



حدیث علوم ۱۱۴

فصلنامه علمی
سال سی ام، شماره چهارم
زمستان ۱۴۰۳

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 پیروفر
(دانشیار دانشگاه فردوسی)
حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمدباقر حجتی
(استاد دانشگاه تهران)
حجت الاسلام و المسلمین 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 عبد الهادی مسعودی
(دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)
دکتر مجید معارف
(استاد دانشگاه تهران)
حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی راد
(استاد 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
اطلاع رسانی 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

- تبیین رابطه عقل و غنی بر اساس احادیث اهل بیت (علیهم السلام) ۳
رضا جعفری، عباس پسندیده
- ارزیابی مستندات روایی مفسران در تلقی از «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» ۲۹
فاطمه نجارزادگان، فتح الله نجارزادگان، فاطمه غلاسون، سید محمد موسوی مقدم
- معناشناسی اصطلاح «اصلحک الله» با تأملی در کاربردهای آن در منابع فریقین ۵۲
امیررضا توکلی، مصطفی قناعتگر
- واکاوی مؤلفه‌های معروف و نسبت آن‌ها با اختیار انسان بر پایه حدیث (تَمَّتِ السَّعَادَةُ) ۷۰
سید محسن میزبان
- واکاوی احادیث موسوم به «ثوبی حجر» ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب و رویکردهای خلی مفسران شیعه نسبت به آن ۹۵
مریم ولایتی کباییان
- گونه‌شناسی و تحلیل انگاره‌های مثبت و منفی از تشبیه انسان به شتر در نهج البلاغه با تکیه بر ۱۲۰
پوران میرزایی، عطیه سلمانی، پریسا آدینه سطری
- شخصیت رجالی «سهل بن زیاد» در اندیشه آیه‌الله ری شهری ۱۴۶
مهدی اخلاصی فرداد
- اعتبارسنجی روایات فقهی یونس بن ظبیان در کتب اربعه با رویکرد آماری ۱۶۶
سید احمد قائم فرد، حیدر مسجدی
- در جستجوی اطلاق جامعیت بر مشیخه ابن محبوب ۱۹۳
سید محسن موسوی، سیده فرناز اتحاد

قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله‌ها به شرط پژوهشی و مستندبودن منتشر می‌شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل‌بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه lulumhadith.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 نام خانوادگی نویسنده، مترجم، محل انتشار، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی 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.

تبیین رابطه عقل و غنی بر اساس احادیث اهل بیت

رضا جعفری^۱عباس پسندیده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷

چکیده

احساس غنی و بی‌نیازی، آرزوی همه انسان‌هاست. منابع دینی، اكمال عقل را راه رسیدن به این احساس معرفی کرده‌اند. اما چگونگی تأثیر اكمال عقل بر غنی، پرسشی اساسی است. هدف این پژوهش، ارائه مبانی علمی و نظری احساس بی‌نیازی از طریق کشف و تبیین رابطه میان عقل و غنی است. این پژوهش، با بهره‌گیری از روش مفهوم‌شناسی مفاهیم دینی و به کارگیری روش تحلیل و تبیین متون دینی، به بررسی و تبیین این رابطه پرداخته است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که زهد، توکل و عبودیت، سه مؤلفه اصلی در تبیین این رابطه‌اند. اكمال عقل، انسان را به این سه مؤلفه رهنمون می‌سازد. در سایه دستیابی به این عوامل، انسان می‌تواند به غنی و بی‌نیازی دست یابد که از درون او نشئت می‌گیرد و مال و ثروت در تحقق آن اثری ندارد. تکامل و رشد عقل - که قوه‌ای است دارای قدرت تشخیص و در پی آن بازدارنده از امور پست و دعوت‌کننده به افعال نیک - موجب دستیابی انسان به مؤلفه‌هایی می‌شود که برای نیل به بی‌نیازی لازم‌اند. این عوامل، در کنار یکدیگر، انسان را به غنی و بی‌نیازی می‌رسانند. در مقابل، نقص در هر یک از این عوامل، موجب بروز آسیب و ایجاد مانعی در مسیر رسیدن انسان به غنی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: عقل، غنی، تبیین، غنای بدون مال، روایت هشام، قناعت.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری رشته اخلاق دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)
(Rezajafari128@gmail.com)

۲. استاد دانشگاه قرآن و حدیث (Pasandide@qhu.ac.ir).

بیان مسأله

یکی از دغدغه‌های اصلی انسان‌ها، که برای رسیدن به آن متحمل تلاش‌های فراوانی می‌شوند، بی‌نیازی و احساس غنی است. بیش از آن‌که فقر مادی انسان را از پای درآورد، این احساس فقر است که موجب افسردگی و نارضایتی آنان از زندگی شده و در پی آن، کاهش سلامت روانی را به همراه دارد؛ احساسی که لزومی به فقر واقعی ندارد و لزوماً در میان افراد فقیر جامعه مشاهده نمی‌شود.

اسلام، در قالب سبک زندگی اسلامی، افزون بر ارائه مدلی برای توزیع عادلانه ثروت مادی، نظام تربیتی و اخلاقی کاملی نیز ارائه کرده است. این نظام تربیتی و اخلاقی، با ارائه مسیر رسیدن به غنی و رفع احساس فقر، می‌تواند نقش مهمی در ایجاد تعادل روانی در جامعه و پیشگیری از تشدید بحران‌های فردی و اجتماعی ایفا کند.

برای دستیابی به راهکارهای ارائه شده در اسلام در این زمینه، نیازمند تحلیل و تبیین گزاره‌هایی هستیم که در این باره سخن گفته‌اند.

از جمله گزاره‌های در این موضوع، روایتی است که هشام از حضرت امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند که حضرت خطاب به او می‌فرمایند:

يَا هِشَامُ، مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ، فَلْيَتَصَرَّغْ إِلَى اللَّهِ فِي مَسْأَلَتِهِ، بِأَنْ يُكَمِّلَ عَقْلَهُ، فَمَنْ عَقَلَ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ، وَمَنْ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَعْنَى، وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ لَمْ يُدْرِكِ الْغِنَى أَبَدًا.^۱

محور اصلی این تحقیق، تحلیل و تبیین روایت امام کاظم علیه السلام به عنوان یک قاعده علمی است که نشان می‌دهد چه ارتباطی میان عقل و غنای بدون مال وجود دارد. این تحقیق در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه اکمال عقل می‌تواند موجب غنای بدون مال شود. سؤال محوری اینجاست که آیا قناعت، که از سوی حضرت به عنوان مؤلفه واسطه میان اکمال عقل و احساس غنی مطرح شده است، تنها عامل تبیین‌کننده این رابطه است یا با بررسی گسترده‌تر در روایات می‌توان مؤلفه‌های دیگری نیز برای تبیین این رابطه یافت؟

تبیین و روشن‌سازی این رابطه می‌تواند زمینه‌ساز کاربردی شدن این آموزه‌ها در زندگی روزمره شود و از سوی دیگر، مقدمه‌ای برای تولید علم و نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی

فراهم آورد.

برای تبیین رابطه ایجادشده میان متغیرهای موجود در گزاره، از روش تحلیل محتوا و تبیین متون دینی استفاده می‌شود. برای یافتن وجوه تبیینی رابطه و تحلیل آن‌ها، از روش فهم و تبیین گزاره‌های دینی بهره گرفته می‌شود.

بر اساس این روش، پس از تشخیص و تعیین متغیرها در گزاره‌های اخلاقی، با رجوع به خانواده حدیث، ویژگی‌های هریک از این متغیرها که می‌تواند در مسیر تبیین مؤثر واقع شود، شناسایی می‌گردد.

پس از شناسایی این ویژگی‌ها و نکات مؤثر در تبیین، نوبت به جمع‌بندی و تجزیه و تحلیل آن‌ها می‌رسد تا مؤلفه یا مؤلفه‌هایی که می‌توانند نقش واسط میان این متغیرها را ایفا کنند و رابطه میان آن‌ها را توضیح دهند، مشخص شود.

در نهایت، پس از یافتن این مؤلفه یا مؤلفه‌ها، با اتکا به آن‌ها می‌توان به توضیح روشن‌تری از رابطه میان عقل و غنای بدون مال دست یافت.^۱

در موضوع احساس بی‌نیازی (غنی) پژوهش‌های چندانی صورت نگرفته است. در برخی از این پژوهش‌ها تنها به صورت گذرا به این موضوع اشاره شده است.^۲ در خصوص تبیین و تحلیل رابطه عقل و غنی - که محور اصلی این پژوهش به شمار می‌رود - تاکنون در پژوهش‌های دیگر نه تنها این موضوع به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته، بلکه به خود این روایت نیز توجهی نشده است.

این در حالی است که حضرت در این روایت، قاعده‌ای علمی برای دستیابی به احساس بی‌نیازی بیان کرده‌اند؛ قاعده‌ای که می‌تواند مبنای نظری و علمی مؤثری برای راهکارهای مبارزه با احساس فقر در جامعه باشد.

تنها پرداشی که تاکنون از سوی اندیشمندان در خصوص تبیین این رابطه انجام شده، بیانات مختصری است که شارحان کتاب الکافی در ذیل این روایت ارائه داده‌اند؛ بیاناتی که بیشتر جنبه تفسیری داشته و از منظر تحلیل مفهومی و روشی مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.^۳

۱. رک: روش فهم روان‌شناختی متون دینی.

۲. رک: قناعت و سلامت روان؛ پایان‌نامه «قناعت از دیدگاه قرآن و حدیث»؛ مقاله «همبستگی قناعت و آرامش روان از منظر امام علی در نهج البلاغه»؛ «راهبردهای قرآنی و روایی مقابله با احساس فقر»؛ «مهارت غلبه بر فقر مالی در قرآن».

۳. الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، ص ۷۷؛ شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۳۸۲؛ شرح الکافی - الأصول و الروضه، ج ۱، ص ۷۶.

این پژوهش، با توجه به نقش احساس غنی در سلامت جامعه و همچنین آسیب‌پذیری جامعه در برابر احساس فقر، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. احساس غنی، رضایت و آرامش را در زندگی انسان پدید می‌آورد و از بروز بسیاری از مشکلات اجتماعی جلوگیری می‌کند. در مقابل، احساس فقر موجب نارضایتی، اضطراب و ناامنی روانی در زندگی انسان می‌شود و زمینه‌ساز شکل‌گیری و گسترش بسیاری از آسیب‌های اجتماعی است. از سوی دیگر، هراقدام عملی در حوزه فرهنگ، نیازمند مبانی و چارچوب‌های علمی و نظری است. این پژوهش می‌تواند در موضوع غنای بدون مال، بستر نظری و مبنای علمی مناسبی فراهم آورد. با انجام این پژوهش، می‌توان راهکارهای عملی برای ایجاد احساس غنای بدون مال در جامعه ارائه کرد؛ راهکارهایی که می‌توانند به بهبود وضعیت سلامت روانی جامعه و کاهش آسیب‌های اجتماعی یاری رسانند.

۱. گزارش فقه الحدیثی روایت

۱-۱. گونه‌های نقل روایت در منابع حدیثی

در منابع روایی، حدیثی بلند از امام کاظم علیه السلام نقل شده که هشام بن حکم آن را روایت می‌کند.^۱ این حدیث در منابع حدیثی به صورت کامل و گاه تقطیع شده آمده است. تقطیع این حدیث به دلیل طولانی بودن آن و شامل بودن مطالب گوناگونی در موضوعات مختلف است.^۲ بخشی از این روایت - که موضوع این پژوهش است - در ابوابی دیگر از کتب حدیثی نیز آمده است. توجه به عناوین این ابوابی نشان می‌دهد که نگاه محدثان به این فقره از حدیث، بیشتر متوجه موضوع قناعت است.^۳ اما صاحب الحیاء، این فقره را از منظر بی‌نیازی با عقل و دانش بررسی کرده است.^۴

در منابع روایی، اختلافاتی در نقل حدیث مذکور وجود دارد. یکی از این اختلافات، مربوط به آمدن کلمه «الدنیا» در یک نسخه از الکافی به جای واژه «الغنی» در نسخه اصلی است.^۵

۱. بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۲۹۶؛ الوافی، ج ۱، ص ۸۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۸؛ تحف العقول، ص ۳۸۸.

۲. آسیب‌شناخت حدیث، ص ۱۰۰؛ معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ۴۱-۴۲.

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۳۴؛ همان، ج ۱۵، ص ۲۲۴؛ جامع أحادیث الشيعة، ج ۲۲، ص ۱۱۸.

۴. الحیاء، ج ۳، ص ۴۴۹.

۵. الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱، ص ۱۶۵.

اختلاف دیگر، مربوط به نقل مجموعه ورام است. در این نقل، عبارت «راحة القلب من الحسد» به «رَاحَةَ الْقَلْبِ مَعَ الْجَسَدِ» تغییر یافته و همچنین کلمه «أبدا» در آخرین بند نقل نشده است.^۱ در نقل مجموعه ورام، به خاطر شباهت نوشتاری دو واژه «حسد» و «جسد»، احتمال تصحیف وجود دارد. همچنین، پس از آن، جایگزین کردن حرف «مع» به جای «من» نیز می‌تواند تلاشی از سوی ناسخ برای تصحیح معنا باشد.

با توجه به این‌که در دیگر نسخ الکافی و همچنین منابع دیگر، متن روایت یکسان است، می‌توان گفت که این اختلاف نقل، ناشی از تصحیف یا اشتباه ناسخ بوده است. بنابراین، متن پذیرفته شده در نزد ما، همان نقل مشهور الکافی است. علاوه بر این که اختلاف نقل، خللی به پژوهش وارد نمی‌کند؛ زیرا محتوای روایت در هر دو صورت یکسان است. در هر دو صورت، روایت به اهمیت عقل و دانش در رسیدن به بی‌نیازی اشاره می‌کند.

۲-۱. بررسی اعتبار حدیث

در مورد اعتبار روایت، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه سندی که اعتبار روایت را به اعتبار سند آن وابسته می‌داند^۲ و دیدگاه صدوری که اعتبار روایت را به صدور آن از معصوم می‌داند. اعتبار احادیث، در نزد علمای پیشین، بر سه محور ارزیابی راوی، محتوایی و منبع استوار بوده است.

۱-۲-۱. اعتبار سندی

ارزیابی سند حدیث بر اساس راویان و کیفیت تسلسل راویان است. راویان این حدیث ابوعبدالله اشعری و هشام بن حکم هستند. ابوعبدالله اشعری از اجلای مشایخ کلینی است و ۸۴۳ روایت از او در الکافی نقل شده است. نام او در اسناد الکافی با چهار عنوان آمده و همه در مورد وثاقت او اتفاق نظر دارند.^۳

هشام بن حکم فقیه، متکلم و از اصحاب و راویان مورد وثوق امام صادق و امام کاظم است. شیخ مفید، سید مرتضی، نجاشی، ابن ندیم و شیخ طوسی همگی به جلالت و بزرگواری هشام و مقام و مرتبه علمی او اشاره کرده‌اند. او از اعلام و مراجعی بود که شیعیان

۱. مجموعه ورام، ج ۲، ص ۳۵.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۹.

۳. رجال الطوسی، ص ۴۲۴؛ رجال النجاشی، ص ۶۶؛ خلاصة الاقوال، ص ۱۱۹؛ الوجيزة فی الرجال، ص ۱۹۸؛ نقد الرجال،

ج ۲، ص ۱۱۴، معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۷۹.

برای گرفتن فتوای حلال و حرام و تعلیم احادیث و معارف به او مراجعه می‌کردند.^۱ هشام بن حکم در زمان خود مورد حسادت و تهمت قرار گرفت. گروهی او را تکفیر کردند، گروهی او را ملحد خواندند، گروهی او را غالی دانستند و برخی نیز به او نسبت تجسیم دادند.^۲ در کیفیت تسلسل راویان، مشکل اصلی سند این روایت منقطع بودن آن است. ابو عبدالله اشعری سند خود تا هشام بن حکم را ذکر نکرده است. او تنها با عنوان «بعض اصحابنا» سند را به هشام بن حکم می‌رساند. این اشکال در تمامی نقل‌های این حدیث وجود دارد.

۱-۲-۲. اعتبار منبع

نقل روایت در کتاب‌های سه‌گانه روایی شیعه، یعنی الکافی، تهذیب الاحکام و کتاب من لایحضره الفقیه، خود نشانه اعتبار آن است، حتی اگر در سند روایت ضعفی وجود داشته باشد. شمار بسیاری از فقیهان، از جمله میرزای نائینی و وحید بهبهانی، معتقدند که اگر روایتی در الکافی آمده باشد، آن روایت معتبر است.^۳ برخی از صاحب‌نظران معاصر بر این باورند که با بازخوانی دقیق میراث رجالی شیعه و مفهوم‌شناسی دقیق واژه‌ها و عبارات توثیق راویان، می‌توان اعتبار روایات الکافی را ثابت کرد، مگر در موارد بسیار اندک.^۴

۱-۲-۳. اعتبار مضمونی

اصطلاح حدیث صحیح نزد قدما، یعنی صاحبان کتب اربعه، شیخ مفید و دیگر محدثان قرون اولیه، با معنای آن نزد علمای متأخر، یعنی از ابن طائوس و علامه حلی به بعد، متفاوت است. قدما به صرف ضعف سند، روایت را کنار نمی‌گذاشتند و قوت و درستی سند را یکی از قرائن برای حکم به اعتبار روایت می‌دانستند. بخش دیگر کار را در بررسی متن روایت می‌دانستند.

توجه به مضمون و محتوای این حدیث بلند نیز بسیاری از نگرانی‌ها در مورد ضعف سند را از بین می‌برد. حدیث هشام را می‌توان دائرةالمعارفی از معارف الهی در علوم مختلف دانست.^۵ علاوه بر مضمون والای این حدیث، موضوع محوری پژوهش در این روایت، یعنی رابطه عقل و

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۲۷۱ - ۲۹۱.

۲. رجال الکشی، ص ۲۵۵.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۸۱.

۴. رک: الکافی (ط - دارالحديث)، ج ۱، ص ۹۵.

۵. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۲۵۲؛ شرح الکافی - الأصول و الروضة، ج ۱، ص ۱۰۵.

غنی، با گزارش‌های متفاوتی در منابع مختلف حدیثی مورد اشاره قرار گرفته است. این احادیث مشابه و هم‌مضمون می‌تواند تعاضد مضمونی برای این بخش از روایت باشد.^۱

اگرچه این روایت از نظر رجالی، مرسل و ضعیف محسوب می‌شود، اما توجه به محتوا و مضامین عالیه آن‌که مشابه آن نیز در متون دینی و عرفانی فراوان است، شکی در صدور آن باقی نمی‌گذارد. علاوه بر این، این روایت در الکافی شریف نقل شده و در دیگر کتب حدیثی نیز همچون تحف العقول، الوافی، بحار الانوار، مجموعه ورام و مستدرک الوسائل مورد توجه قرار گرفته است.

۲. بررسی متغیرهای عقل و غنی

در این مسأله، دو متغیر «اکمال عقل» و «دستیابی به غنی» وجود دارد. سؤال تبیین این است که چه رابطه‌ای میان این دو وجود دارد و چگونه اکمال عقل می‌تواند انسان را به غنای بدون مال برساند.

پس از مشخص ساختن متغیرها، اولین مرحله در تبیین، بررسی دقیق هریک از آن‌هاست. در ابتدا، باید مفهوم هریک از متغیرها را به طور دقیق تعریف کنیم. این کار، پیش‌نیاز اصلی برای ورود به فضای تبیین دقیق رابطه بین متغیرها است.

۱-۲. مفهوم‌شناسی

مفهوم‌شناسی دو واژه عقل و غنی، بر اساس روش مفهوم‌شناسی موضوعات اخلاقی، مستلزم طی مراحل است. در مرحله نخست، باید واژه‌های عقل و غنی را در لغت و اصطلاح بررسی کرد تا معنای دقیق آن‌ها روشن شود. در مرحله دوم، این دو دیدگاه مورد بررسی و مقایسه قرار می‌گیرند تا دیدگاه جامع‌تری نسبت به آن‌ها حاصل گردد. در مرحله سوم، مفهوم پژوهی دینی این دو مفهوم باید مورد بررسی قرار گیرد تا دیدگاه دینی نیز لحاظ شود. در نهایت، با بررسی یافته‌های مراحل پیشین، تعریف این دو مفهوم استخراج می‌شود.^۲

۱-۱-۲. واژه عقل

اهل لغت، عقل را حقیقت و اصل وجود انسان می‌دانند که ویژگی اصلی آن منع، حبس و

۱. تحف العقول، ص ۱۵؛ الکافی، ج ۲، ص ۸۵؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۹؛ عیون الحکم و المواعظ، ص ۴۶۳.

۲. رک: «روش مفهوم‌شناسی موضوعات اخلاقی و کاربری آن در مفهوم حیا»، ص ۶۷-۹۵.

حفظ است؛ بنابراین، از دیدگاه لغت شناسان، عقل قوه‌ای است که انسان را از آنچه موجب هلاکت و تباهی اوست، منع می‌کند و مایه حفظ او می‌شود.^۱ اندیشمندان و متخصصان نیز عقل را قوه‌ای می‌دانند که پذیرش و درک علوم را بر عهده دارد و تمییز بین خیرات و شرور را انجام می‌دهد. علاوه بر این، عقل را آمو و ناهی نسبت به انتخاب خیر و نفع و اجتناب از ضرر و شرمی دانند. بنابراین، از نظر این گروه، عقل قوه‌ای است که آمادگی برای پذیرش و درک علوم را دارد و تمییز بین خیرات و شرور را بر عهده دارد.^۲

در مفهوم پژوهی دینی که ناظر به متون دینی است، عقل قوه‌ای است که درک و فهم را بر عهده دارد و از قدرت تشخیص بالایی برخوردار است. این قوه، نفس انسان را از امور پست باز می‌دارد و او را به اعمال نیک دعوت می‌کند. این امر موجب آثاری در زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌شود.^۳

سه تعریف ارائه شده از عقل با وجود شباهت‌هایی که دارند، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. اهل لغت، منع نفس را اصلی‌ترین مؤلفه عقل می‌دانند، اما متخصصان آن را اثری از عقل می‌دانند. در منابع اسلامی نیز، منع نفس به عنوان یکی از آثار عقل مطرح شده است. از تحلیل و بررسی مجموع معانی ارائه شده، می‌توان گفت که عقل به طور کلی قوه‌ای است که درک و فهم را بر عهده دارد و از قدرت تشخیص بالایی برخوردار است. این قدرت تشخیص موجب بازدارندگی نفس از امور پست و دعوت آن به اعمال نیک می‌شود.

۲-۱-۲. واژه غنی

دیدگاه لغویان و دانشمندان در معنای غنی بسیار نزدیک است. هردو گروه، غنی را به

۱. کتاب العین، ج ۱، ص ۱۵۹؛ المحکم و المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۲۰۴؛ لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۹؛ تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۱۶۰؛ الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۶۹؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۲۳؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۳۳؛ مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۵.
۲. کتاب الماء، ج ۳، ص ۹۱۶؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۷۷؛ إحياء علوم الدین، ج ۱، ص ۸۶؛ جامع السعادات، ج ۱، ص ۶۱؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۰۸.
۳. الکافی ج ۱، ص ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۵ و ج ۲، ص ۱۳۶؛ تحف العقول ص ۳۹۶، ۲۶۴، ۲۸، ۸۵، ۳۶۴؛ بحار الأنوار ج ۱، ص ۹۹، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱ و ج ۷۵، ص ۶، ۱۶۰، ۱۲۷؛ عوالی اللالی، ج ۱، ص ۲۴۸؛ إرشاد القلوب، ص ۱۹۸؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۹، ۳۹۵؛ روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ج ۱، ص ۴؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۲؛ الخصال، ج ۱، ص ۲۸۵؛ أعلام الدین فی صفات المؤمنین، ص ۳۳۷؛ کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۱؛ تیسیر المطالب، ص ۳۱۳؛ مجموعه ورام، ج ۱، ص ۶۲؛ تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص ۱۹۷؛ الذریعه الی الحافظ الشریعه، ج ۱، ص ۲۱۳؛ غرر الحکم و درر الکلم، ص ۳۸۷؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص ۴۱؛ نهج البلاغه، ص ۵۰۷.

معنای عدم احتیاج، کفایت و دارایی مالی می‌دانند.^۱ در متون دینی، غنی به دو معنای ثروتمندی و بی‌نیازی قلبی استعمال شده است. در مقابل، غنای ثروتمندانه، فقر به معنای ضعف در دارایی و مال است. در مقابل، غنای بی‌نیازی قلبی، فقر به معنای احساس نیاز در وجود انسان است.^۲

دیدگاه‌های لغت‌شناسان، دانشمندان و متون دینی در مورد غنی، ناسازگار نیست و می‌توان آن‌ها را در یک رده تبیین کرد. این دیدگاه‌ها در دو معنای مستقل از غنی جمع می‌شوند. یک معنا، ثروتمندی و دارایی مالی است و معنای دیگر، بی‌نیازی در نفس انسان است. فقر نیز مقابل هر دو معنای غنی استعمال می‌شود. در معنای اول، فقر به معنای ضعف و کمبود در دارایی مالی است. در معنای دوم، فقر به معنای احتیاج و نیازی است که در درون انسان وجود دارد.

در موضوع این پژوهش، غنی به معنای دوم مورد نظر است. نکاتی که در لغت، اصطلاح و متون دینی در مورد این معنا گفته شده است، عبارت است از: کفایت، بسندگی، بی‌نیازی و عدم حاجتی که از درون انسان نشئت می‌گیرد و مال و ثروت در حصول این معنا اثری ندارد.

۲-۲. استخراج ویژگی‌های تبیین‌کننده

برای تبیین این رابطه، باید ویژگی‌های هر دو متغیر را شناخت. شناخت ویژگی‌ها به ما کمک می‌کند تا رابطه بین آن‌ها را تشخیص دهیم. در این مرحله، روایات دارای ویژگی را جمع‌آوری کرده و ویژگی‌های دو متغیر استخراج می‌گردد. در اصطلاح علوم حدیث، از این روش به «خانواده حدیث» یاد می‌شود.

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که خانواده حدیث در هر تحقیقی، متناسب با موضوع آن تحقیق شکل می‌گیرد. برای مثال، اگر موضوع تحقیق عقل یا غنی باشد، باید تمام روایات مربوط به این دو موضوع را جمع‌آوری کرد. اما اگر موضوع تحقیق تبیین دو متغیر باشد، باید روایاتی را به عنوان خانواده حدیث آن جمع کرد که به همین

۱. کتاب العین، ج ۴، ص ۴۵۰؛ جمهرۃ اللغة، ج ۲، ص ۹۶۴؛ تهذیب اللغة، ج ۸، ص ۱۷۴؛ المحيط فی اللغة، ج ۵، ص ۱۳۵؛ الفروق فی اللغة، ص ۱۶۹؛ اللمع فی التصوف، ص ۲۲۰؛ جامع السعادات، ج ۲، ص ۹۰؛ کشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، ص ۲۳۸؛ مکارم الأخلاق، ص ۱۱۷؛ منازل السائرین، ج ۱، ص ۳۱۱؛ تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، ج ۱، ص ۱۸۹؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۱۵؛ شرح ریاض الصالحین، ج ۳، ص ۵۱۱؛ معراج السعادة، ج ۱، ص ۴۰۴.

۲. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (علیه السلام)، ص ۳۳۸؛ المؤمن، ص ۲۵؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ج ۲، ص ۲۰۴؛ الکافی، ج ۲، ص ۸۴، ۹۱ و ج ۶، ص ۵۱۹؛ تحف العقول، ص ۵۷.

مسأله مرتبط باشند، نه تمام روایات مرتبط به این دو موضوع. بنابراین، مقصود از خانواده حدیث در اینجا، مجموعه احادیثی است که در تبیین رابطه بین دو متغیر تأثیر دارند و می‌توانند این رابطه را توضیح دهند.

۲-۱- ویژگی‌های عقل

در احادیث در موضوع عقل از منظرو ویژگی شناسی، این ویژگی‌ها به چشم می‌خورد:

جدول ۱. روایات حاوی ویژگی عقل

ردیف	روایت حاوی ویژگی	ویژگی استخراج شده
۱	إِنَّ الْعَقْلَ تَرَكُوا فَضُولَ الدُّنْيَا فَكَيْفَ الدُّنُوبُ. ^۱	رها کردن زیادی دنیا
۲	فَإِنَّ مَنْ اتَّقَى اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ وَقَوِيَ وَشَبَّحَ وَرَوَى وَرَفَعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا فَبَدَنَتْهُ مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا وَقَلْبُهُ وَعَقْلُهُ مُعَايِنُ الْآخِرَةِ فَأَظْفَأَ بِضَوْءِ قَلْبِهِ مَا أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا فَقَدَّرَ حَرَامَهَا وَجَانَبَ شُبُهَاتِهَا وَأَصْرَوَّ اللَّهَ بِالْحَلَالِ الصَّافِي إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ كِسْرَةٍ مِنْهُ يَشُدُّ بِهَا صَلْبَهُ وَتَوْبٍ يُوَارِي بِهِ عَوْرَتَهُ مِنْ أَعْلَظَ مَا بَجِدَ وَأَحْسَنِهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِيمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ ثِقَةٌ وَلَا رَجَاءٌ فَوَقَعَتْ ثِقَتُهُ وَرَجَاؤُهُ عَلَى خَالِي الْأَشْيَاءِ. ^۲	• توجه به آخرت • عدم رسوخ حب دنیا در قلب • دوری کردن از شبهات • رها کردن حلال از دنیا • عدم اعتماد به دنیا • اعتماد و توکل بر خدا داشتن
۳	إِنَّ الْعَاقِلَ رَضِيَ بِالْدُّنْيَا مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْحِكْمَةِ وَلَمْ يَرْضَ بِالْدُّنْيَا مِنَ الْحِكْمَةِ مَعَ الدُّنْيَا. ^۳	• باارزش دانستن حکمت و بی مقدار دیدن دنیا در قبال آن
۴	وَمَا تَمَّ عَقْلُ امْرِئٍ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالُ شَتَّى فَضْلُ مَالِهِ مَبْذُولٌ وَفَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ وَنَصِيْبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقَوْتُ. ^۴	• بهره‌مندی از دنیا به مقدار قوت • بخشیدن زیادی مال

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۱۳۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۸.

ردیف	روایت حاوی ویژگی	ویژگی استخراج شده
۵	فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ، اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِيَيْنِ فِيهَا، وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ، وَكَانَ اللَّهُ أَنْسَهُ فِي الْوَحْشَةِ، وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ، وَغَنَاهُ فِي الْعَيْلَةِ. ^۱	- دوری گزیدن از اهل دنیا - به دنبال ثواب و رضایت الهی بودن
۶	يَا هِشَامُ إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ لِأَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ وَالْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَمَطْلُوبَةٌ فَمَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا. ^۲	- ترجیح آخرت بر دنیا - زهد نسبت به دنیا - طالب آخرت بودن - شناخت نسبت به دنیا و آخرت
۷	زِدْ النَّفْسَ عَنْ زُخَاوِفِ الدُّنْيَا تَمَرَّةَ الْعَقْلِ. ^۳	بازداشتن نفس از تجملات دنیوی
۸	صِفَةُ الْعَاقِلِ أَنْ يَخْلُصَ عَمَّنْ جَهَلَ عَلَيْهِ وَ..... وَلَا يَتَدَوَّمَهُ الْحِرْصُ فِتْلُكَ عَشْرِ خِصَالٍ يُعْرِفُ بِهَا الْعَاقِلُ. ^۴	حرص و آزمندی نداشتن
۹	الدُّنْيَا دَارُ مَنْ لَا دَارَ لَهُ وَلَهَا يَجْمَعُ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ وَشَهَوَاتُهَا يَطْلُبُ مَنْ لَا فَهْمَ لَهُ وَعَلَيْهَا يُعَادَى مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ وَعَلَيْهَا يَحْسُدُ مَنْ لَا فِقْهَ لَهُ وَلَهَا يَسْعَى مَنْ لَا يَقِينَ لَهُ. ^۵	- مال اندوزی نکردن - در پی شهوات نبودن - جنگ و ستیز نکردن برای رسیدن به دنیا - رشک و حسد نداشتن - تلاش و کوشش نکردن برای رسیدن به دنیا

ویژگی هایی را که در مورد عقل و عاقلان در روایات گفته شده است، می توان در دو دسته کلی قرار داد. ویژگی های گفته شده یا نگاه به بُعد نظری و فکری عاقل دارد یا آثار این نظریه فکر عاقل در میدان عمل را نشان داده است.

ویژگی های نظری آن عبارت اند از: «توجه به آخرت و طلب آن»، «دل بستگی نداشتن به

۱. همان، ج ۱، ص ۱۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۸.

۳. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۳۸۷.

۴. تحف العقول، ص ۲۸.

۵. روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، ج ۲، ص ۴۴۸.

دنیا»، «عدم اعتماد به دنیا و اهل دنیا»، «توکل و اعتماد بر خداوند متعال»، «حرص و آزمندی نداشتن»، «بی مقدار دیدن دنیا»، «غنی و بی نیازی در عین تنگدستی» و «قناعت داشتن» و ویژگی های عملی آن عبارت اند از: «بهره مندی از دنیا به مقدار قوت و ترک کردن زیادی از دنیا»، «دوری کردن از مشتهات»، «بخشش زیادی مال»، «دوری گزیدن از اهل دنیا»، «در پی شهوات نبودن»، «جنگ و ستیز نکردن برای رسیدن به دنیا».

۲-۲-۲. ویژگی های غنی

در احادیث غنی از منظر ویژگی شناسی، این ویژگی ها به چشم می خورد:

جدول ۲. روایات حاوی ویژگی غنی

ردیف	روایت حاوی ویژگی	ویژگی استخراج شده
۱	يَا ابْنَ آدَمَ تَفَرَّغْ لِعِبَادَتِي أَمَّا قَلْبُكَ غَنِيٌّ وَلَا أَكِلُكَ إِلَّا إِلَى ظَلَمِكَ وَعَلَيَّ أَنْ أَشُدَّ فَافْتَكْ... وَ إِنْ لَا تَفَرَّغْ لِعِبَادَتِي أَمَّا قَلْبُكَ شُغْلًا بِالدُّنْيَا ثُمَّ لَا أَشُدَّ فَافْتَكْ وَأَكِلُكَ إِلَّا إِلَى ظَلَمِكَ. ^۱	• وعده خداوند بر پرکردن قلب کسی که فارغ شده برای عبادت از غنی • پرکردن قلب کسی که فارغ برای عبادت نشده به مشغولیت به دنیا و نرسیدن به بی نیازی
۲	لَا يُؤْتِرُ عَبْدٌ هَوَايَ عَلَى هَوَاهُ إِلَّا جَعَلَتْ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ. ^۲	قرار دادن غنی از سوی خداوند در قلب کسی که خواسته خداوند را برخواسته نفسش مقدم بدارد.
۳	مَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَى وَالْآخِرَةُ أَكْبَرُ هَيْمِهِ جَعَلَ اللَّهُ الْغِنَى فِي قَلْبِهِ وَ... وَمَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَى وَالْدُّنْيَا أَكْبَرُ هَيْمِهِ جَعَلَ اللَّهُ الْفَقْرَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ. ^۳	• پرکردن قلب کسی که اهتمامش نسبت به آخرت باشد از غنی • قرار دادن فقر در جلوی چشم کسی که اهتمامش به دنیا باشد
۴	فَأَمَّا الْغِنَى فَمَوْجُودٌ فِي الْقَنَاعَةِ فَمَنْ طَلَبَهُ فِي كَثْرَةِ الْمَالِ لَمْ يَجِدْهُ. ^۴	• قناعت راه رسیدن به بی نیازی • عدم حصول بی نیازی با ازدیاد اموال
۵	إِنِّي وَضَعْتُ الْغِنَى فِي الْقَنَاعَةِ وَالنَّاسُ يَطْلُبُونَهُ فِي الْمَالِ فَمَتَى يَجِدُونَهُ. ^۵	• قرار دادن بی نیازی در قناعت • دست نیافتن به بی نیازی با اموال و ثروت

۱. الکافی، ج ۲، ص ۸۳.

۲. مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، ج ۱، ص ۱۹.

۳. تحف العقول، ص ۴۸.

۴. النخصل، ج ۱، ص ۱۹۸.

۵. جامع الأخبار، ص ۱۸۴.

