



حدیث علوم ۱۰۷

فصلنامه علمی
سال بیست و هشتم، شماره اول
بهار ۱۴۰۲

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

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار
(استاد دانشکدهان فارابی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبدالکریم بی آزار شیرازی
(دانشیار دانشگاه الزهراء)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عباس پسندیده
(استاد دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر سهیلا پیروزفر
(دانشیار دانشگاه فردوسی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)
دکتر سید علی دلبری
(دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر علی راد
(دانشیار دانشکدهان فارابی)
دکتر فاطمه علایی رحمانی
(استادیار دانشگاه الزهراء)
دکتر سید کاظم طباطبایی
(استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
حجت الاسلام و المسلمین سید محمدکاظم طباطبایی
(استادیار دانشگاه علوم حدیث)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر سید عبد الهادی مسعودی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی راد
(دانشیار دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:
دانشگاه قرآن و حدیث

مدیر مسئول:
سید علی قاضی عسکر

سر دبیر:
عبد الهادی مسعودی

جانشین سر دبیر:
سید محمدکاظم طباطبایی

مدیر اجرایی:
محمدکریم صالحی

ویراستار:
محمد قنبری

صفحه آرا:
مهدی خوشرفتار اکرم

□

نشانی مجله:

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

تلفن: ۳۷۱۷۶۱۳۱ - نمابر: ۳۷۷۸۵۰۵۰

امور مشترکان: ۳۷۱۷۶۴۱۳

نشانی در اینترنت:

<http://www.ulumhadith.ir>

پست الکترونیک:

ulumhadith@hadith.net

فصلنامه علوم حدیث براساس نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰. پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰ مرکز منطقه ای
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 می شود.

فهرست مقالات

- ۲..... پاسخ‌های نامتعارف معصومان؛ گونه‌ها، کارکردها / یاسین پورعلی قراجه، سید محمد کاظم طباطبایی
- ۳۳..... هم‌سنجی مفهوم حدیثی «از دیاد ایمان» با «رشد ایمان»... / عبدالهادی مسعودی، عباس صادقی، میرعماد شریف
- ۴۹..... اصول فهم و تبیین روایات در دو رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی / محمد مهدی فرهی
- ۷۲..... بازشناسی شخصیت «ابن ابی‌جید»، اثبات وثاقت و... / جواد نفری، علی عنلیبی، مهدی غلامعلی
- ۸۹..... تلقی فرا طبیعی از وقایع طبیعی در اخبار معجزات پیامبر ﷺ... / آرزو مختاری، سید مهدی لطفی، حسین عزیزی
- ۱۰۸..... تحلیل انتقادی راهکارهای برون‌رفت از تعارض روایات تأویلی... / کاوس روحی برندق، زهرا اسدی سامانی
- ۱۳۶..... مفهوم تأویلی «سبعاً من المثنائی» در روایات بحار الانوار / فاطمه صالحی
- ۱۵۳..... تحلیل چرایی دوگانگی رفتار اهل بیت (علیهم‌السلام) در برابر شاعران / سید مهدی رحمتی، فاطمه حاجی اکبری

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می‌شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده 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 بر عهده نویسندگان است.

پاسخ‌های نامتعارف معصومان؛ گونه‌ها، کارکردها

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

یاسین پورعلی قراجه^۱
سید محمد کاظم طباطبایی^۲

چکیده

وظیفه هدایت‌گری امامان علیهم‌السلام در نظام آفرینش اقتضا می‌کند که گاه از شیوه‌ها و پاسخ‌های نامتعارف استفاده کنند. ممکن است برخی از پاسخ‌ها با آموزه‌های دینی و یا داشته‌های علمی قطعی تنافی داشته باشند که از این منظر داخل در عنوان مشکل الحدیث هستند. تتبع در پاسخ‌های امامان علیهم‌السلام نشان می‌دهد که شمار پاسخ‌های نامتعارف آنان، در مقایسه با پاسخ‌های متعارف، بسیار اندک است و مبتنی بر نظام هدایت تحلیل می‌شود. مواردی همچون نهی از پرسش‌گری، اجمال‌گویی، تقیه، توریه، توجه به باورهای رایج، استفاده از روش جدل و پاسخ‌های اقناعی از گونه‌های پاسخ نامتعارف است.

کلیدواژه‌ها: مشکل الحدیث، پاسخ متعارف، پاسخ نامتعارف، نظام هدایت‌گر، روش اقناعی.

۱. مقدمه

یکی از وظایف و شؤون اصلی انبیا و ائمه علیهم‌السلام هدایت‌گری بشر است. در قرآن کریم به این وظیفه اشاره شده است. خداوند متعال درباره حضرت ابراهیم علیه‌السلام و فرزندانش فرموده است که آن‌ها را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند^۳ و درباره حضرت ابراهیم علیه‌السلام فرموده که او کلمه توحید را، کلمه باقیه در فرزندان و اعقاب خود قرار داد تا به سوی خدا

۱. دکتری علوم قرآن حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (pourali.y@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (tabakazem@gmail.com).

۳. سوره انبیاء، آیه ۷۳.

بازگردند.^۱ امام صادق علیه السلام در ذیل همین آیه، «كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ» را به امامت تا روز قیامت تفسیر کرده است.^۲

مسیر هدایت‌گری اولیای دین از نظام‌مندی خاصی برخوردار بوده است و طبق این نظام‌مندی وظیفه الهی خود را انجام داده‌اند. یکی از مهم‌ترین اصول نظام هدایت‌گری معصومین علیهم السلام مخاطب‌شناسی و سخن‌گفتن به اندازه فهم مخاطب است. در فرمایش‌های پیامبر و ائمه علیهم السلام هم به این اصل مهم اشاره شده است. از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که حضرت فرمود:

إِنَّا أَمَرْنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ بِقَدْرِ عُقُولِهِمْ؛^۳

ما گروه پیامبران فرمان داریم که با مردمان به اندازه خردهای ایشان سخن گوئیم

همچنین امیرالمومنین علیه السلام فرموده است:

لَيْسَ كُلُّ الْعِلْمِ يَسْتَطِيعُ صَاحِبَ الْعِلْمِ أَنْ يُفْتِسِرَهُ لِكُلِّ النَّاسِ؛ لِأَنَّ مِنْهُمْ الْقَوِيَّ وَ الضَّعِيفَ، وَ لِأَنَّ مِنْهُ مَا يُطَاقُ حَمْلُهُ، وَ مِنْهُ مَا لَا يُطَاقُ حَمْلُهُ، إِلَّا مَنْ يُسَهِّلَ اللَّهُ لَهُ حَمْلَهُ وَ أَعَانَهُ عَلَيْهِ مِنْ خَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ؛^۴

هر علمی چنان نیست که صاحب آن بتواند آن را برای تمام مردم تبیین کند؛ زیرا برخی از مردم [در عقل] قوی و برخی ضعیف‌اند، و برخی دانش‌ها قابل تحمل و بعضی غیر قابل تحمل‌اند، مگر برای آن کسی که از اولیای مخصوص خداوند باشد که خدا شنیدن آن را برایش آسان کند و او را در این کار کمک رساند.^۵

در نقلی هم امیرالمومنین علیه السلام به عواقب عدم شناخت مخاطب اشاره کرده‌اند:

أَحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ؟! حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، وَ أَمْسِكُوا عَمَّا يُنْكِرُونَ؛^۶

آیا دوست دارید که خدا و رسولش مورد تکذیب قرار گیرند؟ برای مردم آنچه را می‌پذیرند، بازگو کنید و از گفتن آنچه انکارش می‌کنند، پرهیز نمایید.

۱. سوره زخرف، آیه ۲۸.

۲. تفسیر البرهان، ج ۴، ص ۸۵۴.

۳. الامالی (طوسی)، ص ۴۸۱.

۴. التوحید (صدوق)، ص ۲۶۸.

۵. ترجمه التوحید، ص ۳۰۴.

۶. الغیبه (نعمانی)، ص ۳۴.

با توجه به لزوم رعایت اصل مخاطب‌شناسی، نحوه پاسخ‌گویی ائمه علیهم‌السلام به سؤالات پرسش‌گران متفاوت بوده است؛ زیرا ایشان در مسیر هدایت خود با مخاطبان متفاوتی مواجه بوده‌اند و معارف را با توجه به مخاطب خود تبیین می‌کردند و از این طریق، یکی از اصول مسلم سخنوری را رعایت می‌کردند که نوع بیاناتشان و جواب سؤالاتشان ارتباط مستقیمی با اندازه دانش و باورهای مخاطبان خود داشت. از این رو، ضرورت اقتضا می‌کرد که ائمه گاهی به شیوه عرفی و اقناعی هم رو بیاورند تا برای بعضی از مخاطبین شان قابل درک باشد.

مسأله مورد پژوهش از سنخ موضوعات میان رشته‌ای است بدین صورت که از جهت مشکل الحدیث بودن مربوط به علوم حدیث است و از این جهت که به شانی از شئون امام معصوم اشاره می‌شود، مربوط به علم کلام است. همچنین به خاطر ماهیت روش‌شناسی این پژوهش، می‌توان با مباحث روش‌شناسی نیز پیوند داد.

دقت در فواید تبیین پاسخ‌های نامتعارف معصومان، ضرورت این پژوهش را به خوبی نشان می‌دهد چرا که علاوه بر غنا بخشی به مباحث نظری مشکل الحدیث، می‌توان جواب بسیاری از شبهات مربوط به این احادیث را پاسخ داد.

۲. چارچوب مفهومی و نظری پژوهش

۲-۱. چارچوب مفهومی

پاسخ‌های نامتعارف: پاسخ‌هایی هستند که عاری از خصوصیت واقع‌نمایی و تعالی‌بخشی به معنای تامش هستند و ائمه علیهم‌السلام این پاسخ‌ها را طبق نظام و منطق هدایت‌گری خود بیان کرده‌اند و چه بسا این پاسخ‌ها با علم قطعی و یا با داشته‌های معتبر دینی تنافی داشته باشند.

پاسخ‌های متعارف: پاسخ‌هایی هستند که از خصوصیت واقع‌نمایی و تعالی‌بخشی برخوردار هستند.

۲-۲. چارچوب نظری

۲-۲-۱. اصل حاکم در پاسخ‌گویی

اصل حاکم در پاسخ‌های ائمه علیهم‌السلام هدایت‌گیری است^۱ و منطق حاکم بر فرمایش‌های

۱. سوره انبیاء، آیه ۷۳.

ایشان بر هدایت استوار است و اساس هدایت‌گری‌شان مبتنی بر واقع‌نمایی و تعالی‌بخشی است؛ زیرا اصل عقلایی و همچنین عقلی در مقام هدایت‌گری این است که هدایت مبتنی بر واقع‌نمایی باشد و هدف از واقع‌نمایی، تعالی‌بخشی به مخاطب باشد. نمود این اصل در تمام خطبه‌ها و فرمایش‌های ائمه علیهم‌السلام آشکار است؛ بدین صورت که ائمه علیهم‌السلام بدون در نظر گرفتن مسائل جانبی پاسخ پرسش‌ها را داده و در ضمن پاسخ به سؤالات، به مطالب دارای علوم‌مضمون اشاره می‌کنند و از این طریق به پرسش‌گر خود تعالی علمی و معرفتی می‌دهند؛ اما در صورت عارض شدن مسائلی مانند تقیه و یا کم بودن سطح معلومات مخاطب، ائمه علیهم‌السلام از این اصل عدول می‌کردند. در ادامه، نمونه‌هایی از بیانات واقع‌نما و تعالی‌بخش خواهد آمد.

۲-۲-۲. هدایت‌گری و واقع‌نمایی در تبیین حقیقت علم غیب

از جمله مواردی که امیرمؤمنان علیه‌السلام برپایه جایگاه هدایت‌گری خودشان، از شیوه واقع‌نمایی و تعالی‌بخشی استفاده کرده‌اند، مقام تبیین حقیقت علم غیب است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبه‌ای از آینده مغول خبر داده و فرمودند:

گویا آنان را می‌بینم که با رخساری چونان سپرهای چگش خورده، لباس‌هایی از دیباج و حریر پوشیده، اسب‌های اصیل را یدک می‌کشند و آن چنان کشتار و خونریزی می‌کنند که مجروحان از روی بدن کشتگان حرکت می‌کنند و فراریان از اسیرشدگان کمترند.

در این حین، کسی از حضرت پرسید:

ای امیر مؤمنان، به تو علم غیب داده‌اند؟

حضرت خندید و در جواب فرمودند:

این اخبار از سنخ علم غیب نیست، بلکه علمی است که از دارنده علم غیب آموخته‌ام.

حضرت علیه‌السلام در ادامه، علم به قیامت را به عنوان مصداقی از علم غیب نام می‌برد که علمش نزد خداست. امام علیه‌السلام غیر این سنخ را علمی می‌داند که خداوند به پیامبرش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تعلیم داده و او به حضرت علیه‌السلام آموخته است.^۱

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸.

امیرالمومنین علیه السلام در این پاسخ، به توضیح و تبیین یک مطلب پرداخته‌اند و آن، چیستی حقیقت علم غیب نزد آن‌هاست. آن حضرت بدون لحاظ مسأله جانبی بیان کرده‌اند که علم غیب بردو قسم است: قسم اول، ذاتی است که مخصوص پروردگار عالم است؛ و قسم دوم، اکتسابی است و سنخ علم غیب ائمه علیهم السلام از نوع اکتسابی است.

مضمون این نوع پاسخ از امام کاظم علیه السلام نیز نقل شده است. ابوالمغیره می‌گوید: من و یحیی بن عبد الله بن حسن خدمت امام کاظم علیه السلام بودیم. یحیی عرض کرد: فدایت شوم! گروهی معتقدند که شما علم غیب داری. فرمود: سبحان الله دستت را بگذار روی سرم! به خدا سوگند! هر مویی که در سرو بدنم بوده، راست شد و فرمود:

لَا وَاللَّهِ مَا هِيَ إِلَّا وَرِاثَةٌ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!

نه به خدا! جز آن مقدار که به وراثت از پیامبر صلی الله علیه و آله به ما رسیده است.

علامه مجلسی در توضیح این روایات می‌گوید:

معنای اطلاع نداشتن ائمه علیهم السلام از غیب این است که آن‌ها از جانب خود و بدون تعلیم خدا با وحی یا الهام از غیب اطلاع ندارند؛ و گر نه مسلم است که معجزات انبیا و اوصیا از همین قبیل بوده است. یکی از وجوه اعجاز قرآن نیز اشتمال آن بر اخبار غیبی است. ما نیز بسیاری از مطالب غیبی، مانند قیامت و جریان آن و بهشت و جهنم و رجعت و قیام قائم و نزول عیسی و چیزهای دیگری از شرایط قیامت و عرش و کرسی و ملائکه به وسیله خدا و رسول و ائمه علیهم السلام اطلاع داریم.^۲

۲-۱. بیان معنای توحید

معارف توحیدی از جمله مباحثی است که بیشتر مورد سؤال واقع می‌شود و ائمه علیهم السلام غالباً جواب‌های واقع‌نما می‌دادند. گاهی معصومان علیهم السلام با بیان کوتاهی، به گوشه‌ای از واقعیت‌های موجود در این بحث‌ها اشاره می‌کنند؛ مثلاً از امیرالمومنین علیه السلام سؤال شد که منظور از توحید و عدل چیست؟ حضرت در دو کلمه، جواب واقع‌نمایی به این سؤال دادند:

التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ؛^۳

توحید، آن است که خدا را در وهم نیاوری. و عدل، آن است که او را متهم نکنی.

۱. الامالی (مفید)، ص ۲۳، ح ۵.

۲. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۰۳.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰.

۲-۲-۳. شرح اقسام واحد

بادیه نشینی در جنگ جمل به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض کرد: ای امیرالمؤمنین، آیا می‌گویی که خدا واحد است؟ مردم از سؤال این بادیه نشین برآشفتنند و این چنین به او اعتراض کردند: ای اعرابی، آیا نمی‌بینی فکر امیرالمؤمنین علیه السلام مشغول امور جنگ است؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: او را رها کنید؛ زیرا آنچه اعرابی می‌خواهد، همان است که ما آن را از این گروه می‌خواهیم. سپس حضرت معنای یکی بودن خدا را چهار قسم کرد که حمل دو قسم از آن بر خدا جایز نیست؛ اما دو قسم را می‌توان به خدا حمل کرد. دو وجه ممنوع این است که یکی بودن را از باب اعداد بدانیم؛ چرا که یکی بودن خدا دلالت بر این دارد که دومی هست که او یکمین آن‌هاست. دومین وجه ممنوع، این است که خدا یکی از مردم باشد؛ چنان که زید یکی از افراد انسان است و این حمل بر خدا جایز نیست؛ زیرا که این نوع از حمل تشبیه است. و اما آن دو وجه - که برای خدا ثابت است - یکی این است که خدا یکی است؛ یعنی برای او را در میان اشیا، شبیه و مانندی نیست و در کمالات یگانه است و عدیل و نظیری ندارد؛ چنان که می‌گویند فلانی یگانه دهر است. و وجه دوم، این است که خدا احدی المعنی است؛ بدین معنا که خدا نه در وجود ذهنی و خارجی و نه در عقل و نه در وهم و خیال منقسم نمی‌شود.^۱

بیشتر پاسخ‌هایی که از ائمه اطهار علیهم السلام درباره توحید،^۲ امامت،^۳ مسائل بنیادین اعتقادی^۴ و مسائل فقهی^۵ پرسیده شده، از قسم واقع‌نما و تعالی بخش است و می‌توان با کلیدواژه‌های «سئل عن»، «قلت لأبی»، «سألت عن» و «قیل لأبی» رد پاهایی از این نوع سؤالات یافت. البته اگر در ادامه واژه اب در جستجو، کنیه ائمه علیهم السلام، مثل ابی الحسن، ابی جعفر و ابی عبدالله بیاید، کار جستجو بیشتر ثمر می‌دهد.

۲-۲-۴. منطق هدایت‌گری و ظرفیت مخاطب

نظام هدایت‌گری سبب می‌شود که در بعضی اوقات، جواب حقیقی به صورت کامل داده

۱. التوحید (صدوق)، ص ۸۳، ح ۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۸۲، ح ۲ و ص ۸۵، ح ۲ و ص ۸۹، ح ۵ و ص ۹۰، ح ۷ و ص ۱۴۸، ح ۱۶؛ ج ۲، ص ۳۸۵، ح ۶.

۳. همان، ص ۲۸۶، ح ۳.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۵۲، ح ۲ و ص ۳۸۶، ح ۹.

۵. همان، ج ۳، ص ۱۵، ح ۳.

نشود و به جواب غیرمتعارف روی آورده شود. مسأله مهم در جواب‌های نامتعارف، نظام‌مندی این گونه از جواب‌هاست؛ یعنی ائمه علیهم‌السلام با توجه به اصل مخاطب‌شناسی این جواب‌ها را داده‌اند.

رعایت مخاطب‌شناسی به منظور پاسخ‌گویی به اندازه فهم مردمان است و تا شخصیت علمی و عقیدتی مخاطب روشن نشود، نمی‌شود اندازه عقل او سخن گفت. لذا در روایات اهل بیت علیهم‌السلام با توجه به تفاوت سؤال‌کننده‌ها، پاسخ‌های متناسب با مخاطب داده شده است؛ مثلاً گاهی امام صادق علیه‌السلام تفسیریک آیه را طبق فهم هر کدام از سؤال‌کننده‌ها بیان فرموده است.

عبدالله بن سنان از ذریح محاربی نقل می‌کند که ذریح گفت: به امام صادق علیه‌السلام گفتم: خدا در کتابش مرا به چیزی امر کرده است که دوست دارم آن چیز را بدانم. امام فرمود: آن چیز چیست؟ گفتم: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾. امام فرمود: منظور از ﴿لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ دیدار با امام است و منظور از ﴿وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ اعمال حج است. عبدالله بن سنان می‌گوید که به نزد امام صادق علیه‌السلام رفتم و عرضه داشتم: خدا مرا فدایت بگرداند! معنای قول خدای تعالى ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ چیست؟ فرمود: گرفتن شارب و چیدن ناخن‌ها و مانند این‌ها است. عبدالله بن سنان در این جا می‌گوید که به ذریح جواب متفاوتی داده‌اید؟ امام علیه‌السلام فرمود: ذریح راست گفته است، و تو نیز راست گفتی. قرآن ظاهری دارد و باطنی، و چه کسی به مانند ذریح باری از اسرار را تحمل می‌کند؟!^۱

۳. پاسخ‌های نامتعارف

طبق استقرا، بیشترین احادیثی که دارای پاسخ‌های نامتعارف هستند، در جواب سؤال صادر شده است و ائمه علیهم‌السلام ابتدائاً این مطالب را بیان نکرده‌اند.^۲

۳-۱. نهی از پرسش‌گری

با وجود این‌که خداوند متعال کتمان‌کنندگان علم و دانش را مذمت کرده‌اند؛^۳ اما گاهی

۱. همان، ج ۴، ص ۵۴۹، ح ۴.

۲. کتاب‌های پرسش‌های مردم و پاسخ‌های معصومان می‌تواند راهنمای خوبی برای این ادعا باشد که آقای احمد قاضی زاهدی برای هر یک از معصومان گردآوری کرده است.

۳. سوره بقره، آیه ۱۵۹ و ۱۷۳.

نظام هدایت بشر اقتضا می‌کند که عالم علم خودش را از مخاطب خود مخفی کند؛ به طوری که از این کتمان در بعضی از احیاء به جهاد در را خدا تعبیر شده است.^۱ مصداق این اختفای علم، سؤال از قدر است که از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند و حضرت در جوابش فرمود:

طَرِيقٌ مُّظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ، وَبَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُوهُ، وَسِرٌّ لَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ؛^۲

راهی است تاریک، در آن نروید؛ دریایی است عمیق، واردش نشوید؛ سری است خدایی، برای کشف آن خود را به زحمت نیندازید.

نمونه دیگر مربوط به امام عسکری علیه السلام است. سهل بن زیاد به امام عسکری علیه السلام نامه می‌نویسد و بیان می‌کند که هم مذهبان ما در توحید اختلاف نظر دارند؛ بعضی از آن‌ها می‌گویند خدا جسم است و بعضی دیگر می‌گویند خدا صورت است. اگر صلاح بدانید به من بیاموزید آنچه را که بر آن استوار بمانم و از آن درنگ‌دارم. امام عسکری علیه السلام در جواب نوشتند:

سَأَلْتِ عَنِ التَّوْحِيدِ وَهَذَا عَنْكُمْ مَعْرُولٌ؛^۳

از موضوع توحید پرسیدی و این بحثی است که شما از آن برکنارید.

۳ - ۲. اجمال‌گویی

گاهی به خاطر مصلحتی، به طور اشاره سخن گفته و از بسط و توضیح احتراز کرده است. سبک اجمال‌گویی ریشه‌ای قرآنی دارد و بیان خدا درباره مسأله روح از این سبک است. مردم آن زمان از پیامبر درباره روح سؤالی پرسیدند، خداوند جواب داده است که:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾؛^۴

و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و شما از دانش جز اندکی داده نشده‌اید.^۵

با جستجو در روایات می‌توان نمونه‌های متعددی برای اجمال‌گویی ائمه علیهم السلام در پاسخ به

۱. الامالی (مفید)، ص ۳۳۸، ح ۳.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۲۸۷.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۳، ح ۱۰.

۴. سوره اسراء، آیه ۸۵.

۵. ترجمه قرآن مشکینی، ج ۱، ص ۲۹۰.

سؤالات پیدا کرد. نمونه‌ای از اجمال‌گویی، موردی است که امیرالمومنین علیه السلام خطبه‌ای خواندند و درباره اعتماد به انسان ثقه فرمودند آن کس که از برادرش استواری در دین و درستی راه را می‌داند، نباید گفتار بیهوده‌ای را در حق او بشنود. حضرت علیه السلام در ادامه فرمودند که بین حق و باطل جز چهار انگشت فاصله نیست. توضیح این سخن را از امام خواستند، حضرت انگشتان دست را به هم چسباند و بین گوش و چشم قرار دادند و سپس فرمودند:

الْبَاطِلُ أَنْ تَقُولَ: سَمِعْتُ، وَالْحَقُّ أَنْ تَقُولَ: رَأَيْتُ^۱

باطل آن است که بگویی: شنیدم، و حق آن است که بگویی: دیدم.

این تفسیر از حق و باطل در ظاهر دلالت می‌کند که هر چیز شنیدنی باطل است و هر چیز دیدنی حق است؛ در حالی که یقیناً امام علیه السلام این را اراده نکرده است؛ زیرا خود حضرت در جای دیگر فرموده‌اند: گاهی چشم‌ها به صاحبانش دروغ می‌گویند.^۲ منظور امام این است که هر چه درباره برادران دینی شنیده می‌شود تا به مرحله یقین و رؤیت نرسد، قابل اطمینان نیست. امام این مطلب را به صورت اجمال بیان فرموده‌اند و منظور حضرت این نیست که همه مسموعات دروغ است؛ چون در بین آن‌ها یقیناً حرف‌های صادق هم هست.^۳

اجمال‌گویی ائمه علیهم السلام در پاسخ‌گویی علل مختلفی می‌تواند داشته باشد که ائمه با توجه و التفات به آن علل به اجمال‌گویی پرداخته‌اند.

بری نومه اسحاق بن عمار می‌گوید که به حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: ما اموالی داریم که با مردم به وسیله آن‌ها معامله می‌کنیم، و می‌ترسیم اگر برای ما پیش‌آمدی شود، اموال در دست مردم بماند، امام علیه السلام فرمود:

اجْمَعْ مَالَكَ فِي كُلِّ شَهْرٍ رِبْعٍ^۴

در اول هر یکی از ماه‌های ربیع حساب خود را رسیدگی کن.

امام علیه السلام در این روایت صلاح ندانستند که بگویند اسحاق در ماه ربیع از دنیا می‌رود. شاید اعلام خبر مرگ برای او خوب نبوده است. لذا امام علیه السلام به طور اجمال به اسحاق می‌فهماند که حساب و کتاب باید ماه ربیع باشد. علی بن اسماعیل بن عمار - که برادرزاده اسحاق بن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۱.

۲. همان، حکمت ۲۸۱.

۳. فی ظلال نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۰۹.

۴. اثبات الهداة، ج ۴، ص ۱۷۲، ح ۱۲۵.

عمار است - در ادامه حدیث می‌گوید که اسحاق در ماه ربیع از دنیا رفت. گاهی هم علت اجمال‌گویی مشکل بودن و پیچیدگی مسأله مورد سؤال است. سؤال از روح در قرآن نمونه آن است. در بیان ائمه هم گاهی ماهیت بعضی از مفاهیم توضیح داده نشده است، بلکه تعریف به لازم و یا تعریف به فایده شده است. مسأله عقل از جمله این مسائل پیچیده است. برخی از محققان قایل اند که عقل بشری توان ندارد ماهیت عقل را درک کند؛ به این علت که قوه دراکه باید بالاتراز درک شونده باشد. لذا چون قوه دراکه خود عقل است و در نتیجه، قوی‌تر از خود عقل نیست. لذا نمی‌تواند ماهیت عقل را درک کند. به خاطر همین بوده که ائمه علیهم‌السلام از عقل به مطلق حرف زده‌اند و به تبیین معنای ماهوی عقل پرداخته‌اند و فقط به آثار، ارزش و... عقل پرداخته‌اند.^۱

گاهی هم علت اجمال‌گویی عدم ظرفیت روحی مخاطب است که امام علیه‌السلام با لحاظ این خصوصیت به صورت سر بسته مسأله را بیان می‌کند. خطبه متقین نمونه‌ای از اجمال‌گویی است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام به صورت اجمال درباره متقین توضیحاتی می‌دهد اما چون همام قانع نمی‌شود، امام علیه‌السلام به طور مبسوط به توضیح علائم متقین می‌پردازد.^۲ اما همام از شنیدن این اوصاف تاب نیاورد و سخن امام تا به انتها رسید ناله‌ای زد و بیهوش شد و در همان بیهوشی از دنیا رفت. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود به همین دلیل نمی‌خواستم پرهیزگاران را برای او توصیف کنم چرا که پندهای رسا برای کسانی که قلب و جان‌شان آماده پذیرش چنین سخنانی است، همین کار را می‌کند.

۳ - ۳. توریه

با توجه به اصل مخاطب‌شناسی در بیان معارف، گاهی ائمه علیهم‌السلام مقامات خود را مخفی می‌کرده‌اند و به شیوه توریه عمل می‌کردند؛ یعنی تعبیری می‌آوردند که تحمل دو معنا را داشته باشد و مخاطب، کلام امام را به معنای غیر مراد امام حمل می‌کرد؛ به علت این‌که ظهور معنای غیر مراد از معنای مراد بیشتر بود. در سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام نمونه‌هایی برای توریه ذکر شده است؛ از جمله حسن بن علی بن بنت الیاس از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند:

امام رضا علیه‌السلام ابتدا به من فرمود: پدرم دیشب پیش من بود. عرض کردم: پدرت؟! فرمود:

۱. «فقه و عقل»، قیسات، شماره ۱۵ و ۱۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳.

۳. متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۲۳۶.

نفی کرده است؛ در حالی که در احادیث متعدد^۱ این ثواب‌ها بر زیارت امام حسین علیه السلام مترتب شده است. علامه مجلسی دوره برای توجیه این روایت بیان کرده است: اولین راهش، این است که منظور از حج و عمره، حج و عمره مستحبی نیست، بلکه واجب است که زیارت امام حسین علیه السلام نمی‌تواند معادلش باشد. و در توجیه دومش - که با لفظ اظهر تقویت کرده - می‌گوید که این روایت در فضای تقی‌های صادر شده است.^۲

۳ - ۵. در نظر گرفتن باور رایج

گاهی مطالب مشکل را نمی‌شود به صورت کامل بیان کرد. از آنجا که فهم این نوع از مطالب ذهن قوی و معلومات مقدماتی می‌طلبند، اولیای دین در برخی از پاسخ‌های خود به بیان پاسخ واقعی نپرداخته‌اند، بلکه طبق باور رایج مردم سخن گفته‌اند تا فهم مطلب آسان شود. خداوند متعال هم در برخی از آیات قرآن بر طبق فهم مردم سخن گفته است؛ مثلاً در بحث معاد - که مورد انکار مشرکان بوده - فرموده است:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^۳

و اوست آن که آفریدگان را در آغاز می‌آفریند، سپس آن‌ها را (پس از فانی کردن) باز می‌گرداند، و این (بازگرداندن) بر او بسیار آسان است.^۴

مشکل^۵ معنای ظاهری آیه در این است که اگر اعاده انسان‌ها در قیامت برای خدا آسان‌تر باشد، لازمه‌اش این است که ایجاد آن‌ها بدون الگو، در آغاز خلقت دشوارتر باشد؛ چون هر آسان‌تری یک دشوارتر دارد، و این با قدرت مطلقه و نامحدود خدا نمی‌سازد. پس کلمه أفعال تفضیل (آسان‌تر) در این جا معنا ندارد.

مرحوم علامه طباطبایی جواب‌هایی برای این اشکال نقل کرده است که جواب چهارم بدین صورت است که تفضیل نسبت به اصول و موازین رایج بین مردم است، نه نسبت به واقع امر. این مردم‌اند که معتقدند تکرار شدن یک عمل، هر چند یک بار باشد، سبب می‌شود برای این‌که اعاده‌اش از بار اولش آسان‌تر باشد. پس گویا گفته شده، اعاده برای خدا

۱. کامل الزیارات، ص ۱۲۲، «الباب الرابع والأربعون ثواب من زار الحسين علیه السلام بنفسه أو جهز إليه غيره» و ص ۲۶۶، ح ۲.

۲. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۳۵؛ بیان: لعل المراد أنها لا تعدل الواجبين من الحج والعمرة، والأظهر أنه محمول على التقية.

۳. سوره روم، آیه ۲۷.

۴. ترجمه قرآن مشکینی، ج ۱، ص ۴۰۷.

۵. روح المعانی، ج ۲۱، ص ۳۶.

کاری ندارد؛ چون از نظر اصول و موازین خود شما هم که باشد، اعاده از انشا آسان تر است برای خدایی که عالم را بدون الگو، و برای اولین بار آفریده، این از نظر اصول و موازین خود شماست؛ و گرنه قدرت او نسبت به ایجاد ابتدایی و اعاده یکسان است.

علامه بعد نقل این توجیه، می‌گوید هر چند در جای خود حرف صحیحی است، ولیکن اشکال در این است که چگونه از آیه استفاده کنیم؛ با این که شاهدی از الفاظ آیه بر آن نیست^۱ اشکال مرحوم علامه را این گونه می‌توان پاسخ داد که منکران معاد فی الجمله به خالق بودن خدا باور داشتند و این مسأله در آیات تعدد قرآن بیان شده است.^۲ لذا خدا با این قرینه منفصل جواب می‌دهد که:

شما معتقدید آغاز آفرینش از او است، بازگشت مجدد که از آن آسان تر است؛ چرا از او نباشد؟ دلیل آسان تر بودن «اعاده» از «آغاز» این است که در آغاز اصلاً چیزی نبود و خدا آن را ابداع کرد، ولی در اعاده لاقول مواد اصلی موجود است؛ قسمتی در لابه لای خاک‌های زمین، و بخشی در فضا پراکنده است. تنها مسأله همان نظام دادن و صورت بندی آن است.

توجه به یک نکته در اینجا ضروری است که تعبیر به آسان بودن و سخت بودن از درپچه فکری بشر است؛ و الا برای وجودی که بی‌نهایت است، «سخت» و «آسان» هیچ تفاوتی ندارد. اصولاً سخت و آسان در جایی مفهوم دارد که سخن از قدرت محدودی در میان باشد که از عهده کاری به خوبی برآید و از عهده کار دیگری به زحمت؛ اما هنگامی که سخن از قدرت نامحدود در میان است، سخت و آسان بی‌معنا می‌شود. به تعبیر دیگر، برداشتن عظیم‌ترین کوه‌های روی زمین برای خداوند به اندازه برداشتن یک پرکاه آسان است.^۳

نمونه دیگر، پاسخ ائمه علیهم‌السلام طبق باور رایج مردم در نهج البلاغه آمده است که از امیرالمومنین علیه‌السلام پرسیدند: مسافت بین مشرق و مغرب چقدر است: حضرت در جواب فرمودند:

مَسِيرَةُ يَوْمٍ لِلشَّمْسِ؛^۴

مسیر یک روز خورشید است.

این حدیث با یافته‌های قطعی امروز در تنافی آشکار است؛ زیرا در این حدیث حرکت به

۱. ترجمه میزان، ج ۱۶، ص ۲۶۱.

۲. سوره عنکبوت، آیه ۶۱؛ سوره لقمان، آیه ۲۵؛ سوره زمر، آیه ۳۸؛ سوره زخرف، آیه ۸۷.

۳. تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۴۱۱.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۲۹۴.

خورشید نسبت داده شده است و به وجود آمدن روز را نتیجه حرکت خورشید فرض کرده است؛ در حالی که علوم امروز نشان می‌دهد که زمین حرکت می‌کند و شب و روز معلول حرکت زمین است و از طرفی، حضرت جواب اصلی سؤال را نداده است و فاصله دقیقی را بیان نکرده است.

در بعضی از کتب روایی سؤال کننده این حدیث هم بیان شده است که ابن الکواء است. وی از پیشوایان خوارج در حروراء بود. ابن کواء در جنگ صفین جزو سپاه علی علیه السلام بود، اما هنگامی که کار به تحکیم کشید، وی به عنوان سخن‌گوی گروهی که ابوموسی اشعری را به حکمیت برگزیدند، مخالفت آن گروه را نسبت به انتخاب عبدالله بن عباس به سبب خویشاوندی وی با علی علیه السلام اعلام کرد. در واقع، او بود که ابوموسی را برای حکمیت فرستاد.^۱

۳ - ۶. جدل

نامه امیرالمؤمنین به معاویه یکی از نامه‌های بحث برانگیز است که سید رضی آن را در قسمت نامه‌ها آورده است. برخی از مخالفان با استدلال به این نامه به امامت انتصابی ایراد گرفته‌اند و طبق این نامه ادعا می‌کنند که امامت انتخابی است. متن نامه بدین صورت است:

این مردمی که با ابو بکر و عمر و عثمان بیعت کرده بودند، به همان شیوه با من بیعت کردند. پس آن را که حاضر است، نرسد که دیگری را اختیار کند و آن را که غایب بوده است، نرسد که آنچه حاضران پذیرفته‌اند نپذیرد. شورا از آن مهاجران و انصار است. اگر آنان بر مردی هم‌رأی شدند و او را امام خواندند، کارشان برای خشنودی خدا بوده است. و اگر کسی از فرمان شورا بیرون آمد و بر آن عیب گرفت یا بدعتی نهاد، باید او را به جمعی که از آن بیرون شده است، باز آورند. اگر سر برتافت با او پیکار کنند؛ زیرا راهی را برگزیده که خلاف راه مؤمنان است و خدا نیز در گردن او کند، گناه آنچه را خود متولی آن شده است.^۲

امیرالمؤمنین علیه السلام نوع خاصی از استدلال را در برخورد با مخالفان فکری، عقیدتی و سیاسی به کار می‌بردند. استدلال‌های آن حضرت به سبکی بود که مخالفان نمی‌توانستند

۱. وقعة صفین، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲. نهج البلاغه، نامه ۶.

به آن پاسخ گویند. آن حضرت علیه السلام بر اساس سخنان و اعتقادات مخالفان، علیه آنان استدلال می‌کردند.

امام در نامه به معاویه و در استدلال بر حقانیت خویش، به نص یا سابقه‌اش در اسلام و سخنان حضرت رسول صلی الله علیه و آله درباره خود اشاره نکرده‌اند؛ چرا که در این صورت با انکار معاویه و توجیه و تأویل آن مواجه می‌شدند. امام آنچه را که معاویه بر اساس آن به قدرت رسیده بود، مطرح می‌کردند و مشروعیت خلافت خویش را بر اساس آن به وی یادآور می‌شدند. قدرت معاویه ناشی از انتخاب او توسط عمر و تأیید اماراتش از جانب عثمان بود. معاویه و هم‌فکرانش اعتقاد داشتند ابوبکر، عمر و عثمان از آن روی برحق‌اند که مهاجر و انصار با آنان بیعت کرده‌اند. امام با این استدلال به معاویه می‌فهمانند که حق مخالفت با منتخب مهاجر و انصار ندارد. معاویه نیز هیچ‌گاه نتوانست به این استدلال امام پاسخ مناسبی بدهد. مسأله خلافت خلفای پیشین چیزی نبود که بتواند آن را انکار کند. در واقع استدلال امام علیه السلام یک استدلال به اصطلاح جدلی است که مسلمات طرف مقابل را می‌گیرد و با آن برضد وی استدلال می‌کند. معاویه که خود را از طرفداران حکومت خلفای پیشین (ابوبکر، عمر، عثمان) می‌دانست، نمی‌توانست چگونگی گزینش آن‌ها را برای خلافت انکار کند و این در حالی بود که این گزینش به صورت بسیار کامل‌تری در مورد حکومت علی علیه السلام واقع شده بود. عموم مهاجران و انصار حاضر در مدینه با آن حضرت بیعت کرده بودند و حتی طلحه و زبیر که بعداً به مخالفت برخاستند نیز جزء بیعت‌کنندگان بودند. سنت آن زمان این بود که اگر مهاجران و انصار مدینه کسی را انتخاب می‌کردند، غایبان و دورافتادگان آن را به رسمیت می‌شناختند. بنابراین، معاویه نمی‌توانست با این استدلال امام علیه السلام به مخالفت برخیزد.

شگفت‌آور این‌که ابن ابی‌الحدید با این‌که در بسیاری از مسائل راه اعتدال را می‌پوید، هنگامی که به این نامه می‌رسد، می‌گوید:

بدان که این فصل از کلام امیرالمؤمنین با صراحت دلالت بر این دارد که انتخاب شورا راه اثبات خلافت است؛ همان‌گونه که متکلمان ما (اهل سنت) ...؛ اما امامیه این نامه را حمل بر تقیه می‌کنند و می‌گویند: امام علیه السلام نمی‌توانست در برابر معاویه واقعیت را بیان کند و تصریح کند که من از سوی رسول الله مبعوث به خلافت شدم.^۱

۱. شرح نهج البلاغه (ابن ابی‌الحدید)، ج ۱۴، ص ۳۷.

خطای ابن ابی الحدید اینجاست که اولاً به مخاطب این نامه، یعنی معاویه اصلاً نگاه نکرده و ثانیاً مسأله جدل را با مسأله تقیه اشتباه نموده است. شیعه نمی‌گوید امیرمؤمنان علیه السلام در مقابل معاویه تقیه کردند، بلکه می‌گوید: به چیزی استدلال کردند که او نتواند با آن مخالفت کند؛ یعنی مسلمات نزد او را گرفتند و برضدش با آن استدلال فرمودند.

۳ - ۷. پاسخ اقناعی

منظور از پاسخ اقناعی این است که سبب اقناع مخاطب شود؛ و لو این که پاسخ با واقعیت مطابقت نداشته باشد. البته از دیدگاهی می‌توان همه پاسخ‌های نامتعارف ائمه علیهم السلام را داخل در پاسخ اقناعی دانست؛ زیرا هدف از همه اقسام اقناع مخاطب است. در پاسخ اقناعی گویا ائمه علیهم السلام از چیز ثابت شده رنزد پرسش‌گرا استفاده می‌کنند و امر مورد سؤال را به آن امر ثابت تشبیه می‌کنند؛ برای نمونه، رزاقیت خداوند از اموری است که فی الجمله همه به آن اذعان دارند و خداوند متعال به طور حتم روزی بندگان را برعهده گرفته است.^۱ در روایات هم بیان شده است که بعضی از روزی‌ها به دنبال انسان هستند و اگر انسان هم آن‌ها را طلب نکند، آن‌ها انسان را طلب می‌کنند.^۲ در بعضی از سؤال‌ها ائمه علیهم السلام از طریق رزاقیت خداوند، به جواب اقناعی رو آوردند و به مخاطب جواب داده‌اند؛ مثلاً از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند که اگر در خانه کسی را به رویش ببندند و او را در آنجا رها کنند، رزقش از کجا می‌آید؟ حضرت در جواب فرمودند:

مِنْ حَيْثُ يَأْتِيهِ أَجَلُهُ؛^۳

از آنجا که اجلس می‌آید.

همانند این شیوه در پاسخ به سؤالی درباره کیفیت حساب و کتاب در قیامت آمده است. از امیرالمومنین علیه السلام پرسیدند که خداوند چگونه حساب مردم را با این همه جمعیت می‌رسد؟ حضرت از طریق جواب اقناعی فرمودند:

كَمَا يَرْزُقُهُمْ عَلَى كَثْرَتِهِمْ؛

همان گونه که با این جمعیت رزقشان می‌دهد.

۱. سوره هود، آیه ۶: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾؛ سوره ذاریات، آیه ۵۸: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾.

۲. نهج البلاغه، نامه ۳۱: الرِّزْقُ رِزْقَانِ: رِزْقٌ تَطْلُبُهُ وَرِزْقٌ يَطْلُبُكَ. فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَأْتِهِ أَتَاكَ.

۳. همان، حکمت ۳۵۶.

پرسش‌گر سؤال خود را ادامه و داد و باز پرسید: خدا چگونه حساب بندگان را می‌رسد؛ در حالی که بندگان او را نمی‌بینند؟ حضرت فرمود:

كَمَا يَرَوْهُمْ وَلَا يَرُونَهُ^۱

همان گونه که آنان را روزی می‌دهد؛ در حالی که او را نمی‌بینند.

نمونه دیگر از شیوه پاسخ‌دهی اقناعی سؤالی است که از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: چرا شما زناکار را کافر نمی‌گویید، ولی به تارک نماز کافر^۲ می‌گویید؟ فرمود:

چون زناکار و آن که مانند اوست، این کار را به خاطر غلبه شهوت می‌کند، ولی تارک نماز آن را ترک نمی‌کند، جز از روی سبک شمردن آن. و این برای آن است که زناکاری نیست که نزد زنی رود، جز این که از نزدیکی با او طلب لذت کند و هدفش کامیابی است؛ ولی هر کس نماز را ترک کند و قصد ترک آن کند، هدفش از ترک آن، لذت نیست، و چون لذتی نیست، پس برای سبک شمردن است. علت کفر به خاطر سبک شمردن امر خداست.^۳

امام صادق علیه السلام در این فرمایش، با استفاده از شیوه اقناعی به بیان فرق بین زنا و تارک نماز پرداخته است و چون فرق مذکور یک امر ملموس برای مخاطب است، سبب اقناع وی می‌شود.

شیوه پاسخ‌دهی اقناعی را ائمه علیهم السلام در مسال مختلفی از جمله مسأله قدرت خدا بر محالات به کار برده‌اند؛ با وجود این که این مسأله از محالات است و در روایتی به محال بودنش اشاره شده است.^۴ اما امام صادق علیه السلام با توجه به مخاطب سؤال، در قالب پاسخ اقناعی، به امکانش قایل شده است. هدف امام علیه السلام در این روایت، فقط اقناع مخاطب است و در مقام بیان واقع نیست. روایت بدین صورت است که عبدالله دیصانی از هشام بن

۱. همان، حکمت ۳۰۰.

۲. مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۱۱۷: والظاهر أن المراد بالكفر هنا ارتكاب ما يؤذن بقلة الاكثراث بالدين، وضعف اليقين لعدم غلبة داع قوى على مخالفة أمر الله، وهذا مما يستوجب به العذاب العظيم والعقاب الطويل، وليس هو الكفر الذي يوجب الخلود في النار مع الكفار، ولا ينفهم شفاعة الشافعين، ويجرى عليهم في الدنيا أحكام الكافرين من نجاستهم وعدم جواز المناكحة والموارثة. وحمله على الاستحلال والجحود بعيد، فإن الزاني أيضا مع الاستحلال كافر، فهذا أحد معاني الكفر ودرجة من درجاته في مقابل درجات الإيمان.

۳. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۰۶، ح ۶۱۶.

۴. التوحيد (صدوق)، ص ۱۳۰، ح ۹: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: هَلْ يُقَدَّرُ رَبُّكَ أَنْ يُدْخَلَ الدُّنْيَا فِي بَيْضَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَغَّرَ الدُّنْيَا أَوْ يُكَبَّرَ الْبَيْضَةُ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ؛ به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض شد که آیا پروردگارت بر این قدرت دارد که دنیا را در تخم مرغی داخل کند، بی آن که دنیا کوچک شود یا تخم بزرگ شود؟ فرمودند: عجز به خدای تبارک و تعالی نسبت داده نمی‌شود و آنچه تراز من سؤال کردی، نمی‌تواند ممکن باشد.

حکم پرسید: آیا خدا می‌تواند دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد؛ به گونه‌ای که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه دنیا کوچک گردد؟ هشام مهلت خواست تا این که خدمت امام صادق علیه السلام رسید و عرض کرد: یا بن رسول الله، عبد الله دیصانی مسأله‌ای برایم طرح کرده که در آن جزبه شما و خدا پناهی نیست. امام علیه السلام فرمودند: چه از تو پرسیده است؟ گفت: چنین و چنان گفته است. امام فرمودند: به پیش روی و بالای سرت بنگرو به من بگو چه می‌بینی. هشام گفت: آسمان و زمین و خانه‌ها و کاخ‌ها و بیابان‌ها و کوه‌ها و نهرها را می‌بینم. امام فرمودند: آن که قادر است آنچه را که تو می‌بینی، در یک عدس یا کمتر از آن در آورد، قادر است که همه دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد؛ به گونه‌ای که نه دنیا کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ گردد.^۱

۴. کارکرد گونه‌شناسی پاسخ‌های معصومین علیهم السلام در حل مشکل الحدیث

یکی از مهم‌ترین بخش‌های هندسه علوم حدیث مبحث فقه الحدیث است؛ زیرا تمام دانش‌های حدیثی در این هندسه به کار گرفته شده‌اند تا حدیث پژوه به فهم متون حدیثی برسد. فهم برخی از این احادیث از بعضی دیگر دشوارتر است که از آن‌ها به مشکل الحدیث یاد می‌شود. منظور از مشکل الحدیث حدیثی است که مفهوم ظاهری ارائه شده مشتمل بر مطالب پیچیده‌ای باشد که مخاطب آن را در نمی‌یابد و یا این معنا با یافته‌های پیشین ناسازگار می‌نماید.

برای فهم احادیث مشکل دانشی به وجود آمده است که به دانش مشکل الحدیث شهرت یافته است و منظور از دانش مشکل الحدیث دانشی است که به علل پدید آمدن روایات مشکل و جایگاهش در میان علوم حدیث و همچنین به چگونگی دست‌یابی به معنا و مفهوم صحیح و اصلی این روایات می‌پردازد.

یکی از راه‌هایی که سبب تبیین و حل مشکل الحدیث می‌شود، شناخت روش‌های پاسخ‌گویی ائمه علیهم السلام است که غالب پاسخ‌های نامتعارف داخل در مشکل الحدیث هستند و با درک درست از منطقی و نظام پاسخ‌گویی ائمه علیهم السلام مشکل فهم این احادیث رفع می‌شود؛ بدین ترتیب که این نوع پاسخ‌گویی در مسیر نظام هدایت واقع شده است و نظریه واقع مطلب ندارد تا در تضاد با داشته‌های معتبر دینی و علوم قطعی باشد.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۹، ح ۴.

نتیجه

۱. با دقت در شیوه‌های پاسخ‌گویی معصومان علیهم‌السلام روشن می‌شود که ائمه علیهم‌السلام گاهی به دنبال بیان جواب واقعی نبوده‌اند و فقط برای اقناع مخاطب، به پرسشی پاسخ داده‌اند. توجه به این شیوه می‌تواند ابزار مؤثری برای تبیین بعضی از احادیث مشکل باشد.
۲. با جستجوی کلیدواژه‌ای روشن می‌شود که تعداد پاسخ‌های نامتعارف در مقایسه با پاسخ‌های واقع‌نما و تعالی بخش بسیار کم است.
۳. این پاسخ‌های نامتعارف جزئی از نظام هدایت‌گری معصومان علیهم‌السلام هستند که راوی‌ها نقش اساسی در این نوع پاسخ‌ها دارند.
۴. بیشتر پاسخ‌های نامتعارف در مسائل بینادین دینی نیست و ائمه علیهم‌السلام در این نوع پاسخ‌ها از اصول مسلم دینی تجاوز نکرده‌اند. در مقابل، احادیث توحیدی، امامت، احکام فردی و عبادی بیشتر صبغه واقع‌نمایی دارند.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- إثبات الهداة، محمد بن حسن حرعاملی، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- اسرار توحید (ترجمه التوحید للصدوق)، محمد علی اردکانی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا.
- الامالی، محمد بن حسن طوسی، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- الامالی، محمد بن محمد مفید، قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، قم: مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ش.
- البيان فی تفسیر القرآن، سید ابوالقاسم خویی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی‌تا.
- پرسش‌های مردم و پاسخ‌های امام صادق علیه‌السلام (و بقیه معصومین علیهم‌السلام)، احمد قاضی، قم: گنج عرفان، ۱۳۸۹ش.
- ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.

- ترجمہ قرآن، علی مشکینی، قم: الہادی، ۱۳۸۱ ش.
- تفسیر نمونہ، ناصر مکارم شیرازی، تہران: دارالکتب الاسلامیہ، ۱۳۷۴ ش.
- التوحید، محمد بن علی بن بابویہ، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ش.
- روح المعانی، سید محمود آلوسی، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ ق.
- شرح نہج البلاغہ، عزالدین ابو حامد بن ابی الحدید، قم: کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی مجفی، ۱۳۳۷ ش.
- شناخت قرآن، محمد صادق نجمی و ہاشم ہریسی، تہران: انتشارات اسوہ، ۱۳۶۱ ش.
- الغیبة، محمد بن ابراہیم ابن ابی زینب، تہران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ ش.
- فی ظلال نہج البلاغہ، محمد جواد مغنیہ، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ سوم، ۱۳۵۸ ش.
- قرب الإسناد، عبد اللہ بن جعفر حمیری، قم: مؤسسہ آل البيت، ۱۴۱۳ ق.
- کامل الزیارات، جعفر بن محمد ابن قولویہ، نجف: دارالمرتضویہ، ۱۳۵۶ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تہران: دارالکتب الاسلامیہ، ۱۴۰۷ ق.
- نگاہی بہ علوم قرآنی، محمد باقر ملکی میانجی، ترجمہ: علی نقی خدایاری، بہ اہتمام: علی ملکی میانجی، قم: خرم، ۱۳۷۷ ش.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، تہران: دارالکتب الاسلامیہ، ۱۴۰۴ ق.
- من لا یحضرہ الفقیہ، محمد بن علی بن بابویہ، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ش.
- متشابه القرآن و مختلفہ، محمد بن علی ابن شہر آشوب مازندرانی، قم: دار بیدار للنشر، ۱۳۶۹ ش.
- نہج البلاغہ، علی بن حسین سید رضی، قم: ہجرت، ۱۴۱۴ ق.
- وقعة صفین، نصر بن مزاحم، قم: مکتبۃ آیۃ اللہ المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- «فقہ و عقل»، ابوالقاسم علی دوست، قیسات، تابستان ۱۳۷۹، شمارہ ۱۵ و ۱۶.

هم‌سنجی مفهوم حدیثی «ازدیاد ایمان» با «رشد ایمان» در نظریه جیمز فاولر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲

۱ عبدالهادی مسعودی
۲ عباس صادقی
۳ میرعماد شریف

چکیده

روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، تعبیر «ازدیاد ایمان» را درباره تحولاتی در انسان مطرح می‌کند که علاوه بر بُعد اعتقادی و عبادی، ابعاد دیگر روانی و رفتاری وی را نیز در برمی‌گیرند. از دیگر سو، نظریه روان‌شناختی «مراحل رشد ایمان» جیمز فاولر، چيستی «رشد ایمان» را در قالب «افزایش و بهبود مجموعه‌ای از توانایی‌های شناختی، اجتماعی، اخلاقی و عاطفی در طول عمر» به تصویر می‌کشد. پژوهش حاضر در پی آن است تا با جمع‌آوری و بررسی مفهومی مهم‌ترین روایات دال بر تعریف «ازدیاد ایمان»، این مفهوم حدیثی را با «مفهوم رشد ایمان» در نظریه فاولر مقایسه کند. از بررسی روایات چنین نتیجه می‌شود که «ازدیاد ایمان» تحقق، تثبیت و تعالی اجزا و شاخص‌های شناختی، عاطفی، انگیزشی، اخلاقی و اجتماعی ایمان در ساحت‌های: روان، رفتار و گفتار انسان است. فاولر نیز با وجود عدم التزام به متعلقات الهی و وحیانی ایمان و فقدان سرمشق انسانی مطلق و کامل، معتقد بود که «جهت‌گیری رشد ایمان به سمت سطوح پیشرفته‌تری از ادراک، یکپارچگی، ساختن معنا و روابط میان فردی است».

کلیدواژه‌ها: حدیث، رشد ایمان، ازدیاد ایمان، جیمز فاولر.

۱. دانشیار گروه حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم (Masoudi@qhu.ac.ir).

۲. دانشیار گروه مشاوره و علوم تربیتی دانشگاه گیلان (asadeghi1394@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول) (miremad.sharif@gmail.com).

۱. مقدمه

«ایمان» از ریشه «امن» و به معنای «آرامش دل»^۱ و نیز تصدیق و راست پنداشتن است.^۲ «ازدیاد ایمان» نیز از اهداف «تربیت دینی» است و قرآن کریم بارها فزونی ایمان مؤمنان را ستوده و گاه از چگونگی تحقق این فزونی سخن گفته است؛^۳ برای مثال، خداوند «نزول آرامش قلبی» را سبب «فزونی ایمان» دانسته و به خویش نسبت داده است:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾^۴

او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند. براساس همین آیه، «آرامش روانی» و خودداری از بروز تنش‌های هیجانی، موهبتی الهی است که با هدف «ازدیاد ایمان» نازل می‌گردد.

