نهی از منکر، قابل مؤاخذه‌اند.
۳	امام سجاد علیه‌السلام	... حق برادرت، آن است که نصیحتش[1] کنی... حقّ همسایه‌ات آن است که، اگر... می‌پذیرد، نصیحتش کنی... حق دوست، آن است که... از گناهی که می‌خواهد انجام دهد، بازش داری... و حق هم‌کیشانت... اهتمام به اصلاح آن‌ها است...[2]	توصیه و راهنمایی خیرخواهانه به پسندیده، منع ناپسند و اصلاح کنش‌ها از مسئولیت‌ها و حقوق مسلمانان نسبت به یکدیگر است.

در همین زمینه، باید از آرای شماری از مفسران قرآن و شارحان حدیث یاد کرد که مسئولیت اجتماعی را از مبانی تشریع این فریضه به شمار آورده‌اند.[3]

۵. یافته‌ها و تأمل‌ها

مقاله پیش‌رو، بخشی از یک طرح پژوهشی است که بنا دارد دیدگاه متون مقدس اسلامی در زمینهٔ تبیین و مقابله با آسیب‌های اجتماعی را در قالب یک الگوی نظام‌مند، شناسایی و ارائه کند.[4] به سبب گستردگی این دیدگاه و فراوانی مضمون‌های دینی مرتبط، کار با شناسایی قطعه‌های مختلف این الگو دنبال شده است. این مقاله، قطعه‌ای از نظام کنترل اجتماعی اسلامی را تحلیل و آن را به زبان فهم‌پذیر در علوم اجتماعی برگردان کرده است.

یافته‌ها نشان می‌دهند قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام، امر به معروف و نهی از منکر را در عرصه مقابله با آسیب‌ها و تأمین نظم و امنیت عمومی، دارای ویژگی‌های زیر می‌دانند:

---

۱. واژه نصیحت، با لحاظ نکات زیر، با امر به معروف و نهی از منکر هم‌پوشی دارد: ۱. بند منقول زیر از امام علی علیه‌السلام که نهی از معصیت را مصداق نصیحت می‌شمرد: «... وَ مِنْ نَصِيحَتِهِ [الْمَرْءِ الْمُؤْمِن] نَهْيهُ أَخَاهُ عَنْ مَعْصِيتِهِ...» (اعلام الدین...، ص۱۲۷). ۲. آرای شارحان حدیث و تعریف فرهنگ‌های لغت که نصیحت را شامل برخی ابعاد این فریضه، مانند الارشاد به مصالح و پرهیزدادن، و دارای هم‌پوشی با آن‌ها می‌دانند (مرآة العقول...، ج۴، ص۳۲۴ـ۳۲۵؛ شرح نهج البلاغه (ابن‌ابی‌الحدید)، ج۱۸، ص۱۹۵؛ شرح أصول الکافی، ج۹، ص۲۹؛ التحقیق...، ج۱۲، ص۱۳۷).

۲. من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۶۲۲ـ۶۲۵، ح۳۲۱۴.

۳. ر.ک: الفرقان...، ج۲۸، ص۴۴۱؛ من وحی القرآن، ج۱۱، ص۲۱۸؛ الکاشف، ج۷، ص۳۶۵؛ من هدی القرآن، ج۱، ص۶۳۴؛ مجموعه آثار، ج۳، ص۲۶۴.

۴. این طرح با نام جامعه‌شناسی کجروی: با رویکرد اسلامی و در قطعات متعددی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در حال اجراست.

۱. هنجارهای رسمی و غیررسمی و نقض آن‌ها را پوشش می‌دهد؛

۲. بخشی از محتوای آن، حضور فعال مردم و واحدهای اجتماعی در عرصه ترویج راست‌روی، مقابله با آسیب‌ها و تأمین نظم و امنیت عمومی است؛

۳. حضور فعال در عرصه‌های یاد شده را کار و وظیفه مردم و واحدهای اجتماعی می‌داند؛

۴. برخی اصول مورد عنایت در تشریع و اجرای آن، عبارت‌اند از: اجرای فراگیر در سطح جامعه، عمومیت حضور مردم و واحدهای اجتماعی و افزایش انگیزه، آگاهی و مراقبت آن‌ها در این عرصه؛

۵. شالوده اجرای آن، مسئولیت اجتماعی یا حس مسئولیت مردم و واحدهای اجتماعی نسبت به شرایط اجتماعی و کنش‌های اعضای جامعه است؛

۶. عناصر زیر، لازمه اجرای (فراگیر) آن و مورد اهتمام آموزه‌های اسلامی‌اند: تقویت حس مسئولیت اجتماعی در مردم و واحدهای اجتماعی و دور ساختن آن‌ها از بی‌تفاوتی، از جمله، از طریق تقویت وابستگی‌های متقابل و ایجاد یا تقویت تعهدهای دوسویه آنان به تکالیفی که نسبت به هم دارند.

از سوی دیگر، بازخوانی ایده حفظ نظم اجتماعی، نشان می‌دهد این ویژگی‌ها، عناصر بنیادی این ایده و مؤلفه‌های اصلی تحقق فراگیر آن در سطح جامعه‌اند. بدین شکل، این مقاله، زمینه ارائه این پیشنهاد پژوهشی و کاربردی است که: این فریضه، به عنون بدیل اسلامی ایده حفظ نظم اجتماعی، آماج پژوهش‌های بنیادی و کاربردی قرار گیرد. و با رعایت اصول و موازین اثربخشی سیاست‌ها و برنامه‌های اجرایی و همچنین بهره‌گیری از دو مؤلفه زیر، زمینه استفاده از ثمرات فردی و اجتماعی اجرایی شدن آن فراهم آید:

پیشینه محکم تشریع دینی و سنتی و سابقهٔ تاریخی و اجرایی آن‌ها در کشور.

ویژگی‌هایی که، به طور خاص یا به عنون یک راهکار دینی، دارد. و چنانکه گذشت، به میزان قابل توجهی بر کارآیی و اثربخشی اجرای آن می‌افزاید.

درباره این تحقیق، همچنین دو نکته زیر شایان توجه‌اند:

یک. ناشناخته ماندن راهکارهای کنترلی اسلامی و آثاری که در تنظیم و بهینه‌سازی حیات فردی و جمعی اعضای جامعه و در زمینه مقابله با آسیب‌ها، حفظ نظم و تأمین امنیت عمومی دارند، یک علّت بی‌اقبالی به این راهکارها ـ و مشخصاً، امر به معروف و نهی از منکر ـ در کشور است. شاهد ادعا نیز نادر بودن پژوهش‌هایی است که آن‌ها، به ویژه این

فریضه را از این منظر بررسی کرده‌اند؛ حال آن‌که شناخت این جایگاه و کارکردها، هم در معرفی و اجرای هر نهاد و تأسیس قانونی و اجتماعی ضرورت دارد و هم در ایجاد اقبال عمومی و انگیزش اجرای آن‌ها در سیاست‌گذاران و مدیران مؤثر است.

لذا محتوای مقاله، بیش از آن‌که مقایسه‌ای بین دو ایده مطرح در دو نظام متفاوت باشد، بررسی حضور مؤلفه‌هایی در امر به معروف و نهی از منکر است که از نگاه رویکردها و سیاست‌گذاری‌های معاصر کنترل آسیب‌های اجتماعی و تأمین نظم و امنیت عمومی از مقبولیت و روایی علمی و کارآیی اجرایی برخوردارند. بدین شکل، مقاله گامی در جهت بازخوانی اجتماعی این فریضه، معرفی ظرفیت‌ها و آثار آن در عرصه‌های مذکور و در نتیجه، نوعی شناسایی جایگاهی است که این فریضه می‌تواند در بنیاد و بدنه نظام کنترل اجتماعی کشور داشته باشد.

دو. نکاتی که به عنون مزایای بررسی قرآن و حدیث در تحقق اهداف تحقیقْ ذکر شدند، نشان می‌دهند که بررسی این منابع شروعی مناسب، لازمه‌ای گریزناپذیر و نیز نقطه قوتی برای این گونه مطالعات است که همچنان در آغاز راه هستند؛ چنان‌که مثلاً بررسی محورهای کلّی مرتبط با موضوع ـ که معمولاً از نوعی ماندگاری و وفاق برخوردارند ـ دو ویژگی زیر را دارند:

تحقیق را از یافته‌های علمی غیرقطعی ـ که تهدیدی در تفسیر قرآن و حدیث‌اند[1] ـ دور می‌کنند.

با یافتن پاسخ‌های کلّی آموزه‌های اسلامی، مسیری را فرا روی پژوهش‌های آتی می‌گشایند؛

اما این نکات، هم‌زمان، بدین معناست که این گونه پژوهش‌ها تا ارائه یافته‌های انضمامی و کاربردی فاصله دارند و باید با تحقیقات بعدی، در حوزه‌های مرتبط علوم اسلامی و اجتماعی کامل شوند.

کتابنامه

- اعلام الدین فی صفات المؤمنین، حسن‌بن ابی‌الحسن دیلمی، قم: آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ق.
- امنیت اجتماعی شده: رویکرد اسلامی، اصغر افتخاری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲ش.
- آیین شهرداری در قرن هفتم هجری، محمد بن‌محمد قرشی، ترجمه: جعفر شعار، ویراست ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ش.

۱. علم و قرآن، ص۱۰۴؛ «مجاری تأثیر پیش‌دانسته‌ها ...»، ص۸۶ ـ ۸۸، ۱۰۰.

- التبیان فی تفسیر القرآن، ابوجعفرمحمد طوسی، مقدمه آغابزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیرعاملی، ج۲، چاپ اول، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۷۶ق.
- تحریر الوسیله، سید روح الله خمینی، ج۱، چاپ اول، قم: دارالعلم، بی‌تا.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، ج۸ و ۱۲، چاپ اول، تهران: ترجمه و نشرکتاب، ۱۳۶۰ش.
- تفسیر نمونه، ناصرمکارم‌شیرازی و دیگران، ج۳، چاپ اول، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- تلخیص التمهید، محمدهادی معرفت، ج۲، چاپ هشتم، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۸ش.
- تهذیب الأحکام، ابوجعفرمحمد طوسی، تحقیق: سیدحسن موسوی‌خرسان، ج۶، چاپ چهارم، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، ابوالحسین مسلم قشیری، تحقیق: دارالفکر، بیروت: دارالفکر.
- جامعه‌شناسی کجروی، علی سلیمی، محمد داوری، ویراست ۲، چاپ ششم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ش.
- جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن نجفی، تحقیق: عباس قوچانی، علی آخوندی، ج۲۱، چاپ هفتم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- حسبه یا نظارت بر سلامت اجرای قانون، قدرت‌الله مشایخی، قم: انصاریان، ۱۳۷۶ش.
- حسبه: یک نهاد حکومتی، سیف الله صرّامی، قم: دفترتبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح رازی، تحقیق: محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، ج۴، چاپ اول، مشهد: آستان قدس، ۱۴۰۸ق.
- الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه، زین الدین عاملی، تحقیق: سید محمد کلانتر، ج۲، قم: داوری، ۱۴۱۰ق.
- روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، محمدتقی مجلسی، تحقیق: حسین موسوی‌کرمانی، علی‌پناه اشتهاردی، ج۲، ۱۱، ۱۳، چاپ دوم، قم: کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، نجم الدین حلّی، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، ج۱، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- شرح أصول الکافی، محمد صالح مازندرانی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، ج۹، چاپ اول، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۲ق.

- شرح نهج البلاغه، ابن‌ابی‌الحدید. تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج۱۸، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمدبن‌علی صدوق، ج۲، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، محمد صادقی‌تهرانی، ج۲۸، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- الکاشف، محمد جواد مغنیه، ج۷، چاپ اول، تهران: اسلامی، ۱۴۲۴ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی‌رازی، ج۲، ۵، ۷، ۸، چاپ چهارم، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل‌بن‌حسن طبرسی، ج۲، ۳، ۴، ۵، ۷، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۲ق.
- مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج۳، قم: صدرا، ۱۳۷۱ش.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، محمد باقرمجلسی، تحقیق: سید هاشم رسولی‌محلاتی، ج۴، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۴ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت/دمشق: دار القلم/الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، محمد باقرمجلسی، تحقیق: مهدی رجائی، ج۴ و ۹، چاپ اول، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی الصدوق، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج۲، ۳، ۴، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- من وحی القرآن، سید محمد حسین فضل‌الله، ج۱۱، چاپ دوم، بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- من هدی القرآن، سید محمد تقی مدرسی، ج۱، چاپ اول، تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- منهاج الصالحین (محشّی)، سید محسن حکیم، تعلیق: سید محمد باقرصدر، ج۱، چاپ اول، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۱۰ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، ج۳، چاپ پنجم، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

- النـــوادر، فضـل الله راونـدی‌کاشـانی، تحقیـق: احمـد صـادقی‌اردسـتانی، چـاپ اول، قـم: دارالکتاب، ۱۳۷۰ق.
- نهج البلاغه، سید رضی، تحقیق صبحی صالح، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۴۱۴ق.
- همنشینی و کجروی: نگاهی به دیدگاه‌های اسـلامی و یافتـه‌هـای اجتمـاعی، علی سلیمی، محمـود ابـوترابی، محمـد داوری، قـم: پژوهشـگاه حـوزه و دانشـگاه، سـازمان فرهنگـی ـ اجتماعی شهرداری تهران، ۱۳۸۸ش.
- «ارائه الگوی راهبردی در حوزه امنیت اجتماعی براساس گفتمان امام ﷺ و رهبری، قانون اساسـی، تجـارب جمهـوری اسـلامی ایـران و بهـره‌گیـری از تجـارب بشـری»، محمـدجواد نصراله‌زاده،، حسن صائبی، امنیت ملّی، د ۲۷، ش۲۷، ص۴۹ ـ ۷۴. ۱۳۹۷.
- «ارزیابی اجرای رویکرد پلیس جامعه‌محور در ایران: مقایسه تطبیقی اجرای رویکرد جامعه‌محوری در پلیس ایـران و آمریکـا»، محمـدعلی خلیلی‌اردکـانی، محمـد رضـایی، علی رحیمـی، حسـین یوسف‌وند، مطالعات مدیریت انتظامی، س ۱۰، ش۱، ص۱۲۷ ـ ۱۵۴. ۱۳۹۴ش.
- «آسـیب‌شناسـی اجـرای فریضـه امـر بـه معـروف و نهـی از منکـر بـا تاکیـد بـر سـاختارهای اجتماعی»، رضا مجرب قوشـچی، دانش انتظامی آذربایجان غربی، د ۲، ش۴ و ۵، ص۴۱ ـ ۵۵. ۱۳۹۴.
- «آسیب‌شناسی رویکرد جامعه‌محوری در نیروی انتظامی»، رضا حسینی، پـژوهش‌هـای دانش انتظامی، دوره ۱۰، ش۳ ـ ۴، ۱۳۸۷ش، ص۱۰۷ ـ ۱۳۳.
- «بررسی علل عدم پذیرش امر به معروف و نهی از منکر در جامعه»، محمدرضا جواهری، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، س ۲۰، ش۳(۱۰۲)، ص۵۱ ـ ۷۸. ۱۳۹۳ش.
- «بررسی فقهی جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در بین ادیان و فرق مختلف»، حسین رحمان‌پور، سیدمهدی آل‌نبی، الهه اسحاق زاده، ششمین همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی وروانشناسی، آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی، در دسترس در پایگاه سیویلیکا با کد PSCONF06_239، ۱۳۹۷ش.
- «تحلیل محتوای کیفی قیاسی و بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی در علوم اجتماعی»، علی رضا محسنی تبریزی، علی سلیمی، روش‌شناسـی علـوم انسـانی، ش۱۸(۷۲)، ص۱۳۵ ـ ۱۵۸. ۱۳۹۱ش.

- «تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح»، محمود رجبی، قرآن‌شناخت، س۲، ش۲ (پیاپی ۴)، ص۱۱۱ ـ ۱۴۶، ۱۳۸۸ش.
- «رویکرد جامعه‌محوری پلیس»، اکبر وروایی، امنیت، س ۵، ش۳، ص۱۱۷ ـ ۱۴۵، ۱۳۸۶ش.
- «رهیافتی تاریخی به کاربردی نشدن مفاهیم اسلامی در عرصه عمل (مطالعه موردی: امر به معروف و نهی از منکر)»، مجید حاجی‌بابایی، مطالعات تاریخ فرهنگی، دوره ۵، ش۲۰، ص۱۵ ـ ۳۸، ۱۳۹۳ش.
- «علم و قرآن»، احمد دلاّل، ترجمه: محمدجواد اسکندرلو، بررسی و نقد: محمدعلی رضایی، قرآن و علم، س ۱، ش۱، ص۶۱ ـ ۱۳۵، ۱۳۸۶ش.
- «کارکرد امر به معروف و نهی از منکر در اسلام و سیر ادیان»، محمدتقی رکنی، پیام، ش۹۸، ص۲۱۲ ـ ۲۲۷. ۱۳۸۸ش.
- «مجاری تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن»، علی‌اوسط باقری، قرآن‌شناخت، س۲، ش۲ (پیاپی ۴)، ص۷۳ ـ ۱۱۰، ۱۳۸۸ش.
- «مشارکت شهروندی رهیافتی بر نظریه پلیس اجتماعی (با تأکید بر جامعه‌گرایی پلیس ایران و آمریکا)»، محمد نوروزی، دانش انتظامی خراسان شمالی، د ۳، ش۱۲، ص۱۱۳ ـ ۱۴۲، ۱۳۹۵ش.
- «نمونه‌گیری در پژوهش‌های کیفی: راهنمایی برای شروع»، هادی رنجبر، علی‌اکبر حق‌دوست، مهوش صلصالی، علی رضا خوشدل، محمدعلی سلیمانی، نسیم بهرامی، مجله دانشگاه علوم پزشکی اجا، س ۱۰، ش۳، ص۲۳۸ ـ ۲۵۰، ۱۳۹۱ش.
- نرم‌افزار جامع الاحادیث (نسخه ۳/۵)، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی‌تا.
- نرم‌افزار جامع تفاسیر نور (نسخه ۳)، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی‌تا.
- نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام (نسخه ۲)، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی‌تا.
- نرم‌افزار دانشنامه علوی علیه‌السلام، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی‌تا.
- نرم‌افزار درایة النور (نسخه ۲/ ۱)، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی‌تا.
- Community Policing in China: Philosophy، Law and Practice. Kam C. Wong. *International Journal of the Sociology of Law* (29). pp. 127-147. 2001.
- *Community Policing in Indigenous Commuities*. Mahesh Nalla، Graeme R. Newman. Boca Raton، Fl: CRC Press. 2013.

- Community Policing Without the Police? The Limits of Order Maintenance by the Community. David Thacher. in *Community Policing and Peacekeeping* (Advances in Police Theory and Practice). Peter Grabosky (ed.). Boca Raton، FL: CRC Press. pp. 55-70. 2009.
- *Community Policing: A Contemporary Perspective* (6th ed.). Victor E. Kappeler Larry K. Gaines. Amsterdam: Elsevier. 2011.
- *Community Policing: International Patterns and Comparative Perspectives* (Advances in Police Theory and Practice). Dominique Wisler، Ihekwoaba D. Onwudiwe (eds.). Boca Raton، FL: CRC Press. 2009.
- *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Ole R. Holsti. Reading، MA: Addison-Wesley. 1969.
- *Disorder and decline*. Wesley G. Skogan. Berkeley: University of California Press. 1990.
- *Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*. Gerben Bruinsma، David Weisburd (eds.). NewYork: Springer Science، Business Media. 2014.
- *Encyclopedia of Social Deviance*. Craig J. Forsyth، Heith Copes (eds.). Thousand Oaks، Calif.: Sage Publications Inc. 2014.
- Performance Standards for Social Responsibility in Education: A Case Study. Sri E. Sreenivasu-lu. *International Journal of Advancements in Research and Technology (2-5)*. pp. 31-36. 2013.
- *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Bruce L. Berg. Boston: Allyn & Bacon. 2001.
- Reducing Confusion about Grounded Theory and Qualitative Content Analysis: Similarities and Differences. Ji Young Cho، Eun-Hee Lee. *The Qualitative Report (19-64)*. pp. 1-20. 2014.
- *Social Responsibility: Failure Mode Effects and Analysis*. Holly Alison Duckworth، Rosemond Ann Moore. Boca Raton، FL: CRC Press. 2010.
- The Police Response to Crime. Megan O'neill. in *International Handbook of*

Criminology. Shlomo Giora Shoham، Paul Knepper، Martin Kett (eds.). Boca Raton: CRC Press. pp. 483-510. 2010.

- *Uses of Disorder: Personal Identity and City life*. Richard Sennett. NewYork: Vintage Books. 1971.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۴۵ ـ ۷۱

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

تحلیل آرای حدیثی شیخ حرعاملی نسبت به مسئله زن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

مریم مشهدی علی‌پور[۱]
مهدی مهریزی[۲]
سیدمحمد علی ایازی[۳]
کاظم قاضی‌زاده[۴]

چکیده

آشنایی با دیدگاه‌های علما، پیش‌نیاز هرگونه داوری درباره دیدگاه اسلام درباره مسئله زن است. یکی از علمای تأثیرگذار در مباحث زنان شیخ حرعاملی است. به‌طوری که برخی از مسائل زنان، میراث برجای مانده از آراء این عالم اخباری است. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود دیدگاه‌های حدیثی «شیخ حرعاملی» را در مسئله زن و تأثیرات آن بر مباحث زنان بررسی کنیم. با واکاوی آراء حدیثی حرعاملی در مسائل زنان و با مقایسه دیدگاه‌های وی با علمای قبل از او به این نتیجه می‌رسیم که افزایش تعداد روایات در کتب وی، نوع چینش روایات، نوع باب‌بندی روایات و شرح روایات در مسائل زنان تاثیر به‌سزایی گذاشته است. به ویژه در تشدید مسائلی چون: مردسالاری، خانه‌نشینی زنان، تشویق به متعه و تعدد زوجات میتوان تغییرات ایجاد شده را مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: اخباری‌گری، زن، مردسالاری، متعه، تعدد زوجات، اطاعت از مرد، وسائل الشیعه.

درآمد

در طول تاریخ بشریت شاهد آرای متفاوت و گاه متضاد مکاتب و ادیان درباره جایگاه

---

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسندهٔ مسئول) (mashhadim911@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران ـ واحد علوم و تحقیقات (toosi217@gmail.com).
۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (ayazi1333@gmail.com).
۴. استادیار گروه علوم قران و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس (ghazizadeh_kazem@yahoo.com).

معرفتی، اجتماعی و خانوادگی زنان هستیم. این آرا نه‌تنها نظریه‌های ذهنی، بلکه پایه و مبنای رفتار مردان نسبت به زنان بوده است. یکی از مکاتبی که در موضوع مسئله زنان تأثیرگذار بوده، مکتب اخباری‌گری است. این مکتب بین قرن‌های یازدهم تا سیزدهم با تلاش محمد امین استرآبادی در مخالفت با عقل‌گرایی و اجتهاد در میان علمای شیعه دوازده امامی در ایران، عراق، شرق عربستان و هندوستان شکوفا شد. این جریان، نه فقط در فقه، که در کلام و عقاید و حدیث و دیگر حوزه‌ها نیز پدید آمد.[1] اخباری‌گری از قرن یازدهم ابتدا در حوزه درک متون مذهبی و فقه و پس از آن به عرصه اجتماعی نیز تسری یافت و رفته‌رفته به صورت یک اندیشه گسترده، به ویژه در سال‌های پایانی فرمانروایی صفویان، درآمد.[2] برخی از مجامع حدیثی شیعه هم در همین سال‌ها گردآوری و تألیف شد؛ برای مثال، چندین کتاب حدیثی مفصل از جمله الوافی از فیض کاشانی، وسائل الشیعه از حر عاملی، بحار الأنوار از علامه مجلسی و نیز عوالم العلوم از بحرانی در همین دوره نوشته شد. جریان اخباری‌گری با یک سازمان فکری حدود سه قرن بر مراکز علمی شیعه سیطره داشت و پس از آن، گرچه توسط اصولیان از سیطره و حاکمیت افتاد، لکن آثار و پیامدهای فکری آنان را در دوره‌های بعد تا عصر حاضر می‌توان یافت.

در باره اخباریگری و مباحث زنان کتب و مقالات متعددی نوشته شده است، ولی کتاب و مقاله‌ای درباره اخباریان و مسئله زن و یا حرعاملی و دیدگاه وی نسبت به مسئله زن به رشته تحریر در نیامده است.

این تحقیق درصدد است دیدگاه‌های حدیثی یکی از برجسته‌ترین اخباریان، یعنی حرعاملی را درباره مباحث زنان استخراج و تحلیل کند و نشان دهد که برخی از دیدگاه‌های رایج و قابل نقد درباره مسائل زنان در متون حدیثی و مذهبی شیعه میراث برجای‌مانده از آرای حدیثی حرعاملی است. ما در اینجا سعی خواهیم کرد این تغییرات را با مقایسه وسائل الشیعه با کتب حدیثی قبل از وی نشان دهیم. این تغییرات در چینش احادیث، تعداد احادیث، تعداد باب‌ها و تغییر در نوع عنوان باب قابل مشاهده است. برای این منظور مباحث این مقاله در سه بخش مباحث کلی یا مقدمات، گزارش آرای حدیثی حرعاملی و تحلیل دیدگاه وی تنظیم شده است.

---

۱. تاریخ تفسیر، ص۱۹۵ ـ ۱۹۸؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۷، ص۱۶۰ ـ ۱۶۳.
۲. ساختار نهاد و اندیشه دینی، ص۵۹۹.

بخش اول. مقدمات

برای معلوم‌ساختن تأثیر دیدگاههای حدیثی حرعاملی بر مسائل زنان، نیاز به ذکر چند مقدمه است.

۱. نگاهی به زندگی شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ ـ ۱۰۳۳ق)

محمد بن حسن عاملی در سال ۱۰۳۳ در روستای مشعر در نزدیکی جبل عامل به دنیا آمد.[۱] او چهل سال از زندگی خویش را در جبل عامل سپری کرد و پس از آن به زیارت کعبه رفت و از آنجا به عتبات سفر کرد و سپس به مشهد مهاجرت کرد و در سال ۱۰۷۳ در آنجا مقیم شد. طی دوره اقامت در مشهد آثار علمی فراوانی نوشت که برخی از آثارش، از جمله وسائل الشیعه تأثیری ژرف در فضای دینی زمان او گذاشت. در عین حال، در همین دوران بود که با دربار صفوی پیوند یافت. وی در سفرش به اصفهان، به وسیله علامه مجلسی به شاه سلیمان معرفی شد.[۲] شیخ حر پس از بازگشت به مشهد، به منصب شیخ‌الإسلامی این شهر رسید و قضاوت شهر نیز به او سپرده شد و اعتبار و نفوذی دیوانی در مشهد به دست آورد.[۳] با تکاپوهای مذهبی و سیاسی و اجتماعی حرعاملی و با زمینه و شرایط پیشین بود مشهد در سال‌های پایانی فرمانروایی صفویان کانون گرایش اخباری فقه شیعه نیز شد.

حرعاملی یکی از اخباریانی بود که آثارش را بر پایه دیدگاه‌های اخباری‌گری تدوین کرده است. او همانند اخباری‌ها تفسیر قرآن را فقط در صورتی جایز می‌داند که روایتی از معصومان علیهم‌السلام رسیده باشد..[۴] ارزش کمتری برای عقل قایل است و همانند دیگر اخباری‌ها منکر اعتبار اجتهاد است.[۵]

۲. منابع تحقیق

حرعاملی آثار علمی فراوانی نوشته است.[۶] در این تحقیق دو اثر از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب‌های حر حاملی مبنا قرار داده شده است: «وسائل الشیعه» و «الفوائد الطوسیه»

---

۱. ر.ک: الحجرة العاملیة الی ایران، ص۲۷۸؛ روضات الجنات، ج۷، ص۳۴۳ ـ ۳۵۲؛ ریاض العلماء، ج۵، ص۱۱۲ ـ ۱۳۴.

۲. روضات الجنات، ج۷، ص۳۵۱؛ اعیان الشیعه، ج۱۳، ص۴۱۳.

۳. ریاض العلماء، ج۵، ص۱۳۴؛ الحجرة العامليّة، ص۲۷۸؛ ساختار نهاد و اندیشه دینی، ص۲۳۱.

۴. الفوائد الطوسیه، ص۳۲۵؛ وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۱۵۲

۵. الفوائد الطوسیه، ص۴۰۸ و۴۱۴.

۶. أمل الآمل، ج۱، ص۳۳.

«وسائل الشیعه» اصلی‌ترین منبع این تحقیق است که اثری شاخص و شناخته شده مشتمل بر ۳۵۸۶۸ حدیث فقهی است و از مصادر اصلی همه فقهای عصر ما و از کتب معتبر شیعه به شمار می‌آید. این اثر به سبک محدثان سده‌های نخست، کوشیده است که حکم شرعی را با بهره‌بردن از عین الفاظ حدیث بیان کند. شیخ حر رأی خویش را با عنوانی که برای هر باب برگزیده، اعلام کرده است.[۱]

حر عاملی در این اثر از یکصد و پنجاه کتاب حدیث نقل کرده است که همه آن‌ها را از کتاب‌های مورد اعتماد شمرده و احادیث آن‌ها را صحیح و قطعی‌الصدور می‌داند.[۲]

«الفوائد الطوسیه» اثر دیگری که در این مقاله از آن استفاده شده است. این کتاب مشتمل بر ۱۶۷ فایده در مطالب متفرقه است که بسیاری از رویکردهای برجسته مکتب اخباری‌گری در آن مطرح شده است. تعدادی از فواید این کتاب، در شرح و تفسیر احادیث مشکل است و برخی از فواید نیز در جواب سؤال‌ها و شبهاتی است که اهل علم از وی پرسیده‌اند.[۳]

۳. روش پژوهش

برای به دست آوردن آرای حدیثی حر عاملی درباره مسائل زنان از چهار روش بهره جسته‌ایم:

۱. نظرات صریح حرعاملی درباره مسائل زنان؛

۲. تحلیل عناوین باب‌ها؛

برای این کار اولاً، آرای حرعاملی ـ که در عنوان در هر باب بیان می‌کند ـ ملاحظه شده است. آیا مسئله را واجب یا حرام یا مستحب یا مکروه یا به صورت خنثی بیان می‌کند. سپس این آرا و عناوین باب‌ها با کتب اربعه و در برخی موارد با فقهای قبلی مقایسه شده است تا تغییرات ایجاد شده به دست آید.

۳. تحلیل تعداد باب‌ها؛

در مواردی با مقایسه باب‌های وسائل الشیعه با دیگر کتب حدیثی متقدم، مشاهده می‌شود که نه تنها تعداد روایات افزایش یافته، بلکه تعداد باب‌ها نیز درباره یک مسئله افزایش یافته است؛ به عنوان مثال: در بحث مُتعه و تعدد زوجات، تعداد باب‌ها به صورت

---

۱. وسائل الشیعه، ص۱۱۱و۱۱۹.

۲. همان، ج ۳۰، ص۱۵۳ و ۱۶۱-۱۶۵؛ ج ۲۰، ص۳۶-۴۷ و ۹۶-۱۰۴.

۳. الفوائد الطوسیه، ص۶.

چشم‌گیری افزایش یافته که این فزونی باب‌ها، بیان‌گر اهمیت مسئله در نزد نویسنده است.

۴. مجموعه آرای حرعاملی؛

آرای حرعاملی را ـ که در عناوین باب‌های وسائل الشیعه بیان شده ـ با هم در نظر گرفته تا ایدئولوژی‌ای که مجموع آرا در کنار هم ارائه می‌کند، به دست آید.

۵. تحلیل تعداد روایات.

در کتب اخباری‌ها، به ویژه در وسائل الشیعه، تعداد روایات افزایش یافته است. در این تحقیق سعی شده است به تعداد روایات اشاره شده و تعداد روایات با کتب قبلی مقایسه شود.

بخش دوم. آرای حدیثی حرعاملی در مسائل زنان

به منظور تحلیل آرای حدیثی حرعاملی، دیدگاه‌های ایشان در سه بخش: مباحث فردی و تکونی زنان، روابط خانوادگی و مسائل اجتماعی زنان بررسی می‌شود:

الف. مباحث تکوینی و معرفتی درباره زنان

بررسی شخصیت انسانی زن، میزان برخورداری وی از استعدادها و آرمان‌ها، وابستگی و استقلال او در شخصیت، اولین بحث زیربنایی در بررسی مسائل زنان است. بسیاری از داوری‌ها درباره مسائل زنان، آگاهانه یا ناآگاهانه، در این موضوع ریشه دارد؛ چنان که تصمیم در باب ورود یا خروج زنان در پاره‌ای از حوزه‌های زندگی به این قضیه منوط است. این مبحث در هفت موضوع بررسی می‌گردد:

۱. عقل زنان

نقصان عقل زنان از مسائلی است که از دیرباز مطرح بوده است. دو روایت اصلی در زمینه نقصان عقل زنان وجود دارد که بیشتر محدثان و فقها این روایات را آورده‌اند؛ یک روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید:

مَا رَأَيْتُ مِنْ ضَعِيفَاتِ الدِّينِ وَ نَاقِصَاتِ الْعُقُولِ أَسْلَبَ لِذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ.

کلینی،[1] شیخ صدوق[2] و فیض[3] این روایت را نقل کرده‌اند. مجلسی اول نیز ضمن صحیح

۱. الکافی، ج۵، ص۳۲۲.

۲. من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۳۹۰.

۳. الوافی، ج۲۱، ص۲۷.

دانستن آن، این روایت را آورده است.[1] حر عاملی نیز اولین روایت از «بَابُ كَرَاهَةِ الْإِفْرَاطِ فِي حُبِّ النِّسَاءِ وَتَحْرِيمِ حُبِّ النِّسَاءِ الْمُحَرَّمَات»[2] را به این روایت اختصاص می‌دهد؛ اما آنچه که قابل توجه است، این‌که این روایت از سوی حر عاملی در بابی آمده است که مردان را از محبت زیادی به زنان نهی می‌کند و این روایات در ابوابی مانند منع از مشورت با زنان نیامده است.

روایت دیگر «عُقُولُ النِّسَاءِ فِي جَمَالِهِنَّ وَ جَمَالُ الرِّجَالِ فِي عُقُولِهِمْ»[3] است. این روایت را شیخ صدوق در معانی الأخبار[4] و الأمالی[5] ذکر کرده است. حر عاملی در فائده ۶۱ الفوائد الطوسیه[6] با تأیید و نقل حدیث، شش وجه درباره معنای این حدیث بیان می‌کند که عبارت است از:

۱. سزاوار است که به جمال آن‌ها اکتفا شود و به خاطر کمی عقل، عقل از آن زنان اراده نشود؛ گویی چنین گفته می‌شود که عقل‌های زنان در زیبایی‌شان است؛ از این حیث که همانا جمال عوض از عقل است؛ نه این‌که مراد از روایت آن معنایی است که از واژه عقلا اراده می‌شود؛ یعنی تدبیر و رأی.

۲. مراد این است که غالباً عقل ملازم با زیبایی زنان است. پس زنی که زیباتر است، عاقل‌تر است و زمانی که بزرگ شد و زیبایی‌اش رفت، عقلش می‌رود و گاهی گفته می‌شود که هر که خَلقش (خلقتش) زیبا باشد، خُلقش زیباست.

۳. مراد این است که عقل‌های زنان در زیبایی‌شان صرف می‌شود؛ یعنی تلاششان در تجمّل و کسب جمال با داروها و غذاها و آرایش‌هایی از روغن و صبغ و عطر است و نیکویی مردان در عقلشان صرف می‌شود. پس تلاش مردان در تجمّل نیست، بلکه در کسب عقل و کامل‌کردن آن و تحصیل علم است. پس عقل (در اینجا) به معنای علم وارد شده است.

۴. مراد این است که عقل زنان در زیبایی‌شان پنهان شده است؛ زیرا زیبایی زنان برای مردم ظاهر است و (زیبایی‌شان) مقصود عقلا است، و عقل زنان به خاطر ضعفشان و کمی عقل نسبت به زیبایی ظاهر نمی‌شود (به چشم مردم نمی‌آید). پس انگار (زیبایی‌شان) عقلشان را مخفی کرده است. و در عقل و زیبایی مردان برعکس هستند.

---

۱. روضة المتقین، ج۸، ص۱۰۵.
۲. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۲۴.
۳. بحار الأنوار، ج۱۰۰، ص۲۲۳.
۴. معانی الأخبار، ص۲۳۴.
۵. الامالی (صدوق)، ص۲۲۸.
۶. الفوائد الطوسیه، ص۲۷۴.

۵. مراد این است که عقل‌های زنان در زیبایی‌شان است؛ به این معنا که صرف زیبا بودنشان باعث جذب نفوس به سوی آن‌ها می‌شود و مورد قبول دل‌ها واقع می‌شوند و (در صورت زیبابودنشان) مردم از عقلشان راضی می‌شوند. بنابراین هرچند در عقل ضعیف باشند، زیادی زیبایی جبران‌کننده این نقص است. (و در مقابل) نفوس به زن غیرزیبا متمایل نمی‌شود؛ هرچند عقلش از عقل زن زیبا بیشتر باشد. پس عقل هریک از آن زنان در زیبایی‌شان نهفته است.

۶. سؤال انکاری در دو فقره از روایت است. گویی چنین می‌فرماید: آیا گمان می‌کنید که عقل‌های زنان در زیبایی‌شان است؛ پس شما به زیبایی تمایل پیدا می‌کنید و از عقلشان سؤال نمی‌کنید؟!. چنین نیست، بلکه عقل از زیبایی جدا می‌شود و یکی از این دو (عقل و زیبایی) بدون دیگری یافت می‌شود. پس سزاوار است که درباره زنان به زیبایی، بدون در نظر گرفتن عقل اکتفا نکنید، بلکه هدف اصلی نزد شما عقل باشد و زیبایی هدف تبعی باشد، نه اصلی.

حرعاملی پس از این‌که شش وجه احتمالی را بیان می‌کند، وجه ششم را توضیح می‌دهد. او برای تأیید این‌که معیار اصلی باید عقل باشد، نه صرف جمال، به روایاتی تمسک می‌کند که اولویت در ازدواج بهتر است دین و عقل باشد؛ نه مال و زیبایی.[۱]

۲. محدودیت‌های تعلیم و تعلّم زنان

در کتب روایی، روایاتی به چشم می‌خورد که زنان را بر خواندن سوره نور و ریسندگی در خانه تشویق می‌کند و از یادگیری و خواندن سوره یوسف منع می‌کند. در کتاب الکافی، باب «تأدیب النساء»[۲] دو روایت از چهار روایت این باب و در من لایحضره الفقیه، باب حقوق مرد بر زن دو روایت از سیزده روایت در این زمینه آمده است.[۳]

این روایات در وسائل الشیعه با جلوه‌ای بیشتر بازتاب یافته است. حرعاملی بابی را تحت عنوان: «كَرَاهَةِ إِنْزَالِ النِّسَاءِ الْغُرَفَ وَ تَعْلِيمِهِنَّ الْكِتَابَةَ وَ سُورَةَ يُوسُفَ وَ اسْتِحْبَابِ تَعْلِيمِهِنَّ الْغَزْلَ وَ سُورَةَ النُّورِ وَ وُجُوبِ أَمْرِ الْأَهْلِ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهْيِهِمْ عَنِ الْمُنْكَرِ»[۴] آورده و در ذیل آن چهار

۱. همان، ص۲۷۵.
۲. الکافی، ج۱۱، ص۱۸۳.
۳. من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۴۴۲.
۴. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۱۷۶.

روایت را می‌آورد که به زنانتان سوره یوسف نیاموزید و برای آن‌ها این سوره را نخوانید. پس همانا در آن فتنه است و به زنان سوره نور بیاموزید که همانا در آن موعظه‌ها هست. سپس روایتی می‌آورد که یاد دادن حب علی علیه‌السلام را به زنان توصیه می‌کند. سپس حدیثی دیگر می‌آورد و مردان را به امر به معروف و نهی از منکر زنانشان امر می‌کند.

۳. کراهت مشورت با زنان

در کتاب‌های الکافی و من لایحضره الفقیه بابی درباره مشورت و عدم مشاوره با زنان وجود ندارد؛ حتی روایات شدیداللّحنی که در بحار الأنوار و وسائل الشیعه آمده، در این کتب نیامده است. حر عاملی با نوع قرار دادن باب‌ها در کنار هم و آوردن تعداد فراوانی از روایات، سعی در نفی مشورت زنان می‌کند. مهم‌ترین جایی که وی بحث مشورت زنان را می‌آورد، جلد بیستم، کتاب نکاح است. در بابی اطاعت نکردن از زنان را حتی در حیطه کارهای معروف، مستحب می‌داند؛ «باب استحباب معصیة النساء و ترک طاعتهن و لو فی المعروف و ائتمانهن».[1] در ادامه، در باب دیگر، مشاوره با زنان را مکروه می‌داند.: «بابُ کَرَاهَةِ اسْتِشَارَةِ النِّسَاءِ إِلَّا بِقَصْدِ الْمُخَالَفَة»[2] و هفت روایت را در این باره می‌آورد.

ایشان ابتدا روایتی می‌آورد که از مشاوره در نجوا با زنان نهی می‌کند و سپس روایتی می‌آورد که مشاوره با زنان را به خاطر ضعف و عجز آن‌ها رد می‌کند. در ادامه، با ذکر روایت دیگر، مخالفت با زنان را عامل برکت می‌داند. روایت دیگری به این امر دلالت می‌کند که هر کسی که زنی تدبیرش را انجام دهد، ملعون است. دو روایت آخری که در این باب می‌آورد، مربوط به پیری زنان است، نه همه دوران زنان.[3] هفت روایت ذکرشده درباره مخالفت با مشورت زنان، هیچ کدام به صورت صریح بر عدم مشورت به خاطر نقصان عقل دلالت ندارد، بلکه مشورت به خاطر شوم‌بودن، ضعف، عدم مشاوره در نجوا و پیری زنان نهی شده است.

او درباره کراهت مشاوره با زنان، در جای دیگر، روایتی می‌آورد که علت عدم مشاوره با زن را نه نقص عقل آن‌ها، بلکه شوم‌بودن سخن آن‌ها می‌داند و به علت شوم‌بودن سخن آن‌ها از مشاوره با آن‌ها نهی می‌کند.[4]

---

۱. همان، ص۱۷۸.
۲. همان، ص۱۸۱.
۳. همان، ص۱۸۲.
۴. همان، ص۲۱۲.

علاوه بر این، چینش ابواب نیز خود گویای دید نویسنده است. در جلد دوازدهم، آن هنگام که شیخ حر در بیان مشورت و افراد مورد مشاوره می‌نویسد، نخست مشورت با صاحبان رأی را مستحب می‌داند: «بَابُ اسْتِحْبَابِ مُشَاوَرَةِ أَصْحَابِ الرَّأْيِ».[1] سپس بابی درباره استحباب مشاوره با عقلا و راست‌گویان و صالحین و... می‌آورد: «بابُ اسْتِحْبَابِ مُشَاوَرَةِ التَّقِيِّ الْعَاقِلِ الْوَرِعِ النَّاصِحِ الصَّدِيقِ وَ اتِّبَاعِهِ وَ طَاعَتِهِ وَ كَرَاهَةِ مُخَالَفَتِهِ».[2] از سوی دیگر، مشاوره با صاحبان رأی و عقل و ناصحین صادق را مستحب می‌داند. وی در ادامه، باب کراهت مشاوره با زنان مگر به به قصد مخالفت با آن‌ها و استحباب مشاوره با مردان را می‌آورد: «باب كراهة مشاورة النساء إلا بقصد المخالفة و استحباب مشاورة الرجال».[3] سپس بابی دیگر در کراهت مشاوره با سفیهان و فاجران و... می‌آورد: «بَابُ كَرَاهَةِ مُشَاوَرَةِ الْجَبَانِ وَ الْبَخِيلِ وَ الْحَرِيصِ وَ الْعبيد وَ السَّفِلَةِ وَ الْفَاجِرِ».[4] با کنار هم گذاشتن این ابواب، نویسنده به مخاطب این باور را منتقل می‌کند که زنان جزء عقلا و صادقین و صاحبان رأی محسوب نمی‌شوند.

۴. عدم جواز غیرت از سوی زنان

در کتب قبل از وسائل الشیعه درباره غیرت حکمی صادر نشده است و تنها به اختصاص‌دادن بابی درباره این موضوع، ولی با عنوانی خنثی، با آوردن چند روایت بسنده شده است. در الکافی بابی به نام «غَيْرَةِ النِّسَاءِ» با شش روایت، با عنوانی خنثی، بدون وجوب یا استحباب، وجود دارد و در من لایحضره الفقیه بابی با عنوان «بَابُ الْغَيْرَةِ» با چهار روایت آورده شده است. حر عاملی اولین کسی است که غیرت را بر مردان واجب می‌داند و در ذیل «بَابُ وُجُوبِ الْغَيْرَةِ عَلَى الرِّجَالِ»،[5] ده روایت برای تشویق مردان به غیرت ورزیدن می‌آورد. حر عاملی بعد از واجب دانستن غیرت بر مردان، بابی درباره عدم جواز غیرت بر زنان می‌آورد و در ذیل «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ الْغَيْرَةِ مِنَ النِّسَاءِ»[6] هشت روایت نقل می‌کند.

این روایات با این محتوا و تعداد در کتب قدیمی به چشم نمی‌خورد. همچنین حر عاملی

---

۱. همان، ج ۱۲، ص ۳۹.
۲. همان، ص ۴۱.
۳. همان، ص ۴۶.
۴. همان.
۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۵۲.
۶. همان، ص ۱۵۶.

حکم به وجوب غیرت بر مردان و عدم وجوب غیرت بر زنان می‌دهد و بین غیرت زنان و نجات نیافتن آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند؛ غیرتی را که ریشه در تعدد زوجات و متعه مردان و مراوده آن‌ها با زنان دیگر دارد، با نجات یافتن و نیافتن زنان مرتبط می‌کند. او در صورت غیرت ورزیدن زنان بر مردان، نجات یافتن آن‌ها را کمتر می‌داند؛ علاوه بر این‌که محتوای روایات در وسائل الشیعه خیلی تندتر از بقیه کتب است.

۵. شوم‌بودن زنان

در بخش نوادر «باب نکاح» الکافی دو روایت درباره شوم‌بودن زنان آمده است. در در باب «بَرَكَةِ الْمَرْأَةِ وَ شُؤْمِهَا» من لایحضره الفقیه نیز دو روایت مصادیق زنان شوم را زیادی مئونه، زیادی مِهر و شدت درد زایمان می‌داند.

حر عاملی مصادیق شوم‌بودن زنان را مبنایی برای پنج فتوا و آوردن پنج باب مجزا قرار داده است. در جلد پنجم وسائل الشیعه، آنگاه که «أحکام المساکین» را بیان می‌دارد، در ذیل «کراهة ضیق المنزل و استحباب تحول الإنسان عن المنزل الضیق و إن کان أحدثه أبوه»، روایتی می‌آورد که سه چیز را شوم می‌داند: زن، خانه و چهارپا.[1] او معیار شومی زن را در مهریه زیاد می‌داند.

در جلد دوازدهم، در «بَابُ كَرَاهَةِ مُشَاوَرَةِ النِّسَاءِ إِلَّا بِقَصْدِ الْمُخَالَفَةِ وَ اسْتِحْبَابِ مُشَاوَرَةِ الرِّجَالِ»،[2] آنجا که سخن از مشورت با زنان است، با مکروه دانستن مشورت با زنان، زبان آن‌ها را شوم می‌داند.[3]

در جلد بیستم، در باب «نکاح» این روایات را مبنا قرار داده و حکم به استحباب کم‌بودن مئونه زنان و مهرشان و کراهت زیادی آن دو را می‌دهد؛ «بَابُ اسْتِحْبَابِ تَخْفِيفِ مَئُونَةِ التَّزْوِيجِ وَ تَقْلِيلِ الْمَهْرِ وَ كَرَاهَةِ تَكْثِيرِهِ»[4] و در ذیل این باب، چهار روایت می‌آورد که سه روایت مربوط به شوم‌بودن زنانی است که دارای خرج و مهریه زیاد است. سپس با مبنا قرار دادن این روایات، حکم به استحباب کم بودن مهریه می‌کند: «باب استحباب قلة المهر و کراهة کثرته».[5] دوازده روایت در ذیل این باب می‌آورد که پنج روایت درباره شوم‌بودن زن‌هایی است که دارای مهر زیادی هستند و پنج روایت درباره کم بودن مهریه حضرت فاطمه علیهاالسلام است.

---

۱. همان، ج۵، ص۳۰۳.
۲. همان، ج۱۲، ص۴۶.
۳. همان.
۴. همان. ج۲۰، ص۱۱۱
۵. همان، ج۲۱، ص۲۵۰.

۶. شهوت نُه برابری زنان نسبت به مردان

با وجود این‌که در کتاب‌های تهذیب الأحکام و من لایحضره الفقیه روایتی درباره بیشتر بودن شهوت زنان بر مردان وجود ندارد، ولی در الکافی، در باب «فَضْلِ شَهْوَةِ النِّسَاءِ عَلی شَهْوَةِ الرِّجَالِ»[1] شش روایت در این‌باره وجود دارد. حر عاملی در دو جا این روایات را می‌آورد؛ در «بَابُ اسْتِحْبَابِ مَعْصِيَةِ النِّسَاءِ وَ تَرْكِ طَاعَتِهِنَّ وَ لَوْ فِي الْمَعْرُوفِ وَ ائْتِمَانِهِنَّ»[2] یکی از هفت روایت را به این موضوع اختصاص می‌دهد و همچنین در بابی که ازدواج زودهنگام دختران را مستحب می‌داند،[3] شش روایت از نه روایت را در این باره می‌آورد تا انگیزه‌ای برای خانواده‌ها نسبت به تزویج زودهنگام دخترانشان ایجاد کند.

حر عاملی در الفوائد الطوسیه در شرح حدیث نُه برابری شهوت زنان، این امر را قبول دارد و در توجیه و شرح آن می‌نویسد:

> روایت شده که همانا خداوند شهوت را به ده قسمت تقسیم کرده است؛ نُه جزء در زنان و یک جزء در مردان و اگر نبود آن (میزان) حیایی که در زنان قرار داده است، برای هر مرد نُه زن وجود داشت که متعلق به او بودند.[4]

ب. خانواده

در اینجا برآنیم تا تلقی حر حاملی و استفاده وی از احادیث را درباره مسئله ازدواج و جایگاه زن در خانواده به دست بیاوریم و دریابیم که حر عاملی برای زن در مجموعه خانوادگی چه جایگاهی قایل است؟ برای به دست آوردن دیدگاه‌های حدیثی حرعاملی هفت مبحث را پی می‌گیریم.

۱. ولایت مرد بر زن

ولایت مرد در دو امر مطرح می‌شود:

۱ ـ ۱. ولایت پدر در امر ازدواج دختر باکره غیررشیده

عموم فقها اذن ولی را در ازدواج دختر باکره شرط می‌دانند. شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه، ولایت پدر و جد پدری را بر دختر باکره می‌پذیرد؛ به طوری که پدر می‌تواند او را به ازدواج کسی در

---

۱. الکافی، ج ۱۰، ص۶۰۸.
۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص۱۷۸.
۳.همان، ج ۲، ص ۶۱
۴. الفوائد الطوسیه، ص۹۷.

بیاورد. شیخ مفید در أحکام النساء اذن ولی را برباکره شرط می‌داند، ولی برای زن بیوه شرط ندانسته است؛[1] ولی حر عاملی در «بَابُ جَوَازِ التَّزْوِيجِ بِغَيْرِ وَلِيّ»[2] اجازه ولی را در ازدواج دختر باکره رشیده شرط نمی‌داند و دختر باکره رشیده مستقلاً می‌تواند اقدام به ازدواج کند.

۱ ـ ۲. کراهت نذر، هبه، صدقه و روزه زن بدون اذن شوهر

عموم علما، از جمله. شیخ طوسی،[3] محقق اردبیلی[4] و شیخ مفید[5] نذر، بخشش، صدقه و روزه زن را بدون اذن همسر مجاز نمی‌دانند. حر عاملی نیز حکم به کراهت تصرف زن از مال خودش، بدون اذن شوهر می‌دهد و باب «کراهة تصرف المرأة فی مالها و انفاقها منه بغیر اذن زوجها الا فی الواجب»[6] را به این مسئله اختصاص می‌دهد و باب دیگر را نیز چنین آورده است: «باب حکم الرجوع فی الهبة للزوج و الزوجة و حکم هبة المرأة بغیر إذن الزوج».[7]

صاحب وسائل، روزه مستحبی زن را نیز بدون اذن شوهر، مکروه می‌داند: «کراهة صوم العبد و الولد تطوعاً بغیر إذن السید و الوالدین و جملة من الصوم المکروه و المحرم».[8]

۲. اطاعت نکردن مردان از زنان

در کتب الکافی، من لایحضره الفقیه و تهذیب الأحکام، عناوین و روایاتی درباره نهی از اطاعت‌کردن زنان به چشم نمی‌خورد، ولی حر عاملی بر استحباب معصیت زنان فتوا می‌دهد و به مردان سفارش می‌کند در همه کارها، حتی در کارهای خوب و معروف هم با زنان مخالفت کنند: «اسْتِحْبَابِ مَعْصِيَةِ النِّسَاءِ وَ تَرْكِ طَاعَتِهِنَّ وَ لَوْ فِي الْمَعْرُوفِ وَ ائْتِمَانِهِنّ».[9] برای این فتوا از هفت روایت استفاده می‌کند. او سه روایت، با این مضمون می‌آورد که اگر زنان شما را به کارهای خوب دعوت کردند، با آن‌ها مخالفت کنید تا طمع نکنند که شما را به منکر دعوت کنند.[10] سپس یک روایت می‌آورد که پیامبر ﷺ با زنان

۱. أحکام النساء، ص۳۶
۲. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۱۰۰.
۳. تهذیب الاحکام، ج۸، ص۲۵.
۴. مجمع الفائدة و البرهان، ج۶، ص۱۰۸.
۵. أحکام النساء، ص۳۶.
۶. وسائل الشیعه، ج۲۱، ص۵۱۶.
۷. همان، ج۱۹، ص۲۳۹.
۸. همان، ج۱۰، ص۵۲۹.
۹. همان، ج۲۰، ص۱۷۸.
۱۰. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۱۷۹.

مشورت می‌کرد و سپس مخالفت می‌کرد.[1] یک روایت غیرمرتبط هم آورده شده که بزرگ‌ترین دشمن مرد زن بد است. او در پایان یک روایت از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کند که شخصی نزد حضرت امیر علیه‌السلام شکایت کرد و حضرت خطبه خواند که:

... به هیچ وجه از زنان خود اطاعت نکنید.[2]

حرعاملی بعد از این باب، بابی درباره حکم اطاعت از زنان برای رفتن به حمام، عروسی، اعیاد و... ذکر می‌کند: «بَابُ حُكْمِ طَاعَةِ الْمَرْأَةِ إِذَا طَلَبَتِ الذَّهَابَ إِلَى الْحَمَّامَاتِ وَ الْعُرْسَاتِ وَ الْعِيدَاتِ وَ النَّائِحَاتِ وَ لُبْسَ الثِّيَابِ الرِّقَاقِ».[3] او در این باب، دو روایات درباره عدم اطاعت از زنان می‌آورد.

۳. وجوب اطاعت‌کردن زن از شوهر

اطاعت زن از شوهرش و اجازه‌گرفتن از شوهر موقع خارج‌شدن از خانه، از مواردی است که در کتب الکافی، تهذیب الأحکام باب و عناوینی که به این‌ها اشاره شده باشد، وجود ندارد. در باب «حق الزوج علی المراة»[4] الکافی، روایاتی درباره تشویق بر اطاعت از مردان آمده است؛ مانند: روایاتی که بیان می‌کند اگر قرار بود به کسی غیر از خداوند سجده کنند، هر آینه باید زن به شوهر خود سجده بکند. در من لایحضره الفقیه هر چند بابی در این‌باره وجود ندارد، ولی در ذیل «بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ وَ يُحْمَدُ مِنْ أَخْلَاقِ النِّسَاءِ وَ صِفَاتِهِنَّ»،[5] اطاعت از شوهر یکی از خصوصیات مثبت زنان شمرده شده است. همچنین در باب «حق الزوج علی المراة»[6] روایاتی بیان‌گر اطاعت زن آمده است؛ خصوصیتی که در کتب قبل از وسائل الشیعه یکی از ویژگی‌های زنان خوب دانسته می‌شد، حرعاملی به «وجوب» آن فتوا می‌دهد: «باب وجوب طاعة الزوج علی المرأة»[7] و پنج روایت برای این فتوا می‌آورد. اولین روایت را با این مضمون شروع می‌کنند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اجازه ندادند زنی بدون اذن شوهرش برای عزای پدر و مادرش برود.[8] باب

۱. همان.
۲. همان، ص ۱۸۰.
۳. همان، ص ۱۸۱.
۴. الکافی، ج ۵، ص ۵۰۶.
۵. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۷.
۶. همان، ص ۴۳۸.
۷. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۷۴.
۸. همان، ص ۱۷۵.

دیگر با این نام است که جهاد برزن واجب نیست، بلکه باید از شوهرش اطاعت کند: «باب وجوب الجهاد علی الرجل دون المرأة، بل تجب علیها طاعة زوجها».[1] و جهاد زن یعنی صبر در مقابل غیرت و آزار مردان.