ردیف	روایت حاوی ویژگی	ویژگی استخراج شده
۶	فَمَنْ قَنَعَ بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ فَهُوَ أَغْنَى النَّاسِ ^۱	بی نیازترین بودن در سایه قناعت
۷	مَنْ رَزَقَ ثَلَاثًا نَالَ ثَلَاثًا وَهُوَ الْغِنَى الْأَكْبَرُ الْقَنَاعَةُ بِمَا أُعْطِيَ وَ الْيَأْسُ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ وَ تَرْكُ الْفُضُولِ ^۲	رسیدن به بی نیازی برتر با: • قناعت • یأس از داشته های دیگران
۸	عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ فَإِنَّهُ الْغِنَى الْحَاضِرُ قَالَ زِدْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِيَّاكَ وَ الطَّمَعُ فَإِنَّهُ الْفَقْرُ الْحَاضِرُ ^۳	• یأس از داشته های دیگران راه رسیدن به بی نیازی • عینیت طمع و فقر در وجود انسان
۹	الْيَأْسُ غِنًى وَ الطَّمَعُ فَقْرٌ حَاضِرٌ ^۴	یأس بی نیازی است و طمع فقر
۱۰	أَظْهَرَ الْيَأْسِ مِنَ النَّاسِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ الْغِنَى ^۵	یأس از دیگران عین بی نیازی است
۱۱	مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَغْنَى النَّاسِ فَلْيَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِ غَيْرِهِ ^۶	توکل و اعتماد به خداوند راه بی نیازترین بودن
۱۲	إِنْ سَرَّكَ أَنْ تَكُونَ أَغْنَى النَّاسِ فَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ وَتَكُنْ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا فِي يَدِكَ ^۷	تکیه به آنچه در نزد خداست برای رسیدن به غنی
۱۳	فَمَا الْغِنَى قَالَ قِلَّةُ أَمَانَتِكَ وَ الرِّضَا بِمَا يَكْفِيكَ قَالَ فَمَا الْفَقْرُ قَالَ الطَّمَعُ وَ شِدَّةُ الْقُنُوطِ ^۸	• کمی آرزوها و رضایت به داشته ها؛ غنی • طمع و ناامیدی های پی در پی؛ فقر
۱۴	أَشْرَفُ الْغِنَى تَرْكُ الْمُنَى ^۹	برترین بی نیازی؛ ترک آرزوها

۱. مکارم الأخلاق، ص ۴۶۹.

۲. تحف العقول، ص ۳۱۸.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۱۶.

۴. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (علیه السلام)، ص ۳۶۷.

۵. الامالی، ص ۱۸۳.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۱۳۹.

۷. مکارم الأخلاق، ص ۴۶۸.

۸. معانی الأخبار، ص ۴۰۱.

۹. الکافی، ج ۸، ص ۲۳.

ردیف	روایت حاوی ویژگی	ویژگی استخراج شده
۱۵	الْغِنَاءُ قِلَّةٌ تَمَيِّكَ وَالرِّضَا بِمَا يَكْفِيكَ وَالْفَقْرُ شَرُّهُ النَّفْسِ وَشِدَّةُ الْقَنُوطِ. ^۱	• کمی آرزوها و رضایت به آنچه انسان را الکافی است؛ غنی • شره نفس و ناامیدی های پی در پی؛ فقر
۱۶	أَغْنَى الْغِنَى مَنْ لَمْ يَكُنْ لِلْحِرْصِ أَسِيرًا. ^۲	برترین بی نیازی؛ اسیر حرص نشدن
۱۷	الْغِنَى الشَّرُّ فَقِيرٌ. ^۳	گره خوردن فقر با شره نفس
۱۸	لَا لِحَسَدٍ غِنَى. ^۴	حسادت مانعی برای بی نیازی

مجموع ویژگی هایی که این روایات در مورد غنی بیان می کنند را می توان در دو دسته بیان کرد که عبارت است از:

الف) ویژگی هایی که راه وصول به غنی و بی نیازی را بیان می کنند که عبارت اند از: «فراغت برای عبادت و اهتمام نسبت به آخرت»، «تقدم خواسته خداوند بر خواسته های نفسانی»، «توکل و اعتماد به خداوند»، «یأس و ناامیدی از مخلوقات»، «قناعت» و «کم بودن تمنا و آرزو».

ب) ویژگی هایی که موانع و آسیب های این مسیر را روشن می کند که عبارت اند از: «فارغ نشدن برای عبادت»، «اهتمام نسبت به دنیا داشتن»، «طمع»، «حرص» و «حسادت».

۳. تبیین رابطه عقل و غنی

پس از شناسایی و استخراج ویژگی ها، نوبت به جمع بندی و تجزیه و تحلیل ویژگی ها فرا می رسد تا وجه یا وجوه تبیین به دست آیند و سپس چگونگی ارتباط توضیح داده شود. بدین منظور، کاری که باید انجام بشود، این است که وجه تبیین را باید از ویژگی ها به دست آورد. ویژگی های جمع آوری شده، یا واحد است و یا متعدد. اگر یکی است، باید به تجزیه و تحلیل

۱. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۰۹.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۱۶.

۳. بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۱۰.

۴. تحف العقول، ص ۳۶۴.

آن پرداخت تا وجه تبیین، به دست آید و اگر چند ویژگی است، باید آن‌ها را تحلیل کرد تا روشن شود آیا همگی به یک وجه برمی‌گردند یا بیانگر چند وجه هستند.^۱

در مجموع، مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی در انسان که منجر به بی‌نیاز شدن انسان می‌شود، عبارت‌اند از: «فراغت برای عبادت»، «اهتمام نسبت به آخرت»، «تقدم خواسته خداوند بر خواسته‌های نفسانی»، «یأس و ناامیدی از مخلوقات»، «کم‌بودن تمنا و آرزو»، «توکل و اعتماد به خداوند داشتن»، «زهد نسبت به دنیا» و «قانع بودن».

۳-۱. تعیین وجه یا وجوه تبیین

بیان رابطه این هشت مؤلفه با غنی در سه محور ساماندهی می‌شود؛ براساس این‌که برخی از این مؤلفه‌ها با اختلاف تعابیری که دارند، لکن در یک محور سخن می‌گویند؛ مانند فراغت برای عبادت و اهتمام نسبت به آخرت و تقدم خواسته‌های خداوند و همچنین برخی از این مؤلفه‌ها زاده برخی دیگر هستند؛ مانند قانع بودن و کم‌بودن تمنا و آرزو که از مسیر زهد حاصل می‌شوند. لذا مؤلفه‌های این چینی در این طرح به عنوان یک محور بیان می‌شوند.

بنابراین، سه مؤلفه اصلی بیان رابطه عبارت است از «زهد نسبت به دنیا»، «توکل بر خداوند» و «عبودیت خداوند». مؤلفه‌های «کم‌بودن تمنا و آرزو»، «زهد نسبت به دنیا» و «قانع بودن» ذیل محور زهد نسبت به دنیا می‌آیند و مؤلفه‌های «یأس و ناامیدی از مخلوقات» و «توکل و اعتماد به خداوند داشتن» تحت عنوان توکل بر خداوند و مؤلفه‌های «فراغت برای عبادت خداوند»، «اهتمام نسبت به آخرت»، «تقدم خواسته خداوند بر خواسته‌های نفسانی» در ذیل محور عبودیت تبیین خواهند شد.

۳-۲. تبیین رابطه عقل و غنی با استفاده از مؤلفه‌ها

حضرت امام کاظم (علیه السلام) اکمال عقل را به عنوان راه رسیدن به بی‌نیازی معرفی می‌کنند؛ زیرا عقل انسان و تکامل یافتن آن در تمامی این سه حیطه می‌تواند تأثیرگذار باشد. اکمال عقل در حقیقت به معنای تکامل یافتن قدرت تشخیص و شناخت انسان است که موجب بازدارندگی نفس از امور رذیل و پست و دعوت آن به سوی افعال نیک می‌شود. جهان‌بینی و شناختی که انسان عاقل نسبت به حقایق جهان دارد؛ همچون شناخت اوصاف خداوند

۱. «روش فهم و تبیین گزاره‌های دینی»، ص ۳۳-۴۷.

متعال، شناخت جایگاه دنیا و اهل آن و مسیری که برای رسیدن به کمال دارد، می‌تواند در رغبت‌ها و احساسات وی در تعامل با دنیا تأثیر ویژه‌ای داشته باشد. احساس، اخلاق و رفتار انسان متأثر از فکرو اندیشه‌هایی که در سر می‌پروراند و نیز شناختی است که از موضوعات گوناگون به دست می‌آورد. در حقیقت، آنچه از راه تفکر و شناخت برای فرد حاصل می‌شود، در اخلاق و رفتار فرد تأثیر می‌گذارند و در عمل فرد مجسم می‌شوند.^۱

۳-۱-۲. محور اول: زهد

زهد نسبت به دنیا، اولین مؤلفه در تبیین رابطه اکمال عقل و غنی است. زهد، بی‌رغبتی به دنیا و عدم تمایل قلبی به آن است، مگر به مقدار ضرورت جسمانی.^۲ زهد، انتخاب مدل تعاملی درباره دنیا است که در آن، دیدگاه انسان نسبت به دنیا تعیین‌کننده است. هر چه جایگاه حقیقی دنیا برای انسان، در پرتو کمال عقل، شناخته‌تر شود، نوع زندگی و نحوه تعامل او با دنیا نیز تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. اعتقاد به بی‌ارزش بودن، زودگذر بودن، فناپذیری دنیا و امثال آن، تأثیر ویژه‌ای در به وجود آمدن یا از بین رفتن برخی از صفات دارد. نحوه تعامل با دنیا - که در قرآن به آن سفارش شده است - ناشی از نگرش خاص قرآن درباره جایگاه جهان و انسان است.^۳

با تکامل یافتن عقل، نگرش انسان نسبت به دنیا و جهان نیز تغییر می‌کند. انسان با تفکر و مقایسه جایگاه دنیا و آخرت، به این نتیجه می‌رسد که باید در طلب چیزی باشد که دستاوردی برای ابدیت او داشته باشد، نه صرفاً دستاوردی کوتاه و منحصر در زندگی دنیایی.^۴ این حقیقتی است که در آیاتی چون ﴿وَمَا أُوتِیْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَمَتَّاعُ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَزِینَّتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَیْرٌ وَأَبْقَىٰ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۵ و ﴿وَمَا الْحَیَاةُ الدُّنْیَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلِالدَّارِ الْآخِرَةِ خَیْرٌ لِلَّذِینَ یَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۶ نیز بیان شده است.

قناعت، مؤلفه دیگری است که در روایات برای رسیدن به غنی بیان شده است و در ذیل محور زهد قرار می‌گیرد. قناعت، به معنای بسنده کردن به اندک و راضی بودن به قسمت

۱. «گونه‌شناسی شناخت‌های اثرگذار در اخلاق»، ص ۸۸-۱۰۶.

۲. الاخلاق، ص ۳۹۹؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹۳.

۳. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۲، ص ۲۲۰.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۷؛ همان، ج ۲، ص ۱۳۶.

۵. سوره قصص، آیه ۶۰.

۶. سوره انعام، آیه ۳۲.

خود است.^۱ انسان عاقل، با رشد عقل و درک حقایق، به قناعت می‌رسد. کسی که مدل تعامل و زندگی او، زاهدانه باشد، به آنچه او را کفایت می‌کند، راضی و خشنود خواهد بود. قناعت، باعث می‌شود که انسان به آنچه دارد، راضی باشد و خواهان زیاده‌خواهی نباشد.^۲ این رضایت، باعث می‌شود که انسان از وابستگی‌های دنیایی رهایی یابد و به غنی واقعی دست یابد. علت این امر، آن است که اگر انسان به بی‌ارزش بودن دنیا معتقد باشد، هیچ‌گاه خواهان آن نخواهد بود. رغبت و میل انسان همواره به چیزی تعلق می‌گیرد که در نظر او ارزشمند باشد. انسان، خواهان آنچه در نظرش رذل و پست است، نخواهد بود.^۳

کاستن آرزوها، یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم برای رسیدن به احساس بی‌نیازی است که به جهت ثمره زهد و قناعت بودن در این محور اول قرار می‌گیرد. آرزو، به معنای خواستن و طلب کردن چیزی است که انسان ندارد. کاستن آرزوها، باعث می‌شود که انسان از وابستگی‌های دنیایی رهایی یابد و به غنای واقعی دست یابد. ارتباط مؤلفه کاستن آرزوها به نحوی است که در برخی روایات غنی و بی‌نیازی، به اندک بودن آرزوها تفسیر شده است.^۴ در حوزه شناخت دنیا اگر بدانند که دنیا ناپایدار است، آرزوهای خود را کوتاه می‌نمایند. آرزو علی‌القاعده باید نسبت به امور پایدار شکل گیرد و این دنیا و آنچه در آن وجود دارد، هیچ‌یک پایدار نیستند. از این رو، انسانی که می‌داند که دنیا سرای نابودی است، به آرزوهایی که در قلمرو عمر محدود دنیا قابل تحقق هستند، اکتفا می‌کند و به دنبال آرزوهایی که دست‌یافتنی نیستند، نمی‌رود و عمر خود را در راه تحقق آن‌ها فدا نمی‌کند.^۵

انسان با داشتن آرزوهای بلند و پیوسته به دنبال رسیدن به آن‌ها، در حقیقت، عدم رضایت خود را از وضع موجود اعلام می‌کند. او امید دارد که در آینده، به خواسته‌های خود برسد. آرزوها، در حقیقت، نداشته‌هایی هستند که انسان نسبت به داشتن آن‌ها احساس نیاز می‌کند و رسیدن به آن‌ها، خواست اوست. اما اگر کسی نسبت به داشته‌های خود بسندگی و رضامندی داشته باشد، احساس نیازی نسبت به آن‌ها ندارد و در نتیجه آرزوهای بلندی نیز در او شکل نمی‌گیرد.

۱. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۸۵.

۲. الخصال، ج ۱، ص ۱۹۸؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۷.

۳. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۳۸۲؛ شرح الکافی - الأصول و الروضة، ج ۱، ص ۲۰۴.

۴. معانی الأخبار، ص ۴۰۱؛ بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۰۹.

۵. «گونه‌شناسی شناخت‌های اثرگذار در اخلاق»، ص ۸۸-۱۰۶.

۳-۲-۲. محور دوم: توکل

تأثیر دیگر شناخت حقایق هستی و جایگاه آن‌ها، در انتخاب نقطه اتکا و اعتماد انسان برای خویش نمایان می‌شود. فقری که در وجود انسان نهفته است، او را وامی‌دارد تا در پی یافتن قدرتی برتر برای اتکا باشد. این انتخاب، وابسته به شناخت و تشخیص انسان است که چه کسی یا چه چیزی را به عنوان تکیه‌گاه خود برگزیند.

کسی که به حقیقت دنیا و اهل آن، و جایگاه خداوند نسبت به آن‌ها آگاه باشد، هرگز دنیا و اهل دنیا را تکیه‌گاه خود قرار نمی‌دهد؛ زیرا آن‌ها را قابل اعتماد نمی‌داند. انسان خردمند، برای انتخاب تکیه‌گاه، تا زمانی که شناختش از فرد مورد نظر به درجه‌ای نرسد که او را از هر نظر شایسته و توانمند بیابد، هرگز او را بر نمی‌گزیند.

در بسیاری از کتب اخلاقی به این نکته اشاره شده است که عامل اصلی دستیابی به توکل، کمال شناخت انسان است.^۱

یکی از راه‌های رسیدن به شناخت صحیح نسبت به حقیقت و واقعیت دنیا و اهل آن، که موجب می‌شود انسان به آن‌ها تکیه نکند، نگرستن به تحولات و دگرگونی‌های دنیاست. اعتماد انسان به دنیا، با وجود آنچه با چشم خود از تغییرات و دگرگونی‌های آن مشاهده می‌کند، نشان از جهل و نادانی او دارد.^۲ امیرالمؤمنین (علیه السلام) در روایتی به زیبایی این دگرگونی‌های دنیا را گوشزد کرده، می‌فرماید:

چه بسیار کسانی که بر دنیا تکیه کردند، اما ناگهان دنیا آنان را به درد ورنج افکند.
چه بسیار افرادی که به آن اطمینان نمودند، ولی دنیا آنان را بر زمین کوبید. چه بسیار صاحبان جاه و جلالتی که دنیا، آنان را حقیر و کوچک ساخت، و چه بسیار متکبران فخر فروشی که دنیا، ایشان را بر خاک مذلت افکند.^۳

پس از مشخص شدن رابطه بین کمال عقل و توکل، نحوه تأثیر کمال عقل در رسیدن به غنی مشخص می‌شود؛ زیرا توکل بر خداوند متعال و اعتماد نکردن به دنیا و اهل آن، یکی از مؤلفه‌های اصلی و اساسی برای دستیابی به بی‌نیازی است.^۴ انسان، با کمال عقل و رشد

۱. الاخلاق، ص ۴۲۸؛ تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی، ص ۶۹۹.

۲. نهج البلاغة، ص ۵۴۴.

۳. تحف العقول، ص ۱۸۱.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۱۳۹؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۶.

شناختی که به دست می‌آورد، به توکل بر خداوند و یأس نسبت به دیگران دست می‌یابد و از این راه، به بی‌نیازی می‌رسد. انسانی که تکیه‌گاه خود را خداوند قرار دهد و به آنچه نزد خداوند است، اعتماد داشته باشد، دیگر نه به داشته‌های دیگران، و نه حتی به داشته‌های دنیوی خود، نگاهی خواهد داشت. این امر، موجب می‌شود که احساس نیاز به دیگران از دل او رخت بربندد.

۳-۲-۳. محور سوم: عبادت

یکی دیگر از تأثیرات ویژه و اساسی جهان‌بینی انسان، در رویکرد و گرایش او نسبت به خداوند نمایان می‌شود. در بیان تأثیر قدرت شناخت در عبودیت، همین بس که حضرت امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی درباره چِستی عقل، به همین ویژگی اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ أُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.^۱

پیوند معرفت و شناخت انسان با طی مسیر عبودیت و رابطه آن‌ها در روایات مختلفی بیان شده است. امام حسین (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

ای مردم، حق - جلّ ذکره - بندگان را نیافریده مگر برای آن‌که او را بشناسند و هنگامی‌که او را شناختند عبادتش می‌کنند و زمانی‌که او را عبادت کردند از پرستش غیروابی‌نیاز می‌گردند.^۲

هرچه شناخت و معرفت انسان نسبت به حقایق جهان افزایش یابد و واقع‌گراتر باشد، مسیر رسیدن به کمال را بهتر خواهد شناخت و تمام اهتمام خود را صرف آن خواهد کرد. او، مسیر رسیدن به کمال و سعادت خویش را در عبودیت و بندگی خداوند متعال می‌بیند و تمام زندگی خود را در مسیر عبودیت خداوند تعریف می‌کند. وقتی مسیر رسیدن به هدف و سعادت را عبودیت خداوند دانست، دیگر تنها به بندگی او خواهد اندیشید.

کسی که چنین معرفتی یافت و راه عبودیت خداوند را در پیش گرفت، در تقابل میان دنیا و آخرت، اهتمامش به آخرت خویش معطوف است و هیچ‌گاه مشغول دنیا نمی‌شود. او، چون هدف خود را دستیابی به دنیا نمی‌داند، اهتمامش را نیز صرف دنیا نمی‌کند.^۳ خدا در نظر آنان با عظمت جلوه کرده است؛ در نتیجه، غیر خدا، هرچه هست، در نگاه آن‌ها کوچک

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۹.

۳. بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۶۳.

و بی ارزش جلوه می‌کند.^۱ در مقابل، کسی که دنیا در چشم او بزرگ جلوه کند و جایگاه آن در قلبش اهمیت یابد، آن را بر خداوند متعال مقدم می‌دارد. از همه چیز می‌برد و به دنیا می‌پیوندد، و در نهایت، برده آن می‌شود.^۲

یکی از مواعید خداوند متعال برای راهیان مسیر عبودیت، غنی و بی‌نیازی است. خداوند متعال، به عزت و جلال خویش سوگند یاد می‌کند که قلب کسی را که خواسته‌های الهی را بر خواسته‌های نفس خویش مقدم بدارد، از غنی و بی‌نیازی پر خواهد کرد؛ و خداوند بر خود لازم دانسته است که نیازمندی را از دل چنین بنده‌ای بردارد.^۳

بنابراین، سومین محور در رابطه اکمال عقل و غنی، این است که انسان، در سایه اکمال عقل و رشد و تکامل شناختی که به دست می‌آورد، به عبودیت خداوند می‌پردازد و تمام اهتمام خویش را معطوف به بندگی خدا و ساختن آخرت خود می‌سازد. او، چون این مسیر را برای زندگی خود برگزیده و همواره در مسیر رسیدن به سعادت خویش گام برمی‌دارد، خداوند نیز غنی و بی‌نیازی را در قلب او قرار خواهد داد.

نتیجه‌گیری

رابطه میان اکمال عقل و غنی از سوی امام کاظم (علیه السلام) در روایت معروف هشام بیان شده است. این روایت، در بررسی رجالی، مرسل و ضعیف محسوب می‌شود؛ اما توجه به محتوا و مضامین عالیه آن، که مشابه آن نیز در متون بسیار زیاد است، در کنار منابعی که این روایت در آن‌ها آمده، شکی در صدور آن باقی نمی‌گذارد.

معنای عقل، عبارت است از قوه و استعدادی که علوم با آن درک و فهم می‌شود و از قدرت تشخیص برخوردار است. این قدرت تشخیص، موجب بازدارندگی نفس از امور رذل و پست و دعوت آن به سوی افعال نیک می‌شود. معنای متغیر دیگر، یعنی غنی، عبارت است از کفایت، بسندگی، بی‌نیازی و عدم حاجتی که از درون انسان نشئت می‌گیرد و مال و ثروت در حصول آن اثری نخواهد داشت.

تبیین مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی در انسان که منجر به بی‌نیازی او می‌گردد، در سه محور «زهد

۱. همان، ج ۷۵، ص ۲۸.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۲۶.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۸۳. تحف العقول، ص ۴۸؛ مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، ج ۱، ص ۱۹.

نسبت به دنیا»، «توکل بر خداوند» و «عبودیت خداوند» ساماندهی شده است.

با رویکرد زاهدانه‌ای که در سایه اکمال عقل نسبت به دنیا پیدا می‌کند، دیگر در پی رسیدن به دنیا نخواهد رفت. احساس او نسبت به داشته‌های خود تغییر می‌کند و حس رضایت در او پدید می‌آید. او نسبت به آنچه ندارد و نیاز او نیست، احساس فقر نمی‌کند. داشته‌های دنیوی و زرق و برق دنیای دیگران در چشم او ارزشی ندارد که بخواهد به آن‌ها حسادت بورزد. او دل خوش و رضایتمند به همان اندکی است که بتواند زندگی خود را بگذراند و هرگز به فکر گسترش و ازدیاد آن نخواهد بود.

وقتی فکر او از دنیا و داشته‌های دنیوی فراتر رفت، آن را به عنوان آرزو و هدف نیز انتخاب نخواهد کرد. رسیدن به دنیا، وسعی و تلاش برای آن، و آرزو ساختن از آن، همه از کاستی نظرو شناخت نشئت می‌گیرد. کسی که عقل او به کمال رسیده باشد، در این ورطه نخواهد افتاد.

انسان عاقل هیچ‌گاه شیء متزلزلی را به عنوان تکیه‌گاه انتخاب نمی‌کند. او این کار را نهایت بی‌عقلی می‌داند و آن را قابل اعتماد نمی‌بیند. برای او تعجب‌آور است که دیگران چگونه به دنیا و اهل آن تکیه می‌کنند، با آن که دنیا و اهل آن خود عین نیازند و فقر و نیستی، وجود آن‌ها را دربر گرفته است. وقتی انسان عاقل، تکیه‌گاه خود را خداوند قرار می‌دهد، از مخلوقات مأیوس می‌شود. این، خود یکی از مؤلفه‌های اصلی دست یافتن به احساس بی‌نیازی است.

در سایه کمال شناختی که انسان عاقل پیدا می‌کند، اهتمام او معطوف به آخرت می‌شود. او فراغت برای عبادت خداوند پیدا می‌کند و لذا خداوند، طبق وعده‌ای که داده است، قلب او را از بی‌نیازی پر می‌کند.

اگر ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، کمال عقل، یقین و علم را که همگی از سنخ شناخت و معرفت هستند، راه رسیدن انسان به غنی دانسته‌اند، بدان معناست که انسان با اکمال عقل، می‌تواند به تمامی مؤلفه‌هایی که برای رسیدن به غنی نیاز است، دست پیدا کند و همچنین از تمام موانعی که می‌توانند در مسیر بی‌نیازی ایجاد شوند و انسان را به احساس نیاز بکشند، در امان بماند.

کتابنامه

قرآن کریم.

الأخلاق، عبدالله شبّر، مطبعة النعمان، نجف اشرف، مطبعة النعمان، بی‌تا.

إرشاد القلوب إلى الصواب (للديلمى)، حسن بن محمد ديلمى، قم، چاپ اول، قم، ۱۴۱۲ق.

أعلام الدين فى صفات المؤمنين، حسن بن محمد ديلمى، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
 الأمالى، محمد بن محمد مفيد، بى نا، قم، بى نا، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
 آسیب شناخت حديث، عبدالهادى مسعودى، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۹ش.
 بحار الانوار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، بيروت، بى نا، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
 تحف العقول، حسن بن على بن شعبه حرانى، قم، بى نا، چاپ دوم، ۱۳۶۳ق.
 ترتيب خلاصه الاقوال فى معرفه الرجال، حسن بن يوسف علامه حلى، مشهد، آستان قدس
 رضوى، ۱۳۸۱ش.

تصنيف غرر الحكم و درر الكلم، عبد الواحد بن محمد تميمى آمدى، قم، بى نا، چاپ اول،
 ۱۳۶۶ش.

تفسير القمى، على ابن ابراهيم قمى، قم، بى نا، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
 تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، احمد بن محمد بن مسكويه، بى جا، طليعة النور، ۱۴۲۶ق.
 تهذيب اللغة، محمد بن احمد ازهرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
 تهذيب نفس و سير و سلوك از دیدگاه امام خمينى، روح الله خمينى، تهران، مؤسسه تنظيم و
 نشر آثار امام خمينى (س)، ۱۳۸۷ش.

تيسير المطالب، يحيى بن حسين هارونى، صنعا، مؤسسة الإمام زيد بن على الثقافيه،
 ۱۴۲۲ق.

جامع السعادات، مهدى بن ابى ذر نراقى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بى تا.
 جمهرة اللغة، محمد بن حسن ابن دريد، بيروت، دارالعلم للملايين، چاپ اول، ۱۹۸۸م.
 الحياه، محمد رضا حكيمى، محمد حكيمى، على حكيمى، ترجمه: احمد آرام، تهران،
 بى نا، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.

الخصال، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، محمد بن على ابن بابويه، قم، بى نا،
 چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

الذريعة إلى حافظ الشريعة (شرح أصول الكافى شرح أصول الكافى جيلانى)، رفيع الدين

- محمد بن محمد مؤمن جیلانی، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- رجال الطوسی، محمد بن الحسن طوسی، قم، بی نا، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
- رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشی، مشهد، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، بی نا، چاپ ششم، ۱۳۶۵ش.
- روش فهم روان روان شناختی متون دینی، عباس پسندیده، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ سوم، ۱۴۰۰ق.
- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین (ط، القديمة)، محمد بن احمد فتال نیشابوری، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
- شرح أصول الکافی (صدرا)، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران، بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- شرح الکافی - الأصول و الروضة، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تهران، بی نا، چاپ اول، بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
- شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، روح الله خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲ش.
- شرح ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین، محمد بن صالح عثیمین، یحیی بن شرف نووی، ریاض، مدار الوطن للنشر، ۱۴۲۶ق.
- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعیل بن حماد جوهري، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، محمد بن زید الدین ابن أبی جمهور، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد لیثی واسطی، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، بی نا، چاپ دوم، قم، بی نا، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

الفروق فی اللغة، حسن بن عبدالله عسکری، بی نا، چاپ اول، بیروت، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.

الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، منسوب به علی بن موسی الرضا عليه السلام، مشهد، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

الكافي (ط، الإسلامية)، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، اسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
الكافي (ط، دارالحدیث)، محمد بن یعقوب کلینی، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، بی نا، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
کتاب الماء، عبدالله بن محمد ازدی، تهران، بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
کشف الغطاء عن وجوه مراسم الإهداء، محمد حسن بن محمد معصوم قزوینی، قم، کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملااحمد نراقی، ۱۳۸۰ش.
الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، محمد هادی بن معین الدین محمد شریف شیرازی، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۳۰ق / ۱۳۸۸ش.

کنز الفوائد، محمد بن علی کراچکی، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، بیروت، بی نا، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
لسان المیزان، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.

اللُّمَع فی التصوف، عبدالله بن علی ابونصر سراج، تهران، بی نا، بی تا.
مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد طریحی، تهران، بی نا، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ه.ش.
مجموعه وژام، مسعود بن عیسی ورام بن أبی فارس، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم، بی نا، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
المحکم و المحيط الأعظم، علی بن اسماعیل ابن سیده، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

المحیط فی اللغة، إسماعیل بن عباد صاحب بن عباد، بیروت، بی نا، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

- مشكاة الأنوار فی غرر الأخبار، علی بن حسن طبرسی، نجف، بی نا، چاپ دوم، ۱۳۴۴ ش.
- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، أحمد بن محمد فیومی، قم، بی نا، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، محمد بن علی ابن بابویه، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، سید ابوالقاسم خویی، قم، مرکز نشر الثقافة الإسلامية فی العالم، ۱۳۷۲ ش.
- معجم مصطلحات الرجال و الدراية، محمدرضا جدیدی نژاد، محمدکاظم رحمان ستایش، قم، مؤسسه علمی فرهنگى دارالحديث، ۱۴۲۲ ق.
- معجم مقایس اللغة، احمد بن فارس، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- معراج السعادة، احمد بن محمد مهدی نراقی، قم، هجرت، ۱۳۷۸ ش.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- مکارم الاخلاق، برهان الدین نسفی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۱۱ م.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، بی نا، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- منازل السائرین إلى الحق المبین، سلیمان بن علی تلمسانی، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- المؤمن، حسین بن سعید کوفی اهوازی، قم، بی نا، ۱۴۰۴ ق.
- نقد الرجال، مصطفی بن حسین تفرشی، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ ق.
- نهج البلاغة (للصبحی صالح)، محمد بن حسین شریف الرضی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- الوجیزة فی الرجال، محمدباقر بن محمد تقی مجلسی، محمدکاظم رحمان ستایش، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- وسائل الشیعه، محمد بن حسن شیخ حرعاملی، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- «راهبردهای قرآنی و روایی مقابله با احساس فقر»، محمد ساقیان، مجله پژوهش های نهج البلاغه، شماره ۴۱، ص ۱۶۹ - ۱۳۳.
- «روش فهم و تبیین گزاره های دینی (قرآن و حدیث)»، عباس پسندیده، مجله حدیث و اندیشه، ۱۳۸۶، شماره ۳، ص ۳۳-۴۷.

«روش مفهوم مفهوم‌شناسی موضوعات اخلاقی و کاربری آن در مفهوم حیا»، عباس پسندیده، مجله اخلاق و حیانی، ۱۳۹۶، شماره دوم، ص ۶۷ - ۹۵.

«گونه‌شناسی شناخت‌های اثرگذار در اخلاق»، سمانه مطلق مجد، عباس پسندیده، شادی نفیسی، مجله علوم حدیث، شماره ۶۵، ص ۸۸ - ۱۰۶.

«مهارت غلبه بر فقر مالی در قرآن»، عبدالعلی پاکزاد، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۷.

«همبستگی قناعت و آرامش روان از منظر امام علی در نهج البلاغه»، ابراهیم کلانتری، لیلا جنتی، مجله پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۱۷، ص ۴۴ - ۲۷.

ارزیابی مستندات روایی مفسران در تلقی از «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»

^۱ فاطمه نجارزادگان^۲ فتح الله نجارزادگان^۳ فاطمه عباسوند^۴ سید محمد موسوی مقدم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

چکیده

مقاله حاضر به بررسی انتقادی مستندات روایی مفسران درباره عبارت «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» در آیه ۳۴ سوره نساء می پردازد؛ با این هدف که مفهوم و شیوه اجرای «هجر» بر زن ناشزه را واکاوی نماید. نخست، روایات تفسیری را در چهار دسته قرار می دهد، با روش تحلیل سند - متن ارزیابی می نماید و از میان آن ها دسته نخست، یعنی کناره گیری از رابطه جنسی را برمیگزیند. سپس، نظام معنایی «هجر» و «مضجع» را بر اساس کاربردهای قرآنی - لغوی آن ها شکل می دهد. در نهایت، از کنار هم نهادن دسته نخست روایات با این نظام معنایی نتیجه می گیرد که عبارت مورد بحث، زن ناشزه را از خشونت رفتاری شوهرش در امان نگه می دارد و در عین حال، بستری کرامت آمیز و محترمانه برای بازگرداندن وی به زندگی مشترک فراهم می سازد. کلیدواژه ها: قرآن، آیه ۳۴ سوره نساء، أَهْجُرُوهُنَّ، مَضَاجِع، روایات تفسیری.

مقدمه

آیه ۳۴ سوره نساء در ساختار حقوقی و اجتماعی جوامع اسلامی اهمیت ویژه ای دارد. این

۱. دانشجوی دکتری دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (najjarzadehgan@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه تهران، پردیس قم (najarzadegan@ut.ac.ir) (نویسنده مسئول).

۳. استادیار پژوهشکده زن و خانواده (alasvand@wfr.ac.ir).

۴. دانشیار دانشگاه تهران (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

آیه با کلیدواژگان «قوامیت»، «نشوز»، «ضرب» و «اطاعت» به مواردی از حقوق و وظایف زنان و مردان در قالب رابطه زن- شوهر اشاره، و ابعاد گسترده‌ای از تفاسیر و احکام فقهی را بر خود بار می‌کند. از این رو، واکاوی دوباره مفهوم آن می‌تواند گامی مهم در جهت درک بهتر رویکرد اسلام به زنان و نیز تقویت حقوق ایشان باشد.

این مقاله قصد دارد به بررسی رویکردهای تفسیری در آیه ۳۴ سوره نساء بپردازد. البته به دلیل حجم بالای مطالب، تنها عبارت «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» را در دستور کار خود می‌دهد و می‌کوشد که به سؤال «هجر در بستر از زن ناشزه به چه معناست؟» پاسخ دهد. بر این اساس، نخست روایات تفسیری را دسته‌بندی و با روش تحلیل سندی- متنی ارزیابی می‌کند. سپس، کاربردهای قرآنی ریشه «هجر» و «مضجع» و شواهد مرتبط با آن را مورد کاوش قرار می‌دهد تا دیدگاه برگزیده به دست آید.

هرچند تاکنون تعداد قابل توجهی کتاب و مقاله به زبان‌های گوناگون درباره این آیه به نگارش درآمده‌اند، اما بیشتر بر دیگر کلیدواژگان آن، به ویژه قوامیت و ضرب، تمرکز کرده‌اند. همچنین، به روایات تفسیری درباره هجر، توجه چندانی ننموده و جستجو در شواهد قرآنی، روایی و ادبی را برای نظام‌سازی معنایی مد نظر نداشته‌اند.

۱. تبیین دیدگاه مفسران

دیدگاه مفسران متقدم درباره «أَهْجُرُوهُنَّ» مبتنی بر شماری از روایات است که به صحابه و تابعین می‌رسند و هیچ‌یک تا رسول خدا ﷺ امتداد نمی‌یابند.^۱ غالب متأخران نیز یافته‌های پیشینیان خود را در این آیه حفظ می‌کنند و جز عباراتی برای توضیح بیشتر، چیزی بدان نمی‌افزایند. این تعابیر اصولاً بر حق شوهر تأکید می‌کنند و وظیفه زن در اطاعت از وی را پررنگ می‌سازند.^۲

اما درک مفسران معاصر از این آیه نسبت به مفسران قبل، متحول می‌شود و نقطه عطفی را در تفسیر آیه می‌سازد؛ به گونه‌ای که مرد دیگر نمی‌تواند به قصد احقاق حق خود (حق اطاعت زن از شوهر) و بازگرداندن زن به فرمانبرداری، «أَهْجُرُوهُنَّ» را به اجرا درآورد. معاصران

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۵، ص ۳۷؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج ۳، ص ۹۳۹؛

التفسیر الکبیر، ج ۲، ص ۲۰۳؛ الكشف و البیان، ج ۳، ص ۳۰۲؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۸.