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز «امکان ازدیاد ایمان»، به طور گسترده‌ای بیان شده است. امیرمؤمنان علیه‌السلام ایمان را نقطه‌ای نورانی خوانده که با افزایش آن، نور قلب فزونی می‌یابد:

إِنَّ الْإِيمَانَ يَبْدُو مُنْظَةً فِي الْقَلْبِ كُلَّمَا زَادَ الْإِيمَانُ زَادَتِ اللَّمُظَّةُ.^۵

آشکاراست که روشن تر شدن دل، به معنای مادی آن نیست، بلکه مراد آن است که فضای ذهن و جان فرد به سبب «ازدیاد ایمان» از تاریکی و تشویش‌رهایی می‌یابد و فرد به معرفتی ژرف‌تر و بصیرتی وسیع‌تر دست می‌یابد که از اهداف تربیت دینی است.

علاوه بر این، ائمه علیهم‌السلام، به مراحل مختلف ایمان اشاره نموده‌اند. امام صادق علیه‌السلام ضمن بیان این نکته که ایمان مانند نردبانی است که ده پله دارد، به عبدالعزیز قراطیسی درباره مدارا با افراد مراتب پایین سفارش نموده است.^۶ در روایتی از امام باقر علیه‌السلام، نیز مؤمنان هفت طبقه دانسته شده‌اند.^۷

این روایات نشان‌دهنده «وجود» مراحل مختلف ایمان است، نه «تعداد خاص» آن‌ها؛

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۳۳.

۲. همان؛ العین، ج ۸، ص ۳۸۹؛ المحيط فی اللغة، ج ۱۰، ص ۴۱۴.

۳. سوره فتح، آیه ۴؛ سوره انفال، آیه ۲؛ سوره نساء، آیه ۹۵؛ سوره حدید، آیه ۱۰.

۴. سوره فتح، آیه ۴.

۵. نهج البلاغه، ص ۶۸۹.

۶. الکافی، ج ۴، ص ۷۴-۷۵.

۷. همان، ج ۴، ص ۷۶.

چنان‌که از عباراتی چون «ازدادَ الْإِيمَانُ» در روایت امام صادق علیه السلام و «يُضَعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةٌ بَعْدَ مِرْقَاةٍ» در روایت امام باقر علیه السلام برمی‌آید که «ایمان» امکان «ازدیاد و افزایش» مرحله‌ای دارد، و قید موجود در روایت امام صادق علیه السلام «فَأَزْفَعُهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ» نشان می‌دهد که افزایش ایمان، ممکن و مطلوب است؛ لکن قواعد و روش تربیتی ویژه خود دارد و باید همدلانه و با ملاحظه «قابلیت و مرتبه فرد» توأم با «مدارا و ملایمت» صورت پذیرد.

افزون بر این، هر فرد نسبت به تربیت خویش و افزودن مراتب ایمانی خود نیز مسئولیت دارد که این امر بر اهمیت توجه به موضوع می‌افزاید. تشویق مؤمنان به درخواست مدارج بالاتر ایمان در دعای «مکارم الاخلاق» آمده است:

اللهم... بَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ.^۱

این عبارت می‌فهماند که «کمال ایمان» نیز دارای مراتبی است و پس از کمال ایمان، امکان ازدیاد آن تا مرتبه «اکمل» و برتر نیز وجود دارد و بهتر است که این مقام ارجمند، هدف و مطلوب مؤمنین قرار گیرد.

با این مقدمات، سزاوار است تا به منظور تربیت معنوی خود و دیگران و سیر در جهت تعالی ایمانی، چیستی و چگونگی رشد ایمان را از «مراحل آغازین» تا «مراحل متعالی» بررسی و ببینیم که فرد باید دچار چه تحولاتی در ابعاد مختلف وجودی شود تا مفهوم «ازدیاد ایمان» درباره او صدق نماید؟

اگرچه دانشمندان اسلامی به تبیین کلامی این موضوع پرداخته‌اند - که بدان‌ها اشاره خواهد شد - لکن مراجعه دقیق‌تر به روایات ناظر به افزایش یا کاهش ایمان، ما را به جنبه‌های «روانی و رفتاری» گسترده‌ای رهنمون می‌کند که کمتر مورد توجه قرار گرفته و در لابه‌لای مباحث اعتقادی کم‌رنگ شده‌اند.

به علاوه، افزون بر متون اسلامی و سخنان دانشمندان مسلمان، برخی دین‌شناسان و روان‌شناسان معاصر نیز با بهره‌مندی از علم تجربی به تبیین جدیدی از موضوع ایمان و رشد آن پرداخته‌اند. در این میان، نظریه کشیش الهی‌دان و روان‌شناس امریکایی، جیمز فاولر،^۲ مورد توجه بسیاری از پژوهش‌گران حوزه دین و روان‌شناسی قرار گرفته است.

۱. صحیفه سجادیه، ص ۹۳.

2. James. w. fowler.

۱ - ۱. پژوهش‌های مرتبط با نظریه فاولر

پس از نشر کتاب مراحل ایمان فاولر در سال ۱۹۸۱م، تنها در مدت ۲۵ سال، بیش از دویست پژوهش مرتبط با آن انجام شد.^۱ اکمان پی سی تام،^۲ دانش‌آموخته دانشگاه اوتاوا و استاد ادیان و روان‌درمانی، در مقاله «نظریه ایمان و هدایت معنوی»^۳ به تبیین دیدگاه او پرداخت. استفن پارکر^۴ استاد دانشگاه رجنت^۵ ویرجینیا، در مقاله «تحقیق درباره نظریه توسعه ایمان فاولر»^۶ به ارزیابی میدانی آن پرداخت. ربکا پاول استنرد^۷ و لیندا سی پینتر،^۸ دانشیاران دانشگاه جورجیا در مقاله «استفاده از مدل توسعه ایمان در مشاوره دانشکده»^۹ از نظریه فاولر بهره بردند. در ایران هم مقالاتی مانند: «کاربرد نظریه توسعه ایمان جیمز فاولر در اسلام»^{۱۰} و «نظریه رشد ایمانی فاولر، چهارچوبی برای تربیت دینی»،^{۱۱} در کنار معرفی این نظریه، برخی از توصیه‌های روایات درباره نحوه ارتباط با کودک و نوجوان را در این دوره‌ها مطرح کرده و به بعضی از انتقادات وارد بر دیدگاه فاولر اشاره نموده‌اند. همچنین کتاب مثلث ایمان^{۱۲} از جمله آثار علمی است که صفحاتی را به معرفی این نظریه اختصاص داده است.

۱ - ۲. روش و مراحل پژوهش

مقاله حاضر با بهره‌گیری بیشتر از ظرفیت‌های «حدیثی» برای باز تعریف «ازدیاد ایمان» و با نگاه به «تعریف رشد ایمان از نگاه فاولر»، به تبیین دقیق‌تری از معنای روانی و تربیتی «ازدیاد ایمان» پرداخته و به برخی از هم‌سویی‌ها و تفاوت‌ها با دیدگاه فاولر اشاره کرده است؛ بدین صورت که ابتدا نظریه فاولر را در «تعریف رشد ایمان» به اختصار بیان می‌کنیم و سپس

۱. «نظریه رشد ایمانی فاولر به عنوان چارچوبی برای تربیت دینی»، ص ۶۷-۷۹.

2. Ekman P. C. TAM.

3. faith development theory and spiritual direction.

4. Stephen Parker.

5. Regent University.

6. Research in Fowler's faith development theory.

7. Rebecca Powell Stanard.

8. Linda C. Painter.

9. Using a Faith Development Model in College Counseling.

۱۰. اثر غلامرضا متقی فرد در مجموعه مقالات همایش تربیت دینی، موسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸ش.

۱۱. اثر رؤیا رسولی، احمد زندوانیان و راضیه طیبی، مجله علمی پژوهشی ادیان و عرفان، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.

۱۲. نوشته دکتر محمد علی مظاهری، حجة الاسلام دکتر عباس پسندیده و منصوره صادقی.

«چیستی ازدیاد ایمان» و ابعاد تربیتی آن را از منظر معصومان علیهم‌السلام می‌کاویم. از این رو، ماهیت و اجزای ایمان را بررسی کرده و به برخی تحولات در «ساحت عقل و قلب» و «رفتار» و نیز تحولات مرتبط با «رشد شناختی»، «رشد اخلاقی»، «رشد عاطفی و هیجانی» و «رشد اجتماعی» اشاره می‌کنیم. برخی توانایی‌های برخاسته از این رشدها - که حاصل «ازدیاد ایمان» است - نیز بیان می‌گردد و در پایان، مقایسه‌ای بین این دو دیدگاه انجام می‌شود.

۱ - ۳. پیشینه مفهوم‌شناسی «ازدیاد ایمان» در آثار دانشمندان اسلامی

پژوهش‌های انجام شده در باره «ایمان»، بسیار بیش از آن است که بتوان نام برد. همچنین بحث‌های مفصلی درباره «ازدیاد ایمان»، به وسیله فرق مختلف کلامی صورت پذیرفته است. ایزوتسو، اسلام‌شناس ژاپنی، در کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی، به نظریات دانشمندان غیرشیعی درباره موضوع «ازدیاد و نقصان ایمان» پرداخته و آرای کسانی چون ابن حزم، غزالی، ابن تیمیه و... را در تشریح مسأله «ازدیاد ایمان» بیان کرده است.^۱ عالمان شیعی نیز اختلاف مراتب ایمان را شرح داده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی رحمته‌الله افزون بر مباحث کلامی، در رساله اوصاف الاشراف، به بیان عارفانه مدارج مختلف رشد انسان و سلوک الی الله پرداخته و به ذومراتب بودن ایمان اشاره کرده است. او ایمان را از زبان تا ایقان درجه بندی می‌کند.^۲

صدرالمتالهین شیرازی رحمته‌الله نیز در تفسیر القرآن الکریم خویش، از الگوی هرمی نظام هستی در تفکر فلسفی خود بهره می‌گیرد و ایمان را امری مشکک و ذومراتب می‌داند؛ از ایمان ابتدایی تا کمال ایمان و شامل مراتب «ایمان لفظی، ایمان تقلیدی، ایمان برهانی و ایمان کشفی عیانی».^۳

علامه محمدباقر مجلسی رحمته‌الله، پس از ذکر انواع معانی ایمان، دست‌کم در دو تعریف، به وجود مراتب مختلف ایمان اذعان داشته و به چگونگی افزایش ایمان اشاره می‌کند؛ از جمله در وجه سوم تعاریف ایمان، بر این اساس که ایمان، یک ادراک و عقیده حق درونی است و اعمال و اخلاق، شرط کمال ایمان هستند، مراتب کمال ایمان را در «اعتلای عملی» فرد می‌داند. همچنین در وجه چهارم تعریف ایمان، عمل را نه تنها جزء آن، بلکه نشانه ایمان

۱. مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۲۳۹-۲۵۴.

۲. اوصاف الاشراف، ص ۹-۱۱.

۳. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۸.

معرفی کرده و افزایش ایمان را موجب تحول در اعمال فرد می‌داند و ضمن تقریر و تأکید ذومراتب بودن ایمان، نهایت ایمان را تا جایی که فرد به ایمان و یقین شهودی موفق گردد، ترسیم می‌نماید.^۱

علامه سید محمد حسین طباطبایی رحمته‌الله در باره چگونگی ازدیاد ایمان چنین استدلال می‌نماید:

ایمان، عبارت است از معرفت و باور قلبی همراه التزام عملی، و با توجه به این که هم علم، قابل افزایش و کاهش است و هم عمل، و ایمان از این دو عنصر تشکیل شده، ایمان نیز قابل افزایش و کاهش است. بر این اساس، اختلاف مراتب و درجات ایمان، روشن و غیر قابل تردید است.^۲

ایشان در ذیل آیات (چهارم سوره فتح، دوم سوره انفال، نهم سوره نساء، دهم سوره حدید و ...)، به اختلاف مراتب ایمانی اشاره کرده و چهار مرحله آن را تبیین نموده که از ایمان زبانی آغاز شده و سپس در مرحله بعد، فرد به آرامش درونی می‌رسد و پس از آن قوای نفسانی اش را در برابر حق تسلیم و رام می‌نماید تا این که ایمان به مرحله پایانی و ایمان اولیاء الله می‌رسد. فرد، در آن مقام، به چنان معرفت و تسلیمی نایل می‌شود که یقین دارد جز به اذن خدا، هیچ موجودی، توان هیچ گونه تأثیرگذاری منفی یا مثبت ندارد. از این رو، از چیزی نمی‌ترسد و نسبت به مسأله‌ای اندوهگین نمی‌شود.

به طور خلاصه، در نگاه بسیاری از اندیشمندان شیعی، «ازدیاد ایمان» در واقع، «حرکت از یک مرتبه ایمان به مراتب بالاتر آن» است که گاه به واسطه «ازدیاد معرفت عقلی» رقم می‌خورد و گاه به سبب «تغییر کیفی و ماهوی منبع معرفتی» و تبدیل «ایمان مبتنی بر استدلال» به «ایمان شهودی». گاهی نیز «افزایش عمل» یا «التزام عملی» و «تسلیم کردن قوای نفسانی» منجر به «ازدیاد ایمان» می‌گردد.

۲. یافته‌های پژوهش

۲-۱. رشد ایمان در نظریه فاولر

دکتر جیمز فاولر (۱۹۴۰-۲۰۱۵م) استاد کلام و توسعه انسانی دانشگاه اموری^۳ و رئیس

۱. حق‌الیقین، ص ۵۳۸-۵۳۹.

۲. المیزان، ج ۱۸، ص ۲۵۸.

3. Emory.

مرکز پژوهش‌های ایمان و رشد اخلاقی و بخش اخلاق آن دانشگاه و نیز کشیش «کلیسای متدیست»^۱ آمریکا بود. شهرت او مدیون کتاب مراحل ایمان، منتشر شده در سال ۱۹۸۱م، و ارائه الگوی رشد شناخت پذیر برای ایمان است. فاولر نظریه خود را بر اساس نظریه‌های رشد پیاژه، اریکسون، گلبگ و مباحثه‌های دینی اندیشمندانی چون تیلیش، نی‌بوهر و اسمیت بنا نهاد و آن را «مراحل رشد ایمانی» نامید.

فاولر پس از مصاحبه‌های متعدد با آزمودنی‌ها و گوش سپردن به زندگی ۳۵۷ نفر مصاحبه شونده، بین سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۱م، به این نتیجه رسید که «رشد ایمان همان رشد ایجاد معناست»، و پدیده‌ای جهانی و انسانی و تا اندازه‌ای غریزی است. او همچنین نشان داد که رشد ایمانی مسیری فکری و پیش‌بینی پذیر را دنبال می‌کند.^۲

وی در بیان ماهیت ایمان، گاهی آن را «فرایندی پویا از تعهدات» تعریف می‌کند که بر اساس آن، بر اعتماد و وفاداری، وابستگی و اعتماد به نفس، منابع ارزش، تصورات و واقعیت‌های قدرت خود تمرکز می‌کنیم.^۳ گاهی نیز آن را نوعی «شناخت» دانسته و می‌نویسد:

ایمان آن شناخت یا تفسیری است که به وسیله آن افراد، خود را مرتبط با شرایط نهایی وجودشان می‌شناسند.^۴

اکمان پی، سی. تام، شارح نظریه فاولر در مقاله «نظریه ایمان و هدایت معنوی» می‌نویسد:

فاولر برای ایمان سه ویژگی برمی‌شمارد: عام بودن، دانش بودن، و امری ارتباطی بودن.^۵ جیمز فاولر اعتقاد داشت که ایمان، به عنوان تجربه پویا برای نوع انسان تعریف شده و به شناسایی مذهب، محدود نیست. ایمان، از مذهب، مهم‌تر و ممکن است شامل مذهب هم نباشد.^۶

از نظر او ظرفیت و نیاز به ایمان، از ویژگی‌های ذاتی انسانی است و شامل ایمان

1. Methodist Church.

۲. «نظریه رشد ایمانی فاولر به عنوان چارچوبی برای تربیت دینی»، ص ۶۷.
۳. همان‌جا.

4. TOWARD A DEVELOPMENTAL PERSPECTIVE ON FAITH.

۵. «کاربرد نظریه مراحل توسعه ایمان جیمز فاولر در اسلام»، ص ۸۱۱-۸۶۷.
۶. مثلث ایمان، ص ۶۲.

مذهبی و نیز وفاداری به منابع ارزشی دیگر، مانند خانواده، کشور، حرفه و شغل نیز می‌شود.^۱

بر اساس نظر فاولر، علامت هر مرحله، افزوده شدن مجموعه‌ای جدید از شایستگی‌ها یا به عبارتی، تقویت ایمان است.^۲

سطوح رشد ایمانی، تمایزات مهمی را بسته به حد پیچیدگی ادراک افراد از خود، دیگران و موقعیت‌های اجتماعی نشان می‌دهند. رشد معنوی به سمت سطوح پیشرفته‌تری از ادراک، یکپارچگی، ساختن معنا و روابط میان فردی، گسترش می‌یابد.^۳

فاولر - که مصاحبه شوندگانش را از سنین مختلفی انتخاب کرده بود - پس از مشاهده‌اش به این نتیجه رسید: ایمان از بدو تولد تا پیری، در هفت مرحله رشد می‌کند که شامل یک پیش مرحله (ایمان نامشخص) و شش مرتبه دیگر ذیل است:

۱. ایمان شهودی - تصویری، ۲. ایمان اسطوره‌ای - واقعی، ۳. ایمان ترکیبی - عرفی، ۴. ایمان افرادی - تأملی، ۵. ایمان پیوند یا ربط‌دهنده، ۶. ایمان جهانی.^۴

وی به این نتیجه رسید که مراحل پایانی ایمان، تنها در سنین بالا رخ می‌دهد و از هر شش شرکت‌کننده در مصاحبه‌ها، فقط یک نفر به مرحله پنجم رشد ایمانی راه یافته و این حالت تا قبل از میان سالی رخ نمی‌دهد.^۵

بنابراین، جیمز فاولر «چیستی رشد ایمان» را در قالب افزایش و بهبود مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و توانمندی‌های شناختی، اخلاقی و عاطفی و اجتماعی در طول عمر به تصویر کشیده است که مراحل متعالی آن (پنجم و ششم)، برای افراد اندکی و تنها پس از میان سالی واقع خواهد شد.

۲ - ۲. ازدیاد ایمان در احادیث اسلامی

برای درک چیستی «ازدیاد ایمان»، شناخت «ماهیت ایمان» لازم است و روایات به شکل‌های مختلفی این ماهیت را تبیین کرده‌اند.

۱. همان‌جا؛ «نظریه رشد ایمانی فاولر به عنوان چارچوبی برای تربیت دینی»، ص ۶۸-۶۷.

۲. «کاربرد نظریه مراحل توسعه ایمان جیمز فاولر در اسلام»، ص ۸۲۲.

۳. «نظریه رشد ایمانی فاولر به عنوان چارچوبی برای تربیت دینی»، ص ۶۹.

۴. همان، ص ۷۰-۷۵.

۵. همان، ص ۷۵.

۲-۲-۱. احادیث دال بر معنای بسیط ایمان

برخی از احادیث، حقیقت ایمان را امری بسیط از جنس «سکینه و آرامش» دانسته‌اند.^۱ ازدیاد ایمان از این منظر، همان «افزایش توان فرد در حفظ و کنترل و هدایت هیجانات در شرایط مختلف، از جمله تنش‌ها و انواع کاستی‌ها، فزونی‌ها و امتحانات متنوع زندگی است». گاهی نیز ماهیت ایمان را از جنس «سرسپردگی» و «تسلیم نیکو» در برابر امر الهی معرفی نموده‌اند:

أصل الإيمان حُسْنُ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِ اللَّهِ.^۲

از این منظر، افزایش ایمان به معنای «افزایش تاب‌آوری در مقابل امر خداوند» است.

۲-۲-۲. ماهیت مرکب ایمان و اجزائی که «ازدیاد ایمان» به آن‌ها وابسته است

معصومان علیهم‌السلام در روایات متعددی، به ترکیب ساحت‌های «قلب» و «عمل» در تشکیل «ایمان» پرداخته‌اند که از این منظر، ازدیاد ایمان به رشد و تحولاتی در این اجزا وابسته خواهد بود؛ برای مثال از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین نقل شده است:

الإيمان ما وَقَرَفِي الْقُلُوبِ، وَصَدَّقْتُهُ الْأَعْمَالُ، وَالْإِسْلَامُ مَا جَرَى عَلَى اللِّسَانِ، وَحَلَّتْ بِهِ الْمُتَاكُفَةُ؛^۳

ایمان چیزی است که در دل ثابت و ساکن می‌گردد و کردار آن را تصدیق می‌کند. و اسلام چیزی است که بر زبان جاری می‌شود و (احکامی چون) ازدواج به وسیله آن حلال می‌شود.

از عبارت «ما وَقَرَفِي الْقُلُوبِ» چنین برمی‌آید که جوهره ایمان، حقیقتی درونی است که «ثبات»، «سکینه»، وقار و تواضع قلبی ایجاد می‌نماید.^۴

افزون شدن ایمان در این تعریف متوقف بر «عمل و رفتار» صحیحی است که در ابعاد مختلف «فردی» و «اجتماعی» برعهده فرد نهاده شده است. در روایات بسیاری - که در بیان چیستی ایمان آمده است - از ترکیبی شامل «گفتار»،

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۵.

۲. غرر الحکم، ص ۱۹۸.

۳. بحار الانوار، ج ۵۰، ص ۲۰۸.

۴. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۱۲-۵۱۳.

«رفتار» و «شناخت» یا «عقد قلبی» نام برده شده است. گفتار یا همان اقرار، از نگاه مرسوم، مربوط به احکام اجتماعی مرتبط با پذیرش اسلام است؛^۱ اما دو بخش دیگر، اجزای اصلی و بنیادی ایمان یک مسلمان است که بدون هریک از آن دو، ایمان کامل نخواهد بود؛ برای نمونه، از امیرمؤمنان علیه السلام درباره ایمان پرسیده شد و حضرت فرمود:

ایمان، بر شناخت با قلب، اقرار با زبان و عمل با اعضا استوار است.^۲

این قسم از «تعریف ایمان» - که به نقش ساحات سه‌گانه «قلب»، «زبان» و «اعضا» پرداخته - به گونه‌های مختلفی در کلمات معصومین علیهم السلام وارد شده است. در حدیث امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است:

الإيمان قولٌ مقولٌ، وعملٌ معمُولٌ، وعِرْفَانُ العُقُولِ؛^۳

ایمان، سخنی است که گفته می‌شود، و عملی است که انجام می‌پذیرد، و عرفان و معرفتی است که عقل‌ها درمی‌یابند.

بر اساس این دسته از احادیث، تحقق ایمان در سه حوزه «قلب یا عقل»، «اعضا و جوارح» و «زبان»، به صورت سه کارکرد «شناخت»، «رفتار» و «گفتار» صورت می‌پذیرد. نکته قابل توجه در این نوع روایات، تأکید بر «معرفت قلبی و عقلی» در معرفی «ماهیت ایمان» است. در برخی دیگر از احادیث، به جای «معرفت» بر نقش ماهوی «عقد قلبی» تکیه کرده‌اند؛ برای مثال، از امیرمؤمنان علیه السلام، نقل شده است که:

... الإیمان إقرارٌ باللسان، وعقدٌ بالقلب، وعملٌ بالجوارح...؛^۴

ایمان اقرار به زبان و عقد با قلب و عمل با اعضا است.

این معنا نیز با الفاظی متفاوت در احادیث متعدد آمده است.^۵ این روایات «عقد قلبی» را در کنار «معرفت» و به عنوان چیزی غیر از آن، در هسته مرکزی ایمان می‌نشانند.

۱. اگر چه می‌توان بر اساس روایات، بین «رشد ایمان» و «تحولات گفتاری» تناسب معناداری یافت که در رساله دکتری «الگوی رشد ایمان بر پایه احادیث امیرمؤمنان علیه السلام و مقایسه آن با نظریه جیمز فاولر»، بدان پرداخته‌ایم، لکن به جهت محدودیت از ذکر این تحولات خودداری می‌نماییم.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۲۱۷.

۳. الامالی (مفید)، ص ۲۵۷.

۴. خصائص الانمه، ص ۱۰۰؛ نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، ص ۵۴.

۵. الامالی (طوسی)، ص ۴۴۹ و ۴۵۱؛ تحف العقول، ص ۵۸؛ التوحید (صدوق)، ص ۲۲۹.

ابن فارس «عقد» را به معنای شدت و شدت اطمینان می‌داند.^۱ راغب اصفهانی نیز می‌نویسد:

گره زدن و جمع کردن سر و ته چیزی در اجسام سخت، مثل گره زدن طناب و درهم تیندن اجزای ساختمان است که به استعاره در مفاهیم نیز به کار می‌رود؛ مثل: عَقْدُ البیع؛ پیمان خرید و فروش و هر پیمانی غیر از آن.^۲

بنابراین، در واقع «عقد قلبی»، نوعی «تعهد» و «دل بستن» ارادی است که اگرچه لزوماً از جنس دوستی نیست، ولی می‌تواند توأم با محبت هم باشد. با این حال، اصل این معنا از جنس عهد، پیمان، اطمینان، تسلیم، «نیت» و «خواستن» است، نه «دانش و شناخت». دقت در مسأله تفاوت «معرفت قلبی» و «عقد قلبی»، جایگاه متمایز این دو را در تعریف ایمان و تشکیل ماهیت آن روشن می‌کند.

در هر حال، با توجه به احادیث مذکور، ایمان، پس از اقرار زبانی به اسلام و متشکل از تحولاتی در ساحت «جوارح یا رفتار» و «قلب و عقل» است و برای درک چیستی «ازدیاد ایمان» لازم است چیستی رشد و تحولات این دو ساحت بررسی گردد.

۲ - ۳. تحولات «اجزای ایمان»

۲-۳-۱. تحولات «عمل و رفتار» در فرایند ازدیاد ایمان

احادیث، «عمل و رفتار» را «رکن ایمان» می‌دانند و گاهی همه آن: «الإیمانُ عَمَلٌ کُلُّهُ»^۳ و با وجود وابستگی رفتار به معرفت، معرفتی را که منجر به تغییر در عمل و رفتار نشود، اعتباری نمی‌نهند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود:

لا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِعَمَلٍ، فَمَنْ عَرَفَ دَلَّتُهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ، وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ، أَلَا إِنَّ الإیمانَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ؛^۴

شناخت، جز به عمل حاصل نمی‌شود. پس هر کس شناخت، شناختش او را به عمل رهنمون گردد و کسی که عمل نکرد، شناختی ندارد؛ چرا که اجزای ایمان از هم‌اند.

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۸۶.

۲. مفردات، ج ۲، ص ۶۲۶.

۳. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۴.

۴. دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۲، ص ۳۴۰-۳۴۱.

روشن است که دامنه تحول «رفتار و عمل» گسترده است و افزون بر مناسک شرعی، طیف وسیعی از ارتباطات اجتماعی را نیز در برمی گیرد. در بسیاری از روایات، از رفتارهایی سخن گفته شده که فرد «معتقد» را به سبب رفتارهایی غیرعبادی از دامنه ایمان خارج نموده، یا در مراتب پایین آن قرار داده است؛ برای مثال، رسول خدا ﷺ فرمود:

لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ يَوْمَئِذٍ؛^۱

کسی که همسایه اش از آزارهایش در امان نباشد، مؤمن نیست.

یا:

مَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ لَا إِيمَانَ لَهُ.^۲

کسی که امانت دار نیست، ایمان ندارد.

همچنین:

نداشتن روحیه نرزش و همراهی با دیگران از ضعف ایمان است.^۳

این گونه روایات نشان می دهند که «رشد ایمانی» فرد، علاوه بر انجام مناسک عبادی، نیازمند تصحیح رفتارها و تعاملات اجتماعی نیز هست و تکامل و افزایش این اعمال، می تواند منجر به «ازدیاد ایمان» گردد. این برتری و رشد شاخص های مختلفی دارد که به برخی اشاره می شود:

۲- ۳- ۱- ۱- مهار رفتار جوارح در مدار اراده الهی

در اصول الکافی احادیثی نقل شده که برای تحقق و کمال ایمان در انسان، هر عضو او را موظف به رفتار خاصی می داند؛ رفتاری که از طرف شارع بر عهده هر عضونهاد شده و معیار و نشانه ایمان آن عضو است.^۴ در بخشی از این روایت، ابوعمرو زبیری می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ... به من نمی فرمایید که آیا ایمان گفتار و کردار است یا گفتار بدون کردار؟ فرمود: «ایمان تمامش کردار است و گفتار هم برخی از کردار است که خدا واجب کرده ...». عرض کردم: قربانت کردم! ایمان را برایم شرح ده تا بفهمم. فرمود: «ایمان حالات و درجات و

۱. المؤمن، ص ۱۵۳.

۲. دانشنامه قرآن و حدیث، ج ۷، ص ۳۶۸-۳۶۹.

۳. الجعفریات (الاشعثیات)، ص ۱۵۰.

۴. اصول کافی (ترجمه مصطفوی)، ج ۳، ص ۵۵-۶۳.

طبقات و منازلی دارد که برخی از آن‌ها تمام است و به نهایت کمال رسیده (مانند ایمان اولیای خدا) و برخی ناقص است و نقصانش هم واضح است (مانند ایمان متجاهرین به فسق) و برخی راجح است و رجحانش هم زیاد است (مانند کسی که بیشتر وظایف ایمانی را انجام می‌دهد)». عرض کردم: مگر ایمان هم تمام و ناقص و زیاد می‌شود؟ فرمود: «آری». عرض کردم: چگونه؟ فرمود: «زیرا خدای تبارک و تعالی ایمان را بر اعضای بنی آدم واجب ساخته و قسمت نموده و پخش کرده است، و هیچ عضوی نیست، جز آن که وظیفه‌اش غیر از وظیفه عضو دیگر است... و کسی که خدای ﷻ را ملاقات کند، در حالتی که تمام اعضایش را حفظ کرده و آنچه را خدای ﷻ بر هر یک از آن‌ها واجب ساخته انجام دهد، با ایمان کامل خدای ﷻ را ملاقات کند و او اهل بهشت است، و کسی که نسبت به برخی از آن‌ها خیانت روا دارد، یا از امر خدای ﷻ تجاوز نماید، با ایمان ناقص خدای ﷻ را ملاقات کند»^۱.

بنا بر حدیث مذکور، میزان رشدیافتگی ایمان فرد، با میزان «التزام جوارح» به اوامر و نواهی الهی، نسبت مستقیم دارد و مؤمن، با تربیت جوارح به این التزام، از نقص به کمال گذر کند.

۲ - ۳ - ۱ - ۲. فراوانی، استمرار و استقامت در عمل صالح

امام صادق علیه السلام، در روایتی «کثرت اعمال» را یکی از علائم افزایش درجات ایمان دانسته و می‌فرماید:

إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ، وَبَعْضُهُمْ أَكْثَرُ صَلَاةً مِنْ بَعْضٍ... وَهِيَ الدَّرَجَاتُ؛^۲

همانا مؤمنین بعضی از بعض دیگر افضل‌اند، و بعضی از بعض دیگر نمازش بیشتر است... و همین است درجات ایمان.

تناسب رشدیافتگی ایمان و کثرت عمل از آن جهت است که «عمل بیشتر»، به طور معمول نیازمند «اراده قوی‌تر» است و اراده از مفاهیم بنیادین ایمان است. از همین رو است که «استمرار عمل صالح» و «استقامت» بر آن، دو شاخصه دیگر ارزش‌یابی رفتار و عملکرد ایمانی افرادند.

۲ - ۳ - ۱ - ۳. سیر عملی بر پایه معرفت و در مسیر معنا

کثرت عمل صالح هنگامی منجر به «ازدیاد ایمان» می‌گردد که توأم با «بصیرت و معرفت»

۱. همان‌جا.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۴۵.

به «معنای عمل» باشد؛ چنان‌که یکی از علل برتری مؤمن، بصیرت بیشتر دانسته شده است:
 ... وَ بَعْضُهُمْ أَنْفَذُ بَصَرًا مِنْ بَعْضٍ، وَ هِيَ الدَّرَجَاتُ.^۱

از این رو، برخی روایات، به مقصود و معنای مناسک و هدف از تشریح آن‌ها اشاره نموده‌اند. حضرت امیر علیه السلام در بخشی از حکمت ۲۵۲ در باره فلسفه احکام می‌فرماید:

خدا ... «نماز» را برای «پاک بودن از کبر و خودپسندی»، ... و «روزه» را برای آزمودن «اخلاص» بندگان و «حج» را برای عزت دین ... واجب کرد.^۲

این «ایجاد معنا» و آگاهی بخشی نسبت به «غایت عمل و رفتار» به قدری اهمیت دارد که فقدان آن می‌تواند کثرت و زحمت عمل را بی‌ارزش نماید و مانع از تأثیر عمل در «ازدیاد ایمان» گردد؛ چنان‌که آمده است:

الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا؛^۳

عامل بی‌بصیرت مانند مسافر خارج از راهی است که سرعتش جز به دوری بیشتر از راه نمی‌انجامد.

و امیرمؤمنان علیه السلام در حکمت ۱۴۵ می‌فرماید:

چه بسیار روزه‌داری که از روزه‌اش بیش از گرسنگی و تشنگی بهره نبرد و چه بسیار شب‌زنده‌داری که بهره‌ای جز بی‌خوابی نبرد. خوشا به خواب‌رندان و غذا خوردنشان.^۴

بنابراین، روزه، نماز و عبادت و عمل به فرایض یا سنن دینی، به تنهایی و بدون توجه به معنای غایی و هدف آن عمل، گاه تنها مشقتی برای بدن است و اثر قابل توجهی در ارتقای ایمان ندارد.

گفتنی است که اموری مانند: «سبق در خیر»، «مطابقت با سنت»، «دوری از خودنمایی و خودبینی» و نیز دیگر «ملاک‌های رشد و حسن عمل»، بیشتر از آن است که در این جا گرد آید.^۵

۱. همان جا.

۲. نهج البلاغه، ص ۶۸۳.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۸.

۴. نهج البلاغه، ص ۶۵۸.

۵. در رساله «الگوی رشد ایمان بر پایه احادیث امیرمؤمنان علیه السلام و مقایسه آن با نظریه جیمز فاولر» ده ملاک رشد رفتار یا عمل بیان کرده‌ایم.

۲-۳-۲. تحولات «قلب و عقل» در فرایند ازدیاد ایمان

بر اساس روایات اسلامی، «عقل و قلب» در فرایند «ازدیاد ایمان»، دست‌کم از دو منظر به طور مستقیم دچار «تحول» منجر به ازدیاد ایمان می‌گردند: اول، از منظر شناختی؛ دوم، از جهت «تعهد ناشی از اراده و نیت». البته معمولاً پس از ایجاد تحولات «شناختی و نگرشی»، و تحقق «اراده و نیت» پذیرش در فرد، دو نوع تحول دیگر در «ساحت قلب» به وقوع می‌پیوندد که عبارت‌اند از: «تحولات عاطفی - هیجانی» و «تحولات اخلاقی»؛ برای مثال، در روایت است:

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ أَحَبَّهُ، وَمَنْ عَرَفَ الدُّنْيَا زَهَدَ فِيهَا؛^۱

کسی که خدا را درست بشناسد، دوستش خواهد داشت و کسی که دنیا را بشناسد، نسبت به آن بی‌رغبت و آزاده می‌گردد.

این روایت به روشنی به تحولات دو بُعد «هیجانی» و «اخلاقی» - که ناشی از «تحولات شناختی» است - اشاره می‌نماید.

شاید به سبب همین ملازمه در تحولات «شناختی و ارادی» با تحولات «اخلاقی و هیجانی» است که مجموعه تحولات شناختی، اخلاقی و هیجانی، به طور یک‌جا در روایات ذیل، با موضوع «کمال عقل» به چشم می‌خورند.

۲ - ۳ - ۲. رشد شناختی عقل و قلب

نقش اصلی «قلب و عقل» در تشکیل ماهیت ایمان، ادراک حقایق یا همان «معرفت و شناخت» است. بر این اساس «رشد و ازدیاد ایمان» منوط به «رشد عقل» و «دقیق شدن ادراک» و «اعتلای معرفت» است. از روایات نیز چنین برمی‌آید که «ضعف شناختی» از ویژگی‌های مراحل ایمان ابتدایی و ضعیف است؛ بدین معنا که به طور معمول، ایمان ابتدایی توأم با نوعی کاستی در شناخت امور متعالی و غیبی و فراحسی است، یا فرد خود را در این امور نیازمند تأیید دیگران می‌بیند. توقف در چنین مرحله‌ای پسندیده نیست و سازماند تویخ است؛ چنان‌که از پیامبر ﷺ روایت شده که:

همانا خدای عزیز و بزرگ مؤمن ضعیف را که دین ندارد ناخوش می‌دارد.

پرسیده شد: مؤمن ضعیفی که دین ندارد کیست؟

۱. تنبیه الخواطر، ج ۱، ص ۵۲.

فرمود: کسی که عقل ندارد.^۱

روایت دیگری می‌گوید:

کفر چیزی جز کم‌خردی نیست.^۲

این ضعف عقلی سبب می‌شود که گاه فرد تصویری کودکانه از خداوند داشته باشد و او را با صفات مخلوقات بپندارد؛ امری که مورد اعتراض معصومین علیهم‌السلام قرار گرفت.^۳ رشد عقلی و ایمانی، این ضعف را برطرف می‌کند و انسان به این شناخت دست می‌یابد که خدا منزله از ویژگی‌های مخلوقات است؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه‌السلام در خطبه اول نهج البلاغه، به ارائه سیری تربیتی و مراحل رشد معرفت انسان نسبت به خداوند می‌پردازد. آیه الله مکارم شیرازی در ذیل این خطبه می‌نویسد:

در این فراز، پنج مرحله برای معرفت و شناخت خداوند ذکر فرموده که می‌توان آن‌ها را این‌گونه خلاصه کرد: ۱. شناخت اجمالی و ناقص، ۲. شناخت تفصیلی، ۳. مقام توحید ذات و صفات، ۴. مقام اخلاص، ۵. مقام نفی تشبیه.^۴

البته رشد شناختی لازم برای ازدیاد ایمان، صرفاً در موضوع خداشناسی نیست و جهات گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد؛ از جمله این‌که فرد با ازدیاد معرفت باید توانایی تمییز امور متشابه را به دست آورد. در غیراین صورت، به مدارج عالی معرفتی و ایمانی نمی‌رسد. امیرمؤمنان علیه‌السلام، در حکمت ۱۴۷ در تقسیم مراتب جویندگان معرفت به کمیل فرمود:

گروهی تسلیم حاملان حق هستند، اما ژرف‌اندیشی لازم را در شناخت حقیقت ندارند؛ با اولین شبهه‌ای، شک و تردید در دلشان ریشه می‌زند.

حضرت این نوع افراد را شایسته دریافت معارف بالایی خود نمی‌داند^۵ و چنان‌که در حکمت ۳۱ نیز آمده است، «بصیرت» از لوازم رسیدن به یقین است.^۶ بنابراین، نداشتن ژرف‌اندیشی، مانع ازدیاد ایمان و داشتن این مهارت و توانایی از لوازم ازدیاد ایمان است.

۱. معانی الاخبار، ص ۳۴۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۸.

۳. شرح ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۳۹۸.

۴. پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ج ۱، ص ۸۲.

۵. نهج البلاغه، ص ۶۶۱.

۶. همان، ص ۶۲۸.

۲ - ۳ - ۲ - ۲. رشد اخلاقی ناشی از رشد عقلی

برخی روایات نشان می‌دهد که هر اندازه «رشد اخلاقی» فرد بیشتر باشد، «رشد ایمانی» او بیشتر خواهد بود؛ چنان‌که در روایتی صحیح‌السند از امام باقر علیه السلام آمده است:

إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا.^۱

همچنین، روایت مشهور جنود عقل و جهل - که در باره عقل و ضد آن جهل است - بیش از هفتاد فضیلت اخلاقی را فرا می‌آورد که بر اساس بخش پایانی روایت، عوامل رشد ایمان نیز هستند؛ رفتارها و صفات روحی‌ای مانند متانت، اعتدال و میانه‌روی، رازداری، حیا، شادابی، انصاف، سخاوت و ...^۲

امام صادق علیه السلام در پایان این حدیث می‌فرماید:

تمام این صفات - که لشکریان عقل‌اند - جز در پیغمبر و جانشین او و مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده، جمع نشود؛ اما دوستان دیگر ما برخی از این‌ها را دارند تا به تدریج همه را دریابند و از لشکریان جهل پاک شوند؛ آنگاه با پیغمبران و اوصیایشان در مقام‌اعلی همراه شوند. و این سعادت جز با شناختن عقل و لشکریانش و دوری از جهل و لشکریانش به دست نیاید.^۳

بنا بر این حدیث، ازدیاد ایمان و نایل شدن به مقام و مرتبه والای «مؤمن ممتحن (آزموده)»، به «شناخت» همه کمالات و شاخص‌های مثبت عقلی و به تبع اخلاقی، و رهایی از همه موانع ضد عقلی و ردایل اخلاقی مذکور در این حدیث وابسته است. «ازدیاد ایمان»، تحقق همین کمالات اخلاقی عاقلانه و رهایی از موانع غیر اخلاقی و جاهلانه است. علاوه بر این، تعداد قابل توجهی از شاخص‌های مذکور، از امور ذومراتب و متنوع بوده و این چندلایگی شاخص‌ها، خود منجر به مراحل مختلف ایمان خواهد گردید. امام خمینی رحمته الله علیه به مرتبه دار بودن هفت خصلت: رضا، شکر، توکل، زهد، خوف، تواضع و صبر اشاره می‌کند.^۴ از این منظر، هر قدر در تربیت خویش، به تثبیت و تحقق مراتب بالاترین صفات موفق تر باشیم، ایمان مان فزون‌تر می‌گردد.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۹۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱-۲۳؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۸.

۳. همان.

۴. شرح جنود عقل و جهل، ص ۱۶۶، ۱۸۲، ۲۱۲، ۲۹۴، ۳۲۶، ۳۳۴ و ۴۱۱.

۲ - ۳ - ۲ - ۳. تقویت عقد قلبی با «افزایش اراده» و «خالص سازی نیت»

گفته شد که بر طبق احادیث، بنیاد ایمان در «ساحت قلب»، علاوه بر «معرفت»، وابسته به ایجاد و رشد «عقد و عزم قلبی» و تقویت «اراده» بوده و می توان آن را نیز از مؤلفه ها و شاخص های اصلی «ازدیاد ایمان» دانست؛ چنان که مثلاً در برخی روایات، «ضعف اراده» در مقابله با بدی، همانند «کم خردی»، مذموم، و از نشانه های «ضعف ایمان» دانسته شده است؛ چنان که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در معرفی مؤمن ضعیف فرمود:

کسی که از بدی باز نمی دارد (و با آن مخالفت نمی کند).^۱

و نیز به نظر می رسد، همچنان که «تقویت» و «تشدید» اراده به جهت تأثیر «کمی» در «عقد قلبی» ارتباط مستقیمی با «رشد ایمان» دارد، «خالص سازی اراده» و بهبود و تعالی «کیفی» انگیزه نیز - که در روایات تحت عنوان «اخلاص» یا «نیت» و مانند آن مطرح می شود - نسبت جدی با «رشد ایمان» داشته و از شاخص های پراهمیت است. امام موسی کاظم عَلَيْهِ السَّلَام، در حدیث ارزشمند خود به هشام بن حکم فرمود:

كَمَا لَا يَقُومُ الْجَسَدُ إِلَّا بِالنَّفْسِ الْحَيَّةِ، فَكَذَلِكَ لَا يَقُومُ الدِّينُ إِلَّا بِالنِّيَّةِ الصَّادِقَةِ، وَلَا تَثْبُتُ النِّيَّةُ الصَّادِقَةُ إِلَّا بِالْعَقْلِ؛^۲

همچنان که بدن جز با نفس و روح زنده برپا نمی ماند، دین نیز جز با نیت و انگیزه صادقانه برپا نمی ماند و نیت صادقانه نیز جز با عقل محقق نمی شود.

از برخی روایات امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام نیز چنین برمی آید که از اساسی ترین معیارها در تعیین رتبه ایمانی انسان ها «نیت» آنان است؛ چنان که فرمود:

عَلَى قَدْرِ قُوَّةِ الدِّينِ يَكُونُ خُلُوصُ النِّيَّةِ؛

به میزان نیروی دین داری، نیت خالص می شود.

و

تَقَرَّبُ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِإِخْلَاصِ نِيَّتِهِ؛^۳

نزدیکی بنده به سوی خدای سبحان، به وسیله اخلاص در نیت اوست.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۹.

۲. تحف العقول، ص ۳۹۶.

۳. غرر الحکم، ص ۹۳.

بر همین اساس، در روایات معصومین علیهم‌السلام، عبادت‌کنندگان، بر طبق «انگیزه و نیت» به سه دسته تقسیم شده‌اند: عبادت بردگان، با انگیزه ترس از عذاب - که در کمترین مرتبه قرار دارد - و عبادت تجارت‌پیشه‌گان به اشتیاق پاداش و عبادت آزادگان از سرعشق به خدا و با اخلاص کامل.^۱ لذا «تعالی انگیزه» و «تصفیه نیت» از انواع شائبه‌ها و شرک خفی، در امتداد «رشد کیفی اراده» و خالص‌سازی عقد قلبی، «ازدیاد ایمانی» فرد را رقم می‌زند.

۲ - ۳ - ۲ - ۴. رشد عاطفی و هیجانی؛ حب و بغض و ...

روایات اسلامی، هیجانات انسانی، مانند ترس، خشم، غم، شادی، دوستی، شرم و حیا و ... را مرتبط با ایمان و سبب ازدیاد و کاهش آن دانسته‌اند و رشد عاطفی و هیجانی، جزئی الزامی از فرایند «ازدیاد ایمان» است. چند نمونه می‌آوریم.

الف) دوستی و دشمنی با انسان کامل ملاک ایمان و کفر

از روایات اسلامی برمی‌آید که نوعی از عشق و دوستی با حقیقت ایمان ممزوج بوده و به تعبیری خود «ایمان» است و نوعی از بغض و انزجار نیز، معارض با ایمان است و در حد «نفاق» و «کفر». برای مثال «عشق» یا «نفرت» نسبت به انسان کامل، نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام عین «ایمان» یا «کفر» است. چنان‌که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: دوستی با علی علیه‌السلام ایمان و دشمنی با او کفر است.^۲ و گاهی فرمود: دشمنی با او نفاق است.^۳ و یا دوستی و دشمنی با الگوهای کامل انسانیت یعنی اهل بیت علیهم‌السلام، چنان‌که در روایات آمده؛ همان ایمان و کفر است؛^۴ لذا با توجه به نقش ماهوی این هیجانات، - دست‌کم در لایه‌های بالاتر ایمان، - ازدیاد هیجان حب نسبت به انسان کامل و دستورات و منهیات وی، و نیز تنظیم رضایتمندی و ناخرسندی فرد با افعال و حالات وی علیه‌السلام، به طور مستقیم در ازدیاد ایمان اثرگذار است.

ب) دوستی و دشمنی برای خدا، شاخص ایمان

برخی روایات اسلامی «دوستی و دشمنی برای خدا» را از ایمان دانسته و فرد فاقد این شاخصه عاطفی و هیجانی را با وجود نماز و روزه فراوان، «بی‌بهره از ایمان» معرفی می‌نماید.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۸۴.

۲. بشارة المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ص ۲۰؛ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۸۶.

۳. الامالی (صدوق)، ص ۴۴۱.

۴. المحاسن، ج ۱، ص ۱۵۰؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۶۱.

امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره نقل می‌کند که: روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله به یکی از یارانش فرمود:

يَا عَبْدَ اللَّهِ! أَحَبُّ فِي اللَّهِ، وَ أَبْغَضُ فِي اللَّهِ، وَ وَالٍ فِي اللَّهِ، وَ عَادٍ فِي اللَّهِ، فَإِنَّهُ لَا تُنَالُ وَلَايَةَ اللَّهِ إِلَّا بِدَلِيكَ، وَلَا يَجِدُ رَجُلٌ طَعْمَ الْإِيمَانِ، وَ إِن كَثُرَتْ صَلَاتُهُ وَ صِيَامُهُ حَتَّى يَكُونَ كَذَلِكَ!

ای بنده خدا، برای خدا دوست بدار، و برای خدا نفرت بدار، و برای خدا دوستی بورز، و برای خدا دشمنی کن؛ چرا که جز با این کار به ولایت خدا نتوان رسید. و هیچ مردی «طعم ایمان» را نچشد، هر چند نماز و روزه‌هایش بسیار باشد، مگر آن گاه که چنین باشد.

ج) افزایش مردم دوستی، شاخص ازدیاد ایمان

پس از این که جهت هیجان دوستی در فرد «خشنودی خدا» شد، هر چه این دوستی در روابط انسانی شدت یابد، برایمان فرد افزوده می‌گردد؛ همچنان که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

ما التقى مؤمنان قط، إلا كان أفضلهما أشد حبا لصاحبه؛^۲

هیچ‌گاه دو مؤمن با یکدیگر دیدار نمی‌کنند، مگر این که برترین آن دو کسی است که دوستش را بیشتر دوست دارد.

نکته دیگر در رشد هیجانی آن است که بر اساس روایات، عدم کنترل هیجانات و ناتوانی در هدایت و تعلق آن‌ها به امور و موارد لازم و معقول، منجر به اختلال در معرفت و بالتبع کاهش ایمان می‌گردد؛ چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله «کنترل خشم» و «نگهداری زبان» را جزو هفت شرط لازم برای کمال ایمان دانست.^۳ همچنین از ایشان نقل است:

الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ، كَمَا يُفْسِدُ الصَّبْرُ الْعَسَلَ وَ كَمَا يُفْسِدُ الْحُلُّ الْعَسَلَ؛^۴

غضب ایمان را فاسد می‌کند؛ آن چنان‌که صبر (عصاره درختی است که تلخ است) عسل را، و آن چنان‌که سرکه عسل را.

۱. معانی الاخبار، ص ۹۶-۹۷.

۲. روضة المتقين، ج ۹، ص ۳۹۱.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۹.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۳۰۲.

و برخی روایات دیگر نیز میل و ترس و خشم نابجا را از ارکان و مقومات کفر می‌داند:

أَرْكَانُ الْكُفْرِ أَرْبَعَةٌ: الرُّعْبَةُ وَالرَّهْبَةُ وَالسَّخَطُ وَالغَضَبُ.^۱

از آن جا که مفهوم ایمان و کفر دو مقوله متضاد هستند، «ازدیاد ایمان»، منوط به رفع کفر و مقومات آن است و هیجان‌ات منفی یا خارج از کنترل می‌توانند از موانع ازدیاد ایمان باشند. در واقع، افزایش ایمان، توأم با آرامشی است که هریک از «هیجان‌ات» را در کنترل «نیروی عقل» فرد قرار می‌دهد و در صورت رشد یافتگی ایمان، همه هیجان‌ات، حتی هیجان‌ات به ظاهر منفی (مانند خشم و غم)، تنها در حریم و مسیری فعالیت می‌کنند که مورد تأیید و رضایت شارع است. شاید بتوان مدح «غضب لله» و دشمنی با بدکاران در راه خدا را بر اساس احادیث، از رشد یافتگی همین نوع هیجان‌ات دانست که مورد تأیید خداوند قرار می‌گیرد:

مَنْ غَضِبَ لِلَّهِ غَضَبًا؛^۲

کسی که برای خدا خشم گیرد، خدا به خاطر او خشمگین می‌گردد.

البته بحث در این موضوع بسیار گسترده‌تر از موارد ذکر شده است.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

اگرچه در طول تاریخ، درباره «مفهوم ازدیاد ایمان» گفت‌وگوهای زیادی صورت پذیرفته است، لکن چنان‌که بیان شد، اغلب این بحث‌ها در ذیل مباحث کلامی و گاه نیز با نگرش فلسفی و عرفانی تقریر شده است. روایات معصومین علیهم‌السلام نیز، گاهی مستقیم و گاه غیرمستقیم و از طریق تبیین اجزا و ارکان شناختی، رفتاری، عاطفی و ... به بیان «چیستی ایمان و ازدیاد آن» پرداخته‌اند. از مجموع روایات چنین برمی‌آید که «ازدیاد ایمان از منظر روایات اسلامی: تحقق، تثبیت و تعالی شاخص‌های شناختی، عاطفی، انگیزشی، اخلاقی، اجتماعی و عبادی ایمان در ساحت‌های وجود انسان (شامل عقل و قلب و جوارح) است» که این مقاله عمدتاً به ابعاد «غیرعبادی» ایمان پرداخت.

بر اساس احادیث، دست‌کم وجود سه مرحله برای ایمان روشن است: «ایمان اولیه یا ضعیف»، «ایمان مقبول» و «ایمان متعالی». «ازدیاد ایمان» برای حرکت از مرحله اول به مرحله دوم - که همراه با زدودن ویژگی‌های معارض ایمان، مانند شک و توهم نسبت به

۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۱.

خداوند (ضعف شناختی)، نفاق و چندرویی با مردم و در روابط اجتماعی و سستی اراده در برپایی قوانین فردی و اجتماعی و ناپایداری عاطفی و هیجانی است - الزامی و برای مرحله سوم یا ایمان متعالی، مطلوب و با ارزش بوده، لکن برای عموم مردم غیرالزامی است. تعریف فاو لراز «رشد ایمان» همانند تعریف بالا نیست، اما هم‌سوئی‌ها و شباهت‌هایی دارد؛ از جمله این‌که:

یک. در تعریف هر دو نگاه، ایمان نوعی «معرفت» و «دانش» است. بنابراین، ازدیاد و رشد ایمان، معمولاً ملازم با افزایش «بینش و معرفت» است.
دو. ایمان، علاوه بر دانش، مبتنی بر «عقد و پیمان قلبی»^۱ و به قول فاو لزر «مجموعه‌ای از تعهدات» است.^۲ در نتیجه، «قدرت اراده» و میزان «مقاومت و پایداری» فرد، هم‌طراز با میزان رشد و ازدیاد ایمان بالا خواهد رفت.

سه. ذومراتب بودن ایمان در هر دو رویکرد روشن است.
چهار. افزایش توان ادراکی فرد و شناخت وی نسبت به خداوند و صفات او و تنزیه او از صفات جسمانی و بشری در هر دو رویکرد، توأم با «رشد ایمان» به چشم می‌خورد.^۳
پنج. رشد اخلاقی و دست‌یابی به فضایل والایی چون انصاف، صداقت، ایثار، نوع دوستی، صبر، مقابله با بدی، زهد و آزادگی، بصیرت، ژرف‌اندیشی و ... در هر دو رویکرد به چشم می‌خورد.^۴

شش. در هر دو رویکرد، رشد عاطفی و هیجانی توأم با ازدیاد ایمان وجود دارد؛ با این تفاوت که روایات اسلامی اولاً، «ازدیاد ایمان» را در حیطه اسلام و پس از پذیرش شریعت تعریف می‌نمایند و اساساً بخشی از فرایند استکمالی ایمان را تنها در گرو رابطه معرفتی و هیجانی با انسان کامل و فهم عمیق دین ممکن می‌داند.^۵ ثانیاً، علی‌رغم دیدگاه فاو لزر در ارتباط با وابستگی الزامی رشد کامل ایمان به طول عمر و رسیدن به دوره میان‌سالی،^۶ بر اساس روایات، ازدیاد و کمال ایمان نسبت قطعی با طول عمر نداشته، بلکه تنها «زمینه

۱. خصائص الانمه، ص ۱۰۰.

۲. «نظریه رشد ایمانی فاو لزر به عنوان چهارچوبی برای تربیت دینی»، ص ۶۷.

۳. پیام امام امیرالمومنین علیه السلام، ج ۱، ص ۸۲؛ مثلث ایمان، ص ۶۲.

۴. نهج البلاغه، ص ۴۷۳؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۶؛ مثلث ایمان، ص ۶۳.

۵. دانشنامه قرآن و حدیث، ج ۸، ص ۷۸.

۶. «نظریه رشد ایمانی فاو لزر به عنوان چارچوبی برای تربیت دینی»، ص ۷۵.

ازدیاد ایمان» را فراهم می‌آورد و این امکان وجود دارد که فرد با تلاش در مسیر تربیت نفس، حتی در «دوره جوانی» به مراحل عالی ایمان نایل گردد؛ برای نمونه، در روایات از شخصی «شاب» (جوان) یاد می‌شود که به «حقیقت ایمان» یا «یقین» راه یافته بود و مورد تأیید و دعای خیر پیامبر ﷺ قرار گرفت.^۱

کتابنامه

قرآن کریم.

اصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: سید جواد مصطفوی. تهران: علمیه اسلامیة، اول، ۱۳۶۹ش.

الامالی، محمد بن حسن طوسی، قم: دارالثقافه، اول، ۱۴۱۴ق.

الامالی، محمد بن علی بن بابویه الصدوق، تهران: کتابچی، ششم، ۱۳۷۶ش.

الامالی، محمد بن محمد مفید، تصحیح: علی اکبر غفاری، حسین استادولی. قم: کنگره شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ق.

اوصاف الاشراف، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد الطوسی، تصحیح: سید مهدی شمس الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سوم، ۱۳۷۳ش.

بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دارالاحیاء لتراث الاسلامیه، دوم، ۱۴۰۳ق.

بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، عمادالدين طبري آملی، نجف: مكتبة الحيدريه، دوم، ۱۳۸۳ق.

پیام امام امیرالمؤمنین عليه السلام، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تهران: دارالکتب الاسلامیه، هشتم، ۱۳۹۵ش.

تحف العقول، حسن بن علی بن شعبه حرانی، مصحح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۰۴ق.

تفسیر القرآن الکریم، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، مصحح: محمد خواجهوی، قم: انتشارات بیدار، دوم، ۱۳۶۱ش.

تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ورام بن ابی فراس، قم: مكتبة فقيه، اول، ۱۴۱۰ق.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۳.

- التوحيد، محمد بن علي بن بابويه صدوق، مصحح: هاشم حسني، قم: جامعه مدسين، اول، ۱۳۹۸ق.
- الجعفریات (الاشعشيات)، محمد بن محمد بن اشعث، تهران: مكتبة النينوى الحديثه، اول، بی تا.
- حق اليقين، محمد باقر مجلسي، تهران: علميه اسلاميه، بی تا.
- خصائص الأئمة عليهم السلام (خصائص أمير المؤمنين عليه السلام)، شريف رضى محمد بن حسين موسوى، محقق: محمد هادى امينى، مشهد: آستان قدس رضوى عليه السلام، اول، ۱۴۰۶ق.
- دانشنامه عقايد اسلامي، محمد محمدى رى شهري، قم: دارالحدیث، دوم، ۱۳۸۶ش.
- دانشنامه قرآن و حدیث، محمد محمدى رى شهري، ترجمه: حميدرضا آژير، حميدرضا شينخى، قم: دارالحدیث، دوم، ۱۳۹۱ش.
- دعائم الاسلام فى ذكر الحلال و الحرام، نعمان بن محمد بن خيئون تميمى مغربى، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۳۸۵ق.
- روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقى مجلسي، مصحح: حسين موسوى كرماني، على پناه اشتهاردى. قم: مؤسسه فرهنگى كوشانبور، دوم، ۱۴۰۶ق.
- شرح حديث جنود عقل و جهل، سيد روح الله موسوى خمينى، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام، يازدهم، ۱۳۸۶ش.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابى الحديد معتزلى، محقق: محمد ابوالفضل ابراهيم. قم: مكتبة آية الله مرعشى نجفى، اول، ۱۴۰۴ق.
- صحيفة السجادية، امام سجاد على بن الحسين عليه السلام، قم: الهادى، اول، ۱۳۷۶ش.
- العين، خليل بن احمد فراهيدى، قم: هجرت، دوم، ۱۴۰۹ق.
- غرر الحكم و درر الكلم، عبدالواحد بن محمد تميمى آمدى، محقق: سيد مهدى رجايى، قم: دارالكتب اسلامي، دوم، ۱۴۱۰ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كلينى، تصحيح: على اكبر غفارى، محمد آخوندى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، محقق: جمال الدين ميردامادى. بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ق.
- مثلث ايمان. محمد على مظاهرى و ديگران، قم: دارالحدیث، اول، ۱۳۹۰ش.
- مجمع البحرين، فخرالدين بن محمد الطريحي، مصحح: احمد حسيني اشكورى، تهران: مرتضوى، سوم، ۱۳۸۵ش.

- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، مصحح: محدث، جلال الدین، قم: دارالکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۷۱ق.
- المحیط فی اللغة، صاحب بن اسمعیل بن عباد، محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتاب، اول، ۱۴۱۴ق.
- مصباح الشریعه، (منسوب به) امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام، بیروت: اعلمی، اول، ۱۴۰۰ق.
- معانی الاخبار، محمد بن علی بن بابویه صدوق، ترجمه: حمید رضا شیخی، تهران: ارمغان طوبی، اول، ۱۳۸۹ش.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس بن زکریا، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۰۴ق.
- مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه: حسین بن محمد راغب اصفهانی، غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی، دوم، ۱۳۷۴ش.
- مفهوم ایمان در کلام اسلامی، توشی هیکوایزوتسو، ترجمه: زهرا پورسینا. تهران: سروش، چهارم، ۱۳۹۶.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه صدوق، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ق.
- المؤمن (مؤمن کیست؟)، حسین بن سعید کوفی اهوازی، ترجمه: عبدالله صالحی، قم: نور السجاده علیه السلام، اول، ۱۳۸۶ش.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، دوم، ۱۳۹۰ق.
- نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، حسین بن محمد حلوانی، قم: مدرسة الامام مهدی (عج)، اول، ۱۴۰۸ق.
- نهج البلاغه، شریف رضی، محمد بن حسین موسوی، ترجمه: محمد دشتی، قم: مشهور، اول، ۱۳۷۹ش.
- «تحلیل معرفت محورانه مراتب ایمان در فلسفه ملاصدرا»، سید محمد کاظم علوی، حکمت و فلسفه، ۱۳۹۳، شماره ۳۸.
- «کاربرد نظریه مراحل توسعه ایمان جیمز فاولر در اسلام»، غلامرضا متقی فرو همکاران، مجموعه مقالات همایش تربیت دینی، ۱۳۸۸ش.

«مراتب ایمان از نظر علامه طباطبائی»، عزیزالله افشارکرمانی، پژوهش نامه قرآن و حدیث،
۱۳۹۵، شماره ۱۸.

«نظریه رشد ایمانی فاولر به عنوان چارچوبی برای تربیت دینی»، احمد زنداوانیان و دیگران،
ادیان و عرفان، ۱۳۹۴، شماره یکم.

TOWARD A DEVELOPMENTAL PERSPECTIVE ON FAITH. Fowler. James W, 1974.

**اصول فهم و تبیین روایات در دو رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی؛
مطالعه موردی دو شرح ملاصدرا و مجلسی بر الکافی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۱۵

محمد مهدی فرهی^۱

چکیده

رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی دو رویکرد مورد توجه در فهم و تبیین روایات هستند. یکی از راه‌های آشنایی با این دو رویکرد و نقاط اشتراک و تمایزشان بررسی مقایسه‌ای آن‌ها از جهت میزان توجه و بهره‌مندی نسبت به اصول فهم و تبیین روایات است. از این رو، این مطالعه بر آن است تا با بررسی مقایسه‌ای شرح ملاصدرا، فیلسوف عقل‌گرا و مجلسی، دانشمند نقل‌گرا، بر الکافی از جهت مذکور، به آشنایی بیشتر با این رویکردها یاری رساند. برخی از نتایج این مطالعه از این قرار است: هر دو رویکرد پذیرفته‌اند که معصومین علیهم‌السلام با توجه به سطح فهم مخاطب با وی سخن می‌گویند. همچنین به این‌که برخی از سخنان معصومین علیهم‌السلام می‌تواند از باب جدل یا اقناع باشد باور دارند اما گاه در مصادیق میان آن‌ها اختلاف به چشم می‌خورد. هر دو به اصل وقوع تقیه در برخی روایات باور دارند اما در کاربری آن اختلاف دارند. همچنین هر دو اصل نقل به معنا را قبول دارند اما اهتمام خاصی در بررسی روایات نقل به معنا و کشف متن اصلی روایت ندارند. هر دو به اصل تصحیف نیز توجه داشته‌اند اما اهتمام مجلسی بیشتر از ملاصدرا است. همچنین هر دو به اصل تأویل توجه داشته‌اند اما گاه رویکردشان به تأویلشان جهت بخشیده است.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی فلسفی، نقل‌گرایی، شرح اصول الکافی، مرآة العقول، ملاصدرا، محمد باقر مجلسی.

۱. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تهران (Mohammadfarrahi2011@gmail.com).

طرح مسأله

از دیرباز حدیث با رویکردهای مختلفی مورد فهم و تبیین قرار گرفته است. رویکرد عقل‌گرایی فلسفی و نقل‌گرایی از این جمله‌اند. برای آشنایی با این دو رویکرد و نقاط اشتراک و تمایزشان می‌توان آن‌ها را از جهات گوناگونی بررسی کرد. یکی از این جهات میزان توجه و بهره‌مندی هر یک از این دو رویکرد به اصول فهم و تبیین روایات است. بررسی این دو رویکرد از این جهت عیاری برای ارزیابی و محک زدن آن‌ها خواهد بود؛ از این رو، این مطالعه بر آن است تا با بررسی شروح دو دانشمند پرتطرفدار این دو رویکرد یعنی ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق)، فیلسوف عقل‌گرای مشهور و محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق)، محدث پرکار و صاحب اثر معروف بحار الانوار، بر کتاب الکافی کلینی میزان توجه و بهره‌گیری آن‌ها نسبت به اصول فهم حدیث را بنمایاند و نشان دهد که این دو دانشور به طور خاص و رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی به طور عام چه اشتراکات و تمایزاتی دارند. شایان ذکر است عقل‌گرا دانستن ملاصدرا و نقل‌گرا شمردن مجلسی بدین معنا نیست که عقل در نزد ملاصدرا معتبر و در نزد مجلسی نامعتبر است و در مقابل نقل در نزد مجلسی معتبر و در نزد ملاصدرا بی‌اعتبار است؛ بلکه باید توجه داشت که این هر دو دانشمند هم برای عقل و هم برای نقل اعتبار قائلند اما دایره کارآمدی عقل در نزد آن‌ها متفاوت است و دامنه کارایی عقل نزد ملاصدرا گسترده‌تر و در نزد مجلسی محدودتر است. معیار تقسیم‌بندی آن‌ها به عقل‌گرا و نقل‌گرا نیز همان دایره کارایی عقل در نزد آن‌هاست. زیست این دو دانشمند در عصر صفوی بوده است و بررسی شروح آن‌ها ما را از نگرش‌های متفاوت آن عصر آگاه می‌سازد. درباره شروح ملاصدرا و مجلسی بر کتاب الکافی آثاری نگاشته شده است اما ظاهراً اثری با تمرکز بر عقل‌گرایی ملاصدرا و نقل‌گرایی مجلسی از نظر توجه و به‌کارگیری اصول فهم حدیث به مقایسه آن‌ها پرداخته است که این مطالعه عهده‌دار آن شده است.

۱. تفاوت سطح روایات به دلیل اختلاف میزان فهم و درک مخاطبان

افراد دارای استعدادها و سطوح متفاوتی از درک و فهم هستند؛ برخی توان ندارند استدلال‌های پیچیده و عمیق را درک کنند و اگر در مسأله‌ای که برای آن‌ها پیش آمده، پاسخ با این‌گونه استدلال‌ها داده شود، چون توان درک این استدلال‌ها را ندارند، شبیه برایشان باقی می‌ماند. از این رو، لازم است از استدلالی استفاده شود که در حد فهم و درک

آن‌ها باشد. از طرف دیگر، برخی ذهنی پیچیده دارند و با استدلال‌هایی که برای عوام صورت می‌گیرد، قانع نمی‌شوند و مسأله برایشان حل نمی‌شود و نیز می‌توانند برهان‌های عمیق و پیچیده را درک کنند. برای حل مسائل این افراد لازم است از استدلال‌های عمیق استفاده شود. مخاطبان معصومین علیهم‌السلام نیز سطح فهم یکسانی نداشتند و حضرات علیهم‌السلام با آن‌ها با توجه به میزان فهمشان سخن می‌گفته‌اند؛ چنان‌که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده است:

إنا معاشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم.^۱

بنابراین روایات معصومین علیهم‌السلام، به دلیل اختلاف سطح درک و فهم مخاطبانشان، در یک سطح نیستند. آگاهی نداشتن از این اصل می‌تواند بر فهم و تبیین روایات تأثیر منفی بگذارد. از این رو، توجه به این اصل برای شارحان حدیث لازم است.

ملاحظه‌دار از این اصل آگاه بوده و در شرحش بر روایات بدین اصل تمسک کرده است؛ برای نمونه، بنا بر حدیث دوم «باب العرش و الكرسي»، ابوقره خدمت امام رضا علیه‌السلام می‌رسد و به حضرت علیه‌السلام می‌گوید که آیا شما به محمول بودن خدا اقرار می‌کنید؟ حضرت علیه‌السلام در پاسخ، به این‌که بر هر محمولی، فعلی واقع شده که منتسب به دیگری است، اشاره می‌کند و محمول را محتاج معرفی می‌کند و به این‌که محمول در لفظ اسم نقص است و حامل، فاعل و در لفظ اسم مدح است، توجه می‌دهد. همچنین حضرت علیه‌السلام به این‌که خدای تعالی خود را در کتبش محمول نخوانده، اشاره می‌کند و محمول را ماسوی الله می‌شناساند و اشاره می‌کند که هرگز شنیده نشده است که کسی که به خدا و عظمتش ایمان دارد، در دعایش بگوید: یا محمول!

ابوقره به آیات ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾^۲ و ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾^۳ استناد می‌کند و حضرت علیه‌السلام بار دیگر پاسخ می‌دهد. ابوقره از روایتی دیگر سخن به میان می‌آورد و حضرت علیه‌السلام بار دیگر پاسخ می‌دهد.^۴

ملاحظه‌دار به این‌که ظاهراً ابوقره مردی مانند حنابله و اکثر اصحاب حدیث بوده که معانی را جز از ذیل الفاظ نمی‌فهمیده و از الفاظ نیز تنها مدلولات سطحی و ظاهری آن‌ها را درک

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۵؛ تحف العقول، ص ۳۷.

۲. سوره حاقه، آیه ۱۷.

۳. سوره غافر، آیه ۷.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۲.

می‌کرده، اشاره کرده است. حضرت علیه السلام نیز به سبب قصور فهم وی از درک دلایل عقلی با صورت الفاظ و مدلولات سطحی و ظاهری آن‌ها برای او استدلال کرده است.^۱

همچنین ملاصدرا روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده که در آن خطاب به برخی ملحدان فرموده‌اند: اگر آنچه تو گفتی حق باشد، تو و ما اهل نجاتیم و اگر آنچه ما گفتیم حق باشد، ما اهل نجاتیم و تو اهل هلاکت. ملاصدرا بر این باور است که سخن حضرت علیه السلام مبنی بر جواز شک در آخرت نیست، بلکه حضرت علیه السلام با ملحد به میزان عقلش سخن گفته است.^۲

مجلسی نیز بدین اصل واقف بوده و گاهی به آن توجه داده است؛ برای نمونه، مجلسی در توضیح بخشی از روایت دوم «باب حدوث العالم و اثبات المحدث»، بنا بر احتمالی، سخن مخاطب حضرت صادق علیه السلام را مبنی بر جسم بودن خدا می‌شمارد و این که حضرت علیه السلام در پاسخ، متعرض ابطال آن نشده است را به این دلیل دانسته که مخاطب قابلیت فهم آن را نداشته است.^۳

همچنین وی در ذیل روایت مربوط به سؤال ابقره - که ذکرش رفت - با تعبیر «قیل»، از دیگران نقل می‌کند که حضرت رضا علیه السلام به سبب قصور فهم مخاطبش از درک دلایل عقلی با صورت الفاظ و مدلولات سطحی و ظاهری آن‌ها برای او استدلال کرده است.^۴

مجلسی این قول را از ملاصدرا، بی آن که از وی نام ببرد، نقل کرده است.^۵ وی همچنین در توضیح بخشی از یکی از روایات وجوهی برشمرده که یکی از آن‌ها که مجلسی آن را اظهر دانسته، این است که حضرت صادق علیه السلام به سبب این که پرسش‌گزار فهم حق قاصرو نیز معاند بوده است، پاسخی متشابه - که دارای دو وجه است - ذکر کرده‌اند و پرسش‌گرنیز قانع شده است.^۶

۲. جدلی یا اقناعی بودن برخی روایات

یکی دیگر از اصولی که شارح حدیث لازم است بدان توجه داشته باشد، این است که گاهی ممکن است معصوم علیه السلام در سخنان خود، بنا به مصلحتی، از جدل و مطالب اقناعی

۱. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۵۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۴۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۷۵-۷۶.

۵. رک: شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۵۴.

۶. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵۷.

استفاده کند و درصدد بیان واقع نباشد. توجه نداشتن بدین اصل می‌تواند موجب بدفهمی روایت شود. چه بسا سخنی از معصوم علیه السلام از باب جدل یا اقناع مخاطب بیان شده باشد، اما شارح بدون توجه بدین امر، آن را بیان واقع بشمارد و دچار فهم خطا شود و تبیینی ناصحیح از آن ارائه کند.

ملاصدرا معتقد است معصوم علیه السلام در استدلال خود از جدل، خطابه و برهان بهره می‌گیرد و در روایت نخست باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» به این‌که حضرت صادق علیه السلام در احتجاجش از سه شیوه جدل، خطابه و برهان بهره جسته تا گام به گام به هدایت و ارشاد بپردازد، توجه داده است.^۱ ملاصدرا در روایت چهارم باب «الاضطرار الی الحجة نیز معتقد است که معصوم علیه السلام از جدل استفاده کرده است.^۲

مجلسی نیز در حدیث نخست باب «حدوث العالم و اثبات المحدث» احتمال داده که حضرت صادق علیه السلام در ابتدا از جدل استفاده کرده و سپس در ادامه، اقامه برهان کرده باشد.^۳ بنابراین، وی به امکان استفاده معصوم علیه السلام از جدل توجه دارد. همچنین از آنجا که وی در توضیح بخشی از یکی از روایات وجوهی برشمرده که یکی از آن‌ها این است که حضرت صادق علیه السلام به سبب این‌که پرسش‌گزار از فهم حق قاصرو نیز معاند بوده، پاسخی متشابه - که دارای دو وجه است - داده‌اند و پرسش‌گرنیز قانع شده است،^۴ به نظر می‌رسد وی به کارگیری خطابه را نیز از سوی معصومین علیهم السلام ممکن می‌داند و بدان توجه دارد.

یکی از مواردی که اهمیت اصل مذکور و صحیح استفاده کردن از آن را نمایان‌تر می‌کند و اتفاقاً ملاصدرا و مجلسی در رویارویی با آن متفاوت عمل کرده‌اند، می‌توان در روایت یونس بن یعقوب دید:

کنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إني رجل صاحب كلام و فقه و فرائض و قد جئت لمناظرة أصحابك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلامك من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله أو من عندك؟ فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله و من عندي، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فأنت إذا شريك رسول الله؟ قال: لا. قال: فسمعت الوحي عن الله صلى الله عليه وآله يخبرك؟ قال: لا. قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لا. فالتفت أبو عبد

۱. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۵۷.

الله ﷺ إلی، فقال: یا یونس بن یعقوب، هذا قد خصم نفسه قبل أن یتکلم.^۱

مجلسی معتقد است سخن حضرت ﷺ دلالت دارد بر این که سخنی که از قرآن و سنت اخذ نشده، باطل است و تکیه بر دلایل عقلی در اصول دین جایز نیست. همچنین اشاره می‌کند به این که برخی گفته‌اند چون مناظره درباره امامت بوده، حضرت ﷺ چنین فرموده است. مجلسی احتمال دیگری نیز مطرح می‌کند، و آن، این که سخن حضرت ﷺ درباره سخن گفتن درباره فروع، مانند فقه و فرائض باشد؛ زیرا برای عقل در آن مدخلی نیست و چاره‌ای از استناد آن به وحی نیست؛ اما در نهایت، وی تعمیم را اظهر می‌شمارد.^۲

اما ملاصدرا سخن حضرت ﷺ را جدلی شمرده است. به باور وی، چون حضرت ﷺ دانسته که غرض این مرد شامی جدال و غلبه در مناظره است، با این سخنان جدلی با وی تکلم کرده و مرد شامی می‌توانست در واکنش به این که حضرت ﷺ سخن وی «مِنْ کَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمِنْ عِنْدِي» را مستلزم شراکت در رسالت دانست، بگوید مراد من از این سخنم این است که اصول اعتقاداتم مأخوذ از کلام رسول الله ﷺ است و من با قوه فکر و نظر از آن علوم دیگری را استنباط کرده‌ام. بنابراین، سخن مرد شامی مستلزم شرکت در نبوت، شنیدن وحی و واجب دانستن طاعت نیست؛ لیکن خدا برای تأیید حضرت ﷺ وی را ساکت و مبهور کرد.^۳

بنابراین، مجلسی - که چندان به عقل اعتماد ندارد - از این روایت ناتوانی عقل را به دست آورده و حتی این ناتوانی را به اصول دین نیز سرایت داده است و روایت را جدلی شمرده؛ اما ملاصدرا - که فردی عقل‌گرا است و برای عقل مجالی بیش از مجلسی قایل است - سخن حضرت ﷺ را جدلی دانسته و این چنین استفاده ناتوانی عقل از این روایت را زیر سؤال برده است.

۳. تقیه

شارح حدیث باید توجه داشته باشد که معصومین ﷺ با توجه به شرایطی که در آن قرار داشته‌اند، گاهی برخی از روایات را از باب تقیه بیان می‌فرموده‌اند، نه از باب بیان واقعیت.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹.

۳. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۰۷.

بنابراین، گاهی سبب متعارض بودن برخی روایات ممکن است صدور تقیه‌ای آن‌ها باشد. ملاصدرا، همچون دیگر علمای شیعه، به اصل تقیه باور دارد؛ چنان‌که وی در تبیین روایتی تأکید می‌کند که بر شیعیان واجب است که در اصول و فروع به آنچه که به طور یقینی از ائمه علیهم‌السلام فراگرفته‌اند، اکتفا کنند و بر آن‌ها واجب است که اگر از ائمه علیهم‌السلام چیزی خلاف آنچه معتقد شده‌اند و دانسته‌اند شنیدند، آن را حمل بر تقیه کنند.^۱ با این وجود، وی از کاربرد ائمه علیهم‌السلام در شرح روایات پرهیز دارد و ظاهراً روایتی از اصول الکافی را حمل بر تقیه نکرده است. به باور وی، بیشتر اختلافاتی که در روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام واقع می‌شود، مربوط به امور عملی فرعی است، نه اصول اعتقادی و مانند آن. اختلاف در امور عملی فرعی نیز به گونه‌ای نیست که انسان نتواند به هریک از دو روایت اختلافی عمل کند. البته لازم است که صدور هر دو روایت از اهل بیت علیهم‌السلام ثابت باشد و یا مستند به اهل بیت علیهم‌السلام باشند. به اعتقاد ملاصدرا مسأله اختلاف روایات برای مردم به سبب جمود قریحه و تفاوت نگذاشتن بین مسائل علمی و اصولی و مسائل عملی فرعی امری دشوار است و در این باره به اشکال می‌پردازند تا جایی که به قدح در یکی از دو روایت، یا از جهت راوی و جرح آن و یا از جهت متن و حمل آن بر تقیه، یقین می‌کنند.^۲ بنابراین، از این سخنان ملاصدرا استفاده می‌شود که:

۱. غالب روایات اختلافی مربوط به فروع هستند، نه اصول؛
۲. در امور عملی فرعی می‌توان به هریک از دو روایت اختلافی عمل کرد؛^۳
۳. قدح در یکی از دو روایت اختلافی با جرح راوی یا تقیه‌ای دانستن روایت ناشی از جمود قریحه و تفاوت نگذاشتن بین مسائل اصول و فروع است.

به نظر می‌رسد مراد ملاصدرا از این مورد سوم، این است که چون غالب روایات اختلافی مربوط به فروع هستند و در این زمینه به هر دو روایت اختلافی می‌توان عمل کرد، پس دلیلی برای قدح یکی از دو روایت (چه با جرح راوی و چه با حمل روایت بر تقیه) باقی نمی‌ماند و اگر کسی به قدح یکی از دو روایت دست بزند، به سبب جمود قریحه و تفاوت نگذاشتن میان روایات اصول و فروع است.

۱. همان، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۷۱.

۳. این نظر ملاصدرا ناشی از برداشت وی از برخی روایات است (رک: همان، ج ۲، ص ۳۷۰).

بنابراین، ممکن است نقد وی فقط شامل کسانی شود که به قدح در روایات فروع می‌پردازند، نه کسانی که به قدح روایات مربوط به حوزه اصول اعتقادی می‌پردازند. در این صورت، درباره این‌که چرا ملاصدرا در شرحش بر اصول الکافی روایتی را بر تقیه حمل نکرده است. ممکن است گفته شود چون در نظری غالب روایات اختلافی مربوط به فروع هستند، نه اصول و وی نیز به شرح روایات اصول پرداخته است، نه فروع.

اما در اینجا نکته‌ای مطرح می‌شود و آن این‌که به باور ملاصدرا غالب روایات اختلافی مربوط به حوزه فروع هستند، نه تمام روایات اختلافی. بنابراین، وی می‌توانسته در آن تعداد روایات اصول - که اختلافی هستند - از احتمال تقیه استفاده کند؛ خصوصاً که وی در شرح اصول الکافی با برخی از این روایات اختلافی روبه‌رو شده است. از این رو، بار دیگر این پرسش مطرح می‌شود که چرا ملاصدرا در شرحش بر اصول الکافی روایتی را حمل بر تقیه نکرده است؟ به نظر می‌رسد دلیل اصلی و یا دست‌کم یکی از دلایل اصلی این امر مربوط به روحیات و نگرش ملاصدرا است. ملاصدرا روحیه‌ای دارد که به دنبال جمع کردن میان امور مختلف است؛ چنان‌که وی در نظام فلسفی‌ای که به نام حکمت متعالیه بنا نهاده، سعی کرده است میان فلسفه، عرفان و دین جمع کند و جدایی و ناهمخوانی آن‌ها را با یکدیگر انکار کند. این روحیه وی سبب شده است تا وی در صدد جمع میان روایات اختلافی بپردازد و از تقیه‌ای خواندن آن‌ها بپرهیزد. ملاصدرا معتقد است که روایات اختلافی از جهات و حیثیات مختلفی صادر شده‌اند و با توجه به این امر می‌توانیم میان آن‌ها جمع کنیم. این مطلب را می‌توان از تبیین ملاصدرا از روایت زراره استنباط کرد:

از او [امام باقر علیه السلام] درباره مسأله‌ای پرسیدم و به من پاسخ داد. سپس مردی آمد و از همان مسأله پرسید و حضرت بر خلاف آنچه به من پاسخ داده بود، به او جواب داد. سپس مرد دیگری آمد و حضرت بر خلاف آنچه به من و آن مرد پاسخ داده بود، به او جواب داد. هنگامی که هر دو مرد رفتند، گفتم: ای فرزند رسول خدا، دو مرد از اهل عراق از شیعیان شما آمدند و سؤال کردند و به هر یک جواب متفاوتی دادی؟ فرمود: ای زراره، این برای ما بهتر است و موجب بقای بیشتر ما و شما است و اگر بر یک امر اتفاق می‌کردید، مردم پیروی شما از ما را تأیید می‌کردند و موجب کاهش بقای ما و شما می‌شد.^۱

ملاصدرا در شرح این روایت معتقد است که تمام این جواب‌ها با وجود اختلافشان و این‌که درباره یک مسأله هستند، صواب هستند؛ چون ائمه علیهم‌السلام معصوم از خطا هستند و یک امر می‌تواند دارای جهات و حیثیات گوناگون باشد و مطابق با هر جهت و حیثیتی حکمی متفاوت داشته باشد؛ به عنوان مثال، مقولات عشربریک انسان مانند زید به اعتبارات و جهات مختلف صادق است، پس او از حیث حیوان بودن جوهر، از حیث طویل (بلند قد) بودن کم، از حیث دارای رنگ بودن کیف، از حیث پدر بودن مضاف، از حیث کاتب بودن فاعل، و از حیث متحرک بودن منفعل است؛ در حالی که او از حیث جوهر بودن، نه کم است و نه کیف و نه جزاین دو، و از حیث کم بودن نیز نه جوهر است، نه کیف و نه جزاین دو. پس اگر سؤال شود که آیا زید کاتب است یا کاتب نیست، یا آیا زید واحد است یا کثیر، امکان جواب دادن به هر دو طرف نقیض وجود دارد.^۱ به نظر می‌رسد این نوع زاویه دید ملاصدرا نسبت به روایات اختلافی - که آن‌ها از جهات و حیثیات مختلفی صادر شده‌اند - موجب شده است تا وی خود را از تمسک به تقیه‌ای دانستن روایات بی‌نیاز ببیند.

بر خلاف ملاصدرا، مجلسی در موارد متعددی از ابزار تقیه استفاده کرده است. البته وی تقیه را در کنار دیگر احتمالات برای روایت ذکر می‌کند و از این‌که تنها به ذکر احتمال تقیه برای روایت اکتفا کند و احتمالات دیگری ذکر نکند، پرهیز دارد؛ برای نمونه، در روایتی، خلقت خیر و شر و اجرای آن دو به دست بندگان، به خدای تعالی نسبت داده شده است.^۲ مجلسی از فعل خدا بودن افعال بندگان را از اعتقادات اشاعره می‌داند و عقیده معتزله و امامیه را مخالف با اشاعره معرفی می‌کند.^۳ از این رو، مجلسی ذیل این روایت در این‌که مراد از خلق خیر و شر در این‌گونه روایات چیست، وجوهی را مطرح می‌کند که مستلزم پذیرش از فعل خدا بودن افعال بندگان نشود. وی پس از ذکر این وجوه، به این‌که اکثر فلاسفه معتقدند که در وجود مؤثری جز خدا نیست و اراده بنده زمینه‌سازی می‌کند تا خدای تعالی فعل را به دست بنده ایجاد کند، اشاره می‌کند. آن‌گاه این‌گونه روایات را موافق مذاهب آنان و اشاعره می‌شمارد و احتمال تقیه را مطرح می‌سازد.^۴

نمونه دیگر، روایت دوم «باب السعادة والشقاء» است. مجلسی این روایت را در غایت

۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۷۱.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۷۲.

صعوبت و دشواری می‌داند و تطبیقش را بر مذهب عدلیه نیازمند تکلفات بسیار می‌شمارد. وی احتمال می‌دهد که حمل این روایت بر تقیه یا تحریف راویان اولی باشد. با این حال، وی لازم می‌بیند که درباره ظاهر و تأویل روایت توضیح دهد و سپس علمش را به کسی که از او صادر شده واگذارد.^۱ همچنین، مجلسی ظاهر حدیث دوم باب «الاستطاعه» را موافق با مذهب اشاعره و مخالف با مذهب امامیه و در تنافی با روایات صحیح معرفی کرده و در توجیه آن سه وجه را برشمرده که یکی از آن‌ها حمل روایت بر تقیه است.^۲

بنابراین، ملاصدرا و مجلسی هر دو اصل تقیه را قبول دارند و صدور روایت تقیه‌ای را از اهل بیت علیهم‌السلام بی‌اشکال می‌دانند، اما ملاصدرا برخلاف مجلسی، در شرح روایات اصول الکافی از این ابزار بهره نبرده است. این امر را می‌توان به نوع روحیات صدرا و گرایش وی به جمع میان امور مختلف نسبت داد. شاید گرایش وی به جمع میان امور مختلف نیز تحت تأثیر عقل‌گرایی وی باشد و وی وقتی که با امور مختلف مواجه می‌شده، با نگاهی عقلایی می‌دیده است که می‌توان به نحوی میان آن‌ها جمع کرد؛ اما مجلسی - که چندان به عقل و قوه تعقل اعتماد ندارد - در کنار ذکر برخی توجیهاات برای روایاتی که ظاهری مقبول نداشته‌اند، خود را از تمسک به ابزار تقیه بی‌نیاز نمی‌دیده است.

شایان توجه است که فقهای شیعه پیش از شیخ طوسی از حمل روایات بر تقیه به عنوان راه علاج روایات متعارض، به ندرت استفاده می‌کرده‌اند،^۳ اما با ظهور شیخ طوسی، حمل بر تقیه در فقه به ابزاری متداول در برخورد با روایات تبدیل شد. وی این حمل را در سطحی گسترده در تهذیب الاحکام و الاستبصار به کار گرفته است.^۴ شیخ طوسی - که آغازگر حمل گسترده روایات بر تقیه است - به عقل‌گرایی اشتهاار دارد، اما رفته رفته استفاده از ابزار حمل روایات بر تقیه به ابزاری قابل توجه برای نقل‌گرایان تبدیل شده است و آن را در روایات فقهی و غیرفقهی به کار گرفته‌اند. برخی به این‌که ظاهراً اخباریان آسان‌ترین راه برای حل تعارض روایات را حمل بر تقیه می‌دانسته‌اند، اشاره کرده‌اند.^۵

۱. همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۷.

۳. «فرضیه‌ای درباره حمل روایات بر تقیه از منظر شیخ طوسی»، ص ۹۴.

۴. همان، ص ۹۵؛ نیز برای آگاهی از جایگاه حمل روایات بر تقیه در دوره‌های مختلف رک: «سیر تحول حمل بر تقیه در فقه از دوره شیخ طوسی تا دوره مقدس اردبیلی: تحول از طریقت به موضوعیت».

۵. منطق فهم حدیث، ص ۳۴۸.

۴. نقل به معنا

دشواری نقل عین الفاظ روایات سبب گرایش راویان به نقل به معنا شده است. نقل به معنا اگر به درستی صورت نگیرد، موجب تغییر معنا می‌شود و اگر به درستی صورت گیرد، موجب می‌شود تا عین الفاظ روایت به خصوص قابل تمسک نباشند. ملاصدرا معتقد به جواز نقل به معنا با رعایت شروط است و برخی روایات را دال بر آن می‌داند؛ هرچند بر این باور است که نقل به صورت الفاظ تا آنجا که ممکن است، اولویت دارد.^۱

مجلسی برخی روایات را دال بر جواز نقل به معنای روایات می‌داند. به گفته وی، اکثر اصحاب نقل به معنا را با رعایت شروط جایز می‌دانند. مجلسی البته نقل به لفظ را اولی می‌داند.^۲

شایان ذکر است که روایتی از الکافی را که ملاصدرا یا مجلسی آن را نقل به معنا بدانند، نیافتیم؛ جز این‌که در برخی موارد، مجلسی آیات موجود در روایات را همخوان با مصحف موجود نمی‌دیده و از این رو، یک احتمال آن را نقل به معنا دانسته است. در برخی موارد مجلسی مشخص نکرده که مرادش نقل به معنا از سوی راوی است یا معصوم علیه السلام.^۳ در برخی موارد نقل به معنا را به راوی^۴ و در برخی موارد به معصوم علیه السلام^۵ نسبت داده است.

شایان توجه است با این‌که ملاصدرا و مجلسی به اصل نقل به معنا واقف بوده‌اند، اما هیچ‌یک در شروح خود توجه خاصی به کشف روایات نقل به معنا شده و کشف روایت اصلی نداشته‌اند. با این‌که مجلسی توجه زیادی به اختلاف نسخه‌ها دارد، اما توجه خاصی به بررسی روایات از لحاظ نقل به معنا بودن و دست‌یابی به متن اصلی ندارد. آیا قرار دادن شروطی برای جواز نقل به معنا موجب می‌شود که کسانی که این شروط را نداشته‌اند، نقل به معنا نکنند؟ و آیا کسانی که این شروط را داشته‌اند، تفاوتی میان متن نقل به معنا شده آن‌ها با متن اصلی که صادر از معصوم علیه السلام است، وجود ندارد؟ صدرا و مجلسی خود میان آن‌ها تفاوت قایل هستند. از این رو، نقل به لفظ را اولی می‌دانند. پس چرا آن‌ها به پدیده نقل به معنا اهتمام خاصی نمی‌ورزند؟

۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۶۹.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵.

۳. رک: همان، ج ۱، ص ۴۲؛ ج ۴، ص ۲۸۵.

۴. رک: همان، ج ۵، ص ۱۰.

۵. رک: همان، ج ۱، ص ۵۰.

مجلسی روایات برخی از راویان همچون زراره و محمد بن مسلم را مضبوط و بدون تشویش می‌شمارد و به این‌که برخی از راویان مانند عمار سبابی چنین نیستند، توجه می‌دهد.^۱ وی در جایی دیگر نیز به این‌که بر شخص متبوع پنهان نیست که اکثر روایات عمار سبابی به سبب نقل به معنا و سوء فهمش خالی از تشویش نیست، اشاره کرده است.^۲ همچنین مجلسی به این‌که کتاب معالم از منتهی علامه حلی نقل کرده است که به عمار در آنچه منفرد است اعتماد نمی‌شود، اشاره کرده و آن را سخنی نیکو شمرده است.^۳

عمار سبابی در سند بسیاری از روایات الکافی حضور دارد. به نظر می‌رسد، با توجه به این موضع مجلسی نسبت به او، انتظار این‌که مجلسی در شرح این روایات در موارد بسیاری به تشویش و نقل به معنای وی اشاره کند، انتظاری بی‌جا نیست. اما ظاهراً مجلسی، غیر از روایتی که در آن امام علیه السلام روایت عمار را تصحیح کرده‌اند و مجلسی به تشویش در روایات عمار اشاره کرده است،^۴ تنها در ذیل دو روایت وی به تشویش داشتن آن‌ها توجه داده که یکی از آن موارد نیز نقل سخن دیگری است. مجلسی درباره یکی از روایات عمار از کتاب مدارک نقل کرده که این روایت سندش ضعیف، متنش متهافت و دارای دلالتی قاصر است.^۵ همچنین در یکی دیگر از روایات عمار، مجلسی پس از ذکر توضیحی گفته که مثل این تشویش از حدیث عمار بعید نیست و به این‌که این امر بر فرد متبوع مخفی نیست، اشاره کرده است.^۶

آیا دیگر روایات عمار سبابی تشویش نداشته‌اند؟ و نقل به معنا نبوده‌اند؟ اگر پاسخ منفی است، چرا مجلسی روایات عمار را دارای تشویش معرفی می‌کند و آیا این حکم را با تکیه به روایاتی معدود صادر می‌کند؟ یا این‌که روایات عمار در غیر کتاب الکافی مشوش است؟ و اگر پاسخ مثبت است، پس چرا مجلسی در ذیل آن روایات به وجود تشویش در آن‌ها و نقل به معنا بودنشان توجه نمی‌دهد؟ آیا این امر به معنای کم‌اهمیت بودن نقل به معنا در نگاه مجلسی است؟

۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. همان، ج ۱۵، ص ۲۳۴.

۳. همان، ج ۱۳، ص ۵۴-۵۵.

۴. همان، ج ۱۵، ص ۲۳۳-۲۳۴.

۵. همان، ج ۱۵، ص ۲۸۷.

۶. همان، ج ۲۲، ص ۲۹۱.

ملاصدرا شرح کرده موردی را که وی آن را تقطیع روایتی دیگر دانسته باشد، نیافتیم. مجلسی علاوه بر این که از این اصل آگاه بوده، در برخی موارد به تقطیع روایات از سوی کلینی توجه داده است؛ برای نمونه، مجلسی به این که روایت نخست باب «الاضطرار الی الحجة» قسمتی از حدیثی بلند است که وی در بحار الانوار آن را آورده اشاره کرده و به این که بعضی قسمت های آن هم در کتاب «التوحید» الکافی کلینی آمده توجه داده است.^۱ همچنین وی حدیث دوازدهم کتاب «العقل و الجهل» را مختصر روایتی دانسته که در تحف العقول آمده و مجلسی نیز آن را به طور کامل در بحار الانوار نقل کرده است.^۲ از این که ملاصدرا تقطیع بودن روایات را مشخص نکرده، اما مجلسی در مواردی به آن توجه داده است، می توان تسلط بیشتر مجلسی بر روایات گوناگون و یا تتبع بیشتری در روایات را استنباط کرد. البته این احتمال نیز می تواند مطرح شود که چون تقطیع روایات به گونه صحیح انجام شده بوده و موجب بدفهمی نمی شده، صدرا به تقطیع بودن روایت اشاره نکرده است.

۶. تصحیف

یکی از اصولی که لازم است شارح روایت از آن آگاه باشد، وقوع تصحیف در روایات است. برای رسیدن به متن اصلی و صحیح روایت و در نتیجه، دست یابی به فهم صحیح از روایت، لازم است به اختلاف متن نسخه های یک روایت توجه شود تا حتی المقدور تصحیفات احتمالی بر طرف و فهم روایت به واقع نزدیک تر شود. توصیه آیه الله شبیری زنجانی این است که افراد پیش از بررسی معنای واژگان دشوار و دور از ذهن احادیث و جستجوی تفسیر و تأویل های غیرعرفی برای آن ها، به دنبال به دست آوردن نسخه ها و نقل های دیگر باشند و از این طریق، احتمال خطا را به حداقل برسانند.^۳ ملاصدرا و مجلسی با آگاهی از اصل وقوع تصحیف در روایات، به اختلاف نسخه ها و تصحیفات واقع در متون روایات توجه نشان داده اند. ملاصدرا به این که «فتعارقا» در برخی نسخه ها به صورت «فتفارقا» ثبت شده^۴ و عبارت «جسر» در برخی نسخه ها به صورت

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۵۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۸.

۳. روش فهم حدیث، ص ۷۰.

۴. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۱۰.

«حسر» ضبط شده^۱ توجه داده است. ملاصدرا در برخی موارد، برخی از اختلاف نسخه‌ها را نادرست می‌شمارد. وی درباره عبارت «اکثر من غیر طائل» می‌گوید:

النسخ هاهنا مختلفة: ففي بعضها اكثر على وزن افتعل من الكنز، يقال: كنز المال اي جمعه واكثر الشيء اجتماع، وفي بعضها اكثر من الكثرة وهو المطابق لما في رواية نهج البلاغة، و في بعضها اكثر من الكنز وهذا لا يوافق اللغة.^۲

در اینجا وی یکی از نسخه‌ها را مطابق با نهج البلاغه دانسته و یکی از نسخه‌ها را نیز ناسازگار با لغت دانسته است. وی همچنین درباره حدیث «الا ان مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجى، ومن تخلف عنها هلك»^۳ به این‌که در مسند احمد بن حنبل، المستدرک حاکم، جامع الصغیر سیوطی و شرح المشكاة طیبی این چنین آمده، اشاره کرده و گفته در طرق بسیاری از اهل سنت به صورت «من تخلف عنها غرق» و در طرق بسیاری از شیعه و اهل سنت به صورت «من تخلف زخ في النار» آمده و در صحیفه مکر مه رضویه و عیون اخبار الرضا چنین آمده است. وی همچنین به این‌که ابن اثیر در النهایه آن را به صورت «من تخلف عنها زخ به في النار» نقل کرده توجه داده است.^۴

در برخی موارد نیز برخی نسخه‌ها را بر دیگر نسخه‌ها ترجیح می‌دهد:

لفظ نجس اختلف النسخ فيه، ففي بعضها بالجيم وهو من النجاسة، فيكون كناية عن الكفر لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^۵ وفي بعضها بالحاء غير المعجمة، وهو من النجوسة أي الشقاوة، وفي بعضها بكسر النون وسكون الجيم بمعنى الناقص والاول اولی.^۶

ملاصدرا در اندک مواردی متعرض اختلاف قرائات در آیات قرآن نیز شده است. وی درباره آیه ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِئٌ...﴾^۷ به این‌که برخی از قراء «امن» را با تخفیف میم و برخی با تشدید قرائت کرده‌اند، توجه داده است.^۸ البته به نظر می‌رسد ملاصدرا دغدغه خاصی برای ذکر این

۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۹۹.

۳. ملاصدرا این روایت را به مناسبتی در ذیل یکی از روایات اصول الکافی نقل کرده است.

۴. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۶۵.

۵. سوره توبه، آیه ۲۸.

۶. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۵.

۷. سوره زمر، آیه ۹.

۸. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۵۱.

اختلاف قرائت نداشته، اما چون قصد داشته برخی مطالب را از فخررازی نقل کند و او نیز به این اختلاف قرائت پرداخته، صدرا نیز به این اختلاف قرائت اشاره کرده است؛^۱ هر چند ملاصدرا به این که به نقل از فخررازی می پردازد، اشاره نکرده است.

مجلسی درباره واژه «قفازان» - که امام علیه السلام درباره دو تن از اصحاب خود به کار برده - به اشاره کرده که در برخی نسخه ها با راء و در برخی دیگر از نسخه ها با تقدیم فاء بر قاف آمده است.^۲ همچنین در روایتی توجه داده است که به جای «حتی» در برخی نسخه ها «حی» و در برخی دیگر از نسخه ها «حق» ثبت شده است.^۳ مجلسی در روایتی دیگر درباره لفظ «متهمه» اشاره کرده که در برخی نسخه ها با تقدیم جیم بر هاء ثبت شده و در اکثر نسخه ها با تقدیم هاء ضبط شده است. او هر دو را دارای مناسبت دانسته است.^۴

مجلسی گاهی برخی کلمات را با توجه به کتب لغت تصحیف دانسته است؛ برای نمونه، وی درباره واژه «تظافر» در عبارت «سُنُّبُكُكْ اِبْنُكُكْ بِنِّظَافِرُ اُمِّكُكْ عَلٰی هَضْمِهَا» توجه داده که این کلمه در نسخه ها با «ظاء» آمده و در بین مردم نیز همین گونه شایع است و گفته که «ضاد» با آنچه در کتب لغت است، موافق تر است. به گفته وی جوهری «تضافر» را به معنای «یاری کردن» دانسته و «تظافر» را به این معنا ذکر نکرده، بلکه ظفر را برای امر مطلوب و علیه دشمن به کار برده و دیگر لغویان نیز چون او عمل کرده اند و «تظافر» تصحیفی از جانب نساخ است. وی سپس به این که در کتاب المجالس تعبیر «بِنِّظَافِرُ اُمِّكُكْ» به کار رفته، اشاره کرده و آن را نیکو دانسته؛ زیرا «تظاهر» به معنای یاری کردن است.^۵

مجلسی به اختلاف متن روایات الکافی با دیگر کتب نیز توجه نشان داده است. وی در روایتی به اختلاف نسخه ها اشاره کرده و گفته در التوحید صدوق تعبیر «مخلوقات المعانی» به کار رفته و در الاحتجاج طبرسی اصلاً لفظ «المعانی» به کار نرفته و در الکافی «المعانی» با عطف به کار رفته است.^۶ همچنین به گفته وی «عان» در عبارت «عَانِ بِأَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ» در بیشتر نسخه ها با عین و نون و در برخی نسخه ها با غین به کار رفته و در بیشتر نسخه های

۱. رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۶، ص ۴۲۸.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۷۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۰۶.

۵. همان، ج ۵، ص ۳۲۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۴۳.

نهج البلاغه و الارشاد و دیگر کتب به صورت «غار» با غین و راء مشدد و در برخی نسخه‌های نهج البلاغه با عین و دال استعمال شده است.^۱ وی درباره عبارت «ولو اجتمعتم علی امر واحد لصدقکم الناس علینا، ولکان أقل لبقائنا وبقائکم» به این‌که در علل الشرایع به صورت «لصدقکم الناس ولکان» به کار رفته اشاره کرده و آن را اظهر دانسته است.^۲ مجلسی همچنین به این‌که قسمتی از روایت از قلم نساخ کلینی ساقط شده توجه داده و آن را از التوحید صدوق نقل کرده است.^۳

از دیگر کتبی که مجلسی اختلاف متن الکافی را با آن‌ها متذکر شده می‌توان به المحاسن برقی،^۴ تحف العقول^۵ و تفسیر علی بن ابراهیم^۶ اشاره کرد. مجلسی علاوه بر توجه به اختلاف نسخه‌های الکافی به اختلاف الکافی با دیگر کتب نیز توجه نشان داده که نشان‌گراهمتمام خاص وی در دست‌یابی به متن صحیح روایات است.

مجلسی در برخی موارد به اختلاف متن آیه در روایت با مصحف موجود و همچنین اختلاف قرائات آیات اشاره کرده است برای نمونه مجلسی درباره تعبیر «واذکروا آلاء الله» - که به عنوان آیه در روایتی آمده - بدین امر توجه داده که این تعبیر به این شکل موافق با قرآن نزد ما نیست؛ زیرا در آن به صورت ﴿فَاذْكُرُوا آيَاتَ اللَّهِ﴾^۷ و ﴿وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ﴾^۸ آمده است. به اعتقاد وی ظاهراً در روایت نیز آیه با فاء به کار رفته و نساخ آن را تصحیف کرده‌اند.^۹

همچنین وی یادآور شده که «مسخرات» در آیه ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالتُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ﴾^{۱۰} منصوب و حال است، اما حفص «و النجوم مسخرات» را به صورت مبتدا و خبر خوانده، و ابن عامر «الشمس والقمر» را نیز مرفوع خوانده است.^{۱۱}

۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۵۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۸۵.

۷. سوره اعراف، آیه ۶۹ و ۷۴.

۸. سوره مائده، آیه ۷.

۹. مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۴۸.

۱۰. سوره نحل، آیه ۱۲.

۱۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۴۱؛ برای نمونه دیگر، رک: همان، ج ۱، ص ۴۲.

نکته شایان ذکر دیگر این که مجلسی در مرآة العقول، پس از ذکر حدیث ۳۴ کتاب العقل و الجهل، دو حدیث دیگر نیز نقل کرده است؛ اما چنان که مصحح کتاب اشاره کرده، این دو حدیث در اکثر نسخه های الکافی وجود ندارد و مجلسی نیز به صرف نقل آن ها اکتفا کرده و آن ها را شرح نکرده است.^۱

همچنین حدیث سومی که مجلسی در مرآة العقول، ذیل باب «حدوث العالم» نقل کرده، ادامه حدیث دوم باب است و به گفته مجلسی این قسمت - که ذیل حدیث سوم آورده - در اکثر نسخه ها نیست؛ لیکن در التوحید صدوق موجود است و آن را از کلینی روایت کرده که نشان می دهد این قسمت در نسخه صدوق بوده است. از این رو، مجلسی به اجمال آن را شرح کرده است.^۲ از این امور، توجه بسیار مجلسی به اختلاف نسخه ها و اهتمام وی به گردآوری احادیث به دست می آید.

نکته شایان توجه، این است که هر چند مجلسی توجه بسیاری به ذکر اختلاف نسخه های روایات دارد، اما در شرح روایت «إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ»^۳ بدین امر که در برخی نسخه ها «سَبْعَةَ أَلْفِ آيَةٍ» آمده،^۴ اشاره ای نکرده است. برای این امر دو احتمال متصور است: یکی، این که در نسخه هایی که در دسترس مجلسی بوده است، هیچ کدام «سَبْعَةَ أَلْفِ آيَةٍ» ضبط نکرده باشند؛ این احتمال شاید ضعیف باشد. دوم، این که پیش فرض مجلسی مبنی بر وقوع تحریف در قرآن کریم موجب شده باشد تا مجلسی ضبط «سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفِ آيَةٍ» را صحیح و ضبط «سَبْعَةَ أَلْفِ آيَةٍ» را نادرست بشمارد و از این رو، از ذکر آن خودداری کرده باشد. قابل ذکر است در قسمتی که مجلسی در مرآة العقول، روایت الکافی را نقل می کند، تعبیر «سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفِ آيَةٍ» در روایت آمده، اما تغییر به دست دیگران (شاید مصحح) صورت گرفته؛ زیرا مجلسی در شرح این روایت به این که این روایت صریح در نقص و تغییر در قرآن است، اشاره کرده است.^۵

بنابراین، هر چند ممکن است درباره توجه به تصحیف ها و اختلاف نسخه ها تصور بر این

۱. همان، ج ۱، ص ۹۶. ملاصدرا، ملاصالح مازندرانی و ملاخلیل قزوینی این دو حدیث را در شروح خود بر الکافی نیاورده اند.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۹. ملاصدرا و ملاصالح مازندرانی و ملاخلیل قزوینی این قسمت زیادی را نقل نکرده اند.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۶۳۴.

۴. همان، ج ۴، ص ۶۷۵. پاورقی، چاپ دارالحدیث.

۵. مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵-۵۲۶.

باشد که عقل‌گرایان به این‌گونه مباحث نمی‌پردازند، اما ملاصدرا نسبت به این مبحث نیز توجه نشان داده و به ذکر اختلاف نسخه‌ها و تصحیفات پرداخته است. وی در اندک مواردی به اختلاف ضبط روایات در دیگر کتب نیز توجه داده است. در مقابل، چنان‌که از نقل‌گرایان مورد انتظار است، مجلسی به بحث اختلاف نسخه‌ها و تصحیفات توجه بسیار نشان داده و بیشتر از ملاصدرا به این امور پرداخته است. بنابراین، این انتظار که نقل‌گرایان بیش از عقل‌گرایان به این مبحث توجه نشان می‌دهند، درباره ملاصدرا و مجلسی صدق می‌کند. همچنین، مجلسی بیش از ملاصدرا به اختلاف ضبط روایات در دیگر کتب توجه نشان داده است که البته می‌تواند ناشی از تسلط بیشتر وی بر دیگر کتب و تتبع بیشتر وی در این زمینه نیز باشد.

۷. توجیه و تأویل

یکی دیگر از اصولی که شارح حدیث باید بدان توجه داشته باشد، این است که برخی از روایات، به دلیلی همچون تناقض با آیات قرآن یا برخی دیگر از روایات یا عقل، ظاهرشان مراد نیست و نیازمند توجیه و تأویل هستند. گاهی نیز ممکن است ظاهر روایتی با آیات قرآن و روایات و عقل در تناقض نباشد، اما شارح با توجه به قراین دیگری در یابد که ظاهر روایت مراد نیست.

ملاصدرا تأویل را یک ضرورت می‌داند و معتقد است چون عقل اصل نقل است و قدح در عقل برای تصحیح نقل موجب قدح در هر دو عقل و نقل می‌شود، هنگام تعارض دلیل عقلی با ظاهر نقل، ناگزیر به پذیرش عقل و تأویل نقل هستیم.^۱

ملاصدرا درباره تأویل و مجاز دیدگاهی خاص دارد. وی بر این باور است که سخن خدای تعالی سزاوار است که حتی المقدور بر حقیقت حمل شود، نه مجاز و تشبیه. البته وی معتقد است انسان غیر از این گوش (سمع) حسی گوش عقلی دارد و با آن معقولات را می‌شنود و درک می‌کند، و غیر از این چشم ظاهری چشم عقلی دارد که با آن صور عقلی را می‌بیند، و نطق عقلی دارد که با آن به سخنان عقلی تکلم می‌کند. بنابراین، حمل الفاظ سمع، بصر و نطق در قرآن بر معانی عقلی شان مجاز نیست.^۲ بنابراین، با این‌که به نظر

۱. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۲۵. البته ملاصدرا بدون این‌که اشاره کند، این مطلب را از فخر رازی برگرفته است (رک: مفاتیح الغیب، ج ۲۲، ص ۹).

۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۳۰.

می‌رسد تبادر ذهنی لفظ «سمع» و مانند آن به سوی معنای حسی آن‌ها است و حمل آن‌ها بر معانی عقلی مجاز و تأویل است؛ اما ملاصدرا سماع را حامل دو معنای حسی و عقلی می‌داند و هر دوی آن‌ها را نیز حقیقت می‌شمارد. بنابراین، صدرا دایره حقیقت بودن کلام را گسترده می‌بیند.