۴. وجوب تمکین زن به شوهر

در کتب فقهی و حدیثی عنوان و فصل مستقلی درباره تمکین وجود ندارد، بلکه در ذیل مباحث مهریه، نفقه و حقوق مرد برزن، مطالبی آورده شده است. در کتاب‌های الکافی، تهذیب الأحکام، مسالک الأفهام، بحار الأنوار و الوافی عنوان و حکمی که مربوط به مسئله تمکین باشد، یافت نشد. در کتاب من لایحضره الفقیه، در باب «بابُ حَقِّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ»[2] دوازده روایت آورده شده است که یکی ازحقوق مرد برزن را تمکین می‌دانند. شیخ حر اولین کسی است که به صورت مفصل درباره تمکین بحث کرده و عناوینی در این باره می‌آورد. در ابتدا بر وجوب تمکین همه‌جانبه و همه‌زمانه زن فتوا می‌دهد؛ یعنی زن باید در همه زمان‌ها و مکان‌ها آمادگی خود برای تمکین اعلام کند: «بَابُ وُجُوبِ تَمْكِينِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا مِنْ نَفْسِهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ جُمْلَةٍ مِنْ حُقُوقِهِ عَلَيْهَا».[3] روایاتی که صاحب وسائل می‌آورد، روایاتی است که خروج زن از خانه را بدون اذن شوهر منع می‌کند و این روایات دلالت آشکاری بر تمکین همه‌جانبه و همه‌زمانه ندارد، بلکه زنان را به اطاعت از مرد امر کرده و از خروج بدون اذن شوهر منع می‌کند.[4]

حر عاملی، پس از حکم به وجوب تمکین در هر حال، دوباره به حرمت تأخیر تمکین حکم می‌دهد: «بَابُ تَحْرِيمِ تَأْخِيرِ الْمَرْأَةِ إِجَابَةَ زَوْجِهَا إِذَا طَلَبَ الِاسْتِمْتَاعَ وَ لَوْ بِإِطَالَةِ الصَّلَاةِ».[5] در بابی دیگر «نفقه» را به «تمکین» مشروط می‌کند و خروج بدون اذن شوهر را از مصادیق نشوز می‌داند: «بابُ سُقُوطِ نَفَقَةِ الزَّوْجَةِ بِالنُّشُوزِ وَ لَوْ بِالْخُرُوجِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ حَتَّى تَرْجِعَ وَ اشْتِرَاطِ نَفَقَتِهَ بِالتَّمْكِينِ».[6]

در حالی که برزن تمکین در همه زمان‌ها و مکان‌ها واجب است، حق واجب بر مرد برای

---

۱. وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۲۳.
۲. من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۴۳۸.
۳. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۱۵۷.
۴. همان، ص۱۵۸.
۵. همان، ص۱۶۴.
۶. همان، ج۲۱، ص۵۱۷.

مُواقعه هر چهار ماه یک بار است: «بَابُ أَنَّ الْوَاجِبَ فِی الْقَسْمِ الْمَبِیتُ عِنْدَهَا لَیْلًا وَ الْکَوْنُ عِنْدَهَا فِی صَبِیحَتِهَا لَا الْمُوَاقَعَةُ إِلَّا بَعْدَ کُلِّ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ مَرَّةً».[1] در ادامه بابی می‌آورد که منع وطی را برای زن شیرده، به خاطر ترس از حاملگی حرام می‌داند؛ ولی اگر مرد آمیزش نکند، مکروه است: «باب تحریم منع المرضعة زوجها من الوطء خوفاً من الحمل و کراهة ترک الرجل وطأها لذلک».[2]

۵. استحباب تعدد زوجات

به مسئله تعد زوجات در کلام فقیهان و منابع اولیه فقهی تا قبل از قرن پنجم، مانند کتاب‌های من لایحضره الفقیه، الکافی، الاستبصار و تهذیب الأحکام چندان اشاره‌ای نشده است و در برخی کتب به صورت فتوای جواز و عدم جواز بیان شده است و یا به صورت جزئی به این مسئله پرداخته شده است.

برای اولین بار شیخ طوسی در بحث نکاح، کتاب الخلاف، برای اثبات این امر به اجماع و روایات استناد کرده و دلالت آیه سوم سوره نساء[3] را بر این حکم ناتمام دانسته است. بعد از آن علامه حلی،[4] شهید ثانی و محقق کرکی[5] با آوردن دلایلی چون اجماع و آیه سوم سوره نساء به اثبات تعدد زوجات پرداخته‌اند.

در این میان، شیخ حرعاملی چندین قدم پا را فراتر نهاده، به صورت گسترده درباره تعدد زوجات صحبت می‌کند. وی در آغاز، حکم به استحباب تعدد زوجات می‌دهد: «باب استحباب کثرة الزوجات و المنکوحات و کثرة ایتانهن بغیر افراط».[6] صاحب وسائل دوازده روایت را برای این حکم می‌آورد. سپس بر جواز ترجیح زنی بر زن دیگر در نفقه رأی می‌دهد؛ اگرچه تسویه را مستحب می‌داند: «باب جواز تفضیل بعض النساء علی بعض فی النفقه و استحباب تسویه».[7] سپس بابی درباره وجوب عدالت در حق قِسم (تقسیم خوابیدن پیش

---

۱. همان، ص۳۴۲.

۲. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۱۸۹.

۳. ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (سوره نساء، آیه ۳).

۴. مختلف الشیعة، ج۷، ص۸۲.

۵. جامع المقاصد، ج۱۲، ص۳۷۴.

۶. وسائل الشیعه، ج۲۰، ص۲۴۱

۷. همان. ج۲۱، ص۳۴۱.

زن‌ها در شب) می‌آورد: «بَابُ وُجُوبِ الْعَدْلِ فِی الْقَسْمِ الْوَاجِبِ»[1] و در خوابیدن پیش زن را واجب می‌داند، نه آمیزش: «بَابُ أَنَّ الْوَاجِبَ فِی الْقَسْمِ الْمَبِیتُ عِنْدَهَا لَیْلاً وَ الْکَوْنُ عِنْدَهَا فِی صَبِیحَتِهَا لَا الْمُوَاقَعَةُ إِلَّا بَعْدَ کُلِّ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ مَرَّةً»؛[2] البته مرد توانایی ساقط‌کردن حق قسم از زن، به عوض اعطای چیزی به او یا به خاطرترس از طلاق یا غیره دارد: «بَابُ جَوَازِ إِسْقَاطِ الْمَرْأَةِ حَقَّهَا مِنَ الْقَسْمِ بِعِوَضٍ وَ غَیْرِهِ وَ لَوْ خَوْفاً مِنَ الضَّرَّةِ أَوِ الطَّلَاقِ وَ حُکْمِ مَا لَوْ شَرَطَا فِی الْعَقْدِ تَرْکَ الْقَسْمِ»[3] و آنچه واجب است، حق قِسم است؛ نه مودّت و علاقه قلبی: «بَابُ وُجُوبِ الْمُسَاوَاةِ بَیْنَ الزَّوْجَاتِ فِی الْقَسْمِ دُونَ الْمَوَدَّةِ».[4] او در پایان بیان می‌کند که اگر مردی دو زن داشته باشد، می‌تواند یکی را بر دیگری تفضیل بدهد؛ به این صورت که سه شب را پیش یکی و یک شب را پیش دیگری بخوابد و فقط حق وجوب هر چهار شب را به جا آورد: «بَابُ جَوَازِ تَفْضِیلِ بَعْضِ النِّسَاءِ فِی الْقَسْمِ مَا لَمْ یَکُنَّ أَرْبَعاً».[5] او برای این فتوا از سه روایت استفاده می‌کند.

۶. استحباب ازدواج موقت

«متعه» از جمله مباحثی است که برای آن بابی مجزا در همه کتب فقهی و حدیثی شیعه آورده شده است. دلیل اهمیت آن را در تفاوت شیعه و سنی می‌توان جستجو کرد. البته علمای گذشته از جواز و حلال بودن متعه بحث می‌کردند، اما حر عاملی از استحبابش سخن می‌گوید. وی به صورت گسترده به مسئله متعه می‌پردازد. شیخ حر در ابتدا به استحباب متعه فتوا می‌دهد: «بَابُ اسْتِحْبَابِ الْمُتْعَةِ وَ مَا یَنْبَغِی قَصْدُهُ بِهَا»[6] در ذیل این باب پانزده روایات می‌آورد. روایاتی که در استحباب متعه می‌آورد، از حیث تعداد، زیاد و با محتوایی در تأکید بر صیغه هستند. اکثر روایات مردها را به صیغه تشویق کرده و به آن‌ها توصیه می‌کند که قبل از این‌که از این دنیا بروند، حداقل یک بار متعه کنند. او در روایاتی زنان را بر ازدواج موقت تشویق و این کار را موجب آمرزش گناهانشان می‌داند.

۱. همان، ص۳۴۲.
۲. همان، ص۳۴۳.
۳. همان.
۴. همان، ص۳۴۵.
۵. همان، ص۳۴۷.
۶. همان، ص۱۲.

شیخ حر تا جایی پیش می‌رود که اگر مردی عهد کند که متعه نکند، مستحب است عهد خود را شکسته و صیغه کند: «بَابُ اسْتِحْبَابِ الْمُتْعَةِ وَ إِنْ عَاهَدَ اللهَ عَلَى تَرْكِهَا أَوْ جَعَلَ عَلَيْهِ نَذْراً».[1] حر عاملی در ادامه باب‌های گذشته، همانند فقهای دیگر، بر جواز نامحدود صیغه بر مردان فتوا می‌دهد: «باب أنه يجوز أن يتمتع بأكثر من أربع نساء و إن كان عنده أربع زوجات بالدائم»[2] و برای این باب نیز از چهارده روایت استفاده می‌کند.

البته شیخ حر بعد از آوردن بیش از سی روایت درباره استحباب متعه، بابی درباره کراهت صیغه برای مردانی که نیاز جنسی ندارند و یا متعه‌کردن موجب فساد زنانش می‌شود، ایجاد می‌کند: «بَابُ كَرَاهَةِ الْمُتْعَةِ مَعَ الْغِنَى عَنْهَا وَ اسْتِلْزَامِهَا الشُّنْعَةَ أَوْ فَسَادَ النِّسَاءِ».[3] صاحب وسائل نیز همانند بقیه علما به مردان توصیه می‌کند که زن مؤمن و عفیف را برای متعه انتخاب کنند: «بَابُ اسْتِحْبَابِ اخْتِيَارِ الْمَأْمُونَةِ الْعَفِيفَةِ لِلْمُتْعَةِ»،[4] ولی متعه زن غیر مؤمنه و عارفه هم مجاز است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ اخْتِيَارِ الْمُؤْمِنَةِ الْعَارِفَةِ لِلْمُتْعَةِ وَ جَوَازِ التَّمَتُّعِ بِغَيْرِهَا».[5] در ادامه، متعه با زن مشهور به زنا را مکروه می‌داند: «بَابُ كَرَاهَةِ التَّمَتُّعِ بِالزَّانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ بِالزِّنَا».[6] در بابی دیگر به عدم تحریم متعه با زناکار فتوا می‌دهد: «بَابُ عَدَمِ تَحْرِيمِ التَّمَتُّعِ بِالزَّانِيَةِ وَ إِنْ أَصَرَّتْ».[7]

ج. مسائل اجتماعی زنان

در این بخش، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان در یازده موضوع طرح و بررسی می‌شود.

۱. مکروه بودن خروج زنان

در حالی که در کتب اربعه و دیگر کتاب‌های اخباری‌ها حکمی درباره خروج زنان به چشم نمی‌خورد، حر عاملی به مکروه بودن خروج زنان از خانه و اختلاط با مردان حکم می‌دهد: «باب كراهة خروج النساء و اختلاطهن بالرّجال».[8] وی با آوردن روایاتی که خروج

۱. همان، ص۱۶.
۲. همان، ص۱۸.
۳. همان، ص۲۲.
۴. همان، ص۲۳.
۵. همان، ص۲۵.
۶. همان، ص۲۷.
۷. همان، ص۲۹.
۸. همان، ج۲۰، ص۲۳۵.

زنان را منافی با غیرت مردان می‌داند، حس غیرت آن‌ها را مبنی بر عدم اجازه به زنان برای خروج از خانه برمی‌انگیزاند. البته در روایاتی که ذیل باب غیرت مردان آمده است، مصادیق غیرت مردان، زنای زنان و جلوگیری از این مسئله دانسته شده است و به مردان توصیه شده در مقابل هم‌خوابگی زنانتان غیرت به خرج بدهید و در غیر این صورت، آن‌ها را دیّوث می‌نامد؛ در حالی که شیخ حر صرف خروج زنان را منافی با غیرت مردان می‌داند.

۲. استحباب حبس زنان در خانه

در الکافی و من لایحضره الفقیه هر چند باب جداگانه‌ای درباره نگه داشتن زنان در خانه وجود ندارد، ولی در باب «التَّسْلِیمِ عَلَی النِّسَاءِ»[1] الکافی دو روایت درباره عیّ و عورت بودن زنان آمده است؛ روایاتی که توصیه می‌کند زنان به علت عورت‌بودن بهتر است در خانه بمانند. شیخ صدوق نیز یک روایت در این‌باره در باب «الْمَذْمُومِ مِنْ أَخْلَاقِ النِّسَاءِ وَ صِفَاتِهِنَّ»[2] آورده است.

حر عاملی بر استحباب حبس‌کردن زنان حکم می‌کند و بر زنان مستحب می‌داند بدون نیاز از خانه خارج نشوند و مردی بر آن‌ها وارد نشود. وی اولین کسی است که بر استحباب حبس زنان در خانه رای می‌دهد: «بَابُ اسْتِحْبَابِ حَبْسِ الْمَرْأَةِ فِی بَیْتِهَا أَوْ بَیْتِ زَوْجِهَا فَلَا تَخْرُجْ لِغَیْرِ حَاجَةٍ وَ لَا یَدْخُلْ عَلَیْهَا أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ».[3] صاحب وسائل، ذیل این باب هفت روایت می‌آورد که در سه روایت از زنان به عورت تعبیر شده، و در دو روایت، دیگر علت این حبس، آفریده‌شدن زنان از مردان و تمایل آن‌ها به سوی مردان است.

بنابراین در مجموع، به دو علت در روایات برای حبس در خانه اشاره شده است: یکی عورت بودن زنان و دیگری خلقت زنان از مردان که باعث کشش آن‌ها به سوی مردان است.

۳. استحباب راه رفتن زنان از کنار گذرگاه‌ها

نوع راه رفتن و پوشش زنان در بیرون از منزل، از جمله مسائلی است که روایتی در من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، مسالک الافهام و تذکره نیامده است، ولی کلینی در «بَابُ التَّسَتُّرِ»[4] کتاب الکافی، درباره نوع پوشش و راه رفتن زنان در بیرون شش روایت آورده است.

۱. الکافی، ج ۱۱، ص ۲۲۶.
۲. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۹.
۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۴.
۴. الکافی، ج ۱۱، ص ۱۹۰.

حرعاملی روایات نوع راه رفتن و پوشش زنان در بیرون از منزل را در دو جا می‌آورد و بر طبق آن حکم به کراهت می‌دهد: «بابُ كَرَاهَةِ مَشْيِ الْمَرْأَةِ وَسَطَ الطَّرِيقِ وَ اسْتِحْبَابِ مَشْيِهَا إِلَى جَانِبِ الْحَائِطِ»[1] و برای این فتوا از سه روایت استفاده می‌کند. سپس در باب «احکام المختصة باالنساء»[2] دو روایت در این زمینه می‌آورد.

۴. حرمت دیدن نامحرم حتی در صورت نابینا بودن

حرعاملی دیدن مرد نامحرم را بر زن (هر چند نامحرم کور باشد) حرام می‌داند: «بَابُ تَحْرِيمِ رُؤْيَةِ الْمَرْأَةِ الرَّجُلَ الْأَجْنَبِيَّ وَ إِنْ كَانَ أَعْمَى»؛[3] اما چهار روایتی که وی برای این فتوا ازآن‌ها استفاده می‌کند، فقط نیکو بودن ندیدن مردان را می‌رساند.

البته این روایات و روایاتی شبیه به این، در کتب دیگر اخباری‌ها نیامده است و حتی در کتب اربعه نیز این روایات نقل نشده است.

۵. کراهت شنیدن صدای زن از سوی نامحرم

روایت نهی از سخن گفتن با مرد نامحرم را صدوق در باب «جمل من مناهی النبی»[4] ذکر کرده است، ولی کلینی این روایت را نمی‌آورد. حرعاملی حکم به کراهت داده و برای مردان حرف‌زدن به غیرنیاز را با زنان مکروه می‌داند: «باب حکم سماع صوت الأجنبیة و کراهة محادثة النساء لغیر حاجة و تحریم مفاکهة الأجانب و ممازحتهن».[5] حرعاملی در ذیل این حکم شش روایات می‌آورد و در توجیه روایاتی که درباره صحبت زنان با ائمه علیهم‌السلام هست، می‌گوید:

احادیثی که ائمه اطهار علیهم‌السلام با زنان صحبت می‌کردند، زیاد هستند؛ اما احتمال دارد که مختص به زنان پیر باشد.[6]

۶. کراهت سلام کردن به زنان

کلینی در «بَابُ التَّسْلِيمِ عَلَى النِّسَاءِ»[7] چهار روایت درباره عیّ و عورت بودن زنان و

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص۱۸۳.
۲. همان، ص۲۲۲.
۳. همان، ص۲۳۲.
۴. من لایحضره الفقیه، ج۴، ص۶.
۵. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص۱۹۷.
۶. همان.
۷. الکافی، ج ۱۱، ص۲۲۶.

سلام‌نکردن به زنان می‌آورد. حر عاملی با آوردن همین روایات، حکم به کراهت داده و برای مردان حرف‌زدن به غیر نیاز با زنان را مکروه می‌داند: «باب حکم سماع صوت الأجنبیة و کراهة محادثة النساء لغیر حاجة و تحریم مفاکهة الأجانب و ممازحتهن».[1] او در ذیل این فتوا شش روایات می‌آورد.

حرعاملی تقدم سلام کردن به زنان و تعارف آن‌ها برای غذا را نیز مکروه می‌داند و این کراهت را درباره زنان جوان شدیدتر می‌داند و همان روایات الکافی را در اینجا ذکر می‌کند: «بَابُ أَنَّهُ يُكْرَهُ لِلرَّجُلِ ابْتِدَاءُ النِّسَاءِ بِالسَّلَامِ وَ دُعَاؤُهُنَّ إِلَى الطَّعَامِ وَ تَأَكُّدِ الْكَرَاهَةِ فِي الشَّابَّةِ».[2]

۷. منع قضاوت واجتهاد زنان

نگاهی به آثار متقدم روشن می‌سازد که در برخی از منابع شرایط قاضی شمارش نشده است؛ مانند: کتاب‌های المقنع شیخ صدوق،[3] المقنعة شیخ مفید.[4] برخی فقیهان هم -ئکه شرایط قاضی را شمارش کرده‌اند - به شرط مرد بودن اشاره نکرده‌اند؛ چنان‌که محقق اردبیلی مرد بودن را از شرایط قاضی بر نمی‌شمارد:

یشترط فیه البلوغ، و العقل، و الإیمان، و العدالة.[5]

محقق اردبیلی با تشکیک در اجماع فقیهان، به صراحت قضاوت زنان را می‌پذیرد. وی با تقسیم امور قضاوت به سه دسته امور خاص مردان، خاص زنان، و امور مشترک بین زنان و مردان، قضاوت زنان را در امور خاص زنان و امور مشترک بین زنان و مردان نافذ می‌داند.[6] البته برخی از فقها مرد بودن را شرط می‌دانند. شهید ثانی با استناد به این‌که مکروه است زن صدای خود را در مقابل نامحرم بلند کند، قایل به حرمت قضاوت زن شده است و شرط ذکور بودن قاضی را ناشی از آن دانسته که برای زن سزاوار نیست در مجلس مردان شرکت کرده و صدای خود را بلند نماید.[7]

حر عاملی با قاطعیت تمام فتوا می‌دهد که زنان حق قضاوت ندارند: «باب أن المرأة لا

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص۱۹۷.
۲. همان، ص۲۳۴.
۳. المقنع، ص۳۹۵-۳۹۷.
۴. المقنعة، ص۷۱۹-۷۲۵.
۵. مجمع الفائدة و البرهان، ج۱۲، ص۵.
۶. همان، ص۱۵.
۷. مسالک، ج۲، ص۱۱۶.

تولی القضاء».[1] در ذیل این باب تنها از یک روایت استفاده می‌کند:

عَنْ جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ آبَائِهِ فِی وَصِیَّةِ النبی صلی الله علیه و آله لِعَلِیٍّ علیه السلام قَالَ: یَا عَلِیُّ لَیْسَ عَلَی الْمَرْأَةِ جُمُعَةٌ إِلَی أَنْ قَالَ وَ لَا تَوَلِّی الْقَضَاءِ.[2]

۸. واجب نبودن حضور در نماز جمعه

شیخ طوسی در تهذیب الاحکام دو روایت می‌آورد که حضور در نمازجمعه بر زنان واجب نمی‌داند.[3] کلینی نیز هرچند به صورت مستقل بابی مجزا با عنوان حضور یا عدم حضور زنان در نماز جمعه نمی‌آورد، اما در ذیل باب وجوب نمازجمعه، روایاتی می‌آورد که نماز جمعه برای زن، بچه، مریض، مسافر، و برده واجب نمی‌داند.[4] حر عاملی نیز با این‌که روایات بسیاری برای حضور مردم در نماز جمعه می‌آورد (همانند روایاتی که بیان می‌کند حتی زندانیان را برای نمازجمعه از زندان بیرون بیاوردید)،[5] با این وجود مستحب می‌داند که زنان در روز جمعه به جای خروج از خانه و حضور در نماز جمعه، نمازشان را در خانه بخوانند: «باب استحباب اختیار المرأة صلاة الظهر فی بیتها علی حضور الجمعة».[6] در وسائل الشیعه برای این حکم تنها یک روایت آورده شده است.

۹. واجب نبودن حضور زنان در نماز عیدین

در تهذیب الاحکام، روایات عدم جواز شرکت زنان در نماز عید فطر و عید قربان مشاهده نمی‌شود؛ اما کلینی در الکافی در «بابُ خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَی الْعِیدَیْنِ»[7] با دو روایت، خروج زنان برای نماز عیدین جز برای زنان مسن، جایز نمی‌داند.

با این‌که حر عاملی نماز عید را بر مردان واجب می‌داند و در باب‌هایی بر استحباب این نماز تأکید دارد، ولی شرکت زنان در نماز عیدین را واجب نمی‌داند، بلکه آن را برای زنان خوش‌سیما و خوش‌هیکل مکروه هم می‌داند: «بَابُ جَوَازِ خُرُوجِ النِّسَاءِ فِی الْعِیدِ لِلصَّلَاةِ وَ

۱. وسائل الشیعه، ج۲۷، ص۱۶.
۲. همان.
۳. تهذیب الاحکام، ج۳، ص۲۱.
۴. الکافی، ج۶، ص۴۵۹.
۵. وسائل الشیعه، ج۷، ص۳۴۰.
۶. همان.
۷. الکافی، ج۱۱، ص۲۳۵.

عَدَمِ وُجُوبِهَا عَلَيْهِنَّ وَ كَرَاهَةِ خُرُوجِ ذَوَاتِ الْهَيْئَاتِ وَ الْجَمَال».[1] البته در جایی دیگر، خروج زنان برای جمعه و عیدین را به صورت کلی، بدون در نظر گرفتن جوان یا خوش‌سیما بودن، مکروه می‌داند.[2]

۱۰. حضور در سوگواری به شرط عدم مفسده

وقتی به کتب اربعه، مانند الکافی، تهذیب الاحکام و الاستبصار می‌نگریم، ابوابی که بیان‌گر نوع حضور زنان در مراسم سوگواری باشد، وجود ندارد. نه تنها ابواب، بلکه روایاتی هم در این کتاب‌ها به چشم نمی‌خورد، اما حر عاملی شرکت زنان را برای مراسم عزا و ماتم، به شرطی که مفسده نداشته باشد، مجاز می‌داند و اگر موجب تحریک مردان شود، حرام می‌داند که در ماتم و عزا نیز حضور داشته باشند. او خروج زنان از خانه را برای غیر این مراسم مکروه می‌شمارد: «باب جواز خروج النساء فی الماتم لقضاء الحقوق الندبه و کراهته لغیر ذالک، تحریمه مع المفسدة».[3]

۱۱. استحباب نخ‌ریسی برای زنان

از میان مشاغل اقتصادی آنچه بر زنان مستحب است، مشاغلی است که در خانه انجام شود و در بیرون از خانه نباشد؛ هر چند که در هیچ‌یک از کتب متقدم چنین بابی را در نمی‌یابیم و در خیلی از این کتاب‌ها به این روایت اشاره هم نشده است. حر عاملی بابی را به نام استحباب نخ‌ریسی برای بانوان عنوان‌گذاری می‌کند: «باب استحباب الغزل للمراة».[4]

تحلیل و بررسی

۱. تأیید عقل زنان

نقصان عقل زنان از مسائلی است که از دیرباز درباره زنان مطرح بوده و مبنایی برای برخی از احکام صادره درباره مسائل زنان، چون منع مشورت با آن‌ها، منع قضاوت زنان و ... است، ولی حر عاملی[5] با تأیید عقل زنان، در وجوهی که برای روایت «عُقُولُ النِّسَاءِ فِی جَمَالِهِنَّ وَ

۱. وسائل الشیعه، ج۷، ص۴۷۱.
۲. همان، ج۲۰، ص۱۳۶.
۳. همان، ج۳، ص۲۳۹.
۴. همان، ج۱۷، ص۲۳۶.
۵. الفوائد الطوسیه، ص۲۷۴.

جَمَالُ الرِّجَالِ فِی عُقُولِهِمْ»[1] می‌آورد، تأکید می‌کند که عقل آن‌ها برای شما معیار باشد و و تنها به جمال آن‌ها اکتفا نکنید. و در این باره به صورت جداگانه توضیح می‌دهد.

علاوه بر این، با وجود این‌که حرعاملی مشورت با زنان را مکروه می‌داند و بابی مجزا در این باره می‌آورند، ولی هیچ روایتی درباره نقصان عقل زنان برای این حکم نمی‌آورند، بلکه روایتی چون شوم بودن زنان را نقل می‌کند؛ حتی روایتی که برای منع قضاوت زنان می‌آورد، روایتی است که شنیدن صدای زن را بر نامحرم مجاز نمی‌داند؛ نه این‌که زنان دارای عقل ناقص باشند و قدرت حکم دادن نداشته باشند.

در کنار هم گذاشتن همه آنچه گفته شد، نشان دهنده این است که نقصان عقل زنان برای حرعاملی مورد قبول نبوده است و او عقل زنان را تأیید می‌کند و توضیحی که در این باره بیان می‌کند، نشانه تأکید وی بر کمال عقل زنان است.

۲. تشدید مردسالاری

گرچه در کتب روایی توصیه می‌شود که زنان همیشه مطیع همسرانشان باشند، با این حال، این مسئله در ساختار خانوادگی وسائل الشیعه با تأکیدات بیشتری به چشم می‌خورد. نه تنها فضای کلی کتاب شدیداً مردسالارنه است، بلکه حکم‌هایی که حرعاملی در امور خانواده می‌دهد، مسئله مردسالاری را تشدید می‌کند. مقایسه عناوین کتاب وسائل الشیعه با عناوین باب‌های کتاب‌های دیگر علما، به‌وضوح بیان‌گر این مسئله است. در امور خانواده به روش‌های متفاوت کوشش شده که زنان تحت کنترل پدر و شوهر قرار بگیرند؛ حکم‌هایی چون: وجوب اطلاعت زن از شوهر، خروج به اذن شوهر، اطاعت نکردن مردان از زنان، وجوب تمکین زن از شوهر، استحباب تعدد زوجات و متعه، وجوب غیرت بر مردان و عدم جواز غیرت بر زنان و منع مشورت با زنان، نمونه‌هایی از عناوین و حکم‌هایی است که در وسائل الشیعه بر تشدید مردسالاری کمک کرده است.

۳. تقویت خانه‌نشینی زنان

مسئله مشارکت اجتماعی تا قبل از اخباری‌ها و دیدگاه‌های حرعاملی تا این حد منع نشده بود. فتاوای وی نقش بسزایی در ایجاد ذهنیت و ایدئولوزی منع از مشارکت زنان داشته است؛ فتاوایی که مجموع آن‌ها، زنان و مردان را نسبت به در خانه‌ماندن زنان و منع از حضور

۱. بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص۲۲۳.

اجتماعی آن‌ها ترغیب می‌کند. مستحب دانسته می‌شود که زنان در خانه بمانند و خروج زنان را مکروه می‌داند. سپس خروج زنان را منوط به اذن مردان می‌داند و از طرفی خروج زنان را با غیرت مردان منافی می‌داند؛ علاو بر این‌که زنان با محدودیت‌هایی در جامعه در برخورد با نامحرم برخوردار هستند: سلام‌کردن به زنان مکروه است. شنیدن صدای زن نامحرم مکروه است و دیدن نامحرم نیز بر زنان حرام است. نمازجمعه و نماز عیدین بر زنان واجب نیست. زنان در سوگواری به شرط عدم مفسده می‌توانند شرکت کنند و برای غیر سوگواری مکروه است از خانه خارج شوند. زنان به جای این‌که در خارج از خانه مشغول کاری شوند، بهتر است در خانه نشسته و نخ بریسند. حتی برای این‌که صدایشان را نامحرمی نشنود، در صورت توانایی نمی‌تواند قضاوت کنند. گر چه تک‌تک این عناوین نیز به تنهایی در مقایسه با کتب روایی قبل، عدم حضور اجتماعی زنان را تشدید می‌کنند، وقتی همه این حکم‌ها در مجموع و با هم در نظر گرفته می‌شود، ناگزیر باید به این مسئله اذعان کرد که حکم‌های حر عاملی در خانه‌نشین کردن زنان تأثیر بسزایی داشته است. همه این حکم‌ها زنان را ترغیب می‌کند که خانه‌نشینی را بر حضور اجتماعی ترجیح بدهند و مردان را نیز ترغیب می‌کند تا جایی که امکان داشته باشد از حضور اجتماعی زنان جلوگیری کنند.

۴. زنانه و مردانه‌کردن مسائل

در طول تاریخ نگرش‌های ارائه شده از سوی علمای دین در تبعیض جنسیتی علیه زنان مؤثر بوده است. این نگرش‌های جنسیتی گاه به صورت مستقیم و گاه نیز به صورت غیرمستقیم از سوی علما ارائه شده است. از عنوان‌هایی که حرعاملی برای مباحث انتخاب می‌کند، می‌توان بیشتر به این امر دست یافت. در مواردی شیخ حر حکم مسئله‌ای را برای زن و مرد به صورت جداگانه بیان می‌کند؛ در حالی که در کتب حدیثی قبلی عنوان به صورت عام بیان شده است؛ به عنوان نمونه در کتب من لایحضره الفقیه و الکافی عنوان بابی که برای غیرت بیان شده است، «بَابُ غَيْرَةِ النِّسَاءِ»[1] و «بَابُ الْغَيْرَةِ»[2] به صورت خنثی و بدون جنسیت‌سازی آمده است؛ در حالی که در وسائل الشیعه این عنوان با دو صورت تحریم بر زنان و وجوب بر مردان «وُجُوبِ الْغَيْرَةِ عَلَى الرِّجَالِ» و «عَدَمِ جَوَازِ الْغَيْرَةِ مِنَ النِّسَاءِ»[3] بیان شده است.

۱. الکافی، ج ۱۱، ص ۱۵۶.
۲. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴۴.
۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۵۶.

۵. اهمیت‌دادن بیش از حد به مسائل جنسی

از گفتار و نوشته‌های نویسنده، می‌توان به بیشتر مبانی او دست یافت؛ مبانی‌ای است که خود نویسنده در جاهایی آن را اظهار می‌کند. همچنین به همان اندازه که گفته‌ها می‌توان نتیجه گرفت، از ناگفته‌های او نیز می‌توان مبانی دیگر او را دریافت. وقتی نویسنده‌ای درباره مسئله‌ای در صفحات فراوانی می‌پردازد و درباره جزئیات آن می‌نویسد، ولی مسئله‌ای دیگر کوچک‌ترین اشاره‌ای نمی‌کند، یعنی نویسنده در پس ذهنش مبنایی را داشته است. مباحث جنسی، یا دید جنسی به زنان نیز جزء این مقوله است. وقتی به کتاب وسائل الشیعه به صورتی کلی و در مجموع نگریسته می‌شود، به جزئی‌ترین مسایل جنسی پرداخته شده است و احادیثی در این زمینه‌ها آورده شده است[1] و در جای‌جای این کتاب با موضوعات متفاوت، ریزترین مسایل درباره روابط جنسی زن و مرد بیان شده و به کرّات فتاوایی هم داده شده است؛ در حالی که به مباحثی مانند مشارکت زنان در اجتماع، حقوق زن، جز در موارد نادر اشاره‌ای نمی‌شود. در مواردی هم که به این حقوق اشاره می‌شود، معمولاً احادیثی مبنی بر نفی این حقوق آورده می‌شود.

از طرف دیگر، در سیستم برنامه‌ریزی‌شده برای زن در خانواده نیز دید جنسی به زن تشدید شده است. زن باید همه‌گونه و در همه زمان‌ها و مکان‌ها آمادگی خود را برای تمکین اعلام کند و در صورت تأخیر در اجابت درخواست مرد کار حرامی انجام داده است. اگر زن در مقابل مرد تمکین نکند، نفقه‌ای به او تعلق نمی‌گیرد. او خروج بدون اذن شوهر را از مصادیق نشوز می‌داند. از طرف دیگر، مردان را درباره مسائل جنسی آزاد می‌گذارد. حر عاملی با آوردن روایت فراوانی درباره تعدد زوجات و با مستحب دانستن آن، بر این امر تأکید می‌کند. به علاوه حر عاملی متعه را نیز برای مردان مستحب می‌داند و روایت فراونی در استحباب متعه می‌آورد. همه این‌ها بیان‌گر آن است که اهمیت مسائل جنسی در وسائل الشیعه تشدید شده است و توجه وی به مسائلی که در رابطه جنسی با روابط زن و مرد بود، بیشتر شده است.

جمع‌بندی

با دقت نظر در عناوین باب‌ها، تعداد روایات و تعداد باب‌های وسائل الشیعه نسبت به کتب قبلی می‌توان گفت که عناوین باب‌های این اثر ـ که بیان آرای نویسنده است ـ

۱. همان، ص۱۱۹، ۱۴۹ و ۵۰۰.

تغییراتی قابل توجهی نسبت به کتب فقهی و حدیثی قبل از این کتاب کرده است. حر عاملی با نظر دادن به استحباب و کراهت، وجوب و حرام، تغییرات قابل‌توجی در مسائل زنان ایجاد کرده است؛ در حالی که در کتب قبل، برخی موارد به صورت خنثی بیان می‌شود. علاوه بر این، در مواردی تعداد باب‌ها نیز گسترش یافته و به اهمیت برخی مسائل زنان افزوده و در برخی موارد نیز تعداد روایات به صورت چشم‌گیری افزایش یافته است. نتیجه این تغییرات، تأثیراتی است که در مسئله زنان به جود آمد؛ همانند تقویت مرد سالاری، تشدید خانه‌نشینی زنان، رواج متعه و تعدد زوجات.

کتابنامه

- أحکام‌النساء، محمد بن محمد بن نعمان عکبری مفید بغدادی،قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- اسلام نص‌گرا: تاریخ و عقاید اخباریان شیعه، رابرت گلیو، ترجمه: ابراهیم سلیمی نوه و سیدمهدی طباطبایی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۶ش.
- اعیان‌الشیعه، سیدمحسن امین، تحقیق: سیدحسن امین، بیروت: دار التعارف، ۱۴۱۸ق.
- أمل الآمل، محمد بن حسن حرعاملی، تحقیق: سیداحمد حسینی، بغداد، مکتبة الأندلس، ۱۳۸۵ق.
- تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، تحقیق: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۴ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دار الکتب الإسلامیّه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- جامع المقاصد فی شرح القواعد، علی بن حسین کرکی، مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ق.
- الحجرة العاملیة الی ایران فی العصر الصفوی، اسبابها التاریخیة و نتائجها الثقافیة و السیاسیة، جعفرالمهاجر، بیروت: دارالروضة للطباعة و النشر، ۱۴۱۰ق.
- الخلاف، محمد بن حسن طوسی، قم: اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، احسان قیصری، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.

- الذریعة إلی تصانیف الشیعة، محمدحسین آقابزرگ تهرانی، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محمدباقر خوانساری، قم: دارالاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبدالله افندی اصفهانی، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: مطبعهٔ الخیام، ۱۴۰۱ق.
- ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، منصور صفت‌گل، تهران: رسا، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، رسول جعفریان، تهران: علم، ۱۳۹۲ش.
- شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، نجم‌الدین حلی، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- الفوائد الطوسیه، محمد بن حسن حرعاملی، قم: مکتبهٔ المحلاتی، ۱۴۲۳ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: دار الحدیث للطباعهٔ و النشر، ۱۴۲۹ق.
- مجمع الفائدهٔ و البرهان فی شرح ازشاد الأذهان، احمد بن محمد اردبیلی، تحقیق: مجتبی عراقی و علی‌پناه اشتهاردی و حسین یزدی، قم: اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام، حسن بن زین‌الدین عاملی (شهید ثانی). تحقیق: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی. قم: مؤسسهٔ المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- المقنع، محمد بن علی بن بابویه صدوق، قم: امام هادی علیه‌السلام، ۱۴۱۵ق.
- المقنعة، محمد بن محمد بن نعمان عکبری مفید بغدادی، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه صدوق، قم: اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرعاملی، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۷۲ ـ ۹۴

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

بررسی دیدگاه‌ها در مفهوم‌شناسی حدیث «نیة المؤمن خیر من عمله»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵

علی اکبر کلانتری[۱]

چکیده

استناد فراوان به حدیث مشهور «نیة المؤمن خیر من عمله» در عرصه‌های مختلف علمی، حاکی از اهمیت این حدیث در میان عالمان مسلمان است. دربارهٔ مفاد و مفهوم این حدیث، دیدگاه‌ها مختلف است و می‌توان در این زمینه، به بیش از ده دیدگاه اشاره کرد که البته برخی از آن‌ها، قابل ارجاع به یک‌دیگرند و بیشتر آن‌ها، به طور کلی مخدوش و مردود یا ناقص و فاقد جامعیت لازم‌اند. در این میان، نظریه‌ای مورد پذیرش و قابل دفاع به نظر می‌رسد که از پشتوانهٔ کافی روایی برخوردار است. براساس این دیدگاه ـ که از آن به «نظریة اصالة النیّة»"تعبیر می‌کنیم ـ اصل و اساس عمل و شکل دهندهٔ آن نیّت است و بنابراین، مبنای ارزش‌گذاری کار و ملاک در خیر یا شرّ بودن آن نیز نیّت خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: حدیث نیة المؤمن خیر من عمله، نیت، مؤمن، خیر، شرّ.

۱. مقدمه

حدیث «نیة المؤمن خیر من عمله» از احادیث مشهوری است که در منابع فریقین نقل شده و در عرصه‌های گوناگون، مورد استناد و استفادهٔ دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. چنان که خواهیم گفت، این حدیث، از اعتبار سندی لازم برخوردار است، ولی آن چه مهم به نظر می‌رسد بررسی مفاد و تحلیل مفهومی آن است. اهمیت این امر، یکی به لحاظ ارتباط مستقیم حدیث مزبور با بحث نیّت است که جایگاه بی‌بدیل آن در مباحث مختلف فقه و کلام و اخلاق و ... جای تردید نیست. از پیامبر اکرم ﷺ نقل است که فرمود:

---

۱. استاد دانشگاه شیراز (aak1341@gmail.com).

انما الاعمال بالنیات، و لکل امرئ ما نوی، فلابدّ للعبد من خالص النیّة فی کل حرکة و سکون؛[1]

همانا (قوام و استواریِ) کارها، وابسته به نیت‌ها است و برای هر شخص، آن است که قصد می‌کند و عبد، در هر گونه حرکت و سکون، ناگزیر از نیّتی خالصانه است.

برخی از عالمان، جملهٔ «انما الاعمال بالنیات» در آغاز حدیث را متواتر دانسته[2] و بر صدور قطعی آن تأکید کرده‌اند. استناد فراوان فقها به این حدیث،[3] در ابواب گوناگون، حاکی از اهمیت و جایگاه نیت در شریعت اسلامی است. نیز بررسی حدیث نیة المؤمن خیر من عمله و بحث دربارهٔ مفاد آن، از این جهت مهم است که همواره، ظاهر ابهام‌آمیز این گونه احادیث، در معرض سوء برداشت یا سوء استفادهٔ کسانی بوده است که بر اساس گرایش‌های تسامح جویانهٔ خود، وجود ایمان قلبی و یا برخورداری از نیت پاک را در سیر تکاملی انسان کافی دانسته و از اهمیت عمل در این باب، غفلت یا تغافل کرده‌اند.

از پرسش‌های برخی از راویان معاصر با ائمه علیهم‌السلام روشن می‌شود که این حدیث از همان آغاز صدور، دچار نوعی ابهام و مستعد بحث و بررسی بوده است. راوی معروف، زید شحّام می‌گوید:

قلت لابی عبد الله علیه‌السلام: انی سَمِعتُک تقول: نِیَّةُ المؤمنِ خَیرٌمِن عَمَلِهِ، فکیف تکون النیةُ خَیرا من العمل؟[4]

به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: شنیدم شما می‌گویید: نیت مؤمن، از عملش بهتر است. چطور ممکن است نیت بهتر از عمل باشد؟

پاسخ امام در جای خود مذکور خواهد شد. از همین رو است که شمار درخور توجهی از عالمان پیشین و پسین، درباره مفاد این حدیث بحث کرده و دربارهٔ آن، سخنانی، هرچند کوتاه، ابراز داشته‌اند. مهم‌ترین ایشان عبارت‌اند از:

---

۱. مصباح الشریعه، ص۵۳؛ نیز ر. ک: تهذیب الاحکام، ج۱، ص۸۳.
۲. ر. ک: قوانین الاصول، ص۴۲۶؛ حاشیهٔ شیخ انصاری بر قوانین، ص۱۲۰.
۳. برای نمونه ر. ک: الهدایه، ص۶۲؛ المسائل الصاغانیه، ص۱۱۸؛ الانتصار، ص۳۰۳؛ الناصریات، ص۱۱۰؛ الخلاف، ج۱، ص۷۲؛ المبسوط، ج۱، ص۱۰۲؛ جواهر الفقه، ص۳۱؛ غنیة النزوع، ص۵۲؛ السرائر، ج۱، ص۳۷۲؛ المعتبر، ج۱، ص۳۹۰؛ کشف الرموز، ج۱، ص۳۴۳؛ مختلف الشیعه، ج۱، ص۲۷۴؛ جواهر الکلام، ج۹، ص۱۵۵.
۴. علل الشرایع، ج۲، ص۱۲۴.

محمد بن حسن بن دُرید (۲۲۳ ـ ۳۲۱ق)، سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵ ـ ۴۳۶ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ق)، میرداماد (د ۱۰۴۱ق)، ملّا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ق) و علامهٔ مجلسی (۱۰۳۷ ـ ۱۱۱۰).[۱]

برخی از عالمان اصول نیز در مبحث تجری و به دلیل ارتباط این بحث با نیت، از روایت مزبور و نیز روایات مشابه، به اجمال بحث کرده‌اند.[۲]

نکتهٔ مهم این است که هریک از عالمان یاد شده، به بیان دیدگاه خود، آن هم به نحو اجمال، بسنده کرده و به تحلیل و نقد و بررسی دیگر دیدگاه‌ها نپرداخته‌اند و هیچ یک از ایشان، ارزیابی جامعی از مفاد این حدیث به عمل نیاورده و مضمون آن را با توجه به احادیث مشابه، واکاوی ننموده است؛ حال آن که می‌توان در این زمینه، با بهره‌گیری از شیوهٔ «تفسیر حدیث با حدیث» به نتایج خوبی دست یافت که در تبیین مفهومی حدیث مورد بحث، بسیار راه‌گشا است.

مقالهٔ حاضر درصدد است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، کاستی‌های یاد شده را برطرف نموده و ضمن تأکید بر امکان ادغام برخی از دیدگاه‌ها در برخی دیگر، با بهره‌گیری از قرابن مختلف، از جمله روایات متناظر با موضوع، به دیدگاهی جامع و قابل دفاع در این زمینه دست یابد. البته پیش از هر چیز، مفهوم‌شناسی واژگان موجود در حدیث، مفید به نظر می‌رسد.

۲. مفهوم‌شناسی واژگان حدیث

در این حدیث، واژگانی به کار رفته که توضیحاتی فشرده دربارهٔ آن‌ها، به روشن شدن بحث کمک می‌کند.

۲ ـ ۱. نیت

این واژه، از فعل ثلاثی مجرد نَوَی یَنْوِی و به معنای قَصَدَ یَقْصُدُ است و نَوَی الشئ یعنی آن شئ را قصد کرد.[۳] «نیت» اسم مصدر به معنای «قَصْد» و «عزم انجام کار»[۴] است و اگر درصدد ارائهٔ معنای اصطلاحی نیت باشیم، این کار، قدری دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا هر

۱. ر.ک: اثنا عشر رساله، ج۴، ص۱۰۶؛ شرح اصول الکافی، ج۸، ص۵۱؛ بحار الانوار، ج۶۷، ص۱۹۱-۱۹۳.
۲. ر.ک: فرائد الاصول، ج۱، ص۴۶-۴۷؛ اجود التقریرات، ج۱، ص۱۱۵؛ محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۹۰-۱۹۱؛ المحکم فی اصول الفقه، ج۱، ص۴۲۱.
۳. القاموس المحیط، ج۴، ص۵۷۷؛ لسان العرب، ج۱۴، ص۳۴۳.
۴. مجمع البحرین، ج۱، ص۳۴۳.

چند این کلمه در علوم گوناگونی مانند حدیث، فقه، اصول فقه، کلام و اخلاق به کار رفته، ولی –تا جایی که نگارنده می‌داند، عالمان هیچ‌یک از این علوم، تعریفی از آن ارائه نداده‌اند؛ جز خواجه نصیر طوسی که شاید بتوان یکی از عبارت‌های منقول از او را مفهوم اصطلاحی این واژه دانست. بر اساس عبارتی که از برخی رسائل او نقل شده، وی گفته است:

النیة هی القصد الی الفعل و هی واسطة بین العلم و العمل.[1]

مقصود این محقق، چنان که خود وی نیز اشاره می‌کند، آن است که تا چیزی معلومِ انسان نباشد، آن را قصد نمی‌کند و تا آن را قصد نکند، از او صادر نخواهد شد. بنابراین نیت، عملی ذهنی است که واسطهٔ میان علم و عمل واقع می‌شود و زمینهٔ تحقق عمل را فراهم می‌آورد.[2]

بر اساس این سخن، تفاوت چندانی میان معنای لغوی نیّت و مقصود از آن در موارد استعمال نیست است ولی از نگاه علّامه محمد باقر مجلسی، واژهٔ نیت، به طور کلی و فراتر از مفهوم لغوی، در سه معنا استعمال می‌شود: ۱. نیت و قصدی که مقارن با عمل است؛ ۲. عزمی که بر عمل تقدم دارد؛ اعم از این که انجام آن عمل، میسور باشد یا خیر. ۳. تمنای عمل، هرچند شخص می‌داند انجام آن کار برای وی امکان‌پذیر نیست.[3]

با توجه به توضیحاتی که می‌آید، روشن می‌شود که کلمهٔ «نیت» در حدیث مورد بحث و نیز در احادیث متناظر با آن، بیشتر به همان معنای نخست در سخن علامهٔ مجلسی است که تفاوتی با سخن خواجه نصیر ندارد. بنابراین می‌توان گفت که حداقل در حدیث مورد بحث، تفاوتی در معنای لغوی و اصطلاحی نیت، جز به اجمال و تفصیل نیست.

۲ ـ ۲. مؤمن

این واژه، از مادهٔ «امن» گرفته شده که لغت‌دانان آن را در مقابل «خوف» و به معنای آرامش نفس و برطرف شدن ترس دانسته‌اند.[4] و «ایمان» را ـ که مصدر این واژه است ـ در مقابل کفر و تکذیب و به «تصدیق» معنا کرده‌اند.

ابن منظور و فخرالدین طریحی، این مطلب را مورد اتفاق همهٔ عالمان، اعم از لغت‌دانان و

۱. ر. ک: بحار الانوار، ج۶۷، ص۱۸۵.
۲. ر. ک: همان.
۳. همان، ص۲۰۰.
۴. ر. ک: مفردات الفاظ القرآن، ص۹۰؛ لسان العرب، ج۱، ص۲۲۳.

غیرآنان می‌دانند.[1] ابن منظور، در توضیحی دیگر می‌نویسد:

ایمان، عبارت است از ابراز خضوع و قبول شریعت و پذیرش آن چه پیامبرﷺ آورده و اعتقاد بدان و تصدیق قلبی آن. هر کس در این وضعیت باشد، مؤمن و مسلمانی است که در شک و تردید به سر نمی‌برد.

و این مفهومی است که از آیهٔ ذیل نیز تا حدودی قابل استفاده است: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛[2]

مؤمنان کسانی اند که به خدا و پیامبرش ایمان آوردند و پس از آن، دچار تردید نشدند و با مال‌ها و جان‌هایشان در راه خدا جهاد نمودند.

راغب، با بیانی جامع‌تر در بیان معنای ایمان می‌نویسد:

اذعان النفس للحق علی سبیل التصدیق، و ذلک باجتماع ثلاثة اشیاء: تحقیق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالجوارح؛[3]

ایمان عبارت است از اذعان نفسانی به حق بر وجه تصدیق. و این امر، منوط به گرد آمدن سه چیز است: ادراک با قلب، اقرار با زبان و عمل با اعضا و جوارح.

این سخنی است که با برخی روایات نیز تأیید می‌شود؛ مانند روایت ذیل از امام رضاؑ:

هو معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان.[4]

و می‌توان از این سخن، به عنوان معنای اصطلاحی «ایمان» یاد کرد که مرتبه‌ای بالاتر از «اسلام» محسوب می‌شود؛ چرا که اصطلاح «اسلام» دربارهٔ کسی به کار می‌رود که به پذیرش ظاهری دین اسلام و ادای زبانی شهادتین اقدام کند؛ چنان که ثعلب می‌گوید:

المؤمن بالقلب و المسلم باللسان.[5]

البته قرآن، در برخی آیات، از اسلام به ایمان تعبیر می‌کند که در این صورت، می‌توان از آن، به «ایمان به معنای عام» و از عبارت منقول از راغب و نیز مضمون حدیث منقول از امام

---

۱. ر.ک: لسان العرب، ج۱، ص۲۲۴؛ مجمع البحرین، ج۶، ص۲۰۴.
۲. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۵.
۳. مفردات الفاظ القرآن، ص۹۱.
۴. وسائل الشیعه، ج۱۵، ص۳۲۹.
۵. لسان العرب، ج۱، ص۲۲۵.

رضا علیه السلام، به «ایمان به معنای خاص» یاد کرد. از جمله این آیات، آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئُونَ وَ النَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] است که در کنار یهودیان و مسیحیان و صابیان، از مسلمانان یاد می‌کند و نیز آیهٔ یا ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾[2] است که طی آن، همهٔ مسلمانان مورد خطاب قرار می‌گیرند و از آن‌ها خواسته می‌شود بر ایمان خود ثابت قدم باشند و آن را استمرار بخشند.[3] بر اساس این معنا، ایمان در برابر کفر و مؤمن به معنای غیر کافر است.

البته گاه ایمان، در معنای محدودتری نیز به کار می‌رود که می‌توان از آن، به «ایمان به معنای اخص» یاد کرد. بر اساس این معنا، مؤمن به کسی اطلاق می‌شود که پیرو مذهب تشیع و معتقد به امامت ائمهٔ اثنا عشر علیهم السلام باشد. این اصطلاح، در برخی از مباحث فقهی به کار می‌رود و مخصوص فقیهان شیعه است؛ برای مثال، محقق حلّی پس از آن که از «ایمان» به عنوان یکی از شرایط امام جماعت یاد می‌کند می‌نویسد:

فمخالف اهل الحق لا یؤتم به و إن اطلق علیه اسم الاسلام و هو اتفاق علمائنا؛[4]

پس به مخالف شیعه اقتدا نمی‌شود؛ گرچه به او مسلمان گفته می‌شود و این مطلب در میان علمای ما مورد اتفاق است.

نیز وی در مبحث وقف می‌نویسد:

لو وقف علی المؤمنین، انصرف الی الاثنی عشریه؛[5]

اگر بر مؤمنین وقف شود، به شیعیان دوازده امامی انصراف پیدا می‌کند.

بنابراین، اصطلاح «ایمان» در سه معنای عام و خاص و اخص به کار می‌رود و اکنون باید دید که کدام یک از این معانی، در حدیث مورد بحث، مدّ نظر است؟

باید گفت که هرچند در نگاه بدوی و از این جهت که در این حدیث، کلمهٔ مؤمن در برابر کافر به کار رفته، می‌توان گفت که مقصود از ایمان در آن، معنای عام آن است، ولی از آن جهت که روایات متناظر با این حدیث، مؤمنان مورد نظر را کسانی معرفی می‌کنند که از

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۶۹.
۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۳۵.
۳. ر.ک: مجمع البحرین، ج۶، ص۲۰۲.
۴. المعتبر، ج۲، ص۴۳۱.
۵. شرایع الاسلام، ج۲، ص۴۴۶.

نیت‌های خالص برخوردارند و قصدشان اطاعت همیشگی از خدا است و ارادهٔ انجام کارهای خیر فراوان دارند، از این حیث باید منظور از ایمان در آن را معنای خاص آن دانست. به هر حال، دلیلی که بتوان آن را به معنای اخص آن دانست، به چشم نمی‌خورد؛ زیرا این معنا، اصطلاحی ویژه در میان فقیهان شیعه و آن هم تنها مربوط به برخی از ابواب فقه است و بر دلیلی که بتوان آن را به همهٔ مباحث و تمامی علوم و معارف اسلامی تعمیم داد، برنمی‌خوریم.

۲ ـ ۳. خیر

به هر چیز که مورد رغبت عموم مردم است، خیر گفته می‌شود، مثل عقل، عدالت، فضیلت و مصادیق دیگر. جمع آن خُیور و خیار است مانند فُلوس و سِهام. و در مقابل آن «شر» قرار دارد که فاقد ویژگی فوق است.[۱]

و به لحاظ ادبی، گاه کلمهٔ خیر، به صورت اسم به کار می‌رود؛ چنان که در آیهٔ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾[۲] شاهدیم و گاه در قالب وصف و به صورت افعل التفضیل استعمال می‌شود همان طور که در آیهٔ ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[۳] و آیهٔ ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾،[۴] می‌بینیم. و به نظر می‌رسد کاربرد اسمی آن در قرآن بیشتر است. برای مثال، آیات ذیل از این نوع است:

﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ﴾،[۵] ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[۶] و ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[۷] که مصداق خیر را در آیهٔ نخست «مال»، در آیهٔ دوم «اعمال شایسته» و در آیهٔ سوم «صلهٔ ارحام و فضائل اخلاقی» دانسته‌اند.[۸]

و با نگاهی اجمالی به حدیث مورد بحث، روشن می‌شود که کلمهٔ «خیر» در آن، به همان معنای منقول از راغب است و در برابر شر قرار دارد؛ چرا که فقرهٔ دوم حدیث چنین است: «و نیة الکافر شرّ من عمله»؛ هم چنان که کاربرد حرف «من» در آن نیز حاکی از وصف بودن کلمهٔ خیر در آن است؛ زیرا این افعل التفضیل است که با حرف من، استعمال می‌شود؛

---

۱. ر. ک: مفردات الفاظ القرآن، ص۳۰۰؛ لسان العرب، ج۴، ص۲۵۷؛ مجمع البحرین، ج۳، ص۲۹۴.
۲. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰۴.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۰۶.
۴. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۷.
۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۰.
۶. سورهٔ مائده، آیهٔ ۴۸.
۷. سورهٔ حج، آیهٔ ۷۷.
۸. ر. ک: مجمع البحرین، ج۳، ص۲۹۴.

حرفی که در بسیاری موارد، ظاهر و در پاره‌ای موارد، مقدّر است.

۲ ـ ۴. عمل

به هر فعلی که انسان، از روی قصد انجام می‌دهد، «عمل» گویند. بنابراین واژهٔ عمل، اخص از واژهٔ «فعل» است؛ زیرا این تعبیر، درباره کارهایی که از حیوانات و بدون قصد سر می‌زند نیز به کار می‌رود و حتی به جمادات نیز قابل استناد است. البته واژهٔ «عمل» دربارهٔ برخی از حیوانات نیز به صورت استثنا به کار می‌رود؛ زیرا عرب، به گاوی که با آن آب می‌کشند یا در عمل شخم مورد استفاده قرار می‌گیرد، «عامله» گوید که جمع آن «عوامل» است.[1] در احادیث باب زکات نیز می‌خوانیم:

لیس علی العوامل شیء؛[2]

بر حیوانات کاری زکات نیست.