۲. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۱۰، ص ۷۰؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۲، ص ۷۲؛ الجامع لأحكام القرآن، ج ۵،

ص ۱۶۸؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۳، ص ۶۲۲.

از روایات نیز بهره می‌گیرند، اما بیشتر بر فهم خود از آیات تمرکز می‌کنند و آن را در چارچوب نیازهای عصر حاضر، بازتاب می‌دهند. این فهم با تفاسیر متقدم و متأخر، تفاوت‌های قابل توجهی دارد که می‌توان آن‌ها را به صورت ذیل خلاصه کرد:

یک. نخستین اختلاف، در سبب اجرای «أَهْجُزُونِ» است. بیشتر متأخران و برخی از متقدمان، ریشه این دو گام را وجوب اطاعت زن از شوهر می‌دانند. پس، چون نشوز با ترک فرمانبرداری همراه می‌شود، زن هم در پیشگاه شوهرش و هم خداوند، گناهکار است و مرد حق دارد در چارچوب «موعظه»، «هجر» و «ضرب»، وی را به اطاعت بازگرداند. در مقابل، غالب مفسران معاصر، با چرخشی قابل توجه نسبت به پیشینیان خود، این مراحل را به عنوان وظیفه مرد در امر به معروف و نهی از منکر همسرناشزه خود یا درمانی زود هنگام در برابر آسیب به نظام خانواده تفسیر می‌کنند؛ یعنی آنچه را برای مرد تجویز می‌شود، وظیفه‌ای دوجانبه می‌دانند. به همین رو، این گام‌ها را به حاکم شرع اختصاص می‌دهند یا میان شوهر و حاکم برابر می‌شمردند. ایشان در تفسیر به درمان نیز اشاره‌ای به گناه بودن نشوز نمی‌نمایند، بلکه فقط خانواده را به مؤسسه‌ای تشبیه می‌کنند که زن، شریک در بنای آن و ملکه شوهر خود است و نشوز وی همچون آفتی این بنیان را تهدید می‌سازد. البته معاصران همچون مفسران پیش از خود، اطاعت زن از شوهر را می‌پذیرند، هرچند در دامنه آن با ایشان موافق نیستند. اما در خصوص این آیه به اطاعت استناد نمی‌کنند یا با اشاره ضمنی از آن رد می‌شوند.^۱

دو. اختلاف دیگر، تأکیدی است که بیشتر مفسران معاصر بر ترتیبی بودن اجرای موعظه، هجر و ضرب دارند؛ به گونه‌ای که تا مرد، همسرناشزه خود را موعظه نکرده باشد، حق اجرای هجر ندارد. این تأکید در میان متقدمان و حتی متأخران نیز دیده می‌شود. اما اهمیتی که معاصران بدان می‌دهند، بسیار بیشتر است؛ چون آن را اقدامی در جهت حمایت از زنان می‌دانند.^۲

سه. اختلاف سوم درباره مفهوم و شیوه اجرای هجر است. غالب معاصران تلاش می‌کنند با کاستن از شدت عبارات پیشینیان خود، دلالت آیه را تا حد امکان نرم و به نیازهای جامعه

۱. فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۶۴۸؛ التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ج ۴، ص ۱۱۲؛ تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار، ج ۵، ص ۱۶۰؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ج ۷، ص ۳۶؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۳، ص ۳۶۹؛ من وحی القرآن، ج ۷، ص ۲۴۳.

۲. فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۶۴۸؛ التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ج ۴، ص ۱۱۲؛ تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار، ج ۵، ص ۱۶۰؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ج ۷، ص ۳۶؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۳، ص ۳۶۹؛ من وحی القرآن، ج ۷، ص ۲۴۳.

امروز نزدیک سازند. ایشان دیگر از درون مایه های «دعوت به تقوا، یادآوری حق مرد برگردن زن در وجوب اطاعت، سخن درشت و پشت کردن در رختخواب» استفاده نمی کنند، بلکه به جای آن ها از تعبیری بهره می گیرند که مفهوم گناه زن و شدت گفتار و رفتار مرد در برابر وی را تداعی نسازد. از جمله، بسترا بزرگ ترین فرصت جلوه نمایی زن به عنوان ملکه برای شوهرش ترسیم می کنند که بی توجهی مرد، چنین فرصتی را از او می گیرد و وی را متأثر می سازد.^۱

بدین ترتیب، شدت عمل علیه زنان - که در تفاسیر پیشین، به ویژه در دوره متأخر در اوج بود - ناگهان فروکش می کند و حتی از دوره متقدم نیز پایین ترمی آید. البته در میان معاصران، همچنان مفسرانی هستند که پیرو اندیشه های مفسران پیش از خودند یا نسبت به اندیشه های جدید، به آن ها گرایش بیشتری دارند.^۲

از این تفاوت در میان تفاسیر می توان نتیجه گرفت که آیه ۳۴ سوره نساء از جمله آیاتی است که هم امکان تحمیل شدت بر آن وجود دارد و هم نهایت لطافت از آن قابل دریافت است. از این رو، در ادامه، نخست به دسته بندی و ارزیابی روایات تفسیری پرداخته می شود تا میزان صحت مستندات مفسران متقدم و متأخر روشن گردد. سپس نظام معنایی «هجر» و «مضجع» مورد کاوش قرار می گیرند و دیدگاه مفسران معاصر به بحث گذاشته می شود. در نهایت، وجه برگزیده این اثر از میان وجوه گوناگون ممکن، به دست می آید.

۲. دسته بندی و ارزیابی روایات تفسیری

۲-۱. دسته بندی روایات تفسیری

روایات «أَهْجُرُوهِنَّ»، درون مایه یکسانی ندارند و به چند دسته قابل تقسیم اند. هر چند برخی مفسران، این کار را به صورت موضوعی انجام داده اند، اما طبقه بندی ایشان، جامعیت و مانعیت لازم را ندارد.^۳ چون احادیثی که در دسته های مختلف قرار می دهند، با یکدیگر

۱. فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۶۴۸؛ التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ج ۴، ص ۱۱۲؛ تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، ج ۵، ص ۱۶۰؛ زهرة التفاسير، ج ۳، ص ۱۶۶۷؛ الميزان فی تفسير القرآن، ج ۴، ص ۳۴۳؛ الفرقان فی تفسير القرآن بالقرآن والسنة، ج ۷، ص ۳۶؛ الأمل فی تفسير كتاب الله المنزل، ج ۳، ص ۳۶۹؛ من وحى القرآن، ج ۷، ص ۲۴۳.

۲. التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج، ج ۵، ص ۵۴؛ اطيب البيان فى تفسير القرآن، ج ۴، ص ۷۱؛ تفسير القرآن الكريم، ج ۵، ص ۸۴۳؛ التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج ۳، ص ۱۳۶؛ تفسير الكاشف، ج ۲، ص ۳۱۴.

۳. جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، ج ۵، ص ۳۷؛ تفسير القرآن العظيم (ابن ابى حاتم)، ج ۳، ص ۹۳۹؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج ۳، ص ۶۸؛ البحر المحيط فى التفسير، ج ۳، ص ۶۲۲.

همپوشانی دارند و کاملاً متمایز نمی‌گردند. در مواردی نیز روایات به خطا جای‌گذاری می‌شوند یا از قلم می‌افتند. از این رو، نیاز به دسته‌بندی جدیدی احساس می‌شود. برای این هدف، مفهوم یا مفاهیم مشترک از روایات بیرون کشیده می‌شوند تا از هم‌پوشانی آن‌ها جلوگیری گردد. نتیجه در قالب چهار دسته روایات «أَهْجُرُوهُنَّ»، قابل تبیین است:

۱-۱-۲. در دسته نخست، روایاتی قرار می‌گیرند که در قالب تعابیر گوناگونی همچون «جماع»، «لایجامعها»، «لایضاجعها»، «ان لایقرب فراشها و...» بر ترک رابطه جنسی یا هم‌بستری دلالت دارند. البته، دو تعبیر «لایضاجعها» و «ان لایقرب فراشها» عام‌تر از «جماع» و «لایجامعها» هستند؛ زیرا جدا کردن بسترو نزدیک نشدن به آن، از ترک جماع فراتر می‌رود و به ترک رختخواب مشترک و خوابیدن در رختخواب دیگری رسد. با این حال، همان‌گونه که زمخشری و بیضاوی می‌گویند، این تعابیر عام، کنایه‌اند و برخلاف کناره‌گیری از رابطه جنسی اطلاق می‌شوند:

فی المراقده، أی لا تدخلوهن تحت اللحد أو هی کنایة عن الجماع.

و

فلا تدخلوهن تحت اللحف، أو لا نباشوهن فیکون کنایة عن الجماع.^۱

طبرسی نیز به صورت تلویحی به این موضوع اشاره می‌کند. وی «أَهْجُرُوهُنَّ» به معنای پشت کردن در رختخواب را به روایات فراش ملحق می‌سازد؛ یعنی از آن هم‌بستری بدون رابطه جنسی را درمی‌یابد.^۲ همچنین، تعابیر «یطوُّها» و «غیر أن یَدْر نکاحها» - که در دیگر روایات «أَهْجُرُوهُنَّ» به کار رفته‌اند - به رابطه جنسی اشاره دارند و دلالت عبارات عام «لایضاجعها» و «ان لایقرب فراشها» بر این معنای خاص را تأیید می‌کنند. از این رو، تمامی این تعابیر عام و خاص در یک دسته قرار می‌گیرند و از یکدیگر متمایز نمی‌شوند (برخلاف ترک کلام و سخن درشت که کاملاً قلمرو معنایی متمایزی دارند، پشت کردن در رختخواب نیز چون همنشین ترک کلام و برقراری رابطه جنسی شده است، نمی‌تواند به این دسته ملحق شود). این روایات از شماری از صحابه و تابعین نقل شده‌اند که از جمله آن‌ها، ابن عباس، نخعی، شعبی، قتاده، حسن، محمد بن کعب، مقسم و ابراهیم هستند. تعداد این روایات،

۱. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، ج ۱، ص ۵۰۵؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۲، ص ۷۲.

۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۸.

نزدیک به بیست مورد می‌رسد که رقمی قابل توجه است. به عنوان نمونه، به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

حدثنی محمد بن مسعد قال، حدثنی أبی قال، حدثنی عمی قال، حدثنی أبی، عن أبيه، عن ابن عباس: واهجروهن في المضاجع، يعني بالهجران: أن يكون الرجل وامرأته على فراش واحد لا يجامعها.

حدثنی المثنی قال، حدثننا حبان بن موسى قال، حدثننا ابن المبارك قال، أخبرنا شريك، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس: واهجروهن في المضاجع، قال: لا يجامعها.

حدثننا أبو كريب وأبو السائب قالوا حدثننا ابن إدريس، عن الحسن بن عبيد الله، عن أبي الضحی، عن ابن عباس في قوله: واهجروهن في المضاجع، أنها لا تترك في الكلام، ولكن الهجران في أمر المضجع.

حدثننا ابن حميد قال، حدثننا جرير، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر قال: الهجر هجر الجماع.

حدثنی الحسن بن زريق الطهوی قال، حدثننا أبو بكر بن عیاش، عن منصور، عن مجاهد في قوله: واهجروهن في المضاجع، قال: لا تضاجعوهن.

حدثننا ابن حميد قال، حدثننا جریر، عن مغيرة، عن الشعبي قال: الهجران أن لا يضاجعها.

حدثننا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا معمر، عن الحسن وقتادة في قوله: فعظوهن واهجروهن، قالوا إذا خاف نشوزها وعظها. فإن قبلت، وإلا هجر مضجعها.

حدثننا محمد بن المثنی قال، حدثننا محمد بن جعفر قال، حدثننا شعبة، عن مغيرة، عن إبراهيم والشعبي أنهما كانا يقولان: واهجروهن في المضاجع، قالوا يهجرها في المضجع.^۱

۱-۲. در دسته دوم از روایات، «أَهْجُرُوهُنَّ» به ترک کلام اطلاق می‌شود. این روایات، هم بستری را تجویز می‌کنند و در عین حال، مردان را از بیان هر کلامی به همسران ناشزه‌شان باز می‌دارند. روایات این دسته به پنج مورد می‌رسند که بدین شرح‌اند:

۱. رک. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۵، ص ۳۷؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج ۳، ص ۹۳۹.

حدثني المثنى قال، حدثنا عبدالله بن صالح قال، حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: واهجروهن في المضاجع، قال: يعظها فإن هي قبلت، وإلا هجرها في المضجع، ولا يكلمها من غير أن يذّر نكاحها، وذلك عليها شديد.

حدثني المثنى قال، حدثنا عمرو بن عون قال، حدثنا هشيم، عن جوير، عن الضحاك في قوله: واهجروهن في المضاجع، قال: يضاجعها، ويهجر كلامها، ويؤليها ظهره.

«حدثنا محمد بن الحسين قال، حدثنا أحمد بن مفضل قال، حدثنا أسباط، عن السدي: أما تخافون نشوزهن، فإن على زوجها أن يعظها، فإن لم تقبل فليهجرها في المضجع. يقول: يرقد عندها ويؤليها ظهره ويوطؤها ولا يكلمها.

«حدثني يعقوب بن إبراهيم قال، حدثنا هشيم قال، أخبرنا مغيرة، عن أبي الضحى في قوله: واهجروهن في المضاجع، قال: يهجر بالقول، ولا يهجر مضاجعتها حتى ترجع إلى ما يريد.

حدثني المثنى قال، حدثنا حبان بن موسى قال، أخبرنا ابن المبارك قال، أخبرنا شريك، عن خفيف، عن عكرمة: واهجروهن في المضاجع، الكلام والحديث.^۱

۱-۳. دسته سوم روایات، «أَهْجُرُوهُنَّ» را به پشت کردن در رختخواب معنا می‌کنند؛ یعنی مرد باید پشت خود را به همسرناشزه‌اش کند و روبه وی نخوابد. این درون مایه در دو روایت بیان می‌شود که در میان پنج روایت مورد قبل (ترک کلام) جای می‌گیرند. پس، در هیچ روایتی از منابع اهل سنت، «أَهْجُرُوهُنَّ» به پشت کردن معنا نشده است، مگر آن‌که با ترک کلام همراه می‌گردد. اما در منابع شیعه، روایتی وجود دارد که راوی اصلی آن، ابوجعفر است:

روی عن أبي جعفر قال: يحول ظهره إليها.

این روایت، تک روایت تفسیری «أَهْجُرُوهُنَّ» در شیعه است که نخست در مجمع البیان دیده می‌شود^۲ و سپس مفسران متأخری چون فیض کاشانی، بحرانی و قمی مشهدی بدان استناد می‌ورزند.^۳ در ادامه، روایات این دسته و دسته قبل در کنار هم بررسی می‌شوند.

۱-۴. مفهوم آخرین دسته روایات «أَهْجُرُوهُنَّ»، سخن درشت بر زبان آوردن است که در سه روایت دیده می‌شود. این مفهوم با سه درون مایه پیشین، اشتراکی در محتوا ندارد و

۱. رک. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۵، ص ۳۷؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج ۳، ص ۹۳۹.

۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۳۴.

۳. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۴۴۸؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۲۴؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۳، ص ۳۹۸.

می‌توان آن را موردی کاملاً مجزا به شمار آورد. این روایات بدین ترتیب‌اند:

حدثنا الحسن بن یحیی قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا الثوری، عن رجل، عن
أبی صالح، عن ابن عباس فی قوله: واهجروهن فی المضاجع، قال: یهجرها بلسانه،
وُیَغْلَظُ لها بالقول، ولا یدع جماعها.

و به قال، أخبرنا الثوری، عن خصیف، عن عکرمه قال: إنما الهجران بالمنطق: أن یغلظ
لها، وليس بالجماع.

حدثنی المثنی قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنی یعلی، عن سفیان فی قوله: واهجروهن
فی المضاجع، قال: فی مجامعها، ولكن یقول لها: تعالی، وافعلی، کلاماً فی غلظة.

۲-۲. ارزیابی روایات تفسیری

از میان چهار دسته روایات «أُهْجُرُوهُنَّ»، دسته نخست که بر ترک رابطه جنسی دلالت دارند، تعداد قابل توجهی از گزارش‌ها را به خود اختصاص می‌دهد و غالب مفسران متقدم تا معاصر نیز بدان اشاره می‌کنند. همچنین، کاربردهای قرآنی - ادبی «هجر» و «مضجع» که در ادامه می‌آیند، این معنا را تأیید می‌کنند. از این رو، این دسته مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و سه دسته دیگر که در تهافت با آن هستند، به بحث گذاشته می‌شوند. اما پیش از کاوش این روایات، تذکر دو نکته لازم است:

یک. روایات «أُهْجُرُوهُنَّ»، اختلاف مضمون قابل توجهی دارند؛ به گونه‌ای که در همان بدو امر، تعارض آشکار و غیرقابل حلی با یکدیگر می‌یابند؛ از جمله آن‌که در برخی، مرد می‌تواند با همسرناشزه خود سخن بگوید؛ در پاره‌ای، نباید سخن بگوید و در بعضی، باید سخن درشت بگوید. نیز در برخی، نباید جماع را فروگذارد، اما در بقیه، حق جماع با زن را ندارد. این تهافت‌ها حتی پیش از بررسی سندی، امکان صدور همه آن‌ها از پیامبر ﷺ را در تردید فرو می‌برند و نشان می‌دهند که برخی قطعاً دارای اشکال‌اند.

دو. نه تنها اسناد این روایات به پیامبر ﷺ نمی‌رسند، بلکه راویان اصلی‌شان نیز در کتب تفسیری، یکسان نیستند؛ برای نمونه، ابن عطیه و ثعالبی، «أُهْجُرُوهُنَّ» به معنای ترک سخن را به «سعید بن جبیر» نسبت می‌دهند، در حالی که طبرسی قائل آن را «ابن عباس» برمی‌شمرد و ترک جماع را به «سعید بن جبیر» منتسب می‌سازد. ابن حیان اندلسی، ترک جماع را به «ابن عباس» و «سعید بن جبیر» استناد می‌دهد و «ضحاک» و «سَدّی» را گوینده معنای ترک جماع می‌داند. ابن عطیه، «أُهْجُرُوهُنَّ» به معنای سخن درشت را به ابن عباس و

ابوحیان، آن را به عکرمه و حسن منسوب می‌کنند. طبرسی، «أَهْجُرُوهُنَّ» به معنای ترک فراش را به حسن، قتاده و عطا نسبت می‌دهد، در حالی که ابن حیان گوینده آن را مجاهد می‌داند.^۱ هرچند، به عنوان یک قاعده کلی، یک روایت می‌تواند در منابع گوناگون راویان مختلفی داشته باشد، اما چنین استناد آشفته‌ای، تنها از این مسأله منشأ نمی‌گیرد؛ چون در این صورت، ابن عباس، راوی هر سه مفهوم ترک سخن، سخن درشت و ترک جماع است و این معانی با هم به تعارض می‌خورند. مسأله استناد، خود اشکال مهمی است که در کنار تناقض محتوایی روایات، دو احتمال اجتهاد صحابه و تابعین یا تصحیف و تحریف را تقویت می‌سازد.

۲-۱. ارزیابی دسته دوم و سوم روایات (ترک کلام و پشت کردن در رختخواب)

۲-۱-۱. سند این پنج روایت، متفاوت است و راویان آن جزه‌شیم (دو سند دو و سه) و مثنی (سه سند دو، چهار و پنج)، اتفاق ندارند. سه سند نخست از اسناد پرکاربرد طبری و ابن ابی حاتم اند و محتوای نزدیکی به آیاتی که تفسیر می‌کنند، دارند. دو سند دیگر، جز در معدودی از موارد، در این دو تفسیر استفاده نمی‌شوند؛ هرچند راویان آن (به جز مثنی) مورد وثوق رجالیان اهل سنت هستند. با این حال، هیچ‌یک از محدثان متقدم اهل سنت و شیعه به این پنج روایت توجه نمی‌کنند، بلکه به روایات دسته نخست استناد می‌ورزند؛ از جمله: ابوداود، روایت:

حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن أبي حرة الرقاشي، عن عمه أن النبي ﷺ قال: «فإن خفتن نشوزهن فاهجروهن في المضاجع»، قال حماد: يعني النكاح.

را می‌آورد که در آن «أَهْجُرُوهُنَّ» به ترک نکاح معنا می‌شود.^۲ البته روایت ابوداود برخلاف دسته دوم روایات «أَهْجُرُوهُنَّ» که موقوف یا مقطوع اند، به پیامبر ﷺ می‌رسد؛ اما محدثان به روایات موقوف و مقطوع در دیگر موضوعات استناد می‌کنند. پس، احتمالاً اشکال از جای دیگری است که این پنج نقل را مقبول نمی‌یابند.

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۵، ص ۳۷؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج ۳، ص ۹۳۹؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۸۴؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۲، ص ۴۷؛ البحر المحیط فی التفسیر، ج ۳، ص ۶۲۲.

۲. سنن ابی داود، ج ۳، ص ۴۷۹.

۲-۱-۲. این اسناد با اسناد روایات «فعظوهن»، شباهت دارند که از قرار دادن آن‌ها در کنار یکدیگر، این ارتباط آشکار می‌شود:

سند شماره یک، یعنی «حدثنی مثنی قال، حدثنا عبدالله بن صالح قال، حدثنا معاوية، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس» با سند روایت:

حدثنی مثنی قال، حدثنا عبدالله بن صالح قال، حدثنا معاوية، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: «فعظوهن»، یعنی: عظوهن بکتاب الله. قال: أمره الله إذا نشزت أن يعظها ويذكرها الله، ويعظم حقه عليها.

در همه راویان، کاملاً یکسان است و سند شماره دو، یعنی «المثنی قال، حدثنا عمرو بن عون قال، حدثنا هشيم، جوبير عن ضحاک» با سند روایت:

حدثنی المثنی قال، حدثنا عمرو بن عون قال، حدثنا هشيم، عن يونس، عن الحسن قال: إذا نشزت المرأة على زوجها فليعظها بلسانه. يقول: يأمرها بتقوى الله وطاعته.

فقط در دو راوی نخست، متفاوت می‌شود. البته احتمال تصحیف و قلب سند با سند دیگر در اینجا می‌رود؛ چون بیشتر روایاتی که طبری با سند «المثنی قال، حدثنا عمرو بن عون قال، حدثنا هشيم» می‌آورد، به نقل از جوبير از ضحاک است و فقط تعداد انگشت شماری روایت از یونس، از حسن در کل تفسیر وی دیده می‌شود. براین اساس، احتمال آن‌که این دو روایت، در حقیقت یک روایت بوده و طبری آن‌ها را ذیل «فعظوهن» و «فاهجروهن» تفکیک کرده و به صورت مجزا آورده باشد، زیاد است. در این صورت، می‌توان متن کامل روایت نخست را به صورت:

عظوهن بکتاب الله. قال: أمره الله إذا نشزت أن يعظها ويذكرها الله، ويعظم حقه عليها. واهجروهن في المضاجع، قال: يعظها فإن هي قبلت، وإلا هجرها في المضجع، ولا يكلمها من غير أن يذر نكاحها، وذلك عليها شديداً.

و متن کامل روایت دوم را به صورت:

إذا نشزت المرأة على زوجها فليعظها بلسانه. يقول: يأمرها بتقوى الله وطاعته. واهجروهن في المضاجع، قال: يضاجعها، ويهجر كلامها، ويوليها ظهره.

بازسازی نمود؛ به ویژه آن‌که بیهقی صورت کامل روایت نخست را در سنن خود به صورت:

تِلْكَ الْمَرْأَةُ تَنْشُزُ وَتَسْتَحِفُّ بِحَقِّ زَوْجِهَا وَلَا تُطِيعُ أَمْرَهُ فَأَمَرَ اللَّهُ ﷻ أَنْ يَعْظَهَا وَيَذْكُرَهَا بِاللَّهِ

وَيُعْظِمَ حَقَّهُ عَلَيْهَا فَإِنْ قَبِلَتْ وَإِلَّا هَجَرَهَا فِي الْمَضْجَعِ وَلَا يُكَلِّمُهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَذَرَ نِكَاحَهَا، وَذَلِكَ عَلَيْهَا شَدِيدٌ.

ذکر می‌کند که به صورت بازسازی شده آن، بسیار نزدیک است؛^۱ با این تفاوت که روایت بیهقی افزونه‌هایی نیز دارد که احتمال می‌رود تصحیف یا تحریف روایت اصلی باشند. ۲-۱-۳. صورت بازسازی شده دو روایت قبل، اعمال شدت را در هر دو «فَعِظُوهُنَّ» و «أَهْجُرُوهُنَّ» هویدا می‌سازد؛ یعنی این دو کلیدواژه به گونه‌ای تفسیر می‌شوند که بر تأثر زن از رابطه جنسی بدون سخن، تأکید کنند و برخورد شدیدتری با وی را نشان دهند: مرد در موعظه زن ناشزه، خدا و حق عظیم خود را به یاد زن آورد و در هجر، با او سخن نمی‌گوید یا به وی پشت می‌کند، اما در رابطه جنسی محدودیتی ندارد؛ این در حالی است که در دیگر روایات «فَعِظُوهُنَّ»، فقط از کلامی بودن موعظه با تعبیر «بالکلام»، «باللسنة»، «باللسان» یا کاربرست قرآن در اجرای آن با عبارات «بالعلم و القرآن» و «بکتاب الله» سخن به میان می‌آید.^۲ ۲-۱-۴. افزونه «قال / يقول» در میان این دسته روایات «أَهْجُرُوهُنَّ»، در روایت:

حدثنا محمد بن الحسين قال، حدثنا أحمد بن مفضل قال، حدثنا أسباط، عن السدي: أما «تخافون نشوزهن»، فإن على زوجها أن يعظها، فإن لم تقبل فليهجرها في المضجع. يقول: يرقد عندها ويوليها ظهره ويطؤها ولا يكلمها.

نیز دیده می‌شود. متن روایت قبل از «يقول»، کامل است: مرد باید همسر ناشزه‌اش را موعظه کند و در بستر او را رها نماید (که به احتمال قوی، همچون موارد قبل، کنایه از ترک رابطه جنسی است)؛ اما «يقول» با فاعلی نامعین، پس از آن می‌آید و «أَهْجُرُوهُنَّ» را منحصر به هم‌بستری همراه با پشت کردن و رابطه جنسی همراه با سخن نگفتن می‌سازد. این عبارت، همان‌گونه که از کلیدواژگان آن می‌توان حدس زد، جنبه تفسیری برای روایت اصلی دارد؛ زیرا نه تنها عبارت پردازی آن، بُعد تفسیری را تداعی می‌کند، بلکه دو کلیدواژه آن، یعنی «يرقد عندها» و «يطؤها» نیز در هیچ یک از دیگر روایات «أَهْجُرُوهُنَّ» دیده نمی‌شوند. از این رو، می‌توان احتمال داد که راویان یا نسخه‌نویسان بعدی، «يقول» و عبارت بعد از آن را از خود به عبارت اصلی افزوده‌اند.

۲-۱-۵. همان‌گونه که در مورد دو به تفصیل گذشت، بیهقی روایت نخست از این

۱. السنن الکبری، ج ۷، ص ۴۹۶.

۲. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۸، ص ۳۰۲-۲۹۷؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، ج ۳، ص ۹۴۱-۹۴۳.

دسته، یعنی:

تِلْكَ الْمَرْأَةُ تَنْشُرُ وَتَسْتَخْفُ بِحَقِّ زَوْجِهَا وَلَا تُطِيعُ أَمْرَهُ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنْ يَعْظَهَا،
وَيَذْكُرَهَا بِاللَّهِ وَيُعْظِمَ حَقَّهُ عَلَيْهَا، فَإِنْ قَبِلَتْ وَالْأَ هَجَرَهَا فِي الْمَضْجَعِ، وَلَا يُكَلِّمُهَا مِنْ
غَيْرِ أَنْ يَذَرَ نِكَاحَهَا، وَذَلِكَ عَلَيْهَا شَدِيدٌ.

را در سنن خود می آورد. اما در کمال شگفتی، آن را ذیل «بَابُ مَا جَاءَ فِي وَعْظِهَا يَا بَابُ مَا جَاءَ
فِي هَجَرِهَا» نمی گذارد، بلکه در باب قبل از آن، یعنی «بَابُ نُشُوزِ الْمَرْأَةِ عَلَى الرَّجُلِ» جای
می دهد؛ یعنی او تنها به معنای نشوز از این روایت، استناد می کند و احتمالاً به ادامه آن که
«أَهْجُرُوهُنَّ» به رابطه جنسی با وجود سخن نگفتن معنا می شود، باور ندارد. به ویژه آن که او در
«بَابُ مَا جَاءَ فِي وَعْظِهَا يَا بَابُ مَا جَاءَ فِي هَجَرِهَا» روایتی مخالف با این معنا می آورد:

أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الرَّوْذِبَارِيُّ، أَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ دَاسَةَ، نَا أَبُو دَاوُدَ، نَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، نَا
حَمَّادٌ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي حُرَّةَ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ عَمِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «فَإِنْ خِفْتُمْ
نُشُوزَهُنَّ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» قَالَ حَمَّادٌ: يَغْنَى النِّكَاحُ.

در این روایت، «أَهْجُرُوهُنَّ» به ترک رابطه جنسی معنا می شود و هیچ اشاره ای به ترک
سخن نمی گردد. این جای گذاری، احتمال مذکور را تقویت می کند که خود بیهقی با «هجر»
به معنای رابطه جنسی همراه با ترک سخن، موافق نبوده و فقط برای کلیدواژه «نشوز» بدان
استناد کرده است.

۲-۱-۶. متن روایت چهارم که سند آن به ابن عباس می رسد، در تعارض با نقل دیگر
طبری از ابن عباس، یعنی روایت:

حدثنا أبو كريب وأبو السائب قالَا حدثنا ابن إدريس، عن الحسن بن عبيد الله، عن
أبي الضحى، عن ابن عباس في قوله: واهجروهن في المضاجع، أنها لا تترك في الكلام،
ولكن الهجران في أمر المضجع.

است که به صراحت مفهوم ترک کلام از «أَهْجُرُوهُنَّ» را نفی می کند و آن را به هجر در بستر
اختصاص می دهد. تناقض میان این دو نقل، مستقرو غیر قابل حل است و نمی توان پذیرفت
که هر دوی آن ها از ابن عباس صادر شده باشند. بر این اساس، باید پرسید که ابن عباس
حقیقتاً کدام یک از این دو نقل را گفته است؟ پاسخ این سؤال، همچون انتخاب از میان دو
دسته روایات «فِعْظُوهُنَّ»، دشوار است. اما بدون تردید تعداد روایاتی که هجر را به ترک رابطه

جنسی معنا می‌کنند، از تعداد روایاتی که آن را به مفهوم ترک کلام می‌دانند، بیشتر و سند آن‌ها معتبرتر است.

۷-۱-۲-۲. معنای پشت کردن به زن ناشزه در رختخواب که در دو روایت «ضحاک» و «سَدّی» از پنج روایت این دسته دیده می‌شود. با این حال، در روایت سَدّی:

... حدثنا أسباط، عن السدّی: أما «تخافون نشوزهن»، فإن علی زوجها أن يعظها، فإن لم تقبل فليهجرها فی المضجع. يقول: يرقدُ عندها ويولّيها ظهره ويوطؤها ولا يكلمها.

احتمالاً افزونه تفسیری است؛ چون طبری تصریح می‌کند که این نقل را به صورت «ويوطؤها ولا يكلمها» و با حذف «ويولّيها ظهره» در اختیار داشته است. از این رو، آن را ذیل عنوان «فاهجروهن بترك جماعهنّ فی مضاجعتكم إياهنّ» جای‌گذاری می‌کند. نقل شیعی این روایت از ابوجعفر نیز احتمالاً از جمله مواردی است که طبرسی، ابوجعفر طبری را با کنیه امام باقر (ع) اشتباه می‌گیرد؛^۱ چون این روایت، در منابع شیعی پیش از طبرسی دیده نمی‌شود. حتی اگر این روایت حقیقتاً از امام باقر (ع) نیز صادر شده باشد، با روایت اهل سنت که پشت کردن در رختخواب را با ترک سخن همراه می‌کند، متفاوت است (در ادامه بیشتر بدان پرداخته می‌شود).

در ضمن، جا دارد به نقد مفسران بر یکدیگر در این باره نیز اشاره گردد. مفسرانی که مفهوم «پشت کردن» را نمی‌پذیرند، معتقدند این کار نمی‌تواند زن را به بازگشت از نشوز متقاعد سازد، بلکه بالعکس، خیال وی را آسوده می‌کند که شوهر دیگر نمی‌تواند از وی چنین درخواستی داشته باشد. این تحلیل بدان سبب که خود مفسران در پذیرش آن اختلاف نظر دارند، حائز اهمیت است.

۲-۲-۲. ارزیابی دسته چهارم روایات (سخن درشت گفتن)

۲-۲-۲-۱. افزونه سخن درشت گفتن، در سه روایت دیده می‌شود که دو مورد آن، بر ترک نکردن جماع تصریح دارند. مورد سوم، هجر را به ترک مجامعت معنا می‌کند، با وجود این که مرد با درشتی دستور تمکین به همسرش می‌دهد. ترک کردن یا نکردن مجامعت، خود تعارض غیرقابل حل در این دست روایات است که از همان آغاز، خود را نشان می‌دهد.

۲-۲-۲-۲. راوی طبقه چهارم حدیث سوم، مثنی است؛ حال آن که نام او در سه سند از

۱. برای توضیح بیشتر در این باره، رک: «نقدی سندشناسانه بر احادیث مجمع البیان».

روایات دسته قبل نیز دیده می‌شود؛ یعنی وی قولی که هجر را به ترک کلام معنا می‌کند، همچون این قول گزارش کرده است. براین اساس، مثنی یا متوجه این تناقض نشده و یا با وجود درک آن، فقط به عنوان راوی، دو روایت را نقل کرده است. البته می‌توان این احتمال را نیز مطرح نمود که وی ناقل یکی از این دو روایت و یا هر دوی آن‌ها نبوده و این روایات، ساختگی و منتسب به وی هستند. احتمال نخست بعید به نظر می‌رسد، اما احتمال دوم و سوم قابل تأمل‌اند. به هر روی، حتی اگر قرائنی در تأیید احتمال دوم نیز به دست آید، باز از اعتبار روایات او به شدت کاسته می‌شود؛ چون او بدون توجه به محتوا، صرفاً در نقش ناقل، اقوال مختلف را بازتاب داده است. به طور کلی، نقش مثنی در روایات تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء پررنگ است و روایات متعارض دیگری نیز از او ذیل «نشوز» و «فَعِظُوهُنَّ» دیده می‌شود.^۱

۲-۲-۳. غیر از مثنی، سند این سه روایت در سفیان ثوری نیز اشتراک دارد: در روایت نخست، سفیان از فردی مجهول و با واسطه از ابی صالح از ابن عباس گزارش می‌کند. در روایت دوم، خصیف واسطه نقل او از عکرمه می‌شود. در روایت سوم، خود سفیان در جایگاه راوی اصلی قرار می‌گیرد و تمام واسطه‌های میان او و نخستین راوی حذف می‌گردند. جالب اینجاست که سفیان تنها در روایات این دسته حضور دارد و نامی از وی در سند روایات سه دسته پیشین یا حتی روایات «فَعِظُوهُنَّ» به چشم نمی‌خورد. با این حال، از روایت نخست او، امکان جماع و از روایت سوم وی، ترک جماع به دست می‌آید. نیز روایت نخست وی که به ابن عباس می‌رسد، با دیگر اقوال از ابن عباس («هجر» به معنای ترک رابطه جنسی و «هجر» به معنای ترک سخن) تعارض دارد. این تناقض‌ها به طور کامل روایات وی را مخدوش می‌سازند.

۲-۲-۴. همان‌گونه که طبری در ارزیابی اقوال می‌گوید، هجر به معنای درشت‌گویی، در ساختار «هجر فلان فی کلامه» و نه «هجر فلان فلاناً» استفاده می‌شود. غیر از این اشکال ساختاری، کاربرد «فی المضاجع» در آیه، اشکال دیگری را مطرح می‌سازد. اگر مقصود قرآن، حقیقتاً سخن درشت است، چرا آن را به «فی المضاجع» محدود می‌گردانند؟ آیا مضاجع، ویژگی خاصی دارد که سخن درشت در آن اثر کند؟

۲-۲-۵. سخن درشت نه تنها در خود این آیه، نامتناسب است، بلکه با دیگر آیات نیز سازواری ندارد. از جمله:

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۸، ص ۳۰۲-۲۹۰.