ملاصدرا تأویلی را صحیح می‌داند که در تناقض با ظاهر نباشد، بلکه تکمیل‌کننده آن باشد و معتقد است اسرار قرآن - که راسخان در علم به دست می‌آورند - این چنین هستند. وی معتقد است امثال قفال و زمخشری - که به نفی وجود کرسی، عرش، نشستن (قعود) و استوا پرداخته‌اند و مراد از آن‌ها را تصویر و تخییل عظمت و بزرگی خدای تعالی دانسته و مراد از آن‌ها را صرفاً قدرت و سلطنت یا علم برشمرده‌اند - تأویلی متناقض با ظاهر ارائه کرده‌اند.^۱ ملاصدرا پس از نقل دو روایت، برای نمونه، از مخاطب درخواست می‌کند که در رویارویی با این‌گونه روایات در ایمان صریح و بدون تأویل به آن‌ها متوقف نشود و آن‌ها را بر مجاز و استعاره نیز حمل نکند، بلکه یا به ظاهر آنچه در قرآن و سنت آمده است، بدون تصرف و تأویل مؤمن باشد، یا عارف و راسخ در تحقیق حقایق و معانی باشد و ظواهر را از معانی‌شان خارج نکند؛ زیرا دین و دیانت اقتضا دارد که مسلمان به تأویل چیزی از اعیانی که قرآن و حدیث درباره آن سخن گفته‌اند، نپردازد؛ مگر به همان صورت و هیئتی که در آن‌ها آمده است. پس اگر برایش به معنای خاصی یا اشاره و تحقیقی مکاشفه رخ داد، آن معنا را بدون این‌که صورت‌های اعیان را ابطال کند، مقرر بدارد؛ زیرا این از شرایط مکاشفه است.^۲ از این سخن ملاصدرا روشن می‌شود که وی تأویل را مجاز نمی‌داند.

عقل‌گرایی فلسفی ملاصدرا موجب شده است تا وی در برخی موارد، تأویلی فلسفی ارائه دهد؛ برای نمونه، در مسأله وقوع بدا برای خدای تعالی، وی تأویلی فلسفی از آموزه بدا به دست داده است.^۳

مجلسی نیز اصل تأویل را قبول دارد. وی در شرح یکی از روایات اشاره می‌کند که برخی از صوفیه، اتحادیه، حلولیه و ملحدان به ظواهر عبارات این روایت تمسک کرده‌اند و از باطن‌های این استعاره‌ها اعراض کرده‌اند و در نتیجه، هم خود گمراه شده‌اند و هم دیگران را

۱. همان، ج ۳، ص ۳۴۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۴۵.

۳. رک: شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۰.

گمراه کرده‌اند. مجلسی این‌گونه روایات را دارای معانی روشنی می‌داند که خرده‌ها آن را می‌پذیرند و آن‌ها را مبنی بر مجازها و استعاراتی می‌داند که در قرآن و حدیث رایج است.^۱ همچنین وی گریزی از تأویل حدیث تردد الهی در مرگ مؤمن نمی‌بیند.^۲ با این وجود، مجلسی با هرتأویلی موافق نیست و برای آن شروطی در نظر دارد. به همین دلیل، گاه به برخی از تأویلات خرده می‌گیرد؛ برای نمونه، وی در ذیل روایت نخست باب «کیف اجابوا و هم ذر» مطالبی را از شیخ مفید نقل می‌کند و پس از آن به نقد شیخ مفید می‌پردازد؛ به این‌که طرد ظواهر آیات و روایات مستفیض با امثال این دلایل ضعیف و وجوه سخیف جرأت ورزیدن بر خدای تعالی و ائمه علیهم‌السلام است. به باور مجلسی، با امثال این دلایل، طرد خبر واحد نیز ممکن نیست؛ چه رسد به این روایات بسیار که موافق با ظاهر آیه قرآن هستند.^۳

وی در جایی دیگر نیز به برخی اشکال می‌کند که تأویلات آن‌ها جرأت ورزیدن بر خدای تعالی و پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است؛ مگر این‌که دو شرط را دارا باشد: یکی، ثبوت مقدماتی که کلام تأویلی را بر آن بنا کرده‌اند و دیگری، به صورت احتمالی مطرح کردن تأویل.^۴ این دو شرط، دلیل مخالفت مجلسی با تأویلات فلاسفه و متصوفه است. مجلسی معتقد است که تأویلات آن‌ها با تمسک به امور ثابت و قطعی نیست و از این رو، قابل پذیرش نیستند؛ اما فلاسفه - که صدرا از جمله آن‌ها است - معتقدند که باورهای آن‌ها قطعی است و تأویلات آن‌ها نیز مبتنی بر قطعیات است.

بنابراین، صدرا و مجلسی هر دو اصل تأویل را قبول دارند و هر دو نیز برای آن حد و مرزی قایل‌اند، اما به دلیل اختلافی که در پیش‌فرض‌ها و باورهایشان دارند، گاه تأویلات صدرا و فلاسفه به مذاق مجلسی خوشایند نمی‌آید. شرط احتمالی مطرح کردن تأویل نیز ناشی از احتیاط‌گرایی مجلسی است.

مجلسی تأویل برخی آیات قرآن را در روایت هفتاد و نهم باب «فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولاية» از غریب‌ترین تأویلات می‌شمارد و معتقد است که بر فرض صدور آن از اهل بیت علیهم‌السلام از بطون عمیقی است که دور از ظاهر لفظ است و علمش نزد کسی است که از

۱. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۰.

۲. همان، ج ۹، ص ۲۹۷.

۳. همان، ج ۷، ص ۴۴.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۹.

او صادر شده است.^۱ به نظر می‌رسد می‌توان از این سخن مجلسی استفاده کرد که وی معتقد است تأویلی که از سوی غیر اهل بیت علیهم‌السلام صورت می‌گیرد، نباید از ظاهر لفظ به دور باشد؛ هر چند امکان صدور چنین تأویلاتی از اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد. بنابراین، اصل تأویل مورد پذیرش هردوی صدرای و مجلسی است و هردو نیز برای آن حدودی در نظر دارند؛ اما عقل‌گرایی فلسفی ملاصدرا گاه موجب شده است تا وی، برخلاف مجلسی، تأویلی فلسفی ارائه کند.

نتیجه

توجه ملاصدرا و مجلسی، همچون دو نماینده رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، به اصول فهم و تبیین روایات اشتراکات و تمایزاتی دارد. این اصل که معصومان علیهم‌السلام با توجه به سطح فهم و درک مخاطب با وی سخن می‌گویند، مورد پذیرش ملاصدرا و مجلسی است. همچنین این دو اندیشمند به این‌که برخی از سخنان معصومین علیهم‌السلام می‌تواند از باب جدل یا اقناع باشد، باور دارند؛ هر چند که گاه در مصادیق میان آن‌ها اختلاف به چشم می‌خورد و احیاناً پیش‌فرض‌ها و عقل‌گرایی و نقل‌گرایی آن‌ها در این زمینه تأثیرگذار واقع می‌شود. همچنین این دو اندیشمند به اصل وقوع تقیه در برخی روایات باور دارند، اما نکته شایان توجه این است که ملاصدرا روایتی از اصول الکافی را حمل بر تقیه نکرده است که می‌توان عقل‌گرایی وی و داشتن روحیه جمع‌کردن میان امور مختلف را در این امر مؤثر دانست؛ اما مجلسی در موارد مختلف، از احتمال تقیه‌ای بودن برخی روایات الکافی سخن به میان آورده است.

همچنین با این‌که این دو شارح اصل نقل به معنا را قبول دارند، اما اهتمام خاصی در بررسی روایات نقل به معنا و کشف متن اصلی روایت ندارند. این امر شاید از سوی ملاصدرای عقل‌گرا غیرقابل انتظار نباشد، اما درباره مجلسی نقل‌گرا قابل تأمل است. ملاصدرا و مجلسی از اصل وقوع تقطیع در روایات آگاه بوده‌اند، اما ظاهراً ملاصدرا به تقطیع بودن روایتی از روایات الکافی توجه نداده، اما مجلسی به تقطیع بودن برخی از روایات اشاره کرده است.

این دو شارح به اصل تصحیف و اختلاف نسخه‌ها توجه داشته‌اند، اما توجه و اهتمام مجلسی

۱. همان، ج ۵، ص ۹۸.

در این باره بیشتر از ملاصدرا است. همچنین ملاصدرا و مجلسی توجه داشته‌اند که در برخی موارد باید از ظاهر روایت دست کشید و به توجیه و تأویل پرداخت که البته گاه عقل‌گرایی فلسفی ملاصدرا، برخلاف مجلسی، وی را به سوی ارائه تأویلی فلسفی سوق داده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

تحف العقول، حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.

روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۴ش.
شرح اصول الکافی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: دارالحدیث، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.

الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.

المحاسن، احمد بن محمد برقی، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.

مرآة العقول، محمدباقر مجلسی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.

مفاتیح الغیب، فخرالدین محمد بن عمر رازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
منطق فهم حدیث، محمدکاظم طباطبایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰ش.

«سیر تحول حمل برتقیه در فقه از دوره شیخ طوسی تا دوره مقدس اردبیلی: تحول از طریقت به موضوعیت»، سیدمحمدکاظم مددی الموسوی، فقه، ۱۳۹۳ش، سال بیست و یکم، شماره ۴.

«فرضیه‌ای درباره حمل روایات برتقیه از منظر شیخ طوسی»، سیدمحمدکاظم مددی الموسوی، فقه، ۱۳۹۳ش، سال بیست و یکم، شماره ۳.

بازشناسی شخصیت «ابن ابی جید»، اثبات وثاقت و نقش آفرینی وی در انتقال تراث حدیثی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۹

جواد نفری^۱
علی عندلیبی^۲
مهدی غلامعلی^۳

چکیده

معرفی علی بن احمد ابن ابی جید، وثاقت و نقش آفرینی وی در انتقال تراث حدیثی در سده چهارم هجری مسألتی است که این پژوهش را سامان داده است. جایگاه ویژه وی در تراث پژوهی، حضورش در اسناد روایات مهمی چون زیارت عاشورا، پرورش شاگردانی بسان نجاشی و طوسی و فقدان توثیق خاص بر اهمیت این پژوهش می افزاید. این نوشتار به شیوه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی و تطبیقی، با مطالعه موردی فهرس نجاشی و طوسی سامان یافته است. دستاورد این پژوهش را می توان نخست در شناسایی نقش ابن ابی جید در انتقال افزون بر سیصد اثر حدیثی از یکصد و سی شش راوی و اجازه نقل دویست کتاب مشهور از چهل و چهار راوی دانست. همچنین برای نخستین بار با تکیه بر سه قاعده از قواعد توثیقات عام (توثیق مشایخ نجاشی، توثیق مشایخ اجازه و اکثار أجال)، روش فهرستی و مسأله شهرت راوی، وثاقت ابن ابی جید را اثبات و نقش پررنگ وی را در انتقال تراث حدیثی برنموده ایم. کلیدواژه‌ها: ابن ابی جید، مشایخ نجاشی، وثاقت، فهرس امامیه، انتقال تراث حدیثی.

۱. درآمد

«علی بن احمد ابن ابی جید قمی»، از محدثان بزرگ شیعه در سده چهارم هجری است.

۱. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد بویین زهرا (نویسنده مسئول) (j_nafari@yahoo.com).
۲. استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه (andalibi3@yahoo.com).
۳. عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث قم (mahdigh53@gmail.com).

بررسی وثاقت و بازشناسی جایگاه علمی و حدیثی این محدث، دغدغه‌ای است که این قلم را به پژوهش تهییج کرده است. عدم توثیق خاص وی در منابع رجالی کهن، حضور او را در نقل روایات تأمل برانگیز کرده است. اهمیت این پژوهش از آن رو است که «ابن ابی جید» واسطه نقل ده‌ها کتاب از تراث امامیه و اصول اولیه حدیثی به نسل پسین خویش است. در کتاب‌های فهارس نجاشی و طوسی بیش از یکصد مورد از وی نقل شده است. همچنین وی استاد بسیاری از بزرگان رجالی و حدیثی، مانند شیخ نجاشی و شیخ طوسی است^۱ و در اسناد روایات مهم و برخی از ادعیه و زیارات مانند زیارت عاشورا حضور دارد.^۲

در نوشتار پیش رو، ضمن بازکاوی شخصیت «ابن ابی جید»، و برشمردن نقش فهرستی وی با بیان ادله توثیق عام و نظرگاه فهرستی سعی در توثیق وی داریم.

۲. شخصیت رجالی - حدیثی ابن ابی جید

ابوالحسین علی بن احمد بن محمد بن طاهر اشعری، مشهور به «ابن ابی جید» قمی (زنده در قرن چهارم هجری) منسوب به خاندان اشعری قم است.^۳ محمد بن حسن بن ولید قمی،^۴ علی بن احمد دلال قمی^۵ و احمد بن محمد بن یحیی^۶ (فرزند محمد بن یحیی عطار قمی) از مهم‌ترین اساتید وی به شمار می‌آیند.

ابن ابی جید قمی در حدود سال ۳۸۰ ق، از قم هجرت کرد و به شهر بغداد رفت. در این شهر بود که نجاشی (م ۴۵۰ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) به محضر این استاد بزرگ حدیث شتافتند. این محدث بیشتر عمر خود را در سده چهارم هجری سپری کرده است.

در بازخوانی فهارس امامیه نام ابن ابی جید به عنوان یک شخصیت پرتلاش و مؤثر در

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۷۷

۲. مصباح المتهجد، ص ۶۳۶. سند را از صالح بن عقبه بن سیف بن عمیره نقل می‌کند و آن دوازده علقمه حضرمی و با توجه به فاصله زمانی ایشان با صالح بن عقبه واسطه خود تا ایشان را در کتاب فهرست نقل کرده است. در این نقل، ابن ابی جید به عنوان استاد ایشان در سند واقع شده و برای اثبات صحت طرق شیخ و در نتیجه صحت این سند از زیارت عاشورا بررسی وثاقت ایشان از اهمیت زیادی برخوردار است (الفهرست، ص ۴۷، ش ۳۶۲).

۳. تنقیح المقال، ج ۲، ص ۲۶۷؛ ریحانة الادب، ج ۷، ص ۳۳۲؛ قاموس الرجال، ج ۷، ص ۲۶۷ و ۳۶۱؛ رجال النجاشی، ص ۱۰۴ و چند منبع دیگر.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۸۳، ش ۱۰۴۲؛ فهرست الطوسی، ص ۴۴۲، ش ۷۰۹؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۹، ش ۶۲۷۳.

۵. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۳۶۱؛ الغیبة (طوسی)، ص ۲۹۳ و ۳۶۵.

۶. طبقات الفقهاء، ج ۴، ص ۹۵؛ فهرست الطوسی، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.

انتقال بسیاری از تراث همواره تابناک است و به جرأت می‌توان نقش وی را در انتقال تراث محدثان سده چهارم و پیش از آن، به طبقه محدثان سده پنجم، ممتاز ارزیابی کرد

۳. نقش ابن ابی جید در انتقال تراث امامیه

نجاشی و شیخ طوسی آثار حدیثی یکصد و هفتاد نویسنده (چهل و چهار نفر در رجال النجاشی و یکصد و بیست و شش در فهرست الطوسی) را از ابن ابی جید گزارش کرده‌اند. از آنجا که برخی از نویسندگان، مانند ابن ابی عمیر، حسین بن سعید و صفوان بن یحیی ده‌ها کتاب نوشته‌اند، می‌توان مدعی شد که وی چند صد کتاب را سماع و یا قرائت کرده بود و به نسل بعد از خود نیز آن‌ها را منتقل ساخته بود.

در نوشتار پیش رو، معیار بازشناسی کتاب‌های مشهور، گاه تصریح فهرس نگاران و گاه عباراتی بود که به اذعان محققان برای شناسایی آثار پُرمراجعه و مشهور قابل اعتماد است. برخی از الفاظ گویای شهرت آثار عبارت‌اند از: «له کتاب کثیر الروایة، له کتاب یرویه جماعة، له کتاب یرویه عدة من اصحابنا، له کتاب بروایات کثیرة، له کتاب رواه غیر واحد و رواه هذا الکتاب کثیرون». در مقابل، عباراتی نظیر «له کتاب لم یروه الا فلان» بیان‌گر عدم شهرت یک اثر است.^۱

۴. ابن ابی جید راوی کتاب‌های مشهور

نام ابن ابی جید در طریق کتاب‌های مشهور سی و چهار نویسنده به چشم می‌خورد. از این تعداد، آثار مشهور دوازده راوی در رجال النجاشی است که عبارت‌اند از: ابراهیم بن ابی البلاد،^۲ اسحاق بن یزید کوفی،^۳ بسطام بن سابور،^۴ ثابت بن شریح،^۵ حفص بن غیاث،^۶ زکریا بن آدم،^۷ زُرعة بن محمد،^۸ علی بن مهزیار،^۹ علی بن النعمان،^{۱۰} علی بن شجره،^{۱۱} علی بن حسان الواسطی^{۱۲} و محمد بن سهل بن الیسع.^{۱۳}

نجاشی بیشتر این نویسندگان را توثیق کرده و آثار برخی از ایشان را، مانند علی بن

۱. رجال النجاشی، مقدمه، ص ۱۸۰

۲. همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۷۲.

۴. همان، ص ۱۱۰.

۵. همان، ص ۱۱۶.

۶. همان، ص ۱۳۴.

۷. همان، ص ۱۷۴.

۸. همان، ص ۱۷۶.

۹. همان، ص ۲۵۳.

۱۰. همان، ص ۲۷۴.

۱۱. همان، ص ۲۷۴.

۱۲. همان، ص ۲۷۴.

۱۳. همان، ص ۲۷۶.

۱۴. همان، ص ۳۶۷.

مهزیار، مشهور ارزیابی کرده است.^۱ وی از کتاب‌های زکریا بن آدم و ثابت بن شریح با عبارات «اخبرنی غیر واحد»^۲ و «یرویه عنه جماعات من الناس»^۳ تعبیر کرده که نشان‌گر شهرت این آثار در آن دوره بوده که گویی شمارگان بازخوانی و تکثیر آن قابل توجه بوده است. نجاشی تمام کتاب‌های این مؤلفان را از استادش «ابن ابی جید» شنیده است.

شیخ طوسی نیز از کتاب‌های بیست و دو نفر از محدثان یاد کرده است که بر اساس معیار پیش‌گفته، از کتاب‌های مشهور در دوره متقدمان به شمار می‌آمده‌اند. در طریق شیخ طوسی به تمام این کتاب‌ها نام استادش «ابن ابی جید» به چشم می‌خورد. مؤلفان این آثار مشهور عبارت‌اند از: احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی (کتاب الجامع)،^۴ احمد بن محمد بن خالد برقی (مجموعه کتاب‌ها)،^۵ احمد بن الحسین بن سعید بن حماد (کتاب الاحتجاج)،^۶ احمد بن عبدوس الخلنجی (کتاب النوادر)،^۷ احمد بن النضر الخزاز،^۸ حسن بن محبوب (کتاب‌های متعدد)،^۹ حسن بن علی بن فضال،^{۱۰} حسین بن سعید اهوازی (تمام کتاب‌های سی‌گانه)،^{۱۱} حماد بن عیسی،^{۱۲} حکم بن حکیم،^{۱۳} زید شحام،^{۱۴} سعدان بن مسلم،^{۱۵} صفوان بن یحیی (کتاب‌های متعدد، حدود سی اثر)،^{۱۶} علی بن حکم،^{۱۷} محمد بن ابی عمیر (بیش از نود کتاب)،^{۱۸} محمد بن حسن صفار قمی،^{۱۹} محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی،^{۲۰} معمر بن خلاد،^{۲۱} نصر بن مزاحم المنقری،^{۲۲} هشام بن سالم،^{۲۳} یحیی

- | | |
|------------------|------------------------|
| ۱. همان، ص ۲۵۳. | ۲. همان، ص ۱۷۴. |
| ۳. همان، ص ۱۱۶. | ۴. فهرست الطوسی، ص ۶۱. |
| ۵. همان، ص ۶۲. | ۶. همان، ص ۶۵. |
| ۷. همان، ص ۶۸. | ۸. همان، ص ۸۱. |
| ۹. همان، ص ۹۶. | ۱۰. همان، ص ۹۷. |
| ۱۱. همان، ص ۱۱۲. | ۱۲. همان، ص ۱۱۵. |
| ۱۳. همان، ص ۱۱۶. | ۱۴. همان، ص ۱۲۹. |
| ۱۵. همان، ص ۱۴۰. | ۱۶. همان، ص ۱۴۵. |
| ۱۷. همان، ص ۱۵۱. | ۱۸. همان، ص ۲۱۸. |
| ۱۹. همان، ص ۲۲۰. | ۲۰. همان، ص ۲۲۱. |
| ۲۱. همان، ص ۲۵۲. | ۲۲. همان، ص ۲۵۴. |
| ۲۳. همان، ص ۲۵۷. | |

بن عمران^۱ و یونس بن عبد الرحمن (کتاب‌های متعدد)^۲.

با توجه به این‌که برخی از نویسندگان فوق مؤلف ده‌ها اثر حدیثی هستند، می‌توان مدعی شد که ابن ابی جید در طریق ده‌ها کتاب مشهور، مانند کتب علی بن مهزیار، کتب محمد بن الحسن بن فروخ، کتاب الجامع احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، کتب ابن خالد برقی، کتب حسن بن محبوب، کتب صفوان بن یحیی، کتب حسین بن سعید اهوازی، جمیع کتب محمد بن الحسن الصفار و جمیع کتب یونس بن عبد الرحمن قرار داشته است.

به نظر می‌رسد، با توجه به کتب پیشینیان ابن ابی جید در طریق کتاب‌های غیر مشهور، حضور فعال‌تری دارد. گویی وی پیوسته علاقه‌مند سماع، قرائت و اجازه آثار مکتوب پیشینیان بوده است. تلاش در این عرصه، بزرگانی چون نجاشی و طوسی را بر آن داشته است که بهترین اسناد به کتب پیشینیان را از وی دریافت کنند که ذکر برخی از آن‌ها در سطور قبل گذشت.

نام ابن ابی جید در انتقال کتاب‌های یکصد و سی و شش نویسنده در دو کتاب رجال النجاشی (۳۲ نفر)^۳ و فهرست الطوسی (۱۰۴ نفر)^۴ آمده

←

۱. همان، ص ۲۶۰.

۲. همان، ص ۲۶۶.

۳. رک: رجال النجاشی، ص ۸، ش ۴ (سلیم بن قیس)، ص ۲۲، ش ۳۲ (ابراهیم بن ابی البلاء)، ص ۲۳، ش ۳۴ (ابراهیم بن رجاء شیبانی)، ص ۲۴، ش ۴۲ (ابراهیم بن محمد الاشعری)، ص ۲۷، ش ۵۲ (اسماعیل بن آدم)، ص ۳۲، ش ۷۱ (اسماعیل بن جابر الجعفی)، ص ۵۴، ش ۱۲۳ (الحسین بن المختار)، ص ۵۵، ش ۱۲۵ (الحسین بن ثور)، ص ۵۶، ش ۱۳۰ (الحسین بن سیف)، ص ۶۴، ش ۱۵۰ (الحسن بن حمزه)، ص ۷۲، ش ۱۷۲ (اسحاق بن یزید)، ص ۷۷، ش ۱۸۳ (احمد بن الحسن بن سعید)، ص ۱۱۰، ش ۲۸۰ (بسطام بن سابور)، ص ۱۱۶، ش ۲۹۷ (ثابت بن شریح)، ص ۱۲۱، ش ۳۱۲ (جعفر بن سلیمان القمی)، ص ۱۳۴، ش ۳۴۶ (حفص بن غیث)، ص ۱۳۶، ش ۳۴۹ (حفص بن عاصم)، ص ۱۴۹، ش ۳۸۹ (خالد بن جریر)، ص ۱۷۴، ش ۴۵۸ (زکریا بن آدم)، ص ۱۷۶، ش ۴۶۶ (زرعه بن محمد)، ص ۱۸۹، ش ۵۰۳ (سلام بن عبد الله)، ص ۲۱۳، ش ۵۵۷ (عبد الله بن میمون)، ص ۲۴۰، ش ۶۳۷ (عبد الملك بن هارون)، ص ۲۵۳، ش ۶۶۴ (علی بن مهزیار)، ص ۲۷۴، ش ۷۱۹ (علی بن نعمان)، ص ۲۷۴، ش ۷۲۰ (علی بن شجره)، ص ۲۷۶، ش ۷۲۶ (علی بن حسان الواسطی)، ص ۲۸۰، ش ۷۴۲ (العباس بن موسی)، ص ۲۸۴، ش ۷۵۴ (عمر بن عبد العزيز)، ص ۲۹۶، ش ۸۰۵ (عیسی بن عبد الله بن سعد)، ص ۳۱۰، ش ۸۴۷ (الفضیل بن عیاض)، ص ۳۱۴، ش ۵۸۸ (القاسم بن سلیمان)، ص ۳۱۹، ش ۸۴۷ (کلثوم بنت سلیم)، ص ۳۴۰، ش ۹۱۲ (محمد بن بندار)، ص ۳۵۴، ش ۹۴۸ (محمد بن الحسن بن فروخ)، ص ۳۵۶، ش ۹۵۴ (محمد بن عبد الله الهاشمی)، ص ۳۶۴، ش ۹۸۱ (محمد بن عمر بن یزید)، ص ۳۶۷، ش ۹۹۶ (محمد بن سهل بن یسع)، ص ۳۶۹، ش ۱۰۰۱ (محمد بن عمر بن سعید)، ص ۳۸۳، ش ۱۰۴۲ (محمد بن الحسن بن احمد بن الولید)، ص ۴۲۱، ش ۱۱۲۹ (منیه بن عبد الله)، ص ۴۵۸، ش ۱۲۵۰ (ابو حیون)، ص ۴۵۸، ش ۱۲۵۱ (ابو حبیب النجاشی)، ص ۴۵۹، ش ۱۲۵۲ (ابو الجوزاء التمیمی)،

۴. رک: فهرست الطوسی، ص ۳۶، ش ۷ (ابراهیم بن محمد)، ص ۳۹، ش ۹ (ابراهیم بن اسحاق)، ص ۴۱، ش ۱۳ (ابراهیم بن عثمان)، ص ۴۱، ش ۱۴ (ابراهیم بن محمد الاشعری)، ص ۴۳، ش ۲۱ (ابراهیم بن مهزم الاسدی)، ص ۴۲، ←

→ ش ۲۲ (ابراهیم بن ابی الالباء)، ص ۵۱، ش ۳۸ (اسماعیل بن زیاد السکونی)، ص ۵۱، ش ۳۹ (اسماعیل بن عبد الخالق)، ص ۵۱، ش ۴۰ (اسماعیل بن ابان)، ص ۵۳، ش ۴۹ (اسماعیل بن جابر)، ص ۵۴، ش ۵۳ (اسحاق بن جریر)، ص ۵۵، ش ۵۴ (اسحاق بن آدم)، ص ۵۹، ش ۶۲ (ابان بن عثمان)، ص ۶۱، ش ۶۳ (احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی)، ص ۶۲، ش ۶۵ (احمد بن محمد بن خالد برقی)، ص ۶۵، ش ۶۷ (احمد بن الحسین بن سعید)، ص ۶۸، ش ۷۴ (احمد بن عبدوس الخلنجی)، ص ۶۹، ش ۷۶ (احمد بن ابی زاهر)، ص ۷۰، ش ۷۸ (احمد بن اسحاق بن عبد الله)، ص ۸۱، ش ۱۰۱ (احمد بن النضر الخزار)، ص ۸۲، ش ۱۰۲ (احمد بن عبید الله بن یحیی بن خاقان)، ص ۸۲، ش ۱۰۳ (احمد بن عمر الحلال)، ص ۸۵، ش ۱۱۹ (اصبغ بن نباته)، ص ۸۶، ش ۱۲۰ (ادریس بن عبد الله بن سعد الأشعری)، ص ۸۶، ش ۱۲۳ (اسباط بن سالم)، ص ۸۸، ش ۱۲۶ (بکر بن محمد الازدی)، ص ۸۸، ش ۱۲۷ (بکر بن صالح الازدی)، ص ۸۹، ش ۱۳۵ (بریه النصرانی)، ص ۹۱، ش ۱۴۰ (ثابت بن شریح)، ص ۹۲، ش ۱۴۲ (جعفر بن بشیر البجلی)، ص ۹۴، ش ۱۵۵ (جمیل بن صالح)، ص ۹۵، ش ۱۵۸ (جابر بن یزید الجعفی)، ص ۹۵، ش ۱۵۹ (جارود بن منذر)، ص ۹۶، ش ۱۶۲ (حسن بن محبوب)، ص ۹۷، ش ۱۶۳ (حسن بن الجهم)، ص ۹۷، ش ۱۶۴ (حسن بن علی بن فضال)، ص ۹۹، ش ۱۷۲ (حسن بن موسی)، ص ۱۰۲، ش ۱۸۵ (حسن بن علی بن حمزه)، ص ۱۰۴، ش ۱۹۶ (حسن بن راشد)، ص ۱۰۸، ش ۲۰۷ (حسین بن علوان)، ص ۱۱۲، ش ۲۳۰ (حسین بن سعید اهوازی)، ص ۱۱۳، ش ۲۳۱ (حسین بن ثور)، ص ۱۱۵، ش ۲۴۰ (حماد بن عثمان)، ص ۱۱۵، ش ۲۴۱ (حماد بن عیسی)، ص ۱۱۷، ش ۲۴۸ (الحکم بن حکیم)، ص ۱۱۹، ش ۲۵۱ (حجر بن زانده)، ص ۱۲۲، ش ۲۶۵ (الحارث بن المغیره)، ص ۱۲۲، ش ۲۶۶ (خالد بن ماد)، ص ۱۲۶، ش ۲۸۴ (داود بن فرقد)، ص ۱۲۶، ش ۲۸۵ (داود بن سرحان)، ص ۱۲۷، ش ۲۸۹ (ذریح المحاری)، ص ۱۲۷، ش ۲۹۰ (ربیع بن محمد)، ص ۱۲۹، ش ۲۹۶ (رفاعة بن موسی)، ص ۱۲۹، ش ۲۹۸ (زید الشحام)، ص ۱۳۲، ش ۳۱۲ (زکریا المومن)، ص ۱۳۲، ش ۳۰۸ (زکریا بن آدم)، ص ۱۳۴، ش ۳۱۳ (زرعه بن محمد)، ص ۱۳۸، ش ۳۲۶ (سلیمان بن داود)، ص ۱۳۸، ش ۳۲۷ (سلیمان الدیلمی)، ص ۱۳۹، ش ۳۳۰ (سوید القلاء)، ص ۱۴۰، ش ۳۳۴ (سلمه بن الخطاب)، ص ۱۴۰، ش ۳۳۶ (سعدان بن مسلم)، ص ۱۴۱، ش ۳۳۷ (سالم بن مکرم)، ص ۱۴۲، ش ۳۳۸ (سلیمان الفارسی)، ص ۱۴۲، ش ۳۳۹ (سهیل بن زیاد الادمی)، ص ۱۴۲، ش ۳۴۰ (سهیل بن زیاد)، ص ۱۴۳، ش ۳۴۶ (سلیم بن قیس الهلالی)، ص ۱۴۴، ش ۳۵۰ (شعیب بن یعقوب)، ص ۱۴۵، ش ۳۵۶ (صفوان بن یحیی)، ص ۱۴۷، ش ۳۵۷ (صفوان بن مهران)، ص ۱۴۷، ش ۳۶۱ و ۳۶۲ (صالح بن عقبه و صالح بن ابی الاسود)، ص ۱۴۸، ش ۳۶۳ (صالح بن سعید)، ص ۱۴۹، ش ۳۷۱ (طلحه بن زید)، ص ۱۵۰، ش ۳۷۳ (ظریف بن ناصح)، ص ۱۵۱، ش ۳۷۶ (علی بن الحکم)، ص ۱۵۳، ش ۳۸۱ (علی بن محمد بن سعد اشعری)، ص ۱۶۳، ش ۴۲۶ (علی بن عبد الله)، ص ۱۶۷، ش ۴۳۷ (عبد الله بن الحکم)، ص ۱۶۷، ش ۴۳۸ (عبد الله بن محمد المزخرف)، ص ۱۶۷، ش ۴۳۹ (جعفر الحمیری القمی)، ص ۱۶۸، ش ۴۴۱ (عبد الله بن یحیی الکاهلی)، ص ۱۶۸، ش ۴۴۲ (عبد الله بن میمون)، ص ۱۷۲، ش ۴۵۳ (عبد الله بن جبلة)، ص ۱۷۴، ش ۴۶۴ (عبد الله بن قاسم الحضرمی)، ص ۱۷۴، ش ۴۶۵ (عبد الله بن محمد)، ص ۱۷۵، ش ۴۶۸ (عبد الله بن عبد الله الدهقان)، ص ۱۷۹، ش ۴۸۲ (عبد الملک بن عنتره الشیبانی)، ص ۱۸۰، ش ۴۸۷ (عمرو بن سعید الزیات)، ص ۱۸۷، ش ۵۱۷ (عیسی بن عبد الله القمی)، ص ۱۸۹، ش ۵۲۴ (عیسی بن عبد الله الهاشمی)، ص ۱۹۲، ش ۵۴۴ (عنسه بن بجاد العابد)، ص ۱۹۳، ش ۵۴۷ (العیص بن القاسم)، ص ۲۰۱، ش ۵۷۲ (فضل بن عبد الله)، ص ۵۸۲، ش ۲۰۳ (کلیب بن معاویه الاسدی)، ص ۲۰۵، ش ۵۸۶ (محمد بن علی الحلبی)، ص ۲۰۶، ش ۵۹۲ (محمد بن سلیمان الدیلمی)، ص ۲۰۷، ش ۵۹۳ (محمد بن عمر الزیات)، ص ۲۱۵، ش ۶۰۶ (محمد بن عمر بن یزید)، ص ۲۱۵، ش ۶۰۸ (محمد بن سالم بن ابی سلمی)، ص ۲۱۸، ش ۶۱۷ (محمد بن ابی عمیر)، ص ۲۲۰، ش ۶۲۱ (محمد بن الحسن الصفار)، ص ۲۲۱، ش ۶۲۲ (محمد بن احمد بن یحیی بن عمران)، ص ۲۲۴، ش ۶۲۹ (محمد یکنی ابا حاتم)، ص ۲۲۵، ش ۶۳۰ (محمد بن عبد الجبار)، ص ۲۲۵، ش ۶۳۲ (محمد بن فضیل الازرق)، ص ۲۳۵، ←

→ است. ^۱گفتنی است که شیخ طوسی در کتب حدیثی نیز از ابن ابی جید حدیث نقل کرده است. ^۲

۵. قرآینی بروثاقت ابن ابی جید

اگرچه در جای جای دو کتاب فهرست نجاشی و شیخ طوسی نام «ابن ابی جید» در سلسله طرق کتاب های حدیثی به چشم می خورد، اما با کمال تأسف مدخلی درباره وی در این کتاب ها دیده نمی شود. عدم یادکرد از وی در کتاب های فهرس شاید از آن رو باشد که وی نویسنده نبوده است و تنها به عنوان راوی آثار پیشینیان به شمار می آمده است؛ اما در منابع رجالی کهن نیز توثیق و یا یادکردی به عنوان یک مدخل دیده نمی شود.

خوشبختانه شماری از رجالیان متأخر از وی به بزرگی یاد کرده و ابن ابی جید را توثیق کرده اند؛ اما مستندی برای این توثیقات ارائه نکرده اند. به نظر می رسد از راه گردآوری قرآین و توثیقات عام پی به توثیق وی برده اند. به عنوان نمونه میرزا محمد بن علی استرآبادی (م ۱۰۲۸ ق) می نویسد:

از سخن تمام عالمان شیعی بدست می آید که همگی بر این محدث قمی اعتماد دارند و روایاتی را که از او نقل شده، به عنوان روایات صحیح و یا حسن به شمار می آورند.^۳

سید محمد میرداماد، به مناسبتی در تجلیل گروهی از محدثان شیعی می نگارد: «این نکته را خوب بدان که فقیهان و محدثان سده های سوم و چهارم هجری قمری مشایخ و

→ ش ۷۰۵ (محمّد بن مبشر)، ص ۲۳۶، ش ۷۰۶ (محمّد بن اسماعیل بن بزيع)، ص ۲۴۲، ش ۷۱۵ (موسی بن سعدان)، ص ۲۴۲ ش ۷۱۷ (موسی بن بکر)، ص ۲۴۳، ش ۷۱۸ (موسی بن القاسم)، ص ۲۵۱، ش ۷۵۹ (منخل بن جمیل)، ص ۲۵۲، ش ۷۶۴ (معمربن خالد)، ص ۲۵۴، ش ۷۷۳ (نصر بن مزاحم)، ص ۲۵۷، ش ۷۸۱ (وهب بن حفص)، ص ۲۵۷، ش ۷۸۱ (هشام بن سالم)، ص ۲۵۹، ش ۷۸۴ (هارون بن الجهم)، ص ۲۵۹، ش ۷۸۵ (هارون بن مسلم)، ص ۲۶۰، ش ۷۹۰ (یحیی بن عمران)، ص ۲۶۶، ش ۸۱۳ (یونس بن عبد الرحمن)، ص ۲۶۷، ش ۸۱۶ (یزید بن اسحاق)، ص ۲۶۹، ش ۸۲۹ (ابوداود المسترق)، ص ۲۷۱، ش ۸۴۰ (ابوصباح الكنانی)، ص ۲۷۱، ش ۸۴۱ (ابوربيع الشامی)، ص ۲۷۱، ش ۸۴۲ (ابو الحسن اللیثی)، ص ۲۷۲، ش ۸۴۴ (ابوحمز الغنوی)، ص ۲۷۲، ش ۸۴۵ (ابوبدر)، ص ۲۸۱، ش ۹۰۲ (الغفاری)، ص ۲۸۱، ش ۹۰۳ (الخیبری).

۱. شمار اندکی از این اسامی در دو کتاب مشترک هستند.

۲. به عنوان نمونه رک: الاستبصار، ج ۱، ص ۵۸، ۷۳، ۲۹۸؛ ج ۲، ص ۴، ۶؛ ج ۳، ص ۲۲۹، ۳۱۱، ۳۲۵، ۳۲۷ و...

۳. منهج المقال، ص ۳۹۷.

استادانی داشته‌اند که در قدر و منزلت آنان سخن‌ها گفته، از آن‌ها اخبار فراوانی نقل کرده و در جای جای آثار مکتوب خویش از آن استادان با واژه‌های «رضی الله عنه» و «رحمه الله تعالی» یاد نموده‌اند. این سلسله از بزرگان حوزه حدیث از صاحبان وجاهت و موقعیت رفیع‌اند و کاملاً مورد اعتماد و بزرگواریند. به این جهت، تفاوت نمی‌کند که در کتاب‌های تراجم از آنان به عنوان «ثقه» نام ببرند یا نه. یکی از این محدثان، علی بن احمد بن ابی جید قمی است. نکته‌ای که یادآوری آن سودمند است این است که سند روایتی ابن ابی جید بهتر و عالی‌تر از سند شیخ مفید است؛ چون ابن ابی جید از استاد فقه و حدیث، محمد بن حسن بن ولید قمی بدون واسطه خبر نقل می‌کند؛ در حالی که شیخ مفید به واسطه شیخ صدوق از ابن ولید روایت نقل می‌کند.^۱

محمد بن حسن بن شهید ثانی (م ۱۰۳۰ ق) در کتاب استقصاء الاعتبار فی شرح الإستبصار تصریح می‌کند که ظهور عملکرد علمای شیعه همواره بر اعتماد به ابن ابی جید بوده است و چرایی آن را اینگونه توصیف می‌کند «لأنه من الشيوخ المعتمدين».^۲

شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) نیز در خاتمه وسائل الشیعة - فائده دوازدهم - می‌نویسد: «اصحاب حدیث روایات او را حسن و صحیح می‌دانند».^۳

همچنین ابوعلی حائری (م ۱۲۱۶ ق) ضمن یادکرد سخنان محقق بحرانی بروثاقت وی اینگونه تأکید می‌کند: «محقق بحرانی گوید: این که شیخ طوسی در کتاب رجال، فهرست و دو کتاب معروف حدیث خود - تهذیب الأحكام و الإستبصار - بسیار فراوان از او نقل می‌کند، نشانه وجاهت، عدالت، فضل و کمال این راوی و استاد حدیث است».^۴

محقق گرانمایه سید محسن امین نیز در اعیان الشیعة چنین می‌نگارد: «جای هیچ شک و شبهه‌ای در عظمت، جلالت و وجاهت ابن ابی جید قمی نیست؛ چون او یکی از استادان حوزه حدیث و اجازه شیعه است. این که دانشوران تراجم، به روشنی به وثاقت او اشاره نکرده‌اند، بدین لحاظ است که قدر و منزلت و بزرگواری او شهره آفاق و مقبول همه ترجمه‌نویسان بوده و قهراً نیازی نمی‌دیدند واژه وثاقت و وجاهت را برای وی بکار برند»^۵

۱. الرواشح السماویة، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

۲. استقصاء الاعتبار فی شرح الإستبصار، ج ۷، ص ۳۹۹.

۳. الفائدة الثانية عشرة من خاتمة «وسائل الشیعة»، باب ما صدر باین، ص ۵۶۳.

۴. منتهی المقال فی أحوال الرجال، چاپ قدیم بدون شماره صفحه، کتابخانه مسجد اعظم قم.

۵. اعیان الشیعة، ج ۸، ص ۱۶۰.

گذشته از سخن رجالیان متأخر، می‌توان دلایل و یا قراین دیگری را نیز برای توثیق ابن ابی جید در گستره توثیقات عام برشمرد. در ادامه به برخی از این قراین و دلایل اشاره خواهیم کرد:

۵ - ۱. قرینه اول. قاعده توثیق مشایخ نجاشی

قاعده توثیق مشایخ نجاشی از مشهورترین قواعد توثیقات عام است که پیشینه آن به آثار رجالی علامه حلی (م ۷۲۶ق) بازمی‌گردد.^۱ رجالیان در پذیرش این قاعده هم‌داستان نیستند؛ برخی نظیر سید بحر العلوم (م ۱۲۱۲ق)، ضمن مستندسازی این قاعده دفاع جدی از این نظریه نموده و بر این باور است که می‌توان پذیرفت مشایخ حدیثی نجاشی ثقه هستند و او همواره ملتزم بوده است تا تنها از استادانی روایت کند که «ثقه» هستند. بحر العلوم با تحلیل عبارات نجاشی درباره شماری از مشایخ، دلالت این عبارات بر منس همیشگی نجاشی را در نقل از مشایخ معتمد نه تنها ظاهر، بلکه صریح ارزیابی کرده است.^۲

برخی از مستندات این نظریه تحلیل عبارات نجاشی در ذیل معرفی افرادی چون «جعفر بن محمد بن مالک»،^۳ «ابوعبدالله احمد بن محمد بن عبیدالله بن حسن بن عیاش»^۴ و «محمد بن عبدالله بن محمد ابوالفضل شیبانی»^۵ است. نجاشی، در این مداخل، انتظار ندارد مشایخ بزرگ حدیث - که افرادی ثقه هستند - در نقل روایت، قواعد نقل را رعایت نکرده و از فرد «غیر ثقه» نقل حدیث کنند.

این نظریه نزد جمع قابل توجهی از رجالیان معاصر پذیرفته شده است. آیه الله خویی که بسیاری از قواعد توثیقات عام را نمی‌پذیرد و آن‌ها را تضعیف می‌کند، اما نظریه توثیق مشایخ نجاشی را پذیرفته است و به مستندسازی و تبیین آن روی آورده است.^۶

ابن ابی جید از اساتید مسلم شیخ نجاشی در حدیث است و ده‌ها اثر حدیثی را نجاشی از وی دریافت کرده است و بارها با ادات تحمّل «أخبرنا» شاگردی خود را در محضر وی اثبات کرده است. بنابراین، نظریه می‌توان به راحتی وثاقت ابن ابی جید را اثبات کرد. حضور

۱. خلاصة الاقوال، ص ۱۹.

۲. رجال السید بحر العلوم، ج ۲، ص ۹۶-۹۹.

۳. رجال النجاشی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۸۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۹۶، ش ۱۰۵۹.

۶. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۵.

نقش آفرین وی در انتقال تراث به جناب نجاشی در بخش های پیشین این نوشتار تبیین شد. آیه الله خویی نیز برای توثیق وی از همین قاعده بهره برده و در مدخل مربوط به ایشان می نویسد:

ابن ابی جید هم از مشایخ نجاشی است. بر این اساس، او فردی ثقة است.^۱

۵ - ۲. قرینه دوم. قاعده توثیق مشایخ اجازه

توثیق راویان و محدثانی که در شمار مشایخ اجازه حدیث هستند، از دیرباز معرکه آرای رجالیان بوده است. دست کم سه دیدگاه در مواجهه با این نظریه می شناسیم: شماری از پیشینیان، نظیر شهید ثانی^۲ (م ۹۶۶ق)، محمد پسر شیخ حسن^۳ صاحب معالم (م ۱۰۳۰ق)، علامه مجلسی^۴ (م ۱۱۱۰ق) محقق داماد^۵ (م ۱۳۸۸ق)، محقق بحرانی^۶ (م ۱۱۸۶ق) و گروهی از فقها^۷ باورمند به وثاقت مشایخ اجازه هستند. در مقابل، نظریه رقیب این دیدگاه را نپذیرفته و شیخ اجازه را بسان دیگر راویان نیازمند بررسی می داند. آیه الله خویی این دیدگاه را اختیار کرده است.^۸ شماری از محققان، نظیر آیه الله سبحانی، قایل به تفصیل هستند.^۹

پیش تر گذشت که «ابن ابی جید» در طریق ده ها کتاب حدیثی (مشهور و غیر مشهور) بوده و آن ها را به دو شاگرد مبتز خود (نجاشی و طوسی) اجازه داده است. بنابراین، او را باید در شمار مهم ترین مشایخ اجازه ارزیابی کرد که طریق اجازه نقل آثار مهم امامیه نقش آفرین بوده است. بر اساس دیدگاه باورمندان به توثیق مشایخ اجازه، می توان وثاقت ابن ابی جید را با تکیه بر این دیدگاه اثبات کرد.

نکته حایز اهمیت، آن است که با توجه به کثرت علمای شیعه در آن روزگار در بغداد، نجاشی و طوسی او را برای نقل کتب و روایات برگزیده اند و از مشایخ اجازه ایشان است و

۱. مرحوم خویی در همان، ج ۱۲، ص ۲۷۷، ش ۷۹۱۲، در ترجمه ابن ابی جید می فرماید: ثقة لأنه من مشایخ النجاشی.

۲. الرعاية فی علم الدراية، ص ۱۹۲.

۳. استقصاء الاعتبار، ج ۱، ص ۶۵.

۴. روضة المتقين، ج ۴، ص ۲۰۲؛ الوجيزة فی الرجال، ص ۴.

۵. الرواشح السماوية، ص ۱۷۹.

۶. معراج الكمال، ج ۱، ص ۶۴.

۷. مانند: شیخ بهایی در مشرق الشمسين، ص ۸۳؛ مامقانی در مقباس الهدایه، ج ۶، ص ۱۲۸؛ استرآبادی در منهج المقال،

ص ۱۴۱.

۸. رک: معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۷۲.

۹. ر.ک: کلیات فی علم الرجال، ص ۳۴۲.

پس از مهاجرت او از قم، از محضراو بهره برده‌اند. خود این مطلب با توجه به موقعیت این دو نفر و آن روزگار بغداد قابل توجه و تأمل است. علامه محمد تقی مجلسی برای اثبات توثیق ابن ابی جید بر همین قاعده تکیه می‌کند و می‌نویسد:

واعلم أن ابن ابی جید لم ینص علیه بمدح ولا ذم، ولکن کان من مشایخ الإجازة للشیخ واعتمد علیه لقرب الأسناد و کثیراً ما یروی عنه و یعد أكثر الأوصحاب خبره صحیحاً لکونه من مشایخ الإجازة.^۱

در تأیید این دیدگاه می‌توان بر سخن علامه مجلسی پای فشرد که می‌گفت: بزرگانی همچون شیخ طوسی و علامه حلی در هنگام مناقشه در اسناد، نسبت به صاحب کتاب و راویان قبل از صاحب کتاب مناقشه می‌کردند، اما نسبت به مشایخ خودشان و اوایل اسناد مناقشه نمی‌کردند. علت این امر آن بوده که عدالت و وثاقت مشایخ آن‌ها برای ایشان مشهور بوده و احتیاجی به مناقشه نداشته است.^۲

۵ - ۳. قرینه سوم. قاعده اکتار اجلاء

یکی از قواعد توثیقات عام را می‌توان فزونی نقل محدثان بزرگ شیعه (اجلاء) از یک راوی دانست. این قاعده - که با عنوان «اکتار اجلاء» شناخته شده است - مانند دیگر قواعد رجالی موافقان و مخالفانی دارد. پذیرش این دیدگاه در باره راویانی که فاقد توثیق و تضعیف هستند، سبب می‌شود از دایره مجهولان و مهملین به دایره معاریف و موثقین راه پیدا کند. ملاصدرا در فایده پنجم از شرح اصول کافی به این دیدگاه پرداخته است و با تکیه بر همین قاعده، وثاقت ابن ابی جید را اثبات کرده است.^۳ وی بر این باور است که نقل قدمای اصحاب از یک راوی نوعی ذکر است و این کمتر از یادکرد راوی در کتاب‌های رجالی نیست. از سوی دیگر، کثرت نقل روایات توسط بزرگانی چون کلینی، صدوق، مفید و طوسی از اساتید خویش و عدم جرح این مشایخ در منابع رجالی می‌تواند نشان‌گر وثاقت این اساتید حدیث باشد؛ چنان‌که صاحب مُنتقی الجُمان بر اساس برداشت از عبارت کشی در معرفی محمد بن سنان، وی را به دلیل نقل اجلاء از او توثیق کرده است. ملاصدرا این دیدگاه را در

۱. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱۴، ص ۹۱.

۲. روضة المتقین، ج ۴، ص ۲۰۲.

۳. شرح اصول الکافی (صدرا)، ج ۱، ص ۱۳۵.

نقل روایت اجلاء از اصول و مصنفات نیز جاری می‌داند و براین اساس تصریح می‌کند که افرادی چون ابوالحسین ابن ابی جید، احمد بن محمد بن حسن ولید، احمد بن محمد بن یحیی العطار و محمد بن ماجیلویه توثیق می‌شوند.^۱

۵ - ۴. قرینه چهارم. روش فهرستی

گذشت که ابن ابی جید در انتقال تراث امامیه، به ویژه کتاب‌های مشهور، نقش مهم و پررنگی داشته است. براساس دیدگاه فهرستی، فردی که در طریق کتاب‌های مشهور است، بی‌نیاز از توثیق و تضعیف است و به سخن وی اعتماد می‌شود.^۲ مبنای این نظریه امور متعددی است که خاستگاهش را باید در شیوه روایت کردن متقدمان جستجو کرد؛ به عنوان نمونه، شیخ طوسی در کتاب *عدة الاصول*^۳ براین باور است که منهج، مرام و مسلک اصحاب امامیه چنین بوده است که وقتی مدرک فتاوی‌یی را از صاحب فتاوی‌یی می‌پرسیدند و او در پاسخ، دلیل خود را برخاسته از کتابی معروف یا اصلی مشهور، با ذکر مصدر، بیان می‌کرد و راوی آن ثقه بود و حدیث او منکر محسوب نمی‌شد، فتوای وی معتبر دانسته می‌شد و سخن او پذیرفته می‌شد. این منش از عصر حضور پیوسته بین طایفه امامیه معهود بود و عالمان یکی از ملاک‌های عمل به اخبار را وجود روایت در کتاب‌های معروف و مشهور می‌دانستند.

مصادق این دیدگاه شیخ طوسی را می‌توان در سخنان ابن غضایری، ذیل عنوان حسن بن محمد بن یحیی مشاهده کرد. او حسن بن محمد را فردی کذاب و وضاع حدیث می‌داند و نقل روایات وی را سبب پذیرش و آسودگی شنونده نمی‌داند، مگر مواردی که از کتاب‌های جدش نقل می‌کند.^۴ ابن غضایری دلیل این پذیرش را شهرت این کتاب‌ها برمی‌شمارد. وی همین دلیل را برای پذیرش روایات «سهل بن احمد» و «حسن بن اسد طفاوی» درست می‌داند.^۵

همچنین علامه حلی درباره «احمد بن هلال عبرتایی» نیز می‌گوید:

۱. همان.

۲. رجال النجاشی با تحقیق و تعلیق استاد محمد باقر ملکیان، ص ۱۱.

۳. *عدة الاصول*، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۴. *مجمع الرجال*، ج ۲، ص ۱۵۴.

۵. همان، ج ۲، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۱۷۷.

ابن غضایری در احادیث او توقف کرده است، مگر مواردی که احمد از «حسن بن محبوب» از کتاب مشیخه و یا از «ابن ابی عمیر» از نوادرش نقل کند؛ چراکه اکثر اصحاب احادیث، این دو کتاب (مشیخه و نوادر) را سماع کرده و به آن اعتماد دارند.^۱ بنابراین، دو کتاب یاد شده چون مشهور هستند، روایات «احمد بن هلال» از آن‌ها پذیرفته است. از این رو، می‌توان دریافت که اگر راوی ضعیف، فاسدالمذهب و حتی وَّضاع هم باشد، هنگامی که از کتاب‌های مشهور نقل می‌کند، روایتش پذیرفته است.

برای دست‌یابی به این گونه نکات، شایسته است به منابع فهرستی (فهارس نجاشی و طوسی) مراجعه کرد و کتاب‌های مشهور از غیر مشهور و راویان آن‌ها را بازشناسی کرد. در ابتدای این مقاله بیان شد که ابن ابی جید راوی کتاب‌های مشهور سی و چهار راوی و ده‌ها کتاب حدیثی غیر مشهور است. بر اساس دیدگاه فهرستی، شخصیت ابن ابی جید قمی - که در انتقال این کتاب‌ها و اصول نقش مهمی داشته است - اساساً در کتاب‌ها و اصول مشهور نیازی به بررسی ندارد و نداشتن توثیق خاص، به احادیث وی در این گونه کتاب‌ها آسیبی نمی‌رساند.

همچنین می‌توان اعتماد دائمی و پیوسته دو شخصیت بزرگ سده پنجم در عرصه کتاب‌شناسی (نجاشی و طوسی) را به ابن ابی جید قرینه‌ای بروثاقت و اعتبار وی دانست.

۵ - ۵. قرینه پنجم. شهرت

گمانه‌ای بر این استوار است که سبب عدم توثیق برخی از افراد در کتب رجالی، «شهرت» ایشان بوده است. این گمانه به گونه‌ای در مقام تبیین و تحلیل چرایی عدم یادکرد مشاهیر در منابع رجالی است. به بیان دیگر، وثاقتِ راویان مشهور نزد نویسندگان کتاب رجالی آشکار بوده و آن‌ها در تصریح به وثاقت ایشان ضرورتی نمی‌دیدند. شهید ثانی در کتاب الدرایه می‌نویسد:

عدالت راوی با تصریح دو نفر عادل یا استفاضه در نقل از او شناخته می‌شود؛ مانند مشایخ گذشته ما از زمان کلینی تا زمان ما که درباره بسیاری از اساتید، هر چند تصریح بر پاکی یا وثاقت آنان نیست، ولی شهرت آنان در هر عصری که می‌زیستند، دلیل محکمی بر عدالت و وثاقت و ضبط آنان است.

همان طور که از این عبارت روشن برمی‌آید، شهید ثانی معتقد است که مشایخ شیعیان

۱. خلاصه الاقوال، ص ۲۰۲، ش ۶.

از زمان کلینی تا زمان او احتیاجی به تنصیص عدالت و شهادت علما ندارند؛ زیرا ایشان در هر زمانی بروثاقت و وورع شهرت داشته‌اند.

همچنین نزدیک به این دلیل را صاحب معالم در فواید منتقی الجمان ذکر کرده است.^۱ با تأملی در شیوه اجازه نقل روایت و یا کتاب‌های روایی در طرق تحمل حدیث، می‌توان دریافت شخصیتی که در انتقال چند صد کتاب حدیث نقش دارد، نمی‌تواند فردی گمنام و ناشناس باشد؛ به ویژه آن‌که شاگردانی چون نجاشی و طوسی این آثار را از وی دریافت کرده باشند. بر پایه آنچه در عبارت آمد، می‌توان شهیر بودن ابن ابی جید را دلیلی بر آن دانست که رجالیان نیازی به توثیق وی نمی‌دیدند.

۶. جمع بندی

در نوشتار حاضر، ضمن بازکاوی شخصیت «ابن ابی جید»، و برشمردن نقش فهرستی وی با بیان ادله توثیق عام و نظرگاه فهرستی سعی در توثیق وی صورت پذیرفت. شمار قابل توجهی از کتاب‌های حدیثی شیعه توسط علی بن احمد بن محمد بن طاهر اشعری مشهور به ابن ابی جید قمی به فهرس‌نگاران منتقل شده است. در بازخوانی دقیق محقق این نوشتار از دو کتاب فهرست تمام اسامی کتاب‌ها استخراج شد و سپس کتاب‌های مشهور از غیر مشهور تفکیک شد و نام ابن ابی جید در انتقال کتاب‌های یکصد و سی و شش نویسنده در دو کتاب رجال النجاشی (۳۲ نفر) و فهرست الطوسی (۱۰۴ نفر) آمده بود.