۳. نگاهی به سند و اعتبار حدیث

از گزارش گران مهم این حدیث، مرحوم کلینی است که می‌نویسد:

علی، عن ابیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن ابی عبد الله علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله: نیة المؤمن خیر من عمله و نیة الکافر شرّ من عمله و کل عامل یعمل علی نیته؛[3]

نیت مؤمن، از عملش بهتر است و نیت کافر از عملش پست‌تر. و هر کنندهٔ کاری، بر طبق نیتش رفتار می‌کند.

مقصود وی از «علی» و «ابیه» در سند این روایت، به قرینهٔ روایات پیش از آن، علی بن ابراهیم قمی و پدرش ابراهیم بن هاشم است که در وثاقتشان تردیدی نیست، ولی وجود نوفلی و سکونی در سند فوق، موجب شده که برخی از عالمان معاصر بگویند این روایت صحیح نیست؛ ولی با توجه به این که عالمان شیعه، روایات این دو راوی را پذیرفته‌اند، می‌توان آن را معتبر دانست.[4] نیز وی، به یکی از روایات مشابه اشاره می‌کند و می‌گوید در این روایت، اشخاصی با نام‌های منقری و احمد بن یونس و ابوهاشم قرار دارند که اعتبار رجالی

---

۱. ر. ک: مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۸۱.
۲. الکافی، ج ۳، ص ۵۳۱.
۳. همان، ج ۲، ص ۸۴.
۴. المحصول فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۰.

آنان مورد اشکال است؛ زیرا شخص نخست، به گفتهٔ نجاشی، ضعیف است. احمد بن یونس نیز در کتب رجالی، مورد بحث قرار نگرفته و مهمل است و همچنین است ابوهاشم.[1]

برخی از اهل سنت نیز حدیث مورد بحث را ضعیف دانسته‌اند.[2]

ولی به نظر می‌رسد که می‌توان با چشم‌پوشی از این اشکالات موردی و با تکیه به قراین و شواهد گوناگون، به صدور این روایت از معصوم علیه‌السلام اطمینان یافت. از جملهٔ این قراین، روایات متعددی است که در مقام تعلیل روایت مورد بحث وارد شده و به توضیح مفاد آن می‌پردازند؛ مانند همان روایتی که در ابتدای مقاله از زید شحّام نقل شد و مانند روایت ذیل که آن را شیخ صدوق با سند خود از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند؛ با این عبارت که:

انه علیه‌السلام کان یقول: نیة المؤمن افضل من عمله، و ذلک لانه ینوی من الخیرما لا یدرکه، و نیة الکافرشرّمن عمله، و ذلک لان الکافرینوی الشرو یأمل من الشرما لا یدرکه.[3]

و نیز روایات متعددی که هنگام بررسی دیدگاه‌ها دربارهٔ مفاد حدیث، مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

همچنین روایاتی که با همین مضامین، ولی با عبارت‌های دیگر توسط عبد الله بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم قمی، شیخ طوسی، شیخ حرّ عاملی و علامه مجلسی نقل شده است.[4] افزون بر این که شیخ طوسی، بخش نخست حدیث، یعنی جملهٔ «نیة المؤمن خیر من عمله» را در دو کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار نقل نموده است؛[5] چنان که شیخ صدوق نیز در برخی از آثار فقهی خود به حدیث مورد بحث استناد نموده است.[6]

علاوه بر این امور، می‌توان نقل شدن این روایت را در منابع متعدد اهل سنت نیز از قراین صدور آن دانست.[7] از همین رو است که علامه مجلسی می‌نویسد:

---

۱. همان.

۲. ر. ک: کشف الخفاء و مزیل الالباس، ج۲، ص۳۲۴؛ تذکرة الموضوعات، ص۱۸۸.

۳. علل الشرایع، ج۲، ص۵۲۴.

۴. ر. ک: قرب الاسناد، ص۶؛ تفسیرالقمی، ج۲، ص۲۶؛ امالی الطوسی، ص۴۵۴؛ وسائل الشیعه، ج۱، ص۵۱ و ۵۶؛ بحار الانوار، ج۶۷، ص۲۰۵-۲۰۶.

۵. ر. ک: تهذیب الاحکام، ج۴، ص۱۴۱؛ الاستبصار، ج۲، ص۶۰.

۶. ر. ک: الهدایه، ص۶۲.

۷. برای نمونه ر. ک: المعجم الکبیر، ج۶، ص۱۸۵؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج۱، ص۶۱؛ فتح الباری بشرح البخاری، ج۱، ص۸؛ تحفة الاحوذی فی شرح الترمذی، ج۵، ص۲۳۵؛ عون المعبود، ج۲، ص۹۶؛ الجامع الصغیر، ج۲، ص۶۷۸؛ کنز العمال، ج۳، ص۴۱۹.

هذا الحدیث من الاخبار المشهورة بین الخاصة و العامه.[1]

۴. دیدگاه‌ها در مفهوم‌شناسی حدیث

هرچند به حسب ظاهر و در نگاه بدوی، به بیش از ده دیدگاه در این زمینه برمی‌خوریم، ولی با توجه به این که میان شماری از آن‌ها، تفاوت جوهری به چشم نمی‌خورد و قابل ارجاع به یک دیگرند، می‌توان همهٔ آنچه را که در این باره ابراز شده هشت دیدگاه دانست. البته صاحبان برخی از این اقوال معلوم نیست. در ادامه، به بررسی این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

۴ ـ ۱. دیدگاه نخست. برتری نیّت بدون عمل، بر عمل بدون نیّت

بر اساس این دیدگاه، مقصود در حدیث مورد بحث، آن است که نیت بدون عمل، از عمل بدون نیّت بهتر است.[2]

این سخنی است که گویندهٔ آن مشخص نیست و دلیلی بر آن اقامه نشده و قابل قبول نیز به نظر نمی‌رسد؛ چرا که بر اساس روایات فراوانی که به برخی از آن‌ها اشاره شد، اساساً عمل بدون نیت، فاقد ارزش و بدون فایده است؛ افزون بر این که کلمهٔ «خیر» ـ که بر خوب‌تر بودن چیزی نسبت چیز دیگر دلالت می‌کند ـ در جاهایی به کار می‌رود که طرفین آن، در اصل خوب بودن، مشترک باشند. البته این سخن، در مواردی صادق است که لفظ خیر، وصف و افعل التفضیل باشد؛ همان طور که در آیهٔ ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾[3] چنین است؛ نه در مواردی که به عنوان اسم به کار رود؛ مانند کاربرد آن در آیهٔ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾[4].[5]

۴ ـ ۲. دیدگاه دوم. برتری نیّت انجام عمل به بهترین وجه، نسبت به خود عمل

در مقام عمل، نیت شخص با ایمان آن است که عمل خود را به بهترین وجه انجام دهد، ولی پس از اشتغال به عمل، معلوم می‌شود که انجام عمل با این وصف، برای او ممکن و میسّر نیست و بر این اساس می‌توان گفت که هر آنچه که او نیت می‌کند، از آنچه که از او سر می‌زند، بهتر است.

علامهٔ مجلسی، این سخن را بدون ذکر نام، به برخی از محققین نسبت می‌دهد و دلیلی

---

۱. بحار الانوار، ج۶۷، ص۱۸۹.
۲. ر.ک: همان، ج۶۷، ص۱۹۰.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۴.
۴. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰۴.
۵. مفردات الفاظ القرآن، ص۳۰۱.

نیز بر آن اقامه نمی‌کند.[1] هرچند می‌توان از روایت ذیل ـ که آن را شیخ صدوق با سند خود از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند ـ به عنوان تأیید کنندهٔ آن یاد کرد:

نیة المؤمن افضل من عمله، و ذلک لانه ینوی من الخیر ما لا یدرکه، و نیة الکافر شرّ من عمله، و ذلک لان الکافر ینوی الشرّ و یأمل من الشر ما لا یدرکه؛[2]

نیت مؤمن، از عمل او بهتر است؛ زیرا وی، اموری از خیر را نیت می‌کند که به آن دست نمی‌یابد و نیت کافر، از کار او بدتر است؛ زیرا وی نیت کار بد می‌کند و به انجام شرّهایی امید دارد که به آن‌ها نمی‌رسد.

ولی چنان که پیدا است، روایت مورد بحث، مطلق و برخوردار از مدلولی گسترده و حاکی از آن است که به طور کلی و در همهٔ موارد، نیت مؤمن از عمل او بهتر است.

بنابراین قول دوم و نیز روایت فوق، تنها ناظر به پاره‌ای مواردند و نمی‌توان آن‌ها را توضیح جامعی از روایت مورد بحث دانست.

۴ ـ ۳. دیدگاه سوم. برتری طینت نیّت بر طینت عمل

از آن جهت که هیچ عقابی بر نیت مترتب نمی‌شود، می‌توان طینت آن را بهتر از طینت عمل دانست؛ چرا که اگر نیت انسان، خیر باشد، نتیجهٔ آن ثواب است و اگر نیت او، شر باشد، وجود آن، مثل نبود آن است؛ بر خلاف عمل که:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾.[3]

پس از این جهت، نیت بهتر از عمل است.[4]

باید گفت که نه تنها دلیلی بر این تحلیل یافت نمی‌شود، بلکه خود روایت مورد بحث، حاکی از نادرستی آن است؛ چرا که بر اساس مدلول صریح این روایت، نیت کافر، مثل نبود آن نیست؛ بلکه از عمل او بدتر است و آثاری سوء بر آن مترتب می‌شود. بنابراین بر فرض که سخن فوق بتواند توضیح دهندهٔ بخش نخست حدیث مورد بحث باشد، از توضیح بخش دوم آن ناتوان است.

---

۱. ر. ک: همان.
۲. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۴.
۳. سورهٔ زلزله، آیهٔ ۷ و ۸.
۴. ر. ک: بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۱۹۱.

۴ ـ ۴. دیدگاه چهارم. برتری نیّت برخی اعمالِ سخت، بر نیّت پاره‌ای از اعمالِ آسان

بر اساس این دیدگاه، منظور از روایت مورد بحث، آن است که نیت برخی اعمالِ سخت و پرمشقت، مانند حج و جهاد، از نیت برخی اعمالِ سبک و آسان، مانند تلاوت یک آیه از قرآن یا صدقه دادن اندکی مال، بهتر است.[1]

این سخن نیز چنان که پیدا است، فاقد دلیل و غیرقابل پذیرش است.

۴ ـ ۵. دیدگاه پنجم. خوب بودن نیّت و محسوب شدن آن به عنوان بخشی از اعمال

سید مرتضی می‌گوید:

> **ان لفظة خیر لیست اسم تفضیل، بل المراد انّ نیة المؤمن عمل خیر من جملة اعماله و من تبعیضیة؛**
>
> در روایت مورد بحث، لفظ «خیر» اسم تفضیل نیست، بلکه با توجه به این که حرف «من» در آن برای تبعیض است، مقصود آن است که نیت مؤمن، کاری است خوب و از جملهٔ اعمال او به حساب می‌آید.

این سخن، به گفتهٔ صاحب بحار،[2] دیدگاه سید مرتضی است و هرچند وی، بدون نقد و اشکال از آن می‌گذرد، ولی به نظر می‌رسد که نسبت به اقوال پیش، با اشکالات بیشتری مواجه است؛ زیرا اولاً به قرینهٔ پاره‌ای از روایات هم‌معنا با روایت مورد بحث ـ که در آن‌ها، به جای لفظ «خیر» به الفاظی مانند «ابلغ» و «افضل» تعبیر شده ـ معلوم می‌شود که کلمهٔ «خیر» در اینجا، اسم تفضیل است؛ مانند روایت «نیة المؤمن ابلغ من عمله» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله[3] و «نیة المؤمن افضل من عمله»، از امام باقر علیه السلام.[4] ثانیاً به گفتهٔ نحویان، در مواردی می‌توان لفظ «من» را برای تبعیض دانست که بتوان به جای آن از لفظ «بعض» استفاده کرد؛[5] مانند دو آیهٔ ذیل:

﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...﴾.[6]

---

۱. ر. ک: همان.

۲. ر. ک: همان.

۳. الامالی، ص۴۵۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص۵۶.

۴. علل الشرایع، ج ۲، ص۵۲۴؛ بحار الانوار، ج۶۷، ص۲۰۵.

۵. ر. ک: مغنی الادیب، ص۳۰۹.

۶. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۳.

﴿وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾.[1]

حال آن‌که این کار در حدیث مورد بحث، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نمی‌توان گفت: نیة المؤمن خیر بعض عمله. این جایگزینی در صورتی صحیح است که عبارت حدیث، این گونه بود: نیة المؤمن خیر و هو من عمله. بنابراین، با توجه به این که کلمهٔ «خیر» در این حدیث، اسم تفضیل است و در آن مفهوم نسبت لحاظ می‌شود، بهتر است آن را به معنای «نسبت به» بگیریم و حدیث را این گونه معنا کنیم: نیت مؤمن، نسبت به عمل او بهتر است؛ چنان که آیهٔ ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾،[2] را چنین معنا می‌کنیم:

وای بر کسانی که دل‌هایشان نسبت به ذکر خدا دچار قساوت شده است.

ثالثاً، براساس تحلیل وی، منظور از بخش دوم حدیث، این خواهد بود که نیت کافر کاری است شرّ و از جملهٔ اعمال او محسوب می‌شود و چنان‌که روشن است، لازمهٔ این سخن، ترتب عقاب بر نیت‌های کافران است؛ هرچند به مرحلهٔ عمل نرسد و حال آن‌که به موجب اخبار فراوان، خدای سبحان، بندگان را به صِرف نیت گناه، مورد مؤاخذه قرار نمی‌دهد. در یکی از این اخبار که آن را شیخ کلینی با سند صحیح از زراره نقل می‌کند آمده است:

عن احداهما قال: ان الله تبارک و تعالی جعل لآدم فی ذریّته أنّ من همّ بحسنة فلم یعملها کتبت له حسنة و من همّ بحسنة و عملها کتبت له عشرا و من همّ بسیئة لم تکتب علیه و من همّ بها و عملها کتبت علیه سیئة؛[3]

امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی، برای نسل آدم مقرر نموده است که هر کس از ایشان قصد انجام کاری نیک کند، ولی آن را انجام ندهد، برای او یک حسنه نوشته شود و اگر قصد کار نیک کند و آن را انجام دهد، ده حسنه خواهد داشت و هر کس، قصد کاری بد کند و آن را انجام دهد، یک گناه بر او نوشته خواهد شد.

۴ ـ ۶. دیدگاه ششم. بیشتر بودن پاداش نیّت انجام کارهای بزرگ، نسبت به پاداش انجام کارهای اندک

ابن درید در مقام تبیین حدیث مورد بحث گفته است:

ان المؤمن ینوی خیرات کثیرة لا یساعده الزمان علی عملها فکان الثواب المترتب علی

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰۴.

۲. سورهٔ زمر، آیهٔ ۲۲.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۴۲۸؛ نیز ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۱.

نیّاته أکثر من الثواب المترتب علی اعماله؛[1]

نیت مؤمن آن است که امور خیر فراوانی انجام دهد اما زمان برای انجام (همهٔ) آن‌ها مساعدت نمی‌کند. بنابراین پاداشی که بر نیت‌های او بار می‌شود، بیش از پاداشی است که بر اعمال وی مترتب می‌گردد.

این عبارتی است که صاحب بحار، به نقل آن از محمد بن حسن بن درید صاحب جمهرة اللغة اکتفا می‌کند و از رد یا تأیید آن سخنی به میان نمی‌آورد؛ ولی به نظر می‌رسد دیدگاه وی از پشتوانهٔ حدیثی برخوردار است و با مضامین متعدد روایی تأیید می‌شود؛ مانند روایت ذیل از امام صادق علیه‌السلام که آن را شیخ کلینی با سند خود از ابوبصیر نقل می‌کند:

ان العبد المؤمن الفقیر لیقول: یا ربّ ارزقنی حتی أفعل کذا و کذا من البر و وجوه الخیر فاذا علم الله عزّوجلّ ذلک منه بصدق نیّة کتب الله له من الاجر مثل ما یکتب له لو عمله ان الله واسع کریم؛[2]

بندهٔ با ایمانِ فقیر می‌گوید: پروردگارا، روزی‌ام ده تا فلان کار نیک را انجام دهم و به امور خیر اقدام نمایم. پس چون خدای عزوجل، از این سخنِ توأم با نیت راستین او آگاه شود، اجر و پاداشش را به مقداری می‌نویسد که در صورت انجام دادن آن کارها، می‌نوشت؛ زیرا خدا وسعت دهنده و کریم است.

تنها ایراد قابل ذکر دربارهٔ این قول آن است که همانند قول دوم، تنها ناظر به برخی موارد است؛ یعنی مواردی که شخص مؤمن، نیت‌های فراوان جهت انجام امور خیر داشته باشد. بنابراین نمی‌توان این قول را نیز توضیحی جامع و فراگیر از حدیث مورد بحث دانست.

۴ ـ ۷. دیدگاه هفتم. برتری امر پنهان نسبت به عمل آشکار

میرداماد می‌نویسد:

انّ النیة سرلا یطلع علیه الا الله تعالی و عمل السرّافضل من عمل الظاهر؛[3]

نیت، امر پنهانی است که کسی جز خدای تعالی، از آن آگاه نمی‌شود و کار پنهان، از کار آشکار بهتر است.

---

۱. بحار الانوار، ج۶۷، ص۱۹۰.
۲. الکافی، ج۲، ص۸۵؛ نیز ر. ک: وسائل الشیعه، ج۱، ص۵۳.
۳. اثناعشر رساله، ج۴، ص۱۰۶.

به حسب ظاهر، مقصود وی آن است که نیت شخص با ایمان، به سبب پنهان بودنش، از هر گونه ریا و سمعه و از هر گونه انگیزهٔ غیرالهی دور است. بنابراین نسبت به عمل که آشکار و در معرض این گونه آسیب‌ها است، برتری دارد. و این مضمونی است که با برخی از روایات نیز تأیید می‌شود؛ مانند همان روایت زید شحّام که پیش‌تر به آن اشاره شد. بر اساس این روایت، وی می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم که شنیدم شما می‌گویید: نیت مؤمن از عمل او بهتر است، چطور ممکن است نیت، بهتر از عمل باشد؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید:

لان العمل انما کان رئاء المخلوقین و النیة خالصة لرب العالمین فیعطی عزوجل علی النیة ما لا یعطی علی العمل؛[1]

زیرا (ممکن است) عمل، از باب ریا کاری و نشان دادن کار به مردمان باشد؛ در حالی که نیت، خالص و برای پروردگار عالمیان است و به همین سبب، در برابر نیت، پاداشی می‌دهد که در برابر عمل نمی‌دهد.

باید گفت این سخن، هرچند در حد خود صحیح به نظر می‌رسد و می‌توان در توضیح جملهٔ نیة المؤمن خیر من عمله از آن بهره گرفت، ولی فاقد جامعیت کامل است؛ زیرا نمی‌توان بخش دوم حدیث، یعنی جملهٔ «نیة الکافر شرّ من عمله» را بر اساس آن توضیح داد و باید برای این منظور، چاره‌ای دیگر اندیشید.

۴ ـ ۸. دیدگاه هشتم. برتری نیّت به دلیل اصل و اساس بودن آن (نظریهٔ اصالة النیة)

اصل و اساس عمل و شکل دهندهٔ آن، نیت است. بنابراین مبنای ارزش گذاری کار و ملاک خیریّت و شرّیّت آن نیز نیّت خواهد بود.

این تحلیل که از آن به «اصالة النیة» تعبیر می‌کنیم[2] و شواهد فراوانی نیز بر درستی آن یافت می‌شود، قابل استناد به شماری از عالمان است. البته عبارات ایشان، گوناگون است، ولی بازگشت همهٔ آن‌ها به همین سخن است.

یکی از این عالمان، ملا صالح مازندرانی است که فشردهٔ سخن وی چنین است:

النیّة الخالصه یتوقف علی قلع القلب عن حبّ الدنیا و نزعه عن المیل الی ما سوی الله

---

۱. علل الشرایع، ج۲، ص۱۲۴.

۲. مقصود از اصل در این جا، معنای لغوی آن، یعنی اساس و پایه است؛ چنان که شیخ انصاری نیز یکی از محتملات معنایی اصل در مبحث اصالة اللزوم بیع را همین معنا می‌داند (ر. ک: المکاسب، ص۲۱۴).

تعالی و هذا أشق الاشیاء علی النفس، و هذه النیّة من لوازم الایمان و دائمة لا تنقطع و ثمرتها الخلود فی الجنّة، فالعمل تابع النیّة فی الرد و القبول و الکمال و النقصان و فرع لها و الاصل افضل من الفرع؛[1]

نیت خالص، منوط به کندن دل از حبّ دنیا و بریدن دل از میل به ما سوی الله است و این مشکل‌ترین کار برای نفس است. نیت به این معنا، لازمهٔ ایمان، همیشگی و مستمر و میوهٔ آن، خلود در بهشت است. بنابراین عمل، در مردود و مقبول واقع شدن و در کمال و نقصان، تابع نیت و فرع آن است و اصل نسبت به فرع، برتری دارد.

یکی دیگر از ایشان، شیخ فخرالدین طریحی است که به اختصار می‌نویسد:

اگر مقصود ما (از انجام کار)، حصول کمال از کمال مطلق (یعنی خدای سبحان) باشد، پس شایسته است نیّت‌های ما، مشتمل بر درخواست تقرب به خدای متعال باشد؛ زیرا کامل مطلق او است و چنین نیتی، نسبت به عملی که فاقد آن باشد بهتر است.[2]

منظور وی آن است که در فرآیند استکمال نفسانی، جوهر و بُن مایهٔ عمل، نیت و قصد قربت به درگاه کمال ازلی است. بنابراین ارزش و جایگاه نیت، بس فراتر از ارزش و جایگاه اصل عمل خواهد بود. وی در ادامه، با بیانی روشن‌تر می‌نویسد:

انها بمنزلة الروح و العمل بمنزلة الجسد فهی خیرمنه، لان الجسد بغیرروح لا خیرفیه؛[3]

نیت به منزلهٔ روح و عمل به مثابهٔ جسد است و بر این اساس، نیت نسبت به عمل برتری دارد؛ زیرا در جسد بی‌روح، خیری نیست.

افزون بر آن چه گذشت، صاحب بحار، عباراتی هم‌مضمون با عبارات فوق از اشخاص نامعلوم نقل می‌کند که نشان می‌دهد این دیدگاه، قایلان دیگری نیز دارد؛ مانند عبارت ذیل:

قلب، متبوع و به منزلهٔ امیر است و اعضا و جوارح، اتباع و به منزلهٔ رعایا هستند و مقصود مورد انتظار از اعمال جوارحی، حصول اثر در قلب است.[4]

سخن فوق، در پی دست‌یابی به این نتیجه است که نیت، امری قلبی و جوانحی و عمل،

---

۱. شرح اصول الکافی، ج۸، ص۵۱.
۲. مجمع البحرین، ج۱، ص۴۲۳.
۳. همان.
۴. ر.ک: بحار الانوار، ج۶۷، ص۱۹۲.

امری جوارحی است و قلب چون نسبت به جوارح، در جایگاه مِهتری و سروری قرار دارد. پس نیّت نسبت به عمل، از شرافت بیشتری برخوردار است.

۵. تبیین مفهوم حدیث با تکیه بر احادیث همسو

احادیث مرتبط با روایت مورد بحث و ارشادات پیامبرﷺ و ائمه علیهم‌السلام در این خصوص، بیشتر تأیید کنندهٔ نظریهٔ هشتم اند. از پیامبر اکرمﷺ نقل است که فرمود:

ان الله تعالی لا ینظر الی اجسامکم و لا الی أحسابکم و لا الی اموالکم، و لکن ینظر الی قلوبکم فمن کان له قلب صالح تحنّن الله علیه؛[1]

خدای تعالی به جسم ها، حَسَب‌ها و اموال شما نمی‌نگرد، بلکه به دل‌هایتان می‌نگرد. هر کس از قلبی شایسته برخوردار باشد، خدا به او لطف و عنایت خواهد داشت.

در یکی از سفرهای جهادی، پس از این که پیامبرﷺ و همراهان، مسافت‌هایی طی کرده و سختی‌هایی متحمّل شدند، حضرت فرمود:

ترکنا فی المدینة أقواماً لا نقطع وادیاً و لا نصعد صعوداً و لا نهبط هبوطاً الا کانوا معنا؛

ما مردمانی را در مدینه جا گذاشتیم و با خود نیاوردیم، ولی هیچ بیابانی را نپیمودیم و از هیچ کوه و تپه‌ای بالا نرفتیم و در هیچ زمین پستی سرازیر نشدیم، مگر این که آنان با ما بودند.

اصحاب پرسیدند: چگونه چنین چیزی ممکن است؟ آنان که با ما نبودند؟ و حضرت، با یک کلمه به آنان پاسخ داد و آن این که فرمود:

نیّاتهم.[2]

امام علیعليه‌السلام نیز با تعبیرات متنوع ذیل، بر نقش محوری نیت و جایگاه بی‌بدیل آن تأکید می‌کند:

النیّة أساس العمل؛[3]

نیت پایه و اساس عمل است.

---

۱. کنز العمال، ج۳، ص۴۲۱.
۲. همان.
۳. غرر الکلم و درر الکلم، ص۹۳.

الاعمال ثمار النیّات؛[1]

کارها، میوه‌های نیت‌ها است.

لا عمل لمن لا نیّة له؛[2]

انسان فاقد نیت، فاقد عمل است.

براساس نقل نهج البلاغه روزی آن حضرت به مردم خطاب کرده فرمود:

ایها الناس! انما یجمع الناس الرضا و السخط؛[3]

آنچه مردمان را گرد می‌آورد، خشنودی و خشم است.

آن گاه به مثالی قرآنی اشاره نموده فرمود:

انما عقرناقة ثمود رجل واحد فعمّهم الله بالعذاب لما عمّوه بالرضاء فقال سبحانه: ﴿فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ﴾؛[4]

شتر قوم ثمود را تنها یک نفر پی کرد و از پای درآورد، ولی خدا همهٔ آن قوم را عذاب نمود؛ زیرا همهٔ آنان، به کار قاتل راضی بودند، از این رو خدای سبحان (به صیغهٔ جمع) فرمود: «شتر را پی کردند و سپس پشیمان شدند».

البته «رضا» و واژهٔ مقابل آن «سَخَطْ» و «سُخْطْ» به معنای قصد و نیت نیستند، ولی همانند حبّ و بغض و برخی دیگر از صفات قلبی، زمینه ساز و از عوامل شکل‌گیری قصد و نیّت محسوب می‌شوند. بنابراین می‌توان تأکید حضرت بر نقش آن‌ها در گرد آوری انسان‌ها را تأکیدی غیرمستقیم بر نقش نیّت در این زمینه دانست.

و در روایتی از امام صادق علیه‌السلام با تأکید بیشتر آمده است:

النیة أفضل من العمل ألا و انّ النیّة هی العمل؛[5]

نیت، برتر از عمل (بلکه اساساً) نیت همان عمل است.

در ادامهٔ این حدیث نیز راوی می‌افزاید: سپس حضرت به آیهٔ ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى

---

۱. همان.

۲. همان.

۳. نهج البلاغه، ص۳۱۹، خطبهٔ ۲۰۱.

۴. سورهٔ شعراء، آیهٔ ۱۵۷.

۵. وسائل الشیعه، ج۱، ص۵۱.

شَاكِلَتِهِ﴾ استناد نموده کلمهٔ «شاکله» را به نیت معنا کرد.

می توان جملهٔ «النیة هی العمل» در سخن فوق را اشاره‌ای بس دقیق به ارتباط وثیق میان کار و کنندهٔ آن دانست. این ارتباط، از نگاه حکمای مسلمان، ناشی از «قانون سنخیّت» و به حدّی است که می‌توان وجود فعل را مرتبهٔ نازلی از وجود فاعل دانست. علّامهٔ طباطبایی، در ذیل آیهٔ مزبور و در این خصوص می‌نویسد:

> حکما گفته‌اند: بین فعل و فاعل آن و به تعبیر دیگر بین معلول و علت فاعلی‌اش، سنخیّت وجودی و رابطهٔ ذاتی حاکم است؛ به نحوی که گویی وجود فعل، مرتبهٔ نازله‌ای از وجود فاعل و وجود فاعل، مرتبهٔ عالیه‌ای از وجود فعل است.[1]

گفتنی است که قانون سنخیّت، از قضایای ارتکازی و نزدیک به امور بدیهی، بلکه از امور بدیهی است؛ چرا که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی قابل اثبات است.

در بیان بداهت این قانون گفته‌اند:

> اگر سنخیّت و ارتباط خاص میان این دو لازم نباشد، لازمه اش آن است که هر چیز بتواند علت هر چیز شود و هر چیز، معلول هر چیز.[2]

به هر حال، افزون بر روایاتی که در این باب مذکور شد، روایت ذیل از امام رضا علیه‌السلام نیز درخور درنگ، بلکه از اهمیت بیشتری برخوردار است:

> **اذا کان یوم القیامة أوقف المؤمن بین یدیه فیکون هوالذی یتولی حسابه فیعرض علیه عمله فینظرفی صحیفته، فأوّل ما یری سیئاته فیتغیّرلذلک لونه و ترتعش فرائصه و تفزع نفسه ثم یری حسناته فتقرّعینه و تسرنفسه و تفرح روحه، ثم ینظرالی ما أعطاه الله من الثواب فیشتد فرحه. ثم یقول الله للملائکة: هلمّوا الصحف التی فیها الاعمال التی لم یعملوها! فیقرئونها ثم یقولون: و عزّتک انک لتعلم أنّا لم نعمل منها شیئا؟ فیقول: صدقتم نویتموها فکتبناها لکم؛**[3]
>
> چون قیامت فرا رسد، خدای متعال، شخص با ایمان را در پیشگاه خود به پای دارد و خودش عهده دار حساب او گردد. در این هنگام، عملش را بر وی عرضه دارد و او در نامهٔ اعمالش بنگرد. در ابتدا چشم او به گناهانش می‌افتد و به همین سبب، رنگش دگرگون

---

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۲، ص۱۹۴.

۲. ر. ک: نهایة الحکمه، ص۱۵۶؛ آموزش فلسفه، ج۲، ص۶۶.

۳. تفسیر القمی، ج۲، ص۲۶؛ نیزر. ک: مستدرک الوسائل، ج۱، ص۹۱.

شده بدنش بلرزد و دچار التهاب شود ولی سپس که حسنات خود را دید، چشمش روشن شده روح و روانش شاد می‌گردد و پس از آن، بـه پـاداش‌هـای اعطـایی خـدا مـی‌نگـرد و شادیش دوچندان می‌شود. و در پی آن، خدا به فرشتگان می‌فرماید: صحیفه‌های مشـتمل بر اعمالی را بیاورید که مؤمنان انجام نداده‌انـد! و پـس از آن کـه مؤمنـان، صـحیفه‌هـای مذکور را خواندند، عرضه می‌دارند: به عزتت سوگند! تو خوب می‌دانی ما هیچ یک از این اعمال را انجام نداده ایم! پروردگار می‌فرماید: راست می‌گوییـد، ولـی چـون نیـت انجـام آن‌ها را داشته‌اید برایتان ثبت کردیم.

مهم‌تر بودن ایـن حـدیث بـدان جهـت اسـت کـه در روایـات و عبـارات پیشـین، سـخن از موقعیـت نیّـت در صـورت وجـودِ توأمـانِ آن بـا عمـل بـود و از ایـن بحـث مـی‌کـردیم کـه چـرا در صورت وجود متقارن این دو، نیت برتر از عمل است و حال آن که در حدیث فوق، تنها سخن از نیّـت و پـای ایـن وعـده در میـان اسـت کـه خـدای سـبحان، در ازای نیـت‌هـای صِـرف و قصـدهـای مجرد از عمـل، پـاداش مـی‌دهـد. بنـابراین مـی‌تـوان ایـن حـدیث را بیـانی رسـاتـر و تأکیدی بیشتر بر اصل و اساس بودن نیت دانست.

نتیجه

با وجود برخی ایرادها دربارهٔ سند حدیث «نیة المؤمن خیر من عمله»، ایـن حـدیث، از اعتبـار کـافی برخـوردار اسـت و مـی‌تـوان بـه صـدور آن از معصـوم علیه‌السلام اطمینـان داشـت. از عبارت‌های گوناگونی که دربارهٔ مفاد و مفهوم ایـن حـدیث نقل شـد، دیدگاه‌های ذیـل قابل استحصال است: ۱. برتری نیّت بدون عمل برعمل بدون نیّت، ۲. برتری نیّت انجام عمل به بهترین وجه نسبت به خود عمل، ۳. برتری طینت نیّت بر طینت عمل، ۴. برتری نیّتِ برخی اعمالِ سخت بر نیّت پاره‌ای از اعمال آسان، ۵. خوب بودن نیّت و احتساب آن به عنوان بخشی از اعمال، ۶. بیشتر بودن پاداش نیّت انجام کارهای بزرگ نسبت به پاداشِ انجام کارهای اندک، ۷. برتری امر پنهان نسبت به عمل آشکار، ۸. برتری نیّت به دلیل اصل و اساس بودن آن.

در میان این دیدگاه ها، دیدگاه اول تا هفتم، قابل پذیرش نیستند؛ چراکه دیدگاه نخست، فاقد دلیل و ناسازگار با روایات فراوانی است که بر نقش و اهمیت نیت تأکید می‌کننـد و دیدگاه دوم، تنها ناظر به پاره‌ای موارد و فاقد جامعیت است. دیدگاه سوم نیز فاقد دلیل، بلکه ناسازگار با خود حدیث مورد بحث است. دیدگاه چهارم نیز افزون بر این که فاقد دلیل است،

متناسب با مدلول گستردهٔ حدیث مورد بحث به نظر نمی‌رسد و در این میان، نظریهٔ پنجم، علاوه بر نداشتن دلیل، با اشکالات متعددی رو به رو است. بنابراین پذیرش آن دشوارتر به نظر می‌رسد. و دیدگاه ششم وهفتم نیز از این جهت قابل دفاع به نظر نمی‌رسند که به مواردی خاص ناظرند و ادارای جامعیت مورد انتظار نیستند.

ولی دیدگاه هشتم که می‌توان آن را به شماری از عالمان نسبت داد و از اشکالات وارد بر سیر دیدگاه‌ها، در امان و از شواهد قابل توجه روایی و نیز برخی دلایل عقلی و فلسفی برخوردار است، قابل دفاع و شایستهٔ پذیرش به نظر می‌رسد.

کتابنامه

- آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح یزدی، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ش.
- اثناعشر رساله، سید محمد باقر میرداماد، انتشارات مکتبة السید الداماد، بی‌تا.
- اجود التقریرات، محمد حسین نائینی، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی دینی، ۱۴۱۰ق.
- الاستبصار، محمد بن حسن طوسی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- الانتصار، سید مرتضی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- الامالی، محمد بن حسن طوسی، قم: انتشارات دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
- بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- تحفة الاحوذی فی شرح الترمذی، عبد الرحمن مبارکفوری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- تذکرة الموضوعات، محمد طاهر هندی فتنی، بی‌جا، بی‌تا.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم، قم: مؤسسهٔ دارالکتب، ۱۴۰۴ق.
- ثواب الاعمال، محمد بن علی صدوق، قم: انتشارات شریف، ۱۳۶۴ش.
- الجامع الصغیر، جلال الدین سیوطی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
- جواهر الفقه، قاضی ابن برّاج، قم: مؤسسهٔ سید الشهداء علیه‌السلام، ۱۴۱۱ق.
- جواهر الکلام، محمد بن حسن نجفی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ش.
- حاشیهٔ شیخ انصاری بر قوانین الاصول، مرتضی انصاری، قم: مؤسسهٔ الهادی، ۱۴۱۵ق.
- الخلاف، محمد بن حسن طوسی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- السرائر، محمد بن ادریس، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.

- شرح اصول الکافی، ملّا صالح مازندرانی، با حاشیهٔ میرزا ابوالحسن شعرانی، بی‌جا، بی‌تا.
- شرایع الاسلام، محقق حلّی، تهران: انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ق.
- علل الشرایع، محمد بن علی صدوق، قم: انتشارات داوری، بی‌تا.
- عون المعبود، محمد شمس الحق عظیم آبادی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- غنیة النزوع، سید بن زهره، قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۱۷ق.
- فتح الباری بشرح البخاری، ابن حجر عسقلانی، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
- فرائد الاصول، مرتضی انصاری، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- القاموس المحیط، مجد الدین فیروزآبادی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- قرب الاسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، تهران: انتشارات نینوی، بی‌تا.
- قوانین الاصول، میرزا ابوالقاسم قمی، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌تا.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- کشف الخفاء و مزیل الالباس، اسماعیل بن محمد عجلونی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- کشف الرموز، فاضل آبی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- کنز العمال، علی متقی هندی، بیروت: مؤسسة الرساله، بی‌تا.
- لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- المبسوط، محمد بن حسن طوسی، تهران: انتشارات مرتضویه، ۱۳۸۷ق.
- مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، تهران: انتشارات مرتضویه،
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، نورالدین هیثمی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- محاضرات فی اصول الفقه، سید ابوالقاسم خویی، قم: دار الهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
- المحصول فی علم الاصول، جعفر سبحانی، قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۱۴ق.
- المحکم فی اصول الفقه، سید محمد سعید حکیم، مؤسسهٔ المنار، ۱۴۱۴ق.
- مختلف الشیعه، علامه حسن بن مطهر حلی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
- المسائل الصاغانیه، محمد بن نعمان مفید، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مستدرک الوسائل، حسین نوری، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ق.
- مصباح الشریعه، (منسوب به) امام صادق علیه‌السلام، قم: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.

- المعتبر، حسن بن مطهر، علّامهٔ حلّی، قم: مؤسسهٔ سید الشهداء علیه‌السلام، ۱۳۶۴ش.
- المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد، قاهره، مکتبة ابن تیمیه، بی‌تا.
- المعتبر، محقق حلّی، قم: مؤسسهٔ سید الشهداء علیه‌السلام، ۱۳۶۶ش.
- مغنی الادیب، جمال الدین بن هشام انصاری، قم: مرکزمدیریت حوزهٔ علمیه، ۱۴۳۴ق.
- مفردات الفاظ القرآن، حسین راغب اصفهانی، بیروت: الدار السامیه، ۱۴۱۲ق.
- المکاسب، مرتضی انصاری، تبریز، چاپخانهٔ اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- الناصریات، سید مرتضی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- نهایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- نهج البلاغه، سید رضی، قم: انتشارات دار الهجره، بی‌تا.
- وسائل الشیعه، محمد بن حسن، حرّعاملی، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
- الهدایه، محمد بن علی صدوق، قم: مؤسسهٔ امام هادی علیه‌السلام، ۱۴۱۸ق.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۹۵ ـ ۱۱۳

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

فرایند آسیب‌شناسی سند احادیث[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰

نفیسه شبیری[2]

چکیده

از دیرباز دست‌یابی به احادیث صحیح وجهه همت دانشمندان شیعی بوده است. در این زمینه تلاش‌های علمی ارزنده‌ای برای کشف آسیب متنی و سندی احادیث صورت گرفته است. از علمای معاصر که برای کشف تحریفات اسناد حواشی عالمانه‌ای نگاشته، آیة الله العظمی شبیری زنجانی مد ظلّه است. این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی و با ارائه چند حاشیه از معظم له براسناد کتاب الکافی به تحلیل روش اختصاصی ایشان در حوزه کشف تحریفات اسناد پرداخته است. غالباً این شیوه با بررسی و مقایسه نسخ معتبرخطی کهن در یک سند آغاز، و سپس با مشاهده اختلاف و غرابت میان آن‌ها و حصول علم اجمالی به وقوع تحریف در سند و نهایتاً با تکیه به اصول و قواعد حاکم بر طبقات روات و محدثین و اقامه شواهد و مؤیدات، به کشف تحریف در سند می‌انجامد و شناخت این روش‌ها می‌تواند محققین را در استفاده از هوش مصنوعی در قلمرو کشف آسیب‌های اسناد یاری دهد.

کلیدواژه‌ها: آسیب اسناد حدیث، روش‌شناسی، آیة الله العظمی زنجانی، اصول الکافی.

درآمد

دست‌یابی به احادیث صحیح از مهم‌ترین دغدغه‌های دانشمندان و محدثان شیعی بوده و از دیرباز تلاش‌های علمی ارزنده‌ای برای کشف آسیب‌های متنی و سندی احادیث صورت گرفته است. صرف‌نظر از تلاش‌های پراکنده محدثان و فقیهان امامیه در شناخت

---

۱. با تکیه بر حواشی آیة الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی مدّظلّه.

۲. استادیار، عضو هیات علمی مؤسسه آموزش عالی رهپویان سید الشهداء علیه‌السلام (n.shobeyri@gmail.com).

تحریفات اسناد،[1] نخستین پژوهش روشمند و فراگیر در این زمینه، کتاب منتقی الجمان تألیف شیخ حسن، معروف به صاحب معالم (م۱۰۰۹ق)، فرزند شهید ثانی است. وی به همراه خواهرزاده و دوست دانشمند خود، سید محمد عاملی، معروف به صاحب مدارک (م۱۰۱۱ق) از شاگردان ویژه محقق اردبیلی بودند.[2] محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفائدة و البرهان موشکافی‌های گسترده در مباحث فقهی و مبانی آن صورت داده که چالش مشهورات محور آن بوده است؛ به طوری که در لابه‌لای آن نیز تردیدها و اشکالات جدی در اسناد و رجال حدیث دیده می‌شود. شاید این اشکالات شاگرد وی را به تکاپو انداخته و سبب شده که با ژرف‌اندیشی در کتب حدیثی و مقایسه جدی اسناد مشابه با یکدیگر، نظام جدیدی را برای دانش حدیث‌شناسی طراحی کند که از ارکان آن توجه به تحریفات واقع در اسناد و عوامل پیدایش آن است. کشف نقش غفلت از روش بنای اسناد بر اسناد پیشین در پیدایش سقط در مصادر متاخر،[3] اثر عدم دقت لازم در شناخت مرجع ضمیر در وقوع سقط در اسناد،[4] لزوم دقت در مرجع ضمیر[5] کشف منشأ اضمار در نام معصومان علیهم‌السلام[6] که در اعتباربخشی به احادیث مضمره نقشی تعیین کننده دارد،[7] منشأ تبدیل واو عطف به «عن» در اسناد، و تفکیک بین سائل که در سلسله اسناد روایت واقع نشده و راوی احادیث از جمله نتایج ژرف‌اندیشی وی در اسناد احادیث است. پس از منتقی الجمان، مهم‌ترین اثر سودمند در آسیب‌شناسی اسناد، کتاب جامع الرواة است که با بیان تفصیلی اسناد هریک از مترجمین و ذکر راویان از آن‌ها زمینه کشف تحریفات سندی را فراهم کرده است. در جای جای این کتاب نیز بحث‌های ارزشمندی درباره اسناد تحریف شده دیده می‌شود. مرحوم آیة الله العظمی بروجردی نیز با تألیف آثار ارزشمندی در ترتیب اسانید و نیز نگارش حواشی

۱. از نمونه‌های این تلاش‌ها سخن شیخ صدوق در مشیخه فقیه، ج ۴، ص۵۱۳ درباره طریق وصیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به محمد حنفیه است که در سند آن آمده است: علی بن ابراهیم بن هاشم، عن ابیه، عن حماد بن عیسی، عمن ذکره، عن ابی عبدالله علیه‌السلام. شیخ صدوق درباره این سند می‌گوید: یغلط اکثر الناس فی هذا الاسناد فیجعلون مکان حماد بن عیسی حماد بن عثمان، و ابراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان و انما لقی حماد بن عیسی و روی عنه. این سخن پس از وی در کتاب‌های رجال و حدیث نقل شده است (ر.ک: رجال علامه حلی، ص ۲۸۱؛ رجال ابن داوود، ص۵۵۶ و ...).

۲. أمل الامل، ج ۱، ص۵۸.

۳. منتقی الجمان، ج ۱، ص۲۴، ۲۵۰، و...

۴. همان، ج ۲، ص۵۶۳.

۵. همان، ج ۱، ص۲۳۲، ۳۷۴، ۴۱۰.

۶. همان، ص۳۹

۷. همان، ص،۵۵، ۷۳، ۲۲۹.

عمیق و عالمانه بر اسناد احادیث، گام‌های استواری در شناخت آسیب اسناد برداشته‌اند. ایشان در مقدمه کتاب ترتیب اسانید الکافی، پس از اشاره به این آسیب‌ها و اسباب آن، به ارائه راه حل و کیفیت دست‌یابی به سند صحیح و تحریف ناشده پرداخته‌اند.[1] روش ترمیم سند بر اساس تتبع و بررسی اسناد مشابه در آثار آیة‌الله العظمی شبیری زنجانی نیز دنبال شده که حاصل آن تنظیم فهارس متعددی بر روی اسناد کتب حدیثی با دو روش ترتیب الاسانید و تعیین طبقات روات (راوی و مروی عنه) است.[2]

کتاب معجم رجال الحدیث نخستین اثر جامع برخاسته از این نگرش است. در این کتاب، ضمن تعیین طبقه هر راوی از طریق معرفی تفصیلی تمام راویان و مشایخ آن‌ها و نشانی دقیق روایات در کتب اربعه، در بخش «اختلاف الکتب» یا «اختلاف النسخ» به تفاوت مصادر و نسخ مختلف در نقل احادیث[3] و احیاناً ذکر عبارت صحیح اشاره شده است. این دو بخش به همراه بخش تفصیل طبقة الرواة ـ که نزدیک به نیمی از کتاب معجم رجال الحدیث را به خود اختصاص داده است ـ بهترین کمک‌رسان به پژوهش‌گران در شناخت آسیب‌هایی است که در اسناد احادیث از سوی مؤلفان یا ناسخان پدید آمده است.

از دیگر منابع ارزشمند در این موضوع، کتاب الأخبار الدخیله و مستدرکات آن، تألیف محقق رجالی علامه شوشتری است. محور اصلی این کتاب کشف تحریفات در اسناد کتب حدیثی است. وی همچنین در دیگر آثار خود، به ویژه در کتاب قاموس الرجال به بررسی تحریفات در کتب حدیثی و رجالی (به ویژه رجال الکشی) اهتمام جدی نشان داده است. بررسی کامل هریک از آثار پیش‌گفته نیازمند پژوهش‌های گسترده و نگارش مقالات مستقلی است.

با ورود رایانه به عرصه پژوهش‌های دینی و عرضه نرم‌افزارهای حدیثی گوناگون، از جمله برنامه‌های درایة النور، نرم‌افزار اسناد کتب صدوق و ... تحقیقات حدیثی به مسیر جدیدی راه یافت و بر سرعت و دقت پژوهش با استفاده شایسته از این نرم‌افزار به گونه خیره‌کننده‌ای افزوده گردید و پژوهش‌های سندشناسی تحول بنیادی یافت. در این میان، نیاز به بهره‌گیری از تکنیک‌های دانش هوش مصنوعی برای بالا بردن سطح علمی و فنی نرم‌افزارهای تخصصی رجالی به طور جدی احساس می‌گردد. دانش هوش مصنوعی یکی از علوم نوبنیاد

---

۱. تجرید الاسانید الکافی، ج۱، ص۳.

۲. با وجود شباهت بین ترتیب الاسانیدهای ایشان و ترتیب الاسانیدهای مرحوم آیة الله العظمی بروجردی این دو گروه به گونه مستقل و بدون اطلاع از یکدیگر تألیف شده‌اند.

۳. بر اساس شماره باب و رقم روایت در باب.

است که برای واگذاری پژوهش و فعالیت فکری به رایانه طراحی گردیده است. این دانش بر پایه ساده‌سازی پژوهش‌ها و تبدیل مکانیسم پیچیده یک فرایند فکری به عناصر اصلی و غیر قابل تجزیه استوار است.[1] پس از شناخت و واگذاری این عناصر اصلی به رایانه می‌توان دریافت که آیا رایانه توانایی شناخت و تحلیل این عناصر را دارا است یا خیر؟ بدیهی است بهره‌گیری از خیل عظیم نرم‌افزارها با تکیه بر کارآیی‌های پنهان آن می‌تواند نقش شگرفی در اتقان پژوهش‌های دینی ایفا نماید که بررسی آن خارج از موضوع این نوشتار است.

به طور کلی پژوهش‌های انجام گرفته بر روی اسناد احادیث از مراحل مختلف تشکیل می‌شود. هر دانشمندی در پژوهش خود مراحلی را، هر چند ناخودآگاه، می‌پیماید. با شناخت این مرحله و تبدیل هر مرحله به چند مرحله ساده‌تر می‌توان امید داشت که فرآیند پژوهش به عناصر اصلی تجزیه گردد، و از این طریق، امکان بازسپاری آن به رایانه و به دنبال آن، ترمیم اسناد مشابه فراهم آید. مقاله حاضر مقدمه‌ای است بر پژوهش‌های گسترده که در زمینه امکان بهره‌گیری از دانش هوش مصنوعی در سندشناسی باید انجام گیرد. روشی که در این مقاله اتخاذ شده می‌تواند بر روی پژوهش‌های عالمان رجال بارها آزموده گردد و از مجموع این تلاش‌ها نکته‌های مختلف مؤثر در پژوهش‌های سندشناسی کشف گردد. مقایسه این روش‌ها و ارزیابی نقاط قوت و ضعف هر یک می‌تواند ما را برای رسیدن به روش استاندارد پژوهش‌های سندشناسی یاری رساند.

آیة الله العظمی شبیری زنجانی از جمله عالمانی است که حواشی ارزشمند بسیاری بر اسناد کتب حدیثی نگاشته‌اند.[2] در این مقاله تلاش شده با انتخاب چند حاشیه ساده از حواشی ایشان بر اسناد کتاب شریف الکافی، روش تبدیل فرایند پیچیده و ترکیبی پژوهش به عناصر ساده‌تر نشان داده شود تا از این طریق زمینه بهره‌گیری از رایانه و هوش مصنوعی در فرآیند آسیب‌شناسی اسناد روایات فراهم گردد.

شایان ذکر است که هر پژوهش دارای دو مرحله انجام و تدوین پژوهش است و هر یک از آن دو از روش‌های متفاوتی پیروی می‌کنند؛ هر چند که در تدوین یک پژوهش ذوق و سلیقه شخصی پژوهش‌گر نقش اساسی دارد و شاید نتوان یک روش واحد را توصیه کرد.

در این مقاله شیوه پژوهش و تدوین حواشی معظم له در شناخت آسیب اسناد مورد

---

۱. کتاب الکترونیکی هوش مصنوعی، ص۱۰.

۲. اکثر این حواشی هنوز به زیور طبع آراسته نشده و هم‌چنان به صورت مخطوط نگهداری می‌شوند.

بررسی قرار خواهد گرفت. از آنجایی که برخی از این تعلیقات بسیار طولانی و پیچیده است و بررسی آن‌ها خارج از حدود این نوشتار است. لذا تلاش شده است تا تعلیقاتی محور بحث قرار گیرند که از مراحل پژوهشی کمتری برخوردارند تا بتوان تحلیل روشن‌تری از آن‌ها ارائه نمود، و از این رو هر تعلیقه به چند بند تقسیم شده تا رابطه مراحل پژوهش و مراحل تدوین پژوهش به گونه بهتری معرفی شود.

تحریف در سند احادیث

تحریف ـ که یکی از مهم‌ترین آسیب‌های سندی است ـ در لغت معادل منحرف ساختن و در اصطلاح به معنای هرگونه تغییر در کلام است.[1] از گونه‌های غالبی تحریف در اسناد روایات، تحریف لفظی است که ممکن است در یک سند از سوی مؤلف یا ناسخان کتاب به طور ناخودآگاه اتفاق افتد. شناخت تحریف حرکتی معکوس برای کشف تحریف است که در آن، محقق از عبارت تحریف شده، به عبارت صحیح می‌رسد. این حرکت معمولاً در یک روند منطقی و براساس قواعد مشخصی صورت می‌گیرد که با شناخت آن‌ها می‌توان چگونگی مسیر تحریف را شناسایی کرد. تحریف پنج گونه اصلی دارد: قلب، سقط، زیاده، تصحیف (یعنی تبدیل عنوان به عنوان مشابه و تبدیل عنوان به عنوان غیرمشابه) که این مقاله با ارائه و تحلیل برخی از تعلیقات، درصدد کشف قواعد حاکم بر شناخت تحریفات در این پنج گونه اصلی است.

گونه اول. قلب

قلب یا جابه‌جایی می‌تواند در حروف یک کلمه، در کلمات یک عبارت، در عبارت‌های یک متن، و یا در صفحات یک نسخه رخ دهد، در اسناد بیشتر قلب در حروف یا کلمات رخ می‌دهد.[2] نمونه‌ای از قلب در سند «احمد بن إدریس و محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن محمد بن سنان، عن حمزه بن الطیار، عن ابی عبد الله علیه‌السلام»[3] مشاهده می‌شود که آیة الله العظمی شبیری زنجانی بر آن دو حاشیه مرقوم داشته‌اند که در این‌جا به نقل و تحلیل آن می‌پردازیم.[4]

---

۱. لسان العرب، ذیل واژه حرف.

۲. می‌تواند به دلایلی همچون معکوس خواندن عبارت در هنگام مشاهده آن، اشتباه ذهن در هنگام املای درونی آن، اشتباه در هنگام انتقال واژه از مرحله ذهن به مرحله نسخه‌نگاری ... صورت گیرد (ر. ک: دانشنامه جهان اسلام، مدخل تحریف و تصحیف).

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۹، ح ۲.

۴. ایشان در حاشیه این سند علاوه بر این حواشی، در نسخه خود به نقل این روایت از بصائر الدرجات وعلل الشرائع و کمال الدین اشاره کرده‌اند که ازحوزه پژوهش ما برکنار است.

حاشیه اوّل

۱. المعهود روایة احمد بن محمد، عن محمد بن سنان بلا واسطة.

۲. و قد روی هذا الخبر عنه بلا واسطه بالرقم (۱).

۳. و لا یبعد وقوع التحریف فی السند.

۴. امّا روایة «احمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان» فی التهذیب، ج۹، الرقم ۳۷۵، فالظاهر اَنّ «عن احمد بن محمد بن عیسی» زائدة لخلو بعض النسخ منها کما یعلم من الطبعة و لم تذکر فی نسخة السید الکرکی من التهذیب.

حاشیه دوم

۱. الظاهر انّ الصواب «محمّد بن احمد، عن محمد بن عیسی بن عبید».

۲. کما فی الطبعة القدیمه من (نع) [الغیبه للنعمانی].

۳. و قد اکثر «محمد بن احمد» من الروایة عن «محمد بن سنان» بواسطة «محمد بن عیسی بن عبید».

غالباً در شناخت تحریف واقع در سند، دو مرحله پیموده می‌شود: مرحله نخست، اثبات اصل وقوع تحریف. و مرحله دوم، کشف عبارت صحیح.[1] محقق، در مرحله نخست، گام‌های چندی برمی‌دارد؛ از جمله: مشاهده ناهمواری موجود در سند، و مقایسه روایت با اسناد دیگر برای یافتن تفاوت سند با اسناد معهود و شناخته شده و جستجوی ناهمواری در اسناد دیگر. در این نمونه «احمد بن محمد [بن عیسی]» از «محمد بن سنان» با واسطه نقل کرده؛ با این‌که «محمد بن سنان» از مشایخ «احمد بن محمد بن عیسی» بوده و «احمد بن محمد بن عیسی» در روایات پرشماری از وی حدیث نقل می‌کند.[2] این امر احتمال وقوع تحریف در سند را تقویت می‌کند. در مرحله مقایسه سند با دیگر اسانید و در حدیث شماره ۱، «احمد بن محمد» برخلاف سند فوق، از «محمد بن سنان» به گونه مستقیم وبدون واسطه روایت می‌کند و این امر بیان‌گر تحریف است[3].[4] گام بعدی برای تکمیل این نتیجه‌گیری، جستجو و کشف ناهمواری در اسناد مشابه است که شبیه این ناهمواری در سند التهذیب هم دیده می‌شود،[5] ولی

---

۱. که حاشیه اول در سند مزبور به مرحله نخست و حاشیه دوم به مرحله دوم اشاره دارد.

۲. حاشیه اوّل، بند ۱.

۳. حاشیه اوّل، بند ۲.

۴. حاشیه اول، بند ۳.

۵. همان‌طور که در بند ۴ از حاشیه دوم اشاره شد.

از آنجایی که نسخه‌های التهذیب یکسان نیستند، مثلاً در چاپ پیشین التهذیب ونسخه‌های خطی از آن، عبارت «عن احمد بن محمد بن عیسی» در سند ذکر شده است، ولی در برخی نسخ التهذیب این عبارت وجود ندارد. لذا می‌توان نتیجه گرفت ناهمواری سند با حذف آن عبارت، برطرف می‌گردد.

در مرحله بعدی، ابتدا پژوهش‌گر در جستجوی دیگر، موارد وقوع این حدیث، به غیبت نعمانی می‌رسد که در چاپ سابق آن به جای «احمد بن محمد»، «محمد بن احمد» قرار دارد.[1] با توجه به این که قلب و جابه‌جایی نام‌ها در یک عنوان، به ویژه در نام‌های نزدیک به هم، همچون «احمد» و «محمد»، یک روند منطقی تحریف است، این احتمال در ذهن پدید می‌آید که عبارت صحیح: «محمد بن احمد» به جای «احمد بن محمد» باشد. با بررسی این احتمال، و با مراجعه به اسناد مشابه و وجود روایات فراوان «محمد بن احمد» از «محمد بن سنان» با واسطه «محمد بن عیسی بن عبید»، صحت «عبارت محمد بن احمد» اثبات می‌شود.[2]

با دقت در تحلیل بالا درمی‌یابیم که ترتیب گام‌هایی که محقق در مرحله پژوهش بر داشته همواره به آن شکلی نبوده که در مرحله تدوین، در قالب یک تعلیقه و یا مشابه آن، به نگارش درمی‌آید و شیوه تدوین پژوهش ونظم‌دهی مراحل آن، به ذوق و سلیقه محقق بستگی دارد. لذا در این سند، هر چند در حاشیه نخست مراحل پژوهش وتدوین دقیقاً یک‌سان است، ولی در حاشیه دوم، نتیجه نهایی پژوهش در آغاز حاشیه درج شده و گام‌های آغازین پژوهش به دنبال نتیجه آمده است.