یک. معیار قرآن در سخن گفتن با مردم «قُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا»^۱ است و عمومیت لغت ناس، تمام مردم با هردین و تفکری را دربرمی گیرد. قرآن حتی در برخورد با کافران، دستور به بیان گفتار ناشایست نمی دهد، بلکه به مؤمنان می آموزد که کلام ناپسند را با سخن نیکو پاسخ گویند یا در مواردی خاص، بدون پاسخ، روی برگردانند و بروند. همچنین، در خصوص دعوت از کافران و باورمندان به دیگر ادیان به اسلام، تنها سه روش حکمت، موعظه و جدال احسن را برمی شمارد و به هیچ موردی از گفتار یا رفتار درشت یا ناشایست با ایشان اشاره نمی کند؛ جز آن که حقانیت اسلام بر آنان روشن شود و از سرعناد، مخالفت و کارشکنی ورزند که در این صورت قرآن به تندی با ایشان سخن می گوید و پیامبر ﷺ و مؤمنان را مأمور می سازد که به شدت با ایشان برخورد فیزیکی کنند (البته اگر از اهل کتاب باشند و کارشکنی نکنند، قرآن حتی مواجهه شدید نیز با ایشان ندارد). با این حال، درباره شوهر، مسأله ای با عنوان حقانیت وجود ندارد و اساساً بحث برسر دین نیست. در ضمن، ریشه برخورد تند قرآن با این گروه از مشرکان و اهل کتاب، عناد و به تبع، قطع امید از هدایت شان است، در حالی که زنان ناشزه - اگر بر فرض، با نشوز مرتکب گناه نیز شده باشند - امکان برگشت از آن را دارند؛ زیرا قرآن در ادامه همین آیه، از عبارت «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» استفاده می کند تا مردان در صورت بازگشت ایشان از نشوز، در جستجوی راهی برای تلافی نروند. پس می توان گفت که سخن و رفتار درشت با این زنان، شدیدترین حالت برخورد است که قرآن حتی آن را جز در برابر معاندان به کار نمی گیرد!

دو. قرآن در مواردی که مؤمنان مرتکب گناهان کبیره شوند، به دیگران اجازه درشت گویی یا رفتار ناشایست با ایشان را نمی دهد، بلکه از خود گناهکاران می خواهد که توبه کنند و در صورت اجتماعی بودن آن همچون دزدی، زنا، قذف، قتل و... متناسب با جرم و به دست حاکم شرع یا عاملان وی کیفر شوند. با این وصف، حاکم شرع یا عاملان او نیز حق درشت گویی یا برخورد فیزیکی با گناهکاران را ندارند، بلکه باید حرمت ایشان را نگه دارند. پس، اگر بر فرض، نشوز گناه باشد، استفاده از کلام یا رفتار تند برای آن، در میان دیگر احکام، بی سابقه است.

شاید علت آن که اقوال ذیل عبارت «أَهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ» متعدد می شوند، به چند معنایی آن بازمی گردد. «هجر» در اصل به دو معنای دوری و سخن زشت و ناشایست

۱. سوره بقره، آیه ۸۳.

است^۱ و هردوی آن‌ها نیز در قرآن و روایات کاربرد دارند. در ضمن، این کلیدواژه در آیه ۳۴ سوره نساء در ترکیب با «فی المضاجع» قرار می‌گیرد و این‌گونه، ابهام دیگری نیز بر آن افزوده می‌شود؛ چون دوری در رختخواب، در معنای لغوی خود، می‌تواند بر ترک رابطه جنسی، ترک هم‌بستری و حتی ترک خانه (در معنای موسع خود) اطلاق گردد. از این رو، صحابه و تابعین که احتمالاً از اجتهاد خود برای تفسیر «أَهْجُرُوهُنَّ» بهره می‌برند، تمام این حالات معنایی را انعکاس می‌دهند؛ احتمالی که تحلیل‌های فوق نیز آن را تقویت می‌کنند؛ یعنی صحابه و تابعین این معانی را از پیامبر ﷺ نشنیده‌اند، بلکه صرفاً نظر خودشان را در تفسیر آیه می‌گویند. لذا به نام آن حضرت نیز در سلسله سند استناد نمی‌کنند.

به هر حال، آنچه به باور نگارنده تا اینجای کار به دست می‌آید، عدم کفایت روایات تفسیری در کشف دلالت «أَهْجُرُوهُنَّ» و لزوم واکاوی این کلیدواژه و همنشین آن «فی المضاجع»، براساس نظام معنایی‌شان در قرآن است. این کار در قسمت بعد در دستور کار قرار می‌گیرد.

۳. ساخت نظام معنایی «أَهْجُرُوهُنَّ» و «مَضَاجِعُ»

۳-۱. بررسی کاربردهای «هجر»

«هجر» و مشتقات آن در قرآن در ۳۱ مورد، کاربرد دارند. این کاربردها به تفصیل بدین ترتیب‌اند:

آیه ۴۶ سوره مریم، در سیاق سخن حضرت ابراهیم عليه السلام با پدرش و دعوت او به توحید است. آزر نه تنها سخن او را نمی‌پذیرد، بلکه تهدید می‌کند که اگر بت‌ها را نپرستد، وی را سنگسار می‌کند. سپس از حضرت ابراهیم عليه السلام می‌خواهد که مدتی طولانی از وی هجر کند. آیه ۱۰ سوره مؤمل، به پیامبر صلی الله علیه و آله دل‌داری می‌دهد و وی را به صبر در برابر سخنان کافران و هجری نیکو از ایشان فرا می‌خواند.

آیه ۴ سوره مدثر، چند دستور عبادی به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌دهد که از جمله آن‌ها بزرگداشت خداوند و تطهیر لباس است. سپس وی را به هجر از پلیدی فرا می‌خواند. آیه ۳۰ سوره فرقان، شکایت پیامبر صلی الله علیه و آله از قوم خود در روز قیامت را بازتاب می‌دهد، بدین جهت که ایشان قرآن را مهجور گذاشتند.

۱. العین، ج ۳، ص ۸۷؛ جمهرة اللغة، ج ۳، ص ۱۲۸۳؛ الصحاح، ج ۲، ص ۸۵۲؛ تهذیب اللغة، ج ۶، ص ۲۸؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۲۵۳.

آیه ۶۷ سوره مؤمنون، رفتار مترفان را حکایت می‌کند؛ در آن هنگام که با فرار رسیدن عذاب، به خود می‌آیند و ناله سر می‌دهند. در این زمان به ایشان خطاب می‌شود که ناله فایده‌ای ندارد و آن‌ها یاری نمی‌شوند؛ چون در دنیا آیات الهی برایشان خوانده می‌شد، اما پشت می‌کردند و از سرتکبر نسبت بدان، شبانه هجر می‌کردند.

آیات ۲۱۸ سوره بقره، ۱۹۵ سوره آل عمران، ۹۷ سوره نساء، ۱۰۰ سوره توبه، ۹ سوره حشر، ۵۰ سوره احزاب و... صورت ثلاثی مزید «مهاجرة» را در قالب اسم فاعل یا فعل مضارع بر گروهی از صحابه پیامبر ﷺ اطلاق می‌کنند که خانه و دارایی خود را در مکه رها کردند و با ایشان به مدینه آمدند.

در چهار آیه نخست و نیز آیات «مهاجرة»، هجر به معنای دوری کردن و فاصله گرفتن است. پدر حضرت ابراهیم عليه السلام از او می‌خواهد که برای مدتی از وی فاصله بگیرد. خداوند پیامبر ﷺ را به دوری از کافران و دوری از پلیدی‌های جسمانی و روحانی فرا می‌خواند. قوم پیامبر ﷺ از قرآن فاصله می‌گیرند و آن را متروک می‌گذارند. اما در آیه پنجم، «هجر» نمی‌تواند بر دوری فیزیکی دلالت کند، چون همنشین «سامراً» و «فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنكِصُونَ» است و آیه را نامفهوم می‌کند:

زمانی که آیات الهی بر شما [مترفان] خوانده می‌شد، روی برمی‌گردانیدید و از سراسر استکبار، شبانه دوری می‌کردید (فاصله می‌گرفتید).

در این صورت، دوری گزیدن شبانه چه معنایی می‌دهد؟ چرا باید دوری در شب اتفاق بیفتد و در روز نباشد؟ چه نسبتی میان آن و استکبار وجود دارد؟ احتمالاً به سبب همین اشکالات، بیشتر مفسران برجسته «تهجرون» را در این آیه به «الهدیان، السب، أفحش فی القول، باطلاً من القول، الباطل و السيئ من القول» و... تفسیر می‌کنند یا به عنوان احتمال تفسیری نخست و همراه با شواهد بیشتر، در کنار «اعراض» (دوری گزیدن) می‌آورند.^۱ هجر شبانه همان یاوه‌گویی است که با سیاق آیه و دیگر آیات نیز همسو می‌شود:

زمانی که آیات الهی بر شما خوانده می‌شد، روی برمی‌گردانیدید و از سراسر استکبار، شبانه یاوه‌سرایی می‌کردید؛ یعنی نسبت‌های ناروا به قرآن و پیامبر ﷺ می‌دادید؛ همچون نسبت

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۱۸، ص ۳۰؛ تفسیر السمرقندی، ج ۲، ص ۴۸۵؛ الکشف و البیان، ج ۷، ص ۵۲؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۸۰؛ التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ج ۱۸، ص ۷۰؛ فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۴۷۳؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۴۴.

جنون که در سه آیه بعد، یعنی آیه ۷۰ بدان تصریح می‌شود. نسبت‌های دیگر همچون «ساجر»، «کذاب»، «أَصْغَاثُ أَخْلَامٍ»، «أَفْتَرَاهُ»، «شاعر» و... نیز در آیات دیگر بیان می‌گردند.^۱ پس، آنچه از مجموع کاربردهای قرآنی «هجر» به دست می‌آید، هر دو معنای لغوی آن، یعنی دوری و یاهو سرایی است. کاربردهای روایی «هجر» و شواهد شعری نیز که تعداد قابل توجهی‌اند، همین دو معنا را برای این لغت نشان می‌دهند (برای نمونه، نک. جستجوی «هجر» در سایت‌های مکتبه الشاملة، جامع الأحادیث، و الموسوعة الشعرية). اما کدام یک از این دو معنا می‌تواند مراد از «أَهْجُرُوهُنَّ» در آیه ۳۴ سوره نساء باشد؟ کشف پاسخ این سؤال در گرو واکاوی جار و مجرور «أَهْجُرُوهُنَّ»، یعنی «فی المضاجع» است.

۲-۳. بررسی کاربردهای «مضجع»

مضجع و صورت جمع آن، مضاجع، غیر از این آیه، در دو آیه ۱۶ سوره سجده و ۱۵۴ سوره آل عمران نیز به کار رفته است:

آیه ۱۶ سوره سجده، در وصف کسانی است که به آیات الهی ایمان می‌آورند، در هنگام به یاد آوردن این آیات، آن‌ها را بزرگ می‌شمارند و بدون تکبر، به سجده می‌افتند، پهلوه‌های‌شان از مضاجع خالی می‌شود و خداوند را با بیم و امید می‌خوانند و از دارایی‌های‌شان انفاق می‌کنند.

آیه ۱۵۴ سوره آل عمران، گمان‌های ناروای گروهی از مسلمانان در متن جنگ احد را بازگو می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد. آنان در قلب خود گمان می‌کردند که اگر به حق بودند، نباید چنین کشته می‌شدند؛ در حالی که اگر در خانه‌های خود بودند، کسانی که کشته شدن برای‌شان مقرر شده بود، به مضاجع خود می‌رفتند.

خالی شدن پهلوا از مضاجع در آیه نخست، به معنای بلند شدن از رختخواب برای عبادت شب‌هنگام است. این معنا، از جار و مجرور همنشین آن، یعنی «علی جنوبهم» نیز به دست می‌آید؛ چون «علی جنوبهم» در دیگر آیات، همنشین قیام و قعود می‌شود و بر حالت خوابیده دلالت دارد. در ضمن، اطلاق مضجع بر رختخواب، همان معنایی است که شواهد لغوی- ادبی نیز آن را تأیید می‌کنند.^۲

رفتن به مضاجع در آیه دوم به معنای رفتن به قتلگاه است؛ یعنی مکان خاصی که

۱. سوره نساء، آیه ۳۸؛ سوره مائده، آیه ۲۱.

۲. تهذیب اللغة، ص ۲۱۷؛ لسان العرب، ج ۸، ص ۲۲۰ و جستجوی اشعار با ریشه «مضجع» در سایت الموسوعة الشعرية.

خداوند برای کشته شدنِ هر فرد مقرر کرده است. مضجع در این کاربرد نمی‌تواند به طور حقیقی بر معنای لغوی آن، یعنی رختخواب دلالت کند، بلکه به طور استعاری بر قتلگاه اطلاق می‌گردد؛ چون همان‌گونه که روح در هنگام خواب از بدن جدا می‌شود، در هنگام مرگ نیز از آن فاصله می‌گیرد. بر این اساس، مضجع بر موقعیت مکانی خاصی دلالت دارد که روح هر فرد در آن گرفته می‌شود.

اما آنچه نقطه اشتراک هر دو کاربرد قرآنی مضجع است، اطلاق آن بر مکان مشخص و محدودی است که در اندازه رختخواب باشد. بنابراین، از قرآن و بافت جاهلی - نزول آیه، فراتر از محدوده بستر به دست نمی‌آید و مفسران متأخراً قرآن پژوهان معاصری که مضجع را به اتاق یا محل زندگی معنا می‌کنند، دامنه آن را بی دلیل گسترش می‌دهند؛^۱ حال آن‌که قریب به اتفاق مفسران متقدم و میانه، بر محدودیت تفسیر مضجع تأکید دارند و این احتمالاً به سبب نزدیک بودن فهم آن‌ها به عصر جاهلی - نزول است.

۴. تفسیر «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» و تبیین ماهیت آن

بر اساس نظام معنایی فوق، «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» ترک همسر در رختخواب را نشان می‌دهد. البته این عبارت به صراحت بیان نمی‌کند که مرد باید از چه چیزی از همسرناشزه خود در رختخواب فاصله بگیرد؛ اما مجرور «فی» در همنشینی با «أَهْجُرُوهُنَّ»، احتمالاً به کنایه، نداشتن رابطه جنسی با زن را به تصویر می‌کشد؛ به ویژه آن‌که قرآن در دیگر آیات^۲ نیز برای بیان رابطه جنسی، از عبارات تلویحی (ریشه‌های افضاء، لمس، مس، مباشرة، اتیان، غشیان، رفت و ...) کمک می‌گیرد و آن‌ها را صریح بیان نمی‌کند.^۳ اما معانی دیگر چون ترک بستر مشترک و خوابیدن در بستر دیگر از «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» یا «أَهْجُرُوا مَضَاجِعَهُنَّ» دریافت می‌شود که با کاربرد «عن» یا ترکیب اضافی «مَضَاجِعَهُنَّ» به فاصله گرفتن از بستر فرمان دهد.

۱. از جمله ابو حیان اندلسی که به عنوان یکی از احتمالات تفسیری بدان اشاره می‌کند: «کنی بالمضاجع عن البيوت، لأن كل مكان يصلح أن يكون محلاً للاضطجاع»: «(البحر المحیط فی التفسیر البحر المحیط فی التفسیر، ج ۳، ص ۶۲۲).

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۷؛ سوره نساء، آیه ۲۱ و ۴۳؛ سوره انعام، آیه ۵؛ سوره اعراف، آیه ۱۸۷ و ...

۳. البته، تعداد اندکی از مفسران، فی را سببیت می‌دانند؛ یعنی مرد به سبب تخلف همسرناشزه‌اش از رختخواب، باید وی را ترک کند. اما این معنا، واژه‌ای در تقدیر دارد که بر تخلف دلالت می‌کند. این تقدیر، هم معنا را دچار تکلف می‌سازد (احتمالاً به همین سبب، بیشتر مفسران بدان اشاره نکرده‌اند) و هم فاقد دلیل است. به ویژه آن‌که قرآن برای «اضربوهنَّ» که پس از «أَهْجُرُوهُنَّ» قرار دارد، سببی را ذکر نمی‌کند.

اگر قرآن در این آیه از ریشه های افضاء، لمس، مس، مباشرة، اتیان، غشیان، رفت و ... به عنوان کلیدواژگان جانشین «هجر» استفاده می کرد، این ابهام پدید می آمد که خصوص رابطه دخولی، مورد نهی است و قرآن اجازه روابط غیردخولی را می دهد؛ اما «هجر» چون بردوری دلالت می کند، تمامی انواع روابط جنسی - اعم از دخولی و غیردخولی - را دربرمی گیرد (این فرضیه البته مستلزم کنار هم قرار دادن تمام ریشه ها و بررسی همزمان آنهاست که نگارنده در اثر مستقلاً مشغول آن است). در ضمن، این ریشه ها هرچند از رابطه جنسی نهی می کنند، اما مشخص نمی سازند که مرد امکان خوابیدن با زن در بسترواحد را دارد یا باید از وی جدا شود. حال آن که ترکیب «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»، همزمان که رابطه جنسی را نهی می کند، اجازه خوابیدن در بسترواحد را می دهد.

از دیگر واژگان جانشین «هجر» که می توانست در این جایگاه قرار گیرد، «اعراض» است. اما «اعراض»، حتماً باید با روی گرداندن و پشت کردن همراه باشد، در حالی که «هجر» بر مطلق ترک دلالت می کند؛ یعنی «هجر» می تواند با رویگردانی نیز همراه شود، اما الزامی در این همراهی وجود ندارد. در نتیجه، مرد مختار است رو به زن بخوابد یا به او پشت کند، اما نباید با او وارد رابطه شود یا سخنی در درخواست آن به وی بگوید. البته اگر پشت کردن با هدف آزار زن انجام شود، خروج از معاشرت معروف است که قرآن در آیه ۱۹ سوره نساء بر آن تأکید دارد. عدم جانشینی «هجر» با «اعراض» در این آیه، پاسخ به آن دست مفسرانی است که «أَهْجُرُوهُنَّ» را به پشت کردن تنبیهی به زن در رختخواب معنا می کنند. تنها روایت شیعی «أَهْجُرُوهُنَّ» نیز می تواند از همین رو فهم شود؛ یعنی مرد پشت خود را به زن می کند تا از رابطه جنسی با او پرهیزد، نه آن که با هدف رویگردانی، چنین کاری انجام دهد.

از مجموع این تحلیل ها، آشکار می شود که «هجر»، کریمانه ترین کلیدواژه ای است که قرآن می توانست در این جایگاه، یعنی پس از «فَعْظُوهُنَّ»، تعبیه کند تا هم از زنان ناشزه حمایت نماید و هم زمینه بازگشت ایشان را فراهم سازد. خوابیدن در بسترواحد، فرصتی دوباره برای زن ناشزه است که در فضای نزدیک به شوهر خود قرار گیرد و اگر مایل شد، به زندگی با وی بازگردد. این فضای نزدیک می تواند توجه زن را به شوهرش جلب کند و او را به یاد لحظاتی اندازد که در گذشته از رابطه جنسی و به تبع آن، زندگی با او لذت می برده است. در نتیجه، فرصت ارزیابی دلیل بی میلی خود به شوهرش و ارزش جدایی از وی را بیابد و تصمیم نهایی خود را برای ادامه زندگی یا طلاق بگیرد؛ در عین حال که از آزار روحی -

جسمی ارتباط جنسی با مردی که به او میلی ندارد، حفظ می‌شود. بنابراین، اصلاً بحث از تأثر زن با بی‌توجهی و گرفتن بزرگ‌ترین فرصت جلوه‌گری از او در قالب ترک رابطه جنسی (دیدگاه معاصران) نیست؛^۱ همان‌گونه که در دسته نخست روایات نیز «أَهْجُرُوهُنَّ» به «الجماع»، «لا یجامعها»، «الهجران فی أمر المضجع» و ... معنا می‌شود و از تألم زن در نتیجه آن، سخن به میان نمی‌آید. پشت کردن در تنها روایت شیعی «أَهْجُرُوهُنَّ» نیز با این تحلیل سازگار است؛ چون متن روایت تنها به «أنه یحول ظهره إلیها» محدود می‌شود و مفسران، خود بدان جنبه تنبیهی می‌دهند.

نتیجه‌گیری

برآیند بررسی‌های این مقاله نشان می‌دهد که روایات دسته نخست که «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» را به ترک رابطه جنسی منحصر می‌سازند، با نظام معنایی «هجر» و «مضجع» و دیگر شواهد مرتبط سازوارند. در مقابل، روایات دسته دوم تا چهارم از بُعد سندی و محتوایی، مواردی از ضعف را نشان می‌دهند. این روایات «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» را به ترک کردن کلام، پشت کردن در بسترو سخن درشت معنا می‌کنند. کنار هم نهادن دسته نخست روایات با نظام معنایی «هجر» و «مضجع» اثبات می‌کند که عبارت مورد بحث، ماهیت تنبیهی ندارد، به کرامت و حرمت زن ناشزه آسیب نمی‌رساند و او را به بازگشت مجبور نمی‌کند، بلکه فرصت خشونت رفتاری را از مرد می‌گیرد تا با پی بردن به نشوز زن نتواند وی را تحت فشار گذارد و به بازگشت به زندگی مشترک مجبور نماید. زن نیز - که با وجود هم‌بستری، از نداشتن رابطه جنسی با شوهرش ایمن می‌شود - فرصت می‌یابد تا با خود بیندیشد؛ یعنی به یاد آورد که مردی که هم اکنون در کنار او خوابیده، زمانی مورد علاقه‌اش بوده و لحظات خوشی را با وی سپری کرده است. پس، بسنجد که تا چه میزان دلیل بی‌میلی وی، ارزش جدایی از شوهرش را دارد و تصمیم نهایی خود را برای ادامه زندگی یا طلاق بگیرد. پس، «أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» براندیشه و احساس زن اثر می‌گذارد، اما نه اثری که با بی‌توجهی مرد و گرفتن جذابیتش به دست آید، بلکه اثری که از قرار گرفتن در نزدیکی مرد در صمیمانه‌ترین فضا (بستر) حاصل می‌شود.

۱. از تحلیل مذکور، ممکن است این ابهام پدید آید که «اضربوهنَّ» با تجویز زدن، فرصت برخورد فیزیکی را به مردان می‌دهد. اما تفسیر نگارنده از «اضربوهنَّ» متفاوت است، همان‌گونه که تفسیر متفاوتی نیز از «نشوز» دارد. بررسی ماهیت این دو کلیدواژه از دامنه این مقاله خارج می‌شوند، هرچند نویسنده در رساله خود با محوریت آیه ۳۴ سوره نساء بر آن‌ها متمرکز است.

کتابنامه

قرآن کریم

- اطیب البیان فی تفسیر القرآن، عبدالحسین طیب، تهران، اسلام، بی تا.
- الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ناصر مکارم شیرازی و جمعی از فضلا، ترجمه: محمد علی آذرشب، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۹ ش.
- انوار التنزیل و اسرار التأویل، عبدالله بن عمر بیضاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- البحر المحيط فی التفسیر، ابو حیان اندلسی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۵ ق.
- التیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ابن عاشور محمد طاهر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- تفسیر السمرقندی، نصر بن محمد سمرقندی، تحقیق: عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- تفسیر الصافی، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تهران، مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار، محمد عبده، و محمد رشید رضا، قاهره، مطبعة المنار، ۱۳۶۶ ق.
- تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی حاتم، ریاض، مکتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
- تفسیر القرآن الکریم، عبدالله محمود شحاته، قاهره: دارغریب، ۱۴۲۱ ق.
- تفسیر الکاشف، قم، محمد جواد مغنیه و موسی دانش، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۵ ش.
- التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، محمد بن عمر فخر رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- التفسیر الکبیر، طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸ م. اربد - اردن، دارالکتاب الثقافی
- التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، وهبه زحیلی، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
- التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، محمد سید طنطاوی، قاهره، بی نا بی تا.
- تفسیر روح المعانی، شهاب الدین آلوسی، بی جا، بی نا، بی تا.
- تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۳۶۷ ش.

- تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان، بيروت، بى نا، ١٤٢٣ق.
- تهذيب اللغة، محمد بن احمد ازهرى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢١ق.
- جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، محمد بن جرير طبرى، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبى، تهران، ناصر خسرو، ١٣٦٤ش.
- جمهرة اللغة، ابن دريد محمد بن حسن، بيروت، دارالعلم للملأين، ١٩٨٨م.
- زهرة التفاسير، محمد ابوزهره، بيروت، دارالفكر العربى، بى تا.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه محمد بن يزيد، بيروت، دارالجيل، ١٤١٨ق.
- سنن أبى داود، ابوداود سليمان بن اشعث، قاهره، دارالحديث، ١٤٢٠ق.
- السنن الكبرى، احمد بن حسين بيهقى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٩ق.
- الصحيح، اسماعيل بن حماد و عطار جوهرى، تحقيق: احمد عبدالغفور، بيروت، دارالعلم للملأين، ١٤٠٤ق.
- العين، خليل بن احمد فرايدى، قم، مؤسسة دارالهجرة، ١٤٠٩ق.
- الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة، محمد صادق تهرانى، قم، شكرانه، ١٣٣٤ق.
- فى ظلال القرآن، سيد قطب، بيروت، دارالشروق، ١٤٢٥ق.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التأويل، محمود بن عمر زمخشري، مصحح: حسين احمد، مصطفى، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
- الكشف و البيان، احمد بن محمد ثعلبى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٢ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، بيروت، دارصادر، ١٤١٤ق.
- مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسى، مصحح: فضل الله يزدى طباطبايى، هاشم رسولى، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.
- المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيه عبدالحق بن غالب، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
- مفردات الفاظ قرآن، حسين بن محمد راغب اصفهاني، بيروت، دارالشامية، ١٤١٢ق.
- من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، بى جا، بى نا، ١٤٣٤ق.
- الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٤١٧ق.

معناشناسی اصطلاح «اصلحک الله» با تأملی در کاربری‌های آن در منابع فریقین

امیررضا توکلی^۱
مصطفی فناعترگر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰

چکیده

تعبیر «اصلحک الله» از تعبیر پربسامد در منابع فریقین است. شمار زیادی از فقها و راویان امامیه، امام معصوم علیه السلام را با این عبارت مورد خطاب قرار داده‌اند. ترجمه لغوی این عبارت سبب شده که برخی همچون مجلسی پدر و پسر، به کارگیری این عبارت توسط راوی را دلیلی بر معرفت و شناخت کم او نسبت به امام علیه السلام تلقی کنند. این در حالی است که در پژوهش پیش‌رو به سراغ کاربری‌های معنای «اصلحک الله» رفته و دریافتیم که این عبارت، اصطلاحی فرهنگی بوده و با معنایی که عموماً از آن برداشت می‌شود، تفاوت دارد. این اصطلاح دارای معنای محوری «خطاب دانی به عالی» است و گونه‌ای از عرض ادب و شرمساری گوینده به امام علیه السلام / مخاطب را نشان می‌دهد. این کاربری با این معنای محوری، با رویکردهای مختلفی از جمله در مقام عرض حاجت بودن، طرح سؤال مجدد، بیان شگفت‌زدگی و انتقاد ایراد می‌شده است. کلیدواژه‌ها: اصلحک الله، معناشناسی، احترام، حدیث، غریب الحدیث.

مقدمه

«اصلحک الله» عبارتی پرتکرار در منابع عامه و امامیه است. عبارتی که با توجه به نگاه اعتقادی امامیه با یک چالش روبه‌رو می‌شود. بسیاری از اصحاب که شمار قابل توجهی از آنان مقام والای امام علیه السلام را درک می‌کنند، خطاب به امام معصوم علیه السلام «اصلحک الله» را به کار برده‌اند.

۱. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (tavakoliamireza@gmail.com).

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه (mostafaghanaatgar@yahoo.com).

برخی محدثین و فقها با تکیه بر معنای لغوی این عبارت، کاربردهای آن توسط راوی را حاکی از معرفت و شناخت کم او نسبت به امام معصوم علیه السلام دانسته‌اند، تا جایی که مجلسی اول این واژه را خطاب به امام علیه السلام بی ادبانه دانسته^۱ و مجلسی دوم به عنوان یک احتمال، این برداشت را مطرح می‌کند.^۲ برخی نیز اگرچه با بیان توضیحاتی آن را دلیل بر تنقیص امام علیه السلام و بی ادبی به ایشان ندانسته‌اند، اما معنای دقیقی نیز از این عبارت به دست نداده‌اند.^۳

مترجمین برخی کتب حدیثی همچون الکافی نیز یا دست به ترجمه این عبارت نزده^۴ و یا با تکیه بر معنای لغوی «اصحک الله»^۵ آن را ترجمه کرده‌اند.^۶ نبود معنایی روشن برای این عبارت پرتکرار در منابع حدیثی امامیه - که متناسب با کاربردهای آن نیز باشد - همواره حدیث پژوهان و طلاب علوم دینی را با چالش روبه رو کرده است.

مسئله‌ای که در هر کلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و در حوزه معناشناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۷ از این رو، در پژوهش پیش رو با فاصله گرفتن از معنای لغت‌شناسانه و با تکیه بر روش سیاقی^۸ به سراغ کاربردهای معنای «اصحک الله» در منابع حدیثی و تاریخی عامه و امامیه رفته‌ایم.

در مسیر معناشناسی اصطلاح «اصحک الله» مرور یک به یک کاربردهای آن در منابع فریقین این معنا را به دست می‌دهد که اولاً از سوی دانی به عالی انشا شده است، و ثانیاً گونه‌ای احترام، عرض ادب و شرمساری گوینده به امام علیه السلام / مخاطب را نشان می‌دهد. اگر بخواهیم ترجمه‌ای بلاغی و معادل معنایی فارسی در محاورات امروزی برای اصطلاح

۱. روضة المتقین، ج ۱۰، ص ۴۳.

۲. مرآة العقول، ج ۹، ص ۳۷۴.

۳. رک: شرح چهل حدیث، ص ۴۵۲؛ تقریر الفائق فی الاصول شب زنده دار، جلسه پنجاه و یکم، رک: <http://www.feghahat.ir>؛ معنای اصحک الله، پرسش و پاسخ، احمد عابدی، رک: <https://ahmadabedi.com>.

۴. نمونه: رک: الکافی ترجمه کمره‌ای و مصطفوی.

۵. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۸۸: أَصْلَحَكَ اللَّهُ: وَفَقَكَ لِصَالِحِ دِينِكَ وَالْعَمَلَ بِفَرَائِضِهِ وَأَدَاءَ حَقِّهِ. در این میان دیب‌البغاء کمی از ترجمه لغوی فاصله گرفته و با تأمل در سیاق استعمال این عبارت، اصحک الله را این گونه ترجمه کرده است: «أَصْلَحَكَ اللَّهُ» کلمة اعتادوا أن يقولوها عند الطلب أو المراد الدعاء له بإصلاح جسمه ليعافی من مرضه (صحیح البخاری، تصحیح دیب‌البغی، ج ۶، ص ۲۵۸۸).

۶. نمونه: رک: المؤمن، ترجمه عبدالله صالحی: خدا (امور) شما را اصلاح فرماید؛ الغیبة (نعمانی)، ترجمه غفاری: خداوند کار شما را اصلاح فرماید (شما را سلامت بدارد).

۷. رک: معناشناسی ۲، ص ۴.

۸. همان، ص ۳۴: در این روش به همه کاربردهای یک واژه در زبان توجه می‌شود. برخی زبان‌شناسان همچون «برتراند راسل» تصریح کرده‌اند که معنای یک واژه را نمی‌توانیم بدون توجه به میانگین کاربردهای زبانی آن بیابیم.

«اصلحک الله» بیان کنیم، شاید بتوان «ببخشید» یا «عذر می خواهم» را بیان کرد. در نتیجه، انگاره برخی محدثان و فقها درباره «اصلحک الله» - که به آن اشاره شد - مردود است. در مجموع، عبارت «اصلحک الله» - که در تراث حدیثی شیعی از سوی اصحاب به امامان علیهم السلام گفته می شده - یک تعارف روزمره به هنگام پرسش یا مشورت متواضعانه بوده و از نوع نگاه امام شناسانه راوی پرده بر نمی دارد؛^۱ به ویژه توجیهات غریبی همچون این که «استعمال این کلمه توسط زراره در ابتدای آشنایی او با معارف امامیه بوده» در خصوص محمد بن مسلم، برید بن معاویه، منصور بن حازم، عبدالله بن ابی یعفور، حمران بن اعین، حماد بن عثمان و نظایر آنان که جملگی از اجلا، فقها و ثقات امامی^۲ هستند، صادق نخواهد بود.

کاربست های معنایی اصطلاح اصلحک الله

با توجه به مرور گزارش های حاوی «اصلحک الله» در منابع فریقین این نکته روشن می شود که در همه این موارد معنای دانی به عالی، بستر شکل گیری این کاربست است. فراتر از این معنا به حسب مورد خاص هر گزارش، معنایی دیگر نیز لحاظ شده است. به دیگر سخن، به کاربرنده این اصطلاح پیوسته خود را پایین تر از مخاطب دانسته است. آنچه معانی متعدد دیگر را به این معنای اصلی اضافه کرده، رویکردهای گوناگون به کارگیرنده «اصلحک الله» است. در ابتدا معنای اصلی و در ادامه به رویکردها اشاره خواهیم کرد.

معنای محوری: خطاب دانی به عالی (احترام)

تدقیق در کاربرست های «اصلحک الله» در تراث حدیثی امامیه و منابع به وضوح نشان می دهد که از منظر گوینده، مخاطب از جایگاه بالا و ویژه ای برخوردار است. جایگاه خلافت،^۳ قضاوت،^۴ وزارت،^۵ تحدیث^۶ و صحابه بودن^۷ مخاطب نمایانگر این است که خطاب «دانی به عالی»

۱. در گفت و گوی شفاهی که با حجة الاسلام شبیری زنجان داشتیم، ایشان با تمجید از نفس این تحقیق، تاکید تأکید کردند که نظر ابوی ایشان حضرت آیه الله سید موسی شبیری نیز بر این است که اصلحک الله یک اصطلاح روزمره و متعارف بوده و همان طور که اشاره شد، پرده از نگاه امام شناسانه راوی بر نداشته و انگاره برخی از محدثان در این باره نادرست است.

۲. بر اساس ارزیابی نرم افزار رجالی درایه الحدیث.

۳. البیان و التبیین، ج ۳، ص ۲۹؛ الکافی، ج ۱۴، ص ۶۸۳.

۴. رسائل جاحظ، ج ۲، ص ۲۳۹.

۵. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۴۱.

۶. القدر فریابی، ص ۱۱۶؛ امالی ابن مزروع، ص ۱۱؛ ال مصنف (ابن ابی شیبہ)، ج ۱۷، ص ۱۹.

۷. فضائل مکه، ص ۱۵۲؛ المروءة، ۸۲.

است. طبق بررسی انجام گرفته جز در یک مورد، تمامی استعمال‌های «اصحک الله» از دانی به عالی است. در آن تک گزارش هم - که از منابع عامه به دست آمده و کمتر از ۲۵/۰ درصد از کاربردهای «اصحک الله» را به خود اختصاص داده است - گزارش‌گر بین «اصحک الله» و «رحمک الله» مردود بوده و نمی‌داند که رسول خدا ﷺ با به کارگیری کدام یک از این عبارات همسر خود را خطاب قرار دادند.^۱ همین تردید راوی، احتمال این که این عبارت از سوی پیامبر ﷺ صادر نشده باشد را تقویت می‌کند.

از امام علی (ع) - که یگانه منبع معرفتی امامیه به شمار می‌آید - گذر کنیم، منابع عامه تصویر روشن‌تری از ادای احترام، عرض ادب و شرمساری گوینده «اصحک الله» به مخاطب خود به ما نشان می‌دهند. در گزارش‌های متعدد، مخاطب از جایگاه رفیعی در اجتماع برخوردار بوده و در بیش از هفتاد درصد گزارش‌های عامی، بر کرسی خلافت،^۲ امارت^۳ و قضاوت^۴ تکیه زده است. به وضوح، متکلم در اطاله کلام خود، ذب‌رای پرهیز از تکرار گزاره «اصحک الله الامیر»^۵ و یا «اصحک الله القاضی»^۶ از عبارت «اصحک الله» بهره می‌برد. در مواردی شاهدیم که متکلم در خطاب خود به کسانی که پدران‌شان شخصیت‌های مطرحی بوده و به اصطلاح امروزی با عنوان «آقازادگی» در جامعه آن زمانه زیست می‌کرده‌اند، از این عبارت وام می‌گرفته است.^۷ همچنین اگر مخاطب صحابه پیامبر ﷺ،^۸ فقیه و محدث،^۹ بزرگ یک قبیله^{۱۰} و گروه^{۱۱} بوده، گوینده در کلام خود از آن استفاده می‌کرده است.