نام ابن ابی جید در طریق کتاب‌های مشهور سی و چهار نویسنده به چشم می‌خورد. از این تعداد، آثار مشهور دوازده راوی در رجال النجاشی است، نجاشی تمام کتاب‌های این مؤلفان را از استادش «ابن ابی جید» شنیده است.

شیخ طوسی نیز از کتاب‌های بیست و دو نفر از محدثان یاد کرده است که بر اساس معیار گفته شده در تحقیق از کتاب‌های مشهور در دوره متقدمان به شمار می‌آمده‌اند. در طریق شیخ طوسی به تمام این کتاب‌ها نام استادش «ابن ابی جید» به چشم می‌خورد. با توجه به این‌که برخی از نویسندگان فوق مؤلف ده‌ها اثر حدیثی هستند، می‌توان مدعی شد که ابن ابی جید در طریق ده‌ها کتاب مشهور (افزون بر دو بیست اثر مشهور) قرار داشته است.

۱. منتقی الجمان، ج ۱، ص ۳۹-۴۰.

ابن ابی جید در طریق کتاب‌های غیر مشهور، حضور فعال‌تری دارد؛ گویی وی پیوسته علاقه‌مند سماع، قرائت و اجازه آثار مکتوب پیشینیان بوده است. تلاش در این عرصه، بزرگانی چون نجاشی و طوسی را بر آن داشته است که بهترین اسناد به کتب پیشینیان را از وی دریافت کنند.

با توجه به این‌که برخی از نویسندگان فوق مؤلف ده‌ها اثر حدیثی هستند، می‌توان مدعی شد که ابن ابی جید در طریق ده‌ها کتاب مشهور - افزون بر دو بیست اثر مشهور - قرار داشته است.

اگرچه در جای جای دو کتاب فهرست نجاشی و شیخ طوسی نام «ابن ابی جید» در سلسله طرق کتاب‌های حدیثی به چشم می‌خورد، اما با کمال تأسف مدخلی درباره وی در این کتاب‌ها دیده نمی‌شود. عدم یادکرد از وی در کتاب‌های فهرس شاید از آن رو باشد که وی نویسنده نبوده است و تنها به عنوان راوی آثار پیشینیان به شمار می‌آمده است؛ اما در منابع رجالی کهن توثیق و یا یادکردی به عنوان یک مدخل دیده نمی‌شود.

خوشبختانه شماری از رجالیان متأخر، مانند فاضل استرآبادی، ابوعلی حائری، محقق بحرانی، میرداماد، عبدالله مامقانی، سید محسن امین، علامه حلی و دیگران از وی به بزرگی یاد کرده و ابن ابی جید را توثیق کرده‌اند؛ اما مستندی برای این توثیقات ارائه نکرده‌اند. به نظر می‌رسد که از راه گردآوری قرین و توثیقات عام پی به توثیق وی برده‌اند.

گذشته از سخن رجالیان متأخر، می‌توان دلایل و یا قراین دیگری را نیز برای توثیق ابن ابی جید در گستره توثیقات عام بر شمرد که به برخی از این قرین و دلایل اشاره کردیم که عبارت بودند از: قاعده توثیق مشایخ نجاشی، قاعده توثیق مشایخ اجازه، شهرت و روش فهرستی. در توضیح روش فهرستی گذشت که ابن ابی جید در انتقال تراث امامیه، به ویژه کتاب‌های مشهور، نقش مهم و پررنگی داشته است. بر اساس دیدگاه فهرستی، فردی که در طریق کتاب‌های مشهور است، بی‌نیاز از توثیق و تضعیف است و به سخن وی اعتماد می‌شود. مبنای این نظریه امور متعددی است که خاستگاهش را باید در شیوه روایت کردن متقدمان جستجو کرد.

کتابنامه

اعیان الشیعه، سید محسن امین، حسن الامین، بی‌جا، ۱۳۷۱ ش.
تنقیح المقال، عبد الله مامقانی، قم: مؤسسه آل‌البیت، بی‌تا.

- تهذیب الاحکام، محمّد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- تهذیب المقال، موحد ابطحی، بی جا، بی نا، بی تا.
- خلاصة الاقوال، العلامه الحلی، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- رجال الطوسی، محمّد بن حسن طوسی، قم: دفترانتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.
- رجال الکشی، محمّد بن عمر کشی، مشهد: مؤسسه نشر در دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
- رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، قم: دفترانتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- رجال النجاشی، تحقیق و تعلیق: محمّد باقر ملکیان، قم: انتشارات بوستان کتاب، اول، ۱۳۹۴ش.
- الرواشح السماویه، میرداماد، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
- روضة المتقین، محمّد تقی مجلسی، تهران: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- ریحانة الادب، مدرس تبریزی، تهران: کتاب فروشی خیام، سوم، ۱۴۱۱ق.
- الرعاية فی علم الدرايه، شهید ثانی، تحقیق: عبد الحسین محمّد علی بقال، قم: مکتبه المرعشی العامه، ۱۴۰۸ق.
- سماء المقال، کلباسی، بی جا، بی نا، بی تا.
- طبقات الفقهاء، ابراهیم شیرازی، بیروت: دارالرائد العربی، اول، ۱۳۹۰ش.
- عدة الاصول، محمّد بن الحسن طوسی، تحقیق: محمّد رضا انصاری، بی جا، بی نا، بی تا.
- الفوائد الرجاليه، سیّد مهدی بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق، اول، ۱۴۰۵ق.
- الفوائد الرجاليه، محمّد خواجهوی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، اول، ۱۴۱۳ق.
- الفهرست، محمّد بن حسن طوسی، النجف: المکتبه الرضویه، بی تا.
- قاموس الرجال، محمّد تقی شوشتری، قم: دفترانتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۰ق.
- الکافی، محمّد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کلیات فی علم الاصول، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- مصباح المتهجد، محمّد بن حسن طوسی، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، اول، ۱۴۱۱ق.
- معجم رجال الحدیث، سیّد ابوالقاسم خویی، بی جا، مؤسسه احیاء آثار امام خوئی، بی تا.
- وسائل الشیعه، محمّد بن حسن بن علی حرّ عاملی، تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، اول، ۱۴۰۹ق.

منتقى الجمعان، حسن بن زين الدين، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۴۰۳ق.

منتهى المقال، محمد بن اسماعيل مازندراني، قم، بي نا، ۱۴۱۶ق.

من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه صدوق، قم: دفتر انتشارات اسلامى، دوم، ۱۴۱۳ق.

منهج المقال، محمد استرآبادى، قم: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۲۲ق.

تلقی فرا طبیعی از وقایع طبیعی در اخبار معجزات پیامبر ﷺ
(مطالعه موردی؛ روایات شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲

۱ آرزو مختاری
۲ سید مهدی لطفی
۳ حسین عزیزی

چکیده

بخشی از سنت روایی جهان اسلام به نقل معجزات منتسب به پیامبر ﷺ اختصاص دارد. رشد صعودی این اخبار از نظر کمی و کیفی در منابع متأخر نسبت به منابع متقدم، احتمال تلقی گردیدن برخی وقایع طبیعی زمان رسول اکرم ﷺ را به عنوان پدیده‌های فراطبیعی مطرح می‌سازد. از جمله معجزات منسوب، شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع تعدادی از صحابه است. بررسی متنی و تبارشناسی این گزارش‌ها، حاکی از عدم وجود جنبه‌های فراطبیعی در نسخه‌های اصلی و تغییر ماهیت آن در طول زمان، به سمت پدیده‌ای خارق‌العاده است. بررسی سندی نیز بیان‌گر ضعف اسناد اکثریت قریب به اتفاق این اخبار است. همچنین از دیدگاه پزشکی، بهبود چشم از حدقه درآمده، با شرایطی که در اصل خبر وجود دارد، کاملاً طبیعی و رایج است. لذا اطلاق اصطلاح «معجزه» بر آن و کاربرد آن برای اثبات نبوت پیامبر ﷺ صحیح به نظر نمی‌رسد.

کلیدواژه‌ها: معجزه، پیامبر اکرم ﷺ، شفا، روایت، چشم، دست.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (arezo062mokhtari@gmail.com).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (mhdlotfi@yahoo.com).
۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان (hosn.azizi@gmail.com).

۱. درآمد

سیری اجمالی در متون و منابع روایی جهان اسلام، این حقیقت را آشکار می‌سازد که حجم قابل ملاحظه‌ای از روایات، به موضوع معجزات رسول اکرم ﷺ اختصاص یافته است. چنانچه این متون، بر مبنای تقدّم و تأخّر زمانی مورد بررسی قرار گیرند، رشد صعودی روایات، از جهت کمّی و کیفی کاملاً مشهود خواهد بود. وقایع خارق‌العاده‌ای که ابن هشام (م ۲۱۸ ق) در السیره النبویة، به رسول اکرم ﷺ منسوب نموده است، از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند.^۱ در اعلام النبوة - که تقریباً دو قرن بعد از ابن هشام، توسط ماوردی (م ۴۵۰ ق) نگاشته شده - این رقم به حدود چهل مورد افزایش یافته است.^۲ به دنبال این رشد صعودی، ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق) در المناقب، چنین اظهار می‌دارد که برخی بر این باور هستند که رسول اکرم ﷺ دارای چهار هزار و چهارصد و چهل معجزه هستند که سه هزار مورد از آن‌ها ذکر شده است.^۳

اگر چه بخشی از این اخبار، به واسطه جریانات جعل حدیث به وجود آمده‌اند،^۴ لکن به نظر می‌رسد آنچه مواد خام بخش دیگری از این گزارش‌ها را تشکیل می‌دهد، رخدادهایی طبیعی است که ظرفیت تلقی گردیدن به عنوان پدیده‌ای فراطبیعی در آن وجود داشته است؛ برای نمونه، این امکان وجود دارد که کمک رسول اکرم ﷺ به مجروحان جنگی و یا دعای ایشان برای شفای بیماران، در صورت بهبودی آن‌ها، نوعی شفای خارق‌العاده تلقی گردد. این در حالی است که استفاده از هر پدیده، از جمله شفا در نقش معجزه،

۱. رک: السیره النبویة، ج ۱، ص ۲۳۴، ۳۹۱ و ۶۳۶؛ ج ۲، ص ۸۲، ۲۱۸، ۲۱۹، ۴۱۷ و ۵۲۷.

۲. اعلام النبوة، ص ۷۳ - ۱۴۸.

۳. المناقب، ج ۱، ص ۱۴۴.

۴. جریان غلو یکی از قدرتمندترین جریانات جعل حدیث در این زمینه به شمار می‌رود. از دیدگاه غالبان، معجزه و کرامت، بارزترین مصداق فضیلت تلقی می‌گردیده است (رک: اخبار و آثار ساختگی، ص ۲۴۸ - ۳۸۰؛ الأخبار الدخیلة، ص ۲۴۰؛ غالبان، ص ۳۲۷؛ الصلّة بین التصوف و التشیع، ج ۱، ص ۱۳۳؛ پژوهشی درباره طوایف غلات تا پایان غیبت صغری، ص ۲۶). صعوبت درک اعجاز عقلی قرآن و سهولت درک معجزات حسی مماثل معجزات انبیای پیشین، به ویژه در سرزمین‌های مفتوحه، رقابت با اهل کتاب در نقل معجزات، رشد جریان تصوّف و گرایش‌های عارفانه - که مروج شایعاتی با موضوع ظهور افعال خارق‌العاده از عرفا بوده است - رواج اسرائیلیات و پدیده قصه‌خوانی - که در قرن ۵ و ۶ هجری به صورت منقبت‌خوانی و فضیلت‌خوانی جلوه گر شد - از دیگر عوامل مؤثر در این زمینه به شمار می‌رود (رک: «معجزات ائمه در کتاب الخرائج و الجرائح»، ص ۴۹۶ - ۵۱۸؛ المعجزة أو سبب العقل فی الإسلام، ص ۱۶۵ - ۱۷۹). این در حالی است که علمای اسلام بر برتری معجزات عقلی همچون قرآن، بر معجزات حسی، از قبیل معجزات انبیای سابق، تصریح نموده‌اند (رک: اعلام النبوة، ۱۷۳ - ۱۷۴؛ الإیتقان، ج ۲، ص ۳۱۱).

نیازمند احراز شرایطی است که مهم‌ترین آن، عجز دیگران از ارائه موارد مشابه است. این شرط، مقوم معجزه بوده و همه فرق اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند.^۱ به این ترتیب، شفا در مواردی که امکان بهبود بیماری عادتاً وجود دارد، امری خارق العاده محسوب نخواهد گردید. یکی از مواردی که در منابع متعدد، در ردیف معجزات رسول اکرم ﷺ معرفی گردیده است، شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع برخی صحابه رسول اکرم ﷺ به واسطه ایشان است.^۲ چنانچه امکان بهبود این عوارض به شکل طبیعی، وجود داشته باشد، نمی‌توان آن‌ها را نوعی پدیده فرا طبیعی به شمار آورد.

آنچه این پژوهش درصدد بررسی آن است، طبیعی بودن یا فراطبیعی بودن ماجرای شفای چشم از حدقه بیرون آمده و دست مقطوع توسط پیامبر ﷺ است. این بررسی نیازمند تحقیق در خصوص صحت اصل خبر در روایات منتسب به معصومان علیهم‌السلام و بررسی ماهیت و اعتبار خبر در منابع تاریخی، همچنین استفاده از داده‌های علم پزشکی در خصوص امکان یا عدم امکان بهبود این گونه جراحات به نحو طبیعی است. روش مورد استفاده در این پژوهش، آسیب‌شناسی سندی و متنی، با بهره‌گیری از منابع علم رجال و منابع معرفتی با حجیت ذاتی مانند عقل استدلالی و تجربه یقین‌آور است.

۲. ماهیت و اعتبار اخبار مربوط

با توجه به این‌که خبر شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع، به زمان حیات پیامبر ﷺ مربوط است، کشف صدق این گزارش، بر مبنای سیره عقلا، از طریق اخبار راویان مورد وثوقی که به شاهدان عینی واقعه منتهی گردد، امکان‌پذیر است.^۳ همچنین، بر اساس مبانی کلامی شیعه، اخبار ائمه معصومین علیهم‌السلام، اگرچه از شاهدان عینی واقعه نبوده باشند، با

۱. تثبیت دلائل النبوة، مقدمه، ص ۳؛ شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۱؛ الإقتصاد، ص ۲۵۰؛ تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۴.

۲. إعلام الوری، ج ۱، ص ۸۴؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۳۲-۳۳، ۴۳ و ۱۴۸؛ ج ۲، ص ۵۰۵؛ قصص الأنبياء، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ الإحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۴؛ الثاقب فی المناقب، ص ۶۴-۶۵؛ المناقب، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ أعلام النبوة، ص ۱۰۸؛

دلائل النبوة (اصفهان)، ج ۲، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ دلائل النبوة (بی‌هقی)، ج ۳، ص ۱۰۰ و ۲۵۱-۲۵۳.

۳. این نکته نیز شایان توجه است که عقلا در موضوعات بسیار مهم - که منافع یا مضرات کثیری بر پذیرش یا عدم پذیرش آن مترتب است - ضریب خطای گزارش را از طریق ضرورت تواتر خبر یا مقارنت با قراین یقین‌آور تقلیل می‌دهند. معجزات به این دلیل که اثبات‌کننده نبوت به عنوان سومین اصل اعتقادی پس از توحید و معاد هستند، از جمله این موضوعات به شمار می‌روند (رک: معرفت لازم در اصول عقاید، ص ۵-۲۶؛ بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی، ص ۵۹-۷۳).

تکیه بر عصمت ایشان، کاشف از صحّت این گزارش خواهد بود. به این ترتیب، در ادامه، اخبار منسوب به ائمه علیهم السلام در این زمینه، همچنین اخبار منابع تاریخی - که به شاهدان عینی واقعه باز می‌گردد - از حیث ماهیت و اعتبار آن ارزیابی می‌شود.

۲ - ۱. اخبار منتسب به معصومان علیهم السلام

بر مبنای آثار موجود، اخبار منتسب به معصومان علیهم السلام درباره شفای چشم از حدقه بیرون آمده و دست مقطوع برخی صحابه توسط رسول اکرم صلی الله علیه و آله، برای اولین بار در قرن ششم در آثار مکتوب امامیه مشاهده می‌شود. کتاب‌های الإحتجاج، منسوب به ابو منصور احمد بن علی طبرسی (م قرن ششم)،^۱ الثاقب فی المناقب از ابن حمزه طوسی (م قرن ششم) و قصص النبیاء علیهم السلام و الخرائج و الجرائح از قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق) اخباری در این زمینه را پوشش می‌دهند. این رخداد در تمامی این آثار، به عنوان یک واقعه خارق العاده، برای اثبات نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله استفاده شده است.

در کتاب الإحتجاج منسوب به ابو منصور طبرسی (م قرن ششم)، خبری بسیار طولانی در ارتباط با معجزات رسول اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد. این خبر - که به نحو مرسل، از امام موسی بن جعفر علیه السلام و آبای ایشان تا امام حسین علیه السلام نقل گردیده است - به احتجاج یهودیان و احبار شام با حضرت علی علیه السلام در جمع صحابه اختصاص دارد. شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع، در بخشی از این خبر، به عنوان عدلی برای برخی معجزات حضرت عیسی علیه السلام مورد اشاره قرار گرفته است:

... و اگر می‌گویی که عیسی نابینایان را شفا داد، محمّد صلی الله علیه و آله کاری بزرگ‌تر از این انجام داد؛ قتاده بن ربیع (ربعی) مردی سالم بود. در روز أحد نیزه‌ای به چشمش اصابت کرد و چشمش از حدقه درآمد. چشم خود را با دستش گرفت و نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و گفت: اکنون مورد بغض همسرم خواهم بود. حضرت، چشم او را از دستش گرفت و سر جایش گذاشت و بهتر و بیناتر از چشم دیگرش شد و عبدالله بن عبید (عتیک) نیز مجروح شد و دست او در روز حنین جدا گردید. پس نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفت و ایشان

۱. اگرچه انتساب این کتاب به «طبرسی» مشهور است، ولی این‌که مراد از «طبرسی» چه کسی است، به طور دقیق مشخص نیست. علاوه بر «ابو منصور احمد بن علی طبرسی» (م قرن ششم)، احتمال نگارش این کتاب توسط پنج نفر دیگر نیز وجود دارد. این افراد عبارت‌اند از: «فضل بن حسن طبرسی»، «حسن بن فضل بن حسن طبرسی»، «علی بن حسن بن فضل طبرسی»، «محمّد بن فضل طبرسی» و «حسن بن علی بن محمّد طبرسی» (رک: صیانة القرآن من التحریف، ص ۱۹۹-۲۰۰).

دست او را مسح نمودند و دیگر فرقی با دست دیگرش نداشت. محمد بن مسلم (مسلمه) نیز در قضیه کعب بن اشرف دچار همان جراحت در چشم و دستش شد و رسول خدا ﷺ او را مسح نمود و دیگر جراحتی دیده نمی‌شد. عبدالله بن انیس نیز دچار همان جراحت در چشمش شد و پیامبر ﷺ آن را مسح نمود و از چشم دیگرش قابل تشخیص نبود. این‌ها همه بر نبوت ایشان ﷺ دلالت دارد.^۱

ابن حمزه طوسی (م قرن ششم) نیز در الثاقب فی المناقب، خبر مربوط به شفای چشم، در خصوص «(ابو) قتاده بن ربیع» همچنین شفای چشم و دست «محمد بن سلمه (مسلمه)» را بدون ذکر سند، به حضرت علی ﷺ منسوب نموده است که بر متن مذکور از الاحتجاج منطبق است.^۲

قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق) نیز در قصص النبء ﷺ و الخرائج و الجرائح، خبر شفای چشم و دست را به نقل از امام موسی بن جعفر ﷺ از پدران ایشان گزارش نموده است.^۳ قسمت مربوط به شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع در متن الاحتجاج و آثار راوندی (م ۵۷۳ق) شباهت بسیاری به یکدیگر دارند. هر دو خبر از امام موسی بن جعفر ﷺ و پدران ایشان نقل گردیده‌اند و به احتجاج یهودیان با امام علی ﷺ در جمع صحابه اختصاص دارند. فراین دیگری نیز حاکی از آن است که منبع نقل هر دو خبر یکسان بوده است. راوندی (م ۵۷۳ق) این خبر را به ابن بابویه (م ۳۸۱ق) منسوب نموده است، با آن‌که در آثار قابل دسترس شیخ صدوق، این عبارات مشاهده نمی‌شود، اما بخش‌هایی از گزارش طولانی الاحتجاج، در الخصال شیخ صدوق وجود دارد.^۴ شیخ صدوق پس از نقل بخشی از این خبر، تصریح نموده که متن کامل احتجاج طولانی بین یهودیان و احبار شام با حضرت علی ﷺ را، در کتاب النبوة خود آورده است.^۵ لذا می‌توان چنین استنتاج نمود که ابو منصور طبرسی (م قرن ششم) و قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق)، این خبر را از کتاب النبوة شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، نقل نموده‌اند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که تنها یک خبر منتسب به

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۴؛ اثبات الهداة، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۲۹۴؛ نور الثقلین، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲. الثاقب فی المناقب، ص ۶۴-۶۵.

۳. الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۵۰۵؛ قصص الأنبياء، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ اثبات الهداة، ج ۱، ص ۴۰۴؛ بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۲۴۹-۲۵۰.

۴. رک: الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ الخصال، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۵. الخصال، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰.

ائمه علیهم السلام در این زمینه وجود دارد.

بررسی سند این خبر در قصص الانبیاء، حاکی از آن است که دو تن از راویان آن شامل «الْحَسَنُ بْنُ حَمْرَةَ الْعَلَوِيِّ» و «مَحْمَدُ بْنُ دَاوُدَ» فاقد توثیق هستند^۱ و سه راوی دیگر، یعنی «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الْكُوفِيِّ»، «أَبُو سَعِيدٍ سَهْلُ بْنُ صَالِحِ الْعَبَّاسِيِّ» و «إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى» نیز مجهول هستند.

طریق راوندی (م ۵۷۳ق) به شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) - که در ابتدای قصص الانبیاء ذکر شده^۲ - نیز به دلیل مجهول بودن «ابوالبرکات علی بن الحسین جوزی» ضعیف است.^۳

سندی که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در الخصال، برای قسمتی از خبر طولانی احتجاج یهودیان با حضرت علی علیه السلام به نقل از کتاب النبوة خود آورده^۴ نیز به دلیل فقدان توثیق «أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَانِ» و مجهول بودن پنج راوی دیگر آن ضعیف است.^۵

به این ترتیب، تنها خبر منتسب به معصومان علیهم السلام در زمینه شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع، به لحاظ سندی، فاقد اعتبار است.

۲-۲. اخبار تاریخی

روایات موجود در منابع تاریخی، همانند سایر منابع روایی، در صورتی که واجد شرایط صحت خبر باشد، می تواند به عنوان یکی از منابع معرفتی با حجیت ذاتی مورد استفاده قرار گیرند. لذا اخبار تاریخی مربوط به موارد مذکور، در ادامه به لحاظ ماهیت ماجرا و اعتبار خبر مورد بررسی قرار می گیرد.

۲-۲-۱. خبر شفای «ابو قتاده»

«ابو قتاده بن ربیع الأنصاری» - که خبر شفای چشم از حدقه درآمده او در منابع امامیه نقل گردیده است - یکی از اصحاب شناخته شده پیامبر صلی الله علیه و آله است که به «فارس رسول الله صلی الله علیه و آله» شهرت دارد.^۶ اگر چه هیچ یک از اصحاب سیره و تاریخ در مورد او، به جراحی چشم

۱. الفهرست (طوسی)، ص ۱۳۵؛ الفهرست (ابن ندیم)، ص ۳۰۵.

۲. رک: الخرائج و الجرائح، ص ۳۵.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۴۰۶؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۳۴۴.

۴. رک: الخصال، ج ۱، ص ۲۷۹.

۵. رک: رجال الطوسی، ص ۱۵۷؛ قاموس الرجال، ج ۱، ص ۱۴۶؛ تنقیح المقال، ج ۶، ص ۸-۱۳؛ ج ۳۴، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ ج ۴، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۶. الإستیعاب، ج ۴، ص ۱۷۳۱-۱۷۳۲؛ أسد الغابة، ج ۵، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ الإصابة، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۸.

و شفای آن اشاره نکرده‌اند،^۱ لکن در شرح حال او، ماجرای دیگری در ارتباط با شفا یافتن به واسطه پیامبر ﷺ موجود است که می‌تواند منشأ نقل خبر مزبور در خصوص او باشد. این جریان، بر مبنای نقل واقدی (م ۲۰۷ق) از نوه «ابوقتاده»، یعنی «یحیی بن عبد الله بن اُبی قتاده»، در سلسله‌ای کوتاه از افراد خانواده‌اش - که به شخص «ابوقتاده» منتهی می‌گردد - به این قرار است که در جریان غزوه «ذی قرد» در سال ششم هجری، پیشانی او به واسطه یک تیر آسیب می‌بیند. رسول اکرم ﷺ بزاق خود را بر روی زخم قرار می‌دهند و پس از آن، درد زخم هرگز شدید نمی‌شود و چرک نمی‌کند.^۲

«یحیی بن عبد الله بن اُبی قتاده» (م ۱۷۲ق) راوی این خبر، از دیدگاه منابع رجالی اهل سنت، فاقد توثیق است. با توجه به انحصار نقل این خبر به نوه «ابوقتاده» و دلالت متن آن بر فضایل او، این امکان وجود دارد که در نقل این خبر، اندکی بزرگ‌نمایی رخ داده باشد. «ابوقتاده» در این جریان، پس از جراحت و قبل از ملاقات با رسول اکرم ﷺ، مدتی به جنگ تن به تن با «مسعدة بن حکمة الفزاری» و کشتن او مشغول بوده است.^۳ لذا به نظر نمی‌رسد زخم او چندان عمیق بوده باشد.

۲-۲-۲. خبر شفای «قتاده»

اما ماجرای شفای چشم از حدقه بیرون آمده در برخی منابع اهل سنت، در خصوص یک صحابی دیگر به نام «قتاده بن النعمان» به ثبت رسیده است. اولین منبع موجود اهل سنت درباره خبر شفای چشم در خصوص «قتاده بن النعمان»، کتاب السیر و المغازی اثر ابن اسحاق (م ۱۵۱ق) است. ابن اسحاق، این خبر را در جریان جنگ أحد، از طریق «عاصم بن عمر بن قتاده»، نوه «قتاده بن نعمان»، به این صورت نقل نموده است:

۱. در میان منابع اهل سنت تنها ماوردی (م ۴۵۰ق)، در کتاب أعلام النبوة خود، جریان شفای چشم از حدقه درآمد را در خصوص «ابوقتاده»، بدون سند بیان نموده است (رک: اعلام النبوة، ص ۱۰۸).
۲. المغازی، ج ۲، ص ۵۴۴-۵۴۵؛ الإستیعاب، ج ۴، ص ۱۷۳۱-۱۷۳۲؛ أسد الغابة، ج ۵، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ الإصابه، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۴، ص ۱۹۱-۱۹۳؛ سبل الهدی، ج ۵، ص ۹۹-۱۰۱. متن واقدی (م ۲۰۷ق) به این صورت است: «قال أبو قتاده: ... لما أدركني النبي ﷺ يومئذ و نظر إلى قال: اللهم بارك له في شعره و بشره. وقال: أفلح وجهك! قلت: و وجهك يا رسول الله. قال: قتلت مسعدة؟ قلت: نعم. قال: فما هذا الذي بوجهك؟ قلت: سهم رميت به يا رسول الله. قال: فادن متي. فدنوت منه فبصق عليه، فما ضرب عليه قط و لا قاح. فمات أبو قتاده و هو ابن سبعين سنة، و كأنه ابن خمس عشرة سنة» (المغازی، ج ۲، ص ۵۴۵).
۳. دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۴، ص ۱۹۲-۱۹۳.

رسول خدا ﷺ با کمان خود تیراندازی کرد تا جایی که کمان شکست. سپس قتاده بن نعمان کمان را گرفت و کمان نزد او بود که به چشم او تیری اصابت کرد تا جایی که چشمش روی گونه‌اش قرار گرفت. محمد بن اسحاق گوید عاصم بن عمر بن قتاده مرا حدیث نمود که رسول خدا ﷺ آن چشم را با دست خویش به جایش بازگرداند. پس بهترین و تیزترین چشم او شد.^۱

با توجه به شباهت متن این خبر با خبر شفای چشم «ابو قتاده بن ربعی» و این که هر دو خبر به جنگ أحد مربوط است، این احتمال نیز وجود دارد که شباهت نام «ابو قتاده» به «قتاده»، باعث بروز خلط در نقل برخی راویان و ایجاد اخباری در این زمینه درباره «ابو قتاده» گردیده باشد؛ به ویژه آن که برخی از تراجم، در شرح حال «ابو قتاده»، نام او را «نعمان» ذکر نموده‌اند.^۲

منابع متعددی، پس از ابن اسحاق (م ۱۵۱ق)، از جمله کتب مربوط به معجزات، این خبر را به واسطه او نقل نموده‌اند.^۳ در قرن چهارم، طبرانی (م ۳۶۰ق) در المعجم الکبیر قرائت دیگری از این خبر را از طریق نوه «عاصم بن عمر بن قتاده»، یعنی «عبد الله بن الفضل بن عاصم بن عمر بن قتاده بن النعمان» از اجدادش تا شخص «قتاده بن نعمان» به این صورت نقل نموده است:

کمانی به رسول خدا ﷺ هدیه شد. روز أحد آن را به من داد. پس با آن نزدیک رسول خدا ﷺ تیراندازی نمودم تا جایی که کمان شکست و پیوسته در جایی می‌ایستادم که تیرها به جای رسول خدا ﷺ به من برخورد کند. هر گاه تیری به طرف رسول خدا ﷺ حرکت می‌کرد، سرم را به آن سو می‌بردم تا از چهره رسول خدا ﷺ محافظت کنم. سرانجام آخرین تیر، چشمم را خارج کرد و روی گونه‌ام قرار داد و بین حدقه و چشم فاصله افتاد. پس چشمم را به دستم گرفتم و با شتاب نزد رسول خدا ﷺ بردم. وقتی پیامبر ﷺ چشم را در دست من دید، چشمانش پر از اشک شد و فرمود: خداوند، همانا قتاده با چهره‌اش به نبی تو خدمت نمود. پس این چشم را زیباترین و بیناترین چشم او قرار ده. سپس آن چشم به زیباترین و تیزترین چشم او تبدیل شد.^۴

۱. السیر و المغازی، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ السیرة النبویة، ج ۲، ص ۸۲.

۲. الإستیعاب، ج ۴، ص ۱۷۳۱-۱۷۳۲؛ أسد الغابة، ج ۵، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ الإصابات، ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۸.

۳. الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۴۵۲-۴۵۳؛ المصنف، ج ۷، ص ۵۴۲؛ تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۵۱۶؛ البداية و النهایة، ج ۴، ص ۳۳؛ دلائل النبوة (اصفهانی)، ج ۲، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۳، ص ۲۵۳.

۴. المعجم الکبیر، ج ۱۹، ص ۸؛ دلائل النبوة (اصفهانی)، ج ۲، ص ۴۸۴؛ مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۵۲۵.

متن این خبر، با هدف نقل فضایل بیشتر برای «قتاده»، از متن پیشین فاصله گرفته است. بر مبنای منابع تاریخی، نقل مستقیم این جریان، در میان صحابه رسول الله ﷺ، به شخص «قتاده بن نعمان» اختصاص دارد^۱ و در تمامی طُرُق نقل آن نیز افرادی از خانواده او حضور دارند. این مسأله می‌تواند به معنای تلاش برای کسب افتخارات خاندانی تلقی گردد. در هر صورت، تمامی طُرُق نقل این خبر ضعیف است.^۲

۲-۳. خبر شفای «محمد بن مسلمه»

همان‌گونه که اشاره شد، در برخی منابع امامیه، شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع «محمد بن مسلمه» در جریان قتل «کعب بن اشرف» به عنوان یکی از معجزات پیامبر ﷺ معرفی گردیده است. اگرچه حضور برجسته «محمد بن مسلمه» در عملیات قتل «کعب بن اشرف» در سال سوم هجری، توسط منابع سیره و تاریخ گزارش شده است، لکن هیچ‌یک از منابع، به جراحی او در این واقعه اشاره نکرده‌اند. تنها مجروح این ماجرا، به اتفاق مورخان، «حارث بن اوس» بوده است و جراحی او نیز از نوع خارج شدن چشم از

۱. لازم به ذکر است که سهیلی (م ۵۸۱ق) در الروض الأنف خبری در این زمینه، بدون سند به «جابر بن عبد الله انصاری» نسبت داده است (رک: الروض الأنف، ص ۱۷۶؛ البداية و النهاية، ج ۴، ص ۳۳-۳۴).
۲. خبر ابن اسحاق (م ۵۱ق)، تنها به واسطه «عاصم بن عمر بن قتاده» روایت شده و مرسل است. همچنین «عاصم بن عمر بن قتاده» در فهرست مدلسین قرار دارد (طبقات المدلسین، ص ۶۲). همچنین، برادر او، «یعقوب بن عمر بن قتاده» و پدرش، «عمر بن قتاده» که در طرق دیگر نقل این خبر حضور دارند (رک: المغازی، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۲؛ مسند ابی یعلی، ج ۳، ص ۱۲۰؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۰۰ و ۲۵۲؛ البداية و النهاية، ج ۳، ص ۲۹۱)، مجهول هستند. طریق بیهقی (م ۴۵۸ق) به واسطه «ابوسعید خدری» (دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۳، ص ۲۵۳) که برادر «قتاده بن نعمان» از طریق مادرش است (الإستیعاب، ج ۴، ص ۱۶۷) نیز، به دلیل حضور «إسحاق بن عبد الله بن ابي فروة» ضعیف است (الضعفاء الصغیر، ص ۲۶؛ الجرح و التعديل، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ الضعفاء و المتروکین (نسائی)، ص ۱۵۴؛ ضعفاء العقیلى، ج ۱، ص ۱۰۲). طریق دارقطنی (م ۳۸۵ق) و ابن شاهین (م ۳۸۵ق) با وساطت «محمود بن لبید» (رک: الإصابه، ج ۵، ص ۴۱۷) نیز، به دلیل حضور «عبد الرحمن بن یحیی العذری» در آن، ضعیف است (میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۳۲۶). طریق ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) نیز - که «محمود بن لبید» در آن واسطه در نقل قرار گرفته (دلائل النبوة (اصفهانی)، ج ۲، ص ۴۸۳-۴۸۴) - مرسل است؛ زیرا بین ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) و راوی بعدی، «ابوبکر محمد بن خلاد» (م ۲۳۹ق)، دو قرن فاصله وجود دارد (رک: الثقات، ج ۹، ص ۸۶-۸۷). دو طریق مورد اشاره سهیلی (م ۵۸۱ق) (رک: الروض الأنف، ص ۱۷۶) نیز، به دلیل مجهول بودن «محمد بن ابي عثمان ابومروان الأموی» و ضعف «عمار بن نصر» (رک: میزان الاعتدال، ج ۵، ص ۲۰۶؛ تقریب التهذیب، ج ۷، ص ۳۱۴) و «ابراهیم بن اسحاق الحربی» (رک: الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۱، ص ۱۳۷)، غیر معتبر شناخته می‌شوند. «عبد الله بن الفضل بن عاصم» و پدرش «الفضل بن عاصم» در سند خبر مذکور از طبرانی، مجهول هستند (لسان المیزان، ج ۶، ص ۲۲۱) و «الولید بن حماد الرملى» نیز در سند او، فاقد توثیق است.

حدقه و یا قطع عضو توصیف نشده است.^۱

۲-۲-۴. خبر شفای «عبدالله بن انیس»

با وجود شمرده شدن شفای چشم از حدقه درآمده «عبدالله بن انیس» به عنوان یکی از معجزات پیامبر ﷺ در برخی منابع امامیه، تنها خبری که در منابع سیره و تاریخ، درباره شفای او قابل مشاهده است، به ماجرای درگیری او با «یسیر بن رزام یهودی» باز می‌گردد. طبق این خبر، «عبدالله بن انیس» به دلیل ضربه‌ای که «یسیر بن رزام» با عصایی چوبین به سر او وارد می‌کند، دچار جراحت می‌گردد. پیامبر ﷺ بزاق خود را روی این جراحت قرار می‌دهند و زخم سر، پس از آن، چرک نکرده و او را اذیت نمی‌کند.^۲

۲-۲-۵. خبر شفای «رفاعة بن رافع»

در برخی منابع اهل سنت، شفای چشم یک صحابی دیگر به نام «رفاعة بن رافع»، به عنوان یکی از معجزات پیامبر ﷺ معرفی گردیده است. خبری که به این برداشت منتهی گردیده، به نقل از شخص «رفاعة»، به این صورت است:

ورمیت بسهم یوم بدر، ففقت عینی فبصق فیها رسول الله ﷺ، ثم دعالی فآذانی فیها شیء.^۳

«فقی» به معنای درآمدن و کور شدن چشم است.^۴ سند این خبر به دلیل حضور «عبد العزیز بن عمران» ضعیف است.^۵ عبارت «فما آذانی فیها شیء» در متن آن نیز صراحتی در بازگشت بینایی چشم «رفاعة» ندارد و تنها می‌توان تأثیر بزاق پیامبر ﷺ در بهبود جراحت را از آن برداشت نمود.

۲-۲-۶. خبر شفای «عبدالله بن عتیک»

«عبدالله بن عتیک» - که خبر شفای دست مقطوعش در برخی منابع امامیه مشاهده می‌شود - یکی دیگر از اصحاب شناخته شده رسول اکرم ﷺ است.^۶ بر مبنای منابع

۱. السیرة النبویة، ج ۲، ص ۵۵-۵۶؛ انساب الأشراف، ج ۱، ص ۳۷۴؛ المغازی، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۴۹۰-۴۹۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۷۸.

۲. السیرة النبویة، ج ۲، ص ۶۱۸-۶۱۹؛ تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۵۵؛ دلائل النبوة (اصفهانی)، ج ۲، ص ۵۱۶؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۴، ص ۲۹۴.

۳. دلائل النبوة (اصفهانی)، ج ۲، ص ۶۱۴؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۳، ص ۱۰۰؛ الخصائص الکبری، ص ۳۴۶.

۴. لسان العرب، ج ۱، ص ۱۲۳.

۵. کتاب الضعفاء، ص ۸۸؛ الضعفاء والمتروکین (نسائی)، ص ۲۱۱؛ الضعفاء والمتروکین (ابن جوزی)، ج ۲، ص ۱۱۱.

۶. الإستیعاب، ج ۳، ص ۹۴۶-۹۴۷؛ الإصابة، ج ۴، ص ۱۶۷.

تاریخی، تنها جراحی به ثبت رسیده در خصوص او، به ماجرای قتل یکی از اشرار یهود به نام «أبورافع بن أبي الحقیق» بازمی‌گردد. او در این عملیات در رأس گروهی از خزر جیان، به منزل «أبورافع» وارد شده و پس از به قتل رساندن او، در هنگام بازگشت، از پلکان سقوط کرده و دچار جراحی می‌شود. برخی راویان این جراحی را در ناحیه دست^۱ و برخی در ناحیه پا گزارش نموده‌اند.^۲

جراحی دست در اخبار مربوط، با عبارت «فوثت یده» توصیف شده است که برآسیبی اطلاق می‌گردد که منجر به شکستگی استخوان نشود.^۳ جراحی پا نیز در برخی از اخبار با همین عبارت،^۴ در برخی نیز به صورت جزئی و بی‌اهمیت^۵ و در برخی به صورت دررفتگی^۶ بیان شده است.

در این میان، خبری از «إسرائيل بن یونس بن ابی اسحاق» به نقل از جدّش «أبو اسحاق سبیبی» از «براء بن عازب» وجود دارد که از دو جهت منحصر به فرد است: اول، آن که جراحی در آن، از نوع شکستگی ساق پا گزارش شده و دوم، آن که در متن آن چنین آمده است که پیامبر ﷺ پس از مشاهده «عبدالله بن عتیک» چنین فرمود: «پایت را دراز کن»، سپس پای او را مسح نمود و پا بهبود یافت؛ به گونه‌ای که گویا هرگز مجروح نشده بود.^۷

بخاری (م ۲۵۶ق) - که اولین منبع نقل این خبر است - بلافاصله پس از آن، خبر دیگری از «ابراهیم بن یوسف بن ابی اسحاق»، نوه دیگر «ابو اسحاق سبیبی»، به نقل از جدّش، از «براء بن عازب» آورده است که جراحی در آن، از نوع «دررفتگی» گزارش شده است. همچنین هیچ‌گونه اشاره‌ای به شفای پا توسط پیامبر ﷺ، در آن وجود ندارد.^۸

به این ترتیب، تنها راوی خبر شکستگی پای «عبدالله بن عتیک» و شفای آن توسط پیامبر ﷺ، «إسرائيل بن یونس بن ابی اسحاق» است. این راوی توسط برخی رجال یون اهل

۱. السیرة النبویة، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ الثقات، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸.

۲. السیرة النبویة، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۶-۲۸؛ تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۵ و ۴۹۸-۴۹۹؛

مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۲۰۴؛ السنن الکبری، ج ۹، ص ۸۰.

۳. العین، ج ۸، ص ۲۵۲؛ الصحاح، ج ۱، ص ۸۰.

۴. السیرة النبویة، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۵. تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۴۹۸-۴۹۹؛ مسند ابی یعلی، ج ۲، ص ۲۰۴.

۶. صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۷-۲۸.

۷. همان، ج ۵، ص ۲۶-۲۷؛ تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۵؛ السنن الکبری، ج ۹، ص ۸۰.

۸. صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۷-۲۸.

سنت مورد تضعیف قرار گرفته است.^۱ لذا نمی توان خبر او را معتبر به شمار آورد؛ به ویژه آن که این خبر با سایر اخبار مربوط به این واقعه - که در مجموع، جراحات «عبدالله بن عتیک» را کمتر از شکستگی دانسته اند - در تعارض است.

۷-۲-۲. خبر شفای «خبیب بن یساف»

برخی منابع اهل سنت، به شفای دست مقطوع یک صحابی دیگر به نام «خبیب بن یساف» اشاره نموده اند. این جریان بر مبنای نقل واقدی (م ۲۰۷ق) از «عبدالرحمن بن عوف» به این صورت است که «امیه بن خلف» در جنگ بدر ضربه ای به «خبیب بن یساف» وارد کرد که دست او را از مَنکَب (کتف) جدا نمود. سپس پیامبر ﷺ آن را به جای خود بازگرداند. پس گوشت رویاند و بهبود یافت.^۲ خبر واقدی حداقل به دلیل حضور «أبو الحویرث» در سند آن ضعیف است.^۳

ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) این خبر را به نحو مرسل، از محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ق) در ضمن دلایل نبوت رسول اکرم ﷺ ذکر نموده است.^۴

بیهقی (م ۴۵۸ق) نیز در دلائل النبوة، این خبر را به واسطه «خبیب بن عبد الرحمن»، نوه «خبیب بن یساف» از شخص او نقل نموده است؛ با این تفاوت که در خبر او، این مطلب مورد تصریح قرار گرفته که دست «خبیب» قطع نشده، بلکه آویزان بوده است و به واسطه بزاق دهان پیامبر ﷺ بهبود می یابد.^۵ این خبر نیز به دلیل عدم توثیق «إسماعیل بن عبد الله المیکالی» غیر معتبر است.

اما نقل رایج این خبر در سایر منابع به نقل «یونس بن بکیر»، از «محمد بن اسحاق» از «خبیب بن عبد الرحمن»، نوه «خبیب بن یساف» به این صورت است که در روز بدر ضربه ای به خبیب وارد شد؛ چنان که گوشت و پوست محل زخم برگشت. پیامبر ﷺ آب دهان خویش را روی زخم او افکند و با ملایمت بر آن دست کشید و آن را به حالت اول در آورد و زخم جوش خورد.^۶ در برخی نقل های این خبر، اساساً به مسأله بهبود جراحات به

۱. الكامل فی ضعفاء الرجال، ج ۱، ص ۴۲۱؛ ضعفاء العقیلى، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. المغازی، ج ۱، ص ۸۳.

۳. رک: الضعفاء و المتروکین (ابن جوزی)، ج ۲، ص ۱۰۰؛ الضعفاء و المتروکین (نسائی)، ص ۲۰۷.

۴. دلائل النبوة (اصفهانى)، ج ۲، ص ۴۸۴.

۵. دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۶، ص ۱۷۸؛ البداية و النهاية، ج ۶، ص ۱۶۴؛ سبل الهدى، ج ۱۰، ص ۲۴.

۶. متن این خبر به این صورت است: «ضرب خبیب، یوم بدر، فمال شقه، فتفل علیه رسول الله ﷺ و لأمه و ردّه فانطلق» (أسد الغابة، ج ۱، ص ۵۹۵؛ الإصابة، ج ۲، ص ۲۶۱؛ تاریخ الإسلام، ج ۲، ص ۹۹؛ دلائل النبوة (بیهقی)، ج ۳، ص ۹۷-۹۸؛ الخصائص الكبرى، ص ۳۴۶).

کمک پیامبر ﷺ اشاره نشده است.^۱

۳. دیدگاه علم پزشکی

این مسأله که بهبود جراحات مذکور، به نحو طبیعی امکان پذیر است یا خیر، در علوم تجربی قابل تبیین است. صرف نظر از میزان اعتبار گزارش های تاریخی در زمینه بهبود چشم از حدقه درآمده برخی صحابه، با بازگرداندن چشم به جای اصلی توسط پیامبر ﷺ، این پدیده از دیدگاه علم پزشکی غیر طبیعی محسوب نمی گردد و پدیده ای کاملاً تکرار پذیر است. به عارضه خارج شدن کره چشم (گلوب) ^۲ از حدقه (کاسه استخوانی اربیت) ^۳ در اصطلاح علم پزشکی «Globe Subluxation» گفته می شود. ^۴ این عارضه می تواند به دنبال ضربه مستقیم به چشم یا حتی بدون عامل خارجی حادث گردد. ^۵ چنانچه اتصال کره چشم به حدقه، از بین نرفته باشد، بازگرداندن سریع کره چشم به داخل کاسه اربیت، از طریق مانور فشار با دو انگشت روی کره چشم، به سادگی به بهبود عارضه خواهد انجامید. ^۶

با توجه به این که در اکثریت قریب به اتفاق اخبار موجود در زمینه بهبود چشم از حدقه درآمده صحابه پیامبر ﷺ، به اتصال کره چشم به حدقه تصریح گردیده است و هیچ یک از این اخبار، بر انقطاع آن دلالت ندارند، نمی توان بهبود بینایی این افراد را خارق العاده تلقی نمود. در خصوص این ادعا - که چشم بهبود یافته، بهتر از چشم دیگر شده است - نیز با فرض صحت خبر، این امکان وجود دارد که چشم دیگر بعداً دچار ضعف گردیده باشد. ^۷

۱. رک: مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۴۵۴؛ المعجم الکبیر، ج ۴، ص ۲۲۳؛ السنن الکبری، ج ۹، ص ۳۷؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۱۳۲؛ الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۵۳۵.

2. Globe.

3. Orbital Rim.

4. System of Ophthalmology, Displacement of the globe, pp 2-4: A simple maneuver to reposit a subluxed globe, pp 410-411.

5. Spontaneous globe luxation associated with chonic obstructive pulmonary disease, pp 324-325: Spontaneous globe luxation associated with contact lens placement, pp 2-4.

6. Recurrent Spontaneous glob subluxation: a case report and review of manual reduction techniques, pp e17 - 20; Spontaneous glob subluxation in a patient with hyperemesis gravidarum: a case report and review of the literature, pp 285-287; A simple maneuver to reposit a subluxed globe, pp 410-411.

۷. این مطلب با عبارتی که در برخی از نسخه های خبر وجود دارد و از عدم درد یا بیماری چشم بهبود یافته در شرایط بیماری و درد چشم دیگر حکایت دارد، تأیید می شود (رک: الروض الأنف، ص ۱۷۶؛ البدایة و النهایة، ج ۴، ص ۳۳-۳۴؛ المناقب، ج ۱، ص ۱۱۶). البته این قتیبه (م ۲۷۶ق) در المعارف «قتادة بن النعمان» را در فهرست مشاهیری قرار داده است که نهایتاً به عارضه نابینایی در ناحیه دو چشم (المکافیف) مبتلا گردیده اند (المعارف، ص ۵۸۷-۵۸۸).

در خصوص اخبار متعددی که بر بهبود انواع زخم، با قرار دادن بزاق دهان توسط پیامبر ﷺ بر روی آن‌ها دلالت دارند نیز، این نکته شایان توجه است که دانشمندان علوم پزشکی، تحقیقات گسترده‌ای بر روی تأثیرات بزاق دهان بر روی سرعت بهبود زخم انجام داده‌اند. این تحقیقات، حاکی از وجود نوعی پروتئین به نام «هیستاتین یک»^۱ در بزاق است که علاوه بر آن که خاصیت ضد باکتریایی دارد، منجر به افزایش تماس و انتقال سلول‌ها و همچنین فرایند رگ‌زایی (آنژیوژنیز)^۲ می‌شود و همین امر بهبود زخم را در کمترین زمان، ممکن می‌سازد.^۳ لذا این پدیده نیز طبیعی به شمار می‌رود.

اگر چه الصاق عضو مقطوع، بدون عمل جراحی، غیر طبیعی و خارق‌العاده است، لکن گزارش معتبری در این خصوص، در منابع موجود نیست. آسیب‌هایی مانند شکستگی‌های جزئی و دررفتگی نیز کاملاً بهبود پذیر هستند.^۴

۴. نتیجه

در پژوهش حاضر مسأله طبیعی بودن یا فراطبیعی بودن ماجرای شفای چشم از حدقه درآمده و دست مقطوع برخی صحابه، توسط پیامبر ﷺ مورد بررسی قرار گرفت. این بررسی حاکی از آن است که اسناد این اخبار ضعیف است، اما با فرض صحت نیز، دلالتی بر پدیده‌ای فراطبیعی ندارند؛ زیرا بهبود بینایی چشم از حدقه درآمده، در صورت عدم انقطاع کامل، با بازگرداندن چشم به حدقه از دیدگاه علم پزشکی، کاملاً امکان‌پذیر و رایج است. موارد شفای دست مقطوع نیز در متون متقدم، نه به صورت قطع عضو، بلکه به صورت جراحات‌های دیگر و نهایتاً شکستگی گزارش شده است که بهبود آن، با فرض صحت خبر، به لحاظ پزشکی امری طبیعی است. بخشی از این گزارش‌ها - که بر بهبود انواع زخم و عدم عفونت آن، با قرار دادن بزاق دهان توسط رسول اکرم ﷺ، بر روی آن دلالت دارند - نیز خارق‌العاده به شمار نمی‌روند؛ زیرا بر مبنای تحقیقات پزشکی، مواد موجود در بزاق دهان،

1. Histatin-1.

2. Angiogenesis.

3 Histatin-1, a histidine- rich peptide in human saliva, promotes cell-cell adhesion, pp 3124-3132; Histatins are the major wound- closure stimulating factors in human saliva as identified in cell culture assay, pp 3805-3812.

۴. با آن‌که خبر مربوط به شکستگی پای «عبدالله بن عتیک» منفرد و ضعیف است، امکان حمل بهبود آن، بر فرایندی زمان‌بر وجود دارد.

باعث افزایش سرعت بهبود زخم، همچنین پیشگیری از عفونت می شود؛ هر چند آگاهی رسول اکرم ﷺ از راه های بهبود جراحات، بی تردید فضیلتی برای ایشان به شمار می رود، لکن اطلاق اصطلاح «معجزه» بر آن صحیح به نظر نمی رسد.

کتابنامه

- الإتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، محمد بن حسن حرّ عاملی، بیروت: اعلمی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- الإحتجاج، احمد بن علی طبرسی، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- الاخبار الدخیله، محمد تقی شوشتری، تهران: صدوق، بی تا.
- اخبار و آثار ساختگی، هاشم معروف حسنی، ترجمه: حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
- الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ابن عبد البرّ، بیروت: دارالجیل، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- أسد الغابة، علی بن محمد بن اثیر الجزری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- الإصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، بیروت: دارالجیل، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- أعلام النبوة، علی بن محمد ماوردی، بیروت: مكتبة الهلال، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- إعلام السوری بأعلام الهدی، فضل بن حسن طبرسی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- الإقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، محمد بن حسن طوسی، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- انساب الأشراف، أحمد بن یحیی بلاذری، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، دار إحياء التراث العربی، بیروت: چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- البدایة و النهایة، ابن کثیر دمشقی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- «بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، مهدی عزیزان، معرفت، ۱۳۸۷ش، شماره ۱۳۲.
- پژوهشی درباره طوایف غلاة تا پایان غیبت صغری و موضع ائمه علیهم السلام در این باب، اسکندر اسفندیاری، بی جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- تاریخ الاسلام، شمس الدین محمد ذهبی، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- تاریخ الطبری، محمد بن جریر طبری، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.

- تاریخ الیعقوبی، احمد یعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.
- تثبیت دلائل النبوة، عبدالجبار، ابوالحسن، قاہرہ: دارالمصطفی، بی تا.
- تجريد الاعتقاد، نصیرالدین طوسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعة عروسی حویزی، قم: اسماعیلیان، چاپ چہارم، ۱۴۱۵ق.
- تقریب التہذیب، ابن حجر عسقلانی، سورہ: دارالرشید، ۱۴۰۶ق.
- تنقیح المقال فی علم الرجال، عبد اللہ مامقانی، قم: موسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
- الثاقب فی المناقب، ابن حمزہ طوسی، قم: انصاریان، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
- الثقات، محمّد بن حبان، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۳۹۵ق.
- الجرح و التعديل، ابن ابی حاتم رازی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۳۷۲ق.
- الخراج و الجرائح، قطب الدین راوندی، قم: مؤسسہ امام مہدی (عج)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الخصال، محمّد بن علی صدوق، قم: جامعہ مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
- الخصائص الكبرى، جلال الدین سیوطی، بیروت: دارالنشر و دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
- دلائل النبوة (اصفہانی)، ابو نعیم اصفہانی، بیروت: دارالنفائس، چاپ سوم، ۱۴۱۲ق.
- دلائل النبوة (بیہقی)، أحمد بن الحسين بیہقی، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- رجال الطوسی، محمّد بن حسن طوسی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
- الروض الأنف فی تفسیر السیرة النبویة لابن ہشام، عبد الرحمن بن عبد اللہ سہیلی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- سبل الہدی، محمّد بن یوسف صالحی شامی، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بیہقی، حیدرآباد ہند: مجلس دائرة المعارف النظامیة، چاپ اول، ۱۳۴۴ق.
- السير و المغازی (سیرة ابن إسحاق)، محمّد بن اسحاق، بی جا: معهد الدراسات و الأبحاث للتعريف، بی تا.

- السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام، بيروت: دارالمعرفة، بی تا.
- شرح المقاصد، سعدالدين تفتازانى، قم: الشريف الرضى، ۱۴۰۹ق.
- الصحاح، اسماعيل بن حماد جوهرى، بيروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول، بی تا.
- صحیح البخارى، محمد بن اسماعيل بخارى، بی جا: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- الصلة بين التصوف و التشيع، كامل مصطفى شيبى، بيروت - بغداد: الجمل، ۲۰۱۱م.
- صيانة القرآن من التحريف، محمد هادى معرفت، قم: تمهيد، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
- الضعفاء الصغیر، محمد بن اسماعيل بخارى، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- ضعفاء العقيلى، محمد بن عمرو عقيلى، بيروت: دارالکتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- الضعفاء و المتروكين، عبدالرحمن بن على بن جوزى، بيروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۰۶ق.
- الضعفاء و المتروكين، أحمد بن شعيب نسايبى، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، بيروت: دار صادر، بی تا.
- طبقات المدلسين، ابن حجر عسقلانى، اردن: مكتبة المنار، چاپ اول، بی تا.
- غاليان، نعمت الله صفرى فروشانى، مشهد: آستان قدس رضوى، ۱۳۷۸ش.
- الفهرست، ابن نديم، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول، بی تا.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسى، قم: مكتبة المحقق الطباطبايى، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- قاموس الرجال، محمد تقى شوشترى، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- قصص الأنبياء ﷺ، قطب الدين راوندى، مشهد: مركز پژوهش هاى اسلامى، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الكامل فى ضعفاء الرجال، ابن عدى جرجانى، بيروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- كتاب الضعفاء، محمد بن اسماعيل بخارى، بی جا: مكتبة ابن عباس، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- لسان العرب، محمد بن منظور، بيروت: دار صادر، چاپ سوم، بی تا.
- لسان الميزان، ابن حجر عسقلانى، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، على بن أبى بكر هيثمى، بيروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
- المستدرک على الصحيحين، حاكم نيشابورى، بيروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۱ق.
- مستدرکات علم رجال الحديث، على نمازى شاهرودى، تهران: فرزند مؤلف، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

- مسند أبی یعلیٰ، أبویعلی الموصلی، دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴ق.
- مسند أحمد بن حنبل، احمد بن حنبل، قاهرة: مؤسسة قرطبة، بی تا.
- المصنف، ابن أبی شیبہ، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- المعارف، ابن قتیبہ دینوری، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم، ۱۹۹۲م.
- المعجزة أو سبب العقل فی الاسلام، جرج طرابیشی، بیروت: دارالساقی، چاپ اول، ۲۰۰۸م.
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد طبرانی، موصل: مكتبة العلوم والحكم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- معجم رجال الحديث، ابوالقاسم موسوی خویی، بی جا: بی نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- المغازی، محمد بن عمرو وادی، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
- مناقب آل أبی طالب عليه السلام، ابن شهر آشوب مازندرانی، قم: علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال، شمس الدین محمد ذهبی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۵م.
- «معجزات ائمه عليهم السلام در کتاب الخرائج و الجرائح قطب راوندی، بررسی و نقد کلامی - تاریخی»، حمید حاج امینی، قم: پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰ش.
- «معرفت لازم در اصول عقاید»، رحمت الله کریم زاده و محمد اسحاق عارفی، پژوهشنامه کلام، ۱۳۹۴ش، شماره ۳.
- System of Ophthalmology ,Displacement of the globe, S. Duke Elde, London, Henry Kimpton, 1974.
- Recurrent Spontaneous glob subluxation: a case report and review of manual reduction techniques, E.W Kelly& M.T Fitch, J Emerg Med, 2013, 44.
- Spontaneous globe loxation associated with chonic obstructive pulmonary disease, M.A. Kumar & K. Srikanth & R. Pandurangan, Indian J Ophthalmol, 2012, 60.
- Spontaneous globe luxation associated with contact lens placement, JC. Kunesh & SE. Katz, CLAO J. 2002,28.
- Histatins are the major wound- closure stimulating factors in human saliva as identified in cell culture assay, MJ. Oudhoff & JG. Bolsch & K. Nazmi & H. Kalay & W. van 't Hof & AV. Amerongen & EC. Veerman, FASEB J. 2008,22.

- A simple maneuver to reposit a subluxed globe, DT. Tse, Arch Ophthalmol, 2000, 118.
- Histatin-1, a histidine- rich peptide in human saliva, promotes cell-cell adhesion, IA. Van Dijk & K. Nazmi & JG. Bolscher & EC. Veerman & J. Stap, FASEB J. 2015, 29.
- Spontaneous glob subluxation in a patient with hyperemesis gravidarum: a case report and review of the literature, J. Zeller & SB. Murray & J. Fisher, J Emerg Med. 2007,32.

تحلیل انتقادی راهکارهای برون رفت از تعارض روایات تأویلی قصه حضرت آدم علیه السلام با ظاهر قرآن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۸

کاوس روحی برندق^۱
زهرا اسدی سامانی^۲

چکیده

برخی احادیث منقول از امامان معصوم علیهم السلام در ذیل آیات قصه آدم علیه السلام ناظر بر تأویل آیات هست. این تأویلات در نگاه نخست، با معنای ظاهری الفاظ آیه معارض به نظر می‌رسد. این پژوهش راهکارهای برون رفت از این تعارض بدوی را از میان رویکردهای مختلف تفسیری استخراج نموده و با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی این راهکارها را بررسی کرده و به این نتایج دست یافته است: (۱) راهکار دیدگاه بطنی نگری به دلیل صرف نظر کردن از ظاهر قرآن و استناد بی ضابطه به روایات تأویلی نمی‌تواند گزینه مناسبی برای این برون رفت باشد؛ (۲) راهکار نمادانگاری هم الفاظ قرآن را پوسته‌ای برای معنای تأویلی در روایت در نظر می‌گیرد که علاوه بر این که واقعیت قصه را نفی می‌کند، به دلیل اصالت دادن به تأویل وارده در روایت، به اعتبارسنجی روایات از طریق مطابقت با ظاهر قرآن کمی نمی‌کند؛ (۳) با استفاده از روش جری و تطبیق و بهره‌گیری از قاعده تطبیق مفهوم بر مصادیق متعدد، در روایات تأویلی اسمای تعلیمی، کلمات القایی، عهد آدم علیه السلام، شجره ممنوعه و هدایت امکان رفع تعارض وجود دارد و روایت نمایان شدن ابلیس در آرواره مار از اسرائیلیاتی است که از تورات وارد کتاب‌های تفسیری ما شده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، قصه آدم علیه السلام، روایات تأویلی، جری و تطبیق، بطن.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (k.roohi@modares.ac.ir).

۲. دانش پژوه مدرسه علمیه رفیعة المصطفی (z.asadi.s1353@gmail.com).

۱. بیان مسأله

در میان آیات قرآن، آیات قصص در تفاسیر مختلف مورد توجه خاصی قرار گرفته است و نظرات متفاوتی درباره مراد خداوند از نزول این آیات مطرح شده است. به فرموده امام باقر علیه السلام، ظاهر قرآن تنزیل آن و باطن آن تأویل قرآن است.^۱ قرآن راسخان در علم را به عنوان آگاهان به تأویل معرفی می‌کند.^۲ بی‌شک، معصومان علیهم السلام اولین مرتبه راسخان علم به شمار می‌آیند که ما را با تأویل قرآن آشنا می‌کنند.

در برخی از روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام با مواردی از تأویل آیات قرآن و از جمله آیات قصص مواجه هستیم. روایات تأویلی معصومان علیهم السلام درباره قصه‌های قرآنی مورد توجه اندیشمندان با گرایش‌های مختلف قرار گرفته و در ضمن تفسیر خود، برخی از این روایت‌ها را شاهد گفته‌های خود کردند.^۳ برخی از این روایات تأویلی دست‌آویز خاورشناسان در ادعای نمادین و اسطوره‌ای بودن قصه‌های قرآن شده است،^۴ یا شیعه را به باطنی‌گری و غلو در حق امامان علیهم السلام متهم کرده است.^۵ بنابراین، ضرورت دارد این روایات با صرف نظر از ضعف سند، اعتبارسنجی شده و به سفارش خود امامان علیهم السلام جهت اطمینان از صدور آن روایات به قرآن عرضه گردند و در صورت موافقت با قرآن پذیرفته شده و در صورت مخالفت با قرآن کنار گذاشته شوند؛ پیش از این پژوهش‌هایی در زمینه تأویل قصه حضرت آدم علیه السلام انجام گرفته است. از آن جمله: «رویکردهای تأویلی به قصه آدم»، اثر سید ابراهیم سجادی^۶ که بیشتر به تأویل‌های عرفانی در میان عارفان و تأویل‌هایی وارده از تورات پرداخته است. مقاله «تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصه آدم در تفاسیر برگزیده»، حاصل پژوهش امینی حاجی آبادی و خدایی^۷ که اشاراتی به تأویل‌های قصه آدم در برخی کتب و تفاسیر کرده است. رویکرد این آثار استفاده از روایات تأویلی اهل بیت علیهم السلام و مطابقت آن‌ها با ظاهر قرآن نبوده است. این پژوهش درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی راه‌های مختلف برای

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۹۶.

۲. سوره آل عمران، آیه ۷.

۳. تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷؛ بیان السعادة و مقامات العباد، ج ۱، ص ۷۶۰؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۴۶۷.

۴. دایرة المعارف لیدن، ج ۳، ص ۵۱۶-۵۲۸؛ دایرة المعارف اسلام، مدخل آدم.

۵. التفسیر و الفسرون، ج ۲، ص ۲۸-۳۰.

۶. پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۵ و ۱۶.

۷. آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۹.

برون رفت از تعارض ظاهری روایات تأویلی قصه آدم عليه السلام با ظاهر قرآن را از میان اندیشه‌های مختلف استخراج و صحت پاسخ‌گویی آن‌ها به رفع این تعارض را بررسی کرده و راه حل مناسب برای سازگاری این روایات با ظاهر قرآن را معرفی نماید.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تأویل

تأویل از (آل - یثول) به معنای ارجاع کلام و بازگشت آن از معنای ظاهری به معنای پنهان کلام است.^۱ به عبارتی دیگر، تأویل لفظ، تعیین مرجع لفظ و مراد و مقصود لفظ است که گاهی بر انسان پنهان است و ظاهر لفظ بر آن دلالت نمی‌کند.^۲ بنا بر نظر برخی محققان، معنای تأویل، طی قرون و اعصار تغییر یافته است.^۳ آنچه متأخرین از تأویل کلام درباره قرآن اراده می‌کنند، یا تحقق عینی و مصداق خارجی از آیه یا معنای پنهان و باطنی آیه است.^۴

۲-۲. ظاهر و باطن

«ظاهر» از ماده «ظهر» است که بر قوه و بروز دلالت دارد. شیء وقتی ظاهر است که آشکار شود.^۵ راغب درباره بطن و ظهر می‌نویسد:

به هر پنهان و امر پوشیده و اسرار آمیزی بطن و به هر آشکاری ظهر گفته می‌شود. هر چه حواس درک کنند، ظاهر و هر چه از حواس مخفی بماند، باطن گویند.^۶

علامه طباطبایی در تعریف ظهر و بطن قرآن می‌گوید:

ظهر همان معنای ظاهر و ابتدایی است که از آیه به دست می‌آید و بطن معنای نهفته و در زیر ظاهر است؛ چه آن معنا یکی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهری باشد یا دور از آن.^۷

۱. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۱۲؛ تاج العروس، ج ۱۴، ص ۳۲.

۲. التحقيق، ج ۱، ص ۱۹۱.

۳. رک: دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۶، ص ۳۱۷؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۳۷۵.

۴. رک: تفسیر روایی جامع، ص ۴۳.

۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۷۱.

۶. مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۳۰.

۷. المیزان، ج ۳، ص ۷۴.

آیه الله معرفت در تعریف بطن می‌نویسد:

مقصود از بطن آیه مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظاهر نهفته است و تحت شرایطی، این مفهوم وسیع بایستی از بطن آیه استخراج شود.^۱

۲ - ۳. جری و تطبیق

راغب «جری» را حرکت سریع معنا کرده است.^۲ مصطفوی نیز آن را حرکت منظم دقیق در طول مکان تعریف می‌کند.^۳ اصطلاح جری در تفسیر قرآن میان مفسران، برگرفته از روایات معصومان علیهم‌السلام در رابطه با بطن و تأویل قرآن مطرح شده^۴ و معمولاً با تطبیق همنشین است.^۵ «تطبیق» مصدر باب تفعیل از «طبق» است، به معنای تنفیذ و چیزی را بر چیزی به‌گونه برابر نهادن.^۶ مسعودی تعریف‌های جداگانه برای جری و تطبیق آورده است:

جری به معنای جاری کردن و سرایت دادن حکم یک مصداق تصریح شده در قرآن به مصداق‌های کم پیدا، نو پیدا و نوپدید است. جری گونه‌ای گستره بخشی به مصداق‌های هم زمان یا استمرار بخشی به آن در طول زمان است.^۷

و

تطبیق همان حمل مفهوم بر مصداق و ارائه فرد خارجی برای مفهوم ذهنی است. تطبیق معنایی مستقل از جری است و همیشه نیازمند آن نیست، اما گاه بعد از گسترش دادن متن و یا جریان و استمرار بخشیدن به آن، میسر می‌شود.^۸

۲ - ۴. روایات تأویلی

دسته‌ای از روایات امامان علیهم‌السلام را که در صدد بیان مراد الهی هستند و به بیان مصداق آیه و معانی پنهان آیه که بر اساس قواعد مفاهمه عرفی، ولو به انضمام قراین منفصله عرفی، از

۱. علوم قرآنی، ص ۹۱.

۲. مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۹۴.

۳. التحقیق، ج ۲، ص ۹۱.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۳؛ ص ۶۷.

۵. همان، ج ۱، ص ۵۰۱؛ ج ۱، ص ۵۹۱؛ ج ۵، ص ۱۲۲؛ ج ۱۲، ص ۳۲۸؛ ج ۱۳، ص ۴۳-۴۴.

۶. فرهنگ ابجدی، ص ۲۳۶.

۷. تفسیر روایی جامع، ص ۶۷.

۸. همان.

ظاهر آیات دست نمی‌یابد، روایات تأویلی گویند.^۱

۲ - ۵. نماد

از نظر لغوی نماد، بروزن (سواد)، مصدر نمود بروزن (ودود) به معنای ظاهر شده و نمایان شده است. همچنین به معنای فاعلی «ظاهرکننده»، «ظاهرکرد» و «نمایان گرداند» نیز استعمال شده است.^۲ معادل نماد، در زبان انگلیسی (symbol) و در زبان عربی (رمز و یا تمثیل) است.^۳ از نظر اصطلاحی، تعریف‌های متعددی از نماد ارائه شده که هر یک از آن‌ها نمایان‌گریکی از مفاهیم نماد است. در تعریفی که بتوان تمثیل، سمبل و رمز را هم پوشش داد، نماد عبارت است از هر گفتار و تصویری که علاوه بر معنای آشکار و صریح معنایی کنایی و رمزی نیز دارد.^۴ از این روی، ما در این مقاله، در بخش نمادانگاری رویکرد کسانی که زبان قرآن را تمثیلی یا نمادین و رمزی تصور می‌کنند، در نظر می‌گیریم.

۳. روایات تأویلی حضرت آدم علیه السلام

۳ - ۱. اسماء تعلیمی به آدم علیه السلام

در تأویل اسماء تعلیمی به آدم با دو قسم روایت برخورد می‌کنیم: قسم اول، مراد از اسماء را اسامی محمد صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام معرفی کرده است.^۵ قسم دوم، روایتی است که امام عسکری علیه السلام می‌فرماید: آن نام‌ها، اسم‌های پیامبران خدا علیهم السلام، اسم‌های محمد صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام، حسین علیه السلام و پاکان خاندان محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و اسم‌های چند تن از شیعیان برگزیده آن‌ها و برگزیدگانی است که دشمنان آن‌ها را نافرمانی می‌کنند.^۶

۳ - ۲. کلمات القا شده بر آدم علیه السلام

خداوند در ادامه قصه برای پذیرش توبه حضرت آدم کلماتی را به حضرت القا می‌کند تا با توسل به آن کلمات توبه حضرت آدم پذیرفته شود. در برخی از روایات مراد از این کلمات،

۱. رک: «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، ص ۲۴.

۲. لغت‌نامه دهخدا، ذیل مدخل نماد.

۳. قرآن و زبان نمادین، ص ۶.

۴. پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره ۹، شماره ۱، ص ۸۷.

۵. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۱۴.

۶. همان.

محمد ﷺ و اهل بیت علیهم السلام ایشان است؛ مانند روایتی از رسول اکرم ﷺ که می‌فرماید:

هنگامی که آدم گناه کرد، توبه‌اش این چنین بود: «خدایا، تو را به حق محمد ﷺ و آل محمد ﷺ قسم می‌دهم که مرا بیامری». و خدا نیز او را آمرزید.^۱

در روایتی دیگر امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

ما همان کلماتی هستیم که آدم علیه السلام از پروردگارش دریافت نمود و با آن‌ها به سوی خدا توبه کرد.^۲

در روایتی امام علی علیه السلام فرمود:

آن کلماتی که آدم علیه السلام از پروردگارش آموخت این بود: «پروردگارا، از توبه حق محمد ﷺ می‌خواهم که توبه‌ام را بپذیری». خداوند فرمود: «محمد ﷺ را چگونه شناختی؟». گفت: «زمانی که در بهشت بودم نام او را بر سرا پرده شکوهمندت نوشته دیدم».^۳

۳ - ۳. شجره ممنوعه

بعضی روایات آن درخت را به حسد و بعضی هم به علم محمد ﷺ و آل محمد ﷺ تأویل برده‌اند.^۴

۳ - ۴. ابلیس

در روایتی به علت نزول آیه ۳۴ بقره درباره سرکشی ابلیس از سجده بر آدم اشاره شده است که می‌توان آن را با وسعت در معنای تأویل، از روایات تأویلی به شمار آورد. از امام کاظم علیه السلام نقل شده است:

پیامبر اکرم ﷺ [در خواب] دید تیم^۵ (نام قبیله ابابکر) و عدی (نام قبیله عمر) و بنی امیه بر منبر او بالا رفته و بر آن مسلط شده‌اند. خداوند برای تسلی خاطر پیامبر این آیه را بر او نازل کرد: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى». سپس وحی کرد: ای محمد، من نیز دستور دادم، ولی شیطان اطاعت نکرد. تو نیز از این‌که

۱. الامالی (صدوق)، ص ۲۱۸.

۲. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۵.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۱۸۷.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۹۰.

۵. لازم به ذکر است که قبیله بنی تمیم غیر از قبیله تیم است. بنی تیم از جمله قبایل مهم مکه بود که ابوبکر از آنان بود، ولی بنی تمیم از عدنانی‌ها بودند که در شهرهای نجد و بصره تا کوفه امروزی پراکنده بودند.

دستور دادی، ولی وصیت را نمی‌پذیرند، غمگین نباش.^۱

روایت دیگری با مضمون کاملاً متفاوت در تفاسیر روایی ذیل آیات^۲ مرتبط با وسوسه ابلیس نقل شده است که آن را از روی مسامحه در جمله روایات تأویلی ذکر می‌کنیم؛ به دلیل این‌که برخی تفاسیر با سوء برداشت از این روایت، تأویل نمادین از ابلیس کرده‌اند. روایتی به امام عسکری علیه السلام نسبت داده شده که می‌فرماید:

ابلیس هنگام سخن گفتن با آدم و حوا در میان آرواره‌های مار مخفی شده بود.^۳

۳ - ۵. عهد آدم

در آیه ۱۱۵ سوره طه به عهد آدم علیه السلام - که پیش‌تر بسته بوده و به فراموشی سپرده است - اشاره می‌کند. امام باقر علیه السلام در ذیل این آیه می‌فرماید:

خداوند با آدم درباره محمد صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بعد از آن حضرت عهدی بست، ولی آدم آن عهد را ترک نمود و عزمی از خود نشان نداد.^۴

۳ - ۶. هدایت آدم

پس از هبوط آدم و حوا، باز خداوند به فرستادن هدایت برای ایشان امید می‌دهد که هر کس از آن پیروی کند، نگرانی برای او نیست.^۵ در حدیثی، جابر تفسیر باطن این آیه را از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند. حضرت می‌فرماید:

تفسیر این آیه علی علیه السلام است.^۶

تطبیق وجود نورانی اهل بیت علیهم السلام بر واژگان اسماء، کلمات، شجر، عهد و هدایت در فهم عامه مردم از آیات قرآن نیست و امری نیست که بتوان از ظاهر الفاظ این آیات، به راحتی بر آن دست‌یافت و به اصطلاح، این روایات با ظاهر الفاظ آیات مخالفت دارد و در تعارض است. از آنجا که بدون کمک روایات امامان علیهم السلام رسیدن به این درجه از فهم در آیات مقدور نیست و کنار گذاشتن بی‌دلیل این روایات ما را از معانی باطنی قرآن محروم می‌کند، بنابراین

۱. اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۲۶.

۲. سوره اعراف، آیه ۲۰؛ سوره بقره، آیه ۳۴.

۳. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۸۹.

۴. اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۱۶؛ رک: علل الشرایع، ج ۱، ص ۴۲۲.

۵. سوره بقره، آیه ۳۸.

۶. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۴۱.

لازم است درصدد حلّ این تعارض برآییم.

۴. مروری بر اسناد روایات تأویلی

هر چند رویکرد این نوشته بررسی دقیق اسناد روایات تأویلی نیست و آوردن تمام روایات تأویلی عناصر قصه آدم به همراه بررسی سندی در این مجال نمی‌گنجد، با این حال، اشاره‌ای گذرا بر اسناد هر دسته اطمینان به صدور اکثر این روایات را از ائمه معصومان علیهم‌السلام بیشتر خواهد کرد. از میان این روایات، روایات تأویل اسمای تعلیمی به معصومان علیهم‌السلام و تأویل کلمات القایی به امامان علیهم‌السلام بیشتر مسند هستند که وجود یک سند مجهول یا غالی موجب ضعف روایت شده است؛ ولی کثرت و شهرت این قبیل روایات مانع از این می‌شود که از بررسی متن آن‌ها دست برداریم. البته روایتی در معانی الاخبار که دارای مضامین تأویل کلمات القایی به ائمه علیهم‌السلام است صحیح بوده و موجب چشم‌پوشی از ضعف سند روایات دیگر و تقویت آن‌ها می‌گردد.

روایت تأویل شجره ممنوعه به علم محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تنها در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام نقل شده است. صدور و انتساب این تفسیر به امام عسکری علیه‌السلام مورد تردید است؛ زیرا راویان این تفسیر از نظر وثاقت مجهول هستند و تاکنون طریق قطعی بر اثبات آن ارائه نشده است. با این همه، نمی‌توان کل مطالب این تفسیر را جعلی و کذب دانست. دسته‌ای از روایات در این تفسیر، اسلوب روایی خود را حفظ کرده و با ملاک‌های ارزیابی و صحت و اعتبار حدیث مطابقت دارند. بدیهی است این دسته روایات [روایت مورد نظر] صرف نظر از ضعف و تردید در سند، از نظر محتوا قابل استشهاد هستند.^۱ روایت تأویل ابلیس به ابوبکر و بنی امیه صحیح و مسند است، ولی روایت مخفی بودن ابلیس در آوارهای مار از اسرائیلیات است و فاقد سند است. روایت عهد آدم با خدا درباره محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صحیح و مسند است؛ هر چند که برخی روایات دیگر در این باره ضعیف گزارش شده است. روایت هدایت آدم به علی علیه‌السلام در تفسیر العیاشی نقل شده که از اعتبار سندی بالا برخوردار است و روایات دیگر در آیات هدایت به همین معنای باطنی اشاره دارد که در اصول الکافی با سند محکم و صحیح نقل شده است و مؤید هم هستند.^۲

۱. «بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام»، ص ۱۵.

۲. رک: سایت مدرسه فقاقت: درس تفسیر استاد مصطفوی، ۹۲/۱/۲۸.

۵. راهکارهای برون رفت از تعارض روایات تأویلی با ظاهر آیات

با وجود اعتبار سندی برخی از این روایات و صرف نظر از ضعف سندی برخی دیگر، تعارضی بدوی بین این قبیل روایات تأویلی و آیات قرآن وجود دارد که موجب شده از یک سوی، شیعه متهم به باطنی‌گری و دست برداشتن از ظاهر آیات گردد.^۱ و از سوی دیگر، متهم به غلو گردد؛ چنان‌که عده‌ای روایات خلقت نوری ائمه علیهم‌السلام در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام را سراسر ساخته‌گالیان و جاعلان می‌دانند.^۲ برای برون رفت از این تعارض و رفع اتهامات شیعه می‌توان راهکارهایی از کلام اندیشمندان مختلف مسلمان استخراج کرد و نظر نهایی را با توجه به قواعد و ضوابط تفسیری شیعه برگزید از جمله:

۵ - ۱. نگاه باطنی‌گری به آیات

عده‌ای موسوم به باطنیه (اسماعیلیه) با استناد به آیاتی چون ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً﴾^۳ و روایاتی چون «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»^۴ معتقد هستند: لفظ قرآن بر محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده که معنایش بر مردم ظاهر است؛ اما اسرار قرآن تأویل باطنی است که اختصاص به علی علیه‌السلام و ائمه بعد از او از اسماعیلیه دارد؛^۵ آنان که اسماعیل فرزند امام جعفر صادق علیه‌السلام را امام بعد از او می‌دانند، برای پس از او نیز وصی تعیین کردند و علم به باطن شریعت را منحصر به امام اسماعیلی دانسته‌اند.^۶

در نظر باطنیه، کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنا و تأویل برای آن جسدها چون دوروح است، کتاب و شریعت، بی تأویل و معنای ارزشی ندارد.^۷ از این روی، بیشتر وصایا و اکابرشان به تفسیر باطنی و رمزی برای آیات قرآن همت گماردند؛ بدون آن‌که به تناسب و توافق با ظاهر توجهی داشته باشند. باطنیه در تفسیر باطنی قرآن به برخی از روایات تأویلی - که طبق دیدگاه آن‌ها در آن رمزی از آیات گشوده می‌شود و معنای باطنی دارد - استناد می‌کنند. نعمان بن حیون در تفسیر آیه ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^۸ به روایتی از امام

۱. التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۲۷.

۲. «بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام»، ص ۴۱۹.

۳. سوره لقمان، آیه ۲۰.

۴. عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۵. اساس التأویل، ص ۷.

۶. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۶۸.

۷. وجه دین، ص ۸۲.

۸. سوره بقره، آیه ۳۳.

باقر علیه السلام استناد می‌کند که حضرت در پاسخ سؤال از آغاز خلقت کعبه می‌فرماید:

وقتی خداوند آدم را خلق کرد و ملائکه مأمور به سجده بر آدم شدند، با خود گفتند فکر می‌کردیم خداوند موجودی بهتر از ما را خلق می‌کند تا بر او سجده کنیم [آنچه پنهان کرده بودند] و بعد از این قول متوجه معصیت خود شدند. پس به عرش پناه بردند و هفت مرتبه حول عرش طواف کردند تا خداوند از آن‌ها راضی شد و به آن‌ها امر کرد به زمین فرود آید و خانه‌ای در زمین بنا کنید تا هر کس از فرزندان آدم گناه کرد، به آن پناه ببرد و حول آن طواف کند؛ همچنان‌که شما در عرش طواف کردید.^۱

در جای دیگر، روایت امام کاظم علیه السلام را درباره خواب پیامبر ﷺ و نزول آیه ۳۴ بقره آورده است تا باطن ابای ابلیس را بر نافرمانی ابوبکر و بنی امیه تأویل برد.^۲ گروهی از آن‌ها با استناد به آیه ۳۵ سوره بقره ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمْ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾، گفتند:

خداوند برای محمد بن اسماعیل جنت آدم را قرار داد و معنایش این است که برای آن‌ها مباح کرد همه محارم و جمیع آنچه در دنیا خلق کرد.^۳

باطنیه به معنای باطنی توجه زیادی دارند و در مواردی هم به روایات تأویلی منسوب به ائمه اطهار علیهم السلام - چنان که ملاحظه شد - استناد می‌کنند. شخص باطنی این امر را برای خود میسر می‌داند که هر معنای باطنی که در روایات تأویلی مذکور آمده است، بپذیرد و حتی معناهای دلخواه متناسب با سلیقه‌های سیاسی - اجتماعی خود نیز به آیات نسبت دهد. او به خاطر نادیده گرفتن ظاهر الفاظ تعارضی هم بین این قبیل روایات با ظاهر آیات نمی‌یابد.

۵ - ۲. نمادانگاری آیات

صوفیه متأثر از باطنیه - که قرآن را بدون دلالت‌های ظاهری الفاظ و صرفاً باطنی و رمزی تفسیر می‌کردند - به تفسیر رمزی و اشاری قرآن روی آوردند و برداشت‌های ذوقی خود را - که معتقدند از طریق الهام و ریاضت به دست می‌آورند - در تفسیر دخالت می‌دهند. در نظر صوفیان متن قرآنی، معانی درونی و پنهانی دارد که در ورای معنای لفظی آن نهفته است و این معنا، نه از طریق جستجوی فنی زبان‌شناسی، بلکه از طریق الهام

۱. اساس التأویل، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۱۳۵.

۳. فرق الشیعه، ص ۷۴.

(روان شناختی) به دست می‌آید.^۱

گنابادی با تفسیر انفسی خود از قصه آدم به روایتی که منظور از درخت را علم آل محمد ﷺ و آتش معرفی کرده، استناد می‌کند و مراد از درخت نهی شده را نماد مرتبه نفس انسانی می‌داند که جامع مقام حیوانی و مرتبه آدمی است و می‌گوید:

این درخت، درختی است که اگر به اذن خدا تناول کنند، علم اولین و آخرین به آن‌ها الهام می‌شود و کسی که به غیر اذن خدا تناول کند، از مرادش ناامید می‌شود و معصیت پروردگار کرده است و این دلالت می‌کند بر قول صوفیه که سالک تا وقتی سلوکش را تمام نکرده و به مقام فنا نرسیده، برای او اشتغال به کثرت و مقتضیات نفس، زاید بر قدر ضرورتاً جایز نبوده است.^۲ وی ابلیس را پنهان در پوست مار و همان قوه واهمه معرفی می‌کند.^۳

احمد خان هندی بسیاری از مفاهیم دینی را نمادین، اسطوره‌ای و به اقتضای فرهنگ و باورهای معاصران نزول قرآن تحویل می‌برد. او می‌گوید:

بلاشک، فرشتگانی که ذکر آن‌ها در قرآن آمده است، نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی به آن‌ها پوشانید، بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات ایجاد کرده، همان‌ها را تعبیر به ملک با ملانکه فرموده است که از میان آن‌ها یکی هم شیطان یا ابلیس است.

اوسپس عقیده خویش را با سخن برخی متصوفه تأیید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که داستان آدم و فرشته و شیطان، زبان حال فطرت آدمیان است.^۴

صاحب المنار با اشاره به تمثیلی بودن قصه آدم، در تفسیر خود می‌گوید:

درخت ممنوع تمثیلی از شر و بدی و نهی از آن، الهام شناخت زشتی‌ها و بر حذر داشتن انسان از هر چیزی است که به وی آسیب رساننده، مانع کمالش شود. تلقی کلمات و پذیرش توبه آدم ﷺ اشاره به این حقیقت است که انسان با سرشت پاک خود در هر شرایطی توان بازگشت و تغییر مسیر و جبران گذشته‌ها را دارد.^۵

۱. رک: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۸.

۲. بیان السعادة و مقامات العبادة، ص ۸۱-۸۲.

۳. همان، ۷۲۰.

۴. تفسیرا لقرآن و هو الهدی و الفرقان، ص ۶۶، نقل از: تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، ص ۲۷۵.

۵. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۳.

خلف الله داستان‌های قرآن را به سه نوع تمثیلی، تاریخی و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند و قصه آدم را در شمار قصه‌های تمثیلی می‌آورد.^۱

شریعتی زبان دین را زبان اشارت معرفی کرده و در پاسخ سؤالی درباره قصه آدم می‌گوید: هیچ‌کدام از این‌ها واقعیت ندارند که مثلاً خدا اعلام می‌کند و آن‌ها اعتراض می‌کنند و این یک حقیقت است که به صورت این حکایت آمده است. یک حقیقت فلسفی و فلسفه انسان‌شناسی را به صورت قصه درآورده است.^۲

شریعتی سجده فرشتگان بر آدم را نمادی از تسلیم شدن همه قوای مادی و ماورای طبیعت مادی در برابر وجود متعالی انسان معرفی کرده و میوه و درخت ممنوعه را نمادی از آگاهی و بینایی دانسته که خداوند به دلیل این‌که تمام دردها زاییده آگاهی هستند از آن منع کرده است.^۳

همان‌گونه که ملاحظه شد، با نمادین‌انگاری آیات قرآن و به خصوص قصه‌های قرآنی، تحمیل هرگونه معنا برای نماد قابل تصور است؛ همچنان‌که پیروان این روش برداشت آزادی از آیات داشته و روایات تأویلی را متناسب با مبنا و رویکرد تفسیری خویش برمی‌گزینند. بنابراین، با گزینش این روش، برای روایات تأویلی در ذیل آیات قصص مخالفی با ظاهر قرآن تصور نمی‌شود و تأویل نمادین الفاظی مثل «اسماء»، «کلمات»، «شجر» و «عهد» بر هر چیزی از جمله اشخاص ممکن است.

۵ - ۳. جری و تطبیق

آیه الله معرفت، با استناد به روایاتی مبنی بر بطن داشتن آیات قرآن، تبیین مفهوم عام پنهان در ورای لفظی را که ظاهرش به حسب تنزیل آشکار است تأویل می‌داند و علت تعبیر تأویل به بطن را این می‌داند که این مفهوم عام باید از محتوای آیه، با کنار زدن جوانب و مناسباتی که به ظاهر آیه اختصاص دارد، گرفته شود و اگر این الغای خصوصیات از آیه انجام نشود، معنای پنهانی و عام آیه پنهان می‌ماند. ایشان تأویل را مدلول التزامی کلام به لزوم غیربیتن می‌داند.^۴ ایشان بر اساس این ضوابط، مواردی از روایات تأویلی مأثور از اهل

۱. رک: الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۱۵۲-۱۹۷.

۲. همان، ج ۲۸، ص ۶۰۰.

۳. برداشت‌های دکتر علی شریعتی از آیات قرآن مجید، ص ۵۰-۵۳.

۴. تفسیر الاثری، ص ۳۰.

بیت علیه السلام را به عنوان نمونه‌هایی از تأویلات مقبول معرفی می‌کند و تأویلات بی ضابطه صوفیه را ادعاهای پوچ برمی‌شمارد.^۱

طبق نظریه بطن آیه الله معرفت، در تطابق اسمای تعلیمی و کلمات القایی به ارواح طیبه معصومان علیهم السلام یک نوع مفهوم عام از آن‌ها اتخاذ شده و همه اسماء و کلمات را شامل می‌شود. پذیرش این قبیل روایات تأویلی ائمه علیهم السلام از سوی ایشان، از این جهت است که مصداقی از آن مفهوم عام و نتیجه تأویل است. براین اساس، تعارضی بین ظاهر آیات قصه آدم با این روایات وجود ندارد؛ چرا که برای لفظ مفهومی عام در نظر گرفته شده است که بر مصداقی متعددی دلالت می‌کند. در نتیجه، وقتی از ظاهر مفهوم بتوان مصداقی متعددی اراده کرد، مخالفتی با ظاهر به وجود نمی‌آید.

علامه طباطبایی بین بطن و تأویل تفاوت قایل است. به بطن نگاه معناشناسانه دارد و دلالت الفاظ بر معانی را به دلالت مطابقی می‌پذیرد.^۲ طبق بیان علامه طباطبایی بعضی از این روایات تأویلی ناظر بر بطن آیه هستند. ولی در مورد برخی روایات تأویلی از قاعده جری و تطبیق استفاده کرده است. این قاعده به استناد روایت امام باقر علیه السلام:

مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَهِيَ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، فَقَالَ: ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَىٰ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ.^۳

و شواهدی از نمونه‌های آن در سیره اهل بیت علیهم السلام در تطبیق آیات از سوی ایشان مطرح شده است.^۴ ایشان برای تفاوت مسمیات در روایات به آیه ۲۱ سوره حجر ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ استدلال کرده و نتیجه می‌گیرد همه اسمای آسمان‌ها و زمین - که خداوند به آدم آموخت - همان اسمای مخزون در عالم غیب است و فرقی بین این دو نیست. وی در تأیید گفتار خود، به نمونه‌ای از اخبار طینت استناد می‌کند.^۵

همچنین علامه طباطبایی روایات تطبیقی کلمات به ارواح طیبه محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و حسن علیه السلام و حسین علیه السلام را در ابتدای امر مخالف با ظاهر آیات می‌داند، ولی معتقد هستند با اندک تأمل می‌توان آن‌ها را با ظاهر آیات نزدیک دانست. ایشان برای دلالت کلمه بر

۱. همان، ص ۴۸-۵۳.

۲. رک: المیزان، ج ۳، ص ۶۴-۶۳؛ قرآن در اسلام، ص ۶۹.

۳. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶.

۴. تأویل آیات الظاهره، ج ۲، ص ۶۸۰.

۵. المیزان، ج ۱، ص ۱۲۰.

وجود اهل بیت علیهم السلام از تطبیق کلمه بر وجود عینی خارجی به آیه **﴿بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾** استناد می‌کند.^۲

میبدی و آلوسی هم در تفاسیر خود به استناد همین آیه، مراد خدا از کلمه را محمد صلی الله علیه و آله می‌دانند.^۳

علامه طباطبایی تأویل روایت به علم آل محمد علیهم السلام را می‌پذیرد و در توضیح معانی مختلف ذکرشده برای شجره ممنوعه در روایات، به روایت امام رضا علیه السلام - که جمع بین معانی در آن ذکرشده - استناد کرده است.^۴ وی روایت عهد آدم با خدا درباره محمد صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام را از قبیل بطن شمرده و در ادامه، ذکر مصداق در این روایت را نظیر روایاتی می‌شمارد^۵ که «فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ» را به ولایت اهل بیت علیهم السلام تطبیق داده‌اند.^۶ جوادی آملی درباره تطبیق اسماء بر مصداق مختلف می‌گوید:

تفاوت محتوای روایات گاهی به لحاظ اختلاف وجوه تفسیری با هم است و زمانی به جهت اختلاف وجوه تطبیقی (نه تفسیری) با هم است و گاهی نیز به لحاظ اختلاف تفسیر مفهومی با تطبیق مصداقی است. غالب مطالبی که در قالب داستان آدم بیان شده صلاحیت انطباق بر مصداق متعدد دارد؛ حتی مسأله تعلیم اسماء، چنان‌که درباره برخی از اولیای کامل الهی وارد شده است که به وی اسماء تعلیم داده شد؛ مثلاً حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: «عَلَّمَتِ الْأَسْمَاءُ».^{۷ ۸}

ایشان پس از اشاره به ضعف سند این‌گونه روایات تأویلی کلمات، دلالت این احادیث را محصور در کلمات ذکرشده نمی‌داند تا هر یک نافی دیگری باشد و پذیرش آن‌ها محذور باشد. همچنین معتقد است که منافاتی بین آگاهی آدم از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام در مرحله اخذ میثاق از ذریه و تمثیل آنان برای آدم در بهشت با شهود اسامی آن ذوات نورانی

۱. سوره آل عمران، آیه ۴۱.

۲. المیزان، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹.

۳. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۱۵۶؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۲۳۸.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۱۴۴.

۵. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۳۱.

۶. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۴.

۷. رک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۸۵.

۸. تسنیم، ج ۳، ص ۲۳۵.

در ساق عرش الهی، وجود ندارد.^۱ ایشان مراد از کلمات تلقی شده را جزو همان اسماء تعلیمی می‌داند و در بیان علت آن می‌آورد:

«الاسماء» در آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ جمع مُحَلّی به الف و لام است. و با توجه به تأکید «کُلَّهَا» افاده عموم می‌کند. همچنین مقصود از این کلمات صرف الفاظ و مفاهیم ذهنی آن‌ها نیست؛ چون خدای سبحان در قرآن کریم «کلمات» را بر حقایق وجودی اطلاق کرده است؛ نظیر آنچه در آیه ﴿... قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي﴾^۲ آمده است. پس اگر در روایات اهل بیت علیهم‌السلام آمده است که مراد از این کلمات، اسماء اصحاب کساء است. باید چنین توجیه شود که مقصود، این است که آدم انوار اهل بیت علیهم‌السلام و اشباح آنان را زیارت کرد و کلمات تلقی شده، همان آیات وجودی اهل بیت علیهم‌السلام بود؛ گرچه هنگام توبه و تکلم با خداوند به عنوان استغفار، اسمای مبارک آنان را بر زبان جاری کرده باشد.^۳

وی در توضیح تفسیر باطنی «هدی» به حضرت علی علیه‌السلام، با اغماض از مرفوع یا مقطوع یا موقوف یا مرسل بودن این روایات، آن‌ها را به عنوان تطبیق و بیان برخی از مصادیق کامل می‌داند؛ چرا که تنها مصداق هدایت، حضرت علی بن ابی طالب علیه‌السلام نیست، بلکه همه معصومان علیهم‌السلام مصادیق کامل آن هستند.^۴

وی سزا اختلاف روایات درباره درخت ممنوعه را همچنان که در اختلاف روایات اسماء مطرح کردند، اختلاف سطوح مخاطبان و شرایط حاکم در زمان امامان شیعه را مؤثر در بیان لطائف دانسته و می‌گوید:

بعضی از این روایات ناظر به تفسیر مفهومی و برخی از آن‌ها راجع به تطبیق مصداقی است و بعضی از آن‌ها از سنخ تنزیل و برخی از صنف تأویل، یا بعضی از سنخ تفسیر به ظاهر و بعضی از صنف تفسیر به باطن است. این جریان خاص، نشان می‌دهد ائمه علیهم‌السلام با هر کسی به اندازه فهم او سخن می‌گفتند.^۵

۱. همان، ص ۴۵۷.

۲. سوره کهف، آیه ۱۰۹.

۳. تسنیم، ص ۴۳۰-۴۳۱.

۴. همان، ص ۵۰۳.

۵. تسنیم، ص ۳۵۹.

۶. ارزیابی دیدگاه‌ها

۶-۱. نقد باطنی‌گری

اشکال عمده این دیدگاه در نظر نگرفتن ظواهر الفاظ قرآن و تفسیری ضابطه آن‌ها از آیات قرآن است؛ در حالی که به بیان آیه الله جوادی آملی، حقیقت الفاظ قرآن، صرف نظر از این که به چه زبانی سخن بگویند، نزد خداوند است و برای رسیدن به باطن و حقیقت قرآن نمی‌شود از آن ظاهر صرف نظر کرد، بلکه فقط از راه ظاهر و با حفظ آن می‌شود به باطن رسید.^۱

تکیه بر باطن سبب شده باطنیه در انتخاب روایات تأویلی برای تفسیر باطنی آیات، سلیقه‌ای عمل کنند و از روایات تأویلی نادری که می‌توانند در خدمت اصول فکری و اعتقادات خود قرار دهند، در تفاسیر خود استفاده کنند؛ در حالی که بی‌توجهی به معنای ظاهری آیه و تأثیر اندیشه‌های فلسفی و غیراسلامی باطنیه موجب می‌شود روایات تأویلی تطبیقی به امامان علیهم السلام نزد این تفکر جایگاهی نداشته باشد.^۲ بر طبق نظر باطنی‌گری، اصل مسأله تعارض منتفی است؛ چون هر برداشت و تأویلی از الفاظ آزاد است و مقید به لفظ نیست؛ در حالی که ظاهر لفظ وسیله‌ای برای افاده معنایی است که متکلم اراده کرده و نمی‌توان از آن غافل شد. و ظاهر الفاظ «اسماء»، «کلمات»، «عهد» و «هدایت» معنایی را به ذهن می‌رساند که باید به آن پایبند بود. و اگر تأویلی بیان می‌شود، باید از قواعد الفاظ پیروی شود.

اسماعیلیه در ذیل آیه ۳۵ بقره، امام هشتم خویش محمد بن اسماعیل را در جایگاه آدم قرار داده و باطن بهشت آدم را مباح بودن همه محارم برای محمد بن اسماعیل بیان کرده است. این تفسیر باطنی کاملاً مخالف با دستورات الهی در قرآن است و هیچ شاهی از نقل و عقل بر آن وجود ندارد. در نتیجه، این راهکار محدودیت ناپذیر و بی‌قاعده است؛ به نحوی که ظهور آیات دیگر قرآن را نیز انکار می‌کند. باطنیه اگر هم به روایات تأویلی معتبر در تفسیر باطنی استناد می‌کنند، نه از این جهت است که مطابقت با ظاهر آن را لحاظ کرده‌اند، بلکه از آن جهت که معنایی بطنی و موافق با ذائقه آن‌ها در آن مطرح شده و مورد استناد آن‌ها قرار گرفته؛ بدون این که در صدد اثبات اعتبار آن باشند.

۱. رک: همان، ص ۳۶۰.

۲. رک: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص ۲۷۷-۲۸۶.

۶ - ۲. نقد نمادنگاری

در میان نمادانگاران، صوفیه گرچه به برخی از روایات تأویلی استناد می‌کنند، ولی پیش فرض نمادین بودن آیات در اندیشه آن‌ها موجب انتخاب برخی از این روایات در تفسیر عرفانی - صوفی آن‌ها شده است. عده‌ای از نمادانگاران - که با رویکرد ادبی به تفسیر قرآن روی آوردند و قصه‌های قرآن را تمثیلی و نمادین بیان کردند - روایات تأویلی را به دلیل ضعف سند و جعلی بودن غیرقابل اعتماد می‌دانند.^۱ تمثیلی دانستن قصه آدم علیه السلام، به این معنا که ورائ آن واقعیتی وجود نداشته باشد، خلاف روش تفسیر است و در این صورت باید بقیه داستان‌های قرآن را چنین تحلیل کنیم که ظهوری برای سایر آیات در معانی خودش باقی نمی‌ماند و حجیت قرآن در ارائه مفاهیم و معانی خود از کار می‌افتد.^۲

آیه الله جوادی آملی تمثیلی دانستن قصه آدم را به این صورت که قضیه شخصی و عینی و خارجی نبوده باشد، رد می‌کند و می‌نویسد:

قصه آدم، گذشته از این که از برخی جهات شبیه قصه پیامبران دیگر است، لیکن شواهد مشهود از صدر تا آستان آن داستان، این است که خدای سبحان در صدد پرورش خلیفه است و آدم را به عنوان نمونه طرح کرد و جریان گفت‌وگو میان ملائکه، تعلیم اسماء، انبای اسماء، سجده فرشتگان، امتناع ابلیس و... یکی پس از دیگری برنامه از پیش طراحی شده بود که ظاهر می‌شد؛ یعنی قضیه آدم یک قصه کاملاً شخصی، عینی و خارجی بوده است، نه نمادین؛ لیکن به عنوان نمونه خلیفه الهی.

وی روایات معصومان علیهم السلام را مؤثر در اسطوره‌زدایی و نمادین‌پنداری قصه واقعی نوعی آدم علیه السلام دانسته است.^۳

در راهکار نمادانگاری، اگر عناصر قصه در آیه را نمادی برای معنای موجود در روایات فرض کنیم، پیوند بین عناصر قصه برقرار نکرده‌ایم، چطور می‌توانیم اسماء، کلمات و عناصر دیگر را نمادی برای وجود اهل بیت علیهم السلام بدانیم و سخن از نخستین پیامبر آدم علیه السلام برانیم که از نظر تاریخی تقدم زیادی دارد؟ در حالی که خداوند قصه آدم علیه السلام را با غرض تربیتی و هدایت‌گری ذکر کرده تا بنی آدم با عبرت از آن به مقام خلیفه‌اللهی نایل آیند. ایراد عمده‌ای

۱. رک: مناہج التجدید، ص ۲۷۶-۲۷۸.

۲. نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳. تسنیم، ج ۳، ص ۱۳۸-۱۳۹.

که این روش در بحث اعتبار بخشیدن به روایات تأویلی دارد، این است که در واقع، اصالت بیشتری به روایت داده‌ایم و الفاظ آیات را رها کرده‌ایم؛ حال آن‌که اصل برای ما قرآن است و ما به دنبال اعتبار بخشیدن به روایت از طریق قرآن هستیم.

نمادانگاران با تلقی تجربی از وحی با مشکلات زبان‌شناختی در تفسیر آیات و پایبند نبودن به عقل در مبانی تفسیری و تکثرپذیری فهم و مشکلات هرمنوتیکی، واژگان قرآن را بی‌ضابطه معناشناسی می‌کنند و برخی از آن‌ها بر کشف و شهود غیر معصومانه تکیه دارند و یا در استناد تفسیری به روایات تفسیری بی‌توجه هستند و بی‌ضابطه عمل می‌کنند؛^۱ به نحوی که اغلب پوسته الفاظ را گرفته و معنایی موافق با رأی خود بر آن تحمیل می‌کنند.

۶ - ۳. نقد جری و تطبیق

قرآن پژوه معاصر، نظریه بطن آیه الله معرفت را از این جهت که شبهه عامه علیه شیعه را پاسخ می‌دهد، دارای اهمیت می‌داند؛ ولی بر نظر استاد خود، دو اشکال وارد می‌کند:

۱. روایات مورد استناد در تأویل مصداقی، به طور صریح، تأویل را همان انتقال از مصداق تنزیلی به مصداق تطبیقی می‌نامند؛

۲. عمومیت تأویل در این روایات - که شامل همه آیات می‌شد - با انحصار تأویل به آیاتی که تنها مفهومی خاص دارند و استثنای آیاتی که به دلیل عموم بودن خطاب، نیازی به تأویل ندارند، وجه موجهی ندارد. به همین جهت مناسب‌تر آن است که حرکت تأویل‌گر از مفهوم خاص به مفهوم عام را، مقدمه تأویل بدانیم و تأویل را ارجاع مورد نزول آیه به مورد نوظهور قلمداد کنیم.^۲

ولی چنان‌که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، آیه الله معرفت روایات تأویلی مأثور از اهل بیت علیهم السلام را می‌پذیرد و طریقه پیشنهادی ایشان برای اتخاذ بطن از آیات را چه بنا بر نظر ایشان تأویل بدانیم؛ چه بنا بر نظر بهجت پور مقدمه تأویل بدانیم، وجود مصداقی را برای مفهوم عام اتخاذ شده اثبات می‌کند و نتیجه نظر ایشان با نظر علامه طباطبایی درباره تطبیق آیات بر مصداق یکسان می‌شود.

این نظر مورد توجه قدما از مفسران بوده است. از نظر شیخ طوسی، داخل شدن اسمای ائمه علیهم السلام در اسمای تعلیمی، محال نیست و صحیح‌ترین دلیل بر سجده ملائکه بر آدم

۱. آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص ۳۴۶-۳۵۸.

۲. تفسیر فریقین، ص ۱۴۲.

است. وی در این باره می‌نویسد:

زمانی که این سجده عبادت باشد، ایجاب می‌کند از باب حکمت که این عبادت در حیز خودش واقع شود؛ خواه در همان وقت یا در وقت دیگر. و این حکمت با تغییر زمان تغییر نمی‌کند و حجت خدا اول و آخرش مثل هم هستند. و هر کس به یکی از ایشان ایمان بیاورد، به همه آنها باید ایمان بیاورد. و هر کس انکار کند، همه را انکار کرده است. شاهد سخن، قول امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «الْمُنْكَرُ لِأَخِرِنَا كَالْمُنْكَرِ لِأَوَّلِنَا». پس صحیح است که مراد از اسماء، اسمای ائمه باشد و برای اسماء معانی بسیاری است که هیچ‌یک از معانی برتر از دیگری نیست و برای این اسماء اوصافی است که هیچ‌یک برتری بر دیگری ندارد. پس معنای اسمایی که خداوند به آدم تعلیم داد، اوصاف ائمه است؛ از اولین آنها تا آخرین آنها. و خداوند از این اوصاف در قرآن سخن گفته است.^۱

فیض کاشانی نیز روایات مختلف در زمینه درخت ممنوعه را پذیرفته و مصادیق مادی ذکر شده در روایات تفسیری را از باب غذای مادی در عالم جسمانی و مصادیق معنوی آن در روایات تأویلی را غذای انسان در عالم روحانی ذکر می‌کند.^۲

صاحب اطیب البیان برای اثبات دلالت «اسماء» بر حقیقت معصومان علیهم السلام به دو امر اشاره می‌کند:

امر اول. اولاً، مراد از علم اسماء، مجرد معرفت لغت و الفاظ نیست؛ چرا که چنین علمی از علوم جزئیة است که کمالی محسوب نمی‌شود که موجب مقام خلافت خدایی شود؛

ثانیاً، منافی با کلمه «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» است؛ زیرا اگر مراد از اسماء لغت و الفاظ باشد، مناسب این جمله نیست؛

ثالثاً، اطلاق اسماء بر الفاظ اصطلاح است؛ و الا حقیقت اسم علامت و نشانه شیئی است (الا سم ما يدل علی المسمی)؛ یعنی اسم چیزی است که به حقیقت اشیا دلالت داشته باشد که از آن تعبیر به حکمت شده است؛ زیرا حکمت را تعریف کرده‌اند که علم به حقایق اشیا است، به‌قدر طاقت بشر.

امر دوم. به قرینه ضمیر هم در «ثم عرضهم» و «باسمائهم» و کلمه هؤلاء در «بأسماء

۱. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۱۵.

۲. الصافی، ج ۱، ص ۱۱۸.

هؤلاء» معلوم می‌شود که اسما ذوی العقول هستند، از جن و انس و ملائکه یا تغلیب با ذوی العقول است. و به قرینه الاسماء - که جمع محلی به الف و لام است - و مخصوصاً با تأکید به کلمه «كُلُّ»، دلالت بر عموم موجودات از بدو خلقت تا انقراض آن دارد.^۱

چنان که ملاحظه شد، نظریه تطبیق و حمل مفهوم بر مصادیق متعدد، توهم تعارض بین آیات و روایات تأویلی را در ذیل آیات قصه آدم علیه السلام، به جز روایتی مربوط به ابلیس، بر طرف می‌کند. روایت صحیح ناظر به سبب نزول آیه ابای ابلیس از سجده نیز، به این اعتبار که مراد آیه به سبب نزول آیه برمی‌گردد، تأویلی تنزیلی است. و از این جهت که ابابکر و بنی‌امیه، مصادیقی از ابلیس و نافرمانی او هستند، نوعی تطبیق به شمار می‌آید؛ ولی روایات نمایان شدن ابلیس به شکل مار، روایتی جعلی و برگرفته از تورات است.^۲

قاعده جری و تطبیق، برخلاف دو راهکار دیگر - که ما را به هدف اعتبار سنجی روایات نزدیک نمی‌کرد - در همه روایات تأویلی ذیل قصه آدم علیه السلام سخنی برای گفتن دارد. قواعد ادبی و سیاق مؤید آن است و جهت تقویت اعتبار روایت از آیات دیگر قرآن کمک گرفته می‌شود. بی‌شک، استفاده از جری و تطبیق آیه بر مصادیق، شبهه تعارض ظاهر آیه با روایات را منتفی می‌کند؛ چرا که ظاهر الفاظ آیه می‌تواند معنای باطنی و مصداق ذکر شده در آیه را تحمل کند.

۷. نتیجه

از گردآوری و تحلیل و ارزیابی راهکارهایی که در زمینه برون‌رفت از تعارض روایات تأویلی حضرت آدم علیه السلام با ظاهر قرآن در این پژوهش سامان یافته، این نتایج به دست می‌آید:

۱. روایات تأویلی در ابتدای امر مخالف با ظاهر آیات قرآن به نظر می‌رسد، ولی با کمک قواعد لفظی و ظاهر آیات دیگر می‌توان ارتباط لفظ با معنای در روایات را دریافت. باطنی‌نگری ارتباط بین لفظ و معنای باطنی مورد نظر را لحاظ نمی‌کند. نمونه‌هایی از روایات تأویلی که در تفاسیر خود استفاده کردند، سلیقه‌ای بوده و قاعده منسجمی که بتوان به تمام روایات تأویلی سرایت داد، ارائه نشده است.

۱. اطیب البیان، ج ۱، ص ۵۰۵.

۲. المیزان، ج ۱، ص ۲۱۳.

۲. راهکار نمادنگاری، قصه آدم عليه السلام را یک واقعه عینی - که در خارج روی داده باشد - نمی‌داند و برای اعتبار بخشیدن روایات از مبنای اصل بودن قرآن پیروی نکرده، بلکه اگر بخواهیم الفاظ را نمادی برای معانی موجود در روایات قرار دهیم، در واقع به روایات اصالت بخشیدیم؛ در حالی که این امر ما را از اهداف قرآن - که هدایت و تربیت عامه انسان‌ها است - دور می‌سازد.