گونه دوم. سقط (= نقیصه)

سقط در سند با حذف یک یا چند نام از سند رخ می‌دهد.[3] یکی از موارد سقط سند «احمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن حمران، عن الفضل بن السکن ...»[4] است. ایشان برای تبیین سقط در سند، دو حاشیه برآن مرقوم داشته، ابتدا کیفیت نقل این حدیث در کتاب التوحید را گزارش داده و در حاشیه دیگر آورده‌اند:

۱. لم أجد روایة «ابن عیسی، عن محمد بن حمران» بلا واسطه فی موضع.

---

۱. حاشیه دوم، بند ۲.

۲. حاشیه دوم، بند ۴.

۳. ر. ک: دانشنامه جهان اسلام، مدخل تحریف و تصحیف.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۸۵.

۲. و قد رواه فی التوحید مسنداً «عن احمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن ابی عمیر، عن محمد بن حمران».

۳. و «ابن عیسی» یروی کتاب «محمّد بن حمران بن اعین» به توسّط «ابن ابی عمیر» و «ابن ابی نجران».

۴. و لا ریب فی سقوط «عن محمّد بن ابی عمیر» من السند.

نخستین گام پژوهش، ملاحظه سند در کتاب التوحید است. در این سند بر خلاف کتاب الکافی، میان «احمد بن محمد بن عیسی» و «محمد بن حمران» نام «محمد بن ابی عمیر» وجود دارد.[1] بررسی اسناد مشابه نشان‌گر غرابت و ناهمگونی سند حدیث کتاب الکافی با سیر اسناد است؛ زیرا در هیچ موردی «احمد بن محمد بن عیسی» بدون واسطه از «محمد بن حمران» نقل حدیث نکرده است.[2] بنابراین سند مزبور در کتاب التوحید با دیگر اسناد حدیثی ناهماهنگ است، به ویژه این که بنا بر گزارش شیخ طوسی[3] در الفهرست «احمد بن محمد بن عیسی» کتاب «محمّد بن حمران بن اعین» را با واسطه دو شخص نقل می‌کند که یکی از آن‌ها «ابن ابی عمیر» است.[4] با این روش فرایند آسیب‌شناسی سند حدیث به انجام رسیده، و سقوط: «عن محمّد بن ابی عمیر» از سند حدیث آشکار می‌گردد.[5]

در تحلیل این تعلیقه نکاتی مورد توجه است. نخست، وجه تکیه بر گزارش شیخ طوسی در کتاب الفهرست درباره راویان کتاب «محمد بن حمران» آن است که در گذشته غالباً نقل احادیث از طریق نقل کتاب صورت می‌گرفته است. دوم، در این تعلیقه علّت سقوط عبارت: «عن محمد بن ابی عمیر» بیان نشده است و سبب این امر می‌تواند به مشابهت آن با «محمد بن حمران» بازگردد که موجب شده ذهن از «محمد»، قبل از «ابی عمیر»، به «محمد»، قبل از «بن حمران»[6] انتقال پیدا کند.[7]

---

۱. بند ۲.

۲. بند ۱.

۳. فهرست الطوسی، ص۴۱۸.

۴. بند ۳.

۵. بند ۴.

۶. این نکته را هم بیافزایم که این اظهار نظر ـ که روایت «احمد بن محمد بن عیسی» از «محمد بن حمران» بدون واسطه را نیافته‌ایم ـ با امکانات موجود در زمان نگارش تعلیقه بسیار دشوار بوده است و نشان می‌دهد که محشی برای نگارش یک تعلیقه کوتاه چه تلاش گسترده‌ای را بر خود هموار کرده است.

۷. در این مقاله با استفاده از نرم‌افزارهای حدیثی و رجالی، به ویژه مجموعه نرم‌افزارهای نور به راحتی به بازپژوهشی این مطلب پرداخته و درستی آن را به روشنی دریافتیم.

گونه سوم. زیاده

زیاده، افزودن کلمه یا عبارتی به سند است، که غالباً درباره عبارت‌های توضیحی اتفاق می‌افتد که در حاشیه سند نگاشته شده و سپس در اثر اشتباه ناسخان بعدی به متن اضافه می‌شود؛[1] مانند: «علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن یونس [بن عبد الرحمن]، عن ابی یعقوب إسحاق بن عبد الله، عن ابی عبد الله علیه السلام ...»[2] که محشی در توضیح وقوع زیاده در این سند، پس از تنبیه به عدم ذکر «بن عبد الرحمن» در پنج نسخه خطی، چند حاشیه به شرح زیر مرقوم داشته‌اند:

۱. الصواب هو النسخة اتی لم یذکر فیها «ابن عبد الرحمن».

۲. و المراد بـ«یونس» هو «یونس بن یعقوب».

۳. و قد رواه الصدوق فی الامالی، ص۲۵۲، المجلس الخامس و الستین: «عن ابیه، عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن یونس بن یعقوب، عن یعقوب بن اسحاق بن عبدالله، عن ابی عبدالله علیه السلام».

۴. و لم اجد مع کثرة الفحص روایة «ابن ابی عمیر، عن یونس بن عبد الرحمن» فی موضع.

۵. و امّا «یونس بن یعقوب» فله کتب یرویها «ابن ابی عمیر» کما فی الفهرست.

۶. و روی عنه فی عدة اسانید.

۷. و رواه فی البصائر (ص۵۳۷) بسندٍ آخر «عن یونس، عن ابی یعقوب إسحاق بن عبد الله».

تفاوت نسخ الکافی در وقوع «بن عبد الرحمن» و عدم آن در سند مزبور، سبب علم إجمالی به تحقق تحریف در برخی نسخ است، از این رو، در این سند امر دائر میان صحت نسخه مشتمل بر عبارت: «یونس بن عبد الرحمن» و وقوع سقط در نسخه «یونس»، و یا عکس آن است.

در بررسی این دو احتمال، پس از تتبع در سیر مصادری که در آن‌ها این حدیث نقل شده، صرف نظر از عدم وجود واژه «بن عبد الرحمن» در اکثر نسخ خطی، در الامالی شیخ صدوق روایتی را می‌یابیم که سند آن، از «علی بن ابراهیم» به بعد، همانند سند الکافی است؛ با این تفاوت که به جای «یونس بن عبد الرحمن» در آن «یونس بن یعقوب» واقع است.[3] این یافته

---

۱. ر. ک: دانشنامه جهان اسلام، مدخل تحریف و تصحیف.

۲. الکافی، ج۱، ص۴۳، ح۸.

۳. بند ۳.

مؤید احتمال دوم، یعنی زیاده «بن عبد الرحمن» در سند الکافی است؛ علاوه بر این که مراد از «یونس»، «یونس بن یعقوب» است.

در ادامه، محقق پس از بررسی رابطه روایی «ابن ابی عمیر» با «یونس بن عبد الرحمن»، نتیجه می‌گیرد که چنین رابطه روایی وجود نداشته[1] و «ابن ابی عمیر» راوی «یونس بن یعقوب» است[2].[3] از سوی دیگر، با مراجعه به اسناد، به روایت بسیار «ابن ابی عمیر» از «یونس بن یعقوب» برخورد کرده[4] و به این نتیجه می‌رسد که عبارت صحیح در الکافی نسخه‌ای است که در آن «بن عبد الرحمن» نیامده است[5] و مراد از «یونس» در سند الکافی «یونس بن یعقوب است».[6] البته در این تعلیقه محشی نکته‌ای در پایان افزوده شده که این روایت در بصائر با سند دیگری به نقل از «یونس» از «ابی یعقوب إسحاق بن عبد الله» نقل شده[7] که این امر تأییدی دیگر بر صحت نتیجه‌گیری فوق است.[8] به هر حال، گاه شیوه نگارش تعلیقه و ترتیب گام‌های پژوهشی پیموده شده بیان‌گر درجه ارزشی گزاره‌های رجالی مورد استناد را در نزد محقق است.

گونه چهارم. تبدیل به عنوان مشابه = تصحیف

یکی دیگر از موارد آسیب در اسناد، شباهت دو کلمه به یکدیگر است که سبب تبدیل یک لفظ به مشابه است؛[9] مثلاً در سند «... حماد بن عثمان، عن عمرو بن الاشعث، قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام ...»،[10] ایشان به نقل از برخی نسخ خطی تبدیل «عمرو» به «عمر» را ذکر کرده و افزوده‌اند:

---

۱. بند ۴.

۲. بند ۵.

۳. چنین پژوهشی نتیجه سال‌ها پژوهش بر روی اصحاب إجماع و نگارش مجموعه سترک اسناد اصحاب إجماع است که «ابن ابی عمیر» و «یونس بن عبد الرحمن» هر دو در شماره اصحاب إجماع‌اند. تعبیر «کثرت فحص» در این بند از این پژوهش گسترده پرده برمی‌دارد.

۴. بند ۶.

۵. بند ۱.

۶. بند ۲.

۷. بند ۷.

۸. این که معظم له در این تعلیقه: و رواه فی البصائر بسندٍ آخر «عن یونس، عن ابی یعقوب إسحاق بن عبد الله» در آورده بند ۷ در پایان آورده‌اند، ممکن است به این مطلب بازگردد که یا ایشان به این نکته پس از نگارش تعلیقه برخورد کرده‌اند، و یا چون سند بصائر از طریق دیگر از «یونس» نقل شده، ایشان ترجیح داده‌اند که آن را به عنوان مؤید در پایان تعلیقه بیفزایند؛ نه به عنوان دلیل و در ضمن استدلال اصلی بر ترجیح نسخه «یوس» بر نسخه «یونس بن عبد الرحمن».

۹. ر. ک: دانشنامه جهان اسلام، مدخل «تحریف و تصحیف».

۱۰. الکافی، ج ۱، ص ۲۷۸، ح ۲.

۱. الظاهر انّ الصواب هو«عمرو» بالواو.
۲. فقد عد الشیخ هذا العنوان فی اصحاب الصادق علیه السلام علی ما فی اکثر نسخة، ویقتضیه سیاقه.
۳. و هکذا عده البرقی فی رجاله.
۴. و ورد فی عدة من الاسانید.
۵. و لم یثبت روایة «عمر بن الاشعث» فی موضع.

اختلاف نسخه درباره نام راوی ابتدا به نادرستی یکی از دو نسخه «عمر» و «عمرو» علم اجمالی ایجاد کرده است، و چون راوی مورد پژوهش از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند، در روند یافتن عبارت صحیح، محقق به کتب رجالی[1] از جمله رجال الطوسی به اختلاف نسخه در عنوان «عمرو بن اشعث» برخورد کرده، ولی از آنجایی که در اکثر نسخ کتاب رجال الطوسی، نام راوی را به شکل «عمرو» با واو درج شده است و «عمرو» نیز در عداد راویان شمرده شده، صحت «عمرو» را نتیجه می‌گیرد.[2] از سوی دیگر، پس از مراجعه به اسناد دیگر و وجود «عمرو بن اشعث» در پاره‌ای از آن‌ها[3] و عدم ثبوت روایت «عمر بن اشعث»،[4] به صحت نسخه «عمرو بن اشعث» و مصحّف بودن نسخه «عمر بن اشعث» حکم می‌کند.[5]

گونه پنجم. تبدیل به عنوان غیر مشابه

یکی دیگر از تحریفات، تبدیل یک عنوان به عنوان دیگری است که بین آن‌ها شباهت در کتابت یا در شیوه تلفظ وجود ندارد.[6] یکی از مصادیق آن، تبدیل(واو) به (عن) است.[7] نمونه‌ای از این مورد در سند «علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، و محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن عیسی جمیعاً، عن ابن محبوب، عن ابی اسامه، عن هشام بن سالم، عن ابی حمزه، عن ابی إسحاق السبیعی، عمن حدّثه ممن یوثق به، قال: سمعت امیر المؤمنین علیه السلام ...»[8] به چشم می‌خورد.

---

۱. از جمله رجال الطوسی و رجال البرقی (بند ۲ و ۳).
۲. بند ۲.
۳. بند۴.
۴. بند ۵.
۵. بتد ۱.
۶. ر. ک: دانشنامه جهان اسلام، مدخل «تصحیف و تحریف».
۷. با توجه به نگارش (عن) در زمان‌های پیشین به شکلی شبیه (واو) این نوع از تصحیف اتفاق می‌افتد.
۸. الکافی، ج ۱، ص۳۳، ح ۱.

در این سند تحویل رخ داده و مرحوم کلینی با دو سند از «ابن محبوب» نقل می‌کند:
سند اول: «علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب».
و سند دوم: «محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن عیسی، عن ابن محبوب».
معظم له بر عبارت «عن هشام بن سالم» این تعلیقه را مرقوم داشته‌اند:
۱. یاتی روایة «ابی اسامه، عن هشام» فی ص۳۲۵.
۲. لکن «هشام بن سالم» من مشایخ «ابن محبوب» و قد اکثر من الروایة عنه.
۳. و لا یبعد کون الصواب: «و هشام بن سالم» فی الموضعین.
۴. و قد روی الخبر الآتی «ابن محبوب، عن هشام بن سالم» بلا واسطه علی ما فی طریق آخر للخبر.
۵. و روی صدره فی ذیل خبر «عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم» فی ص۳۳۹.
۶. و یاتی السند الاوّل معطوفاً «هشام بن سالم» علی «ابی اسامه» فی ص۱۷۸.

شایان ذکر است در سند ص۳۲۵ «علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن ابی اسامه [عن هشام، و محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب]، عن هشام بن سالم، عن ابی حمزه، عن ابی إسحاق، قال: حدّثنی الثقه من اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام انهم سمعوا امیر المؤمنین علیه السلام یقول فی خطبه له ...» عبارت داخل گیومه [ ]، عبارتی است که از نسخه چاپی افتاده و محشی با توجه به نه نسخه خطی معتبر این عبارت را به سند افزوده‌اند و در حاشیه «عن هشام»، بعد از «ابی اسامه»، مرقوم داشته‌اند:

لا یبعد کون الصواب «و هشام»، انظر ما کتبناه علی هامش ص۳۳.

این پژوهش با مشاهده ناهمگونی با اسناد شناخته شده «ابن محبوب» آغاز شده است؛ به طوری که در این سند بین «ابن محبوب» و شیخ وی «هشام بن سالم» ـ که «ابن محبوب» در موارد بسیاری از او روایت می‌کند ـ «ابو اسامه» واسطه شده است[1] که خود نیازمند تأمل و دقت است. مرحله دوم برای کشف عبارت صحیح، پی بردن به رابطه روایی «ابن محبوب» و «هشام بن سالم» است.[2] از این رو، محقق به جستجو در اسناد مشابه پرداخته و به وجود چنین ناهمواری در ص۳۳۵ می‌رسد[3] که بین «حسن بن محبوب» و «هشام بن سالم»، «ابو

۱. بند ۲.
۲. با مراجعه به مجموعه‌ای که معظم له اسناد اصحاب إجماع، از جمله «ابن محبوب» را مرتب ساخته و مشایخ و شاگردان آن‌ها را مشخّص نموده‌اند.
۳. بند ۱.

اسامه» واسطه شده است. با تأمل بر این دو حدیث، به صورت همزمان مشخص می‌شود که سند دیگر حدیث دوم به گونه‌ای است که با اسناد شناخته شده سازگاری دارد، و در آن، «ابن محبوب» بدون واسطه از «هشام بن سالم» روایت می‌کند.[1] همچنین قطعه آغازین حدیث دوم در سندی دیگر به همین شکل بوده است.[2] این دو نکته قرینه گویایی بر اصل وقوع تحریف در سند دو حدیث مورد بحث است؛ اما این که چه گونه‌ای از تحریف در سند این دو رخ نموده و اصل سندها به چه شکل بوده مرحله بعدی پژوهش است. از آن جایی که در سند اول این دو حدیث، در موارد مشابه، «هشام بن سالم» بر «اسامه» عطف شده [3] می‌توان نتیجه گرفت سند دو حدیث مورد بحث نیز چنین بوده است، و در این صورت، این سند با اسناد شناخته شده سازگار می‌گردد.

مواردی که تاکنون ذکر شد، اصل تحریف ونوع تحریف قابل تشخیص است، ولی گاه در یک سند اصل تحریف با قرینه آشکار اثبات می‌گردد، ولی این که در سند چگونه تحریف رخ داده، مورد تردید است که دو یا چند راه حل برای حل إشکال سند وجود دارد؛[4] مثلاً در سند: «محمد بن عیسی، عن یونس، عن حماد، عن عبد الله بن سنان، عن ابی الجارود»، محشّی بر عبارت «عن حماد» چنین مرقوم داشته‌اند:

۱. توسط «حماد» فی السند غریب لم یعهد مثله.

۲. و قد اکثر «یونس» من الروایة عن «عبد الله بن سنان».

۳. و رواه فی المحاسن، ص۲۶۹ بسند آخر: «عن یونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان».

۴. و رواه المصنف فی ج ۵، ص ۳۰۰ بالسند المذکور هنا و سند آخر: «عن یونس عن عبد الله بن سنان و ابن مسکان، عن ابی الجارود».

۵. فلفظة «عن حماد» إمّا زائدة.

۶. منشأها ثبوته فی السند المشابه لهذا السند المتقدم بلا فصل.

۷. او انّه تحریف «وحماد» بالعطف.

۸. و قد اکثر «محمد بن عیسی» من الروایه عن «حماد بن عیسی»، او «حماد» مجرداً و روی «حماد بن عیسی، عن عبد الله بن سنان او ابن سنان» فی مواضع.

---

۱. بند ۴.

۲. بند ۵.

۳. بند ۶.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۶۰، ح ۵.

در این سند دو نفر از اصحاب اجماع واقع‌اند: «یونس بن عبد الرحمن» و«حماد» که مراد از آن مردد بین «حماد بن عیسی» و «حماد بن عثمان» است، و از آن جایی که این دو نفر هر دو از اصحاب اجماع‌اند، لذا غریب بودن وقوع «حماد» در این سند[1] وروایت بسیار «یونس» از «عبد الله بن سنان»[2] را به سهولت می‌توان دریافت.[3] برای برطرف ساختن غرابت این سند پس از مراجعه به دیگر منابع یعنی المحاسن[4] ویا همان کتاب الکافی[5]، اصل وقوع تحریف در این سند آشکار می‌گردد.[6] پس ازکشف اصل وقوع تحریف در سند، پژوهشگر در صدد یافتن اصل عبارت صحیح بر می‌آید و با بهره‌گیری از اصول تحریف و شناخت روند وقوع تحریف به طور کلی و تطبیق این اصول و قواعد بر احتمال مورد بحث صحت و سقم هر احتمالی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این‌جا دو احتمال در اصل سند مطرح است ؛ احتمال اوّل: زائد بودن «عن حماد» در سند[7]، احتمال دوّم: محرّف بودن «عن» قبل از «حماد» و درستی «واو» به جای آن.[8].درباره هر احتمال دو مرحله مورد بررسی قرار می‌گیرد: نخست امکان منطقی احتمال، و سپس قراین اثبات کننده آن.که احتمال دوم، با توجه به طبیعی بودن تبدیل«واو» به «عن» امکان‌پذیر است، چرا که اسناد الکافی معمولاً به صورت عنعنه بوده و در هر طبقه نام یک راوی واقع می‌شود. وقوع نام دو راوی در یک طبقه بر خلاف معمول اسناد بوده و قاعده اصلی باب تحریف که بر اساس تبدیل نامأنوس به مأنوس است، امکان تبدیل «واو» به «عن» را به روشنی توجیه می‌کند.ولی امکان احتمال اول یعنی زیاده «عن حماد» به این روشنی نیست و نیازمند توجیه است.[9] مشاهده «عن حماد» در سندی که بلا فاصله قبل از

---

۱. بند ۱.

۲. بند ۲.

۳. با مراجعه به مجموعه اسناد اصحاب اجماع و مشایخ و شاگردان آن‌ها.

۴. بند ۳.

۵. بند ۴.

۶. گفتنی است که یک ترتیب منطقی بین این دو گام پژوهشی (یعنی درک غرابت سند وتفاوت سند این حدیث در این‌جا با جاهای دیگر) وجود ندارد وممکن است آغاز حرکت پژوهش مثلاً از مشاهده سند این روایت در المحاسن مثلاً باشد که محشی در تعلیقه‌ای دیگر نیز به کیفیت سند آن إشاره کرده‌اند، و مشاهده غرابت سند گام دوم پژوهش باشد وممکن است حرکت پژوهشی از دریافت غرابت سند آغاز شده و با جستجو در سایر موارد وقوع حدیث ادامه یافته باشد.

۷. بند ۵.

۸. بند ۷.

۹. بند ۶.

این سند واقع شده، توجیه‌گر مناسبی برای احتمال زیاده «عن حماد» در این سند است. گفتنی است که زائد شدن عبارت «عن حماد» به دو شکل ممکن است که هر دو با قواعد تحریف سازگار است. یکی آن‌که انس ذهن ناسخ با عبارت «عن حماد» که از مشاهده سند پیشین ناشی شده منشأ زیادتی این عبارت باشد.گونه دیگر این که عبارت «عن حماد» از سند پیشین در برخی نسخه‌ها افتاده بوده و در حاشیه نسخه نگاشته شده و ناسخ متأخر به گمان این که این عبارت از سند افتاده، آن را در این سند وارد کرده باشد.

حال این سؤال مطرح است که دو احتمال فوق چگونه به ذهن محشی خطور کرده است؟ خطور احتمال نخست یعنی زیادتی «عن حماد» با توجه به دیگر روایات، طبیعی است. ولی این که احتمال دوم چگونه به ذهن خطور کرده و چگونه این احتمال مشکل ناهمخوانی سند را با دیگر اسناد برطرف می سازد نیازمند توضیح است. لذا در بند پایانی تعلیقه اشاره شده که «محمد بن عیسی» از «حماد بن عیسی» به گونه مستقیم و بدون واسطه «حماد بن عیسی» فراوان روایت دارد و «حماد» در این سند هم می تواند «حماد بن عیسی» باشد که از «عبدالله بن سنان» بسیار روایت دارد. و این دو توجیه‌گر شایسته‌ای برای احتمال دوم است. در مجموع هر دو احتمال در این سند از شایستگی لازم جهت توجیه این سند برخوردارند و ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری دشوار است.

در پایان به ذکر نمونه دیگری از تعلیقات مربوط به تحریف و تحلیل آن می پردازیم:

احمد بن ادریس، عن الحسین بن عبدالله الصغیر، عن محمد بن ابراهیم الجعفری، عن أحمد بن علی بن محمد بن عبدالله بن عمربن علی بن أبی طالب، عن أبی عبدالله علیه‌السلام.[1]

محشی در حاشیه سند مزبور به برخی نسخ خطی اشاره کرده‌اند که در آن‌ها در عبارت «أحمد بن علی بن محمد بن» به جای «بن» در «علی بن» کلمه «عن» وجود دارد. ایشان در حاشیه «عبدالله بن عمر» نیز مرقوم داشته که:

۱. اعقب «عمربن علی» ب من رجل واحد وهو ابنه «محمّد».

۲. فعلیه فیحتمل سقوط «بن محمّد» .قبل «عمر».

۳. و «علی بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر» یلقب «المشطب» توفی سنة ۲۱۶ و ذکر فی عمدة الطالب، اواخر ۳۵۸.

---

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۱، ح ۹.

۴. لکن لم أجد «أحمد ابن المشطب» فی مورد.
۵. و فی أنساب أبی الحسن الشریف، ص۴۲، س۴، بعد ذکر علی هذا: علی نسله «محمد».
۶. و علی أی تقدیر فروایة «ابن علی» المتوفی ۲۱۶، «عن أبی عبدالله علیه السلام» بلا واسطة بعیدة.
۷. و «القاسم بن جعفر» الملک، و «جعفر» هو أخو «علی» المذکور، کان حیاً فی ۳۱۱،
۸. و هذا یؤید نسخة «عن» بعد «علی».
۹. و «محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی بن أبی طالب علیه السلام» یروی عن «جعفر بن محمد علیه السلام» کما فی «جش» [رجال النجاشی].

اختلاف نسخه در عبارت «محمد بن عبدالله» نشان می‌دهد که در یکی از نسخ تحریف رخ داده است، و از آن جایی که راوی از سادات بوده، برای تعیین نسخه صحیح از نسخه محرّف، مناسب‌ترین مصدر، کتب انساب سادات است[1] که مهم‌ترین آن‌ها کتاب عمدة الطالب است. در تنظیم این کتاب درباره فرزندان «حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام» نخست نام فرزندان آورده شده، سپس براساس هر نام، فرزندان وی و نیز عقب‌دار بودن و عقب‌دار نبودن هر یک از فرزندان و نیز سادات هر سلسله دنبال شده است. لذا در این جا به قسمتی از کتاب انساب مراجعه می‌شود که درباره فرزندان «عمر بن علی بن ابی طالب» است. نخستین مطلب قابل تأمل درباره این سند این است که در کتب نسب فرزند عقب‌دار «عمر بن علی بن أبی طالب» منحصر در فرزند وی «محمّد» دانسته شده است؛[2] در حالی که در عنوان راوی مورد نظر «عبدالله بن عمر» دیده می‌شود. لذا این احتمال به ذهن می‌آید که در این جا «بن محمد» از سلسله نسب این راوی افتاده باشد.[3] با افزودن این نام به سلسله نسب «علی بن محمد بن عبدالله» مشکل عنوان برطرف می‌شود؛ چراکه نام این شخص در عمدة الطالب ذکر شده و تاریخ وفات این شخص هم در دسترس است.[4] ولی مسئله این است که برای «علی بن محمد بن عبدالله»، فرزندی به نام «احمد» ذکر نشده است،[5] بلکه ظاهر عبارت انساب ابی الحسن شریف این است که نسل «علی بن محمد»، در فرزند وی «محمد» بوده است[6] که می تواند از

۱. در زمان نگارش تعلیقه اکثر این کتاب‌ها به چاپ نرسیده بود.
۲. بند ۱.
۳. بند ۲.
۴. بند ۳.
۵. بند ۴.
۶. لازم به ذکر است که انساب ابی الحسن شریف هنوز چاپ نشده است، و نسخه‌ای خطی از این کتاب نسب که ←

آن برداشت شود که «علی بن محمد» فرزندی به نام «احمد» نداشته است. البته صحت این برداشت وابسته به نحوه تفسیر ما از کلمه نسل است. اگر مراد از نسل، مطلق فرزند باشد، تفسیر فوق بجا است؛ ولی اگر مراد فرزند عقب‌دار باشد، این تفسیر نابجا است. نکته دیگر، این که سقط «محمد» از سند با مشکل دیگری رو به روست و آن، این که راوی مورد نظر، بنا بر این احتمال، فرزند کسی است که وفات وی در سال ۲۱۶ یعنی ۷۲ سال پس از وفات امام صادق علیه‌السلام رخ داده اشت. روشن است که روایت مستقیم فرزند چنین کسی از امام صادق علیه‌السلام بعید است.[۱] در تکمیل این اشکال، پس از جستجوی تاریخ وفات دیگر وابستگان راوی مزبور، مشخص می‌شود پسر عموی او در سال ۳۱۱ زنده بوده است.[۲] لذا اشکال بعید بودن روایت آن راوی از «امام صادق علیه‌السلام» دو چندان می‌گردد و برای حل این اشکال لازم است به اختلاف نسخه‌های کتاب در عنوان راوی مراجعه شود و معلوم می‌شود مشکل حل ناشدنی این سند بر اساس نسخه چاپی است، امّا اگر به جای «بن» بعد از «علی» در این عنوان، «عن» گذاشته شود، این مشکل حل شده؛ چرا که «محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن علی بن أبی طالب» به تصریح نجاشی در کتاب الرجال خود از اصحاب امام صادق علیه‌السلام است[۳] و از جهت طبقه نیز مشکلی در این زمینه وجود دارد.

گفتنی است که ایشان به طور قاطع به صحّت نسخه «عن» حکم نکرده، بلکه تنها با عبارت «یؤیّد»، ترجیح این نسخه را یادآور شده‌اند.[۴] این امر از آن جهت است که اکثر نسخه‌های الکافی موافق نسخه چاپی بوده و جایگزینی «بن» به «عن» از جهت اکثریت نسخه‌های خطی قابل تأیید نیست.[۵]

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیشین، فرآیند کشف آسیب اسناد روایات، با مشاهده اختلاف نسخ خطی در یک سند، یا تفاوت سند با مصادر دیگری که روایت مزبور را نقل کرده‌اند، و یا

← به شیوه مشجّره نگارش یافته، به دست مرحوم آیت الله جد□ با دقت و حوصله بسیار نگاشته شده است و نشانی تعلیقه فوق به این نسخه خطی است.

۱. بند ۶.

۲. بند۷.

۳. بند ۹.

۴. بند ۸.

۵. تعلیقات مبسوط معظم له دریایی از اطلاعات است و آمیزه خیره‌کننده‌ای از تلفیق روش‌های متنوع برای رسیدن به یک هدف واحد که همان کشف تحریفات در اسناد است.

مشاهده غرابت سند و تفاوت معنا دار آن با اسناد دیگر، آغاز می‌شود.

نتیجه ناهمگونی نسخ در سند حدیث سبب علم اجمالی به وقوع تحریف است، و پیامد تفاوت سند با سیر مصادر نیز هرچند لزوماً سبب علم اجمالی به رخ داد تحریف در سند نیست، ولی چنانچه یکی از دو کتاب مأخذ کتاب دیگر در نقل حدیث باشد، این تفاوت غالباً منجر به وقوع علم اجمالی به تحریف خواهد شد، و امّا مشاهده غرابت در سند تنها احتمال تحریف را به دنبال دارد.

پس از حصول علم یا احتمال تحریف در سند، با بررسی طبقات راویان حدیث می‌توان تا حدود زیادی به عبارت صحیح دست یافت؛ چنان‌که فرایند آن مشروحاً در متن مقاله آمده است.

شایان ذکر است که جهت تسریع در کشف آسیب اسناد لازم است مسیر پژوهش و کتب مورد مراجعه به نحو صحیح انتخاب شود، و در این راستا شناخت مضمون حدیث و مورد اشکال در سند، در انتخاب مسیر تحقیق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ مثلاً چنانچه موضوع حدیث بیان مقامات ائمه باشد، قطعاً بهره‌گیری از کتاب بصائر الدرجات ـ که یکی از منابع اصلی کتاب الکافی درباره این گونه مباحث است ـ سودمند خواهد بود. و چنانچه اشکال و ابهام در نام یکی از راویان یا اصحاب امامان علیهم‌السلام باشد، می‌توان به کتب موضوعه به اصحاب امامان علیهم‌السلام همچون رجال الطوسی و رجال البرقی، و در درجه بعد به سیر کتب رجالی و اسناد روایات مراجعه نمود، و هرگاه ابهام در نام یکی از سادات رخ دهد، منبع اصلی تحقق کتب انساب سادات است.

در پایان اشاره به این نکته ضروری است که برای دست‌یابی به نتیجه صحیح در جریان پژوهش لازم است أوّلاً از سرعت و بی‌پروایی در اظهار نظر به شدت پرهیز شود، و ثانیاً با دقت نظر و سعه صدر به هریک از احتمالات مطروحه در بحث توجه کافی مبذول شده، و سپس هریک از آن‌ها را با قواعد تحریف محک زده، ومؤیدات و مضعّفات آن‌ها با حوصله گردآوری شوند،. در شیوه ارائه نتیجه نیز باید دقت کرد تا دلیل از مؤیّد، نتیجه‌گیری قطعی از استظهار، و این هردو از ترجیح ظنی یک احتمال بر احتمال دیگر جداسازی شوند.

کتابنامه

ـ أمل الامل، محمد بن حسن حر عاملی، مصحح: احمد حسینی، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۳۶۲ق.

- تجرید أسانید الکافی و تنقیحُها، سید حسین طباطبایی بروجردی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۴۰۹ق.
- دانشنامه جهان اسلام، جمعی از مؤلفان، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، از سال ۱۳۶۲ش.
- رجال ابن داوود،حسن بن علی بن داود حلی (ق ۸)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
- رجال علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی (م۷۲۶ق)، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- الفهرست، محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰ق)، مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۷ش / ۱۴۳۰ق.
- کتاب الکترونیکی هوش مصنوعی، ترجمه: سهراب جلوه‌گر.
- لسان العرب، محمد بن مکرم بن‌منظور (۶۳۰ - ۷۱۱ق)، بیروت: دار بیروت، ۱۳۷۵ق.
- منتقی الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان، حسن بن زین‌الدین(شهید ثانی)، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسة نشر إسلامی، ۱۳۶۲ش.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۱۱۴ ـ ۱۳۳

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

ساخت‌گرایی؛ رهیافتی روش‌شناختی در فهم نهج البلاغه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۳

مهدی مردانی (گلستانی)[۱]
عباس پسندیده[۲]

چکیده

فهم متون نهج‌البلاغه همیشه ساده نیست و گاه دشواری‌هایی دارد که عبور از آن‌ها نیازمند تجهیز به روشی علمی است؛ روشی که بر اساس اقتضائات نهج‌البلاغه تعریف گردد و به تناسب ویژگی‌های آن تنوع یابد. ویژگی‌هایی نظیر سبک، ساختار و محتوا از جمله مؤلفه‌هایی است که در فهم نهج‌البلاغه تأثیر می‌گذارد و سبب دریافتی متفاوت از آن می‌گردد. آنچه در این مقاله به بحث گذاشته شده، نگره‌ای روش‌شناختی است که با مطالعه تطبیقی میان دو دانش فقه الحدیث و زبان‌شناسی، درصدد ارائه رویکردی نو برای فهم نهج البلاغه است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که توجه به ساختار حدیث به عنوان یکی از عناصر زبان‌شناختی، نقش زیادی در روش فهم نهج‌البلاغه دارد و موجب شکل‌گیری رهیافتی به نام ساخت‌گرایی می‌گردد؛ رهیافتی که بر اجزا و کلمات متن تکیه دارد و از طریق کشف روابط معنایی بین آن‌ها در قلمرو بافت متن، به مراد متکلم نایل می‌آید.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، منطق فهم، ساختار حدیث، زبان متن.

بیان مسئله

در طول تاریخِ تدوین و تداول نهج البلاغه، فهم و دریافت مرادِ امیرالمومنین علیه‌السلام، مهم‌ترین هدف اندیشمندان شیعه از مطالعه و بررسی سخنان ایشان بوده است. برای نیل به این هدف، روش‌های متفاوتی آزموده و رویکردهای گوناگونی سنجیده شده است که بیشترین

---

۱. استاد بخش فلسفه، کلام و ادیان پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).
۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی دانشگاه تهران.

بازتاب آن در میان شروح نهج البلاغه رخ داده است؛ چنان که تنوع و تعدد سبک‌های شرح‌نگاری[1] و نیز رویکردهای مختلف شارحان در فهم متون نهج البلاغه،[2] از نشانه‌های اثرگذاری مؤلفه «روش» در فقه الحدیث نهج البلاغه است؛ لکن آنچه تاکنون به عنوان روش فهم حدیث شناخته شده[3] و یا به عنوان منطق فهم حدیث مورد استناد قرار گرفته،[4] تمام ساز و کار فهم متون نهج البلاغه را در بر نمی‌گیرد و همه رویکردهای روش‌شناسی را پوشش نمی‌دهد؛ خصوصاً آن که نهج البلاغه به عنوان یک متن دینی، خصوصیات و اقتضائاتی دارد که باید در فهم آن رعایت و مراعات شود؛ چنان که سبک، ساختار و محتوا از جمله ویژگی‌هایی است که ما را به تعریف و تبیین روش‌های برداشت از نهج البلاغه رهنمود می‌سازد. از این رو، شایسته است با تحلیل و ارزیابی روش‌های پیشین و نیز تطبیق و سنجش شیوه‌های نوین، قلمرو روش‌شناسی فهم نهج البلاغه را توسعه دهیم و زمینه شناخت بیشتر و دقیق‌تر معارف امیرالمومنین علیه‌السلام را فراهم آوریم. آنچه در این مقاله مورد توجه قرار گرفته، نگره‌ای روش‌شناختی است که با مطالعه تطبیقی میان دو دانش فقه الحدیث و زبان‌شناسی، درصدد ارائه رویکردی متفاوت در تفسیر متون نهج البلاغه است؛ رهیافتی که بر ویژگی ساختار حدیث تمرکز دارد و بر پایه مبانی زبان‌شناختی استوار گردیده و با تطبیق بر مباحث فقه الحدیث سنجیده شده است. شایان ذکر است که پیش از این، اثر مستقلی که دربردارنده ایده تحقیق باشد، به دست نیامده است؛ تنها در برخی پژوهش‌های معاصر نشانه‌های پراکنده‌ای از این نگره وجود دارد که در قالب بررسی برخی متون روایی انعکاس یافته است.[5]

۱. گونه‌شناسی روش‌های فهم حدیث

روش‌های فهم حدیث از یک منظر، به دو شیوه عام و خاص قابل تقسیم‌اند. شیوه عام به قواعد کلی و مشترک بین احادیث نظر دارد و شیوه خاص متناسب با ویژگی‌های مخصوص

۱. ر. ک: دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۰، ص۲۷۲؛ تاریخ حدیث شیعه(۲) عصر غیبت، ص ۱۹۰.

۲. برای نمونه ر. ک: «معرفی و روش‌شناسی شرح نهج البلاغه ابن میثم بحرانی»، ص۶۵-۷۷؛ «روش‌شناسی شرح فی ظلال نهج البلاغة»، ص۱۰۳- ۱۳۱؛ «روش‌شناسی قطب راوندی در منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه»، ص۱۲۳-۱۴۸.

۳. ر. ک: روش فهم حدیث.

۴. ر. ک: منطق فهم حدیث.

۵. چنان که پیش‌تر، حجت الاسلام و المسلمین دکتر عباس پسندیده در خلال کلاس‌های فقه الحدیث خود به این ایده روش‌شناختی توجه نشان داده و در برخی پژوهش‌های حدیث‌شناختی خویش به کار بسته است.

احادیث تعریف می‌گردد؛ چنان که پیش‌تر در دانش تفسیر متن (هرمنوتیک) نیز چنین تفکیک روش‌شناختی صورت گرفته است و برخی از محققان معتقدند که بعضی از اصول و قواعد تفسیر متن عام هستند و متون مختلف از روش واحد تفسیری پیروی می‌کنند. در مقابل، برخی دیگر از محققان برای تفسیر متون هر یک از دانش‌ها، قواعد خاصی را مطرح کرده‌اند و مثلاً قواعدی که برای تفسیر متون حقوقی در نظر گرفته‌اند با قواعد و اصولی که برای تفسیر متون ادبی تعریف کرده‌اند، متفاوت است.[1] رهاورد این تقسیم‌بندی دوگانه آن است که با بررسی چیستی و چگونگی «روش خاص» و تحلیل تفاوت‌های آن با «روش عام» زمینه‌های نوآوری در روش فهم حدیث فراهم می‌آید و نگره‌های جدیدی درباره چگونگی فهم حدیث به دست داده می‌شود.

۱ ـ ۱. روش عام

منظور از روش عام، آن دسته از قواعد و مراحل فهم حدیث است که در همه احادیث مشترک است و بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های بیناحدیثی، اکثر متون روایی را در بر می‌گیرد. دست‌یابی به این دست از قواعد، نیازمند شناخت خصوصیاتی است که در همه متون حدیثی وجود دارد و در فهم آن‌ها اثرگذار است؛ چنان که مطالعه پیشینه دانش فقه‌الحدیث نشان می‌دهد که توجه به واژگان و مفردات حدیث، از جمله قواعد ثابت در فهم حدیث بوده است و تألیف آثار «غریب الحدیث» جزو گام‌های نخستین محققان در دانش فقه الحدیث به شمار می‌رود.[2] از سوی دیگر، بررسی شرح‌های گونه گون منابع حدیثی حکایت از آن دارد که برخی از قواعد فهم حدیث جزو اصول اصلی روش فهم حدیث بوده است؛ چنان که از بررسی‌های روش‌شناسانه‌ای که درباره آثار شارحانی چون محمدتقی مجلسی،[3] محمد باقر مجلسی،[4] فیض کاشانی[5] و ملا صالح مازندرانی[6] انجام گرفته است، چنین به دست می‌آید که مؤلفه‌هایی چون: احراز صحت متن، فهم مفردات و ترکیبات، تشکیل خانواده حدیث و بهره‌گیری از فهم پیشینیان، جزو اصول عام و مشترک فهم حدیث بوده و در بیشترینه

۱. راز متن، ص۱۰۱و۱۰۲.
۲. فقه الحدیث (با تکیه بر مسائل لفظ)، ص۱۰۳.
۳. «روش ملا محمدتقی مجلسی در شرح روایات در لوامع صاحبقرانی»، ص۱۴۱-۱۷۶.
۴. «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول»، ص۹۳-۱۱۵.
۵. «روش فیض کاشانی در شرح احادیث غیرفقهی بر اساس کتاب الوافی»، ص۱۲۵-۱۴۲.
۶. «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی»، ص۱۱۸-۱۳۶.

احادیث قابل اجرا و اعمال است. همچنین مطالعه پژوهش‌هایی که درباره روش فقه‌الحدیثی بعضی از محدثان شیعه همچون مرحوم کلینی،[1] شیخ حر عاملی،[2] شیخ بهایی،[3] صاحب معالم[4] و محدث قمی[5] تألیف شده است، ما را به قواعد عام فهم حدیث رهنمود می‌سازد؛ چنان که گردآوری قراین، توجه به احادیث معارض و بهره‌گیری از آیات قرآن از جمله مؤلفه‌هایی است که در حدیث‌پژوهی عالمان یاد شده مورد توجه بوده و به عنوان قواعد عمومی فهم حدیث قابل طرح است. از این رو، با تحلیل تاریخی- روش‌شناختیِ مطالعات حدیثی اندیشمندان شیعه، می‌توان به این نتیجه رسید که برخی از مؤلفه‌های فهم حدیث همچون اعتبارسنجی، واژه‌شناسی، قرینه‌یابی و مجموعه‌نگری از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های روش‌شناختی است که در اکثر متون حدیثی جریان داشته و به عنوان قواعد عام فهم حدیث در دریافت مراد معصوم دخالت دارد.

۱ ـ ۲. روش خاص

تنوع و تعدد متون روایی و نیز اقتضائات گوناگون احادیث، چنین می‌طلبد که برای فهم و دریافت برخی از آن‌ها چاره‌ای دیگر اندیشه شود و راهکار ویژه‌ای تدبیر گردد؛ راهکاری دقیق و جزئی که لایه‌های معنایی حدیث را در برگیرد و وجوه گونه گون آن را پوشش دهد. این راهکار ـ که از آن با عنوان «روش خاص» یاد شده است ـ به آن دسته از قواعد و مراحل فهم حدیث اطلاق می‌گردد که با در نظر گرفتن خصوصیات متون حدیثی تعریف می‌گردد و با توجه به اقتضائات احادیث تفاوت می‌کند؛ چنان که سبک ادبی متون نهج البلاغه،[6] تفاوت آموزه‌های روان‌شناختی[7] و ویژگی خاص احادیث اعتقادی[8] از جمله مواردی است که موجب شکل‌گیری قواعد خاص روش‌شناختی در فهم حدیث گردیده است. اما آنچه در این میان اهمیت دارد، چگونگی تعریف قواعد اختصاصی فهم حدیث است که این امر، نیازمند تحلیل روش‌شناختی و تطبیق متن‌شناختی احادیث است. برپایه آنچه که از

---

۱. «روش فقه الحدیثی کلینی در شرح احادیث الکافی»، ص۱۳۳-۱۵۳.
۲. «روش فهم حدیث در وسائل الشیعه»، ص۶۷-۹۸.
۳. «روش‌شناسی فقه الحدیثی شیخ بهایی با تکیه بر مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین»، ص۲۸۶-۲۹۹.
۴. «روش‌شناسی فقه الحدیثی صاحب معالم در کتاب منتقی الجمان»، ص۱۳۹-۱۶۲.
۵. «حدیث پژوهی محدث قمی در سفینة البحار»، ص۱۰۱-۱۱۹.
۶. «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)»، ص۱۵۵-۱۹۲.
۷. «درآمدی بر روش‌شناسی فهم معارف روان‌شناختی از احادیث»، ص۸۸-۱۱۰.
۸. ر. ک: روش‌شناسی علم کلام.

مطالعه آثار پیشین به دست آمده است، قواعد خاص فهم حدیث بر اساس دو عنصر «متن حدیث» و «شیوه فهم» قابل طرح است؛ بدین معنا که برخی از قواعد فهم حدیث بر اساس گونه‌های متون حدیثی قابل خصوصی‌سازی است و برخی دیگر نیز بر اساس گونه‌های شیوه فهم. برای مثال، روش‌هایی که از فهم احادیث مشکل،[1] متون روایی بلیغ[2] و یا احادیث متعارض[3] سخن می‌گوید، از جمله روش‌هایی است که بر اساس متون حدیثی تعریف شده است و روش‌هایی که از تاریخی‌نگری،[4] عقل‌گرایی[5] و تحلیل محتوا[6] در فهم حدیث بحث می‌کند، روش‌هایی است که بر پایه اقسام شیوه فهم طراحی شده است. لکن به نظر می‌رسد که روش‌های خاص فهم حدیث در موارد یاد شده خلاصه نمی‌گردد و گونه‌های روش‌شناخت دیگری نیز قابل طرح است؛ چنان که توجه به سه ویژگی سبک، ساختار و محتوا در کنار بهره‌گیری از مطالعات حدیثی بینارشته‌ای ما را به کشف روش‌های نوین فهم حدیث رهنمون می‌سازد و رهیافت‌های روش‌شناسانه‌ای چون: سبک‌گرایی، محتواگرایی و ساخت‌گرایی را به ارمغان می‌آورد.

۲. ساختار حدیث: مؤلفه‌ای روش‌شناختی

توجه به ساختار حدیث، به عنوان یکی از مؤلفه‌های زبان‌شناختی، نقش برجسته‌ای در روش فهم نهج البلاغه دارد؛ چراکه دریافت پیام و معنای متون نهج البلاغه، وابسته به فهم نظام حاکم بر متن و تحلیل روابط درونی آن است که این مهم از طریق بررسی و تحلیل ساختار متون نهج البلاغه امکان‌پذیر است. از این رو، شایسته است تا با تبیین این مؤلفه زبان‌شناختی و تطبیق آن بر متون نهج البلاغه، گونه دیگری از قواعد خاص فهم حدیث را تقریر نماییم. برای این منظور مدل پیشنهادی خود را در قالب سه محور مبانی، مراحل و نمونه عرضه کرده و با تبیین مباحث نظری و کاربردی به اثبات این ایده روش‌شناختی پرداخته‌ایم.

---

۱. ر. ک: مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار؛ درآمدی بر فهم احادیث مشکل.

۲. ر. ک: المجازات النبویه؛ فقه الحدیث (با تکیه بر مسائل لفظ).

۳. ر. ک: تأویل مختلف الحدیث؛ «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»، ص ۹۰-۱۰۷.

۴. «تاریخ‌مندی در مطالعات حدیثی»، ص ۱۴۴-۱۶۵؛ «رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث»، ص ۵۳-۷۰.

۵. «کارکرد عقل در فهم دین»، ص ۵-۲۶؛ «کاربست عقل ابزاری در روش نقلی کلامی با تکیه بر متون کلامی»، ص ۴۹-۶۶.

۶. «رهاوردهای استفاده از روش «تحلیل محتوا کمی» در فهم احادیث»، ص ۲۷-۵۷.

کلمه «ساختار» به جهت مفهوم واژگانی شامل دو مؤلفه گزینش و چینش است؛ گزینش یا انتخابِ اجزای همخوان و چینش یا ترکیب آن اجزا با یکدیگر.[1] این اصطلاح وقتی که درباره یک متن در نظر گرفته می‌شود، به معنای گزینش کلمات و چینش بین آن‌هاست؛ زیرا هر متنی که از سوی متکلم صادر می‌شود در حقیقت منتخبی از کلمات فهرست شده در ذهن وی است که با هدفی معین و بر اساس یک نظم معنادار در کنار هم قرار گرفته‌اند. این امر (ساختار) درباره احادیث اهمیت مضاعفی می‌یابد؛ چرا که حدیث، متن ساخت‌مندی است که گزینش و چینش کلمات آن از سوی یک متکلم آگاه و معصوم انجام گرفته است و طبیعتاً این گزینش و چینش، بارِ معنایی مشخصی دارد. از این رو، به نظر می‌رسد که بتوان با دخالت مؤلفه ساختار در فهم حدیث، «ساخت‌گرایی» را به عنوان یک رهیافت روش‌شناختی در فهم نهج البلاغه معرفی کرد و در یک تعریف قراردادی آن را چنین معنا کرد: «ساخت‌گرایی، روشی است که بر اجزا و کلمات متن تکیه می‌کند و از طریق کشف روابط معنایی بین آن‌ها در قلمرو بافت متن، به مراد متکلم نایل می‌آید». البته نمی‌توان انتظار داشت که ساخت‌گرایی تمامی لایه‌ها و وجوه معنایی حدیث را آشکار نماید و به همه نیازها و پرسش‌های مخاطب پاسخ گوید؛ چرا که اساساً رسالت ساخت‌گرایی تبیین مراد متکلم از نظام حاکم بر اجزای یک متن مشخص است.[2]

شاید چنین به نظر آید که با توجه به عواملی همچون نقل به معنا و تعدد گزارش‌ها، تعبّد به اجزای حدیث با دشواری همراه شود و نتوان از یک متن واحد، نظم و نظام مشخصی را برداشت نمود. این در حالی است که احراز اصالت متن و اطمینان از سلامت آن جزو پیش‌نیازها و مراحل مقدماتی این رهیافت است و استخراج نظام حاکم بر متن، پس از احراز صحت ساختار حدیث اتفاق می‌افتد؛ علاوه بر آن که متونی چون نهج البلاغه ـ که از ادبیاتی فاخر برخوردارند ـ کمتر دچار آسیب‌هایی همچون نقل به معنا می‌شوند؛ چراکه بلاغت متن و موسیقی کلام مانع از تغییر فاحش و یا تبدیل بن‌افکن کلمات می‌شود و هماهنگی و هارمونی ویژه‌ای که در متون نهج البلاغه جریان دارد، تغییر اساسی در ترکیب و چینش واژگان را بر نمی‌تابد.

۲ ـ ۱. مبانی

کلمه مبنا در لغت، در معانی چندی چون: بنیاد، اساس، شالوده و پایه به کار رفته است[3]

۱. فرهنگ فارسی معین؛ تعبیر متن، ص۵۷.

۲. راز متن، ص۱۴۴-۱۴۷.

۳. فرهنگ فارسی عمید.

و در اصطلاح، به معنای باور بنیادینی است که مسائل یک علم بر آن استوار است.[1] همچنین به پیش‌فرض‌هایی که محقق بسان یک اصل برای خود قرار می‌دهد، خواه مورد پذیرش دیگران قرار گیرد و خواه قرار نگیرد، نیز تعریف شده است.[2] اما مقصود از مبانی در اینجا، مجموعه باورهای حدیثی-زبان‌شناختی است که نسبت به کلمات امیرالمومنین علیه‌السلام اتخاذ می‌گردد و موجب فهم بهتر و دقیق‌تر نهج البلاغه می‌گردد. برخی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها و باورهایی که روش ساخت‌گرایی بر آن استوار است، عبارت‌اند از:

الف) متن حدیث از اجزای مختلف و متفاوتی تشکیل یافته است و هر جزء آن نقش معنایی مشخصی دارد. به بیان دیگر، حدیث یک خط ممتد و به هم پیوسته‌ای نیست که نتوان برای آن اجزاء و افرادی قایل شد (ـــــــ)، بلکه مجموعه‌ای از تک خط‌های ناپیوسته‌ای است (.....) که در عین تعدد و تکثر، ترکیبی منسجم دارد و از هماهنگی اجزا برخوردار است. با پذیرش این مبنا، دریافت معنای حدیث منوط به تشخیص اجزای متن و نقش معنایی هریک از آن‌هاست.

ب) متن حدیث از توالی مجموعه‌ای از واحدهای معنادار (واژگان) تشکیل شده است.[3] در این بین، برخی واژه‌ها نقشِ معنایی برجسته‌ای دارند و تأثیر محوری در برداشت معنای حدیث می‌گذارند. در واقع، هر حدیث دارای واژه‌ای محوری است که مأموریتی معین در انتقال پیام حدیث دارد و تشخیص درست آن، موجب شناخت موضوع/ پیام اصلی آن می‌گردد.

ج) فهم معنای حدیث در قلمرو بافت زبانی و بافت غیرزبانی امکان‌پذیر است؛ چراکه شرایط محیطی که متن حدیث در آن تولید می‌شود، در معنادهی آن مؤثر است و زمانی می‌توان توقع حصول معنا از حدیث داشت که محتوای حاکم بر متن فهمیده شود.[4] از این رو، برای دریافت معنای متون نهج البلاغه باید موضوع حاکم بر متن و فضایی را که متن در آن شکل گرفته است، شناخت و تحلیل کرد.

د) متن حدیث مجموعه‌ای از اجزای هم‌خوان است که در سایه یک نظام مستقل گرد آمده و با هم رابطه‌ای متقابل دارند. هیچ جزء مطلق و غیروابسته‌ای در متن حدیث وجود

---

۱. شرح المنظومة، ص۸۷.
۲. مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، ص۳۰.
۳. ر. ک: راز متن، ص۱۹.
۴. ر. ک: راز متن، ص۵۶؛ تعبیر متن، ص۴۰.

ندارد و تمامی اجزای موجود در متن با هم در ارتباط‌اند.[1] این رابطه درون متنی، گاه بین چند جزء حدیثی پررنگ‌تر است و تشخیص آن موجب دریافت دقیق‌تر معنای حدیث می‌گردد.

۲ ـ ۲. مراحل

روش ساخت‌گرایی از یک سیر منظم پیروی می‌کند و منطقی روشمند بر آن حاکم است. از این رو تا برای دست‌یابی به اهداف این روش، لازم است مراحل چهارگانه ذیل گام به گام رعایت و پیموده شود. البته فهم متون نهج البلاغه در لحظه رخ نمی‌دهد و در بسیاری از موارد نیز آسان نیست، بلکه نیازمند کوششی درازدامن، همراه با طی مقدماتی است که باید پیش از شروع مراحل فهم مراعات شود. یکی از پیش‌نیازهایی که در روش ساخت‌گرایی باید مورد توجه قرار گیرد، «اعتبارسنجی» است که عهده‌دار راستی‌آزمایی انتساب متن به امیرالمومنین علیه‌السلام و احراز اصالت آن است؛ زیرا تا وقتی از صدور حدیث از حضرت اطمینان نیابیم و از سلامت متن مطمئن نشویم، تلاش ما برای فهم نهج البلاغه بی‌حاصل خواهد بود. «فهم عمومی» پیش‌نیاز دیگری است که از طریق ترجمه و برگردان زبان متن به زبان مخاطب اتفاق می‌افتد؛ چرا که فهم دقیق و همه جانبه متون نهج البلاغه پس از فهم اجمالی از مضمون متن رخ می‌دهد و تا تصویری کلی از محتوای حدیث به دست داده نشود، تعمق در آن و کشف لایه‌های زیرین امکان پذیر نخواهد بود. «واژه‌شناسی» پیش‌نیاز آخری است که پیش از ورود به فهم متن باید انجام گیرد و از طریق آن، برخی واژگان کلیدی و دیریاب نهج البلاغه بررسی شود؛ چه، گاهی اوقات معنای حدیث در گرو فهم یک واژه قرار می‌گیرد و اصل برداشت از حدیث را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۲ ـ ۲ ـ ۱. تشخیص اجزای حدیث و نقش آن‌ها

نخستین مرحله از مراحل روش ساخت‌گرایی، تشخیص اجزای حدیث و تعیین نقش معنایی هر کدام است؛ بدین صورت که با توجه به محتوای کلی حدیث، متن حدیث را به دو یا سه بخش مجزا تقسیم کرده و نقش هر جزء را به حسب معنای آن تعیین می‌نماییم. در حقیقت، در این مرحله به تشریح اجزای حدیث می‌پردازیم و در نمایی کلی، ساختار متن حدیث را بررسی می‌کنیم. تجزیه متن حدیث علاوه بر فواید معناشناختی، کارکرد آموزشی نیز دارد و مسیر دریافت معنای حدیث را کوتاه و امکان فهم آن را تسهیل می‌نماید.

---

۱. ر. ک: راز متن، ص۱۴۷.