در ادامه به بیان ادله اثبات فرضیه این پژوهش رفته‌ایم که در قالب ده رویکرد بیان خواهد شد. توضیح، این که در همه این رویکردها پیش از آن که آن رویکرد به اثبات برسد، معنای

۱. الطبقات الکبری، ج ۱۰، ص ۲۶۷؛ مسند احمد، ج ۴۴، ص ۴۵۰.

۲. نمونه: الإشراف فی منازل الأشراف، ص ۱۱۷.

۳. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۶۳.

۴. نمونه: اخبار القضاة، ج ۲، ص ۴۸.

۵. نمونه: المحاسن و الاضداد، ص ۳۱؛ جمهرة نسب قریش، ص ۳۲۵؛ عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۷۸.

۶. نمونه: أخبار القضاة، ج ۱، ص ۱۸۸؛ المجلس الصالح الکافی، ص ۲۳۲؛ البصائر و الذخائر، ج ۴، ص ۷۵.

۷. جمهرة نسب قریش، ص ۹۰؛ رسائل جاحظ، ج ۲، ص ۲۳۰؛ اخبار الدولة العباسیه، ص ۳۵.

۸. نمونه: مسند احمد، ج ۲۵، ص ۳۹۵.

۹. نمونه: الامالی (ابن مزروع)، ص ۱۳.

۱۰. نمونه: طبقات الشعراء، ص ۳۷.

۱۱. نمونه: تاریخ الطبری، ج ۸، ص ۲۶۴.

دانی به عالی پیش فرض آن رویکرد است. در نتیجه، بیان رویکردهای ده گانه به مثابه بیان معنای اصطلاح اصلحک الله است.

رویکرد ۱: پذیرش منصب رسمی و اداری

«اصلحک الله» رفته رفته و در نیمه دوم قرن نخست به عنوان یک خطاب رسمی شناخته می شد و استعمال این عبارت توسط گوینده دلالت بر این داشت که او جایگاه رفیع مخاطب و صلاحیت تکیه زدن او بر منصب امارت و یا قضاوت را پذیرفته است؛^۱ به عنوان نمونه، ابا اسحاق فرازی برای این که نشان دهد در ملاقاتش با هارون عباسی وقعی به جایگاه خلافت هارون ننهاد، تأکید می کند که حتی او را با عبارت «اصلحک الله» نیز خطاب نکرده است.^۲ پیروان نهضت ها نیز رهبران قیام را با «اصلحک الله» خطاب کرده تا بدین شکل مولویت و امارت آنان را بر خود اظهار کنند.^۳ در این رویکرد به روشنی معنای دانی به عالی مسلم و پیش فرض گرفته شده است.

رویکرد ۲: پرسش

یکی از پرسش های کاربردی «اصلحک الله»، در هنگام پرسیدن سؤال است.^۴ بدیهی است که نفس پرسش استفهامی نمایانگر دوسئال و علومسئول است. با توجه به آنچه در معنای محوری گفته شده (دانی به عالی)، امام معصوم (علیه السلام) - که یگانه منبع معرفتی شیعه است - مورد پرسش قرار گرفته است.^۵

امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز با به کارگیری این اصطلاح، سؤال خود را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) مطرح کرده است.^۶ امام معصوم (علیه السلام) که گاه در جایگاه خلافت،^۷ وزارت،^۸ سیادت بر سادات و

۱. الجامع لعلوم الإمام أحمد، ج ۱۳، ص ۵۷.

۲. اخبار شیوخ و احوالهم، ص ۶۹.

۳. تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۱۹۱ و ج ۷، ص ۲۶۴.

۴. نمونه: بلاغات النساء، ص ۱۲۸؛ حدیث سفیان بن عیینة، ص ۵۸؛ ال مصنف (عبد الرزاق)، ج ۵، ص ۲۶۳ و ۳۰۷؛ تاریخ ابن معین، ج ۱، ص ۱۵۰؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ۲۴۵؛ الکافی، ج ۱، ص ۵۹۸؛ «فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَعْقُوبٍ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، أَيْعْرِفُ هَذَا بَنُو الْحَسَنِ؟».

۵. نمونه: ال توحید، ص ۳۳۰؛ الکافی، ج ۵، ص ۵۸۶.

۶. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۹۲.

۷. شرح ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۱۳۶.

۸. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۸۳.

بنی هاشم^۱ تکیه زده است، از سوی عامه به این شکل مورد سؤال قرار می گیرد. ابوحنیفه نیز در اولین ملاقات خود با امام صادق (ع) ایشان را با این عبارت خطاب می کند. فضای گزارش شیعی و عامی درباره این ملاقات نشان می دهد که امام (ع) نه تنها در نگاه ابوحنیفه محدث بزرگ زمانه بوده اند، بلکه شناخت عمیق امام (ع) از شخصیت ابوحنیفه، باعث شگفتی و حیرت او شده و جایگاه امام را در چشمان او دو چندان کرده است.^۲ همچنین مأمون،^۳ یحیی بن اکثم^۴ و فضل بن سهل^۵ نیز امام هشتم (ع) را - که بر منصب ولایتعهدی تکیه زده اند - با «اصحک الله» خطاب کرده اند. این پرسش ها گاه با شگفت زدگی راوی همراه است.^۶

رویکرد ۳: شرمساری

در برخی موارد هنگامی که سؤالات فرد ادامه پیدا می کند، استفاده از عبارت «اصحک الله» نمود بیشتری می یابد.^۷ در یکی از موارد راوی خود تصریح می کند که به کارگیری این عبارت «اشتَحْيَاءً مِنْ كَثْرَةِ مَا سَأَلْتُهُ» بوده است.^۸ این، یعنی شخص از این که مصدع اوقات امام (ع) / مخاطب شده پوزش می طلبد.

در مواردی جواب نخست امام (ع) رضایت بخش نبوده و گوینده در هنگامه تکرار سؤال و شنیدن پاسخ قانع کننده از این عبارت استفاده می کند.^۹ البته این تکرار سؤال گاه برای اطمینان بیشتری برای فهمیدن جزئیات افزون تر انجام می گیرد.^{۱۰}

از دیگر مواردی که به نوعی شرمساری راوی را حکایت می کند، زمانی است که راوی حول

۱. الخوانج و الجرائح، ج ۲، ص ۵۸۷.

۲. الموفقیات، ص ۱۹؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۹۰.

۳. الغیبة (طوسی)، ص ۷۳.

۴. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۸۳.

۵. بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۵۶.

۶. الغیبة (نعمانی)، ص ۲۶۵؛ شرح ابن ابی الحدید، ج ۹، ص ۶۶؛ الادب المفرد، ص ۶۹؛ جمهرة نسب قریش، ص ۳۱۰؛ المعارف، ج ۱، ص ۴۳۴؛ اصول سته عشر، ص ۱۸۹.

۷. نمونه: سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۷۰؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۷۹؛ الکافی، ج ۱۳، ص ۵۶۲.

۸. الکافی، ج ۱۰، ص ۸۷.

۹. تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۸ و ج ۵، ص ۸۸ و ج ۹، ص ۲۷۷؛ قرب الاسناد، ص ۳۶۷.

۱۰. نمونه: الکافی، ج ۸، ص ۶۸۸؛ الاستبصار، ج ۲، ص ۴؛ کتاب سلیم بن قیس الهمدانی، ج ۲، ص ۶۰۹؛ السقیفه و الفدک، ص ۸۱؛ معانی الأخبار، ص ۱۶۶ و ۱۹۲؛ السرائر، ج ۳، ص ۵۸۰؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۸۶۴.

نظرخواهی و پرسشش از امام علیه السلام، رأی و یا رفتار متفاوت و متضاد خود امام علیه السلام،^۱ یا معصوم علیه السلام،^۲ شخص و گروه^۳ دیگری را ذکر کرده و در ابتدای سخن خود از «اصلحک الله» استفاده می کند. در گزارشی گوینده خشن پوشی امیرمؤمنان علیه السلام را به امام صادق علیه السلام یادآور شده و از سبک متفاوت پوشش ایشان با امیرمؤمنان علیه السلام سؤال می کند.^۴

شرمساری گاه ناظر به محتوای پرسش و به خاطری اهمیت و پیش پا افتاده بودن سؤال است.^۵ در نمونه هایی، محتوا بی اهمیت نبوده و خجالت راوی به سبب مضمون قبیح نمای آن است. پرسش از روابط خصوصی و زناشویی،^۶ حکم شرابخواری،^۷ کیفیت اعانه و همکاری با حاکم جور^۸ و مسائل ربوی^۹ از جمله این موارد است. راوی گاه پیش از بیان اعتقادات عامه که حاوی مدح مخالفین^{۱۰} و قدح امامان علیهم السلام^{۱۱} و پیامبران علیهم السلام^{۱۲} است، از «اصلحک الله» بهره می برد. بافت همه این موارد نیز نمایانگر خطاب دانی به عالی است.

رویکرد ۴: اشکال و نقد

گوینده اگر نقدی به نظریا رفتار امام علیه السلام / قاضی / مخاطب داشته باشد، در سخن خود از «اصلحک الله» بهره می برد.^{۱۳} محمد بن منکدر که محدث و عابد شناخته شده عصر خود بود،^{۱۴} وقتی می خواهد امرار معاش امام باقر علیه السلام را مذمت کرده و به نحوی امام علیه السلام را نصیحت به ترک دنیا کند - چون امام علیه السلام در نظر او جایگاه ویژه ای داشته و بزرگ قریش هستند - ایشان را با «اصلحک الله» خطاب می کند. همان طور که ابن منکدر نیز خود تصریح می کند،

۱. الکافی، ج ۸، ص ۲۲۷.

۲. الاستبصار، ج ۲، ص ۱۲۴؛ تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۳.

۳. تفسیر فوات الکوفی، ص ۱۹۱ و ۱۳۵ و ۳۱۹؛ المسترشد للإمام علی علیه السلام، ص ۲۴۵؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۱۱.

۴. الکافی، ج ۱۳، ص ۲۳.

۵. نمونه: همان، ج ۶، ص ۴۳۰.

۶. الکافی، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ال نوادر، ص ۹۱؛ الاختصاص، ص ۱۰۲؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۴۵.

۷. الکافی، ج ۱۲، ص ۶۹۲ و ۷۱۰.

۸. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۳۱.

۹. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۳.

۱۰. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۱۸.

۱۱. الکافی، ج ۱۵، ص ۳۹۱؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۸۰؛ الغیبة (نعمانی)، ص ۲۶۱.

۱۲. الکافی، ج ۱۱، ص ۵۵۲.

۱۳. المدونه، ج ۴، ص ۳۵۰؛ الاموال ابو عبید، ص ۷۲۰.

۱۴. الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۴۴۱.

در نظر او امام علیه السلام از جایگاه اجتماعی ویژه‌ای برخوردار بوده و خطاب در این مورد نیز عالی به دانی است.

رویکرد ۵: هنگامه پاسخ

یکی از قالب‌های پرتکرار «اصحک الله»، در پاسخ به پرسش امام علیه السلام و یا کسی است که از جایگاه بلندی برخوردار است.^۱ در گزارشی امام باقر علیه السلام در ابتدای پاسخ خود به سؤال امام حسین علیه السلام، از «اصحک الله» بهره می‌برند.^۲ از مسلمات تاریخ است که در هنگام شهادت امام حسین علیه السلام، امام باقر علیه السلام کودکی خردسال بوده و این طبیعی است که جد خود را با ادبیات فخیمانه و از موضع پایین به بالا خطاب کنند. همچنین این گزارش به تصریح نشان می‌دهد «اصحک الله» به هیچ وجه دال بر مذمت نیست؛ چگونه است که امام معصوم علیه السلام، معصوم دیگری را مذمت کند؟!

رویکرد ۶: رفع ابهام

در نمونه‌هایی راوی نه با سؤال امام علیه السلام / مخاطب، بلکه با توبیخ^۳ و یا غضب^۴ وی روبه‌رو شده و در واکنش برای اصلاح پیش‌فرض ذهنی^۵ یا اصلاح گمان بدی^۶ که شکل گرفته، در سخنانش از «اصحک الله» وام می‌گیرد. روشن است در ماجرای که میان سعید اعرج و امام صادق علیه السلام رقم می‌خورد، سعید برای این‌که به زعم خود ابهام امام علیه السلام را رفع کند، از این اصطلاح در اول کلام خود استفاده کرده است.^۷ این گزارش نیز ما را به معنای محوری اصطلاح «اصحک الله» رهنمون می‌سازد.

رویکرد ۷: جایگزین ندا

از پربسامدترین موارد استعمال اصطلاح «اصحک الله» در هنگامه آغاز سخن و جایگزین

۱. الکافی، ج ۹، ص ۱۷؛ تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۰؛ المؤمن، ص ۵۵ و ۶۴؛ انساب الخیل فی الجاهلیة، ص ۳۱؛ طبقات فحول الشعراء، ج ۲، ص ۲۹۴؛ اخبار الموفقیات، ۱۹ و ۲۷؛ دیوان ابی الاسود دونلی، ص ۱۸۳؛ کتاب بغداد، ص ۶۸؛ العزله و الانفراد، ۵۷؛ مسند ابی یعلی، ص ۵۷.
۲. الکافی، ج ۸، ص ۱۰۶.
۳. المصنف (ابن ابی شیبیه)، ج ۱۱، ۳۹۳؛ العلل و معرفة الرجال، ج ۳، ص ۲۸۰.
۴. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۷۵.
۵. عمده عیون، ص ۱۱۱؛ شرح نقائض الجریر، ج ۳، ص ۹۳۸؛ مسائل احمد و اسحاق، ج ۱، ص ۱۵۳؛ اخبار القضاة، ج ۱، ص ۳۶۶؛ «تقدم إلى إياس بن معاوية نفر ليشهدوا! فقال: لبعضهم: تقدم يا سماك؛ فقال: لست بسماك أصلحك الله...».
۶. صحيح الادب المفرد، ص ۴۵۴؛ اخبار مکه، ج ۳، ص ۱۸۵؛ اخبار القضاة، ج ۲، ص ۱۸۵ و ج ۳، ص ۱۸۵.
۷. تفسير العیاشی، ج ۲، ص ۳۰۹.

ندا است و در این رویکرد نیز مخاطب از منظر گوینده از جایگاه معرفتی، دینی، سیاسی و اجتماعی بالایی برخوردار است.^۱

رویکرد ۸: تذکر و مشاوره

یادآوری نکته‌ای که مخاطب از آن غفلت کرده، از دیگر موارد کاربست «اصلحک الله» است. بیشترین این موارد، خطاب به قضات است که در حکم اولیه خود، مسائل و موضوعات مؤثر در حکم را مورد توجه قرار نداده‌اند.^۲ در گزارش‌هایی نیز فرد برای مشورت دادن به مخاطبی که در جایگاه بالاتری قرار دارد، از «اصلحک الله» بهره می‌برد.^۳ فضیل بن یسار در واکنش به استشاره امام صادق (ع) از او، با به کار بردن «اصلحک الله» بیان می‌دارد که همچون منی چگونه می‌تواند به همچون شمایی که در جایگاه امامت قرار داد، مشورت دهد؟^۴

رویکرد ۹: احوال‌پرسی و دعا برای طول عمر

«اصلحک» در مواردی با نزدیک شدن به معنای لغوی خود جهت دعا برای سلامتی و بهبودی مریض^۵ و یا دعا برای این‌که به مخاطب بیماری نرسد^۶ استعمال شده است. در

۱. نمونه: وقعه الطف، ص ۸۴؛ وقعه صفین، ص ۶۱؛ الأمالی (طوسی)، ص ۷۳۷؛ ال مصنف (ابن ابی شیبہ)، ج ۱، ص ۳۲۰؛ تاریخ خلیفه بن خیاط، ص ۲۵۵؛ الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۶۹؛ المحاسن و الأضداد، ص ۳۱؛ فتوح مصر و المغرب، ص ۱۰۹؛ تاریخ الثقات، ج ۱، ص ۳۱۵؛ سیره ابن اسحاق، ص ۱۰۸؛ مشیخه یعقوب بن سفیان، ص ۶۵؛ «أن مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرٍاءَ بْنِ حُصَيْنٍ الْخَزَاعِيُّ، مر على عبد الملك بن علي الليثي، وهو قاضي البصرة يومئذ، وقد باع داراً له فقال: ما هذه الجماعة التي أرى؟ قالوا: القاضي باع داره، فنزل عن دابته، ثم نزل فقال: أصلحك الله، فقال: بعث دارك قال: نعم، قال من حاجة؟ قال: لا، ولكن أعطيت بها ثمنها فبعتها».

۲. انساب الاشراف، ج ۹، ص ۹۰؛ «أمسى خالد بالصلاة يوماً فقام إليه شاب من كنده فقال: الصلاة أصلحك الله؛ الجامع، ج ۱، ص ۴۰۴؛ الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۵۱۵؛ الشعر و الشعراء، ج ۲، ص ۵۵۱؛ العمر و الشیب، ص ۷۹؛ مسند ابی یعلی، ج ۷، ص ۳۰۵؛ تاریخ الامم و الملوك، ج ۹، ص ۳۸؛ اخبار القضاة، ج ۲، ص ۱۰۹؛ فتوح البلدان، ص ۳۵۴.

۳. حار الأنوار، ج ۴۸، ص ۱۵۱: «فَأَظْلَعَهُمْ أَبُو الْحَسَنِ (ع) عَلَى مَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنَ الْخَبَرِ وَقَالَ لَهُمْ مَا تُشِيرُونَ فِي هَذَا فَقَالُوا نُشِيرُ عَلَيْكَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَ عَلَيْنَا مَعَكَ أَنْ تُبَاعِدَ شَخْصَكَ عَنْ هَذَا الْجَبَّارِ وَ تُعْتَبَ شَخْصَكَ دُونَهُ»؛ وقعه الطف، ص ۲۱۳؛ الغارات، ج ۱، ص ۳۴۸.

۴. المحاسن، ج ۲، ص ۶۰۱: «عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: اسْتَشَارَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَرَّةً فِي أَمْرٍ فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَثَلِي يُشِيرُ عَلَى مِثْلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا اسْتَشَرْتُكَ».

۵. صحيح البخاری، ج ۶، ص ۲۵۸۸: «دَخَلْنَا عَلَى عِبَادَةِ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ، قُلْنَا: أَصْلَحَكَ اللَّهُ»؛ صحيح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۰.

۶. طب الائمة، ص ۱۰۳.

مواردی گوینده برای احوال‌پرسی و جویاشدن حال مخاطب، از این عبارت استفاده می‌کند.^۱

سیاق و بافت به کارگیری این عبارت نشان‌گر این است که گوینده گاه برای دعا برای طول عمر امام علیه السلام / مخاطب از این گزاره در کلام خود بهره برده است. در گزارشی راوی درخصوص جانشین امام علیه السلام، از ایشان سؤال می‌نماید و به سبب این‌که این سؤال غیرمستقیم به درگذشت امام علیه السلام اشاره دارد، با «اصحک الله» برای طول عمر ایشان دعا می‌کند.^۲ گوینده گاه در عرض تسلیت خود، برای طول عمر بازماندگان دعا کرده و در پیام خود از این عبارت وام می‌گیرد؛^۳ امری که امروزه نیز در عرف جامعه ایرانی مرسوم است.

رویکرد ۱۰: عرض حاجت

در موارد فراوان، متکلم در هنگام عرض حاجت خود از «اصحک الله» بهره می‌برد. در این فقره عمدتاً مخاطب دارای مسئولیت‌هایی مرتبط با مشکل و حاجت گوینده، نظیر فرماندهی سپاه،^۴ زندان‌بانی،^۵ خلافت،^۶ امارت^۷ و قضاوت^۸ است. در مواردی نیز این گونه بیان عرض حاجت با «اصحک الله» برای افرادی مانند امام معصوم علیه السلام - که از جایگاه بالایی برخوردار بوده و توانایی گره‌گشایی را دارند - به کار رفته است.^۹ از موارد جالب در این چارچوب، زمانی است که گوینده، دختر چهره سرشناسی را از او خواستگاری کرده و در هنگامه بیان درخواست خود از اصطلاح «اصحک الله» بهره می‌برد.^{۱۰}

۱. آلاحاد و المثنی، ج ۲، ۱۷۶: «مِيسِرَةُ بْنُ حَلْبَسٍ قَالَ: لَقِيتُ وَائِلَةَ بْنَ الْأَنْصَعِ فَلَسَّمْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ: كَيْفَ أَنْتَ يَا أَبَا شَدَّادٍ أَصْلَحَكَ اللَّهُ؟ قَالَ: خَيْرٌ يَا ابْنَ أَخِي؛ طبقات الشعراء، ص ۳۷۲؛ جمهرة نسب قريش، ص ۸۵.

۲. الإمامة و التبصرة من الحيرة، ص ۸۷: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، بَلَّغْنَا شُكْرًا، فَأَشْفَقْنَا، فَلَوْ أَعْلَمْتَنَّا: مَنْ يَغْدُكَ؟؛ اثبات الوصية، ص ۲۶۷.

۳. قرب الاسناد، ص ۳۰۶.

۴. وقعة الطف، ص ۲۳۳.

۵. عيون الاخبار، ج ۲، ص ۱۷۸.

۶. الطبقات الكبرى، ج ۳، ص ۷۱.

۷. شرح ابن ابی الحديد، ج ۴، ص ۱۰۰ و ۲۶۱.

۸. المنمق في اخبار قريش، ص ۳۹۳؛ مسائل ابن ابی شبة، ص ۱۳۴.

۹. بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۴؛ الكامل في اللغة و الادب، ج ۱، ص ۱۵۳؛ انساب الاشراف، ج ۹، ص ۲۶۱.

۱۰. الزهد (حنبل)، ص ۱۱۶: «حَطَبَ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ ابْنَتَهُ فَرَدَهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ جُلَسَاءِ يَزِيدَ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ تَأْذُنُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَهَا؟؛ الثامن من اجزاء ابی علی بن شاذان، ص ۴.

نتیجه‌گیری

در بسیاری از پژوهش‌ها برای شناسایی معنای عبارات صرفاً به سراغ معنای لغوی آن گزاره می‌روند؛ فرآیندی که در برخی موارد ما را به مقصود واقعی گوینده نمی‌رساند. گزاره «اصلحک الله» نیز از این خطای روشی در امان نمانده است. معناشناسی لغوی این عبارت در نگاه اعتقادی امامیه با یک چالش همراه شده و برخی را برآن داشته که کاربرست «اصلحک الله» را نشانی از معرفت و شناخت کم راوی نسبت به امام علیه السلام تلقی کنند. در این نوشتار با تکیه بر روش سیاقی، یکایک کاربردهای این عبارت در منابع فریقین مورد بررسی قرار گرفته، نشان داده شده دارای معنایی اصطلاحی و فراتراز معنای لغوی آن است. کاربرست‌های این اصطلاح حاکی از آن است که «اصلحک الله» تعبیری است که از متکلم دانی به مخاطب عالی صادر می‌شود و گونه‌ای عرض ادب و شرمساری گوینده به امام علیه السلام / مخاطب را نشان می‌دهد. این کاربرست با این معنای محوری و با رویکردهای مختلفی از جمله در مقام عرض حاجت بودن، طرح سؤال مجدد، بیان شگفت‌زدگی و انتقاد ایراد می‌شده است. فضای گزارش‌هایی که بزرگان عامه، امامان امامیه را با «اصلحک الله» خطاب کرده‌اند نشان می‌دهد که امامان علیهم السلام در جایگاه بالایی همچون ولایتعهدی قرار داشته و گوینده در صدد ادای احترام است؛ اگرچه این احترام و ادب ملازم اعتراف به امامت و عصمت مخاطب نیست. در نهایت، نتیجه گرفته می‌شود که این کاربرست به معنای کم‌معرفتی راوی نسبت به امام علیه السلام نیست، بلکه نوعی ادای احترام عرفی بوده که در ادبیات مردمان آن عصر رواج داشته است.

کتابنامه

- اثبات الوصیة، علی بن حسین مسعودی، قم، انصاریان، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق.
 أخبار الدولة العباسیة، مجهول، تحقیق: عبد‌العزیز الدوری، عبد‌الجبار المطلبی، بیروت، دارالطلیعة، بی‌تا.
 أخبار الشیوخ و أخلاقهم، أحمد بن محمد مؤؤذی، تحقیق: عامر حسن صبری، دارالبشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۲۶ق.
 أخبار القضاة، وکیع، محقق: عبد‌العزیز مصطفی‌المراغی، المكتبة التجارية الکبر، الطبعة الأولى، ۱۳۶۶ق.

- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، محمد بن إسحاق فاكهي، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة، مكتبة الاسدي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ق.
- الإختصاص، محمد بن محمد مفيد، قم، المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد، چاپ اول، ١٤١٣ق.
- الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن طوسي، تهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠ق.
- الإشراف في منازل الأشراف، ابن أبي الدنيا، محقق: نجم عبدالرحمن خلف، رياض، الطبعة الأولى، ١٤١١ق.
- الأصول الستة عشر، عدهای از علماء، قم، دارالشبستری للمطبوعات، چاپ اول، ١٣٦٣ش.
- الأمالي، محمد بن الحسن طوسي، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ١٤١٤ق.
- الأمالي، يموت بن المزرع، تاريخ النشر بالشاملة: ٨ ذوالحجة ١٤٣١ق.
- الإمامة والتبصرة من الحيرة، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
- أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام و أخبارها، هشام بن محمد كلبی، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دمشق، دارالبشائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.
- الآحاد و المثاني، أبو بكر بن أبي عاصم شيباني، محقق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، رياض، دارالراية، الطبعة الأولى، ١٤١١ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بيروت، دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ١٤٠٣ق.
- البرهان في تفسير القرآن، سيد هاشم بن سليمان بحراني، قم، مؤسسه بعثه، چاپ اول، ١٣٧٤ش.
- بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن صفار، محقق / مصحح: كوچه باغی، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.
- البصائر و الذخائر، أبو حيان التوحيدى، بيروت، دارصادر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ق.
- بلاغات النساء، ابن طيفور احمد بن أبي طاهر، قم، الشريف الرضى، چاپ اول، بى تا.
- البيان و التبیین، عمرو بن بحر جاحظ، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ١٤٢٣ق.
- تاريخ ابن معين، يحيى بن معين بغدادى، روايت ابن محرز، دمشق، مجمع اللغة العربية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق.

- تاریخ الثقات، أحمد بن عبد الله عجلى، دارالباز، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق.
- تاریخ الرسل و الملوك، أبوجعفر ابن جریر الطبری، دارالمعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ق.
- تاریخ خليفة بن خياط، خليفة بن خياط، محقق: أكرم ضياء العمرى، دمشق، دارالقلم، الطبعة الثانية، ١٣٩٧ق.
- تفسير العياشى، محمد بن مسعود عياشى، محقق / مصحح: سيد هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، چاپ اول.
- تفسير القمى، على بن ابراهيم قمى، محقق / مصحح: موسوى جزائرى، قم، دارالكتاب، چاپ سوم، ١٤٠٤ق.
- تفسير فرات الكوفى، فرات بن ابراهيم كوفى، محقق / مصحح: محمد كاظم، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فى وزارة الإرشاد الإسلامى، چاپ اول، ١٤١٠ق.
- التوحيد، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٦ق.
- تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن طوسى، مصحح: حسن الموسوى خراسان، تهران، دارالكتب الإسلاميه، ١٤٠٧ق.
- الثامن من أجزاء أبى على بن شاذان، أبو على البزاز، مخطوط نُشر فى برنامج جوامع الكلم المجانى التابع لموقع الشبكة الإسلاميه، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- الجامع، معمر بن راشد الأزدي، محقق: حبيب الرحمن الأعظمى، الهند، المجلس العلمى، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ق.
- الجليس الصالح الكافى و الأنيس الناصح الشافى، معافى بن زكريا، محقق: عبد الكريم سامى الجندى، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ق.
- جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بَلَاذُرى، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.
- جمهرة نسب قريش و أخبارها، زبير بن بكار، محقق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدنى، ١٣٨١ق.
- حديث سفيان بن عيينة رواية المروزي، سفيان بن عيينة، طنطا، دارالصحابة للتراث، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
- الخرائج و الجرائح، قطب الدين سعيد بن هبة الله راوندى، قم، مؤسسه امام مهدي عليه السلام، چاپ

اول، ۱۴۰۹ ق

الخصال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.

دیوان ابی الأسود الدؤلی، أبوسعید السکری، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، دار و مكتبة الهلال، الطبعة الثانية، ۱۴۱۸ ق.

رسائل الجاحظ، عمرو بن بحر جاحظ، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۳۸۴ ق.

روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقی مجلسی، بی جا، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانیپور، ۱۴۰۶ ق.

زبیر بن بکار، الأخبار الموفقیات، تحقیق: سامی مکی العانی، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

الزهد، أحمد بن حنبل شیبانی، بیروت، دارالکتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن احمد ابن ادريس، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

السقيفة و فدک، احمد بن عبد العزى جوهرى بصرى، محقق / مصحح: محمد هادی امینی، تهران، مكتبة نینوی الحديثة، بی تا.

سنن ابن ماجه، ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
سيرة ابن إسحاق، محمد بن إسحاق مدنی، تحقیق: سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، الطبعة الأولى، ۱۹۷۸ م.

شرح چهل حدیث، روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
شرح نقائض جریر و الفرزدق، أبوعبیده معمر بن المثنی، تحقیق: محمد ابراهیم حور - ولید محمود خالص، أبوظبی، المجمع الثقافی، الطبعة الثانية، ۱۹۹۸ م.

شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحديد، محقق / مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

الشعر و الشعراء، قتیبة الدينوری، القاهرة، دارالحدیث، ۱۴۲۳ ق.

صحیح الأدب المفرد، محمد بن إسماعیل بخاری، تحقیق: محمد ناصرالدين الألبانی، دارالصدیق للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۷ م.

- صحيح البخارى، محمد بن إسماعيل بخارى، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دمشق، دار ابن كثير، الطبعة الخامسة، ١٤١٤ق.
- صحيح البخارى، محمد بن إسماعيل بخارى، محقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ق.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج نيسابورى، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٣٧٤ق.
- طبّ الأئمة عليهم السلام، عبدالله وحسين ابنا بسطام، محقق / مصحح: محمد مهدي خرسان، قم، دار الشريف الرضى، چاپ دوم، ١٤١١ق.
- طبقات الشعراء، ابن المعتز، محقق: عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، دارالمعارف، الطبعة الثالثة.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد، محقق: على محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ق.
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام جمحى، محقق: محمود محمد شاكر، جدة، دارالمدنى، تاريخ النشر بالشاملة: ٨ ذو الحجة ١٤٣١ق.
- العزلة و الانفراد، ابن أبى الدنيا، محقق: مسعد عبد الحميد محمد السعدنى، القاهرة، مكتبة الفرقان.
- علل الشرايع، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، داورى، چاپ اول، ١٣٨٥ش.
- العلل و معرفة الرجال، أحمد بن حنبل شيبانى، محقق: وصى الله بن محمد عباس، رياض، دارالخانى، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ق.
- عمدة عيون صحاح الأخبار فى مناقب إمام الأبرار، يحيى بن حسن ابن بطريق، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
- العمر و الشيب، ابن أبى الدنيا، محقق: نجم عبد الرحمن خلف، رياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
- عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، محقق / مصحح: مهدي لاجوردى، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ١٣٧٨ق.
- عيون الأخبار، قتيبة الدينورى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٨ق.
- الغارات، ابراهيم بن محمد ثقفى، محقق / مصحح: جلال الدين محدث، تهران، انجمن آثار

- ملی، چاپ اول، ۱۳۹۵ق.
- الغیبة، محمد بن ابراهيم بن أبی زينب نعمانی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۷ق.
- الغیبة، محمد بن الحسن طوسی، قم، دارالمعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- فتوح البلدان، أحمد بن یحیی بلاذری، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۸م.
- فضائل مكة، أبوسعید الجندی، تحقیق: أبی عبیده جودة محمد، الطبعة الأولى، ۱۴۴۱ق.
- قرب الاسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- الكافي، محمد بن یعقوب کلینی، قم، دارالحديث، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- الکامل فی اللغة و الأدب، محمد بن یزید مبرد، القاهرة، دارالفکر العربی، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۷ق.
- كتاب الأموال، قاسم بن سلام بغدادی، محقق: خليل محمد هراس، بیروت، دارالفکر.
- كتاب القدر، جعفر بن محمد فزیابی، محقق: عبد الله بن حمد المنصور، السعودية، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ق.
- كتاب بغداد، ابن طیفور احمد بن أبی طاهر، محقق: السيد عزت العطار الحسینی، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۳ق.
- مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد طریحی، مصحح: حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵ش.
- المحاسن والأضداد، عمرو بن بحر جاحظ، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، محقق / مصحح: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- المدونة، مالک بن أنس، دارالکتب العلمية، بیروت، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ق.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر مجلسی، محقق: سيد هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- المروءة، محمد بن خلف بن المرزبان، تحقیق: محمد خير رمضان يوسف، بیروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ق.
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل و إسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور بالكوسج، عمادة البحث العلمي، مدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۲۵ق.

- مسائل فى الجرح و التعديل، ابن أبى شيبة، محقق: عامر حسن صبرى، بيروت، دارالبشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ق.
- المسترشد فى إمامة على بن أبى طالب عليه السلام، محمد بن جرير بن رستم طبرى أملى كبير، محقق / مصحح: احمد كوشانيپور محمودى، قم، چاپ اول، ١٤١٥ق.
- مسند أبى يعلى، أبويعلی الموصلی، محقق: حسين سليم أسد، دمشق، دارالمأمون للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ق.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل شيبانى، محقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ق.
- مشيخة يعقوب بن سفيان الفسوى، فسوى، محقق: محمد بن عبد الله السريع، رياض، دارالعاصمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١ق.
- مصرى، عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر والمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥ق
- المصنف، ابن أبى شيبة، محقق: سعد بن ناصر الشثري، رياض، داركنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ق.
- المصنف، عبد الرزاق بن همام صنعاني، دارالتأصيل، الطبعة الثانية، ١٤٣٧ق.
- المعارف، قتيبة الدينورى، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- معانى الأخبار، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، محقق / مصحح: على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
- معناشناسى ٢، على رضا قائمى نيا، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ١٣٩٩ش.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، مصحح: على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٣ق.
- المنق فى أخبار قريش، محمد بن حبيب، محقق: خورشيد أحمد فاروق، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- المؤمن، حسين بن سعيد كوفى اهوازى، قم، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٤ق.
- النوادر، احمد بن محمد بن عيسى، اشعري قمى، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، چاپ اول، ١٤٠٨ق.

وقعة الطف، ابومخنف لوط بن یحیی، محقق / مصحح: محمد هادی یوسفی غروی، قم،
جامعه مدرسین، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
وقعة صفین، نصر بن مزاحم، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

واکاوی مؤلفه‌های معروف و نسبت آن‌ها با اختیار انسان بر پایه حدیث (تَمَّتِ السَّعَادَةُ)

سید محسن میزبان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

چکیده

اغلب روایات باب «المعروف» در کتب حدیثی شیعه، به جایگاه و آثار معروف (احسان) اشاره دارند. بدیهی است صرف شناخت آثار احسان، برای انجام آن کافی نیست. بنابراین، پس از شناخت آثار معروف، نوبت به شناخت مراحل انجام آن می‌رسد. حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» تنها حدیثی است که مدلول آن بیانگر فرایند انجام معروف است. هدف این پژوهش، بررسی فقه الحدیثی این روایت است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این حدیث از اعتبار کافی برخوردار است و اختلاف چندانی میان نقل‌های آن وجود ندارد. در این حدیث شریف، فرایند انجام معروف از «رغبت» و «قدرت» آغاز می‌شود و به «توفیق الهی» پایان می‌یابد. نگارنده در این نوشتار نخست می‌کوشد مناسبات این سه مؤلفه، یعنی «نسبت نیت و توفیق» و «نسبت قدرت و توفیق» را نشان دهد؛ سپس به تبیین عدم ناسازگاری «صُنْعُ اللَّهِ بُوْدُنِ این سه مؤلفه» با «اختیار انسان» بپردازد.

کلیدواژه‌ها: معروف، رغبت، قدرت، توفیق، تَمَّتِ السَّعَادَةُ، اختیار.