۳. راهکار تطبیق روایات بر مصادیق و الغای خصوصیت از لفظ، در عین حال که اصالت قرآن را حفظ می‌کند، در اعتبار بخشیدن به بیشتر روایات تأویلی در قصه آدم عليه السلام راهگشا است. این راهکار از قاعده لفظی و منطقی انطباق مفهوم بر مصادیق‌های متعدد پیروی می‌کند. علاوه بر این، برای روایات تأویلی قصه آدم عليه السلام از جمله: اسامی تعلیمی، کلمات القایی، عهد آدم عليه السلام و هدایت شواهدی از دیگر آیات قرآن و روایات تفسیری ذیل آن‌ها یافت می‌شود که تعارض بین روایات تأویلی و ظاهریات قرآن را منتفی می‌سازد.

کتابنامه

قرآن کریم.

اساس التأویل، نعمان بن حیون مغربی، بیروت: منشورات دارالثقافه، بی‌نا، بی‌تا.
اطیب البیان فی تفسیر القرآن، عبدالحسین طیب، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.

الامالی، محمد بن علی بن بابویه، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، جمعی از محققان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم، ۱۳۹۶ش.

باطن و تأویل قرآن، محمد رضا شاکر، علی اکبر بابایی، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، بی‌نا، ۱۳۸۱ش.

بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار عليهم السلام، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

برداشت‌های دکتر علی شریعتی از آیات قرآن مجید، عبدالکریم شریعتی، تهران: نشر سایه، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.

بررسی و اعتبار روایات منسوب به امام عسکری عليه السلام، فاطمه هاشمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.

- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن صفار، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- بیان السعادة و مقامات العبادة، سلطان محمد گنابادی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- تاریخ و عقاید اسماعیلیه، فرهاد دفتری، تهران: فرزانه روز، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.
- تأویل آیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، محمد بن علی، حسینی استرآبادی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، محمد باقر سعیدی روشن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- تسنیم تفسیر قرآن حکیم، عبدالله جوادی آملی، قم: مؤسسه اسراء، چاپ هشتم، ۱۳۸۷ش.
- تفسیر ابن عربی، محیی الدین بن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- التفسیر الاثری الجامع، محمد هادی معرفت، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- تفسیر الصافی، محسن فیض کاشانی، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر القرآن الکریم، مصطفی خمینی، تهران: دفتر نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- تفسیر القرآن وهو الهدی والفرقان، احمد خان هندی، ترجمه محمد تقی گیلانی، تهران: شرکت تضامنی محمد حسن علمی وشركاء، ۱۳۳۲ش.
- تفسیر المنار، محمد رشید رضا، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- التفسیر المنسوب بالامام العسکری، حسن بن علی علیه السلام، قم: مدرسه امام مهدی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- تفسیر روایی جامع، عبدالهادی مسعودی، قم: دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۹۵ش.
- تفسیر فرات الکوفی، ابوالقاسم فرات کوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

- تفسیر فریقین تاریخ، مبانی، اصول، منابع، عبدالکریم بهجت پور، قم: آثار نفیس، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
- التفسیر و المفسرون، محمد حسین ذهبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی نا، بی تا.
- دایرة المعارف اسلام، یوهانس پدرسن، هلند: انتشارات بریل، بی نا، ۱۹۱۳ م.
- دایرة المعارف لیدن، کلود گیلیوت، هلند: انتشارات بریل، بی نا، ۲۰۰۶ م.
- درایة النور نسخه ۱/۲، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی نا، ۱۳۸۸ ش.
- درس تفسیر، سایت مدرسه فقاہت، کاظم مصطفوی، ۱۳۹۲ ش.
- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، سید محمود آلوسی، بیروت: دارالکتب العلمیہ، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- روش های تأویل قرآن، محمد کاظم شاکر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
- عوالی اللثالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، محمد بن ابی جمهور، قم: دارسید الشهداء للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
- فرهنگ ابجدی، فؤاد افرام بستانی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
- فرهنگ اصطلاحات قرآنی، محمد یوسف حریری، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
- الفن القصصی فی القرآن الکریم، محمد احمد خلف الله، لندن: سینا- الانتشار العربی، چاپ چهارم، ۱۹۹۹ م.
- قرآن در اسلام، محمد حسین طباطبایی، قم: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۵۳ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیہ، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کتاب التفسیر، محمد عیاشی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ش.
- کشف الاسرار و عدة الابرار، احمد میبیدی، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
- لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
- معانی الاخبار، محمد بن علی بن بابویه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

المفردات فی الالفاظ القرآن الکریم، حسین راغب اصفهانی، دمشق: دارالعلم الدارالشامیه، چاپ اول، ۴۱۲ق.

مناهج التجدید، امین خولی، بی‌جا، دارالمعرفه، بی‌نا، ۱۹۶۱م.

المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.

نور ملکوت قرآن، محمد حسینی طهرانی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، بی‌نا، ۴۱۷ق.

وجه دین، ناصر خسرو قبادیانی، تهران: انجمن فلسفه اسلامی، چاپ ۳۴، ۱۳۹۷ق.

«تأویل‌های تمثیلی تاریخی و تخیلی از قصه آدم در تفاسیر برگزیده»، محمد رضا امینی حاجی‌آبادی، محمد رضا خدایی، آموزه‌های قرآنی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۹، ۱۳۹۳ش.

«قرآن و زبان نمادین»، محمد علی رضایی اصفهانی، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۲، ۱۳۸۹ش.

«گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، علی راد، تفسیر اهل بیت، شماره اول بهار و تابستان، ۱۳۹۳ش.

«نمادنگاری مفاهیم قرآنی مرتبط به زن در تفاسیر عرفانی»، محمد رضا حاجی اسماعیلی، مهدی لطفی، پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره ۹، ش ۱، ۱۳۹۴ش.

مفهوم تأویلی «سبعاً من المثانی» در روایات بحار الانوار

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۵

فاطمه صالحی^۱

چکیده

قرآن کریم در ساختاری ویژه و منحصر به فرد در ذیل آیات و سطور ظاهری، براساس روایات ذویطن بودن قرآن، دارای لایه‌های معنایی است. یکی از این آیات و عبارات، آیه ۸۷ از سوره حجر و عبارت «سبعاً من المثانی» است. نوشتار پیش رو روایات سؤال برانگیزی را که مراد از سبعاً من المثانی را ائمه علیهم‌السلام می‌دانند با محوریت باب ۳۹ از جلد ۲۴ بحار الانوار با عنوان «أنهم علیهم‌السلام السبع المثانی» - که شامل ده روایت است - از سه منظر مصدر، سند و متن مورد بررسی قرار داده و مشخص شد که این روایات ده‌گانه از هر سه جهت دارای مشکلاتی هستند که نه تنها پذیرش آن‌ها را دشوار می‌نماید، بلکه داعیه جعل آن‌ها را تقویت می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: السبع المثانی، سبعاً من المثانی، تأویل، روایت، فاتحة الكتاب.

۱. طرح مسأله

روایات تأویلی - باطنی از دیرباز محل ابهام و سؤال بوده‌اند؛ زیرا مفهومی که چنین روایاتی برای عبارت یا واژه‌ای از قرآن بیان می‌کنند، در برخی موارد، نه تنها با ظاهر آیه قابل جمع نیست، بلکه تناسبی با ظاهر ندارد. یک دسته از آن‌ها، روایات باطنی ذیل آیه ۸۷ از سوره حجر هستند که مجلسی در بحار الانوار آن‌ها را تحت عنوان باب «أنهم علیهم‌السلام السبع المثانی» گرد آورده است.^۲ در برخی از این روایات، هفت تن از ائمه علیهم‌السلام مصداق «سبعاً من المثانی»، و یکی از آنان علیهم‌السلام یا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مصداق «القرآن العظیم» در آیه مورد نظریه شمار آمده‌اند. ابهام

۱. دکتری علوم قرآن حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (fs.salehi@hotmail.com).

۲. بحار الانوار، ج ۲۴، باب ۳۹.

داشتن و غیر قابل فهم بودن این روایات این سؤال را پیش می‌آورد که آیا از معصوم علیه السلام صادر شده‌اند یا خیر؟ و نیز این که آیا با کنار هم قرار دادن این دسته از روایات می‌توان به مفهوم قابل فهم و قابل پذیرشی از سبع مثنائی بودن ائمه علیهم السلام دست یافت؟ همچنین، با توجه به تعداد ائمه علیهم السلام - که دوازده تن و یا تعداد معصومان علیهم السلام که چهارده تن هستند - چگونه ممکن است بر اساس این روایات، سبع مثنائی تنها بر هفت امام تطبیق گردد؟ جای سؤال است که چرا مفسران، به جز صاحبان تفاسیر روایی، از متقدمین تا متأخرین از آن‌ها ذکری به میان نیاورده‌اند؟ در این پژوهش بنا داریم این دسته از روایات را با محوریت باب ۳۹ از جلد ۲۴ بحار الانوار از نظر مصدري، سندی و دلالتی بررسی کنیم. این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای به بررسی این موضوع می‌پردازد.

۲. پیشینه بحث

- در تعیین مصداق و یا مفهوم سبعاً من المثنائی مقالاتی چند به شرح زیر نگاشته شده است:
۱. «تعامل تفسیر و حدیث در تعیین مثنائی»، نوشته اری ربین، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ترجمان وحی، اسفند ۱۳۷۹، شماره ۸، (ص ۱۱ - ۳۳).
 - نگارنده در اثر خود، برای تعیین مفهوم «سبعاً من المثنائی»، با توجه به جامع البیان طبری به دسته‌بندی و نیز تاریخ‌گذاری روایات منقول از صحابه و تابعین پرداخته است. وی پس از بیان این آراء، تفسیر مثنائی به وجوه هفت‌گانه پیام قرآن و یا هفت صحیفه از صحفی را که بر انبیای گذشته نازل شده، بردیگرآرای تفسیری ذیل ۸۷ حجر ترجیح می‌دهد.
 ۲. «بحثی درباره تعبیر سبعاً من المثنائی»، نوشته یعقوب جعفری، ترجمان وحی، شهریور ۱۳۸۰، شماره نهم، ص ۸۴ - ۱۰۲.
 - نویسنده در این مقاله، ده قول مختلف در تفسیر «سبعاً من المثنائی» و یا تعیین مصداق آن را آورده و پس از بررسی اجمالی آن‌ها درست‌ترین وجه را تفسیر «سبع المثنائی» به سوره حمد می‌داند که من، بعضیه باشد و منظور از مثنائی به قرینه آیه ۲۳ سوره زمر همه قرآن باشد؛ اما نظر جدید دیگری در این باب بر نظرات موجود می‌افزاید و آن، این‌که بعید نیست مراد از عبارت مذکور، هفت بطن و یا هفت حرف قرآن باشد.
 ۳. «بازشناسی مفهوم مثنائی در قرآن کریم (با تأکید بر سیاق آیه ۲۳ سوره زمر)»، مهدی مطیع و فایضه علی‌عسگری، علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره ۹۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۱۵ - ۱۳۳.

این مقاله با محوریت قرار دادن آیه ۲۳ سوره زمر و نیز توجه به آیه ۸۷ سوره حجر، بر این باور است که مثنائی، بیان‌گردد و نمود از قرآن کریم است که یکی در لوح محفوظ و دیگری نازل شده در قالب عبارات عربی مشهود است و هر دو یک حقیقت هستند.

۴. «بررسی سندی و دلالتی روایات اهل سنت در تفسیر سبعاً من المثنائی»، عبدالهادی فقهی‌زاده و مهدیه دهقانی قناتغستانی، مطالعات فهم حدیث، سال پنجم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۳-۱۴۵.

نویسنده این مقاله پس از بررسی روایات اهل سنت ذیل ۸۷ حجر در تفسیر «سبعاً من المثنائی» به فاتحة الكتاب، می‌نویسد:

این روایات با مضامین مشابه، حاکی از یک سخن پیامبر ﷺ هستند و به طور قطع نمی‌توان گفت سوره حمد مصداق «سبعاً من المثنائی» باشد و امکان دارد مصداق «القرآن العظیم» باشد. همچنین احتمال دارد المثنائی اشاره به آن بخش از قرآن باشد که در کتب آسمانی پیشین، نظیر و مانند دارد و القرآن العظیم بخشی از قرآن باشد که در کتب آسمانی پیشین نظیر ندارد و مختص پیامبر ﷺ است.

۵. «تحلیل انتقادی برداشت‌های صورت‌گرفته از روایات تفسیری سبعاً من المثنائی»، عبدالهادی فقهی‌زاده و مهدیه دهقانی قناتغستانی، علوم حدیث، سال بیست و دوم، شماره چهارم.

در این مقاله به بررسی دلالتی، سندی و منبعی آن دسته از روایات تفسیری پرداخته شده که مراد از تعبیر سبعاً من المثنائی را سوره حمد دانسته‌اند. این دسته شامل هفت روایت هستند و دچار مشکلات دلالتی، سندی و منبعی هستند. در این میان، پنج روایت، تلاش برای اثبات درستی احتساب بسمله در شمار آیات سوره حمد از طریق سبعاً من المثنائی خواندن این سوره دارند که این امر هم با اشکالاتی مواجه است.

ملاحظه شد که اکثر نگارش‌های انجام‌یافته درباره «عبارت سبعاً من المثنائی» و یا «مثنائی» در قرآن کریم به بررسی روایات فاتحة الكتاب بودن عبارت مذکور پرداخته‌اند و برخی از آن‌ها نظر جدیدی در این باب ارائه نموده‌اند؛ اما توجهی به آن دسته از روایات که مراد از سبعاً من المثنائی را ائمه علیهم‌السلام می‌دانند، نداشته‌اند. ما در این مقال به نقد و بررسی این روایات پرداخته‌ایم و این امر، وجه تمایز و امتیاز این نوشتار نسبت به مقالات فوق‌الذکر است.

۳. درآمد

عبارت «سبعاً من المثانی» یک بار در قرآن کریم آمده است:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^۱

در شأن نزول این آیه آمده است که هفت قافله با بار پارچه، ظروف، جواهر و... بر یهود بنی قریظه و بنی نضیر در یک روز وارد شدند. مسلمانان گفتند: اگر این اموال برای ما و به جهت قوی شدنمان بود، در راه خدا انفاق می کردیم. پس از آن، آیه ۷۸ سوره حجر (در تسلی مؤمنان) نازل شد و خدا به پیامبر ﷺ فرمود:

هفت آیه به شما دادم که از این هفت قافله بهتر است.

و آیه بعد که می فرماید:

﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾

بر صحت این قول دلالت می کند.^۲

روایاتی نیز ذیل این آیه وارد شده که بر اساس این روایات، مفسران شیعی و عامه ذیل آیه مربوطه در تفسیر عبارت مذکور، اقوالی چند را ذکر نموده اند؛ از جمله: تفسیر سبعاً من المثانی به فاتحة الكتاب، سبع طوال، «حم» های هفت گانه قرآن و یا هفت صحیفه ای که بر انبیا ﷺ نازل شده است؛ اما اکثر آن ها قول فاتحة الكتاب بودن سبعاً من المثانی را برگزیده اند^۳ و روایات متعددی، هم مفسران و هم محدثان در تأیید این قول در منابع شیعی^۴ و نیز در منابع عامه^۵ آورده اند. طبری نیز در تفسیرش بیش از هشتاد روایت در تفسیر این عبارت می آورد، اما در نهایت، آن قولی را برمیگزیند که منظور از سبعاً من المثانی را هفت آیه سوره فاتحة

۱. سوره حجر، آیه ۸۷.

۲. اسباب النزول، ص ۲۸۳.

۳. ذیل سوره حمد و ذیل آیه ۸۷ سوره حجر: التبیان، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۶، ص ۳۵۳؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۸۷؛ ج ۶، ص ۵۳۰؛ روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، ص ۳۱؛ ج ۱۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۴؛ منهج الصادقین، ج ۱، ص ۲۰؛ ج ۵، ص ۱۷۰؛ المیزان، ج ۱۲، ص ۱۹۱؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۴۶۹ و ۴۷۰؛ التفسیر المنیر، ج ۱۴، ص ۶۹ و ۷۰.

۴. البرهان، ج ۳، ص ۳۸۷؛ ج ۱، ص ۹۵ و ۹۷؛ ج ۳، ص ۳۸۶؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۵۱؛ مجمع البیان، ج ۶، ص ۵۳۰؛ عیون اخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۳۰۲؛ نور الثقلین، ج ۱، ص ۵ و ۶؛ ج ۳، ص ۲۸ و ۳۸.

۵. احکام القرآن حصاص، ج ۱، ص ۲۸؛ جامع البیان، ج ۱۴، ص ۳۷؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۴۶۹؛ التفسیر المنیر، ج ۱۴، ص ۶۹؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۰۵؛ فتح القدر، ج ۳، ص ۱۷۰.

الکتاب می‌داند.^۱

علامه در المیزان معتقد است با در دست داشتن این همه روایت - که تفسیر سبع مثانی را سوره حمد می‌دانند - نباید اعتنایی به قول بعضی کرد که منظور از آن، سبع طوال است و یا «حم» های هفت گانه قرآن و یا هفت صحیفه‌ای که بر انبیا علیهم‌السلام نازل شد؛ زیرا هیچ دلیلی نه از کتاب و نه از سنت بر صحت آن‌ها در دست نیست.^۲

بنا بر پاره‌ای دیگر از روایات شیعی، منظور از عبارت سبعاً من المثانی در آیه ۷۸ سوره حجر، هفت تن از ائمه علیهم‌السلام هستند؛ در حالی که تعداد ائمه امامیه دوازده تن است و چنین تفسیر یا تأویلی در واقع با معتقدات شیعی سازگار نیست. در باب مورد بحث بحار الانوار ده روایت گنجانده شده و در آن‌ها از قول امام معصوم آمده که سبعاً من المثانی ما هستیم و در برخی همان‌گونه که ذکر شد، عبارت مذکور را تنها بر هفت امام تطبیق داده‌اند.

در این نوشتار به بررسی و تحلیل این روایات پرداخته‌ایم تا معنای باطنی ارائه شده در روایات مورد بحث و عدم سازش آن‌ها را با مبانی اعتقادی شیعه بیان کنیم. لازم به ذکر است که قصد ما در این نگارش به هیچ وجه رد باطن داشتن قرآن نیست، بلکه معتقدیم بنا بر روایات متعددی^۳ که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام به دست ما رسیده، قرآن، علاوه بر ظاهر دارای باطن نیز هست.

فراوانی روایات تأویلی در منابع روایی و تفسیری تا بدانجاست که جای هیچ‌گونه شک و تردیدی در زمینه اعتبار آن‌ها باقی نمی‌گذارند. این امر سبب شده تا برخی اندیشمندان، همچون خوبی این‌گونه احادیث را متواتر^۴ و یا برخی مثل عاملی اصفهانی مستفیض^۵ بدانند. وی ژرفای قرآن (بطون) را از واضح‌ترین و مشهورترین مسائل دانسته که روایات مستفیضه بر آن دلالت آشکار دارند. بنابراین، ما ضمن پذیرش نظریه ذوبطن بودن آیات قرآنی، در این مقاله به کاوش درباره دسته‌ای از این روایات می‌نشینیم که مراد از مثانی و یا السبع المثانی را ائمه علیهم‌السلام می‌دانند.

۱. جامع البیان، ج ۱۴، ص ۳۵-۴۲.

۲. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۹۱.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۹ و ج ۱، ص ۲۲۸؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵۹؛ بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۳۰۱؛ الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۳۶؛ البرهان، ج ۱، ص ۲۷۰؛ بصائر الدرجات، ص ۹۶؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۹۰؛ جامع البیان، ج ۱، ص ۱۲ و ...

۴. المحاضرات، ج ۱، ص ۲۱۴.

۵. مرآة الانوار و مشکاة الاسرار، ص ۳.

۴. تحلیل و بررسی مصدري، سندی و دلالي احاديث اماميه در ذکر معنای باطني سبعاً من المثانی

۴ - ۱. اعتبارسنجی مصادر روایات مورد بحث در بحار الانوار

مجموع مصدري که علامه مجلسی ده روایت فوق را از آن کتب برگزیده و ذیل باب مذکور آورده، پنج کتاب هستند که از آن میان، یک روایت از تفسیر القمی، یک روایت از التوحید صدوق، دو روایت از تفسیر فرات الکوفی، دو روایت از بصائر الدرجات و چهار روایت از تفسیر العیاشی نقل شده‌اند. درجه‌ای که گروهی از محققان برای این کتب در نظر گرفته‌اند، از این قرار است: کتاب التوحید شیخ صدوق درجه الف و در میان کتب دیگری که در درجه الف واقع‌اند، رتبه ششم را حایز است. تفسیر القمی و تفسیر العیاشی هر دو درجه ب و رتبه سوم را دارا هستند. بصائر الدرجات در گروه درجه ج و در رتبه سوم واقع شده و بالاخره تفسیر الفرات نیز در درجه ج، اما رتبه پنجم را به خود اختصاص داده است.^۱

ملاحظه شد که از بین مصادر ذکر شده، تنها کتاب التوحید شیخ صدوق از بالاترین درجه اعتبار برخوردار است که تنها یکی از روایات مذکور از آن نقل شده و بقیه کتب در درجه و رتبه‌ای واقع شده‌اند که اعتبار آن‌ها را دچار تردید نموده است. نکته قابل توجه، آن که روایاتی که بیانگر عدد هفت برای تعداد ائمه هستند، از منابع معتبر نیستند و همگی از تفسیر العیاشی ذکر شده‌اند که روایاتش محکوم به ارسال در سند هستند. لازم به ذکر است که کلینی در الکافی تنها یک نمونه از این روایات را، آن هم به صورت مرسل آورده که در سند آن، عبارت «عن بعض اصحابنا» وجود دارد.^۲ البته علامه مجلسی در باب مذکور، درباره «سبعاً من المثانی» از الکافی روایتی نیاورده است.

۴ - ۳. تحلیل و بررسی سندی

از آنجا که یکی از راه‌های دستیابی به روایات صحیح و معتبر، بررسی سندی و اثبات وثاقت سلسله راویان در هر روایت است، لذا به بررسی سندی و تتبع در احوال راویان در اسناد روایات این باب از بحار الانوار پرداختیم.

۴-۳-۱. روایت اول (تفسیر القمی)

أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيَّارٍ، عَنْ سَوْرَةَ بْنِ كَلْبٍ، عَنْ أَبِي

۱. منطلق فهم حدیث، ص ۲۷۷ - ۲۸۱.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳، باب النوادر.

جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ يَأْتِنَادِهِ، عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ﴾، قَالَ: فَقَالَ لِي: نَحْنُ وَاللَّهِ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نُزُولُ بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ مَنْ عَرَفْنَا مِنْ جِهَلْنَا وَمَنْ جِهَلْنَا فَأَمَامَهُ الْيَقِينُ.^۱

ارزیابی سندی

در سند روایت اول یک راوی بین محمد بن سنان و سوره بن کلیب افتاده که سند را در ظاهر مرسل می سازد و با مراجعه به اساتید محمد بن سنان ملاحظه شد که ابوسلام بوده است که در کتب رجالی از وی توصیفی به عمل نیامده است. از طرفی، در این سند، محمد بن سنان آمده که اکثر رجالیان وی را قدح و تضعیف نموده اند.^۲ علاوه بر این ها، سوره بن کلیب نیز در کتب رجالی توصیف نشده است. تمام این ها مواردی از ضعف سند هستند و آن را تضعیف می نمایند.

۴-۳-۲. روایت دوم (تفسیر فرات بن ابراهیم)

جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ يَأْتِنَادِهِ، عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ﴾، قَالَ: فَقَالَ لِي: نَحْنُ وَاللَّهِ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نُزُولُ بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ مَنْ عَرَفْنَا وَمَنْ جِهَلْنَا فَأَمَامَهُ الْيَقِينُ.^۳

ارزیابی سندی

در سند این روایت تنها دو راوی وجود دارد و بقیه راویان افتاده و سند را دچار ارسال و در نتیجه، ضعیف کرده است.

۴-۳-۳. روایت سوم (التوحید)

الْعَطَّارُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَهْلِ، عَنِ ابْنِ بَرِيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: نَحْنُ الْمَثَانِي الَّتِي أَعْطَاهَا اللَّهُ نَبِيِّنَا عليه السلام، وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ عَرَفْنَا مَنْ عَرَفْنَا وَمَنْ جِهَلْنَا فَأَمَامَهُ الْيَقِينُ.^۴

۱. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۲۸؛ فهرست الطوسی، ص ۴۰۶؛ رجال الکشی، ص ۵۰۲ و ۵۰۷؛ رجال ابن الغضائری، ج ۱، ص ۹۲؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۵۱.

۳. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۱۱۶.

ارزیابی سندی

در سند روایت مذکور أحمد بن محمد بن یحیی العطار قرار دارد که در کتب روایی نام برده شده، اما توصیف نشده و طوسی و خویی نیز او را مجهول خوانده‌اند.^۱ همچنین وجود سهل بن زیاد^۲ و محمد بن سنان - که هر دو در کتب رجالی تضعیف شده‌اند - و نیز ابوسلام - که در کتب رجالی توصیف نشده - باعث مهمل شدن سند می‌گردد. وجود عبارت «عن بعض اصحابه» نیز باعث ارسال در سند و شدت ضعف آن می‌شود.

۴-۳-۴. روایت چهارم (بصائر الدرجات)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: نَحْنُ الْمَثَانِي الَّتِي أُوتِيَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، وَنَحْنُ وَجْهٌ اللَّهُ نَتَقَلَّبُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ فَتَنْ عَرَفْنَا وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنَا فَأَمَامَهُ الْيَقِينُ.^۳

ارزیابی سندی

این سند به علت ضعیف الحدیث و غالی بودن موسی بن سعدان^۴ و ضعیف و غالی و کذاب بودن عبدالله بن قاسم،^۵ ضعیف محسوب می‌شود.

۵-۳-۴. روایت پنجم (بصائر الدرجات)

أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ سِنَانَ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: نَحْنُ الْمَثَانِي الَّتِي أُعْطِيَ اللَّهُ نَبِيَّنَا، وَنَحْنُ وَجْهٌ اللَّهُ نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ.^۶

ارزیابی سندی

در سند این روایت علاوه بر محمد بن سنان - که در کتب رجالی تضعیف شده - ابوسلام وجود دارد که به علت وصف نشدن در کتب رجالی مجهول است و سند را ضعیف می‌نماید. نیز به علت وجود عبارت «عن بعض اصحابه» - که ارسال در سند ایجاد نموده -

۱. رجال الطوسی، ص ۴۱۰ و ۴۱۳؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲، ۳۲۸ - ۳۳۰.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۸۵؛ رجال ابن الغضائری، ج ۱، ص ۶۷؛ رجال ابن داود، ص ۴۶۰؛ فهرست الطوسی، ص ۳۲۸.

۳. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۶.

۴. رجال النجاشی، ص ۴۰۴؛ رجال ابن الغضائری، ج ۱، ص ۹۰ و ص ۵۲۱؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۵۸.

۵. رجال النجاشی، ص ۲۲۶؛ رجال ابن الغضائری، ج ۱، ص ۷۸؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۳۶.

۶. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۷.

ضعف سند تشدید می‌گردد.

۴-۳-۶. روایت ششم (تفسیر العیاشی)

عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ رَفَعَهُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾، قَالَ: إِنَّ ظَاهِرَهَا الْحَمْدُ وَبَاطِنَهَا وُلْدُ الْوَلَدِ، وَالسَّابِعُ مِنْهَا الْقَائِمُ بِأَبِيهِ.^۱

ارزیابی سندی

در سند روایت ششم به جهت حذف راویان بین امام و یونس بن عبدالرحمن، ارسال (در معنای عام آن) ایجاد شده است. به عبارت دیگر، حدیث مرفوع است که این موضوع باعث ضعف سند گردیده است.

۴-۳-۷. روایت هفتم (تفسیر العیاشی)

قَالَ حَسَّانُ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾، قَالَ: لَيْسَ هَكَذَا تَنْزِيلُهَا، إِنَّمَا هِيَ، وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعَ مَثَانِي مَخْنُ، هُمْ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وُلْدُ الْوَلَدِ.^۲

ارزیابی سندی

در این سند فقط یک راوی با نام حسان العامری وجود دارد که در کتب رجالی نامش ذکر نشده است. طوسی و برقی فقط از او نام برده‌اند. لذا شخصیتی مجهول است و بدین ترتیب، سند ضعیف است.^۳

۴-۳-۸. روایت هشتم

عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾، قَالَ: سَبْعَةَ أُمَّتَةٍ وَالْقَائِمُ بِأَبِيهِ.^۴

ارزیابی سندی

از آنجا که قاسم بن عروه در کتب رجالی توصیف نشده، لذا شخصیتش مجهول است و

۱. همان.

۲. همان.

۳. رجال الطوسی، ص ۱۱۳؛ رجال البرقی، ص ۸.

۴. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۷.

روایت، ضعیف محسوب می شود.

۹-۳-۴. روایت نهم (تفسیر العیاشی)

سَمَاعَةُ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»، قَالَ: لَمْ يُعْطِ الْأَنْبِيَاءَ إِلَّا مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله وَهُمْ السَّبْعَةُ الْأُمَّتَةُ الَّذِينَ يَدُورُ عَلَيْهِمُ الْفُلُكُ، وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمُ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله.^۱

ارزیابی سندی

در سند این روایت تنها یک راوی وجود دارد. لذا ارسال در سند باعث ضعف آن می گردد.

۱۰-۳-۴. روایت دهم (تفسیر فرات بن ابراهیم)

عَلِيُّ بْنُ يَزِيدَ الْقُمِيُّ بِإِسْنَادِهِ، عَنْ حَسَّانِ الْعَامِرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾، قَالَ: لَيْسَ هَكَذَا تَنْزِيلُهَا، إِنَّمَا هِيَ وَوَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعَ مَثَانِي نَحْنُ هُمْ وُلْدُ الْوَلَدِ، وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام.^۲

ارزیابی سندی

در زنجیره سند این روایت، علاوه بر دو شخصیت مجهول علی بن علی بن یزید القمی و حسان العامری، افتادگی نیز وجود دارد که روایت، مرسل و در نتیجه ضعیف می گردد. در بررسی سندی روایات ده گانه ملاحظه شد که جملگی دچار مشکل افتادگی راوی و ارسال در سند هستند؛ به گونه ای که در برخی فقط یک یا دو راوی قبل از امام معصوم دیده می شود. علاوه بر آن، اسناد روایات مورد بحث مشتمل بر افرادی است که برخی از آنها همچون سوره بن کلیب، قاسم بن عروه، علی بن یزید و یا حسان العامری مجهول الحال هستند. همچنین فردی مانند عبدالله بن قاسم - که در کتب رجالی، کذاب معرفی شده - و یا فردی مثل موسی بن سعدان - که متهم به غلو است - در بین آنها دیده می شود. لذا مشکلات متعدد در اسناد این روایات، باعث ضعیف شمردن آنها می شود.

۳ - ۴. تحلیل و بررسی متن روایات «أنهم عليهم السلام السبع المثاني»

تعییری که در ده روایت مذکور آورده شده، به شرح زیر است:

۱. امام باقر عليه السلام: نحن المثاني؛

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۱۸.

۲. امام صادق علیه السلام: نحن السبع المثانی؛
۳. امام باقر علیه السلام: نحن المثانی؛
۴. ابوالحسن علیه السلام: نحن المثانی؛
۵. امام باقر علیه السلام: نحن المثانی؛
۶. امام صادق علیه السلام: ظاهرها الحمد و باطنها وُلْدُ الْوَلَدِ و السابع منها القائم علیه السلام؛
۷. امام باقر علیه السلام: نحن هم و القرآن العظیم ولد الولد؛
۸. امام باقر علیه السلام: سبعة ائمة و القائم علیه السلام؛
۹. ابوالحسن علیه السلام: هم السبعة الائمة و القرآن العظیم محمّد صلی الله علیه و آله؛
۱۰. امام باقر علیه السلام: نحن هم ولد الولد و القرآن العظیم علی علیه السلام.

۴ - ۴. فقدان حرف جرّین در روایات و تأثیر معنایی آن در آیه

در آیه ۸۷ از سوره حجر در عبارت «سبعاً من المثانی» حرف جر «من» آمده است؛ اما در روایت دوم، از قول امام صادق علیه السلام بیان شده که «نحن السبع المثانی». به عبارتی، حرف جر «من» هم در این روایت و هم در بقیه روایات نادیده گرفته شده است. از نظر ادبی، اگر حرف «من» را از آیه برداریم، سبع و مثانی به صورت ترکیب وصفی به کار می‌روند و مثانی صفت برای سبع است؛ چنان که در روایت دوم نیز مشهود است؛ اما چنانچه بین دو واژه سبع و مثانی، همانند آیه مورد بحث، حرف من باشد، در این صورت، دو احتمال ادبی و به تبع آن دو احتمال معنایی پیش می‌آید: من، یا بیانیه است و یا تبعیضیه. اگر من را بیانیه فرض کنیم، در این صورت، مصداق سبع و مثانی یک چیز می‌شود که آن مصداق، هم سبع (هفت تا) است و هم مثانی. به عبارتی، به پیامبر صلی الله علیه و آله هفت تا از چیزی داده شده که واجد صفت مثانی است؛ اما اگر من، تبعیضیه باشد، در این صورت، سبع و مثانی دو مصداق خواهند داشت و سبع جزئی از مثانی می‌شود؛ یعنی به پیامبر صلی الله علیه و آله هفت چیز از یک کل داده شده است. بنابراین، به تبع اختلاف در معنا، تفسیر هم متفاوت خواهد شد.

علامه در المیزان، بدون اشاره به این گونه روایات - که آیه را به ائمه علیهم السلام یا یکی از آن بزرگواران برمی‌گرداند - با پذیرش روایاتی که سبع مثانی را نام دیگر سوره فاتحة الكتاب می‌دانند، «من» را تبعیض گرفته و می‌گوید:

از آنجا که در جای دیگر از قرآن، کل کتاب، مثانی خوانده شده: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا

مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ^۱ پس حمد بخشی از قرآن است، اما به خاطر عظمتش در کنار قرآن قرار گرفته است.^۲

این که «سبع» جزئی از مثنائی باشد، با این که «سبع» به صورت یک کل بیان شود - که مثنائی صفت برای آن باشد - تفاوت می‌کند. در هر حال، صرف نظر از این که تفسیر یا تأویل سبعاً من المثنائی چه باشد، به نظر می‌رسد وجود یا عدم وجود حرف جر «من» در عبارت مذکور در روایت، چه از جهت تفسیر و چه از جهت تأویل آیه، دو مفهوم متفاوت را القا می‌کند.

۴ - ۵. دلالت برخی از این روایات بر تحریف قرآن

اشکال مهمی که در متن برخی از روایات مذکور به چشم می‌خورد، این است که دال بر تحریف قرآن موجود در نزد ما هستند؛ زیرا در هر دو روایت هفتم و دهم وقتی راوی از امام علیه السلام در مورد «سبعاً من المثنائی» سؤال می‌کند، امام علیه السلام می‌فرمایند «لیس هکذا تنزیلها»، سپس می‌فرمایند: «إنما هی ولقد آتیناک سبع مثنائی». می‌بینیم که بر حسب روایت، امام علیه السلام با قید «إنما» آیه را فقط به شکلی می‌دانند که خودشان قرائت می‌کنند. این دو روایت به وضوح اشاره دارند به این که قرائت اهل بیت علیهم السلام با قرآن کنونی تفاوت داشته و بنا بر روایت، «سبع مثنائی» بوده، علاوه بر این که در برخی از روایات ده‌گانه مورد بحث به صورت معرفی، یعنی السبع المثنائی آمده و در این قول امام، سبع مثنائی و نکره آمده، در حالی که در قرائت رایج کنونی «سبعاً من المثنائی» وجود دارد. لذا دو روایت مذکور، به طور ضمنی تحریف قرآن را در بر دارند؛ حال آن که هم خود قرآن بر تحریف ناپذیری اش گواهی می‌دهد،^۳ هم روایات^۴ و هم اقوال متعدد از علما و اندیشمندان قرآنی.^۵ روایاتی که توصیه به عرضه اخبار بر قرآن می‌کنند، در واقع ملاکی هستند برای تعیین صحت و یا سقم احادیث و نیز حجیت داشتن قرآن؛ چرا

۱. سوره زمر، آیه ۲۳.

۲. المیزان، ذیل آیه ۸۷ سوره حجر.

۳. سوره حجر، آیه ۹؛ سوره فصلت، آیه ۴۲. نیز آیات تحدی: سوره بقره، آیه ۲۳؛ سوره یونس، آیه ۳۸؛ سوره هود، آیه ۱۳؛ سوره قصص، آیه ۴۹؛ سوره اسراء، آیه ۸۸؛ سوره طوره، آیه ۳۴.

۴. روایاتی هم چون روایات عرضه اخبار بر آیات، روایت ثقلین.

۵. بنگرید: «التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف» از سید علی میلانی؛ «أکذوبة التحریف بین الشیعة و السنة» از رسول جعفریان؛ «بحوث هامة حول القرآن الکریم» از سید جعفر مرتضی عاملی، بحث عدم تحریف؛ «صيانة القرآن عن التحریف» از محمد هادی معرفت؛ البیان فی تفسیر القرآن از سید ابوالقاسم خویی، قسمت عدم تحریف؛ و...

که اگر قرآن تحریف شده بود، عرضه روایات بر آن، امری ناپسند و نامعقول می نمود. همچنین اگر قرآن تحریف شده بود، چگونه ممکن بود پیامبر ﷺ در حدیث ثقلین بفرمایند که اگر به قرآن (و اهل بیت) متمسک شوید، هرگز گمراه نخواهید شد؟

۴ - ۶. اضطراب^۱ در متن روایات

با مراجعه به متن روایات ملاحظه می شود که متون آن ها به شکل های مختلفی نقل شده اند. در برخی از این روایات، ائمه علیهم السلام، بدون به کار بردن واژه سبع، مصادیق مثانی برشمرده شده اند. در بعضی دیگر، مصادیق السبع هستند که صفت المثانی برایش آمده است. در یکی از آن ها مصداق القرآن العظیم در آیه ۸۷ از سوره حجر، *وُلد الوَلد* است و در روایت دیگر مصداق آن القائم دانسته شده و در روایتی دیگر، مصداقش محمد صلی الله علیه و آله و در روایت آخر، مصداق آن علی علیه السلام معرفی شده است.

مورد دیگری که موجب اضطراب در متن شده، آن است که در روایت اول آمده: *مَنْ عرفنا فأمامه اليقين* و *مَنْ جهلنا فأمامه السعير*؛ اما در روایت دوم و سوم کاملاً به شکل عکس است؛ یعنی در مورد من جهلنا، عبارت *فأمامه اليقين* بیان شده است. در روایت چهارم نیز جمله *من لم يعرفنا فأمامه اليقين* آمده است!

۴ - ۷. تطابق تعداد ائمه علیهم السلام با عدد هفت در روایات مذکور

از آنجا که در آیه مورد نظر کلمه *سبعاً* آمده، در این دسته از روایات، منظور از سبع را ائمه علیهم السلام دانسته اند؛ در حالی که این تطبیق با عدد ائمه علیهم السلام که دوازده تن هستند و از باورهای شیعه اثنا عشری هم هست، هم خوانی ندارد. در تعدادی از این روایات، از قول آن بزرگواران علیهم السلام مصداق آن هفت مثانی، با به کار بردن واژه *نحن*، ائمه علیهم السلام بیان شده که طبعاً *نحن* از قول امام معصوم علیه السلام باید بر دوازده امام تطبیق پیدا کند، نه بر تنها هفت امام! چگونه می توان گفت که منظور امام پنجم و یا ششم از واژه *نحن*، تنها هفت امام (سبعة ائمة) باشد؟ ملاحظه می شود که این تطبیق نادرست در احادیث هشتم و نهم با عبارات *سبعة ائمة* و *السبعة الأئمة* به وضوح بیان شده تا بدانجا که در روایت ششم، صراحتاً هفتمین امام را قائم دانسته که در تعارضی آشکار با معتقدات شیعی است. در این صورت و برحسب این

۱. مراد از اضطراب حدیث آن است که برخی از روایات با نسخه های مختلف در منابع حدیثی آمده و متن یا سند آن به چند شکل مختلف نقل شده؛ به طوری که سند یا متن واقعی آن معلوم نیست (الرعاية فی علم الدراية، ص ۱۴۶؛ اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية، ص ۱۰۳).

احادیث، تعداد پیشوایان معصوم شیعی هفت تن می‌گردد. بنابراین، علاوه بر ایجاد تناقض بین عدد واقعی ائمه علیهم‌السلام و عددی که برای آنان در این روایات ذکر شده، تکلیف بقیه امامان علیهم‌السلام از نظر تعداد و تأویل آیه مورد بحث مشخص نشده است.

با نگاهی به اسامی ائمه مذکور در اسناد و نیز متون این روایات، ملاحظه می‌شود که به غیر از نام مبارک حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - که در روایت نهم مصداق القرآن العظیم دانسته شده - تمامی امامانی که در سند و متن نام برده شده‌اند، از امام اول تا امام ششم تجاوز نمی‌کنند و در یکی از آن‌ها هفتمین امام، یعنی موسی بن جعفر علیه‌السلام را قائم بر شمرده است. این مطلب کاملاً مبانی و اعتقادات واقفیه^۱، فرقه‌ای که قایل به امامت هفت امام و قائم بودن امام هفتم علیه‌السلام بودند، مطابقت دارد. لذا احتمال جعل این روایات توسط این فرقه ضالّه تقویت می‌گردد؛ فرقه‌ای که سردمداران آن، وکلای امام صادق علیه‌السلام محسوب می‌شدند و بعد از شهادت آن حضرت، منکر شهادت‌شان شده تا وجوهات فراوانی را که نزدشان جمع شده بود، به امام بعدی، یعنی امام رضا علیه‌السلام واگذار نکنند.^۲ وقتی تاریخ شاهد چنین اتفاقاتی بعد از شهادت امام هفتم علیه‌السلام است، جعل چند حدیث به دست این افراد ضالّه به جهت اثبات عقاید انحرافی‌شان بعید نمی‌نماید؛ بلکه کاملاً ممکن به نظر می‌رسد تا ضبط اموالی که امام علیه‌السلام نزد آن‌ها به ودیعه نهاده بود، برایشان تسهیل گردد.

۵. احتمالات علامه مجلسی ذیل روایات باب السبع المثانی

علامه در بحار الانوار بعد از ذکر قول مشهور بین مفسران - که «سبعاً من المثانی» را فاتحة الكتاب می‌دانند - احتمالات مختلفی ذکر می‌نماید:

شاید به اعتبار اسامی ائمه علیهم‌السلام که هفت تا است و برخی تکرار برخی دیگر است، عدد هفت را آورده یا به اعتبار این که انتشار بیشتر علوم از هفت نفر از ائمه علیهم‌السلام بوده است. بر اساس نظرات فوق جایز است که مثانی از ریشه ثناء باشد؛ زیرا آنان حق حمد و ثنای خداوند را بر اساس طاقت بشری به جای می‌آورند. یا این که مثانی از تثنیه باشد؛ به جهت ملازم بودن آن‌ها با قرآن، یا ملازم بودن شان با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، یا این که آن‌ها دارای دو وجه هستند؛ وجهه تقدس و روحانیت، و وجهه ارتباط با خلاق به جهت بشر بودن شان. یا سبع

۱. واقفیه فرقه‌ای است که پیروان آن بر امامت امام هفتم حضرت موسی کاظم علیه‌السلام باقی ماندند و می‌گویند مهدی موعود، اوست و امام هشتم علیه‌السلام را به امامت قبول ندارند (بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۸۰).

۲. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۱۳ و علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۳۵ و الغیبه، ص ۶۳.

به این اعتبار باشد که وقتی دو برابر شد (در کنار مثنائی)، چهارده می شود که با عدد ائمه علیهم السلام موافق است. یا این که تغایر بین معطی و معطی له اعتباری باشد (پیامبریک بار معطی در نظر گرفته شود، یک بار معطی له)، یا او در «والقرآن» به معنای مع باشد. پس آن سیزده تن - که به پیامبر صلی الله علیه و آله عطا شدند - با قرآن چهارده تا می شوند.

یا این که مراد از «سبع» سوره «فاتحة الكتاب» باشد و مراد از این اخبار، آن است که خداوند با این سوره - که در ازای قرآن عظیم، آن را قرار داد - پیامبرش را مورد امتنان قرار داد؛ چون سوره حمد شامل وصف ائمه علیهم السلام و مدح طریق شان و ذم دشمنان شان است. نیز احتمال دارد بعضی روایات که مثنائی را تفسیر می کنند، «من» به معنای مع یا تعلیلیه باشد. خدا و حججش می دانند.^۱

لازم به ذکر است که علامه در اوخر باب مذکور، بعد از روایت نهم احتمال داده که شاید این اخبار، ساخته واقفیه یا بداییه^۲ باشند.^۳

وی در حیوة القلوب نیز به این روایات اشاره می نماید و عیناً همین احتمالاتی را - که در بحار الانوار آورده - در آنجا نیز می آورد؛ فقط در حیوة القلوب اشاره می کند که وجه آخر (این که مراد از سبع، فاتحة الكتاب باشد) را از همه وجوه دیگر ظاهرتر می داند. در آنجا نیز برخی از این نظرات را تکلف آمیز می داند.

ایشان همچنین فهم این احادیث را از بطون غریبه آیه و در غایت اشکال می داند؛ به این دلیل که عدد هفت با عدد ائمه علیهم السلام موافق نیست؛^۴ اما احتمالاتی مثل این که به اعتبار اسامی ائمه که هفت تاست و بقیه تکرار همین هفت تا هستند و در کنار مثنائی، چهارده می شود که با عدد ائمه مطابق است، و یا این که اگر در آیه عدد هفت آمده، دو برابرش کنیم، به تعداد ائمه می شود، چگونه با عدد ائمه اثناعشری سازگار است؟ چنانچه کسی احتمال دو برابر شدن سبع را در رابطه با عدد ائمه علیهم السلام بدهد، احتمالی هم ارائه دهد که بر چه اساسی خداوند باید این گونه از عدد ائمه علیهم السلام یاد نموده باشد؟!

علامه در مرآة العقول نیز در شرح روایت منقول از امام باقر علیه السلام که می فرمایند نحن المثنائی ...،

۱. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۵.

۲. بداییه فرقه ای از شیعه هستند که بدهاء را بر خدای تعالی تجویز نمایند و گویند خدا بعضی از اشیا را اراده می کند و پشیمان می شود و خلافت خلفای ثلاثه بر همین جمله است (فرهنگ فرق اسلامی، ص ۹۸).

۳. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۱۷.

۴. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۴۲۱ و ۴۲۲.

همان سخنان در بحار الانوار و حیوة القلوب را تکرار می‌کند.^۱ البته ایشان با وجودی که در بحار الانوار احتمال می‌دهد این اخبار ساخته واقفیه باشد، برای تک‌تک آن‌ها توجیهاتی، هم در بحار الانوار و هم در حیوة القلوب بیان می‌کند که دلیل متقنی بر آن‌ها اقامه نمی‌شود و همان‌گونه که ذکر شد، خود ایشان هم اشکالات زیادی بر این روایات وارد می‌داند و در نهایت، قول فاتحة الكتاب بودن سبع المثانی را برمی‌گزیند.

۶. بررسی نظر شارحان درباره روایات السبع المثانی

ملاصدرا در شرحش بر اصول کافی، بعد از ذکر یکی از این روایات تأویلی، دلیلی بر سبع مثانی بودن ائمه علیهم‌السلام اقامه نکرده و اکتفا کرده به این که این تأویل از بطون قرآنی و از رموزی است که فقط راسخان در علم آن را می‌دانند و در خصوصیت عدد سبع گفته که ممکن است اشاره به مراتب هفت‌گانه باطنی انسان باشد که عبارت‌اند از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی.^۲

ملا خلیل قزوینی نیز بعد از ذکر یکی از روایات تأویل سبع مثانی به ائمه علیهم‌السلام روایتی دال بر فاتحة الكتاب بودن سبع مثانی آورده و سپس می‌گوید:

ممکن است مراد از این که ما مثانی هستیم، همان نحن مذکور در سورة فاتحه باشد که می‌فرماید: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ». و یا مقصود، آن باشد که ما، شروط ثنای بر خداوند در آیات مثانی هستیم و اگر اعتراف به امامت ما نبود، خداوند ثنا را قبول نمی‌کرد.^۳

همچنین ملا خلیل قزوینی در شرح فارسی اش بر کافی ذیل روایت نحن المثانی یک بار می‌نویسد:

بنا بر این که سورة فاتحه هفت آیت است و از جمله مثانی است ...

و دگر بار در سطور بعدی می‌نویسد:

نَحْنُ الْمَثَانِي به معنای این است که ما ائمه هدی اگر نمی‌بودیم، مثانی در قرآن نمی‌بود؛ زیرا که چاره‌ای جز پیروی ظن در نفس احکام الله تعالی نمی‌بود. یا به

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۱۳.

۲. شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.

۳. الشافی فی شرح کافی، ج ۲، ص ۳۹۹.

معنای این است که مثنائی، نصوص بر امامت ماست؛ یکی بعد از یکی تا انقراض دنیا. و حاصل هر دو یکی است. و از این ظاهر می‌شود که وجه اعجاز قرآن، اشتمال آن بر مثنائی و بیان ائمه هدی جمیع احکام را از قرآن، بی‌شائبه تجویز اختلاف از روی ظن است.^۱

فیض کاشانی هم در الوافی احتمالاتی همچون احتمالات مجلسی ذیل سبعا من المثنائی آورده و ایشان نیز دلیلی بر این نظرات احتمالی ارائه نداده است.^۲

در شرحی که بر الکافی ذیل روایت نحن المثنائی آمده، وجه تسمیه ائمه علیهم‌السلام به مثنائی را به جهت اقتران آنان با قرآن دانسته و با استناد به حدیث ثقلین سعی در توضیح و توجیه این قسمت از روایت، یعنی مثنائی بودن ائمه علیهم‌السلام نموده است؛^۳ اما عجیب است شارح - که روایت نحن المثنائی را پذیرفته و سعی در شرح قسمت‌های مختلف آن نموده - هیچ توجیهی برای این که ائمه علیهم‌السلام با عدد هفت (سبعا من المثنائی) در روایت ذکر شده‌اند، نیاورده است! البته این نظر در این شرح الکافی همان کلام صدوق در شرح روایت فوق است که با اشاره به مضمون حدیث ثقلین می‌گوید:

نحن المثنائی؛ یعنی ما کسانی هستیم که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ما را قرین قرآن کرد و تمسک به ما و قرآن را سفارش نمود.^۴

با مراجعه به نظر شارحان بر برخی از روایات تأویلی سبعا من المثنائی و بررسی آن‌ها ملاحظه شد که جملگی احتمالاتی هستند که شارحان حدیث بر شمرده‌اند و بر هیچ کدام دلیل متقنی اقامه ننموده‌اند. برخی همچون علامه مجلسی گویا نزد خودش نیز این نظرات محتمل، مقبول نیفتاده و در نهایت، قول فاتحه الکتاب را از بین اقوال دیگر برمی‌گزیند.

۷. نتیجه

۱. روایات باب ۳۹ از جلد ۲۴ بحار الانوار تحت عنوان «أئهم علیهم‌السلام السبع المثنائی» در سه حیطة مصدر، سند و متن مورد بررسی قرار گرفتند. در بررسی مصدر روایات ملاحظه شد که

۱. صافی در شرح کافی، ج ۲، ص ۴۳۷.

۲. الوافی، ج ۱، ص ۴۱۹.

۳. شرح الکافی، ج ۴، ص ۲۸۹.

۴. التوحید، باب ۱۲، ص ۱۵۰.

ده روایت مزبور از پنج کتاب هستند که به جز التوحید صدوق - که تنها یک روایت این باب از آن آمده - بقیه از نظر درجه اعتبار در رده های دوم و سوم قرار دارند و اعتبار آن ها دچار تردید است. کلینی در الکافی فقط یک نمونه از این روایات را در «باب النوادر» آورده و عجیب است که علامه مجلسی از الکافی نقل ننموده است.

۲. در بین روایان این اخبار افرادی به چشم می خورند که در کتب رجالی از آن ها نامی برده نشده و برخی نیز نام برده شده، اما وصف نشده اند. همچنین افرادی متهم به غلو، همچون موسی بن سعدان و یا عبدالله بن قاسم - که از او در کتب رجالی با عنوان کذاب یاد شده - دیده می شوند. اسناد اکثر قریب به اتفاق این روایات، مرسل اند. در نتیجه، با توجه به احوال روایان و ارسال شدیدی که در اسناد بیشتر این روایات وجود دارد، تقریباً همه روایات این باب دچار ضعف و حتی برخی دچار ضعف شدید هستند.

۳. متن هر کدام از روایات این باب نیز به گونه ای متفاوت از دیگری بیان شده که این متون را دچار اضطراب نموده است. از بین روایات ده گانه در باب مذکور، دو روایت هفتم و دهم دلالت بر تحریف «سبع مثانی» به «سبعاً من المثانی» دارند که در نتیجه این امر، تحریف لفظی قرآن حاصل می آید. همچنین تطبیق سبعاً من المثانی بر تنها هفت امام - که هفتمین آنان را قائم می داند - با عقاید واقفیه - که پس از شهادت امام هفتم علیه السلام با هدف ضبط وجوهات و اماناتی که نزدشان بود، ادعای زنده بودن و قائم بودن و غایب شدن ایشان را نمودند - منطبق است؛ اما با باورهای شیعه اثناعشری در تعارض است. در مجموع، این روایات دچار تعارضاتی با یکدیگر هستند که جمع آن ها همراه با دلایلی متقن یا توجیهاتی قابل قبول، غیرممکن می نماید. در نتیجه، پذیرش روایات مذکور در باب ۳۹ از جلد ۲۴ بحار الانوار را دچار مشکل می نماید. علامه در بحار الانوار، پس از ذکر توجیهاتی احتمالی، خود نیز در مقام رد آن ها برمی آید و احتمال می دهد که این متون ساخته واقفیه یا بداییه باشند. وی قول فاتحه الکتاب بودن سبع المثانی را ترجیح می دهد و دیگر اقوال را بعید می شمارد.

کتاب نامه

قرآن کریم.

احکام القرآن، احمد بن علی جصاص، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

- اسباب نزول القرآن، علی بن احمد واحدی، تحقیق: کمال بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية، جعفر سبحانی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
- بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بحرانی، قم: مؤسسه البعثة، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، محقق: محسن بن عباس علی کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر الصافی، محمد محسن فیض کاشانی، محقق: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- التفسیر المنیر، وهبة بن مصطفى زحیلی، بیروت: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- التوحید، محمد بن علی ابن بابویه، محقق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تفسیر فرات الکوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم فرات کوفی، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران: چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- تفسیر القرآن العظیم، اسماعیل بن عمرو ابن کثیر، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
- اثبات الهداة، محمد بن حسن شیخ حر عاملی، بیروت: انتشارات اعلمی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.

- جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمّد بن جریر طبری، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق. حیوة القلوب، محمّد باقر مجلسی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، حسن بن یوسف حلی، قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- الدر المنثور فی تفسیر المأثور، جلال الدین بن عبدالرحمن سیوطی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- الرعاية فی علم الدراية، زین الدین بن علی عاملی شهید ثانی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- رجال الکشی، محمّد بن عمر کشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ق.
- رجال الطوسی، محمّد بن حسن طوسی، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ق.
- رجال الغضائری، احمد بن حسین غضائری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
- رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود حلی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- روض الجنان و روح الجنان، حسین بن علی ابوالفتوح رازی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- شرح اصول الکافی، محمّد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- شرح الکافی، مولی صالح مازندرانی، تهران: المكتبة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
- الشافی فی شرح الکافی، ملاخلیل بن غازی قزوینی، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق / ۱۳۸۷ش.
- صافی در شرح کافی، ملاخلیل بن غازی قزوینی، قم: دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق / ۱۳۸۷ش.
- علل الشرايع، محمّد بن علی ابن بابویه، قم: نشر داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- عیون اخبار الرضا، محمّد بن علی ابن بابویه، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- الغیبة، محمّد بن حسن طوسی ق ۴۶۰، قم: دارالمعارف الاسلامیة ۱۴۱۱ق، چاپ اول.
- الفهرست، محمّد بن حسن طوسی ق ۴۶۰، نجف: المكتبة المرتضویة.
- فرهنگ فرق اسلامی، محمّد جواد مشکور، مقدمه: کاظم مدیرشانه چی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی ۱۳۷۵ش.