برای نمونه، در حکمت ۱۳ نهج البلاغه،[1] حدیثی از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده است که فرمود:

إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النِّعَمِ فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ؛[2]

چون طلیعه نعمت‌ها به شما رسید، با ناسپاسی دنباله آن را مبرید.[3]

مفهوم کلی حدیث آن است که هرگاه آغاز نعمت‌ها به شما رسید، انتهای آن را با کم‌سپاسی از خود نرانید؛ گو این‌که نعمت‌ها آغاز و انجامی دارند و رفتار ما نسبت به آن‌ها در استمرار یا انقطاع آن‌ها نقش دارد و چنان که از نعمت‌ها، به ویژه در آغازه راه قدرشناسی نگردد، دوام نمی‌یابند و از دست می‌روند. با بررسی محتوای حدیث چنین به نظر می‌رسد که متن یاد شده دارای دو جزء اصلی است که جزء اول درصدد بیان موقعیت است و جزء دوم به توصیه سلبی نسبت به آن موقعیت می‌پردازد:

جزء اول: «إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النِّعَمِ» (نقش: بیان موقعیت)

جزء دوم: «فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ» (نقش: توصیه سلبی)

بخش‌بندی متن حدیث سبب گردید که سهم هریک از اجزا نسبت به محتوای حدیث مشخص گردد و توزیع بار معنایی حدیث معلوم شود. در چنین شرایطی امکان فهم لایه‌های زیرین معنایی فراهم می‌گردد و ارتباط اجزای متناظر با هم قابل تشخیص می‌شود.

نمونه دوم، حدیثی از امیرالمومنین علیه السلام است که در نامه ۶۹ نهج البلاغه[4] خطاب به حارث همدانی فرمود:

وَ أَكْثِرْ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى مَنْ فُضِّلْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَبْوَابِ الشُّكْرِ؛[5]

بدان کس که از او برتری، فراوان بنگر تا بدین نگریستن سپاس نعمت داری و شکر آن بگزاری.[6]

---

۱. این حدیث در برخی منابع کهن اهل سنت همچون: مائة کلمة جاحظ (م۲۵۵ق) (ر. ک: مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب، ص۱۶۲) و شماری از منابع متاخر شیعه مانند: روضة الواعظین و بصیرة المتعظین فتال نیشابوری (م۵۰۸ق) (ج۲، ص۴۷۳)، عیون الحکم و المواعظ لیثی (م قرن ۶) (ص۱۳۳) و غرر الحکم و درر الکلم آمدی (م ۵۵۰ق) (ص۲۸۸) بدون تفاوت مهمی در متن حدیث نقل شده است.

۲. نهج البلاغه، ص ۴۷۰.

۳. ترجمه نهج البلاغه، ص۳۶۲.

۴. این حدیث غیر از نهج البلاغه، در برخی دیگر از منابع متأخر شیعه، مانند: عیون الحکم و المواعظ لیثی (م قرن ۶) (ص۸۴) و غرر الحکم و درر الکلم آمدی (م ۵۵۰ق) (ص۱۳۹) بدون تفاوتی در متن حدیث نقل شده است.

۵. نهج البلاغه، ص ۴۶۰.

۶. ترجمه نهج البلاغه، ص۳۵۴.

مفهوم کلی حدیث آن است که به افرادی که بر ایشان برتری یافتی (فرو دستان) بیشتر نگاه کن؛ چراکه این رفتار موجبات شکرگزاری تو را فراهم می‌آورد. در حقیقت حضرت با این توصیه به دو نوع مواجهه با مردم اشاره نموده‌اند که یکی نسبت به فرو دستان صورت می‌گیرد و دیگری نسبت به فرا دستان؛ نگاه نخست اثری مثبت و سازنده دارد و نگاه دوم اثری منفی و سوزنده. نگاه نخست سبب می‌شود تا داشته‌ها بزرگ جلوه نماید و احساس رضایت شکل گیرد و در نگاه دوم کاستی‌ها برجسته می‌شوند و احساس ناکامی رخ می‌دهد. دقت در معنای اولیه حدیث چنین به نظر می‌آورد که متن حدیث دارای دو جزء اصلی است که یکی توصیه حضرت به حساب می‌آید و دیگری پایه توصیه:

جزء اول: وَ أَكْثِرْ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى مَنْ فُضِّلْتَ عَلَيْهِ (نقش: توصیه)

جزء دوم: فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَبْوَابِ الشُّكْرِ (نقش: پایه توصیه)

جزء اول حدیث در صدد ارائه آموزه‌ای دینی است که در قالب توصیه اخلاقی ارائه شده است و جزء دوم حدیث به بیان دلیل، علت و حکمت توصیه اشاره دارد که از آن با تعبیر «پایه» یاد شده است. تقابل دو جزء حدیث و تصویرگری آن‌ها در کنار هم، موجب می‌شود تا مؤلفه‌های اثر گذار در معنای حدیث رخ نشان دهند و رابطه اجزای متناظر با هم برجسته گردد.

و نمونه سوم، حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که به نقل از امیرالمومنین علیه السلام در خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه[1] آمده است:

إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَ إِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ؛[2]

گرداگرد بهشت را دشواری‌ها فرا گرفته است و گرداگرد دوزخ را هوس دنیا.[3]

معنای عمومی حدیث آن است که راه رسیدن به بهشت از مسیر ناگواری‌ها است و راه رسیدن به جهنم از مسیر خواهش‌ها. برای نیل به جنت رضای پروردگار باید ناملایمات بندگی را تحمل کرد و برای مصون ماندن از آتش خشم خداوند، از لذت‌های گناهان پرهیز نمود. تأمل در مفهوم حدیث ما را به دو جزء اصلی حدیث رهنمود می‌سازد که در هر دو جزء، بخشی از واقعیت‌های عالم به تصویر کشیده شده است؛ یکی واقعیت خوشایند و دیگری

۱. این حدیث غیر از نهج البلاغه، در برخی منابع حدیثی شیعه نیز نقل شده است؛ چنان که سید رضی(م ۴۰۶ق) در المجازات النبویه (ص ۳۴۹)، فتال نیشابوری(م ۵۰۸ق) در روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، (ج ۲، ص ۴۲۱) و ورّام بن أبی فراس(م ۶۰۵ق) در تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (ج ۱، ص ۱۹۰) بدون تفاوتی در متن حدیث نقل کرده اند.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۵۱.

۳. ترجمه نهج البلاغه، ص ۱۸۲.

واقعیت ناخوشایند. خوشایند به جهت آنچه بدان ترغیب صورت گرفته است (بهشت) و ناخوشایند به جهت آن چیزی که از آن پرهیز داده شده است (جهنم).

جزء اول: إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ (نقش: واقعیت خوشایند)

جزء دوم: وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ (نقش: واقعیت ناخوشایند)

بخش‌بندی متن حدیث موجب گردیده تا تقابل معنایی دو جزء حدیث به چشم آید و نقاط اشتراک و افتراق دو متن به دست داده شود و رابطه اجزای مرتبط با هم شناخته گردد.

۲ ـ ۲ ـ ۲. تعیین واژهٔ محوری حدیث

دومین مرحله از مراحل روش ساخت‌گرایی، تشخیص واژهٔ محوری حدیث است؛ واژه‌ای که در میان اجزا و کلمات حدیث، نقش محوری دارد و حامل پیام اصلی و موضوع کلان حدیث است. در واقع واژهٔ محوری، واژه‌ای است که بار اصلی معنای حدیث را بر دوش می‌کشد؛ به گونه‌ای که گویا دیگر کلمات حدیث به خاطر آن گرد آمده‌اند و حذف آن از متن، معنای حدیث را گنگ و مبهم می‌سازد. معیار تشخیص واژهٔ محوری نه به جهت دشواری و غرابت معنا، بلکه به جهت اثرگذاری آن بر معنای حدیث است.

برای نمونه، با تأمل در معنای حدیث نخست[1] چنین به نظر می‌آید که دو واژه «تُنَفِّرُوا» و «بِقِلَّةِ الشُّكْرِ» بیش از دیگر کلمات در القای پیام حدیث نقش برجسته‌ای دارند، لکن با ترسیم هندسه معنایی حدیث چنین می‌توان گفت که تنها، واژه «تُنَفِّرُوا» واژهٔ محوری حدیث است؛ چرا که حضرت با این تعبیر، به تبیین یکی از آسیب‌های نعمت‌های الهی پرداخته است و انزجار و رمیدن نعمت‌ها را پیامدِ ناسپاسی انسان معرفی کرده است. به بیان دیگر، موضوع اصلی حدیث، عدم استمرار نعمت‌هاست که از یک سو ریشه در ناسپاسی آدمی دارد و از سوی دیگر از آغازه نعمت‌ها تأثیر می‌پذیرد. واژهٔ محوری «تُنَفِّرُوا» نشانه‌ای است که ما را برای گردآوری احادیث هم‌مضمون (خانواده حدیث) یاری می‌رساند و حلقه مشترک این حدیث با احادیث مرتبط محسوب می‌گردد.

و یا بررسی واژگان به کار رفته در متن حدیث دوم[2] چنین می‌نماید که سه کلمه «تَنْظُرَ»، «مَنْ فُضِّلْتَ» و «الشُّكْرِ» جزو واژگان اثرگذار در معنای حدیث‌اند؛ اما کلمه‌ای که بار اصلی حدیث را به دوش می‌کشد و واژهٔ محوری حدیث محسوب می‌شود، «مَنْ فُضِّلْتَ» است. گو

۱. إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النِّعَمِ فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ (نهج البلاغه، ص ۴۷۰).

۲. وَأَكْثِرْ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى مَنْ فُضِّلْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَبْوَابِ الشُّكْرِ (همان، ص ۴۶۰).

این که موضوع حدیث، افراد فرودست و نحوه تعامل با آن‌هاست که سفارش به نظاره نشستن آن‌ها و ذکر پیامد شکرگزاری، به جهت همین محوریت معنایی بوده است.

همچنین با مطالعه حدیث سوم[1] چنین به نظر می‌رسد که دو کلمه «الْجَنَّةَ» و «النَّارَ» دو واژه کلیدی و اثرگذار در متن حدیث‌اند. لکن با دقت در مضمون حدیث و نسبت‌سنجی بین کلمات آن مشخص می‌گردد که کلمه «حُفَّتْ» واژهٔ محوری حدیث است و در حقیقت بین دیگر اجزای حدیث پیوند معنایی برقرار کرده است؛ زیرا آنچه بین دو مفهوم «بهشت» و «مکاره» و نیز «آتش» و «شهوات» رابطه برقرار کرده و آن‌ها را به هم گره زده است، واژه «حُفَّتْ» است که نقش معنایی واسطه و محوری در ایفاد پیام حدیث دارد.

۲ ـ ۲ ـ ۳. شناخت بافت غیرزبانی حدیث

سومین مرحله از مراحل روش ساخت‌گرایی، تشخیص بافت غیرزبانی حدیث است؛ چرا که حدیث در یک فضای واقعی و ناظر به نیازهای مخاطب صادر گردیده است و شناخت این فضا و فرهنگ، موجب فهم دقیق مراد معصوم می‌گردد. برای این منظور، با توجه به قرینه‌ها و نشانه‌های به کار رفته در متن، بافت خارجی حدیث و فضای حاکم بر زمان صدور را تشخیص داده، فلسفه ایراد حدیث را کشف می‌نماییم. شایان ذکر است که این مرحله، غیر از سبب اصلی و علت مستقیم ایراد حدیث است که از آن با تعبیر «سبب صدور» یاد می‌شود.

برای نمونه، مطالعه فضای تاریخی کلمات امیرالمومنین علیه‌السلام و نیز مناسبات اجتماعی آن روزگار ما را به این نکته کلیدی هدایت می‌سازد که حدیث نخست[2] ناظر به یک نیاز اخلاقی-اجتماعی عصر حضرت صادر شده است و «ناپایداری نعمت‌ها» واقعیت خارجی این حدیث است. گو این که مخاطب زمان امام علیه‌السلام، گرفتار آسیبِ «زوال نعمت» شده و نعمتی را که مدتی از به چنگ آوردن آن نمی‌گذشت، از دست می‌داد. از این رو، حضرت با فراست به حکمت و علت آن اشاره کردند و قدرناشناسی از نعمت‌ها را دلیل عدم استمرار آن‌ها معرفی نمودند.

و یا دقت در نشانه‌های متن حدیث دوم[3] و نیز مطالعه فضای فرهنگی زمان صدور، چنین القا می‌کند که واقعیت بیرونی حدیث، آسیبی به نام «مقایسه صعودی» است. مقایسه

---

۱. إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَ إِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ (همان، ص ۲۵۱).
۲. إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النِّعَمِ فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ (همان، ص ۴۷۰).
۳. وَ أَكْثِرْ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى مَنْ فُضِّلْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَبْوَابِ الشُّكْرِ (همان، ص ۴۶۰).

صعودی اصطلاحی در برابر مقایسه نزولی است که در آن فرد خود را با بالادست خویش مقایسه می‌کند و داشته‌های خود را با داشته‌های وی می‌سنجد. در چنین حالتی داشته‌ها کم‌مقدار و کوچک به نظر می‌آید و در نتیجه احساس ناکامی و ناامیدی شکل می‌گیرد. از این رو امیرالمومنین علیه‌السلام در راهکاری روان‌شناختی، به مقایسه نزولی توصیه می‌کند و چنین می‌فرماید که توجه به زندگی افراد پایین‌دست و مقایسه خود با ایشان سبب می‌شود تا داشته‌های آدمی بزرگ و ارزشمند جلوه کند و احساس کامیابی و رضایت در دل جای بگیرد و در نتیجه به قدرشناسی و شکرگزاری وا داشته شود.

همچنین مطالعه فضای حاکم بر حدیث سوم[1] و دیگر احادیث مرتبط چنین به دست می‌دهد که واقعیت بیرونی حدیث، رابطه متقابل عمل امروز و نتیجه فرداست؛ به این معنا که هرچه عمل امروز سخت و دشوار باشد، نتیجه فردا آسوده و گوارا خواهد بود و اگر عمل امروز همراه با شهوت و لذت باشد، نتیجه فردا قرین درد و عذاب خواهد بود. به بیان دیگر، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با این حدیث درصدد ترسیم مسیر بهشت و جهنم بوده‌اند و با اِخبار از عاقبت شیرین و گوارای بندگی (بهشت)، مخاطب را به شکیبایی در برابر دشواری‌های راه دعوت نمودند و با اِخبار از عاقبت تلخ و ناگوار رمندگی (جهنم)، مخاطب را از پیروی راه شهوت‌ها و لذت‌های معصیت باز داشتند.

۲ ـ ۲ ـ ۴. تشخیص اجزای مرتبط حدیث

بالاخره، مرحله چهارم از مراحل روش ساخت‌گرایی، تشخیص رابطه اجزای متناظر و مترابط با هم است؛ یعنی شناخت رابطه اجزایی که نقش تعاملی با یکدیگر دارند و به صورت هم‌نشین سهم مشخصی از معنای حدیث را افاده می‌دهند. این مرحله ـ که بر پایه تجزیه حدیث در مرحله اول اتفاق می‌افتد ـ نسبت بین اجزای حدیث و نقش تعاملی آن‌ها در معنای حدیث را آشکار می‌سازد.

برای نمونه، دقت در اجزای حدیث نخست[2] و ارتباط‌سنجی میان آن‌ها به خوبی نشان می‌دهد که پیوندی چند جانبه در این حدیث حاکم است. نخست، رابطه «اطراف» و «اقصا» است که اولی به آغاز نعمت‌ها اشاره دارد و دومی به پایان آن‌ها. گو این که هر نعمتی را آغاز و انجامی است و چگونگی تعامل با آغاز آن، نتیجه پایانی آن را رقم می‌زند. دوم، رابطه

۱. إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَ إِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ (همان، ص ۲۵۱).
۲. إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النِّعَمِ فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ (همان، ص ۴۷۰).

«شکر» و «نفار» است که هرچه قدر این، کم باشد آن، بیش می‌گردد؛ یعنی هرچه قدرشناسی و شکرگزاری از نعمت‌ها کاهش یابد، فرار و نفار نعمت‌ها نیز فزونی خواهد یافت تا جایی که نعمت از کف می‌رود و به زوال می‌انجامد. از این رو در جمع‌بندی نهایی باید گفت که پیام حدیث مورد نظر در یک هندسه معنایی خلاصه می‌گردد: اگر کم‌سپاسی (قِلَّةِ الشُّکْرِ) نسبت به آغاز نعمت‌ها (أَطْرَافُ النِّعَمِ) صورت گیرد، نفار نعمت (فَلَا تُنَفِّرُوا) اتفاق می‌افتد (ر.ک: تصویر شماره یک).

همچنین، تأمل در معنای حدیث دوم[1] و بررسی اجزای متناظر به هم، چنین به دست می‌دهد که حدیث یاد شده از رابطه‌ای چهارگانه برخوردار است؛ چه، رابطه دو کلمه «تَنْظُرَ» و «مَنْ فُضِّلْتَ» به عنوان دو جزء موضوع و محمول و نیز رابطه این دو با واژه «أَکْثِرْ» ـ که قید و اندازه آن‌ها را مشخص می‌نماید ـ ما را به نتیجه «الشُّکْرِ» رهنمود می‌سازد. به بیان دیگر، اگر نظاره کردن نسبت به فرودستان صورت گیرد و به شکل زیاد هم اتفاق بیافتد، نتیجه‌ای که به بار می‌نشیند، شکرگزاری است (ر.ک: تصویر شماره دو).

بررسی اجزای و واژگان به کار رفته در حدیث سوم[2] نیز چنین نشان می‌دهد که یک ارتباط معنایی دوسویه در حدیث حکفرماست. ارتباطی بین امروز و آینده که در یک سو، مکاره و شهوات قرار دارد و در سوی دیگر، بهشت و جهنم. در واقع تصویری که در این حدیث ترسیم شده است دو پیوند معنادار است؛ یکی بین عمل امروز و پیامد فردا (جنت) که از مسیر کراهت می‌گذرد و دیگری بین عمل امروز و پیامد فردا (نار) که از مسیر شهوت می‌گذرد (ر.ک: تصویر شماره سه).

۳. مقایسه و تطبیق

گفته آمد که ساخت‌گرایی، رهیافتی روش‌شناختی است که نسبت به روش عمومی فهم حدیث متفاوت است و دستاوردهای نوینی در فهم نهج البلاغه به ارمغان می‌آورد. از این رو، لازم است تا در یک مطالعه موردی، برخی متون نهج البلاغه بررسی و امتیاز ساخت‌گرایی نسبت روش عام فهم حدیث سنجیده شود. برای این منظور با تکیه بر شروح نهج البلاغه یکی از نمونه‌های ذکر شده را بررسی کرده و نتایج حاصل از آن را با نتایج رهیافت مورد نظر مقایسه می‌کنیم.

---

۱. وَ أَکْثِرْ أَنْ تَنْظُرَ إِلَی مَنْ فُضِّلْتَ عَلَیْهِ فَإِنَّ ذَلِکَ مِنْ أَبْوَابِ الشُّکْرِ (همان، ص ۴۶۰).
۲. إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَکَارِهِ وَ إِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ (همان، ص ۲۵۱).

مطالعه مهم‌ترین شروح نهـج البلاغـه در ذیـل حکمت ۱۳ نهـج البلاغـه[1] چنین به دست می‌دهد که بعضی از شارحان به خصوصیت واژگانی حدیث توجه نشان داده‌اند و به تبیین معنای «اطراف النعم» و «اقصاها» پرداخته‌اند؛ چنان که قطب‌الدین راوندی «اطراف النعم» را به معنای بعض نعمت‌ها یا نزدیک‌ترین آن‌ها دانسته است[2] و ابن‌مغنیه «اطراف» را به اندک و «اقصاها» را به زیادت نعمت معنا کرده است.[3] از سوی دیگر، برخی دیگر از شارحان به ویژگی بلاغی حدیث اهتمام ورزیده و به تبیین معنای «لاتنفّروا» پرداخته‌اند؛ چنان که ابن‌میثم بحرانی، «تنفیر» را استعاره از دسته پرندگانی دانسته است که اگر اولین آن‌ها فرود آید، آخرین آن‌ها هم به او ملحق می‌شود[4] و علامه شوشتری «نعمت» را استعاره از حیوان وحشی دانسته است که در شرایط آرام و امن رام می‌گردد و در صورت آزار و اذیت رم می‌کند.[5] بنابراین مشخص گردید که اکثر شارحان نهج البلاغه بر ویژگی ادبی حدیث تمرکز داشته‌اند و به تبیین لایه‌های رویین متن پرداخته‌اند؛ در حالی که نکات یاد شده در مرحله «فهم عمومی» حدیث مطرح می‌گردد و به عنوان پیش‌نیاز رهیافت ساخت‌گرایی شناخته می‌شود، اما فهم تخصصی و کشف لایه‌های زیرین متن، خصوصیتی است که در مراحل اصلی ساخت‌گرایی مورد توجه قرار گرفته است.

شایان ذکر است که نمونه‌های یاد شده تنها گزیده‌ای از متون بسیاری است که با رویکرد یادشده مورد بررسی قرار گرفته و نتایج حاصل از آن در متون متعددی از نهـج البلاغـه آزموده شده است.[6] همچنین تذکر این نکته مفید است که ساخت‌گرایی یک روش جدید در فهم نهج البلاغه نیست و مسیر تازه‌ای را پیش روی مخاطبان قرار نمی‌دهد، بلکه رویکردی است که با تمرکز بر یک ویژگی زبان‌شناسی (ساختار)، زاویه نگاه متفاوتی را ایجاد می‌نماید و دست‌مایه تدبّر بیشتر در متون نهج البلاغه می‌گردد.

---

۱. إِذَا وَصَلَتْ إِلَيْكُمْ أَطْرَافُ النِّعَمِ فَلَا تُنَفِّرُوا أَقْصَاهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ؛ چون طلیعه نعمت‌ها به شما رسید، با ناسپاسی دنباله آن را مبرید (همان، ص ۴۷۰).

۲. ر. ک: منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج۳، ص۲۶۹.

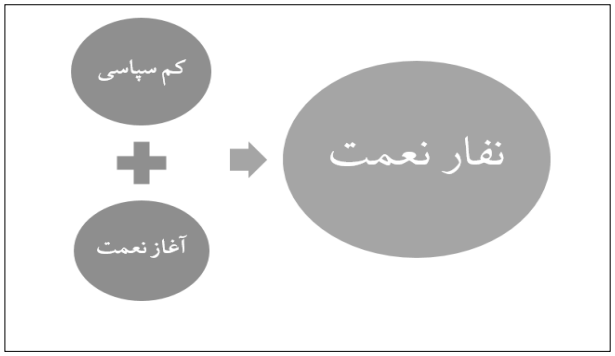
۳. ر. ک: فی ظلال نهج البلاغة، ج۴، ص۲۲۵.

۴. ر. ک: شرح نهج البلاغه، ج۵، ص۲۴۵.

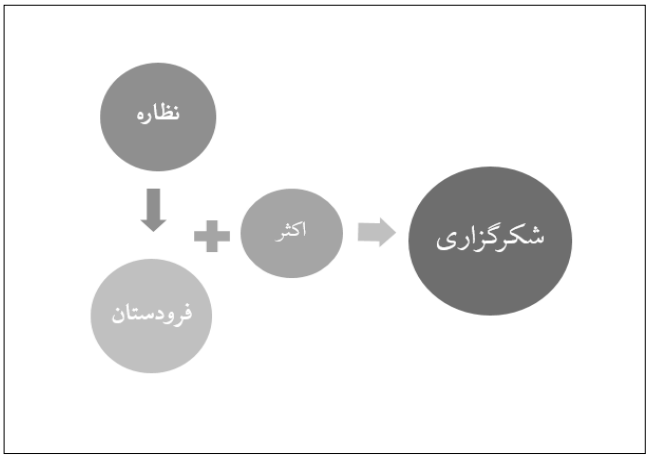
۵. ر. ک: بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة، ج۱۲، ص۲۹۲.

۶. چنان که تجربه تدریس «متن پژوهی نهج البلاغه» و سنجش روش یاد شده در بیش از ده متن نهـج البلاغـه، پشتوانه عملی این ایده پژوهشی بوده است.

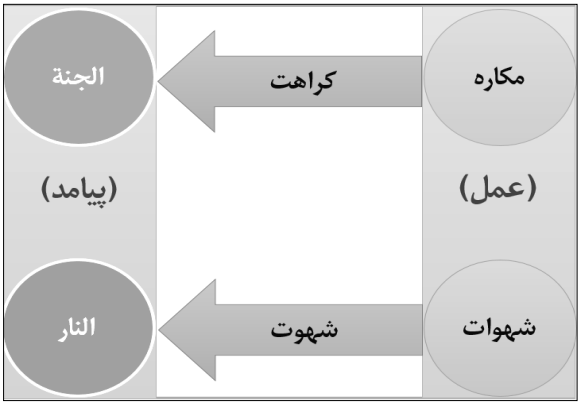
تصویر شماره یک



تصویر شماره دو



تصویر شماره سه



نتیجه‌گیری

روش‌های فهم حدیث به دو شیوه عام و خاص قابل تقسیم‌بندی است. شیوه عام به قواعد کلی و مشترک بین احادیث نظر دارد و شیوه خاص متناسب با ویژگی‌های مخصوص احادیث تعریف می‌گردد.

توجه به سه ویژگی سبک، ساختار و محتوای حدیث ما را به کشف یافته‌های نوین فهم حدیث رهنمون می‌سازد و در کنار بهره‌گیری از مطالعات حدیثی بینارشته ای، رهیافت‌های روش‌شناسانه‌ای چون: سبک‌گرایی، محتواگرایی و ساخت‌گرایی را به ارمغان می‌آورد.

با دخالت مؤلفه ساختار در فهم حدیث، می‌توان «ساخت‌گرایی» را به عنوان یک رهیافت روش‌شناختی در فهم نهج البلاغه معرفی کرد؛ روش خاصی که بر اجزا و کلمات متن تکیه دارد و از طریق کشف روابط معنایی در قلمرو بافت متن، به مراد متکلم نایل می‌آید

ساخت‌گرایی مبتنی بر مجموعه باورهای حدیثی-زبان‌شناختی است که نسبت به گزاره‌های نهج البلاغه اتخاذ می‌گردد و موجب فهم دقیق‌تر کلمات امیرالمومنین علیه‌السلام می‌گردد.

رهیافت ساخت‌گرایی از یک سیر منطقی پیروی می‌کند و نظمی مشخصی بر آن حاکم است؛ چنان که بررسی پیش‌نیازهای فهم حدیث، تشخیص اجزای حدیث و نقش آن‌ها، تشخیص واژهٔ محوری، تعیین بافت بیرونی حدیث و رابطه اجزای متناظر با هم از جمله مهم‌ترین مراحل رویکرد ساخت‌گرایی است.

توجه ویژه به اجزای حدیث، تبیین نقش آن‌ها در انتقال پیام حدیث و نیز تبیین روابط درون‌متنی بین اجزای حدیث از مهم‌ترین پیامدهای رهیافت ساخت‌گرایی است.

ساخت‌گرایی رهیافتی است که در بسیاری از متون حدیثی قابل اجراست و می‌توان در موضوعات مختلف روایی به کار بست؛ اما در متون ادبی و بلاغی مانند نهج البلاغه ـ که از استواری در متن برخوردار است ـ کارکرد بیشتری دارد.

مقایسه برخی کلمات امیرالمومنین علیه‌السلام در شروح نهج البلاغه با نتایج حاصل از رهیافت ساخت‌گرایی چنین به دست می‌دهد که عمده تلاش شارحان، تبیین معنای واژگانی و بلاغی نهج البلاغه بوده است و نسبت به تحلیل متن و فهم مقصود معصوم نکات کمتری بیان داشته‌اند.

کتابنامه

- بهج الصباغه فی شرح نهج‌البلاغه، محمد تقی شوشتری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
- تاریخ حدیث شیعه(۲) عصر غیبت، سید محمدکاظم طباطبایی، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۳ش.
- تأویل مختلف الحدیث، عبدالله بن مسلم ابن قتیبه، بیروت: المکتبة العصریه، ۱۴۲۶ق.
- ترجمه نهج البلاغه، سید جعفرشهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ش.
- تعبیر متن، کوروش صفوی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۶ش.
- تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، مسعود بن عیسی ورام بن ابی فراس، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ق.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، احمدپاکتچی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.
- درآمدی بر فهم احادیث مشکل، سید محمدکاظم طباطبایی، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۶ش.
- راز متن، عبد الله نصری، تهران: نشرسروش، ۱۳۹۰ش.
- روش‌شناسی علم کلام، رضا برنجکار، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۱ش.
- روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹ش.
- روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، محمد بن احمد فتال نیشابوری، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
- شرح المنظومة، هادی سبزواری، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشرناب، ۱۴۱۷ش.
- شرح نهج البلاغه، میثم بن علی بن میثم بحرانی، تهران: دفترنشرالکتاب، ۱۳۶۲ش.
- عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد لیثی واسطی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ش.
- غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد آمدی، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- فرهنگ فارسی عمید، حسن عمید، تهران: انتشارات اشجع، ۱۳۸۹ش.
- فرهنگ فارسی معین، محمد معین، تهران: انتشارات راه رشد، ۱۳۸۵ش.
- فقه الحدیث (با تکیه برمسائل لفظ)، احمدپاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۹۲ش.

- فی ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنیه، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۵۸ش.
- مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن با رویکرد نقادانه به آرای ذهبی، عسال و رومی، علی راد، تهران: نشر سخن، ۱۳۹۰ش.
- المجازات النبویه، محمد بن حسین سید رضی، قم: انتشارات دار الحدیث، ۱۳۸۰ش.
- مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار، عبد الله شبر، قم: انتشارات بصیرتی، ۱۳۷۱ش.
- مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب، محمد رشید وطواط، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۴ش.
- منطق فهم حدیث، سید محمدکاظم طباطبایی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ش.
- منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغة، قطب الدین سعید بن هبهٔ الله راوندی، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۳۶۴ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، تصحیح: صبحی صالح، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
- «تاریخ‌مندی در مطالعات حدیثی»، سعید شفیعی، علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ش۴۵و۴۶.
- «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان‌شناسی‌شناختی)»، مهتاب نور محمدی و دیگران، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، بهار ۱۳۹۱، ش۲۲.
- «حدیث پژوهی محدث قمی در سفینة البحار»، سید علی اکبر ربیع نتاج و دیگران، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ش۹۶.
- «درآمدی بر روش‌شناسی فهم معارف روان‌شناختی از احادیث»، عباس پسندیده، علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ش۴۶.
- «رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث»، مجید معارف، پژوهش دینی، زمستان ۱۳۸۵، ش۱۴.
- «رهاوردهای استفاده از روش «تحلیل محتوا کمی» در فهم احادیث»، محمد جانی پور و رضا شکرانی، پژوهش‌های قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ش۴۶.
- «روش‌شناسی فقه الحدیثی شیخ بهایی با تکیه بر مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین»، علی راد، علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ش۳، پیاپی ۵۰.
- «روش‌شناسی فقه الحدیثی صاحب معالم در کتاب منتقی الجمان»، محسن قاسم پور و مریم پور افخم، کتاب قیّم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ش۱۳.

- «روش‌شناسی قطب راوندی در منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه»، رضا حاجیان حسین آبادی، پژوهشنامه نهج البلاغه، تابستان ۱۳۹۴، ش ۱۰.
- «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول»، علی اکبر خدامیان آرانی، حدیث حوزه، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ش۸.
- «روش فقه الحدیثی کلینی در شرح احادیث کافی»، مهدی ایزدی، مطالعات فهم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ش ۱، پیاپی ۳.
- «روش فهم حدیث در شرح اصول الکافی ملا صالح مازندرانی»، زهرا صرفی، علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۵ش ۴،پیاپی ۴۲.
- «روش فهم حدیث در وسائل الشیعه»، فتحیه فتاحی زاده و نجیمه افشاری، حدیث پژوهی، پاییز و زمستان، ش ۴.
- «روش فیض کاشانی در شرح احادیث غیر فقهی بر اساس کتاب الوافی»، نصرالله شاملی و علی بناییان اصفهانی، علوم حدیث، تابستان ۱۳۸۸، ش ۵۲.
- «روش ملامحمدتقی مجلسی در شرح روایات در لوامع صاحبقرانی»، عبدالهادی فقهی زاده و مرتضی قاسمی حامد، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ش ۲، پیاپی ۲۰.
- «روش‌شناسی شرح فی ظلال نهج البلاغة»، محسن رفعت، علوم حدیث، بهار ۱۳۸۹، ش ۱، پیاپی ۵۵.
- «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»، عبدالهادی فقهی زاده و زهرا خرمی اجلالی، علوم حدیث، پاییز ۱۳۸۸، ش ۳، پیاپی ۵۳.
- «کاربست عقل ابزاری در روش نقلی کلامی با تکیه بر متون کلامی»، رضا برنجکار و مهدی نصرتیان اهور، معرفت کلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ش ۲.
- «کارکرد عقل در فهم دین»، حمیدرضا شاکرین، قبسات، پاییز ۱۳۹۱، ش ۶۵.
- «معرفی و روش‌شناسی شرح نهج البلاغه ابن میثم بحرانی»، مجید روحی دهکردی، علوم حدیث، تابستان ۱۳۸۷، ش ۴۸.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۱۳۴ ـ ۱۵۵

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

جریان‌های حدیثی شیعهٔ کاشان در قرون پنجم و ششم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۹۹/۱۲/۱۴

محمد سلامی راوندی[۱]
محسن قاسم‌پور[۲]

چکیده

بررسی یک حوزهٔ حدیثی، کمک قابل توجهی به تبیین تاریخ تحولات حدیث یک منطقه می‌کند. معرفی عالمان حدیثی حوزهٔ کاشان در محدودهٔ قرون پنجم و ششم و بررسی کتب نگاشته‌شده توسط آنان، شناسایی اندیشه‌های حدیثی غالب بر این حوزه را در پی‌داشته و در نهایت تأثیر و تأثرات این حوزه را بر سیر حوزه‌ها مشخص خواهد کرد. این جستار ـ که با روش توصیفی تحلیلی سامان‌یافته ـ به این نتیجه رسیده که دو جریان شاخص در این قرون بر حوزهٔ حدیثی کاشان حاکم بوده است: اول، جریان فقه‌محور شامل راویانی با عنوان فقیه و قاضی که شخصیت ممتاز این جریان، قطب‌الدین راوندی است و در آثار او ارتباطات فراوانی بین حوزهٔ کاشان و حوزهٔ بغداد می‌توان یافت. دوم، جریان حدیثی-ادبی شامل محدثانی ادیب که شخصیت گمنام و برجستهٔ این جریان، سید ابوالرضا راوندی است که با در اختیارداشتن نسخه‌های اصیل از کتب شیعه و انتقال میراث حدیثی بغداد به کاشان، مسبّب حضور و رفت و آمد عالمانی بزرگ از سیر مراکز حدیثی، برای اقامت و تصحیح کتب حدیثی شیعه گردید.

کلیدواژه‌ها: کاشان، شیعه اثنی‌عشری، قرن پنجم و ششم، ابوالرضا راوندی، قطب راوندی، بغداد.

بیان مسأله

پژوهش درباره تحولات علمی و عصری احادیث و تأثیر آن بر جریان‌های حدیثی در

---

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی (نویسنده مسئول).
(mahdi_mardani@islamic-rf.ir)

۲. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (pasandide@hadith.ir).

سرزمین‌های اسلامی همواره مورد توجه پژوهش‌گران بوده است. بر این اساس، آنچه که به عنوان مسألهٔ پژوهش حاضر می‌توان در نظر گرفت، چرایی برجستگی دو جریان مرتبط با حدیث در فاصلهٔ سده‌های پنجم و ششم هجری است؛ یکی جریان فقه‌محور و دیگری جریان حدیثی ـ ادبی و این‌که چگونه و چرا دو شخصیت برجستهٔ فقیه و محدث ادیب در این تحولات تأثیرگذار بوده‌اند.

ریشه‌ها و خاستگاه‌ها

از آنجایی که منطقهٔ کاشان از نخستین مناطق شیعه‌نشین ایران بوده و عالمان و محدثانی معروف در قرون اولیه از این منطقه برخاسته‌اند، اهمیت این بررسی دوچندان می‌شود. درباره تشیّع مردم این سامان دو نظریه مطرح است: نظریهٔ اول که تشیّع کاشان را مربوط به قرن سوم می‌داند و بیان می‌کند که در قرن اول و دوم هجری شخصیتی تأثیرگذار در تشیّع وجود نداشته تا تغییر مذهب مردمان این شهر را به او نسبت دهیم یا دست‌کم حضور او را سبب گرایش به این مذهب بدانیم[1] و نظریهٔ دوم که با تکیه بر حضور سلطان‌علی بن امام محمد باقر علیه‌السلام در قرن دوم در منطقهٔ اردهال،[2] از نواحی قم آن روزگار، ثابت می‌کند که مردم کاشان حداقل در قرن دوم، شیعه و طرفدار ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند.[3] البته در قرون بعدی محدثان کاشانی‌الأصل معروفی همچون علی بن محمد بن شیرهٔ کاشانی[4] و ابراهیم بن شیبهٔ أسدی[5] در این حوزه بالیدند که بیان‌گر رشد و نمو این حوزهٔ حدیثی در این دوره است.

جریان‌های حوزهٔ کاشان در قرون پنجم و ششم

شواهد تاریخی، بر رونق حوزهٔ حدیثی کاشان در دو قرن پنجم و ششم دلالت دارد؛ گرچه با بررسی دقیق‌تر می‌توان قرن ششم را نقطهٔ اوج فعالیت حوزهٔ حدیثی کاشان، قطب حدیث نواحی مرکزی ایران، به شمار آورد. فهرست منتجب‌الدین، محدثان کاشانی‌الأصل و ساکن کاشان را در این دوره حدود سی نفر می‌داند که البته اطلاعات ارائه‌شده در این کتاب بسیار

---

۱. کاشان در مسیر تشیع، ص۹۶ با اندکی تلخیص.

۲. این عبارت غلط مشهور است و در منابع کهن نام صحیح این منطقه، اردهار است (ر. ک: تاریخ اصبهان، ج۱، ص۵۳) و در تاریخ قم در ص۱۷۷، ۱۷۹، ۲۷۲، ۲۷۷و ۳۴۹ و... ذکر شده است.

۳. ر. ک: شرح زندگی و شهادت حضرت سلطان‌علی بن امام محمد باقر علیه‌السلام، ص۲۳ به بعد.

۴. رجال الطوسی، ص۳۸۸؛ رجال النجاشی، ص۲۵۵.

۵. رجال الطوسی، ص۳۷۳و ۳۸۴.

اندک است. منبع دیگر، دیوان شعر سیدأبوالرضا راوندی است که ضمن اشعار و به مناسبت مدح و تمجید افراد، اطلاعاتی از اوضاع کاشان در آن دوره و برخی از قضات و خاندان‌های کاشانی بیان کرده است. اجازات حدیثی نیز منبع دیگری برای دست‌یابی به اطلاعات حدیثی در این دوره است که با بررسی اجمالی این اجازات، رونق این حوزهٔ حدیثی در قرن ششم اثبات می‌شود.

۱. جریان فقه‌محور

از موضوعاتی که در حوزهٔ حدیثی کاشان در این دو قرن رونق بسیاری داشته، فقه است. از دلایل رونق این موضوع می‌توان به پیش‌کسوتی برخی از محدثان کاشان در قرون اولیه در موضوع فقه دانست؛ افرادی همچون علی بن محمد بن شیرهٔ کاشانی (۲۰۰ ـ ۲۷۰) که نجاشی او را صاحب کتابی جامع و بزرگ در فقه می‌داند.[۱] روایات فقهی فراوانی از ابن‌شیره در المحاسن،[۲] الکافی[۳] و تهذیب الأحکام[۴] وجود دارد. مکاتبات ابن شیره نیز او را نه به عنوان یک فقیه و عالم خانه‌نشین، بلکه فقیهی که در متن جامعه حضور داشته و مرجعی برای سؤالات مردم بوده، معرفی می‌کند.[۵]

اهمیت به فقه در قرون بعد نیز در کاشان دنبال شد؛ به طوری که در قرن پنجم و ششم، راویان متعددی در حوزهٔ فقهی بالیدند که منتجب‌الدین برخی از این فقها را با توصیف «فقیه» در الفهرست خود معرفی کرده است؛[۶] برای نمونه می‌توان به پادشاه بن محمد علوی حسنی راوندی،[۷] رضی‌الدین أبوالنعیم بن محمد بن محمد القاشانی،[۸] أبوطاهر علی بن أبی‌سعد بن علی القاشانی،[۹] علی بن محمد الوهقی قریب بن الولید،[۱۰] أفضل‌الدین الحسن

---

۱. رجال النجاشی، ص۲۵۶.
۲. المحاسن، ج۱، ص۲۷۴؛ ج۲، ص۳۲۷ و ۵۲۸.
۳. الکافی، ج۳، ص۱۹۷ و ۲۰۹ و ۲۸۴ و ۳۲۶ و ۳۴۴ و ۴۳۰؛ ج۴، ص ۲۹۰ و ۵۴۳؛ ج۵، ص۹ و ۴۴ و ۱۵۱ و ۳۰۸ و ۵۶۲ و....
۴. تهذیب الأحکام، ج۲، ص۳۱۷؛ ج۴، ص۱۸۳؛ ج ۶، ص۱۴۲ و ۱۴۴ و ۱۴۶ و ۱۵۱ و ۱۵۳ و ۲۶۲ و ۲۹۴ و ۳۱۴؛ ج ۷، ص۴۳۳؛ ج۸، ص۳۱۶؛ ج۱۰، ص۶۳ و ۸۱
۵. الکافی، ج۱، ص۱۰۲؛ ج۵، ص۳۱۴؛ تهذیب الأحکام، ج۴، ص۱۵۹ و ص۲۴۳.
۶. شایان ذکر است که برخی از این افراد در علوم دیگری همچون ادبیات و حدیث نیز متخصص بوده‌اند.
۷. الفهرست (رازی)، ص۹۶، ش۳۳۳.
۸. همان، ص۱۲۸، ش۵۲۰.
۹. همان، ص۸۳، ش۲۵۳.
۱۰. همان، ص۸۶، ش۲۷۴.

بن علی بن أحمد المهابادی،[1] شمس‌الدین علی بن محمد الوِشنوی[2] (ساکن کاشان)،[3] تاج‌الدین محمد بن محمد معروف به «شُوشُو»[4] (ساکن کاشان)[5] و أبومحمد حسن بن حسین بن علی دوریستی (ساکن کاشان)[6] اشاره کرد.

همسو با جریان فقه‌محور و ظهور عملی این جریان در متن جامعه، راویانی هستند که با عنوان قاضی در این دو قرن در کاشان وجود داشته‌اند. کثرت این افراد، دال بر رونق این جریان در حوزهٔ کاشان آن زمان و نشان‌گر کثرت شیعیان و گسترده‌بودن جامعهٔ ایشان است. از جملهٔ این افراد می‌توان به خاندان قریب اشاره کرد که دورهٔ فعالیت آن‌ها در حدود ۵۳۵ ـ ۵۶۰ هجری بوده است.[7] در رأس این خاندان، حسن (حسین) بن محمد، ملقّب به سدیدالدین و مکنّی به أبومحمد القریب از قاضیان منطقهٔ راوندِ کاشان،[8] فرزند او قاضی جمال‌الدین محمد بن حسین بن محمد بن قریب معروف به ابن‌القریب[9] و جمال‌الدین بن قریب که با عنوان قاضی‌القضاةِ کاشان یاده شده است.[10]

دیگر خاندان مشهور امامی قرن ششم ـ که اکثر ایشان سمت قضاوت را در کاشان بر عهده داشتند ـ خاندان طوسی است. همان طور که از عنوان این خاندان پیداست، اصالتاً اهل طوس بوده‌اند و در تاریخ مشخص نشده که چرا به کاشان مهاجرت کرده‌اند.[11] در رأس خاندان قاضی طوسی، أبوعلی عبدالجبّار بن محمد بن حسین طوسی (م ۵۲۹ هجری) است

---

۱. همان، ص ۵۱، ش ۹۳.

۲. وِشنوی، منسوب به «وشنوة»، یکی از روستاهای قم است (أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۸۱).

۳. الفهرست (رازی)، ص ۹۱، ش ۳۰۵.

۴. شُؤْشُؤْ بالضم دُعاءٌ للغَنَمِ لتَأْكُلَ أَو تَشرَبَ؛ خواندن گوسفند برای خوردن علف یا نوشیدن آب را گویند (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، ص ۱۷۹).

۵. الفهرست (رازی)، ص ۱۲۱، ش ۴۷۶.

۶. همان، ص ۵۱، ش ۹۶.

۷. مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پای‌گیری مکتب حله، ص ۱۶۳.

۸. الفهرست (رازی)، ص ۵۱، ش ۹۵.

۹. همان، ص ۱۱۵، ش ۴۳۷.

۱۰. تاریخ الوزراء، ص ۲۱۰.

۱۱. به نظر می‌رسد به دلیل جایگاه والای کاشان در ایرانِ آن روزگار، به این شهر مهاجرت کرده و سمت قضاوت را در این شهر عهده‌دار گشتند. همچنین به احتمال زیاد شرایط بسیار مناسبی برای شیعیان در آن زمان در کاشان فراهم بوده که این افراد به صورت خانوادگی و نه فردی به این شهر مهاجرت کرده‌اند. همچنین محتمل است مرکزیت شهر ری در آن روزگار و ارتباط خاندان‌هایی از راوند با آن شهر، علت مهاجرت جمعی این خاندان از طوس به شهر ری و در ادامه به کاشان باشد. با توجه به ارتباط دوستانهٔ سید ابوالرضا با این خاندان و مرجعیت سید ابوالرضا در کاشان دور نیست که این خاندان به دعوت همو به صورت خانوادگی به کاشان مهاجرت کرده باشند.

که قزوینی رازی از او با عنوان «قاضی أبوعلی طوسی» نام برده است.[1] از دیگر افراد این خاندان می‌توان به شهاب‌الدین أبوالحسن محمّد بن عبدالجبّار طوسی، فرزند أرشد أبوعلی طوسی،[2] قاضی جمال‌الدین علی بن عبدالجبّار بن محمد طوسی، فرزند دوم عبدالجبّار،[3] أحمد بن علی بن عبدالجبّار طوسی،[4] قاضی رکن‌الدین عبدالجبّار بن علی بن عبدالجبّار طوسی،[5] قاضی تاج‌الدین محمد بن علی بن عبدالجبّار طوسی،[6] قاضی خطیرالدین أبومنصور حسین بن عبدالجبّار طوسی، فرزند سوم عبدالجبّار،[7] قاضی زین‌الدین أبوعلی عبدالجبّار بن حسین بن عبدالجبّار طوسی[8] و قاضی شرف‌الدین محمد بن حسین بن عبدالجبّار طوسی[9] اشاره کرد.

انتقال میراث فقهی بغداد به کاشان

جریان فقه‌محور در انتقال میراث فقهی بغداد به کاشان و سیر مناطق نقش داشته است. برای نمونه می‌توان به أبومحمد حسن بن حسین بن علی دوریستی، ساکن کاشان اشاره کرد که أفندی اجازهٔ او را که به خط خودش برای شاگردش شیخ ابوالحسین علی بن حسین وارانی بر پشت مجلد اول کتاب المبسوط شیخ طوسی مرقوم‌داشته، در تاریخ ۵۸۴ هجری، دیده است. بر طبق این اجازه او کتاب المبسوط شیخ طوسی را به واسطهٔ پدر منتجب‌الدین از پدرش از شیخ طوسی روایت می‌کند.[10]

شخصیت ممتاز این جریان، بی‌شک قطب‌الدین راوندی است که متعلّق به حوزهٔ

---

۱. نقض، ص۴۱.

۲. همان، ص۱۹۳ ـ ۱۹۴.

۳. الفهرست (رازی)، ص۸۳، ش۲۵۴. علی بن عبدالجبّار در روایت برخی از آثار پیشینیان نقش مهمّی ایفا کرده است؛ از جمله در روایت کتاب النهایة شیخ طوسی (بحار الأنوار، ج۱۰۴، ص۴۷) تمامی مصنّفات سلار بن عبدالعزیز دیلمی (همان، ج۱۰۴، ص۷۱) و مصنّفات قطب راوندی و سید أبوالرضا راوندی (همان، ج۱۰۵، ص۱۶۲) نقش ویژه‌ای داشته است.

۴. همان، ج۱۰۴، ص۸۳. أحمد بن علی طوسی در روایت و نشر تمامی آثار قطب‌الدین راوندی، اهتمامی ویژه داشته است.

۵. الفهرست (رازی)، ص۹۰، ش۲۹۸.

۶. همان، ص۱۱۴، ش۴۳۱.

۷. همان، ص۵۱، ش۹۲.

۸. همان، ص۸۳، ش۲۵۵.

۹. همان، ص۱۱۵، ش۴۳۵.

۱۰. دوریستی کتاب المبسوط شیخ طوسی را از شیخ‌الرئیس عبیدالله بن حسن بن حسین بن بابویه، از پدرش، از شیخ طوسی مصنف کتاب روایت کرده است. شیخ الرئیس همان عبیدالله یاد شده است که پدر شیخ منتجب‌الدین مؤلف الفهرست است. پس دوریستی در درجه شیخ منتجب‌الدین است (ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج۱، ص۱۷۹ ـ ۱۸۰).

حدیثی کاشان است. قطب‌الدین راوندی در انتقال آثار فقهی عالمانی همچون شیخ طوسی به کاشان و ایران نقش داشته است. آن گونه که از اجازات حدیثی قابل برداشت است، قدیمی‌ترین نسخهٔ الاستبصار شیخ طوسی با اجازهٔ قطب‌الدین راوندی موجود است.[1] این نسخهٔ الاستبصار دو جلدی است. جلد اول این نسخه را ابوجعفر نازویه قمی در سال ۵۷۰ هجری کتابت و بر قطب راوندی قرائت کرده است. حیدر بن ابوالفضل بن حسن المهیمن القاسانی در ماه رجب سال ۵۶۹ هجری جلد دوم این نسخه را کتابت کرده است.[2] توجه به مطلب فوق ثابت می‌کند که قطب در زمان خود آن‌قدر شناخته‌شده و معروف بوده که محدثان دیگر حوزه‌های حدیثی برای تصحیح نسخ خطی خود به او مراجعه می‌کردند.

قطب‌الدین صاحب کتب متعددی در زمینه فقه است. آثار فقهی او بر اساس اطلاعات موجود در منابع عبارت‌اند از: إحکام الأحکام،[3] الإنجاز فی شرح الإیجاز،[4] بیان الإنفرادات،[5] المغنی فی شرح النهایة،[6] شرح ما یجوز و ما لا یجوز من النهایة،[7] مشکل النهایة،[8] غریب النهایة،[9] نهایة النهایة،[10] النیات فی جمیع العبادات،[11] المستقصی فی الذریعة،[12] مسئلة فی

۱. تا مدت‌ها تصور می‌شد که نسخهٔ الاستبصار کتابخانهٔ شیخ هادی آل کاشف الغطاء در نجف اشرف به تاریخ ذی‌القعده سال ۵۷۳ هجری، قدیمی‌ترین نسخهٔ این کتاب است؛ در حالی که نسخهٔ فوق‌الذکر قدیمی‌تر است. نسخهٔ مذکور در کتابخانه آیت الله مرعشی به شمارهٔ ۱۳۶۷۸ و ۱۳۶۷۹ موجود است.

۲. «صفحة مشرقة عن تاریخ السماع و القرائة و الاجازة عند الامامیة (نسخة نهج‌البلاغة بروایة السید الراوندی أنموذجا)»، ص ۹۲ ـ ۹۳.

۳. الفهرست (رازی)، ص ۶۸، ش ۱۸۶؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۲۹۱.

۴. این کتاب شرح الإیجاز فی الفرائض شیخ طوسی است که نسخهٔ خطی آن ضمن مجموعه‌ای از قرن دهم در کتابخانهٔ عمومی أمیرالمؤمنین علیه‌السلام در نجف أشرف موجود است («نهج البلاغه عبر القرون (۷)»، ص ۲۷۱).

۵. الفهرست (رازی)، ص ۶۸، ش ۱۸۶؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۳، ص ۱۷۶.

۶. الفهرست (رازی)، ص ۶۸، ش ۱۸۶. منتجب‌الدین آن را ده مجلد می‌داند کتابی تقریباً به بزرگی مجمع البیان. این کتاب تا قرن هشتم موجود بوده؛ زیرا شهید اول در کتاب البیان در بحث سجده مطلبی از آن نقل می‌کند (البیان، ص ۱۷۳).

۷. الفهرست (رازی)، ص ۶۸، ش ۱۸۶.

۸. در منابع اسامی مشکلات النهایة یا شرح مشکلات النهایة نیز برای این کتاب ذکر شده است (ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۲، ص ۴۲۳ ـ ۴۲۴؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۴، ص ۶۶). این کتاب تا قرن هشتم موجود بوده؛ زیرا علامه حلی در مختلف الشیعهٔ خود در بحث نکاح از این کتاب نقل کرده است (مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ۷، ص ۱۶۸).

۹. الفهرست (رازی)، ص ۶۸، ش ۱۸۶؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۱۶، ص ۵۰. به نظر می‌رسد این کتاب در شرح لغات مشکل فقهی کتاب النهایة شیخ طوسی باشد.

۱۰. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۴، ص ۴۳۱.

۱۱. الفهرست (رازی)، ص ۶۸، ش ۱۸۶.

۱۲. همان. شرحی بر الذریعهٔ سید مرتضی در سه مجلد در علم اصول فقه است.

الخمس،[1] مسئلة الأخری فی الخمس،[2] مسئلة فی صلاة الآیات،[3] مسئلة فی العقیقة،[4] مسئلة فی فرض من حضر الأداء و علیه القضاء،[5] شجار العصابة فی غسل الجنابة،[6] المسئلة الکافیة (الشافیة) فی الغسلة الثانیة،[7] شرح آیات الأحکام،[8] الرائع فی الشرائع[9] و حل المعقود من الجمل و العقود.[10]

شایان ذکر است که از میان آثار فقهی قطب، تنها جزوه‌ای با عنوان سؤال و جواب فقهی و کتاب فقه‌القرآن وی امروزه موجود است. گرچه اکثر کتب فقهی قطب امروزه مفقود است، ولی منقولات آن در کتب فقهای قرن هفتم تا نهم قابل بازیابی است. علت اقبال به نظریات قطب، شاید بدین دلیل باشد که او شارح آثار فقهای بزرگی چون شیخ طوسی است؛ به طوری که تنها پنج عنوان از کتب فقهی او بر مدار کتاب النهایة شیخ طوسی است.[11]

جایگاه فقهی قطب راوندی در میان فقهای متأخر از خود، آن قدر والاست که علاوه بر نقل منقولات وی در کتب متأخرین، نظریات فقهی او در برخی موارد بر نظریات فقهای برجسته ترجیح داده شده است؛ به عنوان نمونه قطب، خون سگ، خوک و کافر را به دماء ثلاثه ملحق می‌کند؛ در حالی که ابن‌ادریس حلی با این مطلب مخالف است و شاهد مخالفت خود را

۱. همان، ص۶۹، ش۱۸۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان. در الذریعة کتابی با عنوان رسالة فی الصلاة الحاضرة لمن علیه الفائتة جزء آثار قطب ذکرشده که به نظر می‌رسد با کتاب مورد بحث یکی باشد (الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج۱۵، ص۸۲).

۶. الفهرست (رازی)، ص۶۹، ش۱۸۶.

۷. همان؛ الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج۱۳، ص۱۲.

۸. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج۱، ص۴۱ ـ ۴۲. این کتاب ظاهراً غیر از فقه القرآن قطب است؛ همچنان که در أمل الآمل به این مطلب تصریح شده است، ولی افندی این کتاب را همان فقه القرآن می‌داند.

۹. گرچه این کتاب امروزه مفقود است، ولی شواهدی وجود دارد که تا زمان شهید اول نیز موجود بوده است. فاضل آبی در کشف الرموز، علامه حلی در المختلف و شهید اول در الذکری مطالبی از این کتاب نقل کرده‌اند. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه، ر.ک: کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج۱، ص۴۰، ۱۷۱، ۱۷۲و...؛ مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۲، ص۲۱۹؛ ج۳، ص۸۱؛ ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۲، ص۲۳۵؛ ج۳، ص۴۲۱.

۱۰. الفهرست (رازی)، ص۶۸، ش۱۸۶. برخی عنوان این کتاب را حل العقود فی الجمل و العقود ذکر کرده‌اند (أعیان الشیعة، ج۷، ص) ۲۶۰. از عنوان مشخص است که این کتاب، شرح کتاب الجمل والعقود شیخ طوسی است.

۱۱. اسامی کتب مذکور بدین شرح است: المغنی فی شرح النهایة، شرح ما یجوز و ما لا یجوز من النهایة، مشکل النهایة، غریب النهایة و نهایة النهایة.

ادعای اجماع امامیه در این موضوع ذکر می‌کند، ولی علامه حلی قول قطب‌الدین راوندی را برمی‌گزینند.[1] نمونهٔ دیگر در باب مسئلهٔ عبد مکاتب، فاضل آبی قول راوندی را به صواب نزدیک‌تر می‌داند.[2] از جمله افرادی که نظریات فقهی قطب راوندی را در کتب خود مطرح کرده‌اند، می‌توان به ابن‌ادریس حلی در السرائر،[3] ابن‌طاووس حلی در الإقبال،[4] فاضل آبی در کشف الرموز،[5] محقق حلی در المعتبر،[6] علامه حلی در مختلف الشیعه[7] و شهید اول در غایة المراد[8] اشاره کرد.