مقدمه

حیات انسان، دو سطح دنیوی و اخروی دارد بر همین اساس سعادت انسان نیز دو سطحی خواهد بود: یکی دنیوی و دیگری اخروی. هر کدام نیز به تناسب ماهیت خود، عواملی دارند. معلوم می‌شود که اسلام، نه به بهانه آخرت، سعادت دنیوی را فراموش کرده است و نه به بهانه دنیا، سعادت اخروی را. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

۱. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (tavakoliamireza@gmail.com).

از ما نیست کسی که دنیای خود را به خاطر آخرتش و یا آخرت خود را به خاطر دنیایش، رها کند.^۱

سعادت، مطلوب فطری انسان است و هیچ‌گاه آن را نمی‌تواند از خود سلب کند، بلکه با تمام وجود تلاش می‌کند که به این مهم نائل شود و کثرت روایات در این زمینه بهترین شاهد براهمیت سعادت و عوامل آن است.

در بررسی عوامل سعادت از نگاه اسلام، ۴۴۰ روایت در عوامل سعادت یافت می‌شود که برخی از این روایات مربوط به سعادت دنیوی و برخی دیگر مربوط به سعادت اخروی است. یکی از عوامل سعادت انجام معروف است. بدیهی است که صرف شناخت عوامل سعادت برای سعادت اخروی کافی نیست، بلکه باید فرایند مؤلفه‌های انجام معروف را از منظر دین مورد بحث و بررسی قرار داد؛ زیرا به سرانجام رسیدن هرکاری آغاز و پایانی دارد. حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» معروف را از عوامل سعادت بیان می‌دارد و به مؤلفه‌های انجام معروف می‌پردازد.

گرچه در جهت تبیین مستقل هریک از مؤلفه‌های سعادت پژوهش‌های مستقلی انجام گرفته است،^۲ لکن مسأله این پژوهش تبیین محدوده تأثیرگذاری هر کدام از این سه مؤلفه در یکدیگر و تبیین چگونگی عدم ناسازگاری صنع الله بودن این سه مؤلفه «رغبت و قدرت و توفیق» با اختیار انسان است.

یافته‌های پژوهش

۱. خانواده حدیث

اگر مجموعه‌ای از روایات بر محور مشترکی قرار گیرند، در چنین مواردی اصطلاح «خانواده حدیث» معنا پیدا می‌کند. این محور مشترک گاهی تشکیل دهنده «خانواده حدیث تک‌موضوع» است، و گاهی نیز «خانواده حدیث تک‌متن» را تشکیل می‌دهد. مراد از «تک‌متن»، یک حدیث با مضمونی مشخص است که ممکن است دارای نقل‌های گوناگون

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۱۵۶).

۲. مانند: «مفهوم‌شناسی سنت توفیق و اسباب تحقق آن از منظروحي» نوشته نیکودیالمه و «نقش بنیادین نیت و انگیزه در اعمال انسان» نوشته حسین تربتی.

باشد.^۱

موضوع این پژوهش از گونه دوم است. از این رو، باید همه گزارش ها جمع آوری و بررسی شود.

حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» در منابع روایی شیعه و عمدتاً در بخش اخلاق نقل شده است. این حدیث شریف به لحاظ مفهوم و محتوا به دو بخش تقسیم می شود: بخش نخست مربوط به فضیلت و اهمیت معروف، و بخش دوم مربوط به مؤلفه های انجام معروف است. ۱ - ۱. در بیشتر نقل ها این دو بخش با هم ذکر شده اند؛ مانند: نقل در: الکافی،^۲ الفقه المنسوب الى الامام الرضا (علیه السلام)،^۳ تحف العقول،^۴ دعائم الاسلام،^۵ کتاب من لا یحضره الفقیه،^۶ الأمالی (طوسی)،^۷ مکارم الاخلاق،^۸ الوافی،^۹ وسائل الشیعه،^{۱۰} و بحار الأنوار:^{۱۱}

رَأَيْتُ الْمَعْرُوفَ كَاشِمِهِ، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَفْضَلَ مِنَ الْمَعْرُوفِ إِلَّا ثَوَابُهُ، وَذَلِكَ يُرَادُ مِنْهُ، وَ لَيْسَ كُلُّ مَنْ يُحِبُّ أَنْ يَصْنَعَ الْمَعْرُوفَ إِلَى النَّاسِ يَصْنَعُهُ، وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ يَزْعَبُ فِيهِ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، وَلَا كُلُّ مَنْ يَقْدِرُ عَلَيْهِ يُؤَدِّنُ لَهُ فِيهِ، فَإِذَا اجْتَمَعَتِ الرَّغْبَةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْإِذْنُ، فَهَنَالِكَ تَمَّتِ السَّعَادَةُ لِلطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ إِلَيْهِ؛

امام صادق (علیه السلام) فرمود: من کار خوب را از آن رو «خوب» نامیدم که حقیقتاً نیکو است، و چیزی برتر از کار نیک نیست، مگر ثوابی که بر آن مترتب است. و مقصود از انجام معروف نیز همان ثواب است، نه عوض دنیوی آن. چنین نیست که هر کس اراده انجام خوبی به مردم را داشته باشد، بتواند آن را انجام دهد. و نیز چنین نیست که هر کس مشتاق انجام معروف باشد، بر آن توانایی و قدرت داشته باشد. و چنین

۱. منطق فهم حدیث، ص ۱۴۶.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۲۶۷.

۳. الفقه المنسوب للإمام الرضا (علیه السلام)، ص ۳۷۳.

۴. تحف العقول، ص ۳۶۴.

۵. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۲۱.

۶. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۵۵.

۷. الأمالی (طوسی)، ص ۴۸۰.

۸. مکارم الأخلاق، ص ۱۳۶.

۹. الوافی، ج ۱۰، ص ۴۴۸.

۱۰. تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۶، ص ۲۹۳.

۱۱. بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۴۱۳.

نیست که هرکس توانایی داشته باشد، توفیق انجام معروف نیز برایش فراهم باشد. آنگاه که «شوق»، «قدرت» و «اجازه» با هم جمع شوند، سعادت به کمال می‌رسد؛ هم برای آن کس که خواهان سعادت است و هم برای انجام معروف.

۱ - ۲. در دو نقل دیگر این حدیث، یعنی کنز الفوائد^۱ و الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد^۲ فقط به بخش دوم اشاره شده است.

قَوْلُهُ مَا كُلُّ مَنْ تَوَى شَيْئًا قَدَرَ عَلَيْهِ، وَلَا كُلُّ مَنْ قَدَرَ عَلَى شَيْءٍ وَفَّقَ لَهُ، وَلَا كُلُّ مَنْ وَفَّقَ لَهُ أَصَابَهُ، فَإِذَا اجْتَمَعَتِ الثَّيْبَةُ وَالْقُدْرَةُ وَالتَّوْفِيقُ وَالْإِصَابَةُ فَهَذَا كَيْفَ تَمَّتِ السَّعَادَةُ.

۲. اعتبار حدیث

یقین به صدور حدیث امری دشوار است، اما وثوق به صدور حدیث از معصوم در بسیاری از احادیث امکان‌پذیر است. این وثوق را می‌توان از راه‌های مختلفی به دست آورد که یکی از آن‌ها وثاقت سلسله روایان است. راه‌های دیگر عبارت‌اند از: پذیرش خبر توسط اندیشمندان پیشین، علو مضمون و اعتبار منبع.

در این نوشتار، اعتبارسنجی سندی براساس نرم‌افزار «درایة النور» انجام خواهد گرفت. روش اعتبارسنجی متون در این نرم‌افزار دو رکن اساسی دارد: درجه و رتبه. براین اساس، منابع به سه درجه (الف، ب و ج) و نه رتبه (از یک تا نه) دسته‌بندی می‌شوند.^۳ جدول اعتبار

روایت «تَمَّتِ السَّعَادَةُ»

دسته	حدیث	اعتبار سندی	اعتبار منبع
اهمیت معروف و مؤلفه‌های انجام معروف	الکافی	مسند و ضعیف	الف / ۱
	کتاب من لایحضره الفقیه	مرسل	الف / ۳
	مکارم الاخلاق	مرسل	ب / ۴
	الوافی	مسند و ضعیف	الف / واسطه

۱. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۳.

۲. الإرشاد، ج ۲، ص ۲۰۵.

۳. این رتبه‌بندی کاملاً براساس کتاب منطق فهم حدیث جناب آقای مسعودی است. معیار درجه و رتبه‌بندی کتاب‌ها بر اساس مبانی مطرح شده در کتاب و نظر شخصی نگارنده است که می‌تواند مورد نقد و اصلاح قرار گیرد.

ب / ۲	مرسل	تحف العقول	مؤلفه های انجام معروف
ج / ۳	مرسل	دعائم الاسلام	
ب / ۳	مرسل	فقه الرضا	
ب / ۴	مرسل	کنز الفوائد	
الف / ۶	مرسل	الارشاد فی معرفه حججه	

اگر منبع و سند را با هم در نظر بگیریم، نقل کتاب الکافی معتبرترین نقل است؛ زیرا معیار اعتبار حدیث نزد عالمان پیشین همچون مرحوم کلینی و صدوق، منحصر به صحت سند نبوده است. چه بسا آنان قرائنی در اختیار داشته اند که یک روایت ضعیف السند را معتبر می ساخته است.

علی رغم مجهول بودن برخی از راویان، مانند سعدان بن مسلم، می توان از طریق توثیقات عام (مانند کثرت نقل حدیث توسط سعدان بن مسلم یا کثرت نقل اجلّ و بزرگان از وی، به ویژه کثرت نقل حسن بن محبوب از سعدان بن مسلم) وثاقت آنان را اثبات نمود. همچنین نقل این روایت توسط مرحوم کلینی و صدوق و اعتماد محدثان به نقل آنان، از دیگر شواهد مؤثر در ایجاد وثوق به صدور این حدیث از معصوم است.

۳. عبارت حدیث

مراد از عبارت، کلمات استفاده شده در نقل های گوناگون حدیث است؛ در نقل کتاب های الکافی، کتاب من لایحضره الفقیه، مکارم الاخلاق، الوافی و وسائل الشیعه هیچ تفاوتی وجود ندارد، فقط در دو نقل تفاوت جزئی وجود دارد:

(۱) در نقل الأمالی (طوسی) تعبیر «ذَلیک یرآؤ مِنْهُ» وجود ندارد.

(۲) در نقل الفقه المنسوب الی الامام الرضا (علیه السلام) «تَجِبُ السَّعَادَةُ» تعبیر شده است.

در مقام مقایسه نقل ها، فقط در کتاب های دعائم الاسلام، تحف العقول و بحار الأنوار این دو تعبیر نقل شده است: (هُوَ هَدِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ إِلَى عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ) و (فَإِذَا مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ) و در سایر نقل ها این دو تعبیر وجود ندارد. همچنین در فقره آخر حدیث اختلاف در تعبیر وجود دارد، در نقل های الارشاد و کنز الفوائد این تعبیر «فَإِذَا اجْتَمَعَتِ النَّبِيُّ وَالْقُدْرَةُ وَ

التَّوْفِيقُ وَالْإِصَابَةُ» نقل شده است، ولی در سایر منابع، تعبیر «فَإِذَا اجْتَمَعَتِ الرَّغْبَةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْإِذْنُ» نقل شده است:

الْمَعْرُوفُ كَاشِمِهِ وَلَيْسَ شَيْءٌ أَفْضَلَ مِنْهُ إِلَّا تَوَابُهُ، وَهُوَ هِدْيَةٌ مِنَ اللَّهِ إِلَى عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ. وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ يَحِبُّ أَنْ يَصْنَعَ الْمَعْرُوفَ إِلَى النَّاسِ يَصْنَعُهُ، وَلَا كُلُّ مَنْ رَغِبَ فِيهِ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، وَلَا كُلُّ مَنْ يَقْدِرُ عَلَيْهِ يُؤْذَنُ لَهُ فِيهِ، فَإِذَا مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ جَمَعَ لَهُ الرَّغْبَةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْإِذْنُ، فَهَنَّاكَ تَمَّتِ السَّعَادَةُ.

غیر از آنچه در بحث ساختار مطرح شد، تفاوت جدی میان نقل‌ها مشاهده نمی‌شود و برخی از این تفاوت‌ها را می‌توان از نوع «نقل به معنا» به شمار آورد.

۴. معنا و نقش واژه‌های کلیدی حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ»

فهم مقصود معصوم علیه السلام از مهم‌ترین مراحل حدیث پژوهی است. پس از بررسی اعتبار احادیث باید به بررسی محتوای آن پرداخت تا مراد معصوم به دست آید.

این حدیث شریف را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

بخش اول: بیان فضیلت معروف،

بخش دوم: فرآیند سه مؤلفه برای انجام معروف،

بخش سوم: نسبت معروف و سعادت.

در اکثر نقل‌ها، بخش دوم و سوم به شکل متصل بیان شده‌اند. برای فهم کامل و دقیق حدیث شریف لازم است به تبیین معنای پنج اصطلاح (معروف، سعادت، رغبت، قدرت و اذن)

و نقش آن‌ها بپردازیم.

۴-۱. معنای معروف و نقش آن

معروف از ریشه عَرَفَ به معنای شناخته شده یا درک شده یا دانسته شده است.^۱ و در اصطلاح به انجام هرکاری که عقلاً یا شرعاً نیکو و حسن باشد، اطلاق می‌شود.^۲ و در مقابل معروف، منکر قرار دارد.^۳

۱. الْمَعْرُوفَةُ وَالْعُرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم (مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۶۰).

۲. همان، ص ۵۶۱.

۳. الْمَعْرُوف: ضدُّ الْمُتَنَكَّر (لسان العرب، ج ۹، ص ۲۳۹).

در لسان روایات سه گونه استعمال برای معروف یافت می شود:
الف) در برخی از استعمالات معروف، معنای لغوی آن یعنی (شناخته شده) اراده شده است:

قَالَ عِيسَى: عَلَيْهِ السَّلَامُ أَشَقَى النَّاسِ مَنْ هُوَ مَعْرُوفٌ يَعْلَمُهُ مَجْهُولٌ يَعْمَلُهُ^۱

حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: شقی ترین مردم کسی است که فقط او را به علم و دانش بشناسند و به عمل نشانند (که مقصود عالم بی عمل است).

ب) در برخی روایات مراد از معروف، واجبات است؛ مانند: احادیثی که بیانگر وجوب امر به معروف است و مراد از منکر در این دسته از روایات، محرمات است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً...^۲

در این حدیث شریف از امام سؤال می شود که آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه امت واجب است یا فقط بر تعدادی از مردم واجب است؟ سؤال سائل نشانگر آن است که وجوب امر به معروف برای سؤال کننده روشن است؛ زیرا سؤال سائل از اصل وجوب امر به معروف نیست، بلکه از محدوده وجوب سؤال می کند؛ یعنی آیا امر به معروف بر همه آحاد جامعه واجب است یا به برخی از مردم واجب است؟

و همچنین روایات دیگری، از تعبیر «معروف» واجبات اراده شده است.^۳ با معیار تعریف لغوی به هر امری که حسن و مطابق عقل باشد، معروف اطلاق می شود. بنابراین، واجبات دینی از بالاترین مراتب معروف برخوردارند.

ج) گاه در برخی از استعمالات، نازل ترین مراتب معروف اراده شده است، یعنی مستحبات؛ مانند احسان و خیرخواهی نسبت به دیگران که از آن به معروف تعبیر شده است.

۱. مصباح الشریعة، ص ۲۱.

۲. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۶، ص ۱۲۶.

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: كَيْفَ بِكُمْ إِذَا فَسَدَتْ نِسَاؤُكُمْ، وَ فَسَقَ سَبَابُكُمْ، وَ لَمْ تَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَ لَمْ تَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ؟ فَقِيلَ لَهُ: وَ يَكُونُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَ شَرُّ مِنْ ذَلِكَ، كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ، وَ نَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ؟ فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَ شَرُّ مِنْ ذَلِكَ، كَيْفَ بِكُمْ إِذَا رَأَيْتُمْ الْمَعْرُوفَ مُنْكَرًا، وَ الْمُنْكَرَ مَعْرُوفًا؟ (الكافي، ج ۹، ص ۴۹۳).

إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الرِّبَا لِيَلَّا يَتَمَنَّعَ النَّاسُ الْمَعْرُوفُ؛^۱

خداوند ربا را حرام کرد تا خیرخواهی مردم نسبت به یکدیگر قطع نشود.

استعمالات معروف در یک معنای مرکزی، مشترک هستند و آن معنای شناخته شده است. به دیگر بیان، اقسام مذکور برای معروف را می‌توان در مفهوم [حَسَن] خلاصه کرد و فعل حسن به عملی اطلاق می‌شود که همگان به نیکی آن عمل اذعان داشته باشند و بر اساس همین شناخت و درکی که برای انسان حاصل می‌شود، فاعل آن فعل مستحق مدح است و با تأمل در مجموعه روایات باب فضل المعروف مرز معنایی آن برای ما روشن می‌شود.^۲ مقصود از معروف در حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» قسم سوم از اقسام معروف، یعنی احسان کردن و خیرخواهی نسبت به مردم است و مهم‌ترین ادله بر این مدعا عبارت‌اند از: الف) این روایت در باب فضل المعروف توسط مرحوم کلینی و صدوق، و در باب فضل الاحسان توسط علامه مجلسی بیان شده است.

ب) تبیین این روایت توسط دیگر علما که در مباحث اخلاقی و در خصوص عنوان خیرخواهی به مردم استفاده می‌شود.^۳

ج) دیگر استعمالات معروف در باب فضل المعروف مانند:

قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا الْمَعْرُوفُ شَيْءٌ سِوَى الزَّكَاةِ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ بِالتَّوَّابِ وَصِلَةِ الرَّحِمِ.^۴

«معروف» یا همان «خیرخواهی» در نگاه دین بسیار مورد تأکید است، تا آنجا که اشاره شد یکی از حکمت‌های حرمت ربا، تداوم خیرخواهی میان مردم است. به جهت اهمیت «معروف»، اسلام خیرخواهی را محدود به انسان‌هایی که نسبت به ما خیرخواه هستند نمی‌کند، بلکه دایره آن را حتی نسبت به اشخاصی که نیکوکار نیستند نیز گسترش داده^۵ و به پرهیز از زهد در احسان توصیه کرده است.^۶

برای فهم جایگاه «معروف»، روایات باب «فضل المعروف» کفایت می‌کند. فضیلت

۱. الفقه المنسوب للإمام الرضا، ص ۲۵۶.

۲. إِنَّ أَعْرَابِيًّا مِنْ بَنِي تَمِيمٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: أَوْصِنِي، فَكَانَ فِيْمَا أَوْصَاهُ بِهِ أَنْ قَالَ: يَا فُلَانُ، لَا تَزْهَدَنَّ فِي الْمَعْرُوفِ عِنْدَ أَهْلِهِ (الكافي، ج ۷، ص ۲۷۲).

۳. جامع السعادات، ج ۲، ص ۶۴.

۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۵.

۵. الكافي، ج ۷، ص ۲۶۹.

۶. همان، ج ۷، ص ۲۶۹.

معروف را می‌توان در دو ساحت دنیوی و اخروی خلاصه کرد:

مهم‌ترین بهره دنیوی: دور شدن از زمینه‌های انحراف.^۱

بهره‌های اخروی شامل سه مورد است:

وعدۀ آمرزش گناهان،^۲

ثواب احسان به برادر مؤمن، برابر با ثواب احسان به رسول خدا ﷺ،^۳

احسان‌کننده از نخستین افرادی است که وارد بهشت و حوض کوثر می‌شود.^۴

۲-۴. معنای سعادت و نقش آن

برخی از لغت‌دانان برای تبیین معنای «سعادت»، از روش تعریف به ضد بهره برده‌اند. ابن منظور «سعادت» را این‌گونه معنا می‌کند: «السعادة: خلاف الشقاوة».

برخی دیگر ابتدا حقیقت سعادت را تبیین کرده و سپس ضد آن را بیان داشته‌اند. راغب در شرح سعادت می‌نویسد:

سعادت آن است که رفتارهای الهی، انسان را در رسیدن به خیر یاری کنند، و ضد آن، شقاوت است.^۵

گرچه به اذعان شهید مطهری، رسیدن به حقیقت معنای سعادت امری دشوار است،^۶ اما می‌توان با بررسی و تعمق در روایات مربوط به سعادت، به معنای مرکزی آن پی برد. نویسندۀ کتاب سعادت و شادکامی در ابتدا مجموعه‌ای از روایات درباره سعادت را طبقه‌بندی نموده و تحلیلی از مجموع آن‌ها ارائه می‌دهد:

روایات سعادت به سه بخش تقسیم می‌شود:

بخش اول: روایاتی که به مصادیق سعادت و شقاوت دنیوی اشاره دارد.

بخش دوم: روایاتی درباره اسباب سعادت و شقاوت.

بخش سوم: اوصاف انسان سعید و شقی.

۱. همان، ج ۷، ص ۲۷۰.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۶۹.

۳. همان، ج ۷، ص ۲۶۹.

۴. همان، ج ۷، ص ۲۶۹.

۵. مفردات ألفاظ القرآن، ج ۲، ص ۴۱۰.

۶. مقالات اسلامی، ج ۲، ص ۶۰.

از مجموع این روایات فهمیده می‌شود که تفاوت محسوسی میان کاربرد لغوی و کاربرد روایی واژه «سعید» وجود ندارد، و دین از سعادت به عنوان خیر دائم یاد می‌کند و برای رسیدن به این خیر ماندگار، مسیرهایی را مشخص نموده است. رسیدن به خیر دائم از اسباب دنیوی آغاز می‌شود و با انجام اسباب سعادت اخروی، به سعادت اخروی ختم می‌گردد.

در روایت شریف، تعبیر «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» آمده است. بدیهی است که این عبارت به این معنا نیست که اگر شخصی صرفاً اهل احسان باشد و به دیگر اسباب سعادت ملتزم نباشد، سعادت‌مند خواهد شد. بلکه در این تعبیر، نوعی مجاز، به ویژه مجاز در مسبب به کار رفته است؛ بدین معنا که یکی از اسباب سعادت، احسان است، و انسانی که موفق به انجام معروف می‌شود، در حقیقت، سعادت انجام معروف برای او کامل شده است.

۳-۴. معنای رغبت و نقش آن

ابن منظور می‌نویسد:

رَغِبَ يُرَغِبُ رَغْبَةً إِذَا حَرَصَ عَلَى الشَّيْءِ، وَطَمِعَ فِيهِ.^۱

وی می‌گوید که رغبت به معنای حرص و طمع در دستیابی به چیزی است. و در لسان روایات، رغبت در مقابل زهد قرار داده شده است:

الرُّهْدُ وَضِدُّهُ الرَّغْبَةُ.^۲

فیومی می‌نویسد:

رَغْبَتُهُ إِذَا أَرَدَتْهُ؛

رغبت زمانی استعمال می‌شود که انسان اراده انجام عملی را کرده باشد.

طریحی می‌نویسد:

در دعا خطاب به خدای متعال می‌خوانیم: «الیک رَغِبَ الرَّاعِبُونَ». و در دعا می‌خوانیم: «أَزُقِّنِي الرَّغْبَةَ فِي الْعَمَلِ لَكَ لِأَخْرَجَنِي»^۳ یا «أَعِزَّنِي مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ».^۴

۱. النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۲۳۷.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۷.

۳. الصحیفة السجادیة، ص ۱۰۸.

۴. همان، ص ۷۴.

با بررسی معنای لغوی و استعمال روایی کلمه «رغبت»، روشن می‌شود که معادل فارسی آن، واژه‌هایی همچون میل، شوق یا علاقه است.

در حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ»، از رغبت به عنوان نخستین مرحله از فرایند انجام معروف یاد شده است. این شوق و علاقه به معروف است که به عنوان انگیزه، انسان را به سوی عمل سوق می‌دهد. شوق به عمل، اقتضا می‌کند که عمل سریع‌تر و کامل‌تر از انسان صادر شود. رغبت از جمله گرایش‌های نفسانی است که هرانسانی آن را تجربه کرده است. با این حال، این حالت گاه به امور خیر و گاه به امور شر تعلق می‌گیرد. آنچه دین بر آن تأکید دارد، مدیریت رغبت است.

مدیریت رغبت به این معناست که انسان باید نسبت به جهت‌دهی این گرایش درونی، اهل مراقبه باشد؛ یعنی از زمینه‌های ایجاد رغبت به امور شر پرهیزد و در مقابل، به دنبال ایجاد زمینه‌هایی برای رغبت به امور خیر باشد. پس از آن نیز باید بکوشد تا این گرایش مطلوب را حفظ و تقویت کند تا رغبت به شر جایگزین آن نشود.

قرار گرفتن رغبت به عنوان نخستین مؤلفه سعادت، خود بهترین دلیل براهمیت آن است؛ زیرا منشأ بسیاری از رفتارها، میل و شوق انسان به عمل است، و بسیار مهم است که انسان به چه نوع عملی گرایش دارد. به همین سبب است که سعادت‌مندی از گذرگاه رغبت عبور می‌کند، و انسان، سعادت را بر خود کامل نمی‌سازد، مگر آن‌گاه که به اموری که سعادت را تضمین می‌کنند، متمایل و مشتاق باشد.

همان‌گونه که رغبت به امور خیر در سعادت انسان مؤثر است، رغبت به شرنیزه به همان میزان در شقاوت انسان اثر دارد. می‌توان منشأ مذمت رغبت به دنیا را نیز در همین نکته جست‌وجو کرد؛ چراکه رغبت به دنیا یکی از موانع وصول به سعادت است. در مقابل، زهد نسبت به دنیا مورد تأکید روایات قرار گرفته است، و انسانی که در خود بی‌میلی به دنیا را تقویت می‌کند، در واقع خویش را از اسباب شقاوت دور ساخته است.

در برخی نقل‌ها، مانند الإرشاد و کنز الفوائد، از نیت به عنوان نخستین مرحله فرایند سعادت یاد شده است.

فیومی در المصباح المنیر می‌نویسد:

نَوَيْتُهُ اِى قَصْدُهُ وَ الْاِشْمُ (النَّيَّةُ) فِى غَالِبِ الْاِسْتِعْمَالِ بِعَزْمِ الْقَلْبِ عَلَى اَمْرِ مِنَ الْاُمُورِ.^۱

نیت از ریشه «نوی» به معنای قصد است و در غالب استعمال به معنای عزم و تصمیم برکاری است. در لسان روایات هم به معنای قصد است؛ مانند:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.^۲

و

نِيَةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ.^۳

بنابراین، تفاوت معنایی چشمگیری میان استعمال لغوی و روایی «نیت» وجود ندارد. «رغبت» و «نیت» از آن جهت که هر دو از مقدمات و انگیزه‌های انجام فعل به شمار می‌روند، با یکدیگر اشتراک دارند. اسلام نیز از نقش نیت در تحقق عمل این گونه یاد می‌کند:

لَا عَمَلَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ.

ممکن است تفاوتی جزئی در حقیقت معنایی دو واژه «نیت» و «رغبت» وجود داشته باشد، اما با توجه به این که در نقل‌های متأخر از الکافی و صدوق، از نیت به عنوان مؤلفه نخست یاد شده است و با در نظر گرفتن احتمال ضعیف دسترسی محدثان متأخر به نقل‌هایی غیر از نقل‌های کلینی و شیخ صدوق، روشن می‌شود که اشتراک معنایی این دو واژه موجب آن بوده که در برخی نقل‌های متأخر، کاتبان و نسخا، واژه «نیت» را جایگزین «رغبت» کرده باشند.

۴-۴. معنای قدرت و نقش آن

ابن منظور در لسان العرب می‌نویسد:

الاستطاعة: القدرة على الشيء؛^۴

استطاعت به همان معنای قدرت برانجام کاری است

و طریحی می‌نویسد:

استعدادی در نفس است که انسان را برانجام فعل متمکن می‌سازد.^۱

۱. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۳۲.

۲. مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص ۳۴۶.

۳. الفقه المنسوب للإمام الرضا، ص ۳۷۸.

۴. لسان العرب، ج ۵، ص ۷۴.

از استطاعت در استعمالات روایی تعبیر به (روح القوّة) شده است. امیرالمؤمنین در حدیثی می‌فرماید:

بِرُوحِ الْقُوَّةِ جَاهِدُوا عَدُوَّهُمْ وَعَالِجُوا مَعَايِشَهُمْ؛

انبیا به واسطه روح قوت در مقابل دشمنان می‌ایستند و به امور روز مرّه زندگی می‌پردازند.

و

الدَّابَّةُ إِنَّمَا تَحْمِلُ بِرُوحِ الْقُوَّةِ؛^۲

حیوانات به واسطه روح القدره قادر به حمل هستند.

خدای متعال، براساس حکمت خود، همگان را به صورت یکسان از انواع قدرت ـ مانند قدرت تکلم، قدرت حرکت و... ـ بهره‌مند نساخته است. این نعمت نیز همچون سایر نعمت‌ها، موهبتی الهی است که هر لحظه ممکن است از انسان سلب شود و او را از این عطیّه بزرگ محروم سازد. به همین سبب، در آموزه‌های دینی به غنیمت شمردن سلامتی پیش از بیماری توصیه شده است.^۳

قدرت، تفضّل^۴ خدای متعال به عبد است؛ یعنی خدای متعال، این نعمت را به هر به هر اندازه که مصلحت بداند، عطا می‌کند و به همان میزان، وظیفه انسان در قبال مدیریت این نعمت، سنگین تر خواهد بود. زیرا قدرت، ظرفیتی است که اگر در راه طاعت الهی به کار گرفته نشود، موجب هلاکت انسان می‌گردد.

اساس طاعت و معصیت، برپایه وجود قدرت معنا پیدا می‌کند و در صورت فقدان قدرت، نه طاعتی تحقق می‌یابد و نه معصیتی. بنابراین، قدرت همچون سرمایه‌ای است که انسان می‌تواند آن را در مسیر طاعت یا در مسیر معصیت به کار گیرد؛ از این رو، نقش مؤثر انسان به عنوان مدیر این سرمایه، آشکار می‌گردد.

قدرت، از شروط لازم برای تحقق «معروف» است، نه شرط کافی؛ زیرا تنها در کنار توفیق

۱. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۶۵۶.

۲. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۴۸.

۳. الخصال، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴. مقصود از تفضّل یعنی انسان استحقاق این نعمت را ندارد، بلکه لطف الهی است. به تعبیر دیگر، اعطای قدرت از باب استحقاق عبد نیست، بلکه از باب لطف است.

الهی است که می تواند به انجام معروف منتهی شود.

۴-۵. معنای اذن و نقش آن

فیومی در المصباح المنیر می نویسد:

أَذْنْتُ: لَهُ فِي كَذَا أَطْلَقْتُ لَهُ فِعْلَهُ وَالْإِذْنَ؛^۱

اذن دادم به آن فعل یعنی آن شخص را در انجام فعل آزاد گذاشتم.

و فراهیدی در العین می نویسد:

فَعَلَهُ بِإِذْنِي أَيْ بِأَمْرِي؛

آن فعل را به دستور من انجام داد.

بنابراین، روشن است که واژه معادل اذن «اجازه دادن» است. اذن در استعمالات قرآنی و حدیثی^۲ هم به معنای مانع نشدن و اجازه دادن است و از معنای لغوی آن منحرف نشده است.

همان طور که در بخش چهارم نسبت معنایی «رغبت» و «نیت» را برابر دانستیم و منشأ اختلاف تعبیر را به ادراج ناسخ نسبت دادیم، همان ادله را در تبیین اختلاف تعبیر در مؤلفه سوم نیز می توان یادآور شد. بنابراین، اختلاف در تعبیر، دلیلی بر اختلاف در معنا نیست و هر دو واژه «اذن» و «توفیق» حاکی از یک معنا هستند.

در برخی از نقل ها (همچون الارشاد و کنز الفوائد)، به جای «اذن» از «توفیق» به عنوان مؤلفه سوم یاد شده است و محدثانی چون علامه مجلسی، این روایت را در باب «التوفیق و الخذلان» نقل کرده اند که خود، گواه بر اشتراک معنای مرکزی اذن و توفیق است؛ به گونه ای که تفاوت چندانی میان این دو واژه مشاهده نمی شود.

ابن منظور در لسان العرب می نویسد:

وَافَقْتُ فَلَانًا عَلَى أَمْرٍ كَذَا أَيْ اتَّفَقْنَا عَلَيْهِ مَعًا؛

با فلان شخص در انجام کاری موافقت کردم، یعنی با یکدیگر بر انجام آن کار اتفاق داشتیم.

۱. المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۰.

۲. «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ، فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ، وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ، فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى تَرْكِهِ، وَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (الكافی، ج ۱، ص ۳۸۴).

واژه «وفق» یا «موافقت»، در جایی به کار می‌رود که دو حقیقت با یکدیگر همراه و هماهنگ شده باشند؛ چنان که قرآن کریم در بیان اصلاح رابطه زوجین می‌فرماید: ﴿يُوفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾؛ یعنی خداوند، اختلاف را از میان می‌برد و میان آن دو، توافق برقرار می‌سازد. امام صادق (ع) در تبیین معنای «توفیق» می‌فرماید:

هنگامی که بنده، طاعتی را که خدای (عز و جل) به آن فرمان داده، انجام دهد، عمل او موافق امر خداوند خواهد بود. اما زمانی که بنده قصد انجام گناهی را کند، و خداوند تبارک و تعالی میان او و آن معصیت مانعی قرار دهد و او از آن گناه صرف نظر کند، این ترک گناه، به سبب توفیق الهی است. و هرگاه خداوند، میان او و آن معصیت را خالی بگذارد و مانعی نگذارد تا آن گناه را مرتکب شود، در این حالت، خداوند او را واگذاشته و یاری‌اش نکرده و به او توفیق نداده است.^۱

بنابراین، برای توفیق دو صورت تصویر می‌شود:

۱. توفیق در انجام طاعت،

۲. توفیق در ترک معصیت.

ولی خذلان فقط در ارتکاب معصیت اتفاق می‌افتد.

حقیقت توفیق در زندگی در قالب‌های گوناگونی ظاهر می‌گردد؛ مانند: اعطای شرح صدر به عبد^۲ یا هدایت از مسیر ضلالت^۳ یا تقویت علم و ایمان^۴ و دیگر مصادیقی که حاکی از عنایت پرودگار به عبد است.

یکی از مفاد اصلی حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» تبیین عدم استقلال عبد در کسب سعادت است، بلکه سعادت در گروی توفیق الهی است؛ زیرا در نگاه دین توفیق اساس هر طاعتی است^۵ و نوع رفتار انسان در جلب توفیق بسیار موثر است که خود نشانگر آن است که این سنت الهی رابطه وثیقی با رفتار انسان دارد و از قبیل سنت‌هایی است که انسان نقش موثر در وجدان و فقدان آن دارد. برخی از اسباب توفیق عبارت‌اند از: مجاهدت،^۶ توجه به رضایت

۱. التوحید (صدوق)، ص ۲۴۲.

۲. تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۴۷۴.

۳. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۵۵.

۴. همان.

۵. التوحید (صدوق)، ص ۲۴۲.

۶. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۲۷.

الهی،^۱ استقامت در راه حق،^۲ دعا و استغفار.^۳

۵. نسبت میان مؤلفه‌ها

۱-۵. توفیق و نسبت آن با قدرت

براساس فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) طاعت بدون توفیق انجام نمی‌شود،^۴ ولی توجه به این نکته ضرورت دارد که هر طاعتی در حقیقت برپایه دو تفضّل است: اول، اقدار الهی، یعنی اعطا قدرت از جانب خدای متعال به انسان که به سبب این تفضّل انسان در انجام طاعت، مستطیع می‌شود.

بدیهی است که شرط لازم در انجام طاعات «استطاعت» است، اما برای به سرانجام رسیدن طاعت این شرط لازم، شرط کافی نیست و آن شرط کافی همان تفضّل دوم است که ما از آن تعبیر به «توفیق» می‌کنیم.

بعد از رغبت به معروف و قدرت، انسان محتاج تفضّل دوم [توفیق] است؛ زیرا قدرت سرمایه است که مقتضی خروج انسان از عبودیت را دارد و تنها چیزی که می‌تواند انسان را نجات دهد توفیق است و توفیق است که مانع سوء استفاده از این کمال خدادای می‌شود. بنابراین، استطاعت، شرط کافی برای انجام طاعت نیست، بلکه قدرت بسان شمشیر برنده است که اگر با توفیق همراه نباشد بسیار زیان‌بار است و «خذلان» انسان را در پی دارد. نسبت میان قدرت و توفیق همان نسبت میان موضوع و محمول است و تا زمانی که موضوع محقق نشود، یعنی خداوند انسان را اگر از تفضّل اول بهره‌مند نسازد، موضوعی برای تفضّل دوم [توفیق] وجود ندارد؛ زیرا بدون استطاعت زمینه انحراف و سوء استفاده نیست که در نتیجه موجب هلاکت انسان شود.