- فتح القدیر، محمد بن علی شوکانی، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کنزالدقائق، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی ۱۲۵ق، محقق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۶۸ش، چاپ اول.
- کشف الاسرار و عدة الابرار، احمد بن ابی سعد رشیدالدین میبدی ق ۶، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران: نشر امیرکبیر ۱۳۷۱ش، چاپ پنجم.
- معجم رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خویی ق ۱۴، قم: مرکز نشر آثار شیعه ۱۴۱۰ق.
- المحاضرات، سید ابوالقاسم خویی ق ۱۴، قم: دارالهادی للمطبوعات ۱۴۱۰ق، چاپ سوم.
- المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی ق ۱۴، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ۱۴۱۷ق، چاپ پنجم.
- منطق فهم حدیث، سید کاظم طباطبایی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱۳۹۲ش.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی ق ۶، تحقیق: محمد جواد بلاغی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو ۱۳۷۱ش.
- منهج الصادقین، ملافتح الله کاشانی ق ۱۰، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی ۱۱۰ق، محقق: رسولی محلاتی، هاشم، تهران: دارالکتب الاسلامیه ۱۴۰۴ق، چاپ دوم.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه ۳۸۱ق، قم: دفتر انتشارات اسلامی ۱۴۱۳ق، چاپ دوم.
- مرآة الانوار و مشکاة الاسرار، ابوالحسن عاملی اصفهانی ق ۱۲، تهران: چاپ سنگی ۱۳۰۳ق.
- نورالثقلین، عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی ق ۱۱، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان ۱۴۱۵ق، چاپ چهارم.
- الوافی، محمد محسن فیض کاشانی ۱۰۹۱ق، اصفهان: کتابخانه امیرالمومنین علیه السلام ۱۴۰۶ق، چاپ اول.

تحلیل چرایی دوگانگی رفتار اهل بیت علیهم السلام در برابر شاعران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

سید مهدی رحمتی^۱
فاطمه حاجی اکبری^۲

چکیده

تأثیرشگرف شعر بر جوامع بشری و علاقه عرب به کاردانان این عرصه، امری است که تقسیم دوگانه شعر به دو گونه ارزشی و جاهلی توسط قرآن و توجه سیره و حیانی رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ایشان را به دنبال داشت. تحقیق توصیفی - تحلیلی حاضر با عنایت به اهمیت واکاوی سیره ائمه علیهم السلام و پیروی از آن، از رهگذر بررسی روایات، به تحلیل رفتار دوگانه آل الله صلی الله علیه و آله در مواجهه با شاعران عصر اموی و عباسی در دو ساحت عطا و منع معنوی و مالی پرداخته است. بر پایه یافته‌های تحلیل تطبیقی روایات مشکل این حوزه، شاعرانی که تنها به جنبه‌های عاطفی و محبت به خاندان وحی صلی الله علیه و آله بسنده نکرده، بلکه با تأکید بر مسأله ولایت، معرفت‌افزایی و روشن‌گری اجتماعی سیاسی را سرلوحه تلاش‌های خود قرار دادند، همواره مورد تأیید خاندان وحی صلی الله علیه و آله قرار گرفته و برای بازماندگان عرصه ادب، معیار و ملاک اصلی شعرارزش‌مدار و آیینی را به میراث گذاشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: شعر، اهل بیت علیهم السلام، ولایت، مشکل الحدیث، سیره، امامت.

۱. مقدمه و بیان مسأله

روایات گزارش شده از معصومان علیهم السلام از نظر سادگی و دشواری در فهم، گونه‌های مختلفی دارند. در این میان، دریافت صحیح مفهوم برخی روایات به سبب عواملی چند، همچون:

۱. عضو هیأت علمی و استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه گنبد کاووس (نویسنده مسئول) (rahmati@gonbad.ac.ir).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کوثر بجنورد (f.hajiakbari@kub.ac.ir).

والایی مضمون، تطوّر واژگان و ترکیب‌ها، چندمعنایی واژه، جدا افتادن از قرینه‌ها و اسباب ورود حدیث، وابستگی روایت به سؤال راوی، علم ناقص درباره مخاطب اصلی و فرهنگ فضای صدور، ناآگاهی از شرایط سیاسی حاکم، اختلاف درونی و تعارض برونی دشوار می‌نماید؛ روایاتی که در هندسه دانش‌های حدیثی از آن‌ها با عنوان مشکل الحدیث یاد می‌شود و برای فهم دقیق آن‌ها تلاش‌های گوناگونی شده است.^۱ بهره‌گیری از فقه اللغه و قواعد ادبی، کاربست صحیح مباحث الفاظ دانش اصول و هرمنوتیک، درنگ سازوار به خانواده حدیثی و شناخت بهتر سیاق روایات از جمله این تلاش‌هاست.^۲

پژوهش پیش‌رو، با عنایت به رویکردهای یاد شده، اهمیت درک صحیح روایات اهل بیت علیهم‌السلام و لزوم تأسی به سیره ایشان در عرصه تعامل با تلاش‌گران فرهنگ، به بررسی روشمند روایات مشکل در عرصه شعرشیرایی و دریافت معنای درست آن‌ها پرداخته است؛ چرا که شعر در میان جوامع انسانی، دارای جایگاهی بی‌بدیل و حایز اهمیت است؛ ابزاری توانمند که با گسترش رسانه‌های ارتباطی نوین، نه تنها از تأثیرگذاری اش کاسته نشده، بلکه میدانی فراخ برای ترویج هرچه بیشتر آن فراهم آمده است؛ پدیده‌ای که در عصر جاهلی، در عرصه اجتماع و فرهنگ در جایگاه حکمت و علم جای داده می‌شد و عرب شاعری را که سخنش واجد جمال و حاوی معانی و جلال بود، مایه فخر خود تلقی می‌نمود.^۳

در این شرایط حاکم، قرآن کریم، از یک سو پای در میدان تحدی گذاشت و به عنوان کلام الهی - که درقله زیبایی ظاهری و عمق معنای باطنی جای داشت - گوی سبقت را از شاعران عرب ربود و عجز و ناتوانی آنان را نمایان ساخت.^۴ از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - که خود، نمود و کمال فصاحت و بلاغت بود^۵ - اهمیت شعر و میزان اثرگذاری آن را دریافت و شاعرانی همچون حسان بن ثابت، کعب بن زهیر، عبدالله بن قیس (نابغه) را - که طراوت سخن و عمق معنا را دریافته بودند - برگزید و از ایشان به عنوان افسران جنگ نرم در پیشبرد اهداف فرهنگی و تعمیق ارزش‌ها و باورهای اسلامی استفاده کرد و رویکرد ایشان را در جایگاه‌هایی چند ستود و ایشان را در معیت جبرئیل به شمار آورد و مشمول دعای

۱. «زمینه‌های پدید آمدن حدیث مشکل»، ص ۱۶۹.

۲. «نقش سیاق در فهم احادیث مشکل»، ص ۲۲۶ - ۲۲۸.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۶۲.

۴. سوره اسراء، آیه ۸۸.

۵. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، ص ۵۷.

مستجاب خویش ساخت.^۱

با سپری شدن دوران حضور پیامبر (ص) ، نه تنها از گستره تأثیرگذاری شعر و شاعران کاسته نشد، بلکه دولت‌های اموی و عباسی شعر را وسیله سلطه اجتماعی و سیاسی خود قرار داده، از برخی شاعران به عنوان ابزار نفوذ نظریه‌های سیاسی در جامعه، با ساز و کار ستایش حاکمان و یاران ایشان و هجو و تعرض به مخالفان سیاست‌های جاری استفاده کردند. با وجود بهره‌گیری دستگاه حاکم، از سیاست ترغیب، تطمیع، ترس و مجازات‌های طاقت‌فرسا با هدف استثمار شعر در جهت پیشبرد رویکرد انحصارطلبانه خود، شاعرانی سر برآوردند که با علم به فرجام هولناک، موضع مخالف را برگزیدند و از زبان شعر به عنوان سلاح رویارویی با انحراف و ستم بهره جستند؛ شعری مخالف خوان، ارزش مدار و آیین محور که توجّه خاندان اهل بیت (علیهم السلام) را به خود معطوف داشت و از سوی ایشان گرامی داشته شد؛ آن‌طور که بیانیه جبهه نبرد با دستگاه جور به حساب آمد و شیعیان از سوی ائمه (علیهم السلام) در کنار آموزش قرآن و روایات، به حفظ و کاربست آن مأمور شدند.

در این میان، برخی شاعران گوی سبقت را از دیگران ربودند و بیش از دیگران مورد عنایت، صله بخشی و دعای اهل بیت (علیهم السلام) قرار گرفتند و برخی دیگر با وجود توانمندی شعری، سرودن رثا و مدح اهل بیت (علیهم السلام) و ملحق نگشتن به دستگاه جور در جهت صلاحیت بخشی به نظام سلطه، از عطای خاندان عصمت محروم شدند. پژوهش حاضر بر آن است که پس از تدارک زمینه‌های اجتماعی شکوفایی شعر و شاعران در دوران بنی امیه و بنی عباس و یادکرد مهم‌ترین شاعران عطایافته اهل بیت (علیهم السلام) و محرومان از صله ایشان، با تمرکز بر منظومه فکری شاعران مزبور، به تحلیل چگونگی و چرایی اختلاف میزان توجّه اهل بیت (علیهم السلام) به ایشان و آثار باقی مانده از سوی آنان بپردازد.

۲. پیشینه تحقیق

اهمیت و جایگاه شعر در دستگاه اندیشه و انتقال فرهنگ و معارف اسلامی، پژوهش‌گران را بر آن داشته که تلاش‌های قابل توجهی در این عرصه مبذول نمایند. گستره کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های سامان یافته در موضوع شعرسی فراتر و دامنه دارتر از مورد مطالعاتی تحقیق حاضر است؛^۲ امری که گرچه انجام این پژوهش را سهل نمایانده، اما به سبب

۱. صحیح البخاری، ج ۲، ص ۲۹۵؛ الصحیح، ج ۸، ص ۳۸۰؛ الامالی، ج ۱، ص ۱۹۲.

۲. جستجویی ابتدایی در منابع کتابخانه‌ای و سامانه‌های هوشمند مقاله‌یابی همچون نورمگز و مگبران، شاهد بر این مدعاست. به منظور پرهیز از اطاله کلام از یادکرد نام آثار انجام شده، پرهیز می‌شود.

صورت نپذیرفتن تحقیقی مستقل با رویکرد مورد پژوهش، تحقق این مهم را سخت می‌سازد. همچنین، از سوی دیگر، فهم روایات مشکل امری درازدامن و پهلوه به پهلوی صدور روایات در میدان حدیث‌گذاری و حدیث‌فهمی در دوره حضور اهل بیت علیهم‌السلام است.^۱ با این وجود، مسأله شعر و شاعران، و بررسی روایات مشکل و متناقض نما در حوزه اعتبارسنجی شعر آیینی امری نوبه حساب می‌آید. از این رو، تحلیل روایات مشکل این عرصه، با هدف تحلیل چرایی رفتار دوگانه اهل بیت علیهم‌السلام با شاعران و دریافت معیارهای مورد نظر خاندان وحی در ارزیابی و ارزش‌گذاری اشعار، کوشش بی‌سابقه مقاله پیش‌رو است تا با به اشتراک‌گذاری یافته‌های خود، راه را برای محققان این میدان بگشاید.

۳. شعر و شاعران در دوره اموی (۴۰ - ۱۳۲ق)

نقش بارز شعر در فرهنگ، حافظه و وجدان جمعی عرب، حاکمان اموی را بر آن داشت که تمام تلاش خود را برای بهره‌کشی از شاعران با هدف پیشبرد سلطه خویش به کار گیرند؛ چه شعر، دیوان عرب و شناسنامه تاریخی و فرهنگی آن به حساب می‌آمد و شاعران میدان دار روزهای نیک و مباهات ایشان و به تعبیر امروزی، افسران جنگ نرم قبایل به شمار می‌آمدند. از جمله حاکمان اموی می‌توان به معاویه بن ابی سفیان اشاره کرد که همواره بر جایگاه شعر تأکید داشت؛ به گونه‌ای که از وی نقل کرده‌اند:

باید شعر بزرگ‌ترین کوشش ادبی شما باشد که آثار پیشینیان شما و مواضع ارشاد شما در آن نهفته است. همانا من در روز هزیمت، تصمیم بر فرار گرفتم، و شعر ابن الاطنابه الانصاری (و تأثیر نفسانی آن بود که) مرا بازداشت.^۲

امویان، از یک سو با تأکید بر اشعار جاهلی و نشر اشعار بزمی و استحاله فرهنگی جامعه، کوشش می‌کردند که به مردم القا کنند که حکمت هم در اشعار است^۳ و از سوی دیگر، با گزینش شاعران خودباخته، تلاش کردند که شعر را ابزار توجیه عرفی و دینی حکومت خود کنند. از جمله این افراد، عبد الله بن مازن است که پس از درگذشت معاویه، بریزید وارد شد و پس از سلام، با عنوان امیرالمؤمنین و ستایشی بی‌نظیر از خلیفه درگذشته، با سرایش دو بیتی ای جانشینی یزید را اراده و نعمت بخشی خداوند بر خلائق دانست؛^۴ ابیاتی که افزون بر

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۲ و ص ۶۵.

۲. الکامل فی اللغة و الادب، ج ۴، ص ۶۸.

۳. حماسه حسینی، ج ۱، ص ۷۷.

۴. مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۳۷۶.

حقانیت بخشی به دستگاه اموی، تکفیر مخالفان را در برداشت. عبد الله بن سلول نیز در اقدامی مشابه، به هنگام بیعت با ولید بن عبد الملک، آن را بر زبان جاری ساخت.^۱ این درحالی است که مخالف خوانان علوی، زبیری و خوارج با سرودن اشعاری که درون مایه آن حاکی از غضب خلافت و تأسیس پادشاهی بود، مشروعیت دستگاه اموی را زیر سؤال می‌بردند. از جمله ایشان - که افزون بر مخالفت با دستگاه اموی، حزب علوی را یاری می‌رسانند و منظومه فکری ایشان را نیز ترویج می‌دانند - می‌توان به احنف بن قیس بن معاویه (م ۶۷ق)، عدی بن حاتم طایی (م ۶۸ق)، ابوالاسود دوئلی (م ۶۹ق)، ابن مفرغ حمیری (م ۶۹ق)، کثیر عزة (م ۱۰۵ق)، فرزדق همام بن غالب (م ۱۱۰ق)، کمیت بن زید اسدی (م ۱۲۶ق) و برخی دیگر اشاره کرد.^۲ نکته حایز توجه آن است که برخی از شاعران یاد شده، مورد عنایت ائمه علیهم‌السلام قرار گرفته و بعضی دیگر، گرچه در رثا و مدح خاندان عترت علیهم‌السلام سروده‌اند، اما مورد چنین حمایت و توجهی قرار نگرفته‌اند. در ادامه، پس از گزارش اسامی شاعران محروم از مدح و عطیه اهل بیت علیهم‌السلام، و با تکیه بر شخصیت و آثار «کمیت» و «فرزدق» به عنوان تنها شاعران مورد عنایت ایشان در عصر امویان به فلسفه این بخشش و منع بیشتر نزدیک خواهیم شد.

۴. شاعران توفیق یافته به عطا و مدح اهل بیت علیهم‌السلام در عهد اموی

در میان مادحان و مرثیه‌سرایان اهل بیت علیهم‌السلام، نام‌هایی است که هیچ ستایش و بخششی از سوی خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام دریافت نکرده‌اند. از میان شاعران مذکور می‌توان به احنف بن قیس بن معاویه (م ۶۷ق)، عدی بن حاتم طائی (م ۶۸ق)، ابوالاسود دوئلی (م ۶۹ق)، ابن مفرغ حمیری (م ۶۹ق)، کثیر عزة (م ۱۰۵ق) به عنوان شناخته شده‌ترین ایشان اشاره کرد. در سوی دیگر، در میان افرادی که در عهد اموی در ستایش و رثای اهل بیت علیهم‌السلام به میدان آمده‌اند، بر اساس تحقیق نگارنده، تنها «فرزدق» و «کمیت» هستند که از دعا و بخشش ائمه علیهم‌السلام بهره‌مند شده‌اند. از این رو، در ادامه به معرفی جایگاه این دو شاعر و گزارش‌های مطرح شده درباره ایشان می‌پردازیم.

۴-۱. فرزدق

همام بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بن محمد، شاعر بزرگ شیعی است که

۱. تاریخ الامم و الملوک، ج ۶، ص ۶۲۳.

۲. اخبار شعراء الشيعة، ص ۷۴.

گرچه به دلیل خفقان اموی، مذهبش را آشکار نساخت و حتی در ده‌ها قصیده، از جمله در قصیده‌ای پس از به خلافت رسیدن عبد الملک بن مروان و امویان را ستود و او را میراث‌دار عثمان و شایسته‌ترین افراد به خلافت دانست؛^۱ اما به شهادت دیوان در دسترسش و نکوهش تشیع وی از سوی اصمعی،^۲ هیچ‌گاه تقیه، او را از محبت علی علیه السلام و خاندان ایشان باز نداشت و «قصیده میمیه»^۳ بداهه‌گونه و بی‌نظیر خود را هنگام تجاهل هشام بن عبد الملک، در ستایش و بیان مقام والا، تبار بی‌مانند، شجاعت و بخشش حضرت سجاد علیه السلام با مطلع ذیل سرود:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءَ وَظَأْتَهُ وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحَلَّ وَالْحَرَمُ
هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبَادِ اللَّهِ كُلِّهِمْ هَذَا التَّقِيُّ النَّقِيُّ الظَّاهِرُ الْعَلَمُ^۴

قصیده‌ای که آن چنان هشام را برآشفته که دستور به زندانی کردن فرزدد داد و منجر به عطای دوازده هزار درهمی زین العابدین علیه السلام به وی شد؛^۵ عطایی که در مرحله نخست از سوی فرزدد پذیرفته نشد، چه فرزدد سرایش آن را وظیفه دینی بیان کرد؛ اما دگر بار از سوی حضرت سجاد علیه السلام فرستاده شد و با سفارش و سوگند امام مبنی بر حقی که میان امام و مأموم است و قبول راستی نیت فرزدد در ولایت مداری اهل بیت علیهم السلام مورد پذیرش او قرار گرفت. سرانجام، فرزدد در دوران که در حبس هشام بن عبد الملک بود، وی را هجو کرد و هشام به منظور پرهیز از دشوارتر شدن فضای سیاسی و اجتماعی به وجود آمده، او را آزاد ساخت.^۶ گزاره‌های یاد شده نشان از آن دارد که فرزدد، گرچه به سبب معیشت و تقیه در او ان امر، محبت خود نسبت به اهل بیت علیهم السلام را آشکار نمی‌نمود، اما در اواخر عمر خویش، توفیق تحوّل، کامیابی به ولایت و شایستگی عطا و توصیف امام سجاد علیه السلام را پیدا کرد؛^۷ آن‌طور که حضرت با تعبیر «بحقی علیک لما قبلتها فقد انار الله مکانک و علم نیتک»^۸ او را ستود؛ مهر

۱. دیوان الفرزدق، ص ۱۶.

۲. اعیان الشیعة، ج ۵۱، ص ۶۳.

۳. الامالی (مرتضی)، ج ۱، ص ۶۹.

۴. دیوان الفرزدق، ص ۵۱۱؛ المناقب، ج ۳، ص ۳۰۶.

۵. وفیات الاعیان، ج ۶، ص ۹۷؛ الاختصاص، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۶. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۶؛ الاغانی، ج ۱۴، ص ۷۶.

۷. الامالی (سید مرتضی)، ج ۱، ص ۶۲-۶۳.

۸. الاختصاص، ص ۱۹۴؛ الاغانی، ج ۱۴، ص ۷۵.

تأییدی که خاندان وحی هیچ‌گاه از سرشوق و هوی به زبان نیاورده، بلکه به سفارش کلام وحی^۱ تنها شایستگان رضایت پروردگار را وعده شفاعت داده‌اند.

۴ - ۲. کمیت

کمیت بن زید بن خنیس بن مجالد بن ربیعة بن قیس الاسدی الکوفی، از اصحاب مورد وثاقت ائمه (علیهم السلام)^۲، خطیب بنی‌اسد، فقیه شیعی و شاعر بزرگی است که بر آداب، انساب، گویش‌ها و اخبار عرب مسلط بود. وی خواهرزاده فرزددق بود و مجموعه «هاشمیات» از وی به یادگار مانده است؛^۳ مجموعه‌ای که سرشار از قصیده‌های ارزشمند در ذکر فضیلت، مدح و مرثیه اهل بیت (علیهم السلام) بوده و واسطه دستیازی او به دعا و بخشش‌های خاندان عصمت و طهارت شد. از جمله سروده‌های وی می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱. کمیت در مجلسی بر امام سجاد (علیه السلام) وارد شد و خدمت ایشان عرض کرد:

قصیده‌ای سروده‌ام و در آن به مدح شما پرداخته‌ام، امید آن‌که این پیشکش وسیله‌ای جهت تقرب من به پیشگاه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد، سپس قصیده را با مطلع ذیل آغاز کرد:

مَنْ لَقِبَ مُتَيْمٍ مُسْتَهَامٍ غَيْرِ مَا صَبَوَةٍ وَلَا أَحْلَامٍ

در پایان سرایش، زین العابدین (علیه السلام) خطاب به او فرمود:

ما از پاداش تو عاجزیم! اما نه، ناتوان نیستیم؛ زیرا خدا از پاداش دادن به تو عاجز نیست. بار خدایا! کمیت را بیامرزد.

سپس چهار صد هزار درهم را - که از میان خود و خاندانش به تقسیط فراهم کرده بود - به کمیت داد؛ اما کمیت دستیابی به یکی از جامه‌های امام را مایه سعادت خود دانست. از این رو امام (علیه السلام) برخاست و جامه‌ها را از تن به در آورد و همه را به کمیت داد و پس از آن گفت:

خداوند! در روزگاری که مردم درباره خاندان پیغمبرت خودداری داشتند، به راستی که کمیت از خودگذشتگی نشان داد و حقی را که دیگران پنهان می‌کردند و بدان بخل می‌ورزیدند، آشکار نمود. پس وی را به نیکبختی زنده بدار و به شهادت بمیران. مزد دنیائی‌اش را به وی بنما و بهترین پاداش را در آخرت برای وی ذخیره فرما که ما از عهده پاداش او بر نمی‌آییم.^۴

۱. سوره انبیاء، آیه ۲۸.

۲. رجال الطوسی، ص ۱۴۴.

۳. اخبار شعراء الشيعة، ص ۷۱.

۴. تاریخ الاسلام، ج ۸، ص ۲۱۰؛ خزانه الادب، ج ۱، ص ۶۹.

۲. نمونه دیگر، شعرخوانی کمیت در محضر امام باقر علیه السلام با همان مطلع یاد شده در نمونه پیشین است که پس آن، مستحق دعای باقر العلوم علیه السلام شد؛ آن طور که حضرت رو به کعبه نمود و به درگاه خداوند سه مرتبه عرضه داشت:

خداوندا! کمیت را مورد غفران خود قرار ده.

سپس هزار درهم جمع شده از سوی خاندانش را به وی هبه فرمود؛ بخششی که کمیت، دعای حضرت، پاداش الهی و دریافت پیراهن متبرک شده حضرت را به آن ترجیح داد و درخواست نمود.^۱

۳. در روایتی دیگر که به نقل از زرارة بن اعین گزارش شده، آمده است که پس از خواندن قصیده یاد شده از سوی کمیت، امام باقر علیه السلام همان دعایی را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حق حسان بن ثابت نمود، در حق وی کرد:

لَا تَزَالُ مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ مَا دُمْتَ تَقُولُ فِيْنَا.^۲

۴. نمونه پایانی مربوط به شعرخوانی کمیت در محضر امام صادق علیه السلام در «ایام تشریق» است. وی پس از کسب اجازه از امام و خواندن شعری مالا مال از ولایت مداری، مورد عنایت ایشان قرار گرفت؛ به گونه‌ای که شیخ الاثمه علیه السلام پس از بخشش هزار دینار و لباس خویش به او، از خداوند متعال، مغفرت و بخشش گناهان پیشین و پسین وی را درخواست کرد. کمیت نیز در رفتاری مشابه با روایات نقل شده در این تحقیق، دوستی اهل بیته علیهم السلام را نه به قصد دنیاداری، بلکه با هدف آخرت یاد نمود، لباس را که متبرک به وجود مبارک امام علیه السلام شده بود، پذیرفت و مال بخشوده شده را برگرداند.^۳

درنگ در روایت‌های گزارش شده، نشان از آن دارد که کمیت، شعر و شاعری را دست‌مایه دنیاخواهی قرار نداده بود، بلکه این موهبت خداداد را وسیله نزدیکی به خدا و نیل به شفاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله و خاندان ایشان می‌دانست. در نگاه کمیت، مودت اهل بیت علیهم السلام، اجر رسالت نبوی صلی الله علیه و آله است و گرامی‌داشت ایشان نه تنها عاطفه‌ای ناپایدار نبوده، بلکه باوری استقرار یافته است که در محتوای شعرا و پایندی اش به ولایت خاندان اهل بیت علیهم السلام تجلی یافته است؛ آن هم در روزگاری که دیگر مدعیان محبت آل الله علیهم السلام، نتوانستند دست از

۱. معالم العلماء، ج ۴، ص ۱۹۷.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۰۸.

۳. شرح هاشمیات الکمیت، ص ۱۶۷؛ خزانه الادب، ج ۱، ص ۱۵۵.

خواسته‌های خویش بکشند و همچون کمیت، در میدان حمایت و موالات ایشان گام نهاده و از حریم حرم اهل البیت (علیهم السلام) جانانه دفاع کنند؛ اقدامی که به سروده کمیت، نتیجه‌اش رانده شدن، آوارگی و ترس از جان بوده و ارمغانش عشق و حبّ ولایی و رسالی اهل بیت (علیهم السلام) و بهره‌مندی از دعا و شفاعت بی‌بدیل سه امام همام (سجاد، باقر و صادق (علیهم السلام)) است.^۱

۵. شعر و شاعران در دوره عباسی (۱۳۲ - ۳۳۴ ق)

عباسیان نیز همچون بنی‌امیه از نقش مؤثر شعر و جایگاه شاعران، غفلت نورزیدند و با بهره‌گیری از شاعران دنیاپرست، سعی در تثبیت پایه‌های حکومت خود و توجیه شرعی آن کردند. آنان پس از سلطه‌یابی و از میان برداشتن آثار حکومت اموی^۲، هیچ رقیبی جز علویان را در مقابل خود نمی‌دیدند، از این رو تمام توان سخت و نرم خود را متوجه ایشان کردند و افزون بر موضع‌گیری‌های سخت نظامی و مجازات شدید پیروان اهل بیت (علیهم السلام)، تلاش کردند تا با اعطای جوایز و بخشش‌های فراوان، شاعرانی سرسپرده و مال‌پرست، همچون مروان بن ابی حفصه و سدیف بن میمون را کام‌بخشی نموده و در مقابل، از نفوذ فرهنگی، جایگاه ادبی و شعرهای جانبدارانه آنان بهره‌برداری سیاسی کنند؛^۳ به گونه‌ای که از یک سو، صدای مخالف علویان و شاعران آنان را - که یادآور مدح و مرثیه اهل بیت (علیهم السلام) بودند - در نطفه خاموش کنند. از سوی دیگر، با راه انداختن سازمان تبلیغاتی به سرکردگی شاعران، ریشه‌های خلافت خود را مستحکم نمایند. البته تلاش‌های حکومت عباسی گاه جواب عکس می‌داد و شاعرانی همچون سید حمیری (م ۱۷۳ق) و سدیف بن مروان (م ۱۴۷ق) دگرگون شده و جان خود را به سبب مدح اهل بیت (علیهم السلام) نثار کردند؛ شاعرانی رشد یافته که برخی شایستگی تأیید و صله‌بخشی خاندان طهارت (علیهم السلام) را یافتند و برخی دیگر از این عطا محروم شدند.^۴

۶. شاعران توفیق یافته به عطا و مدح اهل بیت (علیهم السلام) در عهد عباسی

در میان شاعران ستایش‌گرو مرثیه‌سرای اهل بیت (علیهم السلام) در دوران خلافت عباسی، نام‌هایی وجود

۱. شرح هاشمیات الکمیت، ص ۱۱.

۲. المختصر فی اخبار البشر، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳. الامامة و السياسة، ص ۳۴۶؛ نهاية الأرب، ج ۲۲، ص ۴۹.

۴. اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۳۴؛ تاریخ مدینة دمشق، ج ۶، ص ۶۶؛ الاغانی، ج ۱۴، ص ۱۶۲.

دارد که با وجود تلاش فرهنگی، از توفیق حمایت مادی و معنوی ائمه علیهم السلام منع شدند. سدیف بن مروان (م ۴۷ق)، منصور النمری (م ۱۹۳ق)، ابونؤاس (م ۱۹۹ق)، شافعی (م ۲۰۴ق)، ابوتمام (۲۳۱ق) و دیک الجن (م ۲۳۵ق) از سرشناسان ایشان به حساب می آیند.^۱ در سوی دیگر، نام‌های سید حمیری (م ۱۷۳ق)، سفیان بن مصعب عبدی کوفی (م ۱۲۰ق یا ۱۷۸ق) و دعبل خزاعی (م ۲۴۶ق) به عنوان شاعران مورد توجه ائمه علیهم السلام می درخشید که در ادامه این مقال به معرفی جایگاه ایشان و گزارش‌های مطرح شده درباره آنان می پردازیم.

۶- ۱. سید حمیری

ابوهاشم، اسماعیل بن محمد بن یزید بن ربیعة الحمیری، ملقب به سید حمیری (م ۱۷۳ق)، از مشهورترین شاعران شیعه و زبان گویای مذهب جعفری است.^۲ او از شاعرانی است که بسیار در مدح بنی هاشم و ذم مخالفان ایشان چکامه سرایی کرده است. موصلی از عموی خود نقل می کند که وی، دو هزار و سیصد قصیده از سید جمع کرده بود و تصور داشت که تمام قصاید حمیری را در اختیار دارد، اما روزی با فردی روبه رو شد که ابیاتی از سید خواند که تا به حال نشنیده بود. آن هنگام بود که دانست اشعار حمیری بسی بیشتر از آن چیزی است که وی تصور نموده است.^۳ فراوانی قصاید وی در شأن اهل بیت علیهم السلام به حدی است که حتی برخی معتقدند که اگر حمیری و اشعارش نبود، دیوان شعرای شیعی نسبت به یادکرد فضیلت خاندان نبوت علیهم السلام احساس ناداری می کرد.^۴ ارادت وی به خاندان وحی علیهم السلام، ریشه در ولایی رسالی و قرآنی داشت؛ آن طور که در دو بیت زیر بر آن است که اگر سفارش مؤکد پیامبر صلی الله علیه و آله در روز غدیر را از خاطر ببرد، همچون کسی است که هدایت را در ازای گمراهی معامله نموده و پس از رهیافت به اسلام، به مسیحیت یا یهودیت گرویده است:

إذا أنا لم أحفظ وصاة محمد ولا عهده يوم الغدير المؤكدا
فإني كمن يشرى الضلالة بالهدى تنصر من بعد الهدى أو تهودا^۵

۱. اخبار شعراء الشيعة، ص ۱۱۳.

۲. اخبار السيد الحميري، ص ۱۵۱؛ الاغانی، ج ۷، ص ۲۲۹.

۳. الاغانی، ج ۷، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۴. لسان الميزان، ج ۱، ص ۴۳۷؛ البداية و النهاية، ج ۱۰، ص ۱۷۴.

۵. دیوان السيد الحمیری، ص ۳۴۴.

نیز بینامتنی و تناسص قرآنی وی در بیت زیر - که متأثر از آیه تطهیر^۱ و ماجرای حدیث کساء^۲ است - نشان از ریشه دار بودن آثار بازمانده از او دارد:

إن يوم التطهیر یوم عظیم
خُص بالفضل فیہ اهل الكساء^۳

حمیری - که از کودکی لقب سید را به واسطه نام‌گذاری مادر به همراه داشت - در یکی از اشعارش به این امر و تأکید امام صادق علیه السلام بر حسن تسمیه مادر و عنوان بخشی «سید الشعرا» از سوی حضرت علیه السلام به وی می‌بالد.^۴ صدور این عنوان از شیخ الاثمه علیه السلام، نشان از پیوستار زیبایی ساختار و ترکیب شعری و والایی معنا در شعر حمیری و توانمندی او در انتقال مفاهیم و آثار نبوی صلی الله علیه و آله و آیات قرآنی دارد. شاعری که ذوق ادبی را قرین فهم عمیق از تقلین ساخت و شایستگی درآمدن در زمره سرآمدان اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام را پیدا کرد.^۵

احادیث مستفیضی در دست است که فضیل الرسان، ابوهارون الکفوف از کسانی بودند که توفیق مرثیه‌خوانی اشعار حمیری در رثای امام حسین علیه السلام را در پیشگاه مؤسس مذهب جعفری پیدا کردند و حضرت در برابرین تلاش، سید را - که خود نیز گاه به مصیبت خوانی اشعار خویش در محضر امام علیه السلام راه می‌یافت - دعا نموده و از خداوند متان برای او رحمت و ثبات بر این راه را طلب نمود.^۶

بر اساس برخی روایات، در محضر امام صادق علیه السلام از سابقه و عملکرد ناپسند گذشته حمیری یاد شد و طلب رحمت حضرت برای وی سخن به میان آمد، امام علیه السلام در پاسخ به بیان قاعده فراگیر توبه و از میان رفتن آثار اعمال ناشایست پرداختند و حمیری را از جمله محبتان اهل بیت علیهم السلام دانستند که توفیق توبه و جبران گذشته را یافته است.^۷

در گزارشی دیگر، پس از شهادت زید بن علی علیه السلام، فضیل الرسان خدمت امام صادق علیه السلام رسید و یکی از سروده‌های حمیری را برای حضرت و خانواده ایشان خواند؛ به حدی که

۱. سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۸۷؛ الصحيح، ج ۴، ص ۱۸۳.

۳. دیوان السید الحمیری، ص ۱۹.

۴. همان جا.

۵. معالم العلماء، ج ۱، ص ۱۰۲.

۶. الغدیر، ج ۲، ص ۲۴۳.

۷. الغدیر، ج ۲، ص ۲۴۷؛ الاغانی، ج ۷، ص ۲۷۷.

مجلس به گریه آمد و امام صادق علیه السلام پس از بیان جایگاه زید، حمیری را ستود و از خداوند برای وی طلب رحمت و آمرزش نمود. در این میان، یکی از اصحاب عرضه داشت که او نبیذ می نوشد و اهل فسق است. سپس امام علیه السلام فرمود:

يلحق مثله التوبه ولا يكبر على الله أن يغفر الذنوب لمحبتنا ومادحنا.^۱

نکته آخر، شعسرایی حمیری در آستانه از دنیا رفتن است. به نقل بشیر بن عمار، سید در حال احتضار بود، چهره اش سخت سیاه شده بود و تاب سخن گفتن نداشت. ناگهان چشم گشود و به سوی قبله (همسو با نجف اشرف) نگریست. سه بار عرض کرد: یا امیر المؤمنین! آیا این گونه با ولی خود معامله می کنید؟! در آن زمان، عرقی سفید بر پیشانی او جلوه کرد، صورتش گشوده و همچون ماه شب چهارده درخشید و خندان ابیات ولای ذیل را سرود، سپس شهادتین را بر زبان جاری ساخت و جان به جان آفرین تسلیم کرد:

كَذَبَ الرَّاعِمُونَ أَنَّ عَلِيًّا لَنْ يُنَجِّيَ مُحِبَّهُ مِنْ هَنَاءِ
قَدْ وَرَبِّي دَخَلْتُ جَنَّةَ عَدْنِ وَعَفَا لِي الْإِلَهُ عَنْ سَيِّئَاتِي
فَأُبَشِّرُوا الْيَوْمَ أَوْلِيَاءَ عَلِيٍّ وَتَوَلَّوْا عَلِيًّا حَتَّى الْمَمَاتِ
نُؤْمَ مِنْ بَعْدِهِ تَوَلَّوْا بَيْنِيهِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ بِالصِّفَاتِ^۲

۶ - ۲. عبدی کوفی

ابو محمد، سفیان بن مصعب عبدی کوفی (م ۱۲۰ یا ۱۷۸ ق) در شمار شاعرانی است که از امتیاز عنایت امام صادق علیه السلام بهره مند شده است؛^۳ صحابی مزین به اوصاف ولایی خالص، ایمان ناب، ثقه، عدل، ممدوح و معتمد امام صادق علیه السلام که جز در رثا و مناقب اهل بیت علیهم السلام شعر نسرود و از سوی امام به سالک دین الهی توصیف شده و به فرموده حضرت، شیعیان مأمور تعلیم اشعار او به کودکان خود شده اند:

يا معشر الشيعة! علموا أولادكم شعر العبدى فإنه على دين الله.^۴

از جمله ویژگی های عبدی، بدیهه شرایبی وی در محضر امام صادق علیه السلام است؛ این گونه که

۱. اخبار السيد الحمیری، ص ۱۵۹؛ الامالی (طوسی)، ص ۱۸۴.

۲. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۳۷؛ رجال الطوسی، ص ۶۲۸؛ كشف الغمة، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۵.

۳. رجال العلامة، ص ۱۲۸.

۴. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۵۴؛ الرجال، ص ۱۸۲.

پس از پرسش‌گری از معارف الهی و مناقب عترت (علیهم‌السلام) در همان آن، به سرایش شعر پرداخته و روایت امام را با زبان شعر عرضه می‌داشت. نمونه این کنش‌گری، پرسش او آیه اعراف^۱ است. امام (علیهم‌السلام) در پاسخ فرمود:

آن‌ها اوصیا از آل محمد، ائمه دوازده‌گانه هستند. خدا را نشناسد، مگر کسی که آن‌ها را بشناسد و آن‌ها او را بشناسند.

آن‌گاه پس از کسب اجازه از امام (علیهم‌السلام) چکامه‌ای زیر را سرود:

أَيَا رَبُّعُهُمْ هَلْ فِيكَ لِي الْيَوْمَ مَرْبِعٌ وَهَلْ لِلْيَالِي كُنَّ لِي فِيكَ مَرْجِعٌ
 وَأَنْتُمْ وُلَاةُ الْحَشْرِ وَالتَّشْرِ وَالْجَزَاءِ وَأَنْتُمْ لِيَوْمِ الْمَفْزَعِ الْهَزْلُ مَفْزَعٌ
 وَأَنْتُمْ عَلَى الْأَعْرَافِ وَهِيَ كَنَائِبٌ مِنْ الْمِسْكِ رِيَّاهَا بِكُمْ يَتَضَوُّعٌ
 تَمَانِيَةٌ بِالْعَرْشِ إِذْ يَحْمِلُونَهُ وَمِنْ بَعْدِهِمْ هَادُونَ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعٌ^۲

عبدی همچون شعرسرایبی درباره واقعه عاشورا و رثای سید الشهداء (علیهم‌السلام) را در برنامه ادبی ولایی خود گنجانده بود؛ به گونه‌ای که در چندین مجلس، اشعار وی بر امام صادق (علیهم‌السلام) توسط خودش^۳ یا دیگر ذاکران، همچون ابوعمارة خوانده شد^۴ و امام (علیهم‌السلام) با فراخوان خانواده خویش، نشست را به مجلس عزای حسینی (علیهم‌السلام) مبدل کرده و این‌گونه اشعار عبدی دستمایه ذکر مصیبت آل الله (علیهم‌السلام) شده و توفیق دعای اهل بیت (علیهم‌السلام) و عطای امام صادق (علیهم‌السلام) را پیدا می‌نمود.^۵

۶ - ۳. دعبل خزاعی

دعبل بن علی بن رزین بن عثمان خزاعی (م ۲۴۶ق) از جمله شعرسرایانی است که توفیق شعرخوانی در محضر امام رضا (علیهم‌السلام) و دعای ایشان را یافته است؛ شاعری که چکامه‌هایش همچون دیگر شاعران ولایی هم‌قطار خود، بیش از هر چیز، صلابت دوستی و حب اهل بیت (علیهم‌السلام) را داده و جان‌های آماده را طراوت بخشیده است.^۶

۱. سوره اعراف، آیه ۴۶.

۲. مقتضب الاثر، ص ۴۹؛ بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۵۲.

۳. الکافی، ج ۸، ص ۲۱۶.

۴. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۸۴.

۵. اعیان الشیعة، ج ۷، ص ۲۷۱؛ ادب الطف، ج ۱، ص ۱۶۹.

۶. رجال العلامة، ص ۷۰؛ شعر دعبل بن علی الخزاعی، ص ۲۳۵-۲۳۶.

نمود شیدایی دعبل را می توان در «قصیده تائیه» وی دریافت؛ چکامه ای که آن را به گاه زیارت امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۱ق، در حضور حضرت برای نخستین بار و به اذن ایشان با مطلع ذیل بر زبان جاری ساخت:

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ وَمَنْزِلٌ وَخِي مُقْفَرُ الْعَرَصَاتِ

خوانشی که بخشش جبه خز و ششصد دینار را از سوی امام به دنبال داشت؛ هدیه ای که ابتدا از سوی دعبل به سبب ارادات و وظیفه دینی به شمار آوردن پذیرفته نشد، اما در نهایت به ضمیمه یکی از جامه های شخصی امام - که خواسته دعبل بود - دریافت گردید.^۱ او همچنین در مجلسی دیگر درباره انتظار و حضرت قائم علیه السلام شعرسرایي کرد؛ شعری که در وجود مبارک امام رضا علیه السلام تأثیر گذاشت و حضرت به احترام از جای برخاست، دست را بر سر گذاشت و برای ظهور ایشان دعا کرد. آنگاه به دعبل روی کرد و فرمود:

یا دعبل! نطق روح القدس بلسانک.^۲

آن گاه دعبل شعرسرایي را ادامه داد تا آن جا که به بیت زیر رسید:

لَقَدْ خَفْتُ فِي الدُّنْيَا وَإِيَّامِ سَعِيهَا وَإِنِّي لِأَرْجُو الْأَمْنَ بَعْدَ وَفَاتِي

امام رضا علیه السلام در جواب فرمود:

أَمْنُكَ اللَّهُ يَوْمَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ.^۳

دعبل آن هنگام که به مرثیه سرایی امام حسین علیه السلام پرداخت و ابیات زیر را سرود:

أَفَاطِمُ لَوْ خَلَّتِ الْحُسَيْنُ مُجَدِّلاً وَقَدْ مَاتَ عَظْمَانَا بِشَيْطَانِ فُرَاتٍ
إِذَا لَلَطَمَتِ الْخَدَّ فَاطِمُ عِنْدَهُ وَأَجْرِيَتِ دَمْعَ الْعَيْنِ فِي الْوَجَنَاتِ

حضرت رضا علیه السلام به وی فرمود:

ای دعبل! همواره مرثیه گوی حسین علیه السلام باش. تو تا زمانی که زنده ای یاور و ذاکر ما

هستی، پس تا توان داری ما را یاری ده و در این راه کوتاهی نکن.^۴

دعبل، سرانجام پس از این که قصیده خود را به انجام رساند، سه مرتبه مورد تمجید

۱. الارشاد، ج ۲، ص ۲۶۳؛ الامالی (مرتضی)، ج ۱، ص ۴۸۴.

۲. الغدير، ج ۶، ص ۱۳؛ الزام الناصب فی اثبات الحجّة، ج ۱، ص ۱۸۲.

۳. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۳۷۴.

۴. جامع احادیث الشيعة، ج ۱۲، ص ۵۶۷.

امام علیه السلام قرار گرفت. آن‌گاه امام علیه السلام، ده هزار درهم - که نقش نام حضرت بر آن برجسته بود - به وی عطا نمود؛ عطایی که با دریافت نمودن عبل با هدف بیان اخلاص او همراه شد، اما دگربار با پیراهن خزم تبرک امام علیه السلام و انگشتر نقره فام ایشان همراه شد و دعبل آن را با جان دل پذیرفت. در آن هنگام، امام رضا علیه السلام به او سفارش نمود:

دعبل! این لباس را حفظ کند؛ که با آن هزار رکعت نماز گزارده و هزار ختم قرآن انجام داده‌ام.^۱

۷. نتیجه

باری تنها شاعرانی محدود، شایستگی عنایت معنوی و بخشش مادی خاندان عصمت و طهارت پیدا کردند که در انجام با تأملی دگربار بیشتر بر چرایی بخشش و منع آل الله علیهم السلام به ایشان می پردازیم.

جست و جوگر در میان گزاره‌های روایی و دعا‌های اهل بیت علیهم السلام درباره «کمیت» درمی یابد که تأییدات و عبارات‌های صادر شده از سوی ائمه علیهم السلام ناظر بر «هاشمیات» شاعر است؛ اشعاری که تنها به شأن غالب شعرای شیعه، یعنی ابراز ارادت و محبت به خاندان رسالت علیهم السلام محدود نشده، بلکه موضوع محوری آن اثبات ولایت خاندان عترت علیهم السلام از یک سو و به مصاف آمدن با خلافت مددیافته به زر، زور و تزویراموی از سوی دیگر است.^۲ در این شرایط بود که «کمیت»، نه تنها به عنوان یک شاعر، بلکه به عنوان صدای رسای عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی با چکامه «بائیه» به میدان نبرد آمد و با برشمردن شایستگی اهل بیت علیهم السلام و قرابت بی‌بدیل ایشان با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، اندیشه جبر و قداست دروغین دستگاه اموی را محکوم کرد.^۳ او در «هاشمیات» خود پای را فراتر گذاشت و مردم را به خروج علیه ظلم امویان - که خلافت را به پادشاهی و نظام موروثی مبدل ساخته بودند - فراخواند.^۴ از این رو، «کمیت» با الگوی ابراهیمی قرآن کریم،^۵ همچون یک امت عمل کرد. او اثبات کرد که در دورانی که حق پرست نمی‌تواند بجنگد، باز هم مسئولیت افشای جور و روشن‌گری از او سلب نشده است.

۱. الامالی (طوسی)، ص ۲۹۹.

۲. الديمقراطية فی فلسفة الحكم العربی، ص ۱۹۵.

۳. شرح هاشمیات الکمیت، ص ۵۹-۶۹.

۴. همان، ص ۱۵۵.

۵. سوره نحل، آیه ۱۲۰.

«فرزدق» نیز در همین مسیر گام گذاشت. او که با سرایش قصیده «میمیمه» خود، ایمانش به امام زمان خود را متجلی ساخت، سلطه اموی را به مصاف آمد و خود را در معرض زندان بنی امیه قرار داد؛ امری که اغلب شاعران مدیحه‌گو، با وجود چکامه‌سرایی‌های فراوان - که از نظر ظاهری نیز سرآمد عصر خویش به حساب می‌آمد - جرأت و توان بیان آن را نداشتند. از این رو، همچون «فرزدق» و «کمیت» شایستگی ستایش و عطای امام سجاد علیه السلام را پیدا نکردند.

«سید حمیری» همچون دیگر هم‌قطاران بهره‌مند، از این قافله جا نماند؛ همان‌که گرچه ریشه‌اش به اباضیه بازمی‌گشت^۱ و همچون «فرزدق» سابقه مدح بنی‌امیه را در کارنامه داشت، اما پس از انقلابی روحی، مودت و حب ولایی اهل بیت علیهم السلام را براندیشه کیسانی، تعصب جاهلی و قومیت‌گرایی برگزید، رنج سنگین دشمنی نزدیکان و حتی خانواده خود را متحمل شد^۲ و در قصاید بی‌نظیرش، افزون بر ابراز محبت به آل الله علیهم السلام، از حق خلافت و جانشینی ایشان نسب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دفاع کرد و امویان را به عنوان غاصبان این جایگاه خطیر معرفی نمود.

«دعبل» را بی‌تردید باید شاعری دانست که زبان و قلم خود را وقف دفاع از مرتبه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نمود. او که در این راه، به خود هراس راه نداد و هر سرزنش و تهدیدی را به جان خرید و لحظه‌ای از ادامه مسیر باز نایستاد، تا آن‌جا که از او نقل شده است:

انا احمّل خشبتي علی کتفی منذ خمسين سنه و لست اجد احداً یصلبني علیها؛

پنجاه سال چوبه دار خویش را بر دوش می‌کشتم و کس نمی‌یابم که مرا بر آن به دار کشد.^۳

تناص یا همان بیامتنی آیات ولایی قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام در شعر عبدی نیز همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، افزون بر آن‌که ندا و صلای بر محبت اهل بیت علیهم السلام به همراه داشت، جامعه مسلمان را - که تحت شدیدترین تبلیغات منحرف‌کننده از جاده حق و حقیقت قرار داشت - به شناخت هرچه بیشتر ائمه علیهم السلام فرامی‌خواند. بنابراین، نقطه اشتراک شاعران مورد عنایت معنوی خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام - با

۱. اخبار السید الحمیری، ص ۱۵۲؛ الغدیر، ج ۶، ص ۱۵.

۲. دیوان طرفه بن العبد، ص ۵۷.

۳. طبقات الشعراء، ص ۱۲۵.

وجود تفاوت کمی و کیفی اموال و جوایزی که از ائمه (علیهم السلام) دریافت نمودند - ولایت مداری، حق گرایي و ظلم ستیزی ایشان است. آنان با بهره‌گیری از شعر به عنوان ابزاری فرهنگی که علاوه بر بیان تأثیرگذار حقیقت در دوران خود، واجد نقش قابل توجه‌ای در انتقال میراث ادبی و تاریخی عرب بود، عقیده امامت و انتصاب الهی جانشینان پیامبر (صلی الله علیه و آله) را در گذر عصر و نسل‌ها برای آیندگان باقی گذاشته و حفظ نمودند. ایشان در این راه جان، مال و آبروی خود را بذل کردند؛ آن‌طور که دنیاپرستی و ظاهر فریبنده صاحبان قدرت و ثروت نتوانست آنان را بفریبند و تا آخرین دم از حیات خویش بر عهد الهی مودت آل الله (علیهم السلام) پایبند بودند، بر صفحه روزگار باقی ماندند و بر صحیفه جان مؤمنان و حق جویان تاریخ نقش بستند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- اخبار السيد الحمیری، ابو عبید الله محمد بن عمران المرزبانی الخراسانی، بیروت: شركة الکتبی للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۳ م.
- اخبار شعراء الشیعه، ابو عبید الله محمد بن عمران المرزبانی الخراسانی، النجف الاشرف: المطبعة الحیدریة، ۱۹۶۸ م.
- الاختصاص، محمد بن نعمان مفید، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- إختیار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمد بن نعمان مفید، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- أسد الغابة فی معرفة الصحابة، عزالدین ابوالحسن (ابن اثیر)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
- اعیان الشیعة، سید محسن امین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۵۸ م.
- الاغانی، ابوالفرج علی بن الحسین الاصفهانی، القاهرة: طبعة دارالشعب، ۱۹۶۹ ق.
- إلزام الناصب فی إثبات الحجة، علی حائری یزدی، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۲۲ ق.
- الامالی، الشریف علی بن الطاهر (سید مرتضی)، القاهرة: مطبعة اسعادة، ۱۹۷۰ م.
- الامالی، محمد بن حسن طوسی، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- الامامة و السياسة، عبد الله ابن مسلم قتیبہ الدینوری، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۰ ق.
- بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

- البداية و النهاية، اسماعيل بن عمر ابن كثير، بيروت: دارالفكر، ١٩٨٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى زبيدي، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
- تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، شمس الدين محمد بن احمد ذهبي، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٤٠٩ق.
- تاريخ الامم و الملوك، محمد بن جرير طبري، مصر: دارالمعارف، ١٩٦١م.
- تاريخ اليعقوبي، محمد بن اسحاق يعقوبي، بيروت: دار صادر، ١٤١٣ق.
- تاريخ مدينه دمشق، علي بن حسن ابن عساكر، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، محمد بن بابويه (صدوق)، قم: دارالشرىف الرضى للنشر، ١٤٠٦ق.
- جامع احاديث الشيعة، حسين طباطبائي بروجردى، قم: المطبعة العلمية، ١٣٩٩ق.
- حماسه حسيني، مرتضى مطهرى، تهران: صدرا، ١٣٧٩.
- خزانة الادب و لب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر بغدادى، مصر: مكتبة الخانجى، ١٤١٨ق.
- الديمقراطيه فى فلسفة الحكم العربى، عبد العزيز الدولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م.
- ديوان السيد الحميرى، اسماعيل بن محمد حميرى، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٩٩٩م.
- ديوان الفرزدق، همام بن غالب فرزدق، تصحيح و شرح على فاعور، بيروت: دار صادر، ٢٠٠٦م.
- رجال الطوسى، محمد بن حسن طوسى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجامعة المدرسين، ١٣٧٣ش.
- رجال العلامة الحلى، حسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى، مشهد: آستان قدس رضوى بنياد پژوهش هاى اسلامى، ١٣٨١ش.
- الرجال، حسن بن على بن داود حلى، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٤٢ش.
- روضات الجئات فى احوال العلماء و السادات، سيد محمد باقر خوانسارى، قم: دهاقانى، ١٣٩٠ق.
- شرح هاشميات الكميت ابن زيد الاسدى، ابورياس احمد بن ابراهيم القيسى، بيروت: دارالكتب، ١٩٨٦م.

- شعر دعبل بن علي الخزاعي، عبد الكريم الاشر، قم: انتشارات المكتبة الحيدرية، ١٤٢٧ق.
- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل بخاري، مصر: وزارة الأوقاف، لجنة إحياء كتب السنة، ١٤١٠ق.
- الصحيح، مسلم بن حجاج نيشابوري، قاهره: دارالحدیث، ١٤١٢ق.
- الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد، بيروت: دار صادر، ١٤١٠ق.
- طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، بيروت، دارالكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- العقد الفريد، احمد بن محمد بن عبد ربه الاندلسي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- الغدير في الكتاب و السنة و الادب، عبد الحسين اميني، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي، ١٤٢٦ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
- الكامل في اللغة و الادب، محمد بن يزيد المبرد، القاهرة: دارالفكر العربي، ١٤١٧ق.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، علي بن عيسى اربلي، تبريز: بني هاشمي، ١٣٨١ش.
- كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن بابويه (صدوق)، تهران: انتشارات اسلاميه، ١٣٩٥ق.
- لسان الميزان، احمد بن علي بن حجرالعسقلاني، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٦ق.
- المختصر في اخبار البشر، اسماعيل ابن ابي الفداء، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- مروج الذهب و معادن الجوهر، علي بن الحسين مسعودي، بيروت: نشر مؤسسة الاعلمي، ١٤٢١ق.
- معالم العلماء، رشيد الدين محمد ابن شهر آشوب، النجف الاشراف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠ق.
- مقاتل الطالبين و اخبارهم، ابوالفرج علي بن الحسين الاصفهاني، قم: انتشارات الشريف المرتضى، ١٤١٦ق.
- مقتضب الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، احمد بن عبد العزيز جوهرى بصرى، قم: انتشارات طباطبائي، بي تا.
- مناقب آل أبي طالب عليه السلام، رشيد الدين محمد ابن شهر آشوب، قم: علامه، ١٣٧٩ش.
- المناقب، موفق بن احمد بن محمد بن مكّي خوارزمي، قم: نشر مؤسسة النشر الاسلامي جامعة المدرسين، ١٤١٧ق.
- نهاية الارب في فنون الادب، احمد بن عبد الوهاب النويري، بيروت: دارالكتب العلمي، ٢٠٠٤م.

وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ابوالعباس شمس الدین احمد (ابن خلکان)، بیروت: دار
صادر، ۱۹۹۴م.
«زمینه‌های پدید آمدن حدیث مشکل»، سید محمد کاظم طباطبائی، فصلنامه علوم
حدیث، سال ۲۶، ش ۲، تابستان، ص ۱۶۹ - ۱۸۵، ۱۴۰۰ش.
«نقش سیاق در فهم احادیث مشکل»، یاسین پورعلی و همکاران، نشریه حدیث و اندیشه،
ش ۲۹، بهار و تابستان، ص ۲۲۵ - ۲۳۹، ۱۳۹۹ش.