۲. جریان حدیثی ـ ادبی با تکیه بر نقش سید ابوالرضا راوندی

جریان دیگری که در قرن پنجم و ششم در حوزهٔ حدیثی کاشان رونق فراوانی داشت، جریانی است با رویکرد حدیثی ـ ادبی. نمی‌توان از جنبه‌های گونه‌گون این جریان حدیثی ـ ادبی سخن به میان آورد و از نقش سترگ و تأثیرگذار شخصیت کم‌نظیر این دوره، یعنی سید ابوالرضا راوندی سخن نگفت.

کاشان در این دوره، شهری ادیب‌پرور بوده و ادیبان کاشانی در دستگاه حکومت سلجوقیان نفوذ چشم‌گیری داشته‌اند.[9] تأیید دیگری بر این مطلب، راویان متعدد با وصف «ادیب» در الفهرست منتجب‌الدین مرتبط با این حوزه است؛ برای نمونه می‌توان به أبوالعلاء زید بن علی بن منصور راوندی،[10] الشیخ الأدیب محمد بن محمد أیوب المفید القاشانی،[11] أحمد بن علی مهابادی،[12] حسن بن علی بن أحمد مهابادی،[13] جمال‌الدین أبوسعد بن

---

۱. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ۱، ص ۴۷۶.
۲. کشف الرموز، ج ۲، ص ۳۰۷.
۳. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۷۳۱.
۴. الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۱، ص ۵۸.
۵. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۷، ۲۵۴، ۳۲۱، ۳۸۷، ۴۶۳، ۵۰۷ و....
۶. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۷۴، ۲۵۷، ۴۳۵، ۴۴۶؛ ج ۲، ص ۸۹.
۷. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ۱، ص ۴۷۶، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۵؛ ج ۲، ص ۲۱۹، ۲۶۳ و....
۸. غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج ۱، ص ۳۷، ۸۳، ۱۰۰؛ ج ۳، ص ۵۱۸؛ ج ۴، ص ۱۸۶ و....
۹. راحة الصدور و آیة السرور، ص ۵۱.
۱۰. الأربعون حدیثا، ص ۲۲.
۱۱. الفهرست (رازی)، ص ۱۲۲، ش ۴۸۰.
۱۲. همان، ص ۳۵، ش ۱۴.
۱۳. همان، ص ۵۱، ش ۹۳.

فرخان،[1] موفق‌الدین علی بن أبی‌علی بن زیادة الأحنفی،[2] حسن (حسین) بن محمد، ملقّب به سدیدالدین و مکنّی به أبومحمد القریب،[3] جمال‌الدین محمد بن حسین بن محمد بن قریب معروف به ابن‌القریب[4] و تاج‌الدین علی فرزند عبدالله بن أحمد بن حمزة الجعفری[5] اشاره کرد.

محور مهم این جریان، بی‌شک سید أبوالرضا راوندی است که خدمات فراوانی به تشیّع و محدثان در قرن ششم ارائه کرده است. گرچه سید ابوالرضا راوندی در نقل تمامی آثار شیخ طوسی نقش مؤثرداشته[6] و در نقل کتاب رجال النجاشی با واسطهٔ أبوصمصام ذوالفقار بن معبد حسنی(راوی اصلی کتاب رجال نجاشی) نقش داشته،[7] ولی خدمت منحصربه فرد سید ابوالرضا به تشیّع، روایت میراث حدیثی گذشتگان و انتقال آن به آیندگان است تا آنجا که وی به عنوان پل ارتباطی برای انتقال این میراث به آیندگان تلقی می‌گردد. گاهی او به عنوان تقویت‌کنندهٔ اسناد انتقال این میراث به آیندگان و در برخی موارد او راویِ منحصربه فرد این میراث است که می‌توان گفت به احتمال بسیار زیاد اگر او نبود، اکنون این میراث به دست ما نمی‌رسید. سید ابوالرضا راوندی برای روایت و انتقال این میراث، همانگونه که سنت محدثان و عالمان بزرگ همچون شیخ صدوق بوده، مسافرت‌های متعددی کرده است. اسامی مکان‌هایی که سید ابوالرضا برای املا و سماع احادیث سفرکرده، بدین شرح است: قم، اصفهان، ری،[8] نیشابور، بیهق، بغداد، مکه، مدینه، کربلاء، نجف، خراسان،[9] قومس(دامغان)، قزوین، آبه(آوه)، ساوه، ابهر، حلّه، فیحاء، زنجان، شیراز و...[10] برخی از خدمات سید ابوالرضا بدین شرح است:

---

۱. همان، ص۶۹، ش۱۸۸. نام کامل این شخص، علی بن مسعود بن محمد بن فرخان است (دیوان راوندی، ص۱۳۸). از این‌که منتجب‌الدین به ذکر کنیهٔ او اکتفا کرده و نام او را در حرف «سین» از کتاب خود آورده، معلوم می‌شود که نام اصلی وی را که «علی» بوده، نمی‌دانسته است.

۲. الفهرست(رازی)، ص۸۷، ش۲۸۰.

۳. همان، ص۵۱، ش۹۵.

۴. همان، ص۱۱۵، ش۴۳۷.

۵. همان، ص۸۰، ش۲۴۰.

۶. مناقب آل أبی طالب، ج۱، ص۱۱.

۷. بحار الأنوار، ج۱۰۴، ص۹۵.

۸. دیوان راوندی، ص۱۹۳.

۹. بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ج۵، ص۲۴۰۵.

۱۰. موسوعة العلامة المرعشی، ج۱، ص۲۷۵ ـ ۲۷۶.

الف) شرح، تصحیح و اجازهٔ میراث حدیثی بغداد در کاشان

یکی از خدمات سید ابوالرضا راوندی، شرح و تصحیح میراث حدیثی است تا آنجا که او کاشان را به محل آمد و شد محدثان حوزه‌های حدیثی، برای تصحیح کتب حدیثی شیعه تبدیل کرده است. محدث نوری، سید ابوالرضا را از مشایخ بزرگی می‌داند که اکثر اسانید اجازات به او منتهی می‌شود.[1]

براساس اطلاعات نسخ خطی، نسخه‌هایی از آثار کهن شیعه با اجازهٔ سید ابوالرضا راوندی موجود است که او این آثار را در سفری که در سال ۵۱۱ هجری به بغداد نموده، دریافت کرده است.[2] از جملهٔ این آثار می‌توان به الامالی سید مرتضی، شرح نهج البلاغه، خصائص الأئمة و تلخیص البیان سید رضی، رسالهٔ اهوازیه، کتاب من لایحضر الفقیه و الامالی شیخ صدوق اشاره کرد. در ادامه اطلاعاتی درباره این کتب ارائه می‌کنیم:

۱. الحاشیة علی أمالی المرتضی

سید أبوالرضا تعلیقات زیادی بر کتاب غُرر و دُرر نوشته که أفندی آن‌ها را با خط خودش، بر پشت نسخه‌ای که برای شاگردش سید ناصرالدین أبوالمعالی محمد اجازه داده، دیده‌است.[3]

همچنین حسین بن أبی‌عبدالله بن ابراهیم خومجانی، نسخه‌ای نفیس از الامالی سید مرتضی را ـ که در سال ۵۶۷ هجری کتابت‌شده ـ در تملّک داشته که اکنون به شمارهٔ ۱۴۵ در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است و اساس تصحیح الامالی سید مرتضی توسط محمد ابوالفضل ابراهیم بوده است. خومجانی نسخه را نزد سید ابوالرضا راوندی خوانده و از وی در سال ۵۶۸ هجری اجازهٔ روایت آن را دریافت کرده است. سید ابوالرضا کتاب امالی را به روایت استادش ابن‌اخوة بغدادی از ابوغانم عصمی از سید مرتضی روایت کرده است.[4]

۲. شرح نهج البلاغه

یکی از مهم‌ترین آثار سید أبوالرضا راوندی، شرح نهج البلاغة أمیرالمومنین است. این شرح غیر از شرح نهج البلاغة قطب‌الدین راوندی است و مجلسی در بحار الأنوار هر دو راوندی را صاحب شرح

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، الخاتمة، ج ۱، ص ۱۷۴.
۲. ذیل شرح نهج البلاغهٔ سید ابوالرضا راوندی این مطلب به طور مبسوط بیان خواهد شد.
۳. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۴، ص ۳۷۱.
۴. «اهمیت نسخه‌های خطی برای مطالعهٔ تاریخ تشیع»، شمارهٔ ۸۴ و ۸۵، پاورقی ص ۱۶۰.

نهـج البلاغـه می‌داند.[1] سید عبدالعزیز طباطبایی معتقد است که سید أبوالرضا را می‌توان اولین شارح نهج البلاغه قلمداد کرد؛ زیرا دیگرانی که در زمرهٔ اولین شارحان نهـج البلاغـه معرفی شده‌اند، بعدها شرح خود را تکمیل کرده‌اند. سید أبوالرضا در سفر علمی خود از کاشان به بغداد در نوجوانی و برای طلب علم، به نسخهٔ اصل نهـج البلاغـه به خط سید رضی، دست‌یافته و در ربیع‌الأول سال ۵۱۱ هجری برای خود استنساخ کرده، تعلیقاتی بر آن نگاشته و کلمات غریب آن را تفسیر و جملات مبهم آن را توضیح داده است.[2]

برخی از بزرگان به نسخهٔ شرح نهج البلاغهٔ راوندی به خطّ خود مؤلف دسترسی داشته‌اند. محمد نازویه قمی از افرادی است که در کاشان حضوریافته و نسخهٔ نهـج البلاغـهٔ سید ابوالرضا را از طریق سماع از او دریافت کرده است. توضیح مطلب آن‌که نسخهٔ بسیار قدیمی از نهج البلاغه در کتابخانهٔ «المتحف العراقی» به خط محمد بن حسن بن نازویه قمی به تاریخ ۵۵۶ هجری موجود است.[3] ناسخ، این نسخه را با نسخهٔ علی بن زید أبوالقاسم بیهقی (ابن‌فندق) مقابله کرده است. محمد نازویه قمی در نیمهٔ شوال سال ۵۶۸ هجری این نسخه را بر قطب راوندی نیز قرائت کرده است.[4] همو، همچنین این نسخه را با نسخهٔ سید ابوالرضا راوندی، با درج تمامی حواشی نسخهٔ ابوالرضا در نسخهٔ خود، در ربیع الاول سال ۵۷۱ هجری در کاشـان مقابلـه و در مـدت ۲۲ روز (از ابتـدای ربیـع الاول ۵۷۱ تـا ۲۲ همـان مـاه) بـر سـید ابوالرضا راوندی قرائت کرده است. سید ابوالرضا در ربیع الثانی همان سال (۵۷۱ هجری) به وی اجازهٔ روایت این نسخه را داده است.[5]

به علاوه، نسخه‌ای کهن از نهج البلاغـه در کتابخانهٔ رضا در شهر رامپور به شـمارهٔ ۱۱۹۰

---

۱. بحار الأنوار، ج۱۰۷، ص۱۶۸.

۲. «فی رحاب نهج البلاغه(۵)؛ نهج البلاغه عبر القرون»، ص ۱۶۰. این مطلب در آخر نسخه‌ای از کتاب نهـج البلاغـه نگاشتهٔ محمدرضا تستری در ربیع الثانی سال ۱۰۵۹ هجری آمده است. او این مطلب را از نسخه‌ای در قرن ششم به خط علی بن محمد المتطبب قمی، از شاگردان سید ابوالرضا و صاحب اجازه از وی، نقل می‌کند. همین مطلب در نسخهٔ أبوالفتوح أحمد بن أبوعبدالله بلکو بن أبوطالب الآبی، شاگرد علامه حلّی نیز موجود است. او نیز نسخه‌ای از شرح نهج البلاغه ابوالرضا راوندی را استنساخ کرده که در پایان آن به همین مطلب تصریح شده است. از نسخهٔ او نیز، محمدصادق بن محمد شفیع یزدی در سال ۱۱۳۲ هجری استنساخ کرده که اکنون در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی به شمارهٔ ۲۷۳ موجود است (ر. ک: «صفحة مشرقة عن تاریخ السماع و القرائة و الاجازة عند الامامیة (نسخة نهج‌البلاغة بروایة السید الراوندی أنموذجا)»، پاورقی ص ۱۳۲ ـ ۱۳۱).

۳. «صفحة مشرقة عن تاریخ السماع و القرائة و الاجازة عند الامامیة (نسخة نهج‌البلاغة بروایة السید الراوندی أنموذجا)»، ص۷۹.

۴. همان، ص ۸۱.

۵. همان، ص ۸۲.

موجود است که در ۵۵۳ هجری توسط عبدالجبار بن حسین بن أبی‌القاسم حاجی فراهانی، زمانی که سید ابوالرضا راوندی برای استراحت به روستای جوشقان رفته، از روی نسخهٔ وی کتابت‌شده؛ جزآن‌که در این نسخه، کاتب اشاره‌ای به این‌که نسخهٔ اساس کتابت او نسخهٔ نهج البلاغهٔ همراه ابوالرضا بوده، در چه سالی یا از روی کدام نسخه کتابت‌شده، نکرده، اما نسخهٔ اساس کتابت، باید همان نسخه‌ای باشد که ابوالرضا در سال ۵۱۱ هجری در بغداد از روی نسخهٔ اصل کتابت کرده است.[۱]

همچنین جمال‌الدین علی بن محمد القمی المتطبب،[۲] از شاگردان سیدابوالرضا، شرح نهج البلاغه راوندی را با اجازه از او روایت می‌کند، ولی نسخهٔ خود را پس از وفات سید ابوالرضا در سال ۵۸۹ هجری بر فرزند او، عزالدین مرتضی علی بن فضل الله راوندی، قرائت می‌کند.[۳]

دقت در مطالب فوق می‌رساند که افرادی همچون محمد نازویه قمی به مقابلهٔ نسخهٔ نهج البلاغهٔ خود نزد بزرگانی از حوزه‌های مهم حدیثی آن روزگار، چون نیشابور و ری، بسنده نکرده و به کاشان سفر می‌کنند تا از نسخهٔ این محدث کاشانی نیز بهرهٔ وافی ببرند. این مطلب بیان‌گر اهمیت این نسخهٔ نهج البلاغه، نزد محدثان بزرگ آن دوره است.

اعقاب ابوالرضا راوندی باید نسخهٔ اخیر و کتابخانهٔ او را در اختیار داشته باشند و مشخصاً نوهٔ دختری او، یعنی حسن بن محمد بن عبدالله بن علی جعفری حسینی در ۶۳۱ هجری از کتابت نسخه‌ای از نهج البلاغه فراغت حاصل کرده که علی القاعده و به احتمال بسیار باید کتابتی از همان نسخهٔ جدش ابوالرضا راوندی باشد.[۴]

شرح نهج البلاغهٔ سید ابوالرضا تا قرن هشتم نیز موجود بوده و ابن‌عتائقی حلی (متوفای بعد از ۷۸۸ هجری) در شرح خود بر نهج البلاغه از آن استفاده کرده است.[۵]

۳. خصائص الائمة

قدیمی‌ترین نسخهٔ خطی موجود از خصائص الائمة سید رضی، مربوط به کتابخانهٔ رضا در رامپور هند است که میکروفیلم آن در کتابخانهٔ سید عبدالعزیز طباطبایی در قم موجود

۱. ناهمیت نسخه‌های خطی برای مطالعهٔ تاریخ تشیع، ص۱۷۳». نسخهٔ موجود ۱۱۹۰ در کتابخانهٔ رضا مشتمل بر کتاب خصائص الأئمة نیز هست.

۲. الفهرست (رازی)، ص ۹۱، ش ۳۰۶.

۳. «صفحة مشرقة عن تاریخ السماع والقرائة والاجازة عند الامامیة (نسخة نهج‌البلاغة بروایة السید الراوندی أنموذجا)»، ص۱۳۴.

۴. «اهمیت نسخه‌های خطی برای مطالعهٔ تاریخ تشیع»، ص۱۷۴.

۵. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج۱۴، ص۱۴۳.

است. این نسخه را فردی به نام عبدالجبار بن حسین بن أبی‌القاسم حاج فراهانی، ساکن در روستای خومجان،[1] در روز چهارشنبه چهارم شوال ۵۵۳ هجری کتابت کرده است.[2] فراهانی نسخه را نزد سید ابوالرضا راوندی خوانده و ابوالرضا در صفحهٔ عنوان نسخه، اجازهٔ روایت آن را به او داده است. سید ابوالرضا در این نسخه بیان می‌کند که او این کتاب را از شیخ خود أبوالفتح اسماعیل بن فضل بن احمد بن أخشید سراج از ابومظفر عبدالله بن شبیب از ابوالفضل خزاعی از سید رضی روایت کرده است.[3]

۴. تلخیص البیان فی مجاز القرآن

دو نسخهٔ خطی از کتاب تلخیص البیان فی مجاز القرآن سید رضی مربوط به قرن ششم در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است که نسخهٔ اول به شمارهٔ ۱۰۳۴ کاستی‌هایی دارد، ولی نسخهٔ دوم به شمارهٔ ۵۴۷۰ کامل است. کاتب نسخهٔ دوم، محمد بن حسن بن محمد حافظ رهقی است که آن را در روز جمعه عصر در شهر آبه[4] در تاریخ ۲۹ رجب سال ۵۴۷ هجری کتابت کرده است. در حاشیهٔ برگهٔ آخر این نسخه آمده است:

> من این نسخه را با نسخهٔ اصلی که از آنِ سید ابوالرضا راوندی بوده در شهر (اندوز = کاشان) در آخر جمادی الثانی سال ۵۶۴ هجری مقابله کرده‌ام.[5]

۵. رسالهٔ اهوازیه

از دیگر آثار کتابت‌شده نزد سید ابوالرضا راوندی، رسالهٔ اهوازیه است که در روز چهاردهم محرم سال ۵۵۴ هجری در مسجد جامع کاشان توسط همان خومجانی کتابت شده است.[6]

۶. کتاب من لایحضر الفقیه و أمالی صدوق

با استفاده از اطلاعات نسخ خطی این گونه به دست می‌آید که سید ابوالرضا به عنوان پرچمدار انتقال میراث حدیثی شیعه در قرن ششم در کاشان، اجازهٔ نقل برخی آثار شیخ صدوق را نیز به شاگردان خود داده است؛ برای نمونه سید محمد بن حسن علوی کاشانی از

---

۱. خومجان، دهی است از شهرستان فراهان در استان مرکزی.

۲. «اهمیت نسخه‌های خطی برای مطالعهٔ تاریخ تشیع»، ص۱۶۰.

۳. خصائص الأئمة، ص۱۵.

۴. شهری کوچک نزدیک ساوه که بین عامه به «آوه» معروف است و اهل آن شیعه هستند؛ در مقابل ساوه که سنی مذهب‌اند و پیوسته بین این دو شهر نزاع مذهبی وجود داشته است (معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۰).

۵. «المتبقی من مخطوطات نهج البلاغة حتی نهایة القرن الثامن»، ص۴۷.

۶. «اهمیت نسخه‌های خطی برای مطالعهٔ تاریخ تشیع»، ص۱۷۵.

راویان کاشانی است که سید ابوالرضا نسخه‌ای از کتاب من لا یحضره الفقیه را به او اجازه داده است. آیة الله مرعشی این اجازه را بر پشت نسخهٔ خطی این کتاب دیده است.[1] همچنین با استفاده از اطلاعاتِ نسخه‌ای از الامالی صدوق، این نکته به دست می‌آید که سید ابوالرضا راوندی با سه واسطه از شیخ صدوق نیز روایت کرده است. توضیح، آن‌که بر پشت نسخه‌ای از الأمالی صدوق، آمده است:

> ابوالرضا فضل الله بن علی حسنی راوندی می‌گوید خبر داد به من به این کتاب، شیخ فقیه علی بن عبدالصمد تمیمی به اجازه‌ای که در ربیع الثانی سال ۵۲۹ هجری از نیشابور برای من نوشته و همچنین به دو فرزندم احمد و علی اجازه داده است. وی در آن اجازه اظهار داشته است: خبر داد به من پدرم ابوالحسن علی بن عبد الصمد[2] از ابوالبرکات علی بن حسین خوزی از املاکننده‌اش(شیخ صدوق).[3]

این فرهنگ استنساخ بعد از سید ابوالرضا راوندی نیز همچنان باقی ماند؛ به طوری که علی بن ابراهیم بن حسن بن موسی فراهانی ساکن کاشان نسخه‌ای از الانتصار سید مرتضی را کتابت‌کرده که در کتابخانهٔ آیة الله مرعشی به شمارهٔ ۳۵۹۸ موجود است. او این نسخه را در روز سه شنبه ۲۵ ماه ذی‌القعده سال ۵۹۱ هجری در منزلش در«باب ولاّن» استنساخ کرده است. نسخهٔ اخیر بعدها در تملّک منصور بن علی بن محمد بن الحسن الطوسی به تاریخ ۷۶۲ هجری بوده است.[4]

گرچه این نسخه بعد از وفات سید ابوالرضا در کاشان استنساخ شده، ولی به نظر می‌رسد با توجه به شواهد قبلی، فرزندان سید ابوالرضا این مسئولیت خطیر تصحیح نسخ خطی را بعد از او دنبال کردند و به احتمال قوی این کتاب نیز از رهگذر سفر سید ابوالرضا به بغداد باشد. در تأیید این مطلب می‌توان گفت که بنا بر اطلاعات شجره‌نامه‌های قدیمی، از اقدامات عزالدین علی فرزند سید ابوالرضا، ساخت مدرسه‌ای بزرگ در شهر دارالمؤمنین کاشان کنار آرامگاه پدرش (غیر از مدرسهٔ مجدیه) است.[5]

---

۱. موسوعة العلامة المرعشی، ج ۱، ص۲۵۷.

۲. الشیخ ابوالحسن علی بن عبد الصمد بن محمد النیسابوری التمیمی پدر علی بن عبدالصمد است که نام پدر و پسر هردو علی است (ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۴، ص ۱۱۱).

۳. همان، ج ۴، ص۳۷۱ ـ ۳۷۲.

۴. تشیع: تاریخ و فرهنگ، پاورقی ص۱۸۳.

۵. موسوعة العلامة المرعشی، ج ۱، ص۲۴۴.

با این توصیفات و شواهد اطمینان می‌یابیم که کاشان در آن سال‌ها محل تجمع عالمان بزرگی بوده و بسیاری از میراث حدیثی شیعه در آن روزگاران در کاشان کتابت شده و سید ابوالرضا راوندی با در اختیارداشتن نسخه‌های اصیل بزرگان شیعه و وسعتِ اطلاعات حدیثی، یکه‌تاز این میدان بوده است.

ب) انتقال میراث حدیثی توسط سید ابوالرضا راوندی به متأخرین

میراث انتقالی سید ابوالرضا راوندی از بغداد به کاشان در ادامه به سیر حوزه‌های حدیثی همچون حله منتقل شد؛ به عنوان نمونه شرح نهج البلاغهٔ سید ابوالرضا تا قرن هشتم نیز موجود بوده و ابن‌عتائقی حلی(متوفای بعد از ۷۸۸ هجری) در شرح خود بر نهج البلاغه از آن استفاده کرده است.[۱]

نمونه دیگر، کتاب أدعیة السر[۲] است که دارای اسناد متعددی است و در دو سند آن سید ابوالرضا راوندی نقش اصلی دارد.[۳]

نمونهٔ دیگر از ادعیه‌ای که سید ابوالرضا راوندی در انتقال آن نقش منحصر به فردی داشته، مجموعه روایاتی از امام رضا علیه‌السلام موسوم به أدعیة الوسائل الی المسائل است[۴] که در سند آن این گونه آمده است:

> سید ابوالرضا راوندی گفت که خبر داد مرا سید مرتضی بن داعی حسنی در شهر ری، از جعفر بن محمد دوریستی، از پدرش، از شیخ صدوق که گفت: حدیث کرد مرا عبدالله بن رواحة بن مسعود، از ابراهیم بن محمد بن حارث نوفلی، از پدرش که خادم و ملازم امام رضا علیه‌السلام بود، این گونه روایت می‌کند ...[۵]

از سوی دیگر، علامه مرعشی، عزالدین علی فرزند سید ابوالرضا راوندی را صاحب رساله‌ای با عنوان، الرسائل الی المسائل از امام رضا علیه‌السلام می‌داند که از مکتوبات قرن ششم در

---

۱. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج۱۴، ص۱۴۳.

۲. این کتاب در بردارندهٔ سی و سه دعا و حدیث قدسی است که در شب معراج بر رسول خدا وارد شده و هر کدام برای اهداف خاصی است. أدعیة السر، چاپ در مجموعهٔ میراث حدیث شیعه به کوشش مهدی مهریزی، دفتر چهارم، ص۱۹۵ ـ ۱۹۶.

۳. بحار الأنوار، ج۹۲، ص۳۲۴ ـ ۳۲۵؛ الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة، ص۳۵۸.

۴. این ادعیه شامل ده مناجات استخاره، طلب عفو، سفر، طلب رزق، استعاذه، طلب توبه، طلب حج، طلب رفع ظلم ظالم، شکر خداوند و طلب حوائج است.

۵. کنوز النجاح، ص۴۰ ـ ۴۱.

۲۶ صفحه و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ نصیری امینی موجود است. بنا بر نقل علامه مرعشی، این رساله مشتمل بر دعاء السر، ظاهراً متفاوت با کتاب سید ابوالرضا در این موضوع، است.[۱] گرچه در نگاه اول، به خاطر تشابه عنوان شاید تصور شود که این کتاب همان أدعیة الوسائل الی المسائل سید ابوالرضا راوندی است که به نقل از فرزند وی ذکر شده، اما با بررسی متن أدعیة الوسائل ـ که در کتاب کنوز النجاح[۲] طبرسی صاحب مشکاة الأنوار ذکرشده ـ مشخص می‌گردد که این متن با متن أدعیة السر کاملاً متفاوت است و گرچه هر دو دعا از جمله احادیث قدسی هستند و در برخی عناوین مشترک هستند، ولی محتوای آن‌ها با هم کاملاً متفاوت‌اند.

نمونه دیگر، کتاب الأربعین فی الأحادیث سید ابوالرضا راوندی است که ابن‌طاووس حلی در کتاب الیقین خود نام آن را سنة الأربعین فی سنة الأربعین بیان کرده است. او همچنین به این کتاب دسترسی داشته و دو مورد از آن نقل کرده است.[۳] علامه مرعشی عنوان کتاب را سنة الأربعین فی شرح الأربعین حدیثاً ذکرکرده و آن را در شمول مسائل علمی کم‌نظیر می‌داند.[۴]

نمونهٔ دیگر، دعای جوشن صغیر[۵] است که گرچه دارای اسنادی متعدد است، لیکن طبرسی در کنوز النجاح اولین سند آن را این گونه ذکر می‌کند:

> سید ابوالرضا راوندی می‌گوید: به من خبر داد سید ابوتراب حسنی از ابوعبدالله جعفر بن محمد دوریستی، از ابوعبدالله الدؤلی، از هارون بن موسی تلعکبری که گفت: حدیث کرد مرا ابوالعباس بن علی بن ابراهیم، از عمارة بن زید عقیلی، از عبدالله بن علاء از امام صادق علیه‌السلام از اجداد طاهرینش از امام علی علیه‌السلام که خطاب به فرزندش امام حسین علیه‌السلام به نقل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: ...[۶]

نمونهٔ دیگر، کتاب خبر مولانا القائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف از مکتوبات سید ابوالرضا راوندی و متعلق به

---

۱. موسوعة العلامة المرعشی، ج ۱، ص ۲۴۴.

۲. کنوز النجاح، ص ۴۰ - ۵۰.

۳. الیقین باختصاص مولانا علی علیه‌السلام بإمرة المؤمنین، ص ۴۶۷ و ۵۱۱.

۴. موسوعة العلامة المرعشی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۵. کنوز النجاح، ص ۵۱. این دعا سرّی از اسرار خداوند است که به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله تعلیم داده‌شده و مختص دادرسی به مظلومان است که به جوشن معروف شده است. این دعا به جهت امان از آفات و عقوبات دنیوی و بهره‌وری از نعمت‌های اخروی است که تعلیم آن تنها به اهل آن جایز و بر مشرکان حرام است؛ زیرا کسی با این دعا خدا را نمی‌خواند، مگر این‌که حاجت او برآورده خواهد شد. روایات مشهوری در اهمیت این دعا و سرعت اجابت آن ذکر شده است.

۶. همان.

قرن ششم که نسخه‌ای از آن در ده صفحه در کتابخانهٔ میرزا فخرالدین نصیری امینی موجود است.[1] ابن‌طاووس، حدیثی طولانی درباره تعداد یاران امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و تعیین جایگاه ایشان، از کتاب یعقوب بن نعیم بن قرقارة،[2] از نسخه‌ای ارزشمند و قدیمی ذکر می‌کند که بر روی آن نسخه، خط سید فضل الله راوندی بوده است.[3]

نمونهٔ دیگر، کتاب قنوت موالینا الائمّة المعصومین سید ابوالرضا راوندی از مکتوبات قرن ششم که نسخه‌ای از آن در چهل صفحه در کتابخانهٔ میرزا فخرالدین نصیری امینی موجود است.[4] به نظر می‌رسد که محتوای این کتاب، همان قنوتاتی باشد که سید بن طاووس در مهج الدعوات از اصلی که آن را یافته، نقل می‌کند.[5]

نمونهٔ دیگر، مناجات إلهیات است که راوی اصلی این مناجات، سید ابوالرضا راوندی است. این مناجات توسط خواجه عبدالحق سبزواری در قرن دهم به پارسی برگردانده شده است. همو این مناجات را به الهیات نام‌گذاری کرده؛ در حالی که در بحار الأنوار[6] و المصباح کفعمی[7] از آن با عنوان «مناجات أمیرالمؤمنین» یاد شده است. گویا مناسبت این نام‌گذاری، تکرار واژهٔ «إلهی» در بندهای این مناجات است.

در منابع روایی قطعه‌هایی از این مناجات آمده است؛ به عنوان نمونه در صحیفهٔ سجادیه دعای پنجاه و سوم قسمتی از این مناجات،[8] و در المزار شهید اول بخشی از این مناجات به نقل از میثم تمار از أمیرالمؤمنین علیه‌السلام ذکر شده است.[9] همچنین این مناجات را به صورت کامل، کفعمی یک بار در البلد الامین[10] بعد از زیارات و بار دیگر در المصباح[11] و مجلسی در

---

۱. موسوعة العلامة المرعشی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. یعقوب بن نعیم بن قرقارة الکاتب أبویوسف از اصحاب جلیل القدر شیعه که در حدیث کاملاً مورد اعتماد است. از امام رضا علیه‌السلام روایت دارد و کتابی در باب امانت نگاشته است (رجال النجاشی، ص ۴۴۹).

۳. التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن، ص ۳۷۵.

۴. موسوعة العلامة المرعشی، ج ۱، ص ۲۶۶.

۵. مهج الدعوات و منهج العبادات، ص ۴۶.

۶. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۹.

۷. المصباح، ص ۳۶۸.

۸. الصحیفة السجادیة، دعای ۵۳، ص ۲۵۸. عبارت مدنظر این چنین است: وَ ارْحَمْنِی إِذَا انْقَطَعَ مِنَ الدُّنْیا أَثَرِی، وَ امَّحَی مِنَ الْمَخْلُوقِینَ ذِکرِی، وَ کنْتُ مِنَ الْمَنْسِیینَ کمَنْ قَدْ نُسِی.

۹. المزار، ص ۲۷۱.

۱۰. البلد الأمین و الدرع الحصین، ص ۳۱۱.

۱۱. المصباح، ص ۳۶۸.

بحار الأنوار به عنوان «مناجاة أمیرالمؤمنین مروية عن العسکری علیه‌السلام»[1] ذکر کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

در سده‌های پنجم و ششم، تشیع در کاشان نهادینه شد. الفهرست منتجب‌الدین و برخی دیگر از منابع این دوره، محدثان کاشانی‌الأصل و ساکن کاشان را در این دوره معرفی می‌کنند. شرح حال راویان و محدثان این دوره، بیان‌گر آن است که دو جریان مهم در این دوره در کاشان وجود داشته است: اول، جریان حدیثی- ادبی و دوم، جریان فقه‌محور که باعث مهاجرت فقیهان و عالمان شایستهٔ امر قضاوت به این شهر شد.

قطب‌الدین راوندی در انتقال آثار فقهی علمایی همچون شیخ طوسی به کاشان و ایران نقش موثری داشته است؛ آن گونه که از اجازات حدیثی قابل برداشت است، قدیمی‌ترین نسخهٔ الاستبصار شیخ طوسی با اجازهٔ قطب‌الدین راوندی موجود است. جایگاه فقهی قطب راوندی آن‌قدر والاست که علاوه بر نقل منقولات وی در کتب متأخرین، نظریات فقهی او در برخی موارد بر نظریات فقهای برجسته ترجیح داده شده است.

سید ابوالرضا راوندی عالمی جامع‌الأطراف بوده که بررسی ویژگی‌های شخصیت او، بیان‌گر نقش منحصر به فردش در رونق حوزهٔ امامیه کاشان در قرن ششم است. سید ابوالرضا با انتقال میراث حدیثی بغداد به کاشان و ریاست مدرسهٔ مجدیه در کاشان، مسبّب حضور و رفت و آمد عالمانی بزرگ از سیر مراکز حدیثی، برای اقامت و تصحیح کتب حدیثی شیعه گردید. این میراث حدیثی در ادامه به نقاط متعدد، از جمله حله منتقل گردید.

کتابنامه

- أدعیة السر، ضیاءالدین أبوالرضا حسنی راوندی، تحقیق: سعیدرضا علی‌عسکری، چاپ در مجموعهٔ میراث حدیث شیعه، به کوشش: مهدی مهریزی، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰، دفتر چهارم.
- الأربعون حدیثا، علی بن عبیدالله (منتجب‌الدین)، قم: مؤسسة الإمام المهدی علیه‌السلام، ۱۴۰۸ق.
- أعیان الشیعة، سید محسن امین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- الإقبال بالأعمال الحسنة، علی بن موسی (ابن‌طاووس)، تحقیق: جواد قیومی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.

۱. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۹۹.

- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمةالأطهار، محمد باقربن محمد تقی مجلسی، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- بغیةالطلب فی تاریخ حلب، عمربن احمد (ابن‌عدیم)، تحقیق: سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
- البلدالأمین و الدرع‌الحصین، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- البیان، محمد بن مکی عاملی(شهید اول)، تحقیق: محمد الحسون، قم: انتشارات محمد الحسون، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- تاج‌العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- تاریخ إصبهان (ذکر أخبار إصبهان)، احمد بن عبدالله (ابونعیم)، تحقیق: حسن سید کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- تاریخ قم، حسن بن محمد قمی، ترجمه: علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم: کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، گنجینهٔ مخطوطات اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- تاریخ‌الوزراء، نجم‌الدین ابوالرجاء قمی، به کوشش: محمدتقی دانش پژوه، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن، علی بن موسی(ابن‌طاووس)، قم: مؤسسهٔ صاحب‌الأمر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- تشیع: تاریخ و فرهنگ، محمد کاظم رحمتی، قم: انتشارات مورخ، چاپ اول، ۱۳۹۵.
- تهذیب‌الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن موسوی خرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الجواهر السنیة فی الأحادیث‌القدسیة (کلیات حدیث قدسی)، محمد بن حسن حر عاملی، ترجمه: زین‌العابدین کاظمی، تهران: انتشارات دهقان، چاپ سوم، ۱۳۸۰ش.
- خصائص‌الأئمة، محمد بن حسین سید رضی، تصحیح محمد هادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- دیوان، ضیاءالدین أبوالرضا حسنی راوندی، تحقیق: سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: مطبعة مجلس، چاپ اول، ۱۳۳۴ش.

- الذریعة إلی تصانیف الشیعة، محمدمحسن آقابزرگ تهرانی، بیروت: دار الأضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، محمد بن مکی عاملی(شهید اول)، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- راحةالصدور و آیةالسرور، محمد بن علی بن سلیمان راوندی، تصحیح: محمد اقبال، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.
- الرجال، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵ش.
- الرجال، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبدالله بن عیسی‌بیگ افندی، تحقیق: احمدحسینی اشکوری، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن منصور ابن‌ادریس حلّی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- شرح زندگی و شهادت حضرت سلطانعلی بن امام محمد باقر علیه‌السلام، عبدالرسول مدنی کاشانی، کاشان: مرسل، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵ش.
- الصحیفة السجادیة، علی بن الحسین(زین العابدین)، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶، دعای ۵۳.
- غایةالمراد فی شرح نکت الإرشاد، محمد بن مکی عاملی(شهید اول)، تحقیق: رضا مختاری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- الفهرست، علی بن عبیدالله (منتجب‌الدین)، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- کاشان در مسیر تشیع، مصطفی صادقی، قم: انتشارات شیعه‌شناسی، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم،۱۴۰۷ق.
- کشف‌الرموز فی شرح مختصر النافع، حسن بن ابی‌طالب یوسفی، فاضل آبی، تحقیق: علی‌پناه اشتهاردی ـ آقا حسین یزدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- کنوز النجاح، علی بن حسن طبرسی، تحقیق: غانم مَنسی طُعمة، کربلاء: العتبة الحسینیة المقدسة، چاپ اول، ۱۴۳۹ق.

- المحاسن، احمد بن محمد برقی، تصحیح: جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- مختلف‌الشیعة فی أحکام‌الشریعة، حسن بن یوسف حلی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- المزار، محمد بن مکی عاملی(شهید اول)، تحقیق: محمدباقر موحد ابطحی، قم: مدرسهٔ امام مهدی علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- المصباح، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، قم: دار الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- المعتبر فی شرح المختصر، نجم‌الدین جعفر بن حسن محقق حلّی، قم: مؤسسهٔ سید الشهداء، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- معجم البلدان، یاقوت حموی، بیروت: دار صادر، چاپ دوم، ۱۹۹۵م.
- مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پای‌گیری مکتب حله، احمد پاکتچی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- مناقب آل أبی طالب، محمد بن علی (ابن‌شهرآشوب)، قم: انتشارات علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
- موسوعة العلامة المرعشی، شهاب الدین مرعشی، به اهتمام: محمد اسفندیاری و حسین تقی‌زاده، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات، علی بن موسی(ابن‌طاووس)، قم: دار الذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- نقض، عبدالجلیل قزوینی رازی، تحقیق: سید جلال‌الدین محدث أرموی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ش.
- الیقین باختصاص مولانا علی بإمرة المؤمنین، علی بن موسی (ابن‌طاووس)، تحقیق: اسماعیل أنصاری زنجانی، قم: دارالکتاب، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- «اهمیت نسخه‌های خطی برای مطالعهٔ تاریخ تشیع»، محمدکاظم رحمتی، مجلهٔ میراث شهاب، تابستان و پاییز ۱۳۹۵، شمارهٔ ۸۴ و ۸۵.
- «صفحة مشرقة عن تاریخ السماع و القرائة و الاجازة عند الامامیة (نسخة نهج‌البلاغة بروایة

السید الرواندی أنموذجا)»، سیدحسن موسوی بروجردی، مجلهٔ تراثنا، محرم الحرام و جمادی آلاخر ۱۴۳۳ق، شمارهٔ ۱۰۹و۱۱۰.
- «فی رحاب نهج‌البلاغه(۵)؛ نهج‌البلاغه عبرالقرون»، سید عبدالعزیزطباطبایی، مجلهٔ تراثنا، سال نهم، ربیع الثانی و رمضان ۱۴۱۴ق، شمارهٔ ۳۵و۳۶.
- «المتبقی من مخطوطات نهج‌البلاغة حتی نهایة القرن الثامن»، سید عبدالعزیز طباطبایی، مجلهٔ تراثنا، ویژه نامهٔ شریف رضی، سال اول، شوال و ذی‌القعده و ذی الحجه ۱۴۰۶ق، شمارهٔ ۵.
- «نهج‌البلاغه عبرالقرون(۷)، شروحه حسب التسلسل الزمنی؛ منهاج‌البراعة فی شرح نهج‌البلاغة»، سید عبدالعزیزطباطبایی، مجلهٔ تراثنا، سال دهم، محرم و جمادی الآخر ۱۴۱۵ق، شمارهٔ ۳۸و۳۹

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۱۵۶ ـ ۱۷۶

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

بررسی تحلیلی رویکرد و محتوای منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام
(مطالعه گونه‌شناسانه و کمّی کتاب‌های الکافی، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام و الارشاد)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

روح الله توحیدی‌نیا[۱]
محمّد محمّدی‌فر[۲]

چکیده

مقاله حاضر در پی برون رفت از رویه عمومی تحقیقات تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام که در بهره‌گیری از منابع، مراجعه‌ای یکسان و نه با درک کافی از محتوای آن‌ها صورت می‌گیرد، به این مسئله می‌پردازد که گزاره‌های تاریخی، در چه گونه‌هایی و با چه حجم و خصوصیاتی در منابع تاریخ‌نگاری روایی امامیه جای گرفته‌اند؟ بدین منظور، مطالعه موردی مضامین گزاره‌های تاریخی مهم‌ترین منابع روایی تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام یعنی الکافی، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام و الارشاد، در دو مرحله گونه‌شناسی و بررسی کمی ـ تطبیقی، در دستور کار قرار گرفت. شناسایی مضامین مشترک اصلی و فرعی منابع، جایگاه هر منبع در پاسخ‌گویی به پرسش‌های تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام، دست‌یابی عینی و ملموس به اهداف مؤلفان و ارتباط اثر با نیازهای زمانه، تفاوت ماهوی تاریخ‌نگاری روایی با تاریخ‌نگاری عمومی مسلمانان و ضرورت و امکان سطح بندی تاریخ‌نگاری روایی امامیه از مهم‌ترین نتایج تحقیق پیش رو است

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری روایی امامیه، منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام، گونه‌شناسی اخبار، بررسی کمی گزاره‌های تاریخی.

بیان مسأله

پژوهش‌های کمّی تحقیقاتی هستند که به کمک روش‌های آماری و ریاضی، داده‌های مورد نظر را اندازه‌گیری می‌کنند. به عبارت دیگر، محقق می‌کوشد تا داده‌های به دست آمده از

---

۱. دانش پژوه حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (roholahtohidi@yahoo.com).
۲. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول) (m.mohammadifar23@yahoo.com).

فرآیند مطالعاتش را با کمک اشکال عددی، همچون آمار و درصد اندازه‌گیری نماید و از این طریق به تجزیه و تحلیل داده‌ها بپردازد.[1] آدولف کِتلِة فرانسوی، از اولین افرادی که از کمّی سازی در علوم اجتماعی بهره برد، تأکید داشت که امور به ظاهر پیچیده و نامنظم از اصولی پیروی می‌کنند که تنها با کمک اعداد می‌توان آن‌ها را تحلیل کرد. در بررسی‌های تاریخی می‌توان همچون تحقیق در دیگر علوم از این روش به صورت هدف‌مند بهره برد که در این صورت با نام تاریخ کمّی، تاریخ‌سنجی یا کلیومتریک از آن یاد می‌شود که هدف از آن بررسی و تحلیل وقایع از طریق سنجش آماری است.[2] در کنار بررسی وقایع، این روش به طور ویژه درباره اسناد و مضامین گزاره‌های تاریخی، با صورت‌های گوناگون و برای اهداف متعدد قابل بهره برداری است.

با این مقدمه باید گفت که در هر یک از رشته‌های علوم اسلامی، می‌توان با بررسی‌های کمی و گونه‌شناسانه از موضوع اخبار سودمند در آن رشته، نگرش و زاویه دید جامع‌تری را نسبت به منابع برای فعّالان آن عرصه به وجود آورد تا با تسلط بیشتر از آن‌ها بهره‌گیرند. بنابراین، با این رویکرد می‌توان به برخی پرسش‌های محققان در زمینه منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام پاسخ داد. این‌که منابع تاریخی مربوط به ائمه علیهم‌السلام به طور کلی از چه موضوعات و مباحثی تشکیل شده؟ هر یک از موضوعات چه سهمی از اخبار را به خود اختصاص داده‌اند؟ چه نسبتی در مقایسه میان آمارها در این منابع وجود دارد؟ علاوه بر مزیّت یاد شده، بسیاری از پرسش‌ها و ابهام‌هایی که درباره منبع، مؤلف و بسترنگارش عصر پیش روی محققان وجود دارد، با اطلاعاتی که در این بررسی کمی به دست می‌آید، قابل پاسخ خواهد بود[3] و نوشته حاضر به دنبال نشان دادن بخشی از این ثمرات است.

در این مقاله برای پاسخ به این مسئله که منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام چه رویکرد و محتوایی را در گزارش زندگانی ائمه علیهم‌السلام دنبال کرده‌اند، تلاش شده تا شیوه یاد شده به صورت موردی در سه کتاب الکافی، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام و الارشاد به کار گرفته شود[4] تا در یک مطالعه موردی، سودمندی‌های آن به طور عینی مورد توجه قرار گیرد؛ هرچند باید اعتراف نمود که مقاله

---

۱ برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: اصول شناخت و روش تحقیق (با تکیه بر مطالعات تاریخی)، ص ۲۴۱ ـ ۲۶۶.

۲. برای اطلاع بیشتر در این باره، ر. ک: تاریخ کمّی، ص۱۳۵ ـ ۱۵۵؛ «کلیومتریک (بهره گیری از دانش آمار در تاریخ)»، ص ۲۴۱ ـ ۲۵۵.

۳. برای اطلاع بیشتر درباره بررسی‌های کمّی، ر. ک: تاریخ کمّی، ص۱۳۵ ـ ۱۵۳.

۴. باید تأکید نمود که در تمامی نوشته حاضر، هنگامی که سخن از رویکرد مؤلفان منابع به میان می‌آید، به معنای طرح وجهی از تاریخ‌نگری آنان، آن هم صرفاً در منابع بررسی شده در تحقیق حاضر است و عمومیت دادن به این رویکرد، نیازمند تحقیقات بیشتر روی تمامی آثار ایشان است.

حاضر نخستین گام‌ها را در این عرصه برمی دارد.

پیش از ورود به بحث باید به این نکته توجه داشت که مهم‌ترین دلیل انتخاب سه اثر یاد شده برای مطالعه موردی، اهمیت و تأثیر ویژه این آثار در مجموعه تاریخ‌نگاری روایی امامیه است. شایان ذکر است که محققان برای دست‌یابی به تصویری از تاریخ و سیره معصومان علیهم‌السلام در کنار منابع تاریخی عمومی به منابعی نیازمندند که از آن به عنوان منابع «تاریخ‌نگاری روایی» یاد می‌شود. اضافه شدن قید «روایی» به این عنوان، تنها به دلیل ظاهر حدیثی این اخبار و ذکر سلسله سند برای آن‌ها نیست، بلکه در این منابع رویکرد حدیثی و اخباری مؤلف، البته در سطوح و درجات مختلف، بر نوع گزارش خبر و گزینش آن‌ها تأثیر گذاشته است.[1] در یکی از تحقیقات با عنوان «نقش شیعیان در تدوین منابع تاریخ و سیره امامان اهل بیت علیهم‌السلام (نظریه فرایند منطقی و جامع شکل‌گیری منابع تاریخ و سیره امامان علیهم‌السلام)» به خوبی نشان داده شده است که ارزش و قوت منابع مد نظر، سبب شد تا در حدود سه قرن پس از تألیف آن‌ها، منابعی که در زمینه تاریخ و سیره ائمه علیهم‌السلام نگاشته شده، از جهت روش و محتوا متأثر از این آثار باشند.[2] شایان ذکر است که تحقیق حاضر هدف به خصوص دیگری را نیز دنبال می‌کند. برخی از تحقیقات نشان می‌دهد که مجموعه تاریخ‌نگاری روایی امامیه، از جهت میزان یاری‌رسانی به محققان در تصویرگری متقن و جامع از ابعاد زندگانی ائمه علیهم‌السلام حداقل در سه سطح قابل تقسیم هستند.[3] توضیح، آن‌که منابعی از جمله آثار مشایخ بزرگ متقدم شیعه یا پس از آن، برخی منابع همچون کشف الغمه ـ که در آن‌ها تلاش بیشتری برای دست‌یابی به اخبار صحیح، متقن و مفید شده است ـ در بالاترین سطح و منابعی همچون عیون المعجزات یا دلائل الامامه به خاطر کم‌توجهی به معیارهای نقد سند و متن، انتساب برخی مطالب ناروا به ائمه علیهم‌السلام و عدم اتقان و فایده لازم در سطح سوم قرار می‌گیرند.[4] برخی منابع نیز به دلیل بهره‌مندی از ویژگی‌های دو سطح یاد

---

۱. برای آگاهی بیشتر درباره «تاریخ‌نگاری روایی امامیه» ر. ک: «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم»، ص۱۲ ـ ۳۵؛ همچنین، ر. ک: «بایسته‌های هم‌گرایی ژرف نگر در باب تاریخ‌نگاری روایی امامیه»، ص۱۷۳ ـ ۲۰۲.

۲. نقش شیعیان در تدوین منابع تاریخ و سیره امامان اهل بیت علیهم‌السلام («نظریه فرایند منطقی و جامع شکل گیری منابع تاریخ و سیره امامان علیهم‌السلام»).

۳. برای اطلاع از معیارهای این سطح بندی، ر. ک: همان، ص۱۲ ـ ۳۵؛ «ارزیابی تاریخ‌نگاری شیخ صدوق در کتاب عیون اخبارالرضا علیه‌السلام»، ص۲۱۳ ـ ۲۴۵.

۴. این موضوع به معنای چشم پوشی از اخبار صحیح ذکر شده در این اثر یا بی‌توجهی به برخورداری ائمه علیهم‌السلام از قدرت‌های الهی نیست. اخبار قابل توجهی در این زمینه وجود دارد که می‌تواند فواید منحصر به فردی را از جهت تعیین موقعیت و جایگاه والای ائمه علیهم‌السلام نزد جامعه داشته باشد.

شده در سطح دوم قرار می‌گیرند.[1] شاید بتوان با تسامح، از منابعی چون المحاسن و بصائر الدرجات در این ردیف نام برد.[2] حال نوشته حاضر با یک بررسی کمّی به دنبال به آزمون گذاشتن آن امر در بخشی محدودتر، اما به صورت دقیق‌تر است.

نکته مهم دیگر که در مقدمه باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که ملاک دسته‌بندی اخبار در این مطالعه درون‌مایه خبر به معنای «یک رویداد و حادثه درباره ائمه علیهم‌السلام یا در زمان عصر ائمه علیهم‌السلام» است. شایان ذکر است که این رویداد تاریخی گاه از زبان راویان مطرح شده و معصوم علیه‌السلام، یکی از شخصیت‌های مطرح شده در رویداد است و گاه این واقعه تاریخی از زبان ائمه علیهم‌السلام مطرح شده است. بنابراین اخبار تفسیری، فقهی، اخلاقی و... ائمه علیهم‌السلام از محدوده مطالعه و تحقیق خارج شدند. باید توجه داشت که مبنا و پیش‌فرض مهم تحقیق حاضر آن است که «اخبار درج شده در منابع تاریخ‌نگاری روایی امامیه نتیجه گزینش اخبار توسط مؤلفان اثر بوده است» و به دنبال آن «میزان پرداختن به هر یک از گونه‌ها و مضامین شناخته شده و عمومی در میان مورخان امامی در یک اثر می‌تواند نشان‌دهنده علاقه مؤلف به آن موضوع و اهمیت آن‌ها در نگاه مؤلف قلمداد شود».

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که هرچند تحقیقات متعددی در زمینه تاریخ‌نگاری روایی صورت گرفته که به برخی از آن‌ها اشاره شد، اما تحقیقی که به طور ویژه گونه‌شناسی و به دنبال آن بررسی کمی گونه‌ها را در منابع مورد نظر دنبال کند، یافت نشد.

فرضیه تحقیق حاضر آن است که «به رغم اختلاف رویکرد نویسندگان و به تبع آن، تفاوت گونه‌های محتوایی در این آثار ـ که می‌تواند در چگونگی ارزیابی و استفاده از اخبار در این منابع مؤثر باشد ـ نسبت نزدیکی میان محتوای این سه اثر از جهت توجه به نیاز شیعیان وجود دارد و گویا می‌توان آن‌ها را در یک متد و برای یک هدف تلقی نمود».[3]

درباره ساختار تحقیق نیز باید اشاره نمود که مقام پرداختن به مطالعات کمّی پس از گونه‌شناسی خواهد بود. به عبارت دیگر، مطالعه کمّی، روش و ابزاری برای تبیین گونه‌های به

---

۱. شایان ذکر است که این سطح بندی بر اساس ملاک‌های ارائه شده در مقاله «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم» صورت گرفته است.

۲. هرچند در نوشته حاضر، این کتب مورد بررسی قرار نگرفته، اما با مراجعه به مطالعات انجام شده در مورد آن‌ها می‌توان اطمینان یافت که چنین سطح بندی وجود دارد. البته این موضوع به طور دقیق با بررسی کمی این کتب روشن خواهد شد که نویسنده این موضوع را در دستور کار دارد.

۳. این فرضیه در پی مسئله مورد نظر طرح گردیده است و باید توجه داشت که می‌توان از بررسی‌های گونه‌شناسانه و کمی در منابع به نتایج گوناگون و بیشتری دست یافت.

دست آمده است. بنابراین مباحث مقاله حاضر در سه بخش «گونه‌های قابل شناسایی در منابع یاد شده»، «بررسی آماری این گونه‌ها» و «بهره مندی از نتایج بررسی‌های آماری گونه‌ها» را شامل می‌شود که در بخش سوم، فواید بررسی‌های آماری ابتدا در خود آثار مورد توجه قرار گرفته و سپس خوانندگان با سودمندی این شیوه در تطبیق و تحلیل میان آمار منابع با یکدیگر آشنا خواهند شد.

۱. گونه‌های شناسایی شده در منابع

پیش از طرح دسته‌های شناسایی شده در منابع، ابتدا علت و شاخص مورد نظر در این دسته‌بندی مورد توجه قرار می‌گیرد. دانسته است که گونه‌شناسی فصل مهمی از تحقیقات علمی را به خود اختصاص داده و مقصود از آن، «طبقه بندی رویدادها، کنش‌ها و اشیا به گروه‌های متمایز»[1] و هدف از آن «شناسایی مشابهت‌ها، الگومند ساختن آن (به این معنا که مشخص شود چند الگو به دست آمده و با چه تعبیری از آن یاد می‌شود) و مشخص نمودن رابطه بین الگوها در میان گستره‌ای از تنوع‌ها و تفاوت‌ها بر اساس معیار و ملاکی یکسان و پذیرفته شده» است.[2] گونه‌شناسی به طور معمول بر اساس یکی از شیوه‌های قیاسی یا استقرایی صورت می‌گیرد. در گونه‌شناسی به شیوه قیاسی، انواع گونه‌ها به لحاظ مفهومی و نظری در ذهن پرورانده شده و پس از دست‌یابی به مدل، نمونه آماری در گونه‌های خاص قرار می‌گیرند؛ اما در گونه‌شناسی به شیوه استقرایی، ابتدا داده‌ها جمع‌آوری شده و سپس با روش‌ها و آزمون‌های آماری، گونه‌های مختلف ساخته می‌شوند.[3] در همین زمینه برای گونه‌شناسی «گزاره‌های تاریخی مربوط به تاریخ و زندگانی ائمه علیهم‌السلام در سه کتاب الکافی، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام و الارشاد» شیوه قیاسی مد نظر قرار گرفته است؛ بدین معنا که با اشراف اولیه نسبت به «گزاره‌های تاریخی مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام[4]» دسته‌بندی جامع و منطقی از آنچه می‌تواند ذیل عنوان تاریخ و سیره زندگانی ائمه علیهم‌السلام قرار گیرد، صورت گرفته است. درباره دسته‌بندی منطقی صورت گرفته باید گفت که در اخبار یاد شده یا محور خبر

---

۱. شیوه تحقیق کیفی، ص۲۰۱.

۲. طراحی تحقیقات اجتماعی، ص۱۲.

۳. برای نمونه از به کارگیری شیوه‌های یاد شده در گونه‌شناسی، ر. ک: «بررسی انواع دین‌داری در بین دانشجویان دانشگاه تهران».

۴. مقصود از «گزاره تاریخی» عبارتی است که حوادث مهم گذشته انسانی را روایت می‌کند (در این باره، ر. ک: روش پژوهش در تاریخ‌شناسی، ص۵۹).

«شخصیت انسانی و زمینی» ائمه علیهم‌السلام است و یا محوریت آن با «شخصیت الهی و ماورایی» ایشان است.[1] هریک از این دسته‌ها نیز خود به دو بخش قابل تقسیم است» اخباری که با محوریت ویژگی‌های انسانی امام علیه‌السلام در منابع درج گردیده یا کارکردی معرفتی دارد، بدین معنا که نمایان‌گر رخدادهای زندگی ائمه علیهم‌السلام است و یا کارکردی الگویی دارد؛ بدین معنا که به عنوان سیره عملی امام، چه در تمامی حالات و یا در شرایطی خاص مطرح شده است. اخباری نیز که با محوریت ویژگی‌های الهی امام علیه‌السلام در منابع درج گردیده، در یک دسته‌بندی منطقی یا مربوط به فضایل و معجزات ذکرشده برای آنان است و یا غیرآن که شرح و مصادیق این موارد در ادامه توضیح داده می‌شود.

اما پیش از ورود به این توضیحات شایان ذکر است که با این دسته‌بندی پژوهش‌گران تاریخ علاوه برآن‌که از ریز محتوای آثار مورد نظر مطلع شده و با ساختار موضوعی منابع بیشتر آشنا می‌شوند، از اهداف، انگیزه‌ها و رویکرد مؤلفان نیز تا حدی مطلع می‌گردند. در ادامه به مصادیق مورد نظر در چهار گونه اصلی گزاره‌های تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام در منابع مورد نظر اشاره می‌شود.