اما امام رضا (علیه السلام) در حدیثی به تبیین نسبت میان قدرت و توفیق می‌پردازند: شخصی از امام رضا (علیه السلام) می‌پرسد: آیا من برای آنچه مکلف شده‌ام، استطاعت ندارم؟ حضرت از او می‌پرسند: تو استطاعت را چه می‌دانی؟ او در پاسخ می‌گوید: توان انجام دادن کار. حضرت می‌فرمایند: اگر معونه به توداده شود، توان [انجام دادن کار] هم به توداده شده

۱. همان، ج ۵، ص ۳۹۹.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۶۹.

۳. البلد الامین، ص ۳۴۹.

۴. إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ كُلِّ طَاعَةٍ عَوْنًا مِنَ اللَّهِ شَبِيحًا (نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۳۳۰، خطبه ۲۱۴).

است. او می پرسد: معونه یعنی چه؟ می فرمایند: معونه همان توفیق است. سؤال می کند: توفیق چگونه داده می شود؟ حضرت می فرمایند: اگر توفیق داده شوی، عامل خواهی بود و گاهی کافراز تو توانمندتر است؛ ولی [به او] توفیق داده نمی شود. در نتیجه عامل نیست. سپس حضرت می فرمایند: درباره خودت به من بگو که چه کسی قدرت را در تو ایجاد کرده است؟ جواب می دهد: خدای تبارک و تعالی. حضرت در ادامه می فرمایند: آیا با توان [خدادادی]، بدون کمک از جانب خدای متعال می توانی از خودت ضرر را دفع و به خودت منفعت را جلب کنی؟ می گوید: خیر. حضرت می فرمایند: پس چرا چیزی که قدرت انجام دادنش را نداری، به خودت نسبت می دهی؟ سپس می فرمایند: چرا به گفته بنده صالح توجه نمی کنی [که گفت]: «توفیق من جز به خدا نیست»^۱

محور اصلی این سؤال و پاسخ، رابطه استطاعت بر انجام فعل با توفیق الهی است. درسی که از این گفت و گو می توان گرفت، آن است که نباید صرف داشتن قدرت و استطاعت را معادل موفقیت در طاعت یا ترک معصیت دانست. بسیاری از افراد، رغبت به احسان یا میل به توبه دارند و حتی قدرت انجام آن را نیز دارا هستند، اما وسوسه ها و وعده های شیطان، آنان را از انجام احسان یا توبه از گناهان باز می دارد.

در حالی که اگر توفیق الهی با انسان همراه باشد، خداوند قلب و اراده اش را حفظ می کند، به گونه ای که تحت تأثیر هیچ وسوسه ای قرار نمی گیرد. اگر خداوند چنین لطفی را به انسان ارزانی دارد، او را مشمول توفیق خود کرده است و اگر چنین نکند، بنده را وا گذاشته و به خذلان الهی دچار ساخته است.

بنابراین، در این جا «توفیق» یا «خذلان» الهی نقشی تعیین کننده می یابد؛ با آن که در هر دو فرض، قدرت بنده محفوظ است. اگر بنده گرفتار خذلان شود، در حقیقت سرمایه ای که در اختیار دارد از میان رفته و به جای سود، زیان و خسارت نصیب او خواهد شد.

۲-۵. توفیق و نسبت آن با نیت

۱. «أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الْعَالِمَ ﷺ فَقَالَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، أَلَيْسَ أَنَا مُسْتَطِيعٌ لِمَا كُفِّلْتُ؟ فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ ﷺ: مَا الْإِسْطَاعَةُ عِنْدَكَ؟ قَالَ: الْقُوَّةُ عَلَى الْعَمَلِ. قَالَ لَهُ الْعَالِمُ ﷺ: قَدْ أُعْطِيتَ الْقُوَّةَ إِنْ أُعْطِيتَ الْمُعُونَةَ. قَالَ لَهُ الرَّجُلُ: فَمَا الْمُعُونَةُ؟ قَالَ: التَّوْفِيقُ. قَالَ: فَلَمْ أُعْطِ التَّوْفِيقَ؟ قَالَ ﷺ: لَوْ كُنْتَ مُوَفَّقًا كُنْتَ عَامِلًا وَقَدْ يَكُونُ الْكَافِرُ أَقْوَى مِنْكَ وَلَا يُعْطَى التَّوْفِيقَ فَلَا يَكُونُ عَامِلًا. ثُمَّ قَالَ ﷺ: أَخْبِرْنِي عَنْكَ مَنْ خَلَقَ فِيكَ الْقُوَّةَ؟ قَالَ الرَّجُلُ: اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى. قَالَ الْعَالِمُ ﷺ: فَهَلْ تَسْتَطِيعُ بِيَتْلُكَ الْقُوَّةَ دَفْعَ الصَّرَرِ عَنْ نَفْسِكَ وَأَخْذَ النَّفْعِ إِلَيْهَا بِغَيْرِ الْعَوْنِ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟ قَالَ: لَا. قَالَ ﷺ: فَلِمَ تَنْتَحِلُ مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ؟ ثُمَّ قَالَ: أَتَيْنَ أَنتَ عَنْ قَوْلِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ وَمَا تَوَفَّقَنِي إِلَّا بِاللَّهِ؟ (الفقه المنسوب للإمام الرضا، ص ۳۵۱).

امام صادق علیه السلام در حدیثی سنت خداوند متعال در اعطای توفیق را این گونه بیان فرموده‌اند:

خداوند، کمک به بندگان را به اندازه نیاتشان مقدر فرموده است. پس هر شخصی نیتش صحیح باشد، کمک خدا به او کامل است و هرکس نیتش نقص داشته باشد، - کمک به او به اندازه‌ای که در نیتش کم گذاشته - کم می‌شود.^۱

فرمایش امام صادق علیه السلام بیانگر یکی از قواعد اعطای توفیق از جانب خداست. در واقع، لطف دیگری به بندگان است. قاعده الهی این است که هر چه نیت بنده‌ای در انجام دادن یک طاعت و یا ترک معصیت، خالص‌تر و کامل‌تر است، توفیق بیشتری به او عطا می‌فرماید. برعکس، اگر بنده‌ای در نیت خود ناخالص باشد، یا نیتش در سطح دانی باشد، خداوند هم در همان سطح به او توفیق اعطا می‌کند.

البته همان طور که گذشت، چون هیچ طاعتی بدون توفیق الهی محقق نمی‌شود، نیت کردن بنده هم از این امر خارج نیست و نیت انجام معروف هم با توفیق انجام می‌پذیرد.

خلوص نیت یکی از مصادیق کامل بودن نیت است و سنت الهی آن است که به سبب این خلوص به بنده توفیق عبادت خالصانه عطا می‌کند و در مقابل، خودنمایی یکی از مصادیق نیت ادنی است و هر مقداری انسان از خلوص نیت خود بکاهد، به همان مقدار خداوند از توفیقش می‌کاهد.

به این ترتیب، عامل اساسی برای جلب توفیق خدا، نیت انسان برای کار خیر و کامل قرار دادن آن از جهت کیفی است.

تأثیر نیت، منحصر در جلب انجام معروف نیست، بلکه در مورد ترک معصیت هم این سنت جاری است. اگر انسان نیت کند که واقعاً به گناهی آلوده نشود، خدا هم او را کمک می‌کند تا به آن گناه آلوده نشود. یکی از راه‌های شناخت نیت عالی و کامل، شدت اهتمام نسبت به ترک گناه است و همت بالا را می‌توان معیاری برای شناخت مراتب نیت معرفی کرد؛ زیرا انسانی که تصمیم جدی به ترک گناهی دارد تمام توان خود را به کار می‌بندد تا زمینه‌های لغزش را از خود دور کند، بر اساس وعده الهی نصرت و توفیق این شخص کامل

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّمَا قَدَّرَ اللَّهُ عَوْنَ الْعِبَادِ عَلَى قَدْرِ نِيَّاتِهِمْ فَمَنْ صَحَّحَ نِيَّتَهُ تَمَّ عَوْنُ اللَّهِ لَهُ وَمَنْ قَصَّرَتْ نِيَّتُهُ قَصَّرَ عَنْهُ الْعَوْنُ بِقَدْرِ الَّذِي قَصَرَ» (مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۹۴).

می شود.^۱

همّت عالی در انجام طاعت هم نشانه از نیت کامل است؛ نشانه صحت نیت و کمال آن در انجام طاعت این است که شخص بسترهایی که لازم است برای انجام طاعت را در خود ایجاد می کند. هر مقدار در ایجاد اسباب طاعت کوتاهی کند، به همان مقدار توفیق از او سلب می شود.

در انجام دادن طاعت، توفیق کامل خداوند به این است که مثلاً مقدمات شوق به طاعت را برای او فراهم می کند و مقدمات طاعت را بدون زحمت و مانع برای او تسهیل می کند. در مورد ترک معصیت، یکی از مصادیق توفیق کامل این است که انزجار نسبت به آن گناه را در قلب او قرار می دهد. این انزجار قلبی نسبت به گناه در برخی به گونه ای است که دیگر شوق به ارتکاب گناه ندارد و در برخی به حدی می رسد که از آن گناه متنفر می شوند. بنابراین، انسان در انجام طاعت و ترک معصیت هر مقدار نیتش خالص تر باشد، توفیق الهی هم به همان مقدار بیشتر می شود.

۶. رابطه مؤلفه ها با اختیار

اختیار از بدیهیات زندگی انسان است و اساس تمامی وعده ها و وعیدها، بعثت رسولان، نزول کتب آسمانی و قضاوت ها، بر پایه اختیار استوار است. در صورتی که جبر حاکم باشد، تمام این موارد لغو و بی معنا خواهد بود. با این حال، گاهی هنگام مواجهه با برخی از آموزه های دینی، در نگاه نخست، نوعی ناسازگاری میان اختیار و این آموزه ها احساس می شود.

از جمله این موارد، مؤلفه های انجام معروف است که در روایات، در زمره افعال الهی به شمار آمده اند. از سوی دیگر، فعل الهی را نمی توان به انسان نسبت داد؛ از این رو این شبهه مطرح می شود که چگونه ممکن است همه مؤلفه های معروف، افعال الهی باشند و در عین حال، انسان نیز به انجام معروف توصیه شده باشد؟

زیرا اگر انسان مظهر افعال الهی باشد، باید فاقد اختیار بوده و از خود اراده ای نداشته باشد. در مقابل، اگر انسان در انجام یا ترک فعل، دارای اختیار است، چرا باید مثلاً رغبت، به عنوان فعلی الهی در نظر گرفته شود؟

۱. تمّ عون الله له (مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ج ۱، ص ۹۴).

در ادامه، به تبیین عدم ناسازگاری میان فعل‌الله بودن مؤلفه‌های معروف و اختیار انسان خواهیم پرداخت.

۱-۶. رابطه رغبت با اختیار

بدیهی است که رغبت، موتور محرک هر فعلی است و منشأ آغاز بسیاری از افعال انسان به شمار می‌رود. با این حال، تجربه نشان داده است که گاهی بدون آن که انسان مقدمات ایجاد رغبت را فراهم کند، این حالت نفسانی در انسان پدید می‌آید؛ و گاه حتی با فراهم سازی مقدمات، این حالت در نفس ایجاد نمی‌شود.

در این جا این سؤال مطرح می‌شود: چگونه با وجود آن که انسان خود را در ایجاد یا عدم ایجاد حالات نفسانی مختار می‌پندارد، گاه وجدان یا فقدان این حالات را خارج از اختیار خود می‌بیند؟ به تعبیر دیگر، انسان در تحقق و عدم تحقق حالات نفسانی (مانند ناراحتی، خوشحالی یا شوق به انجام کاری) خود را دارای اختیار می‌داند، اما در عمل، این حالات گاه بدون اختیار انسان و حتی بدون ایجاد مقدمات، پدید می‌آیند.

از این رو، این پرسش به میان می‌آید که: اگر حالات نفسانی صنع انسان هستند، چرا گاهی بدون اراده او محقق می‌شوند؟ و اگر فعل انسان نیستند، پس چگونه به ایجاد یا پرهیز از آن‌ها (مانند رغبت به عبادت یا اجتناب از غضب) توصیه شده است؟

برای حل این مسئله باید به تحلیل صنع‌الله بودن حالات نفسانی بپردازیم. دیدگاه‌های گوناگونی درباره انتساب افعال به خداوند در منابع مختلف ارائه شده است که به منظور رعایت اختصار، به مقاله «معرفت و هدایت، فعل خداست؛ دیدگاه‌های دانشمندان شیعه» نوشته محمد بیابانی ارجاع داده می‌شود.

از میان تحلیل‌های مختلف، این تحلیل به صواب نزدیک‌تر می‌نماید:

افعال الهی نسبت به بندگان، در دو صورت قابل تصویرند:

حالات نفسانی مانند علم و جهل، رضا و غضب،

افعال خارجی مانند اقدار الهی برانجام عمل، خواب و بیداری، سلامت و مریضی.

برای ایجاد هر دو دسته، خداوند اسبابی مقرر داشته است؛ یعنی وجدان یا فقدان این

افعال و حالات، متوقف برانجام یا ترک آن اسباب است. برای نمونه:

خداوند برای تحقق علم، تعلّم را از جمله اسباب قرار داده است.

برای ایجاد مریضی نیز، اسباب خاصی تعیین فرموده که هر کس آن‌ها را فراهم کند، دچار

بیماری خواهد شد.

این سنت، «سنت اسباب» نامیده می‌شود و از جمله سنت‌های غالب و اکثری است؛ یعنی در اکثر موارد، خداوند از طریق فراهم‌سازی اسباب، افعال و حالات را به بندگانش عطا می‌کند. با این حال، تخلف از این سنت در مواردی ممکن است؛ بدین معنا که گاهی ممکن است شخصی مقدمات کسب علم را فراهم سازد اما علم به او اعطا نشود، یا فردی اسباب بیماری را فراهم آورد ولی بیمار نشود.

بنابراین، در افعال الهی وظیفه ما تنها فراهم‌سازی مقدمات است؛ زیرا فراهم‌سازی مقدمات، شرط لازم برای تحقق فعل الهی است، نه شرط کافی.^۱

با این تبیین، هیچ تنافی میان اختیار انسان و فعل الله بودن رغبت وجود ندارد و مدیریت رغبت (مثل توصیه به زهد در دنیا یا دعا برای رغبت به امور اخروی)^۲ از نگاه دین خود بهترین دلیل بر عدم اجبار انسان در افعالش است.

از جمله مقدماتی که می‌تواند در رغبت به معروف موثر باشد، تقویت باور و اعتقاد به آثار معروف است که برخی از آثار عبارت‌اند از: ۱. مشمول رحمت الهی شدن و آمرزش همه گناهان،^۳ ۲. از نخستین گروه‌هایی که وارد بهشت می‌شوند،^۴ ۳. مسرور شدن خداوند.^۵

۲-۶. رابطه قدرت و اختیار

توهم ناسازگاری «قدرت» که فعلی الهی است، با اختیار انسان در مؤلفه دوم نیز مطرح می‌شود. به جهت رعایت اختصار، از تبیین تفصیلی مجدد شبهه پرهیز می‌شود. تلخیص شبهه چنین است:

چگونه ممکن است قدرت، فعلی الهی باشد، در حالی که انسان خود را در ایجاد قدرت، مختار می‌پندارد؟

تبیین حقیقت قدرت، می‌تواند پاسخ‌گوی این شبهه باشد. متکلمان قدرت را چنین تعریف می‌کنند:

۱. التمهید فی العقائد، ص ۱۳۷.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۶۳۳.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۶۰.

۴. الزهد، ص ۳۱.

۵. الفقه المنسوب للإمام الرضا، ص ۳۷۴.

كون الشیء بحیث یجوز منه الفعل و یجوز منه الترك؛^۱

قدرت آن است که چیزی به گونه‌ای باشد که از آن، هم فعل و هم ترک، جایز باشد. جواز فعل یا ترک در حقیقت، همان اختیار در فعل و ترک است. بنابراین، در تعریف قدرت، حقیقت اختیار نهفته است. و اگر می‌گوییم قدرت، فعل الهی است، مقصود آن است که خدای متعال، فاعل این قوه در وجود انسان است و هر زمان که بخواهد، می‌تواند این نعمت را از انسان سلب کند. اما فعل الله بودن قدرت، منافاتی با اختیار انسان ندارد؛ زیرا انسان، پس از بهره‌مندی از نعمت قدرت، افعال خود را با اختیار انجام می‌دهد و افعال او، دیگر به صورت مستقیم به خدا نسبت داده نمی‌شود. چرا که اختیار در معنای قدرت نهفته است. بنابراین، هیچ ناسازگاری‌ای میان فعل الله بودن قدرت و وجود اختیار انسان وجود ندارد؛ چنان که فرمود:

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.^۲

و این در حالی است که اختیار انسان همچنان محفوظ است.

۳-۶. رابطه توفیق با اختیار

نظام آفرینش براساس سنت‌های الهی حرکت می‌کند و این سنت‌ها در حقیقت قوانین عالم هستی‌اند که اگر انسانی از آن‌ها تخلف کند، زمینه هلاکت خود را فراهم کرده است. این سنت‌ها را می‌توان به دو صورت تصویر کرد:

صورت اول: سنت‌های عالم تکوین، مانند سنت اسباب؛ یعنی خداوند متعال، ۹۹ درصد امور عالم هستی را از طریق اسباب و بدون دخالت مستقیم پیش می‌برد.

صورت دوم: سنت‌های مربوط به سعادت و شقاوت انسان، مانند سنت استدراج؛ به این معنا که خداوند، انسان عاصی را از نعمت‌های دنیا بهره‌مند می‌سازد و او را به دنیا مشغول می‌کند، تا آنجا که استغفار از گناهان را از یاد می‌برد.

از جمله این سنت‌ها، سنت توفیق است؛ یعنی خداوند، سعادت انسان را مشروط به توفیق کرده است. در سنت توفیق، همان‌گونه که در بخش پنجم اشاره شد، یک سنت دیگر

۱. تجرید الاعتقاد، ص ۱۶۳.

۲. الصحیفة السجادیة، ص ۱۸.

نهفته است که آن، سنت اسباب توفیق می‌باشد.

خدای متعال برای دستیابی به توفیق، اسبابی را قرار داده است. وجود این اسباب، خود دلالت بر عدم مغایرت توفیق با اختیار انسان دارد؛ زیرا انتخاب و اراده انسان در عمل به این اسباب، نقش حیاتی در سعادت یا شقاوت او ایفا می‌کند.^۱

جمع‌بندی

حدیث «تَمَّتِ السَّعَادَةُ» در منابع گوناگون شیعه با اختلاف اندکی نقل شده است و در مهم‌ترین نقل‌ها [الکافی و الفقیه] این حدیث، معتبر دانسته شده است. بیشتر با رویکرد اخلاقی به این حدیث نگاه شده است و در کتاب‌های کلامی بازتاب چندانی نیافته است. منظور از معروف، احسان به مردم است که خود مصادیق متعددی را در بر می‌گیرد.

یافته‌های پژوهش به دو بخش تقسیم می‌شود:

بخش اول، فهم واژه‌ها و نسبت میان مؤلفه‌ها. بعد از بررسی‌های لغوی و روایی واژه‌های «رغبت، قدرت و توفیق» تفاوتی با معنای متعارف این واژه‌ها یافت نشد.

قرار گرفتن رغبت به عنوان نخستین مؤلفه معروف خود حکایتگر اهتمام دین به مدیریت این حالت نفسانی است و مدیریت رغبت عبارت است از: «پرهیز از زمینه‌های رغبت به اسباب شقاوت» بعد از رغبت، از استطاعت به عنوان مؤلفه معروف یاد شده است و این مؤلفه واجد مصادیق بسیاری است و یک مصداق آن استطاعت مالی است و هر مقداری که تمکن انسان از استطاعت بیشتر باشد، به همان مقدار مسئولیت انسان در قبال مردم و احسان به مردم هم بیشتر است.

رغبت و قدرت برای انجام معروف شروط لازم انجام معروف است، اما کافی نیست، بلکه شرط کافی توفیق الهی است که باید به دیگر مؤلفه‌ها ضمیمه شود و مهم‌ترین نشانه بر اهمیت توفیق آن است که هر طاعتی باید به پشتوانه توفیق انجام بگیرد.

میان رغبت و توفیق، از نگاه وحی ارتباط تنگاتنگی است؛ زیرا یکی از اسباب اعطای توفیق انجام معروف، مقدار رغبت به معروف است و هر اندازه گرایش به معروف بیشتر باشد، متقابلاً توفیق الهی هم بیشتر می‌شود. ولی قدرت نسبت به توفیق لا بشرط است؛ مثلاً این‌گونه نیست هر انسانی قدرت مالی بیشتری دارد، در نتیجه توفیق احسان بیشتری هم

۱. سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ص ۱۲۳.

دارد. آنچه که سعادت انسان حتمی می‌کند، ضمیمه شدن توفیق به استطاعت است. بخش دوم، نسبت مؤلفه‌ها با اختیار. بهترین دلیل بر عدم ناسازگاری رغبت و قدرت با اختیار، سوای وجدانی بودن اختیار، توصیه دین به مدیریت این دو مؤلفه است و صنع الله بودن این دو مؤلفه تغایری با اختیار انسان ندارد؛ زیرا خداوند نقش معطی را دارد، لکن بعد از اعطای رغبت یا قدرت، نوع مدیریت این دو مؤلفه، نقش اساسی در سعادت و شقاوت انسان دارد. و در نهایت، میان توفیق و اختیار هیچ تنافی وجود ندارد؛ زیرا که روایات متواتر در اسباب جلب توفیق حاکی از مختار بودن انسان در اسباب سعادت و شقاوت است.

کتابنامه

- الإرشاد، مفید، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- البلد الأمين، کفعمی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، نوبت اول، ۱۴۱۸ق.
- التوحید، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، نسیم کوثر، ۱۳۸۲ش.
- الزهد، حسین بن سعید اهوازی، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۹۹ق.
- الصحيفة السجادية، علی بن حسین علیه السلام، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۶ش.
- الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام، علی بن موسی علیه السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۶ق.
- الكافي، کلینی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۷ش.
- المحاسن، احمد بن محمد برقی، تهران، دارالکتب الإسلامية، بی تا.
- المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، فیومی، قم، مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
- الوافی، فیض کاشانی، اصفهان، مكتبة الإمام أميرالمؤمنین علی علیه السلام العامة، ۱۴۰۶ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۸ش.
- بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفار، قم، مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- تجريد الاعتقاد، نصیرالدین طوسی، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۳ش.

- تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حر عاملی، قم، مؤسسة آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق.
- التمهید فی العقائد، محمد باقر علم الهدی، حسین مدرسی، العتبة الحسينة المقدسة، نوبت اول، ۲۰۱۹م.
- جامع السعادات، نراقی، اسماعیلیان، نوبت هشتم، ۱۳۸۶ش.
- دعائم الإسلام، نعمان بن محمد ابن حیون، قم، مؤسسة آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، ۱۳۸۳ش.
- سنت های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، محمد باقر صدر، ترجمه: حسین منوچهری، مرکز نشر فرهنگي رجاء، نوبت اول، ۱۳۶۹ش.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، مؤمنین، ۱۳۸۰ش.
- کنز الفوائد، کراجکی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
- لسان العرب، ابن منظور، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- مجمع البحرين، طریحی، مكتبة المرتضوية.
- مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر عریضی، مشهد مقدس، مؤسسة آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، ۱۳۶۸ش.
- مستدرک الوسائل، نوری، بیروت، مؤسسة آل البيت علیہ السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.
- مصباح الشریعة، جعفر بن محمد علیہ السلام مؤسسة الأعلمی للمطبوعات: بیروت، ۱۴۰۰ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، راغب اصفهانی، بیروت، دارالشامیة، ۱۴۱۲ق.
- مقالات فلسفی، شهید مطهری، صدرا، ۱۳۸۹ش.
- مکارم الاخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰ش.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۳ش.
- منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبائی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳ش.
- النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ابن اثیر، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- نهج البلاغة (صبحی صالح)، محمد بن حسین شریف الرضی، قم، مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
- «مفهوم شناسی سنت توفیق و اسباب تحقق آن از منظروحي»، نیکو دیالمه، کتاب قیّم، زمستان ۱۳۹۰، شماره ۴
- «نقش بنیادین نیت و انگیزه در اعمال انسان» حسین تربتی، نشریه مبلغان، آذر ۱۳۹۴، شماره ۱۹۷.

واکاوی احادیث موسوم به «ثوبی حجر» ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب و رویکردهای حلی مفسران شیعه نسبت به آن

مریم ولایتی کبابیان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

چکیده

روایات موسوم به ثوبی حجر در تفسیر آیه ۶۹ سوره احزاب، مکرر مورد توجه مفسران واقع شده است. با توجه به محتوای مغایر با عصمت، این گونه روایات، واکاوی رویکرد مفسران در مواجهه با آن‌ها از مسائل مهم تفسیرپژوهی است که می‌تواند نوع نگاه مخاطب به داده‌های تفسیری مورد استناد مفسران را اصلاح کند. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد از میان سه رویکرد حلی مفسران، پذیرش، توقف و انکار، یک خط سیر منظم، مثلاً از پذیرش تا انکار و بالعکس، دیده نمی‌شود. رویکرد تفاسیر روایی متقدم و معاصربه روایات مذکور، عمدتاً رویکرد پذیرش بوده است؛ به استثنای نقل‌هایی که با استناد به آن‌ها سعی کرده‌اند عتین بودن موسی (علیه السلام) را انکار کنند. رویکرد پذیرش، بعضاً در میان مفسران ادبی، لغوی و همچنین کلامی، اجتهادی نیز دیده می‌شود، هرچند رویکرد عمده مفسران کلامی، اجتهادی، انکار است و سعی دارند با دلایل عقلی، روایات مذکور را رد کنند. رویکرد توقف را بیشتر در تفاسیر ادبی، کلامی، عرفانی و بعضاً اجتماعی شاهدیم. بنابراین، نوع مواجهه مفسران با روایات مذکور به هیچ عنوان یک دست نیست و شاید بتوان ادعا کرد بیشتر مفسران، این قبیل روایات را تلقی به قبول نکرده و شایسته تفسیر آیه ندانسته‌اند. چگونگی راه‌یابی این روایات به نخستین منبع گزارشگر، یعنی تفسیر القمی نیز حائز اهمیت است. متأخران از قمی تنها به گزارش وی استناد کرده‌اند. این احتمال وجود دارد که روایت، با سندی صحیح به کتاب افزوده شده باشد. این احتمال قوی، ریشه در عدم انتساب قطعی همه روایات به مؤلف دارد.

۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (velayati.m@qhu.ac.i).

کلیدواژه‌ها: تفسیر روایی یا مآثور، احزاب ۶۹، روایت ثوبی حجر، نضر بن شَویِد، تفسیر القمی، رویکرد حلی مفسران.

۱. طرح مسأله

بهره‌مندی از احادیث برای فهم بهتر آیات قرآن کریم، همواره یکی از شیوه‌های تفسیری قلمداد شده است. در خصوص جایگاه حدیث در تفسیر، نظرات متعددی ارائه شده است. یکی از معضلات این شیوه تفسیری، که تفسیر آثری، مآثور یا روایی نیز نامیده می‌شود، حجیت و اعتبار روایاتی است که به آن‌ها استناد یا ارجاع داده می‌شود.

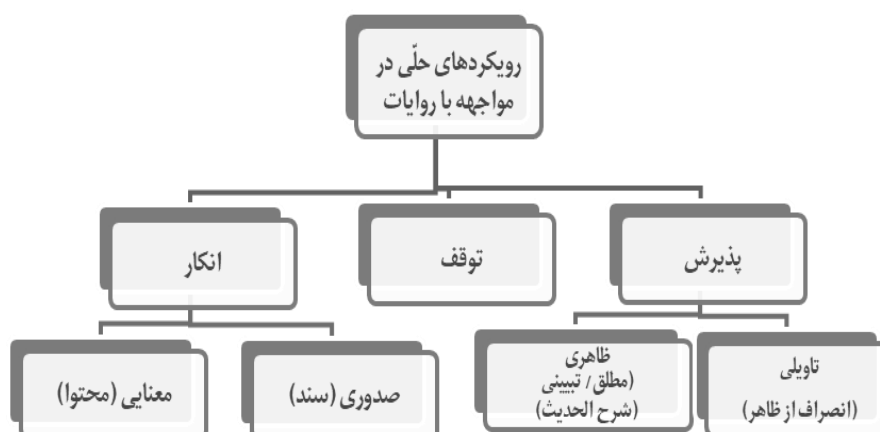
با توجه به این که همه روایات، به استثنای احادیث متواتر، آحاد به شمار می‌آیند و نیازمند اعتبارسنجی هستند، کاربری آن‌ها به منظور فهم بهتر آیات، حساسیت و دقت نظریه‌ای از سوی مفسر می‌طلبد. در پاره‌ای از موارد به نظر می‌رسد این دقت نظریه وجود نداشته و مفسر، ذیل آیه، به ذکر روایاتی پرداخته که در دلالت آن‌ها شبهه وجود دارد. از این رو، لازم است رویکرد مفسر نسبت به آن‌ها مورد کاوش بیشتر قرار بگیرد و بررسی شود که:

۱. آیا مفسر آن را نقل کرده تارد کند؟

۲. یا آن را نقل کرده تا نقدی بر آن وارد سازد؟

۳. یا آن را نقل کرده و آن را پذیرفته است؟

اگر بخواهیم تفصیل این تقسیم‌بندی را بیان کنیم، به شکل زیر خواهد بود:



یکی از نمونه‌های تفسیری - حدیثی موجود در منابع اسلامی روایات موسوم به «ثوبی حجر»، ذیل آیه ۶۹ سوره احزاب است که به عنوان تفسیرگرآیه توسط بسیاری از مفسران مورد اشاره قرار گرفته است. متن آیه از این قرار است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً﴾

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مانند کسانی نباشید که موسی را [با اتهام خود] آزار دادند، و خدا او را از آنچه گفتند مبرا ساخت و نزد خدا آبرومند بود.

مفسران شیعه در تفسیر عبارت «مما قالوا»، با اشاره به روایات مختلف، مصادیقی را برای سخنان آزاردهنده بنی اسرائیل برشمرده‌اند که از چهار وجه خارج نیست: اول: تهمت قتل هارون توسط موسی، دوم: انتساب مسائل غیراخلاقی به موسی توسط قارون، سوم: انتساب مشکل جسمی به حضرت موسی علیه السلام، چهارم: تهمت سحر و جادو.^۱ از میان وجوه یادشده در تفاسیر شیعی، بیشترین اشاره متعلق به وجه سوم است. مفسران شیعه با اشاره به روایات موسوم به (ثوبی حجر)، سعی کرده‌اند نشان دهند آن چیزی که موسی را آزرده می‌ساخت، سخن گفتن بنی اسرائیل درباره نقص جسمانی ایشان بوده است.

محتوای این روایات به گونه‌ای است که با عقل و عصمت انبیا ناسازگار است و ظاهراً قابل پذیرش نیست؛ اما این پرسش که چرا و به چه دلیل توسط مفسران مورد اشاره واقع شده و رویکرد ایشان در مواجهه با آن‌ها چگونه بوده، مسأله‌ای است که تا کنون مورد پژوهش واقع نشده و نوشتار حاضر می‌کوشد تبیین درستی از آن ارائه دهد و برای پاسخ به این پرسش اصلی، به این سؤالات پاسخ دهد:

۱. سیر تاریخی رویکرد مفسران شیعه به این روایت چگونه است؟
۲. در میان تفاسیر شیعی، نخستین تفسیری که به مضمون روایت اشاره کرده کدامست و در ادامه، استناد به کدام نسخه روایت بیشتر دیده می‌شود، به بیان دیگر استناد به روایت، در دوره‌های مختلف چه افت و خیزهایی داشته‌است؟
۳. اصل و منشأ روایت چیست؛ آیا روایت مذکور منشأ شیعی دارد یا خاستگاه آن سنی است و در شمار روایات منتقله است؟ در صورت منتقله بودن چگونه به تفاسیر شیعه راه

۱. جناب آقای حیدر عبوضی در مقاله خود با عنوان «تفسیر بینامتنی از آیه ۶۹ سوره احزاب براساس ترجمه‌های آلمانی و عبری قرآن کریم»، به تبیین چهار وجه مذکور نزد مفسران اسلامی پرداخته و نشان داده که براساس روابط بینامتنی قرآن و متون مقدس یهودی، تفسیر آیه بر مبنای هیچ یک از وجوه یادشده صحیح نیست، بلکه آزار و اذیت مطرح شده در آیه ناظر به نوع ازدواج سنت شکنانه پیامبر صلی الله علیه و آله بوده که مشابهت‌های زیادی با ازدواج حضرت موسی علیه السلام داشته است. بنابراین، عبارت «مما قالوا» ناظر به همین نکته است.

پیدا کرده و اگر منتقله نیست، نسبت آن با نخستین منبعی که روایت مذکور را گزارش کرده چگونه است؟

۲. نقل‌های مختلف روایات «ثوبی حجر»

مضمون حدیث «ثوبی حجر» در تفاسیر شیعه به چند گونه نقل شده که هر یک با دیگری اندکی اختلاف دارد. در این بخش نسخه‌های مختلف روایت را به تفکیک مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۲-۱. گونه نخست (روایت الف)^۱

برخی احادیث موسوم به ثوبی حجر، به نقل از ابوهریره از پیامبر ﷺ است. متن این روایات به شرح زیر است:

إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرِ، عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عَرَاةً يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى سَوَاءِ بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسَى يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلَّا أَنَّهُ آدِرًا! قَالَ: فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ فَوَضَعَ مُوسَى ثُوبَهُ عَلَى حَجَرٍ فَفَرَّ الْحَجَرُ بِثُوبِهِ، قَالَ: فَجَمَعَ مُوسَى فِي أَثَرِهِ يَقُولُ: ثُوبِي حَجَرٍ، ثُوبِي حَجَرٍ، حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى سَوَاءِ مُوسَى. فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا بِمُوسَى مِنْ بَأْسٍ. قَالَ: فَقَامَ الْحَجَرُ بَعْدَ مَا نَظَرَ إِلَيْهِ، وَأَخَذَ ثُوبَهُ فَطَفَّقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا. فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجَرِ نَدْبًا سِتَّةَ أَوْ سَبْعَةَ أَثَرٍ ضَرْبِ مُوسَى وَالنَّدْبُ: أَثَرُ الْجَرَحِ.

این روایت، تنها در صحیح البخاری آمده و به نظر می‌رسد عبارت پایانی حدیث، شرح و توضیح خود بخاری است.^۲

۲-۲. گونه دوم (روایت ب)

نسخه دیگر از روایات موسوم به ثوبی حجر، منسوب به ابوهریره است و در اصطلاح حدیث، از آن جا که به صحابی ختم می‌شود، موقوف به شمار می‌آید. متن این روایات به شرح زیر است:

أَنَّ مُوسَى ﷺ كَانَ حَيًّا سَتِيرًا يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: مَا يَسْتَرُنَا إِلَّا لَعِيبٌ بِجِلْدِهِ أَمَا بَرَصٌ

۱. هرگونه را با یک حرف الفبا نشان می‌دهیم تا در نگارش متن از تطویل جلوگیری شود و برای مخاطب نیز، شناسایی روایت تسهیل گردد. از این جا به بعد در سرتاسر متن، برای آن‌که نشان دهیم مفسر از کدام نسخه روایت استفاده کرده، آن را با حروف الف، ب، ج، د و ه نشان خواهیم داد.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶۴، ح ۲۷۸.