الف. اخباری که در برای اهداف کلامی و اعتقادی شیعه مورد استفاده قرار می‌گیرند. این اخبار یا با هدف اثبات یک باور ارائه می‌شود، یا در ضمن خود، باوری را درباره ائمه علیهم‌السلام به مخاطبان القا می‌کند یا در جریان آن امام علیه‌السلام خود به بیان و دفاع از باورهای شیعه می‌پردازند. در نوع اول می‌توان به اخباری چون جریان غدیر[2] یا جانشینی امام علی علیه‌السلام در غزوه تبوک[3] اشاره کرد. در نوع دیگر نیز می‌توان از اخباری یاد کرد که درون‌مایه آن علم به غیب[4] و یا عصمت ایشان از خطا و گناه[5] است. در ادامه از این دسته با عنوان «روایات کلامی» یاد می‌شود.

ب. اخباری که تنها جنبه گزارش رویداد تاریخی در آن دیده می‌شود و تنها به دنبال توصیف وقایع‌اند؛ برای نمونه می‌توان به اخباری اشاره کرد که در آن‌ها زمان ولادت و یا

---

۱ شایان ذکر است که تأکید بر واژه «محوریت» اشاره به این مبنای نویسندگان دارد که شخصیت برآمده از ویژگی‌های انسانی یا صفات خدادادی ائمه علیهم‌السلام قابل تفکیک از یک‌دیگر نیست؛ هر چند اخبار به میزان ارتباط با هریک از این ابعاد شخصیتی کارکرد متفاوتی به دنبال خواهد داشت.

۲. ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۲۸۹؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص۲۹؛ الارشاد، ج ۱، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۹.

۳. الارشاد، ج ۱، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۶.

۴. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۲۵۸، ۲۷۲؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۲۰۴ ـ ۲۴۴؛ الارشاد، ج ۲، ص۱۹۸.

۵. برای نمونه ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۲۰۳، ۴۵۹؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۲۲.

شهادت ائمه علیهم‌السلام بیان می‌شود،[1] و یا شخصیت بستگان همچون مادران، همسران و فرزندان ایشان ذکر می‌شود،[2] یا مکان سکونت و رفت و آمد ائمه علیهم‌السلام ارائه می‌شود.[3] البته بخش مهمی از این گزارش‌ها نیز پرده‌هایی از وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر ائمه علیهم‌السلام را به تصویر می‌کشد. در ادامه، از این اخبار مطابق تعریفی که صورت گرفت با عنوان «روایات تاریخی صرف» یاد خواهد شد.

ج. اخباری که به دنبال نشان دادن سبک و سیره ائمه علیهم‌السلام و به عبارتی کنش‌ها و واکنش‌های ایشان در مواجهه با موضوعات گوناگون یا اشخاص و گروه‌های مختلف است؛ برای نمونه به نوع مقابله امام علیه‌السلام با حکومت و خلیفه عصر[4] یا سازماندهی شیعیان برای مقابله با اقدامات دشمن پرداخته می‌شود[5] و سیره سیاسی ائمه علیهم‌السلام را نشان می‌دهد و یا چگونگی روابط علمی ایشان با اصحاب و شاگردان‌شان،[6] مواجهه‌شان با سران و پیروان فرق دیگر شیعه[7] و سنی[8] و یا تلاش‌های ایشان برای جذب اقشار مختلف جامعه طرح می‌شود[9] و سیره فکری و فرهنگی ایشان را به نمایش می‌گذارد و از آن در ادامه با عنوان «روایات سیره» یاد می‌شود.

د. اخباری که در آن شخصیت فضایل و عظمت به منظور نشان دادن جایگاه ماورای انسانی ائمه علیهم‌السلام به نمایش گذاشته می‌شود. بیشتر این گزاره‌ها معجزاتی را نشان می‌دهد که از سوی امام علیه‌السلام برای اثبات مقام‌شان به دیگران صورت گرفته است و یا برای جلوگیری از یک رویداد یا آسان نمودن یک اقدام امام علیه‌السلام از قدرت ماورای انسانی خود بهره می‌گیرد.[10] البته در بین این اخبار موارد قابل توجهی نیز دیده می‌شود که برای نشان دادن مقام و جایگاه ائمه علیهم‌السلام به برخی ویژگی‌های منحصر به فرد، اما انسانی آنان اشاره شده است؛ برای نمونه به بلند کردن در قلعه خیبر توسط امام علیه‌السلام[11] و یا شم سیاسی و اجتماعی قوی امام علیه‌السلام در درک شرایط

---

۱. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۴۹۷؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص۱۸؛ الارشاد، ج ۱، ص۱۷ ـ ۲۵.
۲. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۴۵۲؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص۴۱.
۳. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۴، ص۴۳؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص۸.
۴. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۴، ص۵۵۳؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۴۱ ـ ۱۴۲؛ الارشاد، ج ۲، ص۲۳۴ ـ ۲۳۵.
۵. برای نمونه ر. ک: الارشاد، ج ۲، ص۱۳، ۲۲۷.
۶. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۱۷۲ ـ ۱۷۴؛ الارشاد، ج ۲، ص۱۹۴-۱۹۹.
۷. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۲۳۲؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص۳۰۸ ـ ۳۰۹؛ الارشاد، ج ۲، ص۱۸۷.
۸. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۲، ص۶۵۷؛ ج ۵، ص۲۴؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص۱۳۸.
۹. برای نمونه، ر. ک: عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص۱۹۲.
۱۰. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص۲۵۴؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۰، ح ۹۶؛ الارشاد، ج ۱، ص۳۴۶ ـ ۳۴۹.
۱۱. الارشاد، ج ۱، ص۱۲۷.

عصر خود و دستورات‌شان در آن زمینه[1] اشاره نمود. از این اخبار در ادامه با عنوان «روایات فضایل و معجزات» یاد می‌شود.

با جای دادن گزاره‌های تاریخی در ذیل موارد یاد شده، برخی اخبار باقی می‌ماند که جنسی متفاوت دارد. این موارد خود در چهار گونه قابل تقسیم است که می‌توان از آن‌ها به عنوان «گونه‌های فرعی» یاد کرد. گونه نخست، اخباری است که در آن موضوعات علمی پیش کشیده شده و مورد توجه، نظر و یا واکنش امام علیه‌السلام قرار می‌گیرد. گونه دیگر، مربوط به اخباری است که درباره چگونگی زیارت ائمه علیهم‌السلام است و در ضمن آن به کیفیت، ثواب و آثار زیارت ائمه علیهم‌السلام پرداخته شده است. در برخی موارد چگونگی زیارت یکی از ائمه علیهم‌السلام از امامی دیگر نقل می‌شود و گاه اخباری مربوط به زیارت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف توسط برخی شیعیان روایت می‌شود. گونه سوم، اخباری است که به خواب و رویای ائمه علیهم‌السلام اختصاص دارد که یا در خبر، به توضیح آنچه در این رویا دیده شده، پرداخته می‌شود و یا بر تصمیم امام علیه‌السلام که پس از خواب و متأثر از آن گرفته شده، اشاره می‌شود.گونه پایانی اخباری هستند که به نحوی به پیش‌گویی رخدادها توسط ائمه علیهم‌السلام اختصاص دارد. بخش قابل توجهی از این اخبار مربوط به وقایع دوران غیبت یا عصر ظهور امام زمان علیه‌السلام است.

۲. بررسی آماری درون‌مایه‌ها

در ادامه نتایج بررسی آماری هشت گونه یاد شده در گزاره‌های تاریخی مربوط به ائمه علیهم‌السلام در سه کتاب مورد نظر ارائه می‌شود. شایان ذکر است که در برخی روایات این کتب، دو یا چند مورد از گونه‌ها در کنار یکدیگر و در یک گزاره خبری قابل مشاهده است و از این جهت در شمارش هر یک از گونه‌ها مورد شمارش قرار گرفته است.

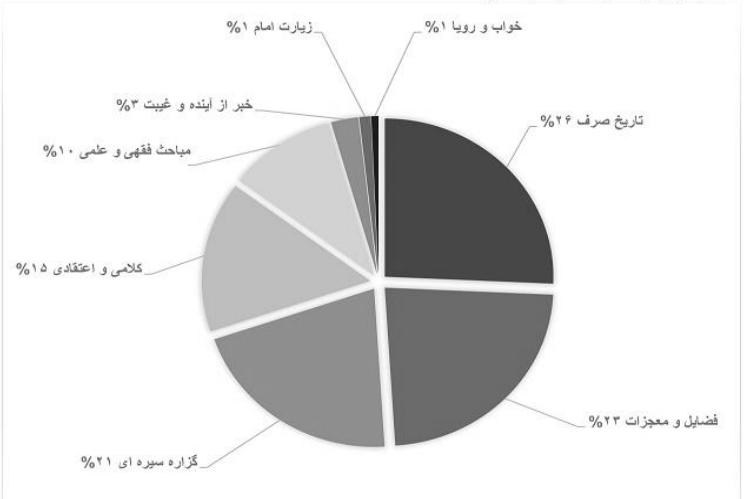
۲ ـ ۱. کتاب الکافی

در این اثر ۱۴۵۱گونه گزاره تاریخی درباره ائمه علیهم‌السلام یافت شد که حجم قابل توجه آن به موضوعات فضایل و معجزات ائمه علیهم‌السلام با ۳۳۸ مورد و سپس مباحث کلامی با ۲۲۴ مورد اختصاص دارد. این موارد، هر یک به ترتیب، حدود ۲۳ و ۱۵ درصد و مجموعاً ۳۸درصد از گونه‌ها را شامل می‌شود. اطلاعات تاریخی صرف با ۲۶درصد و۳۷۳ مورد و گزاره‌های مربوط به سیره ائمه علیهم‌السلام با ۳۰۲ مورد و ۲۱درصد در رتبه‌های بعدی قرار می‌گیرند. ۱۵۰ مورد و ۱۰

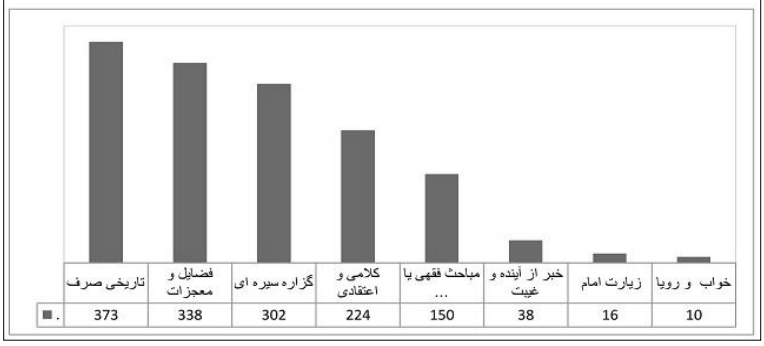
۱. برای نمونه، ر.ک: عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج۲، ص۱۶۳، ۲۱۸.

درصد از گزاره‌های تاریخی محتوای علمی و فقهی دارند و گونه‌های دیگر، اما با نسبت پایین‌تر در جایگاه بعد قرار می‌گیرند. در این بین، در ۳۸ مورد، یعنی ۳ درصد از کل گزاره‌های تاریخی، از آینده و رویدادهای عصر غیبت خبر داده می‌شود و در حدود ۱درصد به هریک از موضوعات کیفیت زیارت ائمه علیهم‌السلام و مباحث علوم خواب و رؤیا اختصاص دارد.

شکل۱: میزان درصد گونه‌ها در کتاب الکافی



نمودار ۱: فراوانی گونه‌ها در کتاب الکافی

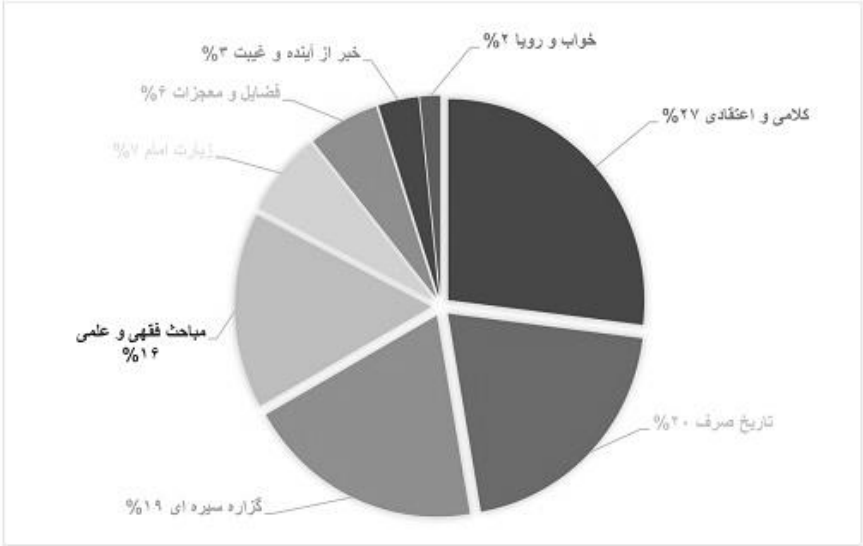


۲ ـ ۲. کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام

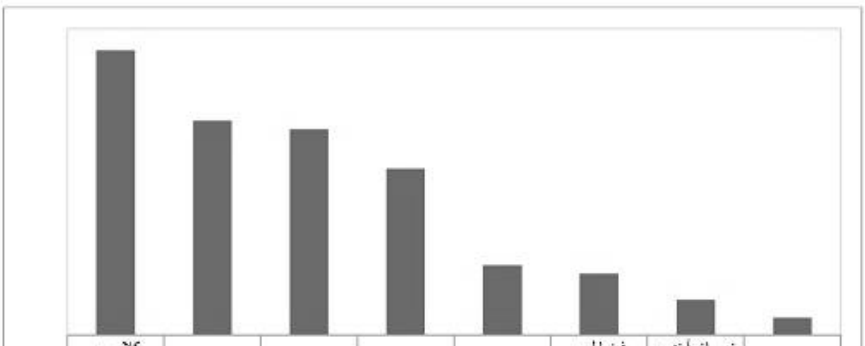
در این اثر از میان ۴۸۲ گونه شناسایی شده در میان گزاره‌های تاریخی مربوط به ائمه علیهم‌السلام، مباحث و موضوعات کلامی با ۱۳۰مورد، بیشترین حجم و ۲۷درصد از کل موارد را به خود اختصاص داده است. با این حال، گزاره‌های تاریخی صرف و موارد مربوط به سیره ائمه علیهم‌السلام با اختصاص ۹۸ و ۹۴ مورد به خود، هریک حدود ۲۰درصد و سهم قابل توجهی از این گونه‌ها

دارند. موضوعات علمی دیگر نیز در کنار یکدیگر ۷۶ مورد، یعنی به حدود ۱۶درصد از کل می‌رسد و سپس اخبار مربوط به زیارت ائمه علیهم‌السلام و موارد مربوط به فضایل و معجزات ائمه علیهم‌السلام با فاصلة کمی در ۳۲ و ۲۸ مورد از گونه‌ها، هریک با حدود ۶ درصد از حجم کل گونه‌ها، دیده می‌شوند. در این کتاب تنها ۳درصد، یعنی ۱۶ گزاره تاریخی به اخبار مربوط به آینده و کمتر از ۲درصد، یعنی ۸ مورد نیز به گزارش آنچه در رؤیا و خواب اتفاق افتاده است، اختصاص دارد.

شکل۲: میزان درصد گونه‌ها در کتاب عیون اخبار الرضا (ع)



نمودار ۲: فراوانی گونه‌ها در کتاب عیون اخبار الرضا (ع)

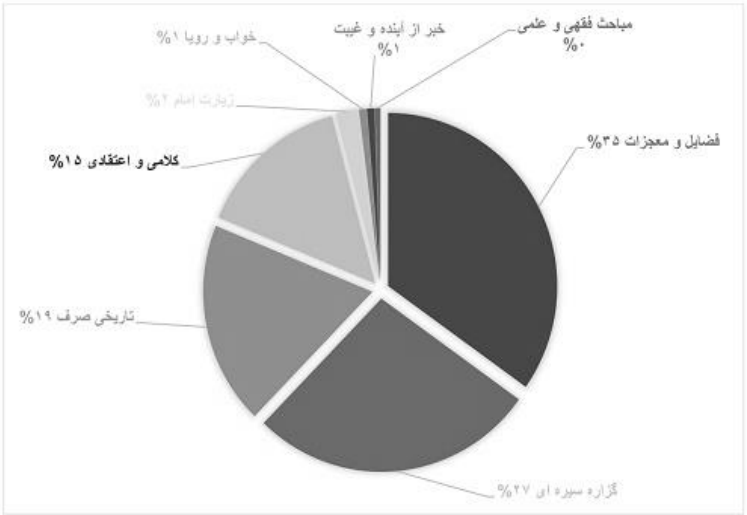


	کلامی و اعتقادی	تاریخی صرف	گزاره سیره ای	مباحث فقهی	زیارت امام	فضایل و معجزات	خبر از آینده و غیبت	خواب و رویا
■.	130	98	94	76	32	28	16	8

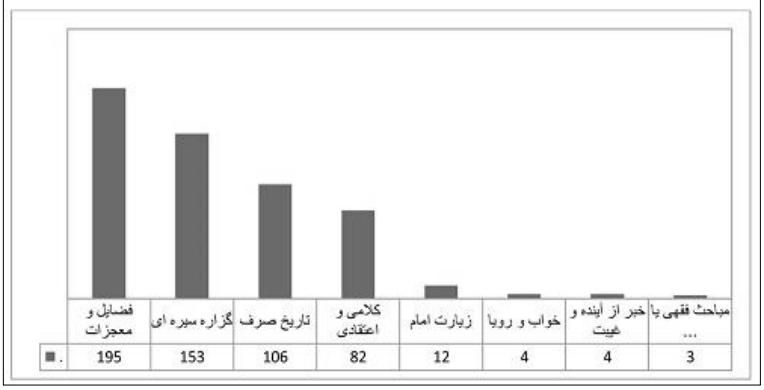
۲-۳. کتاب الارشاد

از میان ۵۵۹ گونه گزاره‌های تاریخی مربوط به ائمه -که در کتاب الارشاد شناسایی شدند- بیشترین تعداد را فضایل و معجزات ائمه علیهم‌السلام با ۱۹۵ مورد و بیش از یک سوم گونه‌ها به خود اختصاص داده است. سپس سبک و سیره زندگانی ائمه علیهم‌السلام با ۱۵۳ مورد، یعنی حدود ۲۷ درصد از کل گونه‌ها، رتبه بعدی را به خود اختصاص داده است. دو بخش گزارش‌های تاریخی صرف و اخباری که با اهداف کلامی ذکر شدند نیز به ترتیب با ۱۰۶ مورد و حدود ۱۹ درصد و ۸۲ مورد و حدود ۱۵ درصد در جایگاه بعد قرار دارند. اما گونه‌های دیگر، در کل، حدود ۴ درصد از مجموع گونه‌ها را به خود اختصاص داده‌اند و به ترتیب در ۱۲، ۴، ۴ و ۳ مورد به اخبار مربوط به زیارت ائمه علیهم‌السلام، خواب و رؤیا، خبر از رویدادهای آینده و علوم دیگر چون فقه و طب پرداخته‌اند.

شکل ۳: میزان درصد گونه‌ها در کتاب الارشاد

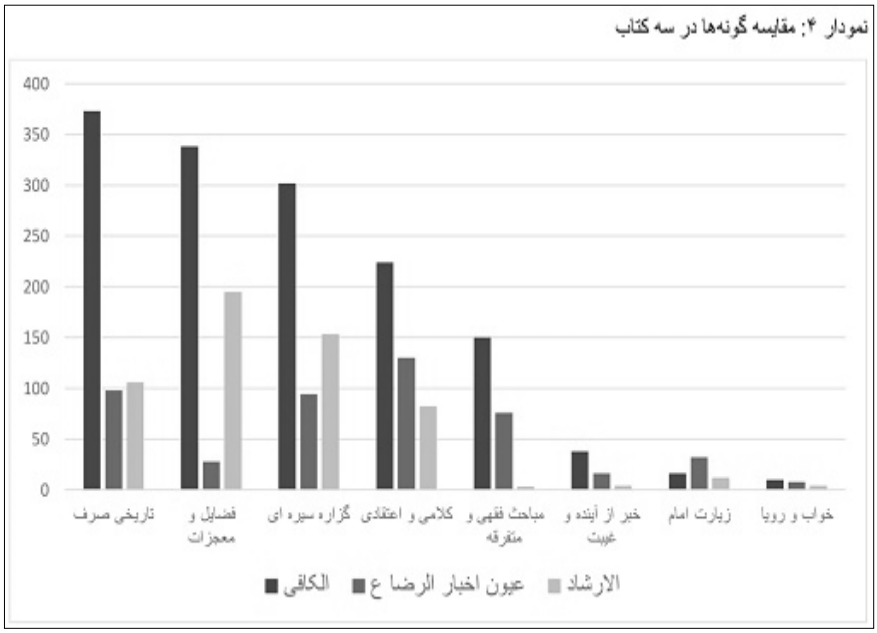


نمودار ۳: فراوانی گونه‌ها در کتاب الارشاد



۳. نتایج گونه‌شناسی و بررسی‌های آماری

پس از انجام گونه‌شناسی و بررسی کمّی گونه‌های شناسایی شده در کتب مورد نظر، فواید و نتایجی به دست می‌آید که برخی از این نتایج در آشنایی بیشتر با منابع یاد شده کمک کرده و سبب وسعت دید محققان می‌شود. برای روشن شدن بخش‌هایی از نتایج پیش از ورود به بحث، نموداری تطبیقی از آمار سه کتاب ارائه می‌شود.



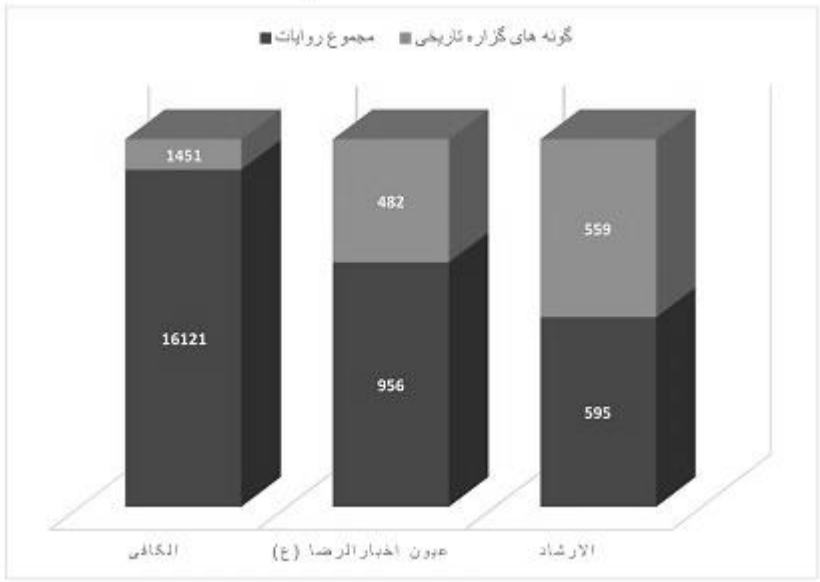
۳ ـ ۱. نتیجه بررسی تطبیقی آثار مورد نظر

۳ ـ ۱ ـ ۱. تفاوت در میزان درج گونه‌های گزاره تاریخی در منابع

کتب مورد بررسی، بخشی از مجموعه تاریخ‌نگاری روایی امامیه است و به خاطرانگیزه و اهدافی که نویسندگان این مجموعه دنبال می‌کردند، نمی‌توان انتظار داشت که تنها به رویدادهای تاریخی صرف بپردازند. با این حال، مقایسه نسبت آمار وجود گونه‌های گزاره‌های تاریخی در هر کتاب نسبت به تمام اخبار آن نشان می‌دهد که دو کتاب الارشاد و عیون از مضامین تاریخی‌تری نسبت به کتاب الکافی برخوردارند و می‌توان اطمینان یافت که مهم‌ترین انگیزه نویسندگان آن‌ها ثبت رویدادهای مربوط به تاریخ ائمه علیهم‌السلام بوده است؛ زیرا در

کتاب الکافی به نسبت حجم کلی کتاب و روایات، گونه‌های گزاره‌های تاریخی بسیار کم تعداد هستند، اما در دو کتاب دیگر، نسبت این گونه‌ها با کل اثر بسیار زیاد و غالب بر گزاره‌های غیرتاریخی هستند. این نسبت را می‌توان به خوبی در نمودار زیر مشاهده کرد.

نمودار ۵: نسبت میان گونه‌های گزاره تاریخی هر کتاب با مجموع روایات آن کتاب



۳ ـ ۱ ـ ۲. هماهنگی رویکرد کلی مؤلفان آثار مورد نظر در بهره‌گیری از گونه‌ها

به طور طبیعی و بنا بر نیاز شیعیان، بسیاری از گزاره‌های تاریخی ارائه شده در این دوره ماهیتی کلامی داشته است؛ بدین معنا که نقل رویداد تاریخی صرفاً با اهدافی چون تثبیت باورهای امامیان و یا مقابله با تحریف‌های دشمنان امامیه ارائه شده است که از آن جمله می‌توان به نقل قضایای غدیرخم و یا گزاره‌هایی در تعیین جانشین امامی پس از امام دیگر یاد کرد. مقایسه این اخبار در سه کتاب مورد نظر نشان می‌دهد که شیخ کلینی و شیخ مفید تقریبا به یک اندازه و ۱۵ درصد از گزاره‌های تاریخی خود را با انگیزه و مضامینی کلامی ذکر کرده‌اند، اما شیخ صدوق حدود ۲۷ درصد از اخبار خود را به این مباحث اختصاص داده است. این مقایسه آمار قابل پیش‌بینی را درباره شیخ صدوق، که یکی از بزرگ‌ترین متکلمان شیعه است و شیخ کلینی ـ که انگیزه اصلی وی نقل احادیث است ـ نمایان می‌سازد؛ اما پرسشی را، برای نمونه، پیش روی ما قرار می‌دهد و آن، این‌که چرا با آن‌که شیخ مفید به

عنوان یک متکلم بزرگ شناخته می‌شود، در ارائه اخبار گذشته، بیش از آن‌که به گزاره‌های کلامی بپردازد، اطلاعات تاریخی صرف را ارائه می‌دهد؟

دقت و بررسی دقیق‌تر آمارها نشان می‌دهد که شیخ مفید نیز اهداف کلامی را بیشتر مورد نظر داشته است. این موضوع با در نظر گرفتن اخبار مربوط به معجزات ائمه علیهم‌السلام روشن می‌شود. اخبار مربوط به معجزات و قدرت‌های خدادادی ائمه علیهم‌السلام هرچند به طور مستقیم به مباحث کلامی نپرداخته است، اما به طور غیر مستقیم مقصودی جز نشان دادن مقام ائمه علیهم‌السلام ندارد و صحت این رویدادها می‌تواند اثبات کننده امامت ائمه علیهم‌السلام و ویژگی‌هایی چون علم ماورایی برای آنان باشد. اخبار کلامی و معجزات در اثر شیخ مفید حدود ۵۰ درصد از گزاره‌های تاریخی را شامل می‌شود. این در حالی است که این آمار در کتاب عیون اخبار الرضا علیهم‌السلام ۳۳ درصد و در کتاب الکافی ۳۸ درصد است.

۳ ـ ۱ ـ ۳. تفاوت رویکرد مؤلفان آثار مورد نظر در به کارگیری فضایل و معجزات

باید توجه داشت که مقایسه میزان پرداختن به معجزات و قدرت‌های ماورایی ائمه علیهم‌السلام در سه کتاب نتیجه‌ای معنادار به دنبال دارد. در دو کتاب الکافی و الارشاد آمار این گونه به ترتیب به ۲۳ و ۳۵ درصد می‌رسد، اما در کتاب عیون تنها ۶ درصد به معجزات اختصاص دارد. بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که شیخ صدوق به معجزات ائمه علیهم‌السلام نگاهی متفاوت داشته است و برای آن در تاریخ‌نگاری اهمیت کمتری قایل بوده است. جالب است که مقایسه درصد معجزات و اخبار کلامی در اثر شیخ صدوق نیز نشان می‌دهد که شیخ صدوق برای تبیین مباحث کلامی کمتر از یک پنجم را به طرح معجزات و فضائل اختصاص داده است. در مقابل، میزان نقل معجزات در کتاب الکافی ۱/۵ برابر و در کتاب الارشاد بیش از دو برابر گزاره‌های تاریخی کلامی است. در اینجا این پرسش خودنمایی می‌کند که چرا شیخ مفید، با آن‌که از برجستگان مدرسه بغداد و دارای منش و روش عقلانی است، در کار خود تا این اندازه به معجزات و فضایل بها داده است؟

برای یافتن پاسخ باید به محتوای این گونه روایات در کتب یاد شده مراجعه نمود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اخبار نقل شده در کتاب الارشاد بیشتر متوجه ویژگی‌هایی چون علم و عصمت ائمه علیهم‌السلام است که با مبانی عقلی و نقلی توسط شیخ مفید نیز مورد توجه قرار گرفته است و یا به عنوان نوعی فضیلت ملموس برای همگان ذکر شده است؛ برای نمونه درباره امام علی علیه‌السلام در موارد متعدد نشانه‌هایی از شجاعت و شهامت آن حضرت را در

میدان‌های نبرد یا در مواقع دفاع از پیامبرﷺ بیان می‌کند.[1] در مقابل، بسیاری از معجزات نقل شده در دو کتاب دیگر به مباحثی مربوط می‌شود که نوعی قدرت در تغییر قوانین خلقت را نشان می‌دهد.[2] این موضوع بیش از هر چیز نشان از بینش شیخ کلینی و شیخ صدوق درباره نقل اخبار و غلبه رویکرد حدیثی این دو عالم بزرگ در پذیرش و نقل اخبار دارد. بنابراین، تاریخ‌ورزان نباید در مواجهه با معجزات منسوب به ائمه علیهم‌السلام در این کتب و ارزیابی آن‌ها یکسان عمل کنند.

۳ ـ ۱ ـ ۴. روند رو به رشد رویکرد تاریخی در آثار مورد نظر

از جمله موضوعاتی که به طور مساوی در تمامی کتب بدان پرداخته شده است، مباحث تاریخی صرف است؛ برای نمونه اطلاعات درباره تاریخ ولادت و شهادت ائمه علیهم‌السلام، نسب یا محل دفن ایشان در تمامی کتب به طور یکسان مورد توجه قرار گرفته است و حدود ۲۰ تا ۲۵درصد از گزاره‌های تاریخی را به خود اختصاص داده است. در مقابل، گاه مباحثی به صورت موردی و تخصصی در برخی کتب مورد توجه قرار گرفته است؛ برای نمونه میزان روایات مربوط به زیارت ائمه علیهم‌السلام در کتاب عیون حدوداً سه برابر کتب دیگر است. این بدان دلیل است که این کتاب اخبار مربوط به امام رضا علیه‌السلام را در فصول مختلف جمع‌آوری کرده و به مناسبت فصلی وسیع را به اخبار و آداب زیارت آن امام اختصاص داده است.

با توجه به آمار به دست آمده می‌توان گفت گذران زمان تأثیر قابل توجهی در ساختار موضوعی گزاره‌های تاریخی در مجموعه تاریخ‌نگاری روایی امامیه داشته است؛ برای نمونه درباره اخباری که از آینده و دوران غیبت امام زمان علیه‌السلام خبر می‌دهد، مشاهده می‌شود که نویسندگانی که از جهت زمان حیات خود نزدیک‌تر به دوران غیبت بوده‌اند، اخبار بیشتری را در این باره نقل نموده‌اند. این اخبار از ۳۸ مورد در کتاب الکافی به ۱۵ مورد در کتاب عیون و ۴ مورد در کتاب الارشاد کاهش یافته است. در مقابل، تعداد اخبار مربوط به سیره و رفتار ائمه علیهم‌السلام با دور شدن از زمان غیبت افزایش یافته است و در کتاب الارشاد با نسبت قابل توجهی افزایش یافته است. شناسایی بستر و شرایط شیعیان در دوره‌های مختلف نیز تا اندازه زیادی مؤیّد آن است که برداشت فوق از آمار یاد شده صحیح است و در هر دوره مطابق نیازهای زمانه اخبار جمع‌آوری، گزینش و ارائه می‌شده است.

---

۱. برای نمونه، ر. ک: الارشاد، ج ۱، ص ۳۳- ۱۹۱.

۲. برای نمونه، ر. ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۲۷، ۲۳۷؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۹۲.

۳ ـ ۲. نتیجه به کارگیری بررسی‌ها در تحلیل منابع تاریخ ائمه:

۳ ـ ۲ ـ ۱. تفاوت ماهوی منابع تاریخ‌نگاری روایی و تاریخ‌نگاری عمومی مسلمانان

یکی از موضوعاتی که در بررسی منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام مورد توجه محققان قرار گرفته است، رابطه اخبار این منابع تاریخ‌نگاری روایی امامیه با عموم منابع تاریخی مسلمانان است. گونه‌شناسی و بررسی کمّی انجام شده تأیید می‌کند که نگارش کتب مورد نظر را می‌توان نمایی از پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های امامیه با تأکید بر نیازهای عصر تألیف دانست.

باید یادآور شد که امام حسن عسکری علیه‌السلام (م ۲۶۰ق)، در حالی از دنیا رفتند که جانشین‌شان برای توده مردم مشخص نبود. این مسئله دو پیامد مهم را به دنبال داشت: نخست، آن که جامعه شیعی، دچار اختلافات داخلی بی‌سابقه شد[۱] و گروه‌های فکری قدرت‌مندی به مقابله با امامیه پرداختند.[۲] از طرفی تحیر فکری و عملی در بین امامیه موج می‌زد و سؤالاتی مانند چرایی و چگونگی غیبت و چیستی وظایف منتظران در اذهان وجود داشت.[۳] این‌جا بود که علمای امامیه ظهور و بروز ویژه‌ای از خود نشان دادند و ثبت و ترویج اخبار اهل بیت علیهم‌السلام را در اولویت کار خود قرار دادند تا به نیاز امامی‌مذهبان مبنی بر چگونگی حیات فکری و عملی پاسخ دهند. اما این اقدام حیات‌بخش پیامدهایی نیز به دنبال داشت. تمرکز بر حلّ نیاز عمومی سبب شد تا گونه‌های کلامی و سیره‌ای بخش عمده منابع را به خود اختصاص دهند. در مقابل، با مراجعه به عموم منابع تاریخی نگاشته شده توسط مسلمانان مشاهده می‌شود که اخبار سیاسی محور اصلی نقل رخدادها قرار گرفته است. در این منابع نویسنده گرایش‌های خود را تا این اندازه و به گستردگی منابع تاریخ‌نگاری روایی در گزارش اخبار دخالت نمی‌دهد و تلاش می‌کند تا همه زوایای موجود رخداد را ـ که البته ارتباط با حکومت و جامعه دارد ـ به تصویر بکشد.

شایان ذکر است که این تفاوت سبب می‌شود تا محققان در بهره‌گیری از منابع دقت نظر بیشتری داشته باشند؛ زیرا به سبب وجود انگیزه‌های یاد شده برای نمونه بخش قابل توجهی از اخبار غالیان ـ که دارای محتوای به ظاهر مفیدی بود ـ مورد قبول قرار گرفت و نقل شد.[۴]

---

۱. فرق الشیعه، ص۹۶ـ۱۱۲.

۲. برای نمونه درباره موضوعات ردیه‌نویسی بر ضد شیعیان و پاسخ‌گویی علمای شیعه، ر. ک: کمال الدین و تمام النعمه، مقدمه کتاب.

۳. دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی، ص۱۰۹.

۴. درباره رسوخ اندیشه‌های غالیانه در برخی کتب حدیثی، ر. ک: دروس فی وضع الحدیث، ص۶۸ـ۷۴.

۳ ـ ۲ ـ ۲. امکان و ضرورت سطح‌بندی منابع تاریخ‌نگاری روایی امامیه

بررسی آمارهای ارائه شده از محتوای گزاره‌های تاریخی کتب مورد نظر و با در نظر گرفتن شباهت‌ها و اختلافات آمارها می‌توان آثار یاد شده را با درون‌مایه واحد و البته با تفاوت بسیار سطحی، مورد توجه قرار داد. برای طرح درون‌مایه این کتب باید آن‌ها را آثاری دانست که «(۱) تاریخ زندگانی ائمه علیهم‌السلام را در پایه اطلاعات صرف تاریخی درباره خود ایشان و یا شخصیت‌ها و شرایط زمانه آنان بنا نهاده‌اند و برای (۲) تبیین شخصیت انسانی و البته دارای علم ویژه و عصمت‌شان، (۳) بر ذکر اخباری از زندگی آنان که می‌تواند موجب افزایش باور شیعیان امامی به ایشان شود و با هجمه‌های کلامی و شبهات دشمنان امامیه مقابله کند، تأکید نموده‌اند. (۴) همچنین برای شناساندن مقام والای ائمه نزد شیعیان، ذکر فضایل و به ندرت، طرح معجزات مربوط به تغییر در قوانین طبیعی عالم را ضروری دانسته‌اند. (۵) نویسندگان این آثار هیچ‌گاه از کنار روایات مربوط به سیره و رفتار ائمه علیهم‌السلام بی‌تفاوت عبور نکرده و با اختصاص حجم قابل توجهی از کار خود به این بخش همواره ائمه علیهم‌السلام را به عنوان یک الگو و مقتدا معرفی نموده‌اند. (۶) در این آثار هیچ تکیه‌ای بر نقل مباحثی که عقل به راحتی به پذیرش آن تن نمی‌دهد، همچون خواب راویان یا شخصیت‌های موجود در خبر و یا پیش‌گویی‌های بی‌حد و حصر، نشده است». این درون‌مایه، زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که در کنار برخی دیگر از آثار مجموعه تاریخ‌نگاری روایی امامیه قرار گیرد.

کافی است درون‌مایه این آثار به طور موردی با درون‌مایه کتبی چون دلائل الامامه، عیون المعجزات، هدایة الکبری و حتی در مرحله بعد با آثاری چون بصائر الدرجات مقایسه شود. در برخی از آثار ذکر شده با نگاهی اجمالی به بخش‌های مختلف کتاب و فهرست موضوعی اخبار آن می‌توان دریافت که تقریباً درون مایه‌ای عکس نسبت به سه کتاب الکافی، عیون و الارشاد در گزاره‌های تاریخی آن‌ها وجود دارد. معرفی ائمه علیهم‌السلام به عنوان شخصیت‌های ماورایی و کم‌توجهی غالب و گاه پوشاندن شخصیت انسانی آنان، تمرکز بر معجزاتی که به تغییر در قوانین عالم خلقت منجر می‌شود و مباحثی که گاه دامنه‌ای یکسان با باورهای برخی گروه‌های غالی دارد، توجه بسیار به باورهای نهادینه شده در بین شیعیان در دوره تدوین اثر و ویژگی‌هایی این چنین سبب می‌شود تا درون‌مایه و به دنبال آن مضمون این آثار در فاصله زیادی نسبت به کتب عالمان و شیوخ بزرگ یاد شده قرار گیرد.[1]

---

۱. با آن‌که بررسی آماری محتوای این کتب، نوشته‌ای مستقل می‌طلبد، اما سخن یاد شده با مراجعه اجمالی به فهرست موضوعات این کتب غیرقابل انکار است.

شواهد بسیاری به عنوان مؤیّد این نظر قابل ذکر است؛ برای نمونه کافی است به میزان بهره‌گیری منابع یاد شده با دو مضمون متفاوت از یکدیگر توجه نمود؛ در حالی که عموم تاریخ‌نگاری‌های مشهور و مقبول نزد فقهای امامیه متأثر از سه اثر مورد بررسی در تحقیق حاضر است، مشاهده می‌شود که منابعی که از آن‌ها به عنوان آثار سطح دو و سه سخن گفته شد، از این محتوا و گزاره‌های تاریخی این آثار بسیار کم بهره برده‌اند. همچنین، با تأکید بر تفاوت موجود در منابع سطح ۱، مشاهده می‌شود که در کتب الکافی، عیون و الارشاد تأثیرپذیری غالبی از منابعی چون بصائر الدرجات وجود ندارد و حتی اگر از اخباری بهره گرفته شده است، این اخبار ضربه به هسته مرکزی و خمیرمایه اصلی اثر نمی‌زند.

۳ ـ ۲ ـ ۳. ارزش و جایگاه والای تاریخ‌نگاری امامیه درباره ائمه علیهم‌السلام

در بخش دیگری از مقاله گذشت که منابع بررسی شده در نوشته حاضر به عنوان منابع قابل قبول و معتدل نسبت به سطوح دیگر منابع تاریخ‌نگاری روایی امامیه است. از سوی دیگر، بررسی‌ها نشان می‌دهد که در فراز و فرود تدوین آثار درباره اهل بیت علیهم‌السلام، منابع نگاشته شده توسط مشایخ بزرگ شیعه به عنوان پایه و اساس آن‌ها مورد توجه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، وزن علمی آثار سه شخصیت بزرگ شیعه سبب شد تا مدتی آثار تدوین شده درباره تاریخ و سیره امامان علیهم‌السلام، به رغم برخی نوآوری‌ها و بهره‌گیری از آثار قرون نخستین، از جهت روشی و محتوایی تحت تأثیر منابع ذکر شده و بینش نویسندگان آن‌ها باشند؛ برای نمونه کتاب روضة الواعظین نوشته فتال نیشابوری(م۵۰۸ق) که در سی مجلس به زندگانی چهارده معصوم علیهم‌السلام پرداخته است، در بخش‌های مختلف از مشایخ بزرگ شیعه نام برده، اخبار آنان را نقل کرده[1] و یا اخباری در جهت نگرش آنان ذکر کرده است.[2] اثر مهم دیگر در این دوره که می‌توان چنین تأثیری را در آن مشاهده نمود، کتاب اعلام الوری نوشته فضل بن حسن طبرسی(م۵۴۸ق) است که بخش مهمی از اخبار چهارده معصوم علیهم‌السلام را پوشش داده است.[3] این تأثیر را باید بخشی از موفقیت مشایخ یاد شده در تثبیت گفتمان تشیع در عصر غیبت و ارائه آثاری جامع در جهت رفع نیاز شیعیان دانست.

بنابراین یکی از برآیندهای مهم گونه‌شناسی کتب یاد شده آن است که پایه و اساس

۱. روضة الواعظین، ج ۱، ص۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۴، ۲۷۸و...
۲. همان، ج ۱، ص۵۴، ۵۹، ۷۵، ۷۶، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۳۸ و...
۳. اعلام الوری، ص۲۱، ۲۴، ۳۸، ۶۵ و...

نگارش منابع تاریخی درباره ائمه علیهم‌السلام به دلیل توجه کافی به مضامین و آموزه‌های مورد نیاز شیعه و دوری از رویکرد افراطی در ذکر فضایل و معجزات، بنایی محکم و قابل دفاع را به وجود آورده است.[1] در این زمینه می‌توان از بررسی‌های کمّی به مقابله با شبهاتی پرداخت که تلاش دارند تا منابع روایی شیعه را منابعی قلمداد کنند که بیشتر به دنبال نشان دادن چهره‌ای خیالی و ماورای تاریخی از پیشوایان امامیه است.

نتیجه

بررسی‌ها نشان داد که می‌توان از چگونگی گزینش اخبار توسط مؤلفان و میزان به کارگیری گونه‌های مختلف در منابع، به برخی اهداف و انگیزه‌های مؤلفان و شرایط عصر آنان دست یافت. همچنان که امکان تسلط بیشتری روی ساختار و درون‌مایه منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام وجود دارد و البته برای محققان ضروری است تا در ارزیابی اخبار یا بهره‌گیری از آن‌ها در هر یک از منابع تاریخ‌نگاری روایی امامیه، راهبردی ویژه را مد نظر قرار دهند. گزاره‌های تاریخی مجموعه تاریخ‌نگاری روایی امامیه به طور کلی در چهار گونه اصلی «روایات کلامی»، «روایات تاریخی صرف»، «روایات سیره» و «روایات فضائل و معجزات» و چهار گونه فرعی «علمی و فقهی»، «آداب زیارات ائمه علیهم‌السلام»، «خواب و رویا» و «پیش گویی رخدادها» قابل مشاهده است و بررسی‌های آماری در سه اثر الکافی، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام و الارشاد، به عنوان پرکاربردترین و مقبول‌ترین آثار مجموعه تاریخ‌نگاری روایی، این فرضیه را تأیید نمود که «به رغم اختلاف رویکرد نویسندگان و به تبع آن، تفاوت گونه‌های محتوایی در این آثار ـ که می‌تواند در چگونگی ارزیابی و استفاده از اخبار در این منابع موثر باشد- نسبت نزدیکی میان محتوای این سه اثر از جهت توجه به نیاز شیعیان وجود دارد و گویا می‌توان آن‌ها را در یک متد و برای یک هدف تلقی نمود».

همچنین بررسی‌ها نشان داد که طرح مباحث تاریخ و سیره نسبت به مباحث کلامی و فضایلی در گذر زمان، روندی رو به رشد داشته است. تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری در منابع تاریخ ائمه علیهم‌السلام، به ویژه منابع مورد بررسی با عموم منابع تاریخی نگاشته شده توسط مسلمانان درباره ائمه علیهم‌السلام، از حیث درون‌مایه تفاوت جدی دارد. بررسی‌ها نشان داد که

---

۱. شایان ذکر است که عبارات این‌چنین در مقاله به معنای زیر سوال بردن منابعی با موضوع نقل معجزات ائمه علیهم‌السلام نیست و باید توجه داشت که آنان از اساس رسالتی دیگر را دنبال کرده‌اند.

سطح‌بندی منابع در مجموعه تاریخ‌نگاری روایی، البته با در نظر گرفتن برخی مطالعات درباره منابعی که در تحقیق حاضر بدان‌ها پرداخته نشده، نه تنها ممکن است، بلکه برای در دست گرفتن راهبردی ویژه در ارزیابی و بهره‌گیری از آثار هریک از منابع ضرورت دارد. باید یادآور شد که منابع بررسی شده در نوشته حاضر، اساس و بنیان دیگر نوشته‌های تاریخی درباره ائمه علیهم‌السلام در دوره‌های بعد قرار گرفته و از این جهت تاریخ‌نگاری امامیه درباره ائمه علیهم‌السلام در ابعاد گوناگون قابل دفاع خواهد بود؛ اما این موضوع سبب نمی‌شود که از ارزیابی یک روایت نیز چشم پوشی شود؛ ضمن آن‌که نتایج یاد شده و ده‌ها برداشت دیگر از این گونه بررسی‌های کمّی و گونه‌شناسانه نشان از اهمیت و سودمندی به کارگیری این شیوه درباره تمامی منابع دارد.

کتابنامه

- الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان عکبری، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- اعلام الوری باعلام الهدی، فضل بن حسن طبرسی، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، ۱۳۷۶ش.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، حسن حضرتی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲ش.
- دروس فی وضع الحدیث، ناصر رفیعی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸ش.
- دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری شیعی(منسوب)، قم: نشر بعثت، بی‌تا.
- دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، آندره جی نیومن، قم: مؤسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۶ش.
- روضه الواعظین، محمد بن حسن بن علی فتال نیشابوری، قم: منشورات شریف رضی، بی‌تا.
- شیخ مفید و تاریخ‌نگاری اسلامی، قاسم خانجانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ش.
- شیوه تحقیق کیفی، خدیجه سفیری، تهران: انتشارات پیام پویا، ۱۳۷۸ش.
- طراحی تحقیقات اجتماعی، نورمن بیلی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
- عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، شیخ صدوق محمد بن علی بابویه قمی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.

- عیون المعجزات، حسین بن عبدالوهاب، قم: منشورات رضی، بی‌تا.
- فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲ش.
- کمال الدین و تمام النعمه، شیخ صدوق محمد بن علی بابویه قمی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه المدرسین، بی‌تا.
- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق محمد بن علی بابویه قمی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۰۴ق.
- الهدایه الکبری، حسین بن حمدان خصیبی، تهران: مؤسسه بلاغ، ۱۳۶۵ش.
- «ارزیابی تاریخ‌نگاری شیخ صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام»، روح‌الله توحیدی‌نیا، قم: دفاع شده در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ش.
- «اصول شناخت و روش تحقیق (با تکیه بر مطالعات تاریخی)»، علی‌رضا علی‌احمدی و وفا غفاریان، فصلنامه علوم انسانی، ۱۳۸۲ش، ش ۴۶ و ۴۷.
- «بایسته‌های هم‌گرایی ژرف‌نگر در باب تاریخ‌نگاری روایی امامیه»، روح الله توحیدی نیا، فصلنامه تاریخ اسلام، ۱۳۹۸ش، شماره ۷۶.
- «بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان دانشگاه تهران»، رامین حبیب زاده، تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴ش.
- «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم»، روح‌الله توحیدی نیا، نعمت الله صفری فروشانی، فصلنامه تاریخ اسلام، ۱۳۹۴ش، شماره ۶۴.
- «تاریخ کمّی»، فرانسوا فوره، ترجمه: مجتبی فاضلی، مجموعه مقالات تاریخ و همکاری‌های میان رشته‌ای، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۵ش.
- «کلیومتریک (بهره‌گیری از دانش آمار در تاریخ)»، مریم شیپوری، مجموعه مقالات تاریخ و همکاری‌های میان رشته‌ای، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲ش.
- «نقش شیعیان در تدوین منابع تاریخ و سیره امامان اهل بیت علیهم‌السلام (نظریه فرایند منطقی و جامع شکل‌گیری منابع تاریخ و سیره امامان علیهم‌السلام)»، روح‌الله توحیدی‌نیا، مجموعه مقالات برگزیده کنگره بین المللی نقش شیعه در پیدایش و گسترش علوم اسلامی، ۱۳۹۷ش.

فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۳(پیاپی ۱۰۱)
پاییز، ص ۱۷۷ ـ ۲۰۰

Ulumhadith
Twenty- sixth No 3
Autumn (Sep- Dec 2021)

بررسی و نقد آرای آیة الله جوادی آملی درباره احادیث «صعب، مستصعب»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱

علیرضا احمدی [۱]
علیرضا طیبی [۲]
ابراهیم ابراهیمی [۳]
علی حسن بگی [۴]

چکیده

اعجاب عبارت‌ها و عمق حقایق روایاتی معتبر از اهل بیت علیهم‌السلام، مشهور به «صعب، مستصعب»، گویای اهمّیّت و ضرورت فهم این گونه روایات از جنبه‌های گوناگون است؛ به گونه‌ای که به رغم آرای حدیث‌شناسان و پژوهش‌های چهارمقاله در این باره، می‌توان از زوایای دیگری به این موضوع پرداخت؛ مانند: «عقل»، «شهود قلبی» و نقش آن‌ها در ترسیم مفهوم جامع «تحمّل»، و.... این نوشتار، چنین زوایایی را از مسیر نقد و بررسی نظرهای آیة الله جوادی درباب این گونه روایات، به روش تحقیقی تحلیل کیفی محتوا و متّکی بر لغت‌شناسی اجتهادی، تشکیل خانواده حدیث و یافتن قرینه‌های درون‌متنی و برون‌متنی رصد نمود و دریافت که عقل و ابعاد آن و همچنین شهود قلبی، در مفهوم جامع «تحمّل»، با هم پیوندی ناگسستنی دارند. تعابیر «أمرَنا»، «حَدیثَنا» و...، ذیل مقام خلیفه اللّهی تامّ اهل بیت علیهم‌السلام، قابل جمع است و ....

کلیدواژه‌ها: «صعب، مستصعب»، تحمّل امر، عقل عملی، شهود قلبی، آیة الله جوادی.

طرح مسئله

اهل بیت علیهم‌السلام در روایاتی متعدد، تحمّل «امر، حدیث،... » خویش را برای دیگران، به جز

---

۱. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اراک (نویسندهٔ مسئول) (alimzahos@gmail.com).
۲. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اراک (a-tabibi@araku.ac.ir).
۳. استاد و عضو هیأت علمی دانشگاه اراک (a-ebrahimi@araku.ac.ir).
۴. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اراک (a-hasanbagi@araku.ac.ir).

برخی، «صعب، مستصعب» معرفی نموده‌اند. به عنوان نمونه، امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

... إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا ثَلَاثٌ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ...[1]

در دیگر روایات مشابه، به جای «حدیث»، واژه «امر» ذکر شده است:

إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ ...[2]

و همچنین: «خبر»،[3] «علم علماء»،[4] «کلام»،[5] «اقامه ولایت»[6] و...

به علاوه، در برخی از این گونه روایات، به جای عدم احتمال (...لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا...)، تعابیری دیگر نیز ذکر شده است؛ مانند: «ایمان»[7] (..لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا...) و همچنین: «عرفان»،[8] «اقرار»،[9] «عمل و صبر»[10] و... در عمده این گونه احادیث، فقط سه گروه: «مَلَكٌ مُقَرَّبٌ»، «نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» و «عَبْدٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» از شمول در عدم تحمّل و... مستثنی شده‌اند.[11] البتّه، معصوم علیه‌السلام در تعابیری مشابه، امکان تحمّل احادیث خویش را حتّی از این سه گروه نیز نفی نموده: «...لَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ... »[12] که به ظاهر در تناقض با روایات قبلی است؛ که به آن پاسخ داده خواهد شد.

این گونه روایات، در اکثر کتب روایی معتبر شیعی ذکر شده[13] و در برخی از این مصادر و

---

۱. روایات ما صعب و مستصعب است. کسی قادر به تحمّل آن نیست، مگر سه [گروه]: پیامبر مرسل، فرشته مقّرب یا بنده مؤمنی که خداوند قلب اورا از حیث ایمان، آزمایش نموده باشد (بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۵).

۲. کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، ص ۵۶۳.

۷. ر.ک: روضه الواعظین و بصیرة المتعظین، ج ۱، ص ۲۱۱.

۸. ر.ک: الکافی، ج ۲، ص ۳۳۲.

۹. ر.ک: الإختصاص، ص ۱۶۳.

۶. ر.ک: المناقب، ص ۶۸.

۷. ر.ک: کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، ص ۵۶۳.

۸. ر.ک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۶، تتمه باب .

۹. ر.ک: الأصول الستة عشر، ص ۲۲۳.

۱۰. ر.ک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۹.

۱۱. ر.ک: الخصال، ج ۱، ص ۲۰۸؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۱؛ روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۵، ص ۴۶۴؛ مناقب آل أبی طالب، ج ۴، ص ۲۰۶.

۱۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۹۴. همچنین ر.ک: تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۵؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۳۳

۱۳. ر.ک: الکافی (ط ـ الإسلامیة)، ج ۱، ص ۴۰۱؛ الأمالی (صدوق)، المقدمة، ص ۱۰؛ تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۵؛ الخصال، ج ۱، ص ۲۰۸؛ معانی الأخبار، ص ۱۸۸؛ نهج البلاغة، ص ۲۷۹؛ الإختصاص، ص ۱۶۳؛ المناقب، ص ۶۸؛ غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۳۳؛ الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۷۹۳؛ مناقب آل أبی طالب، ج ۴، ص ۲۰۶.

کتب، تحت عنوان احادیث «صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ» دسته بندی گردیده است.[1] فراوانی این روایات در مصادر شیعی، به گونه‌ای است که آیة الله جوادی، اعتبار برخی از آن‌ها را «مستفیض»،[2] و بعضی را نیز در حدّ تواتر اجمالی[3] دانسته است. دیگر بزرگان نیز به متواتر[4] و مستفیض بودن[5] آن رأی داده‌اند. البته در معدودی از کتب اهل سنّت نیز برخی از این روایات ذکر شده است.[6]

ترکیب الفاظ در این گونه احادیث به گونه‌ای است که علامه مجلسی رحمه‌الله در باره آن گفته است:

عقل‌های نافذ در عبارات این گونه احادیث دچار حیرت می‌گردد[7].

و عالمان متعددی را به ارائه مباحثی در باب فهم آن ترغیب نموده است.[8] چهار مقاله نیز با عناوین: «احادیث صعب و مستصعب و چگونگی تعامل با آن‌ها»،[9] «احادیث صعب و مستصعب»،[10] «تحلیل معنایی حدیث: امرنا صعب مستصعب»[11] و «معناشناسی روایات صعب و مستصعب»[12] در این باره نگارش شده که مطالعه و بررسی آن‌ها نشان داد که گستره حقایق نهفته در این روایات، حاکی از اهمّیّت و ضرورت پرداختن مجدّد به آن از حیث زوایایی دیگر است که یا به کلی در این آثار و مقاله‌ها مطرح نشده و یا در صورت طرح، مجالی برای پردازش آن نبوده است؛ از قبیل نقش عقل در این گونه روایات چیست ؟ نقش

---

۱. ر.ک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۰.

۲. ر.ک: سرچشمه اندیشه ج ۱، ص ۲۷۸.

۳. ر.ک: تفسیر تسنیم، ج ۱۳، ص ۶۵۸.

۴. ر.ک: بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۷۸؛ روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۹۵؛ ج ۹، ص ۲۵۵؛ ج ۱۰، ص ۱۸۳؛ ج ۱۳، ص ۲۲۴؛ رسائل آل طوق القطیفی، ج ۳، ص ۱۶۷؛ الغدیر، ج ۷، ص ۳۵۷.

۵. ر.ک: الأنوار الحیریة و الأقمار البدریة الأحمدیة، ص ۷۴؛ رسائل آل طوق القطیفی، ج ۳، ص ۱۶۷؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ص ۲۲۸؛ امام‌شناسی، ج ۵، ص ۱۰۹.

۶. ر.ک: کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۰، ح ۲۴۶۷؛ تفسیر الثعلبی، ج ۹، ص ۲۷۷، ح ۲۵۳.

۷. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۹۵.

۸. ر.ک: همان، ج ۶۶، ص ۲۳۴-۲۳۳؛ مراه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۴، ص ۳۱۹؛ شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۲۹؛ ج ۱۳، ص ۱۰۵ و ۱۰۶؛ مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین، ص ۳۰۰ - ۳۴۴؛ شرح الکافی - الاصول و الروضه، ج ۷، ص ۴؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۲؛ شرح غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۴۵- ۵۴۹.

۹. «احادیث صعب ومستصعب وچگونگی تعامل با آن‌ها».

۱۰. «احادیث صعب ومستصعب».

۱۱. «تحلیل معنایی حدیث امرنا صعب مستصعب».

۱۲. «معناشناسی روایات صعب ومستصعب».

شهود قلبی چیست؟ نقاط اشتراک «سه گروه مستثنی شده» با یکدیگر کدام است؟ نسبت بین تعابیر: «امر»، «حدیث»، «علم» و... چیست؟ معنای جامع «تحمّل»، و نسبت بین آن با تعابیر: «اقرار»، «ایمان»، «صبر» و... چیست؟ تناقض ظاهری بین برخی از این گونه روایات چگونه رفع می‌گردد؟ (احادیثی که امکان تحمّل امر و حدیث را فقط به سه گروه مذکور اختصاص داده، ولی در تعبیری مشابه، چنین تحمّلی را از آن‌ها نیز نفی نموده است).

این نوشتار درتلاش است تا از طریق نقد و بررسی آرای آیة الله جوادی درباره این گونه روایات، به روش تحقیق تحلیل کیفی محتوا، متّکی بر لغت‌شناسی اجتهادی، تشکیل خانواده حدیث و یافتن قرینه‌های درون متنی و برون متنی به سؤال‌های فوق، پاسخ دهد. البتّه بنا بر اقتضا، از مقاله‌های ارزشمند مذکور نیز بهره گرفته شده است.

۱. جامع بودن «امر» معصوم علیه‌السلام

همان گونه که اشاره شد، در این گونه روایات، موضوع‌هایی مانند: امر، حدیث، خبر، کلام، اقامه ولایت و... به گونه‌ای مشابه، وصف به «صعب و مستصعب» شده است؛ امّا واژه امر، به گونه‌ای است که می‌تواند از حیث مفهوم، دیگر موضوع‌ها را در بر گیرد.

«امر» در لغت، نقیض نهی است.[۱]

به معنای «شأن»[۲] و «حال»[۳] نیز آمده است. از حیث اصطلاحی، به طور کلی گفته شده که امر هر چیزی همان شأن آن است که وجودش را اصلاح و تمامی اراده‌ها و عمل‌های او را تنظیم می‌نماید.[۴] این دیدگاه، ضمن یکی دانستن امر و شأن، قلمرو آن را در انسان، تمامی عرصه‌های مختلف وجود او معرفی می‌نماید. برخی نیز ضمن برابر دانستن معنای امر و شأن، مفهوم امر را در احادیث مورد بحث، به معنای تمامی کمال‌های اهل بیت علیهم‌السلام فرای کمال دیگران دانسته‌اند؛[۵] یعنی گستره امر اهل بیت علیهم‌السلام چنان بیکران است که علاوه بر فضایل دیگران، از کمال‌های بسیاری نیز برخوردارند که بقیّه از آن محروم‌اند. آیة الله جوادی، چنین امری را، ناظر به ابعاد گوناگونی در آن بزرگواران علیهم‌السلام می‌داند؛ مانند: ولایت تکوینی، علم غیب،

۱. کتاب العین، ج۸، ص۲۹۷؛ تهذیب اللغة، ج۱۵، ص۲۰۷.
۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص۸۸؛ مجمع البحرین، ج۳، ص۲۱۰؛ الطراز الأول، ج۷، ص۳۹.
۳. مجمع البحرین، ج۳، ص۲۱۰.
۴. المیزان، ج۸، ص۱۵۱.
۵. مجمع البحرین، ج۳، ص۲۱۰.

معرفت درجات بی‌منتهای ملکوت، خلافت و رهبری امت اسلامی و...[1]

به اعتقاد ایشان، شأن اهل بیت علیهم‌السلام و مقام خلیفه اللّهی ایشان، دارای وحدت سنخیّت است.[2] منظور از آن، خلیفه تامّ و کاملی است که کار خدای سبحان را به اذن او در همه شؤون جهان امکان انجام می‌دهد و هم در ذات و هم در اوصاف فعلی و آثار عینی، خلیفه الله و مظهر خداست؛ بدون آن‌که از خود واجد چیزی باشد.[3] در چنین دیدگاهی، به قرینه سخن آیة الله جوادی در ناظر بودن امر اهل بیت علیهم‌السلام به ولایت تکوینی، چنین ولایتی از امر یا همان مقام خلیفه اللهی آن بزرگواران علیهم‌السلام خارج نیست.

پس، مغایر با نظر برخی،[4] امر اهل بیت علیهم‌السلام ذیل ولایت تکوینی معصومان علیهم‌السلام گنجانده نمی‌شود و چنین ولایتی، مصداق تامّ کمالات معصومان علیهم‌السلام نیز نیست که برخی قایل به آن شده‌اند.[5]

به علاوه، منظور از «حَدیثَنا» در روایات مورد بحث، به هر میزان حدیثی که فرض گردد، ذیل امر و یا مقام خلیفه اللهی اهل بیت علیهم‌السلام تبیین می‌گردد و به رغم آن‌که، برخی قایل به نسبت تطابق بین امر و حدیث در این خصوص شده‌اند،[6] چنین نسبتی قابل پذیرش نیست؛ چون خلفای حقیقی خداوند در کلام خاصّ خود، و نه در هر کلامی، متجلّی می‌گردند[7] و در نهایت، الفاظ حدیث، تجلّی‌گاه مقاماتی از آن بزرگواران علیهم‌السلام، و نه همه آن، خواهد بود. علاوه بر این، مجوز نشر بسیاری از اسرار الهی نزد اهل بیت علیهم‌السلام ـ که از امر ایشان جدا نیست ـ از طرف باری‌تعالی صادر نشده تا در قالب حدیث، نشر یافته باشد. آیة الله جوادی بیان می‌دارد:

> رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت به هیچ معرفتی، ضنین و بخیل نبود تا آن را نگوید و کتمان کند؛ مگر آن که مطلب سرّی و خصوصی در میان باشد که اغیار نسبت به آن نامحرم باشند و دستور کتمان آن از طرف خداوند باشد.[8]

پس، امر معصوم علیه‌السلام جامع تمام موضوعات مطرح در این گونه روایات، اعم از: حدیث، علم، اقامه ولایت و... است.

---

۱. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۷.
۲. همان، ص ۱۴۶.
۳. همان، ج ۳، ص ۹۲.
۴. ر.ک: «تحلیل معنایی حدیث امرنا صعب مستصعب».
۵. ر.ک: «معناشناسی روایات صعب ومستصعب»
۶. ر.ک: همان.
۷. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۹.
۸. همان، ص ۱۴۵.

۲. نقش عقل در این گونه روایات

امر و حدیث اهل بیت علیهم‌السلام در روایات مورد بحث، علاوه بر عبارت «صعب، مستصعب»، با جمله وصفیه «لایَحتَمِلُهُ الاّ...» نیز معرّفی شده است. فعل نفی «لایَحمِلُ» از ریشه حمل است که در دو وجه حَمل به معنای آنچه در درون [چیزی یا کسی] و حِمل به مفهوم آنچه بر برون آن بار می‌گردد، استفاده شده است.[۱] از حیث اصطلاحی نیز به دو معنای «دانستن» و «رازداری و حفظ اسرار الهی» دلالت داده شده[۲] که آیة الله جوادی نیز قایل به هر دوی آن است؛[۳] به عنوان مثال، ایشان در تفسیر عبارت: «مُحتَمِلٍ لِعِلمِکُم»[۴] بیان می‌کند:

> زائر از خدا می‌خواهد او را در زمره «امْتَحَنَ اللَّهُ قُلوبَهُم..» قرار دهد تا بتواند علوم صعب و مستصعب اهل بیت علیهم‌السلام را تحمّل نموده و بفهمد.[۵]

وقتی سخن از فهم در این باره باشد، عقل و نقش آن مطرح می‌گردد؛ چون فهمیدن، کار عقل است.[۶] پس قبل از ادامه مباحث، نیاز به بازنگری اجمالی ابعاد عقل است:

۲ ـ ۱. ابعاد عقل

«عقل» را نقیض جهل دانسته[۷] و گفته‌اند:

> قوّه‌ای است که مهیّای پذیرش علم است. البتّه علمی که برای انسان مفید باشد[۸] و مانع انسان از ارتکاب به زشتی‌ها گردد.[۹]

به نظر می‌رسد چنین معنایی از نیروی عقل برای انسان، به مفهوم ریشه‌ای آن باز می‌گردد که همان «بند کردن» و «مانع شدن» است. «عقال» شتر را نیز از این حیث، پای بند آن

---

۱. کتاب العین، ج۳، ص۲۴۱؛ بچه درشکم، سنگینی آب درابر، گناه و... مصادیقی هستند که «حَمل» برآن‌ها دلالت دارد (مفردات ألفاظ القرآن، ص۲۵۷).

۲. به عنوان نمونه، ر.ک: شرح الکافی - الأصول و الروضة، ج۷، ص۲؛ الوافی، ج۱، ص۱۱؛ «احادیث صعب ومستصعب و چگونگی تعامل با آن‌ها»؛ «احادیث صعب ومستصعب».

۳. ادب فنای مقربان، ج۱، ص۱۸۷.

۴. بخشی از زیارت جامعه کبیره: ... حمل کننده دانش شما [باشم] (عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج۲، ص۲۷۲).

۵. تفسیر تسنیم، ج۱۳، ص۶۶۰.

۶. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۸، ص۱۲۲.

۷. کتاب العین، ج۱، ص۱۶۰.

۸. مفردات الفاظ القرآن، ص۵۷۸.

۹. الفروق فی اللغه، ص۷۶.

گفته‌اند که مانع از بلند شدنش می‌گردد.[1] عقل نزد بزرگان، بر دو مبنای مختلف، به دو بعد نظری و عملی تقسیم شده است: اول، نوع درک‌هایی است که به عقل تعلّق می‌گیرد. بر این مبنا، عقل نظری یعنی نیرویی که با آن، اموری فهمیده می‌شود که هستی آن‌ها در اختیار انسان نیست و در جایگاه خود ثابت هستند؛ مانند: چگونگی خلقت انسان، آفرینش آسمان و زمین ... و عقل عملی نیز نیرویی است که با آن، اموری درک می‌گردد که بود و نبود آن‌ها در اختیار انسان است؛ مانند: وجوب، حرمت، خیر و شرّ، حسن و قبح اعمال ...؛[2] با این تأکید که منظور، وجود دو عقل در انسان نیست، بلکه این تقسیم از حیث نوع مُدرَکات عقل صورت می‌پذیرد.[3] پس در اصل، چنین تقسیمی، بر «فهم» بنا شده که عمده بزرگان، آن را پذیرفته‌اند.[4] ولی آیة الله جوادی معتقد است:

> چون این تقسیم بر مبنای متعلَّق عقل و نه خود آن بنا شده، نمی‌تواند صحیح باشد؛ هر چند که خیلی از بزرگان به آن اذعان داشته باشند.[5]

ایشان بیان می‌دارد:

> باید قوای نفس به لحاظ شئون مختلف خود آن قوا قسمت شوند؛ زیرا انسان کارهای گوناگونی دارد که آن‌ها را با نیروهای مختلف انجام می‌دهد و با در نظر گرفتن تعدّد کار و نیروهای انسان، باید عقل نظری و عملی را تفسیر کرد. پس باید گفت که انسان دو نیرو دارد: با یکی می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. عقل نظری، نیروی اندیشه و فهم است و عقل عملی، نیروی انگیزه و اراده و نیت و تصمیم و ...[6]

وی تأکید می‌نماید که عقل عملی در اصل از سنخ ادراک نیست و از جنس عمل است.[7] از این منظر،[8] قلمرو نیروی عقل فراتر از فهم است و قوّه انگیزه و اراده انسان نیز

---

۱. مفردات الفاظ القرآن، ص۵۷۹.

۲. به عنوان نمونه، ر.ک: تفسیر تسنیم، ج۱۱، ص۵۲۵؛ المیزان، ج۲، ص۸۴؛ تفسیر سوره حمد، ص۱۵؛ مناهج التفسیریة فی علوم القرآن، ص۷۵.

۳. اصول الفقه، ج۱، ص۱۵۶.

۴. به عنوان نمونه، ر.ک: المیزان، ج۲، ص۸۴؛ تفسیر سوره حمد، ص۱۵؛ مناهج التفسیریة فی علوم القرآن، ص۷۵.

۵. تفسیر تسنیم، ج۱۱، ص۵۲۵ و ۵۲۶.

۶. همان، ج۱۱، ص۵۲۵ و ۵۲۶.

۷. همان، ج۲، ص۲۷۹.

۸. همچنین، ر.ک: اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج۶، ص۳۹۱؛ مخزن العرفان فی علوم القرآن، ج۱، ص۱۸۸.

مشمول آن می‌گردد. مبتنی بر این اعتقاد، نحوه تفکّرِ بایدها و نبایدها (حکمت عملی) و بودها و نبودها (حکمت نظری) در حیطه عقل نظری است؛[1] و ره‌آورد عقل عملی نیز طبق روایات،[2] انجام اعمال عبادی خداوند متعال و راهیابی به بهشت است.[3] این نگاه به عقل، با این فرمایش حضرت امیر علیه السلام نیز هماهنگ است:

> عقل را به دو گونه دیدم: فطری و اکتسابی. هر گاه عقل فطری در انسان نباشد، عقل اکتسابی فایده‌ای ندارد.[4]

عقل فطری، همان نیروی انگیزه و اراده، و عقل اکتسابی نیز همان نیروی تفکّر و تعقّل است. بنابراین، اگر عقل فطری، انسان را به انجام عمل نیک وارد نسازد، تنها عقل نظری و دانسته‌های خوب آن، فایده‌ای برای انسان به همراه ندارد. البته آیة الله جوادی، عقل نظری توانمند را در کنار عقل عملی قوی، دو نیمه کمال انسان می‌داند[5] و بیان می‌دارد که این دو با یکدیگر مرتبط‌اند. نیروی اندیشه، برنامه‌های اجرایی انگیزه را سامان می‌بخشد و اراده نیز دستور خود را از اندیشه می‌طلبد؛[6] ولی به رغم آن، قایل به استقلال این دو نسبت به یکدیگر است:

> علم حصولی نفس به حق یا باطل، صدق یا کذب و حَسَن یا قبیح بودن چیزی، همگی ناظر به عقل نظری و مصدر اندیشه و ادراک حصولی اوست و هیچ ارتباطی به مصدر تصمیم‌گیری و عزم او ندارد. اراده نفس و عزم راسخ آن بر اقدام یا اِحْجام و بر تصدیق به معنای قبول و ایمان (نه تصدیق به معنای جزم به ثبوت محمول برای موضوع) یا تکذیب به معنای نکول و کفر و جَحْد (نه تصدیق به معنای جزم به سلب محمول از موضوع) همگی راجع به عقل عملی و مبدأ انگیزه اوست و هیچ ارتباطی به مصدر اندیشه او ندارد. و نشان این بی‌ارتباطی، همانا وجدان یکی و فقدان دیگری است؛ یعنی گاهی علم به حقّ، صدق و حَسَن بودن چیزی حاصل است، ولی عالِم

---

۱. تفسیر تسنیم، ج ۲، ص ۵۵۰.
۲. امام صادق علیه السلام: العَقلُ... ما عُبِدَ بِهِ الرّحمانُ وَاکتَسَبَ بِهِ الجَنانُ (المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۵، ح ۱۵).
۳. تفسیر تسنیم، ج ۲، ص ۲۸۱.
۴. رأیت العقل عقلین فمطبوع ومکسوب * ولا ینفع مکسوب، اذا لم یک مطبوع (شرح أصول الکافی (صدرا)، ج ۲، ص ۴۱۸).
۵. تفسیر تسنیم، ج ۱۲، ص ۴۴۰.
۶. همان، ج ۵، ص ۲۸۶.

متهتّک و دانشورِ فاسق عالماً عامداً آن را ترک می‌کند و به چیزی رو می‌آورد و آن را انجام می‌دهد که به بطلان، کذب و قبیح بودن آن علم دارد.[1]

مؤید این مطلب، فرمایش اخیر امام علی علیه‌السلام است که فایده عقل نظری و فهم آن در انسان را در گرو کارآمدی عقل عملی و نیروی انگیزه و اراده معرفی می‌نماید.

مشخص خواهد شد که تقسیم اخیر عقل برای بررسی روایات مورد نظر، مناسب‌تر و با قراین موجود در آن نیز هماهنگ‌تر است.

۲ ـ ۲. رابطه عقل و تحمّل (فهم)

با توجه به ابعاد عقل از نگاه آیة الله جوادی، تحمّل (لا یَحتَمِلُ) در روایات مورد بحث، مرتبط با «اراده و انگیزه» انسان و در قلمرو عقل عملی تعریف می‌گردد و مغایر با نظر ایشان، معنای فهم (عقل نظری) از آن مستفاد نمی‌شود. این مطلب را قراین ذیل تأیید می‌نماید:

اوّل، همان معیار نافع بودن فهم و آگاهی به شرط ورود به قلمرو اراده و انگیزه و یا عقل عملی است. آیة الله جوادی بیان می‌کند:

آگاهی‌های انسان، زمانی مفید خواهد بود که به منطقه ایمان و باور او وارد گردد.[2]

پس مشخص می‌گردد که مقصود معصوم علیه‌السلام از ذکر تحمّل در این گونه روایات، آگاهی فکری در حیطه عقل نظری نیست؛ بلکه ناظر به جنبه عملی آن، یعنی ایمان و باور به امر و حدیث آن ذوات مقدّس است؛ هرچند که این مطلب، به معنای تعطیلی عقل نظری قوی در این باره نیست.

دوم، ذکر واژه «قلب» و ایمان قلبی بنده مؤمن و امتحان آن توسط باری‌تعالی (عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ) به عنوان شرط تحمّل امر و حدیث است. منظور از قلب، همان جان و نفس مدرکه است.[3] و جایگاه ایمان، قلب قابل اطمینان است. معصوم علیه‌السلام می‌فرماید:

امر ما را حمل نمی‌نماید، مگر بنده‌ای که خداوند قلب او را از حیث ایمان آزمایش نموده باشد و هیچ ظرفی جز قلب‌های مورد اطمینان، حدیث ما را نگه نمی‌دارند ...[4]

درباره ایمان نیز گفته شده:

---

۱. همان، ج۵، ص۵۱۵.

۲. همان، ج۲۴، ص۱۲۳.

۳. ترجمه تفسیر المیزان، ج۲، ص۴۳.

۴.... لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَلَا يَعِي حَدِيثَنَا إِلَّا صُدُورٌ أَمِينَةٌ (مجمع البحرین، ج۳، ص۲۰۹).

یعنی عقد قلبی به چیزی یا همان تسلیم و اقرار نسبت به آن است که از وظایف قوّه عملی یا عقل عملی است.[1]

سوم، آن است که عرب‌زبانان هیچ‌گاه برای بیان صعوبت فهم علمی از واژه های: تحمّل، اقرار و... استفاده نمی‌کنند؛[2] مثلاً هیچ‌گاه گفته نمی‌شود که تحمّل (فهم) فلان مسئله برای من صعب است.

چهارم، تأکیدهای متعدّد معصوم علیهم‌السلام در این گونه روایات از حیث بلاغت والای کلام ایشان، نشان از تحمّل به معنای فهم نیست: ۱. به جای ریشه «عسر» از «صعب» استفاده شده که وسعت معنایی آن بیشتر است؛[3] ۲. مبالغه در «صعب» با ذکر واژه «مستصعب»؛[4] ۳. به جای «حَملاً» به عنوان تمییز «امر» از حیث صعوبت،[5] از جمله وصفیه پرمعنای «لا یَحتَمِلُهُ إلّا...» استفاده شده است؛ ۴. به کارگیری فعل نفی «لایَحتَمِلُ» در باب افتعال برای بیان مبالغه در عدم تحمّل؛[6] ۵. تأکید «اِنّ» بر صعوبت امر؛[7] ۶. ذکر سه گروه والامقام مستثنی شده: ملائکه، نبیّ و بنده مؤمن؛ ۷. تخصیص هر سه گروه اخیر، به ترتیب: مقرّب بودن، مرسل بودن و ایمان قلبی برآمده از آزمایش‌های الهی؛ ۸. نفی تحمّل قسمتی از امر و حدیث حتی از سه گروه اخیر و اختصاص آن به خود اهل بیت علیهم‌السلام.[8]

پنجم، استفاده معصوم علیهم‌السلام از باب افتعال (یَحتَمِلُ) در این گونه روایات است. مهم‌ترین کاربرد این باب، مطاوعت و پذیرش اثر فعل توسط فاعل است[9] که در حوزه عمل و عقل عملی تفسیر می‌گردد. مؤید این مطلب، مصادیق عدم مطاوعت عملی امر و حدیث

---

۱. الامامة الاهیه (بحوث شیخ محمد السند)، ج ۱، ص ۲۲.

۲. ر.ک: «احادیث صعب ومستصعب»، عبدالهادی مسعودی، علوم حدیث، ش ۷۵، ۱۳۹۴ش.

۳. جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۷۱۵.

۴. مرآة العقول، ج ۴، ص ۳۱۲.

۵. در جمله اول این احادیث، به عنوان مثال: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ ...»، روشن نیست که امر ایشان از چه جهت، دارای صعوبت است. فلذا، نیاز به تمییز دارد که نکره‌ای جامد است و از ماقبل خود رفع ابهام می‌نماید و یکی از انواع آن، تمییز ابهام از نسبت است (مبادی العربیه، ص ۳۱۱ و ۳۱۰). در جمله اخیر، واژه «حملاً» در تقدیر را می‌توان تمییز امر دانست که به قرینه «لایَحتَمِلُ» در ادامه حدیث حذف شده است؛ چون تمییز با وجود قرینه‌ای در جمله که به آن دلالت نماید، می‌تواند حذف گردد (همان، ص ۳۱۲).

۶. چون این باب، علاوه بر مطاوعت، برای مبالغه نیز استفاده می‌شود (مبادی العربیه، ص ۲۰).

۷. ر.ک: شرح الدمایینی علی مغنی اللبیب، ج ۱، ص ۱۵۰.

۸. ر.ک: تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۵.

۹. مبادی العربیه، ج ۴، ص ۲۰.

معصوم علیهم‌السلام در دیگر روایات مشابه است؛ یعنی ذکر عبارت‌های: «لَا یُؤْمِنُ بِهِ»،[1] «لَا یُقِرُّ بِأَمْرِنَا»،[2] «لَا یَعْمَلُ بِهِ وَ لَا یَصْبِرُ عَلَیْهِ»[3] که به جای «لَا یَحْتَمِلُهُ» در دیگر روایات مشابه شده؛ و همه آن‌ها در حوزه عقل عملی تبیین می‌گردد و (لَا یَحْتَمِلُ) جامع همه آن‌ها است. پس ایمان، اقرار، صبر و... از جوانب تحمّل واقعی امر اهل بیت علیهم‌السلام است. دلیل آن، فرمایش امام صادق علیه‌السلام است:

> تحمّل نمودن امر ما فقط به تصدیق و پذیرش آن نیست. همانا، از [جوانب] تحمّل امر ما، رازداری و صیانت آن از [قرار گرفتن در دسترس] نااهلان است.[4]

۲-۳. رابطه عقل و تحمّل (رازداری)

امر اهل بیت علیهم‌السلام در زمره اسرار الهی است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ فِی سِرٍّ...».[5] همه اصحاب اهل بیت علیهم‌السلام قادر به درک درست حقایق نهفته نزد اهل بیت علیهم‌السلام نبودند و در عمل، امکان انحراف در دین و یا خطر فتنه در بین مردم وجود داشت. از این حیث، خیلی از آن حقایق، در پس پرده به عنوان راز باقی ماند،[6] ولی جدای از آن‌که کج فهمی می‌تواند باعث رازداری گردد، ولی عمل رازداری به فهم، دلالتی ندارد و مشروط به اراده و انگیزه قوی و در حیطه عقل عملی است. امام صادق علیه‌السلام شرط کشف برخی اسرار نزد خود برای دیگران را منوط به وجود چنین اراده‌ای بیان می‌نماید:

> اگر دهان‌هایتان را می‌بستید، آنچه نفع و ضرر هرکس بود را می‌گفتم.[7]

پس، رازداری نیز مانند: ایمان، اقرار، صبر،... در زمره ابعاد تحمّل حقیقی امر و حدیث اهل بیت علیهم‌السلام است و از جدا نیست. دلیل آن نیز همان فرمایش مذکور از امام صادق علیه‌السلام است که علاوه بر ایمان و اقرار، رازداری و حفظ اسرار را نیز از جوانب تحمّل برشمردند.

با عنایت به رابطه ابعاد عقل و تحمّل، تقسیم‌بندی آیة الله جوادی مبنی بر دلالت تحمّل

---

۱. ر.ک: کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، ص ۵۶۳.

۲. ر.ک: الأصول الستة عشر، ص ۲۲۳.

۳. ر.ک: بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، ج ۱، ص ۲۹.

۴. إِنَّ احْتِمَالَ أَمْرِنَا لَیْسَ هُوَ التَّصْدِیقَ بِهِ وَ الْقَبُولَ لَهُ فَقَطْ إِنَّ مِنِ احْتِمَالِ أَمْرِنَا سَتْرَهُ وَ صِیَانَتَهُ عَنْ غَیْرِ أَهْلِه ... (الغیبة للنعمانی، ص ۳۶).

۵. امر ما رازی نهفته در رازی است ... (بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۸).

۶. تفسیر تسنیم، ج ۱۳، ص ۶۵۹.

۷. لَو کانَ لَأَلسِنَتِکُم أَوکِیة لَحَدَثتُ کُلُّ امرِءٍ بِما لَهُ وَ عَلَیهِ (الکافی، ج ۱، ص ۲۶۴).

به دو معنای فهم و رازداری، از دو جهت با اشکال مواجه است: اول آن‌که، عدم دلالت تحمّل به معنای فهم، آن را در کنار رازداری قرار نمی‌دهد؛ دوم، اگر در این تقسیم‌بندی، جنبه رازداری عمل تحمّل امر معصوم علیهم‌السلام لحاظ گردیده، باید دیگر ابعاد آن مانند: ایمان، اقرار، صبر،... نیز در نظر گرفته می‌شد. پس این تقسیم‌بندی با نقصان مواجه است.

۳. نقاط اشتراک بین سه گروه مستثنی شده

ذکر سه گروه: «مَلَکٌ مُقَرَّبٌ»، «نَبِیٌّ مُرْسَلٌ» و «عَبْدٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَانِ» در کنار یکدیگر، از حیث توانایی تحمّل قسمتی از امر اهل بیت علیهم‌السلام، حاکی از نقاط اشتراکی بین آن‌ها در این باره است:

۳ ـ ۱. عدم رازداری نسبت به برخی حقایق

هر سه گروه مذکور، علاوه بر ایمان، اقرار، صبر و... نسبت به حقایق نهفته نزد اهل بیت علیهم‌السلام، توانایی رازداری و نگهداری آن را نیز نزد خود دارند که در زمره تحمّل‌کنندگان واقعی آن قرار گرفته‌اند؛ ولی معصوم علیه‌السلام در بیانی مشابه، اینان را نیز مشمول تحمّل برخی از امر و حدیث خویش نمی‌داند:

> حدیث ما صعب، مستصعب... است. فرشته مقرّب، پیامبر فرستاده شده و مؤمن آزمایش شده نیز آن را تحمّل نمی‌نماید.[1]

بین این روایات، تناقضی وجود ندارد که برخی درصدد بوده‌اند، روایت اخیر را در روایات قبلی جمع نمایند؛[2] چون این مطلب، به عدم رازداری سه گروه مذکور و خروج آن‌ها از شرایط کامل تحمّل واقعی امر معصوم علیه‌السلام برمی‌گردد. امام عسکری علیه‌السلام در پاسخ به سؤال برخی از اهل مدائن در باره علّت نفی تحمّل از سه گروه مذکور، فرمود:

> ملک مقرّب، آن را نزد خود نگه نداشته و به مانند خودش بازگو می‌کند. پیامبر فرستاده شده نیز آن را در قلب خود نگه نداشته و به فردی مثل خود می‌گوید و همچنین است بنده‌ای که قلبش مورد آزمون الهی قرار گرفته است. چنین عملی، بر اثر حلاوتی است که در قلبشان احساس می‌کنند و می‌خواهند دیگران نیز از آن بهره‌مند گردند. فلذا تحمّل نمی‌کنند و به دیگری منتقل می‌نمایند [غافل از آن‌که، قدر مسلّم در دیگری،

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۲، ح ۱۰.
۲. ر.ک: «احادیث صعب و مستصعب»؛ «معناشناسی روایات صعب و مستصعب».

توان حفظ و نگهداری و یا فهم و تجزیه و تحلیل آن وجود ندارد][1].

آیة الله جوادی نیز پاسخ امام عسکری علیه السلام را این گونه تبیین نموده‌اند:

منظور، این است که ما مخزن علوم و اسرار هستیم؛ اما دیگران مجرای آن. ما می‌توانیم علوم را در خود نگه داریم؛ ولی آن‌ها قدرت نگه‌داری ندارند و به افراد دیگر منتقل می‌کنند.[2]

سخن از حلاوت قلب در کلام امام عسکری علیه السلام، نشان از عظمت خیره‌کننده برخی اسرار اهل بیت علیهم السلام دارد؛ به گونه‌ای که اگر سه گروه مذکور نسبت به آن واقف گردند، چنان به وجد خواهند آمد که می‌خواهند دیگران را نیز از آن مطلع نمایند. فلذا، توان رازداری نخواهند داشت و از داشتن شرایط کامل تحمّل امر اهل بیت علیهم السلام خارج می‌گردند. و این خود اهل بیت علیهم السلام هستند که توان تحمّل آن را دارند. فلذا، تناقضی بین این گونه روایات وجود ندارد.

۳ ـ ۲. شهود قلبی

آیة الله جوادی معتقد است که یکی از اسرار صعوبت تحمّل امر و حدیث معصومان علیهم السلام در روایات مورد بحث، به این برمی‌گردد که حقایقی نهفته از نبوّت، رسالت و امامت آن بزرگواران، در کلام و احادیث ویژه ایشان متجلّی است و تحمّل این حقایق، از طریق مشاهده تجلّی گاه آن بزرگواران، صعب است.[3] سخن از تجلّی گاه و مشاهده آن در کلام ایشان، اشاره به «شهود قلبی» است که نقطه اشتراک دیگری بین سه گروه مذکور در این گونه روایات است.

شهود در لغت، یعنی حضور یافتن همراه با دیدن است؛ چه حضور ظاهری و دیدن با چشم سر یا بصر باشد و چه به حضور باطنی و دیدن با چشم دل یا بصیرت دلالت نماید.[4] منظور در اینجا، معنای دوم آن است که به آن «عرفان قلبی» نیز گفته می‌شود.[5] توضیح، آن که سرمایه‌های علمی انسان، دارای دو بخش حصولی و حضوری است. علم حصولی همان علم اکتسابی است که از راه اندام‌های ادراکی، مانند چشم و گوش و دیگر حواسّ ادراکی و به هدایت عقل به دست می‌آید، ولی علم حضوری و شهودی، همان نیروی دانستن بدی‌ها و

۱. معانی الأخبار، ص۱۸۸.
۲. ادب فنای مقربان، ج ۱، ص۱۸۷.
۳. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص۱۴۸.
۴. مفردات الفاظ القرآن، ص۴۶۷.
۵. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص۱۲۹.

خوبی‌ها توسط جان و قلب انسان و الهام‌های فطری است.[1]

اشتراک شهود قلبی بین سه گروه مذکور را می‌توان این گونه تأیید نمود که یکی از عجایب در این روایات، ذکر گروه: «عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» در کنار دو گروه ملک مقرّب و نبیّ مرسل است. در عبارت فوق، چند شاخص ذکر شده است: عبادت (عَبْدٌ)، ایمان (مُؤْمِنٌ)، امتحان الهی (امْتَحَنَ اللهُ) و قلب.

آیة الله جوادی در باره عبادت واقعی می‌گوید:

> عبادتی که هدف آفرینش است، عبادتی است که محصولی چون یقین داشته باشد و عابدانی که از نورانیّت و صفای باطن و شهود بی‌بهره‌اند، چنین عبادتی ندارند.[2]

یعنی بنده مؤمنی که عبادتش توأم با شهود قلبی نباشد، به مقام یقین قلبی نیز نمی‌رسد و در زمره گروه سوم در این گونه روایات قرار نمی‌گیرد. چون تنها قلبی برای تحمّل امر معصوم علیه‌السلام قابل اطمینان است که به درجه یقین رسیده باشد. معصوم علیه‌السلام می‌فرماید: «...هیچ ظرفی جز قلب‌های مورد اطمینان، حدیث ما را نگه نمی‌دارد.»[3] و تنها چنین قلب‌هایی است که ابزار علم حضوری و شهود حقایق باطنی است.[4]

آیة الله جوادی معتقد است که ملائک و انبیای الهی علیهم‌السلام نیز در مقام شهود حقیقی هستند و در چنین جایگاهی، هیچ‌گاه نسبت به الهی بودن دانسته‌های خود شک نمی‌کنند.[5] پس، مقام شهود قلبی بین سه گروه مذکور مشترک است.

همان گونه که اشاره گردید، اعجاب الفاظ و حقایق متعدّد در این گونه روایات به گونه‌ای است که می‌توان مباحث مختلف آن را از زوایای متعددی به طور ویژه، مورد بررسی قرار داد؛ به عنوان مثال، «شهود قلبی و نقش آن در روایات صعب، مستصعب»، می‌تواند موضوعی پیشنهادی برای علاقه‌مندان به پژوهش در این باره باشد.

۳ ـ ۳. اتّحاد ابعاد عقل

گفته شد که تحمّل در این روایات دلالتی به معنای فهم ندارد؛ ولی این مطلب، به معنای

---

۱. همان، ج۲، ص۳۰۷.

۲. همان، ج۱، ص۴۳۲.

۳. ... لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَلَا يَعِي حَدِيثَنَا إِلَّا صُدُورٌ أَمِينَةٌ (مجمع البحرین، ج۳، ص۲۰۹).

۴. توحید در قرآن، ص۱۷۴.

۹۷. تفسیر تسنیم، ج۱۲، ص۶۹۰.

تخطئه عقل نظری نیست؛ چون تأکیدهای متعدّد معصوم علیه السلام در این گونه روایات، همان گونه که ارائه گردید، گویای این مطلب نیز هست که یکی از لوازم نایل گردیدن به توفیق بزرگ تحمّل امر معصوم علیه السلام آن است که هر دو بعد عقل به صورتی کارآمد؛ به گونه‌ای با هم هماهنگ باشند که علم و عمل با یکدیگر به مرز وحدت برسند.

آیة الله جوادی با استناد به حدیث: «إنّ حدیثنا صعبٌ مستصعبٌ...»، تحمّل اسرار اهل بیت علیهم السلام را فهمیدن توأم با تسلیم عملی در برابر آن می‌داند؛ به گونه‌ای که قلب در برابر آن نرم و خاضع گردیده، به آن اقرار کند و ایمان آورد[1] و یا این‌که ایشان، تحمّل امر معصوم علیه السلام در احادیث مورد بحث را شامل افراد متعارف نمی‌داند و ضمن تقسیم چهارگانه این افراد از حیث نسبت وجودی این دو عقل در آن‌ها، معتقد است کسانی می‌توانند به توفیق تحمّل امر معصوم علیه السلام دست یابند که طبق احادیث مورد بحث، به درجه‌ای فراتر از افراد متعارف نایل گردند که در آن‌ها این دو عقل در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد؛ مانند: نبیّ مرسل، مؤمنی که... و حتّی مانند موجودات فراطبیعی مانند: ملائک مقرّب، که این دو قوّه به وحدت می‌رسد و یکی می‌شود.[2]

۴. مفهوم جامع «تحمّل»

وحدت ابعاد عقل در مقام شهود قلبی متجلّی می‌گردد و در این مقام است که علم و اراده با هم پیوند ناگسستنی می‌خورد. به اعتقاد آیة الله جوادی، باید ثمره عبادت واقعی، یقین باشد و عابدی که از شهود قلبی بی‌بهره است، چنین عبادتی نخواهد داشت.[3] این سخن، پیوند توأمان عقل عملی، شهود قلبی و یقین را بیان می‌دارد. عبادت واقعی، همان عمل صالح است و خارج از عقل عملی سلیم نیست و یقین حاصل از چنین عبادتی نیز که همان شهود قلبی و علم حضوری است؛[4] با آن در اتحّادی ناگسستنی است. آیة الله جوادی به چنین پیوندی، عقل نظری و اندیشه را نیز متصّل می‌داند:

> راه شهود قلبی...راهی است که علم و عمل در آن متّحدند و اندیشه و باور، قرین هم‌اند و هرگز علم بی‌عمل و فکر بدون ایمان و باور، در آن نیست؛ لیکن همگان به آن

۱. ادب فنای مقرّبان، ج ۲، ص ۱۷۴.
۲. تفسیر تسنیم، ج ۱۱، ص ۵۳۰.
۳. همان، ج ۱، ص ۴۳۲.
۴. همان، ص ۴۳۳.

دسترسی ندارند.[1]

که عدم دسترسی همگانی به آن، با عدم عمومیّت توفیق تحمّل امر و حدیث معصومین علیهم‌السلام در روایات مورد بحث، هماهنگ است.

پس، مفهوم جامع تحمّل واقعی امر اهل بیت علیهم‌السلام، یعنی عملی که در برگیرنده ابعاد مختلفی اعم از: ایمان، اقرار، صبر، رازداری،... توأم با شهود باطنی یا یقین قلبی نسبت به چنان امر عظیمی است و چنین توفیق بزرگی، فقط نصیب سه گروه مذکور خواهد گردید.

۵. منظور از «صعب، مستصعب»

آیة الله جوادی در مباحث ارائه شده درباره روایات مورد نظر، مفهوم عبارت «صعب، مستصعب» را در دو معنا استفاده نموده که با ابهام همراه است. به نظر می‌رسد که ابهام در این باره به عدم بررسی عبارت مذکور، متناسب با سطح محتوای این گونه احادیث بر می‌گردد که در دیگر مباحث و مقاله‌های ارائه شده در این باره نیز به چشم می‌خورد.[2]

«صعب»، نزد عرب در معنا، «ضد رام شدن» برای حیوان به کار رفته است.[3] برخی، آن را «ضدّ سهولت»[4] و بعضی نیز معادل با «شدّت» معنا نموده‌اند؛[5] ولی گفته شده که بین شدّت و صعوبت از حیث مفهوم، تفاوت است و صعب فقط در حوزه افعال کاربرد دارد و معنای آن بلیغ‌تر از شدّت است. به طوری که هر صعبی شدید است، اما هر شدّتی را نمی‌توان صعب دانست.[6] مؤید آن، سخن فراهیدی است که درباره اصعاب شتر نر گفته است:

[شتری که] نه سواری داد و نه ریسمانی آن را لمس نمود.[7]

به علاوه، عرب وقتی بر شتری سوار می‌شود که راضی به سواری دادن نیست، از ریشه

---

۱. سرچشمه اندیشه، ج۳، ص۱۷۶.

۲. به عنوان نمونه، ر.ک: «معناشناسی روایات صعب و مستصعب»؛ «احادیث صعب و مستصعب و چگونگی تعامل با آن‌ها»

۳. کتاب العین، ج۱، ص۳۱۱؛ المحیط فی اللغة، ج۱، ص۳۴۵؛ الصحاح، ج۱، ص۱۶۳.

۴. لسان العرب، ج۱، ص۵۲۳؛ جمهرة اللغة، ج۱، ص۳۴۷؛ معجم مقاییس اللغه، ج۳، ص۲۸۶.

۵. کتاب العین، ج۱، ص۳۱۱.

۶. الفروق فی اللغة، ص۱۰۱.

۷. لَم یُرکَب وَ لَم یَمسَسهُ حَبلٌ (کتاب العین، ج۱، ص۳۱۱) که با عنایت به حرف جازم «لم»، اطلاق بدون هیچ قید و شرطی در نفی آن وجود دارد؛ چون حرف جازم «لم»، فعل مضارع را در معنا تبدیل به ماضی منفی مطلق بدون هیچ قید و شرطی می‌نماید (مبادی العربیه، ج۴، ص۱۷۴).

«عسر» استفاده می‌نماید؛[1] در صورتی که طبق سخن فراهیدی، صعوبت مرکب یعنی، آن اصلاً سواری نمی‌دهد. شاید به همین دلیل، برخی مبالغه در«عسر»، یعنی «عسیر» را معادل با صعب گرفته‌اند.[2] «مستصعب» نیز در معنا، نزدیک به صعب دانسته شده،[3] ولی برخی آن را مبالغه در صعوبت دانسته‌اند.[4] پس گستره معنایی صعب و مستصعب، فراتر از شدّت و سختی است و مفهوم «ناممکن» را نیز در بر می‌گیرد.

آیة الله جوادی نیز واژه صعب را از حیث لغوی، «دشوار» و مستصعب را نیز «اسبی که دیرتر اهلی می‌شود» معنا نموده است؛[5] ولی، نظر ایشان به معنای اصطلاحی این دو واژه در احادیث پیش روی، با ابهام همراه است؛ به عنوان مثال، در معنای: «إن أحادیثَنا صَعبٌ مُسْتَصعَبٌ...» می‌گوید:

> یعنی فهم دقیق احادیث ما، بسیار مشکل است.[6]

ولی در برخی دیگر از موارد، به جای معنای بسیارمشکل، به مفهوم ناممکن بودن در این باره اشاره می‌نماید: «صعب و مستعصب بودن حدیث ائمه علیهم‌السلام که در بسیاری از روایات آمده است، تنها به این معنا نیست که کسی توان فهمیدن آن را ندارد.»[7] و یا آن که، فهم اکتناهی علوم معصومین علیهم‌السلام را برای افراد متعارف، ناممکن می‌داند و معتقد است:

> علوم مستفاد از بشر عادی را می‌توان به طور اکتناهٔ دریافت؛ لیکن پی بردن به کنه گفته‌های کسانی که از «لَدُنْ»، «أمّ الکتاب» و «کتاب مبین» خبر می‌یابند و گزارش می‌دهند مقدور افراد متعارف نخواهد بود.[8]

> امّا در سخنی دیگر در این باره، دست‌یابی به چنین فهم اکتناهی را برای دیگران، بسیار دشوار بیان نموده است.[9]

فلذا مشخص نیست که از نظر ایشان، مقصود اهل بیت علیهم‌السلام از بیان عبارت «صعب،

---

۱. الصحاح، ج۲، ص۷۴۵.
۲. جمهرة اللغة، ج۲، ص۷۱۵.
۳. المحکم و المحیط الأعظم، ج۱، ص۴۵۴؛ تاج العروس، ج۲، ص۱۴۴.
۴. مرآة العقول، ج۴، ص۳۱۲.
۵. تفسیر تسنیم، ج۱۳، ص۶۵۹.
۶. تفسیر قرآن در قرآن، ص۳۷۶.
۷. ادب فنای مقربان، ج۱، ص۱۸۶.
۸. تفسیر تسنیم، ج۱، ص۱۴۶.
۹. همان، ص۱۴۹.

مستصعب» در این گونه روایات، به «ناممکن» بودن تحمّل امر و حدیث ایشان دلالت دارد و یا به «دشواری» آن برمی‌گردد. در نگاه اوّل، عظمت فحوای این گونه روایات، بیان‌گر آن است که مقصود از «صعب، مستصعب»، ناممکن بودن تحمّل امر ایشان برای همگان به غیر از سه گروه مستثنی شده است؛ چون اگر معنای دشواری و مشکل برای آن در نظر گرفته شود:

الف. روایات مورد نظر این گونه معنا می‌شود؛ به عنوان مثال: امر یا حدیث ما (از حیث حمل) دشوار و مشکل است. آن را حمل نمی‌نماید، مگر ملک مقرب و... . که با توجّه به قسمت اوّل روایت، امکان حمل امر یا حدیث معصوم علیه‌السلام برای همگان، ولی با دشواری و سختی وجود دارد؛ مانند کسی که موفّق به حمل بار سنگینی- هر چند با دشواری- می‌گردد. ولی بنا بر قسمت دوم (لایَحتَمِلُهُ...)، موفقّیّت تحمّل امر یا حدیث برای همگان، به جز سه گروه مستثنی شده، امکان‌پذیر نیست. و این، یعنی تناقض از حیث امکان، بین جمله وصفیه «لایَحتَمِلُهُ إلّا... » ـ که متعلّق به امر یا حدیث است ـ با دو صفت دیگر آن، یعنی «صعب، مستصعب».

ب. اطلاق امر (أمرَنا) در جمله اوّل، شائبه امکان همگانی تحمّل اکتناهی حقایق اهل بیت علیهم‌السلام را ولی با سختی و دشواری ایجاد می‌نماید که با شأن والای اهل بیت علیهم‌السلام در تناقض است. آیة الله جوادی معتقد است که قابلیت تحمّل اکتناهی و دست‌یابی به حقایق الهی نزد اهل بیت علیهم‌السلام همچون: «لَدُنْ»، «أمّ الکتاب» و «کتاب مبین» برای افراد متعارف ممکن نیست.[1] مهم‌تر آن که، با قایل شدن به چنین اطلاقی، امکان تحمّل همه گستره بی‌منتهای امر معصوم علیه‌السلام ولو با دشواری، برداشت خواهد شد؛ در صورتی که معصوم علیه‌السلام چنین تحمّلی را حتّی از گروه‌های سه گانه مذکور در حدّ برخی از احادیث ایشان (إِنَّ مِنْ حَدِيثِنَا مَا لَا يَحْتَمِلُهُ...)[2] ـ چه رسد به تمامی آن- نفی نموده است.

ج. به قرینه حدیث مشابه: «اِنَّ اَمرَنا صَعبٌ مُستَصعَبٌ عَلَی الکافِرینَ...»[3] موفقّیّت در تحمّل حدیث، ولو با دشواری، برای کفّار نیز فراهم انگاشته می‌شود که با مقصود امام معصوم علیه‌السلام مباین است؛ ضمن آن که اشاره معصوم علیه‌السلام به کفّار، در این روایت، مؤیدی دیگر بر معنای ناممکن بودن، و نه دشواری، تحمّل امر ایشان است.

---

۱. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲. تفسیر فرات الکوفی، ص ۵۵.

۳. الأصول الستة عشر، ص ۶۵.

د. از امام باقر علیه السلام نقل است:

إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ... أَمَّا الصَّعْبُ فَهُوَ الَّذِي لَمْ يُرْكَبْ بَعْدُ وَ أَمَّا الْمُسْتَصْعَبُ فَهُوَ الَّذِي يَهْرُبُ مِنْهُ إِذَا رَأَى؛[1]

همانا حدیث ما صعب و مستصعب است...، امّا صعب آن است که دیگر، سوار شدنی نیست و مستصعب نیز آن است که به محض مشاهده‌اش، پای به فرار نهد.

در توضیح این حدیث گفته شده است:

یعنی إنّه مُمتَنِعٌ عَنِ الإدراکِ وَ الفَهمِ.[2]

که به ناممکن بودن تحمّل امر ایشان دلالت دارد و معنای سختی و دشواری از آن برداشت نمی‌شود. تأیید این معنا، روایتی دیگر است:

فَالصَّعْبُ لَا يُرْكَبُ وَ لَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ إِذَا رُكِبَ وَ حُمِلَ عَلَيْهِ فَلَيْسَ بِصَعْبٍ؛[3]

پس صعب آن است که نه سوار شدنی است و نه باری بر آن قرار می‌گیرد؛ چرا که اگر قابل سوار شدن و حمل می‌بود، دیگر صعب نبود.

و. همان گونه که گذشت، عظمت مفهوم امر و حدیث اهل بیت علیهم السلام و وجوه مختلف تأکید در این گونه روایات، گویای آن است که «صعب، مستصعب» بودن امر و حدیث آن بزرگواران علیهم السلام، به معنای ناممکن بودن (نه دشواری) تحمّل آن توسط دیگران به جز سه گروه مستثنی شده است. لذا، اگر مقصود معصوم علیه السلام از این گونه روایات، بیان دشواری و مشکل تحمّل امر ایشان بود، شاید جمله «إنّ أمرَنا عَسيرٌ حَملُهُ» کفایت می‌نمود.

پس به نظر می‌رسد، مقصود اهل بیت علیهم السلام از عبارت «صعب، مستصعب»، ناممکن بودن تحمّل قسمتی از امر و حدیث ایشان برای همگان، به جز گروه‌های مستثنی شده است؛ با این تأکید که فقط خود اهل بیت علیهم السلام هستند که توان دارند همه امر خویش را تحمّل کنند.

۶. نتایج

الف. طبق دیدگاه آیة الله جوادی، امر اهل بیت علیهم السلام همان مقام خلیفة الهی تامّ است که حقایق و اسرار بی‌منتهایی را در آن بزرگواران علیهم السلام مانند: ولایت، حدیث، کلام، علم،... .

۱. بصائر الدرجات، ص۴۴، ح۱۶.
۲. آن به یقین، مانع ادراک و فهم است (نوادر الأخبار، ص۵۱).
۳. بصائر الدرجات، ج۱، ص۲۴.

در برگرفته و جامع همه آن‌هاست.

ب. با عنایت به دیدگاه آیة الله جوادی در تقسیم‌بندی عقل به دو بعد نظری و عملی، منظور از تحمّل در این روایات، مغایر با رأی ایشان، به معنای فهم در حیطه عقل نظری نیست.

ج. لازمه نایل گردیدن به توفیق تحمّل امر معصوم علیه‌السلام، هم‌تراز با ملک مقرّب و نبیّ مرسل:

۱. کنار هم بودن هر دو بعد عقل نظری و عملی و حتّی رسیدن به وحدت این دو، همسان با فرشتگان مقرّب،

۲. انجام عبادت‌های الهی توأم با شهود قلبی،

۳. و در حقیقت، پیوند ناگسستنی بین ابعاد عقل، شهود قلبی و یقین است.

د. مفهوم جامع تحمّل واقعی امر اهل بیت علیهم‌السلام، یعنی عملی که جامع ابعاد مختلفی اعم از: ایمان، اقرار، صبر، رازداری، ... توأم با شهود باطنی و یقین قلبی نسبت به چنان امر عظیمی است.

هـ. سه گروه مستثنی شده در این گونه روایات، قادر به تحمّل قسمتی از امر اهل بیت علیهم‌السلام هستند؛ ولی عظمت و لایه‌های متعدّد حقایق و اسرار نهفته نزد آن ذوات نور به گونه‌ای است که قادر به رازداری و حفظ برخی از این اسرار نبوده و از شرایط تحمّل آن خارج می‌گردند و فقط خود اهل بیت علیهم‌السلام هستند که آن را به طور کامل تحمّل می‌نمایند.

و. منظور از عبارت «صعب، مستصعب» در این گونه روایات، نمی‌تواند به معنای دشوار و مشکل باشد، بلکه به مفهوم «ناممکن» بودن توفیق تحمّل امر اهل بیت علیهم‌السلام برای همگان، به جز گروه‌های سه گانه است.

ز. به نظر می‌رسد، مقصود اهل بیت علیهم‌السلام از این گونه روایات، امور زیر است:

۱. بیان عظمت امر خلیفه الهی خویش و حقایق بیکران نهفته در آن،

۲. معرّفی بزرگی عمل تحمّل واقعی امر خویش به دلیل شرایط سنگین آن،

۳. و بیان عظمت مقام کسانی که به توفیق تحمّل امر آن ذوات نور دست می‌یابند.

کتابنامه

- الاختصاص، محمد بن محمد مفید، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

- ادب فنای مقربان، عبدالله جوادی آملی، قم: مؤسسه اسراء، چاپ دهم، ۱۳۸۸ش.
- اصول الفقه، شیخ محمدرضا مظفر، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۱ش.
- اصول ستة عشر، عده‌ای از علما، قم: مؤسسه دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- اطیب البیان فی تفسیر القرآن، عبدالحسین طیب، تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹ش.
- الامالی، محمد بن علی بن بابویه، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
- الامامة الاهیة (بحوث شیخ محمد السّند)، سیّد محمّد علی بحرالعلوم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- امام‌شناسی، محمّد حسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الانوار الحیریة و الاقمار البدریة الاحمدیة، یوسف بن احمد بحرانی، بی‌جا، بی‌تا.
- بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، محمد بن حسن صفار، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد مرتضی زبیدی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ترجمه تفسیر المیزان، محمّد حسین طباطبایی، مترجم: محمّد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
- تسنیم، عبدالله جوادی آملی، قم: مؤسسه اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ش.
- تفسیر سوره حمد، سید جعفر مرتضی عاملی، بیروت: المرکز الاسلامی للدراسات، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تهران: مؤسسه طبع و نشر وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر قرآن در قرآن، عبدالله جوادی آملی، قم: مؤسسه اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۸ش.
- تفسیر مخزن العرفان فی علوم القرآن، نصرت بیگم امین، بی‌جا، بی‌نا، چاپ اول، بی‌تا.
- توحید در قرآن، عبدالله جوادی آملی، قم: مؤسسه اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- تهذیب اللغه، محمّد بن احمد ازهری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- جمهرة اللغة، محمّد بن حسن بن درید، بیروت: دارالعلم الملایین، چاپ اول، ۱۹۸۸م.

- الخرائج و الجرائح، قطب الدین سعید راوندی، قم: مؤسسه امام مهدی (عج)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
- رسائل آل طوق القطیفی، احمد بن صالح قطیفی، بیروت: دار المصطفی لاحیاء التّراث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی مجلسی، قم: مؤسسه فرهنگ اسلامی کوشانبور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (ط-قدیمه)، محمّد بن احمد نیشابوری، قم: انتشارات رضی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
- سرچشمه اندیشه، عبدالله جوادی آملی، قم: مؤسسه اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
- شرح اصول الکافی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- شرح الدّمایینی علی مغنی اللبیب، محمّد بن ابی بکر بن دمایینی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، بی‌تا.
- شرح الکافی - الاصول و الروضة، مولی صالح بن احمد مازندرانی، تهران: مکتبة الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
- شرح غرر الحکم و درر الکلم، آقا جمال محمّد بن حسین خوانساری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ق.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النّجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، اسماعیل بن حماد جوهری، بیروت: دار العلم الملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
- الطراز الاول و الکناز لما علیه من لغة العرب المعوّل، مشهد مقدّس: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لِاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
- عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، محمّد بن علی بن بابویه، تهران: نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- الغدیر، عبدالحسین امینی، بیروت: دارا لکتب العربی، ۱۳۹۷ق.

- غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی، تهران: نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
- الفروق فی اللغه، حسن بن عبدالله عسکری، بیروت: دارآفاق الجدیده، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- کتاب سلیم بن قیس هلالی، سلیم بن قیس هلالی، قم: الهادی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- الکشف و البیان (تفسیر ثعلبی)، احمد بن محمد ثعلبی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- کنز العمّال فی سنن الاقوال، علی بن حسام الدّین متقّی هندی، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ق.
- مبادی العربیة فی الصرف و النحو، رشید شرتونی، قم: دار العلم، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
- مجمع البحرین، فخرالدّین بن محمّد طریحی، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
- المحاسن، احمد بن محمّد بن خالد برقی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- المحکم و المحیط الاعظم، علی بن اسماعیل بن سیده، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- المحیط فی اللغة، صاحب بن عباد، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ش.
- مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مستدرک الوسائل و متنبط المسائل، میرزا حسین نوری، بیروت: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین علیه‌السلام، حافظ رجب بن محمّد برسی، بیروت: اعلمی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- معانی الاخبار، محمد بن علی بن بابویه، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

- معجم مقاییس اللغه، احمد بن فارس، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- مفردات الفاظ القرآن، حسین بن محمّد راغب اصفهانی، بیروت: دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- المناقب (الکتاب العتیق)، محمد بن علی بن حسین علوی، قم: دلیل ما، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام، ابن شهرآشوب مازندرانی، قم: علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
- المناهج التفسریة فی علوم القرآن، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه‌السلام، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
- المیزان فی علوم القرآن، محمّد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ش.
- نوادر الاخبار فیما یتعلق باصول الدین، محمد محسن فیض کاشانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
- نهج البلاغه، الشریف الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- الوافی، محمّد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- «احادیث صعب و مستصعب و چگونگی تعامل با آن‌ها»، سهیلا پیروزفر و الهه شاه پسند، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش۲، ۱۳۹۰ش.
- «احادیث صعب و مستصعب»، عبدالهادی مسعودی، علوم حدیث، ش۷۵، ۱۳۹۴ش.
- «تحلیل معنایی حدیث امرنا صعب، مستصعب»، سید محمّد مرتضوی و مهدی حسن زاده، پژوهشنامه نهج البلاغه، ش۹، ۱۳۹۴ش.
- «معناشناسی روایات صعب و مستصعب»، محسن خوش‌فر، دوفصلنامه اندیشه حدیث، ش۸و۹، ۸۹ ـ ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۰ ـ ۱۲۷.