و اما أدرة فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر، فمر الحجر بثوبه فطلبه موسى فرآه بنو إسرائيل عربانا كأحسن الرجال خلقا فبرأه الله ممّا قالوا، رواه أبو هريرة مرفوعا. منبع این روایت، نور الثقلین حویزی است.^۱

۳-۲. گونه سوم (روایت ج)

دسته دیگر از روایات موسوم به ثوبی حجر، منسوب به امام صادق (ع) است. متن روایت عبارت است از:

إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَقُولُونَ: لَيْسَ لِمُوسَى مَا لِلرِّجَالِ، وَكَانَ مُوسَى إِذَا أَرَادَ الْإِغْتِسَالَ ذَهَبَ إِلَى مَوْضِعٍ لَا يَرَاهُ فِيهِ أَحَدٌ، فَكَانَ يَوْمًا يَغْتَسِلُ عَلَى شَطِّ نَهْرٍ وَقَدْ وَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى صَخْرَةٍ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّخْرَةَ فَتَبَاعَدَتْ عَنْهُ حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَيْهِ، فَعَلِمُوا أَنَّ لَيْسَ كَمَا قَالُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى الْآيَةَ.

۴-۲. گونه چهارم (روایت د)

نقل دیگری نیز در امالی شیخ صدوق از امام صادق (ع) وجود دارد که نشان می دهد بنی اسرائیل موسی (ع) را به عتین^۲ بودن متهم کرده و ایشان را با این نسبت ناروا آزار می دادند. متن روایت از این قرار است:

فِي أَمَالِي الصَّدُوقِ (ع) بِإِسْنَادِهِ إِلَى الصَّادِقِ (ع) حَدِيثٌ طَوِيلٌ يَقُولُ فِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَلْقَمَةَ: يَا عَلْقَمَةُ إِنَّ رِضَا النَّاسِ لَا يُمْلِكُ، وَالْإِسْتِثْمُ لَا تَضْبُطُ، أَلَمْ يَنْسُبُوا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَنَّهُ عَتِينٌ وَآذَوْهُ حَتَّى بَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا.

این روایت نیز در امالی شیخ صدوق و نورالثقلین حویزی آمده است.^۳

۵-۲. گونه پنجم (روایت هـ)

نقل دیگر، منسوب به سعید بن جبیر، در توصیف سنگ یادشده است و بیشتر بر مشکل أدرة (نفخ در خصیتین) تأکید دارد؛ بیماری ای که به ورم و بزرگی بیضه ها اطلاق می شود. در این روایت، سنگ یادشده در نهایت به گونه ای معجزه آسا برای موسی کارساز شد؛ به طوری که موسی، هرگاه درخواست آب می کرد، با عصا بر آن سنگ می زد و آب از آن جاری

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹.

۲. عتین به معنای مردی است که توانایی جماع ندارد (معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۱).

۳. تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹.

می شد. متن این روایت به شرح زیر است:

وقال سعيد بن جبیر: هو الحجر الذي وضع موسى ثوبه عليه ليغتسل حين رموه بالأذرة ففرّ الحجر بثوبه و مرّ به على ملا من بني اسرائيل حتّى ظهر أنّه ليس بآدر، فلمّا وقف الحجر أتاه جبرئيل فقال لموسى: إنّ الله يقول: ارفع هذا الحجر، فإنّ فيه قدرة فلي فيه قدرة ولك فيه معجزة، وقد ذكره الله تعالى في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً﴾. فحمله موسى ووضعه في مخلاته، فكان إذا احتاج إلى الماء ضربه بالعصا؛

و سعيد بن جبیر گفت: آن سنگی است که موسی لباس خود را بر آن گذاشت تا غسل کند، آنگاه که بنی اسرائیل او را به بیماری «أذره» (ورم بیضه) متهم کردند. سنگ با لباس موسی گریخت و از برابر جماعتی از بنی اسرائیل گذشت تا اینکه بر همه روشن شد که موسی چنین بیماری ای ندارد. چون سنگ ایستاد، جبرئیل نزد موسی آمد و گفت: همانا خداوند می فرماید: این سنگ را بردار، چرا که در آن قدرتی نهفته است. این سنگ برای من (خدا) نشانه ای از قدرت، و برای تو (موسی) معجزه ای است. و خداوند در قرآن آن را یاد کرده است، آنجا که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً﴾. پس موسی آن سنگ را برداشت و در خورجین خود نهاد. هرگاه به آب نیاز پیدا می کرد، با عصای خود به آن سنگ می زد و آب از آن جاری می شد

چنان که ملاحظه می شود، در هر پنج نسخه، عباراتی وجود دارد که دلالت بر ضعف روایت دارند و در مجموع، روایت فاقد ملاک های قوّت و اعتبار حدیثی است. یکی از نویسندگان معاصر در نقد این روایت چنین می نویسد:

در توجیه این روایت که با شأن و مقام معصوم ناسازگار است، برخی بر آن شده اند که آن را بوجه معجزه حمل کنند؛ در حالی که معجزه، در مقام تحدی و به منظور اثبات صدق دعوی نبوت، آن هم در پاسخ به درخواست مردم، از جانب پیامبر الهی اظهار می شود. در این ماجرا نه تنها هیچ گونه درخواست معجزه ای از سوی مردم صورت نگرفته، بلکه حتی از موسی نخواسته اند که عورت خود را آشکار کند یا برای رفع تهمت، نشانه ای از سلامت خویش ارائه دهد. از این رو، نسبت دادن این رفتار به عنوان معجزه، نه با شرایط تحقق معجزه سازگار است و نه با جایگاه عصمت و

حیاء انبیاء هم خوانی دارد.^۱

با توجه به پرسش‌های اصلی پژوهش - که در بخش طرح مسأله به آن اشاره شد - مقاله در سه بخش کلی با عنوان «رویکردهای حلی مفسران شیعه به روایات ثوبی حجر»، «منبع‌شناسی روایات ثوبی حجر» و «تحلیل چگونگی راهیابی حدیث ثوبی حجر به تفاسیر شیعه» سامان داده شده است.

۳. رویکردهای حلی مفسران شیعه به روایات ثوبی حجر

در میان تفاسیر شیعی، استناد به روایت ج، برای نخستین بار در تفسیر القمی^۲ مشاهده می‌شود که تفسیری روایی و متعلق به قرن چهارم هجری است. وی جزاین احتمال، وجهی دیگری را ذکر نکرده و به نظر می‌رسد آن را پذیرفته است. در سده پنجم هجری، شریف رضی (م ۴۰۶ ق) در حقائق التأویل، که تفسیری ادبی - کلامی به شمار می‌آید، تنها به این نکته اشاره کرده که آزار بنی اسرائیل از جنس کلام بوده و نه فعل و به هیچ یک از نقل‌های حدیث مورد نظر اشاره ندارد.^۳

علم الهدی (م ۴۳۶ ق) در تفسیر نفائس التأویل - که تفسیری کلامی با محوریت طرح شبهات قرآنی است - مضمون روایت را به زبان خود، در قالب یک شبهه، گزارش کرده و آن را رد نموده است.^۴

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) در تفسیر التبیان - که در شمار تفاسیر اجتهادی - کلامی قرار دارد - ابتدا با تعبیر «قیل» (که مُشعر به ضعف است)، فضای نزول آیه را مربوط به ازدواج پیامبر با صفیه بنت حنی و عیب دانستن این عمل توسط منافقان می‌داند. سپس، به وجه قتل هارون توسط موسی اشاره می‌کند و بعد، بخش‌هایی از روایت ثوبی حجر را به عنوان

۱. مشهورات بی اعتبار در تاریخ و حدیث، ص ۱۰۹.

۲. قَالَ وَ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَقُولُونَ لَيْسَ لِمُوسَى: مَا لِلرَّجَالِ؟ وَ كَانَ مُوسَى إِذَا أَرَادَ الْإِغْتِسَالَ يَذْهَبُ إِلَى مَوْضِعٍ لَا يَرَاهُ فِيهِ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ، وَ كَانَ يَوْمًا يَغْتَسِلُ عَلَى شَطِّ نَهْرٍ، وَ قَدْ وَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى صَخْرَةٍ فَأَمَرَ اللَّهُ الصَّخْرَةَ فَتَبَاعَدَتْ عَنْهُ حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَيْهِ، فَعَلِمُوا أَنَّهُ لَيْسَ كَمَا قَالُوا فَأَنْزَلَ اللَّهُ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا»... إلخ (تفسير القمی، ج ۲، ص ۱۹۷).

۳. حقائق التأویل، ج ۵، ص ۲۲۶.

۴. ما روی فی هذا المعنی لیس بصحیح و لیس يجوز أن يفعل الله تعالى بنبيه عليه السلام ما ذكره من هتك العورة لیبترئه من عاهة أخرى؛ فإنه تعالى قادر على أن ينزله مما قد فوه به على وجه لا يلحقه معه فضيحة أخرى، و لیس یرمی بذلك أنبياء الله تعالى من يعرف أقداره (نفائس التأویل، ج ۳، ص ۲۳۳).

احتمال دیگر، با همان تعبیر «قیل»، ذکر می نماید و به نقل از عده ای،^۱ پذیرش محتوای آن را نفی می کند. اما خود درباره آن نظری نمی دهد. لذا به نظر می رسد رویکرد ایشان نیز نسبت به روایت، رویکرد انکاری است

در سده ششم هجری، طبرسی (م ۵۴۸ق) در تفسیر مجمع البیان - که گرایش کلامی - اجتهادی دارد - در تبیین عبارت «آذوا»، به دو احتمال پیشین (قتل هارون، وجود نقص جسمانی) اشاره می کند و روایت ب را دقیقاً به همان دلیل مورد استناد شیخ طوسی مردود می شمارد. وی برای نخستین بار دو احتمال دیگر (قارون، سحر و جادو) را نیز مطرح می کند. بنابراین، می توان گفت طبرسی نیز روایت ثوبی حجر را نمی پذیرد و نسبت به آن رویکردی انکاری دارد.^۲

ابوالفتوح رازی (م ۵۵۶ق) در تفسیر روض الجنان - که تفسیری کلامی - اجتهادی است - به وجه مربوط به قتل هارون اشاره می کند و همین قول را صحیح می داند. روایت ب را نقل می کند، اما معتبر نمی داند. به وجه مربوط به تهمت های قارون نیز اشاره دارد، اما فقط آن را نقل کرده و درباره آن نظری نداده است. بنابراین، رویکرد وی نیز انکاری است.^۳

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در تفسیر متشابه القرآن و مختلفه فقط احتمال مربوط به قتل هارون را مطرح می کند و همین را صحیح می داند. لذا می توان احتمال داد که وی در خصوص روایات ثوبی حجر توقف کرده است.^۴

در سده هفتم هجری، روزبهان (م ۶۰۶ق)، مؤلف تفسیر عرائس البیان - که تفسیری عرفانی است - کوچک ترین اشاره ای به مصادیق ایذا ندارد. لذا می توان رویکرد وی را نیز از سنخ (لا أدری: توقف) دانست.

شیبانی (م ۶۴۰ق) در تفسیر نهج البیان - که ادبی است - نخستین احتمالی که مطرح می کند، آدر بودن موسی به نقل از کلبی و مقاتل است، بدون آن که به روایات مربوطه اشاره کند. به وجوه قتل هارون و تهمت قارون نیز اشاره کرده، اما درباره هیچ کدام از این سه

۱. و قال قوم: ذلك لا يجوز لأن فيه اشتهاه النبي وإبداء سواته على رؤس الأشهاد. و ذلك ينفر عنه، فبرأه الله من ذلك (رجال الطوسی، ج ۸، ص ۳۶۵).

۲. مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۸۳.

۳. روض الجنان، ج ۶، ص ۳۲۳؛ ج ۱۶، ص ۲۵-۲۶؛ ج ۱۹، ص ۱۸۳.

۴. متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۲۴۷.

احتمال توضیحی نداده است. بنابراین، نگاه وی نیز از نوع رویکرد لأداری، توقف است.^۱ بسیاری از تفاسیر سده هشتم و نهم هجری یا تفاسیر فقهی اند و یا ناقص. لذا تفسیر آیه مورد نظر در آن‌ها یافت نشد. در سده دهم هجری، استرآبادی (م ۹۴۰ق) در تفسیر تأویل الآیات الظاهره - که از تفاسیر روایی است - کوچک‌ترین اشاره‌ای به مصداق آزار بنی اسرائیل نکرده، در عوض مصداق آزار مشرکان در عصر پیامبر ﷺ را منوط به امام علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام دانسته است.^۲ بنابراین، وی نیز در شمار مفسرانی است که احتمال قوی درباره روایات ثوبی حجر توقف کرده است.^۳

فتح الله کاشانی (م ۹۸۸ق) در تفسیر منهج الصادقین - که تفسیری کلامی - اجتهادی به شمار می‌آید - به وجوه مربوط به قتل هارون، تهمت‌های قارون و سحر و جادو اشاره کرده و آن‌ها را صحیح می‌داند؛ اما روایت ب را به دلیل تنافی با عصمت انبیا غیر قابل اعتماد می‌شمرد. بنابراین، در مواجهه با این روایات رویکرد انکاری دارد.^۴

محمد بن علی شیبانی (م ۹۹۴ق) در تفسیر مختصر نهج البیان که تفسیری ادبی است، مضمون روایت را پذیرفته، اما سایر احتمالات، از جمله قتل هارون و تهمت‌های قارون را با تعبیر (قیل) بیان می‌کند. لذا وی را می‌توان در شمار مفسرانی دانست که نگاه تأییدی به روایت دارند.^۵

در سده یازدهم هجری ابوالفضل بن مبارک فیضی (م ۱۰۰۴ق) در تفسیر سواطع الالهام - که تفسیری ادبی - لغوی است - مضمون روایت یادشده را تلقی به قبول کرده است^۶ (رویکرد پذیرش).

اشکوری (م ۱۰۹۰ق) در تفسیر شریف لاهیجی - که از تفاسیر روایی است - به نقل از

۱. نهج البیان عن كشف معاني القرآن، ج ۴، ص ۲۳۴.

۲. يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ فِي عَمَلِهِ وَالْأَتَمَّة.

۳. تاویل الآیات الظاهره، ص ۴۵۸.

۴. منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۳، ص ۲۱۶؛ ج ۷، ص ۳۳۶-۳۳۷.

۵. مختصر نهج البیان، ص ۴۲۷.

۶. كَالَّذِينَ آذَوْا آلَ الْمُوَسَّى وَكَلَّمُوا هُوَّادَراً لِأَطْهَرِهِ وَمَوْصَ عَطْلَهُ مَعَ سِوَاهِ مَكْسُوءٍ لَا كِسْوَاهِ عَمَلِهِمُ الْأَطْهَرِ حَالِ الْعَرَقِ فَبَرَّاهُ طَهَّرَهُ اللَّهُ مِمَّا وَصَمَ وَعَوَّارٍ قَالُوا لَمَّا حَظَّ رَعْلَهُ عُلُوَّ مَرْدَاسٍ لِلْأَطْهَرِ لَوْ حُودَهِ وَعَدَّدَ الْمَرْدَاسَ وَرَسَا وَبَسَطَ مَلَأَ الْوَصَّامَ، وَأَدْرَكَهُ الرَّسُولُ وَرَأَوْهُ صَحَّاحًا سَالِمًا لَا أَدْرَ كَمَا وَهَمُوا (سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام، ج ۴، ص ۳۴۸).

قمی روایت ج را بدون هیچ نقدی ذکر کرده است (پذیرش).^۱

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) در تفسیر الصافی - که از تفاسیر روایی است - ابتدا به نقل از قمی، روایت ج و سپس روایت ب را بدون هیچ نقدی، نقل می‌کند (پذیرش). او به روایت (د) هم اشاره دارد منتها به قصد نشان دادن انتساب نادرست عنین بودن به موسی (رویکرد انکار)، در ادامه به نقل از مجمع البیان، احتمال قتل هارون را نیز مطرح می‌سازد.^۲

در سده دوازدهم، بحرانی (م ۱۱۰۷ق) در تفسیر البرهان - که تفسیری روایی است - در یک جا بدون اشاره به متن روایت و یا یادکرد از وجوه و احتمالات دیگر، در تفسیر مما قالوا، تنها به ذکر عبارت کوتاه الأدره (فتق فی الخصیه) بسنده کرده^۳ و در جای دیگر به روایت ج بدون هیچ توضیحی اشاره کرده و روایت (د) را نیز به قصد نشان دادن انتساب نادرست عنین بودن به موسی عليه السلام آورده است. بنابراین، هر دو رویکرد پذیرش و انکار در مورد ایشان صادق است.^۴

حویزی (م ۱۱۱۲ق) در تفسیر نور الثقلین به نقل از قمی، روایت ج را بدون هیچ نقدی، نقل کرده و به روایت‌های ب و د (الأمالی صدوق؛ عنین بودن موسی) نیز اشاره دارد (پذیرش). احتمال قتل هارون را نیز به نقل از مجمع البیان مطرح کرده است.^۵ قمی مشهدی (م ۱۱۲۵ق) در تفسیر کنز الدقائق - که روایی - اجتهادی است - به نقل از قمی حدیث ج را نقل کرده، بدون آن‌که نقد کند، به احادیث ب، د و ه نیز اشاره دارد (پذیرش). سایر احتمالات را نیز با تعبیر (قیل) آورده است.^۶

در سده چهاردهم هجری، گنابادی (م ۱۳۲۷ق) در تفسیر بیان السعاده - که تفسیری عرفانی است - به حدیث ب اشاره کرده، بدون این‌که آن را نقد کند^۷ (پذیرش).

حائری تهرانی (م ۱۳۴۰ق) در تفسیر مقتنیات الدرر - که کلامی - اجتماعی است - به

۱. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۳، ص ۶۶۴.

۲. تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۳. ومنه: ﴿فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا﴾ (سوره احزاب، آیه ۶۹) أي من مقولهم؛ وهو الأدره (البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۰۷).

۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۹۷.

۵. نور الثقلین، ج ۴، ص ۳۰۹.

۶. کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۰، ص ۴۴۷؛ ج ۲، ص ۲۲.

۷. و ذلك ان موسى كان حثيا لا يغتسل الا في موضع لا يراه أحد فقال بعض انه عنين وقال بعض: انه ليس له ما للرجال، وقال بعض: ان به عيبا اما برص أو أدره فذهب مَرَّةً يغتسل و وضع ثوبه على حجر فمزَّ الحجر بثوبه فطلبه موسى عليه السلام فرآه بنو إسرائيل عريانا كأحسن الرجال فبرأه الله مما قالوا (بيان السعاده في مقامات العباد، ج ۳، ص ۲۵۷).

روایت ب اشاره می کند؛ اما آن را به همان دلیل مورد استناد شیخ طوسی نمی پذیرد (انکار). سایر احتمالات را نیز مطرح می سازد.^۱

بلاغی (م ۱۳۹۷ق) در حجة التفاسیر، همچون مفسر البرهان، فقط به تهمت بنی اسرائیل در خصوص بیماری أدره یا برص اشاره می کند، بدون آن که متن روایت را ذکر کند (پذیرش). وی دو وجه قتل هارون و تهمت قارون را نیز مطرح می کند.^۲

در قرن پانزدهم علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲ق) در تفسیر المیزان معتقد است سکوت آیه نسبت به بیان مصداق آزار بنی اسرائیل و سربسته بیان کردن آن، شاید مؤیدی بر مضمون حدیث (لیس لموسی ما للرجال فبرأه الله من قولهم و سیوافیک) است. این موضع گیری علامه به نوعی می تواند نشانگر سیطره نقل بر ذهن ایشان باشد.^۳

در «بحث روایی» هم به هر دو روایت ج به نقل از قمی و روایت ب به نقل از مجمع اشاره کرده، بدون آن که آن ها را نقد کند. بنابراین، به نظر می رسد مضمون کلی روایت مورد پذیرش علامه بوده است.^۴

مکارم شیرازی در تفسیر نمونه - که اجتهادی، کلامی و اجتماعی است - به روایت ج اشاره می کند، در عین حال سه وجه دیگر را نیز یادآور می شود و همه را به نوعی محتمل می داند (پذیرش).^۵

علامه فضل الله در تفسیر من وحی القرآن - که اجتماعی، اجتهادی و عصری است - بدون آن که کمترین اشاره ای به مصادیق آزار داشته باشد، به طور کلی بیان می کند که برخی از مفسران در تفسیر ایندای یاد شده به احادیثی استناد کرده اند که علم آور نیست و در مقابل نقد، کم می آورد (انکار).^۶

۱. مقتنیات الدرر، ج ۸، ص ۳۲۸.

۲. حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ج ۵، ص ۲۰۸.

۳. درباره سیطره نقل بر عقل رک: تحریر العقل من النقل و قرائه نقدیه لمجموعه من أحادیث البخاری و مسلم، ص ۳۵؛ مفهوم النص، ص ۸۶ من النص إلى الواقع، ج ۱، ص ۱۲. سامر اسلامبولی گرایش نواعزالی دارد و عامه اهل سنت روی خوش به این جریان نشان ندادند، به ویژه آن هایی که نقد خود را متوجه صحیحین نمودند، آثار متعددی نیز در نقد و رد کتاب وی (تحریر العقل من النقل) به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله: المدرسه العقلیه کتاب «تحریر العقل من النقل» آموذجا، سامیه بنت عبدالله بن مسفر الأحمدي.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۴۷ و ۳۵۳.

۵. تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۴۴۴.

۶. من وحی القرآن، ج ۱۸، ص ۳۵۷.

آقای معرفت (م ۱۴۲۷ق)، در التفسیر الاثری الجامع - که تفسیری روایی است - به روایات الف و ه اشاره کرده و بدون هیچ نقدی از آن گذشته است (پذیرش).^۱

آقای قرائتی در تفسیر نور - که یک تفسیر اجتماعی است - می گوید: مراد از تهمتی که در مورد حضرت موسی مطرح شده یا نسبتِ نقص جسمی است، یا نسبت قتل و یا سحر و جنون که شناخت موضوع آن در فهم آیه نقشی ندارد (توقف).^۲ خلاصه عملکرد مفسران شیعی از قرن چهارم تا دوران معاصر در جدول زیر قابل مشاهده است:

جدول شماره ۱

نام تفسیر	قرن	گرایش	نوع استناد	رویکرد حلی مفسر
تفسیر القمی	۴	روایی	فقط روایت ج	پذیرش
حقائق التاویل	۵	ادبی - کلامی	فقط اشاره به این نکته که آزار از جنس کلام بوده است.	توقف
نفائس التاویل	۵	کلامی	مضمون روایت	انکار
النبیان	۵	اجتهادی - کلامی	مضمون روایت + قتل هارون	انکار
مجمع البیان	۶	اجتهادی - کلامی	روایت ب + سه وجه دیگر	انکار
روض الجنان	۶	اجتهادی - کلامی	روایت ب + هارون + قارون	انکار
متشابه القرآن	۶		فقط قتل هارون	توقف
عرانس البیان	۷	عرفانی	عدم اشاره به مصادیق ایذاء + عدم اشاره به روایات ثوبی حجر	توقف
نهج البیان	۷	ادبی	فقط اشاره به نقص جسمانی + عدم اشاره به روایات ثوبی حجر	توقف
تاویل الآيات الظاهرة	۱۰	روایی	عدم اشاره به مصادیق	توقف
منهج الصادقین	۱۰	اجتهادی - کلامی	روایت ب + سه وجه دیگر	انکار
مختصر نهج البیان	۱۰	ادبی - لغوی	مضمون روایت + قارون و هارون (قیل)	پذیرش
سواطع الالهام	۱۱	ادبی - لغوی	مضمون روایت	پذیرش
تفسیر شریف لاهیجی	۱۱	روایی	روایت ج	پذیرش
تفسیر الصافی	۱۱	روایی	روایت ب + ج (قمی) + د +	پذیرش

۱. التفسیر الاثری الجامع، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. تفسیر نور، ج ۷، ص ۴۰۸.

نام تفسیر	قرن	گرایش	نوع استناد	رویکرد حلی مفسر
			هارون (مجمع)	روایت د را صرفا به قصد نشان دادن انتساب نادرست عنین بودن به موسی علیه السلام می آورد.
البرهان	۱۲	روایی	عبارت (فتق فی الخصیه) + روایت ج بدون هیچ توضیحی + روایت د	پذیرش مضمون روایت ج + انکار عنین بودن موسی علیه السلام
نورالثقلین	۱۲	روایی	روایت ب + روایت ج (قمی) + روایت د (امالی صدوق)	پذیرش
تفسیر کنز الدقائق	۱۲	روایی - اجتهادی	روایت ب، ج، د و هـ + سایر وجوه با قیل	پذیرش
بیان السعاده	۱۴	عرفانی	روایت ب	پذیرش
مقتنیات الدرر	۱۴	کلامی اجتماعی	روایت ب + سه وجه دیگر	انکار
حجة التفاسیر	۱۴	ادبی، بلاغی، تاریخی	فقط واژگان آدره و برص + هارون و قارون	پذیرش
تفسیر المیزان	۱۵	ادبی، کلامی، اجتهادی و ...	در یکجا: فقط عبارت (لیس لموسی ما للرجال) در بحث روایی: ج (قمی) + ب (مجمع)	پذیرش در بحث روایی هیچ نقدی نکرده است.
تفسیر نمونه	۱۵	اجتهادی، کلامی، اجتماعی	روایت ج + ۳ وجه دیگر	پذیرش
تفسیر من وحی القرآن	۱۵	اجتهادی، اجتماعی، عصری	هیچ اشاره ای به وجوه ۴ گانه ندارد.	انکار
التفسیر الاثری الجامع	۱۵	روایی	روایت الف + هـ	پذیرش
تفسیر نور	۱۵	اجتماعی	هر چهار وجه را ذکر کرده بدون استناد به روایات آن	توقف

۴. منبع شناسی روایات ثوبی حجر

از میان پنج روایت یادشده، به جز حدیث د - که امام صادق علیه السلام در پی تبرئه حضرت

موسی (علیه السلام) از نقایص جسمانی یاد شده و اثبات ناروایی تهمت‌های بنی اسرائیل است - چهار روایت دیگر هر یک به نوعی و با ادبیاتی مشابه، موهوماتی چون فرار سنگ حاوی لباس موسی (علیه السلام) حین استحمام، دویدن موسی (علیه السلام) به دنبال آن، پدیدار شدن زشتی‌های موسی (علیه السلام) و مشاهده آن توسط بنی اسرائیل و در نهایت تبرئه وی از عیوب، به جا ماندن ضربه شدید دست موسی (علیه السلام) بر روی سنگ و ... را مطرح می‌کند که هیچ یک به لحاظ عقلانی، قابل پذیرش نیست. بنابراین، برخی از مهم‌ترین سؤالاتی که به ذهن می‌رسد، این است که چرا باید مفسر قمی از بین وجوه مختلف، ضعیف‌ترین و غیرعقلانی‌ترین احتمال را به نقل از امام صادق (علیه السلام) برگزیند؟ و اساساً چگونه و با چه سازوکاری مضمون این روایت به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده شده و به منابع تفسیری شیعه راه یافته، آیا پیش از آن در منابع حدیثی شیعه مطرح شده بود؟ منبع قمی چه بوده است؟ سایر روایات قمی با این سند بررسی شود، آیا مضامین آن‌ها معتبر است یا مشکل دار؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است منشأ روایت را در منابع حدیثی فریقین جست و جو نماییم.

۴-۱. روایات ثوبی حجر در منابع حدیثی شیعه

روایت الف در هیچ یک از کتاب‌های حدیثی کهن و جوامع حدیثی متأخر شیعه نیامده است. برخی از جوامع متأخر شیعه به روایت ب اشاره کرده‌اند.^۱ محدث نوری نیز روایت را به نقل از مجمع البیان طبرسی در «بَابُ نَوَادِرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأَبْوَابِ الْجَنَابَةِ» کتاب خود بدون هیچ توضیحی ذکر کرده است.^۲

علامه مجلسی، جزائری و نوری هر سه به نقل از تفسیر القمی به روایت ج اشاره دارند.^۳ علامه مجلسی در بخش «بیان»، به نقل از طبرسی به اختلاف مفسران کهن در تبیین عبارت (اختلفوا فیما أودى) می‌پردازد و هر چهار وجه تهمت قتل هارون، نقص جسمانی موسی، انتساب مسائل غیراخلاقی به موسی توسط قارون و نسبت سحر و جادو را مطرح می‌کند و وجه دوم را، هم به نقل از طبرسی (با تعبیر قال قوم) و هم با استناد به سخن سید مرتضی در

۱. بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۹؛ النور المبین فی قصص الانبیاء والمرسلین، ص ۲۱۸.

۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱، ص ۴۸۶.

۳. بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۹-۱۰؛ النور المبین فی قصص الانبیاء والمرسلین، ص ۲۱۷؛ مستدرک الوسائل و مستنبط

المسائل، ج ۱، ص ۴۸۶.

تنزیه الانبیاء، به دلیل آشکار شدن زشتی‌های نبی بردیگران جایز نمی‌داند و وجه صحیح را از نگاه سیدمرتضی - که مستند به روایت امام علی (علیه السلام) است - تهمت قتل هارون ذکر می‌کند و در انتها نظر خود را این گونه بیان می‌کند که با توجه به حسن کالصحیح بودن روایت، رأی قطعی به بطلان آن جایز نیست؛ چون پس از تبرئه موسی توسط خداوند، دلیلی بر وجود فضیحت (برای ایشان) باقی نمی‌ماند.

به نظر می‌رسد علامه نخواست به راحتی روایت را رد کند. روایت د، روایتی نسبتاً طولانی است که در الامالی شیخ صدوق آمده و بحث محوری آن، شروط لازم برای پذیرش شهادت است که ضمن آن، امام صادق (علیه السلام) خطاب به راوی (علقمه)، می‌فرماید:

شهادت انبیا به دلیل عصمت ایشان همواره مورد قبول است، ناگاه علقمه به یاد امور شگفت انگیزی می‌افتد که به برخی از انبیا منسوب است و نقل آن‌ها بین مردم رواج دارد و لذا از این مسأله سؤال می‌کند، امام نیز در پاسخ، از مصادیق اکاذیبی که به انبیا نسبت داده شده نام می‌برد و همه را تکذیب می‌کند، یکی از انتساب‌های دروغین یادشده توسط امام، همین مسأله عنین بودن حضرت موسی (علیه السلام) است که به آن اشاره کرده و آن را نسبتی ناروا از جانب بنی اسرائیل در حق موسی (علیه السلام) می‌داند.^۱

به روایت هنیز در هیچ یک از منابع حدیثی کهن و جوامع متأخر شیعه اشاره نشده و معلوم نیست مستند آقای معرفت در التفسیر الاثری الجامع برای ذکر این روایت، کدام منبع بوده است.

۲-۴. روایات ثوبی حجر در منابع حدیثی اهل سنت

در میان منابع حدیثی اهل سنت، منبع اصلی روایت الف، صحیح بخاری است. بخاری (م ۲۵۶ق) ذیل باب (مَنْ اغْتَسَلَ غُرْيَانًا وَخَدَهُ فِي الْخَلْوَةِ وَمَنْ تَسَتَّرَ فَالتَّسْتُرُ أَفْضَلُ) به نقل از إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ، از عَبْدِ الرَّزَّاقِ، از مَعْمَرٍ، از هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، از أَبُو هُرَيْرَةَ، از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، عین روایت را نقل نموده است.^۲

مسلم (م ۲۶۱ق) نیز در کتاب صحیح خود عین روایت را یک بار ذیل باب (جَوَازُ الْإِغْتِسَالِ غُرْيَانًا فِي الْخَلْوَةِ) و بار دیگر ذیل باب (مِنْ فَضَائِلِ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذکر

۱. الامالی، ص ۱۰۲.

۲. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶۴.

کرده، با این تفاوت که حدیث را به جای اسحاق بن نصر، از محمد بن رافع نقل نموده است.^۱

ابن حبان هم در صحیح خود ذیل باب (ذِكْرُ تَغْيِيرِ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَلِيمَ اللَّهِ بِأَنَّهُ آذَرُ) همین روایت را ذکر کرده، منتها به جای راوی نخست یعنی اسحاق بن نصر یا محمد بن رافع، از دو راوی دیگر به نام های حَسَنُ بْنُ سَفْيَانَ از عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ، روایت را گزارش نموده است.^۲ روایت مذکور در سایر منابع حدیثی اهل سنت^۳ نیز نقل شده است.^۴

عین روایت ب در هیچ یک از منابع اهل سنت یافت نشد؛ هر چند مشابه آن به نقل از ابوهریره، در صحیح مسلم دیده می شود.^۵ هم چنین مشابه این روایت با اندکی اختلاف، به نقل از انس بن مالک و ابن عباس^۶ نیز در برخی از منابع حدیثی اهل سنت گزارش شده است. روایات ج، د و ه نیز هیچ کدام در منابع حدیثی اهل سنت یافت نشد.

۵. تحلیل چگونگی راه یابی احادیث ثوبی حجر به تفاسیر شیعه

با توجه به بخش های پیوسته روایات ثوبی حجر، کامل ترین گزارش، مربوط به نسخه الف است؛ یعنی روایت ابوهریره از پیامبر ﷺ که در آن به همه فقرات از جمله استحمام دسته جمعی بنی اسرائیل در انظار عمومی و موسی ﷺ به تنهایی، تهمت آذر بودن ایشان، فرار

۱. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۸۳؛ ج ۷، ص ۹۹.

۲. صحیح ابن حبان، ج ۱۴، ص ۹۴.

۳. السنن الکبری، ج ۱، ص ۱۹۸؛ مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۷۱۷؛ جامع الترمذی، ج ۵، ص ۲۷۳.

۴. ابن حنبل در سه جای مسند خود، ابن ابی شیبیه در المصنف و طحاوی در شرح مشکل الآثار، با طریقی غیر از طرق یادشده این حدیث را گزارش نموده اند که متن آن ها اختلافات قابل توجهی با روایت مذکور دارد؛ هر چند مضمون اصلی، یکی است و به احتمال زیاد می توان گفت حاصل نقل به معناست. از آن جا که اختلاف چشمگیر است، از ذکر آن ها در این جا اجتناب نمودیم؛ چرا که تفاسیر شیعه دقیقاً به روایت الف استناد کرده اند و نه گزارش های مشابه آن (مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۹۰۷؛ ج ۲، ص ۲۴۸؛ ج ۲، ص ۲۱۹۹؛ المصنف، ج ۱۶، ص ۵۳۹؛ شرح مشکل الآثار، ج ۱، ص ۶۷).

۵. وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْخَارِثِيُّ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا خَالِدُ الْحَدَّاءُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ قَالَ: أَنْبَأَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا حَيِّثًا. قَالَ: فَكَانَ لَا يُرَى مُتَجَرِّدًا. قَالَ: فَقَالَ بَنُو إِسْرَائِيلَ: إِنَّهُ آذَرُ! قَالَ: فَأَغْتَسَلَ عِنْدَ مُوَيْهِ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ، فَأَنْطَلَقَ الْحَجَرُ يَسْعَى، وَاتَّبَعَهُ بَعْضُهُ بِصُرْبِهِ: ثَوْبِي حَجَرًا! ثَوْبِي حَجَرًا! حَتَّى وَقَفَ عَلَى مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَزَلَّتْ: لَيْتَ أَتَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا (صحیح مسلم، ج ۷، ص ۹۹).

۶. البحر الزخار المعروف بمسند البزار، ج ۱۴، ص ۲۲؛ المصنف (ابن ابی شیبیه)، ج ۱۶، ص ۵۳۸.

سنگ و دویدن وی به دنبال آن همراه با فریاد (ثوبی حجر، ثوبی حجر)، نگرستن بنی اسرائیل به زشتی های موسی (ع) و در عین حال تبرئه ایشان از عیوب جسمانی مردانگی و در نهایت، ضربه زدن حضرت موسی (ع) به سنگ از روی خشم و غضب اشاره شده است. بسیاری از منابع حدیثی معتبر و کهن اهل سنت نیز همین گزارش را نقل کرده اند که کهن ترین آن متعلق به صحیح بخاری است. این در حالی است که روایت الف در هیچ یک از منابع حدیثی شیعه نیامده است. بنابراین، انتظار می رود این روایت در تفاسیر شیعه هم مورد اشاره قرار نگرفته باشد که واقعیت نیز چنین است و تنها تفسیری که بدون هیچ نقدی فقط بدان اشاره کرده، التفسیر الاثری الجامع جناب آقای معرفت است. روایات ب و ج،^۱ در منابع حدیثی شیعه ذکر شده اند؛ اما صرفاً در منابع متأخر و لذا هیچ رد پایی از آن در منابع کهن حدیثی شیعه وجود ندارد. جالب آن که برعکس مورد پیشین، این بار روایت ب و ج در منابع حدیثی اهل سنت دیده نمی شود و تنها مشابه روایت ب، فقط در صحیح مسلم آمده است. در این جا نیز انتظار می رود تفاسیر شیعی روایت ب و ج را نقل کرده باشند که واقعیت نیز چنین است و غالب تفاسیر شیعه به مضمون این دو روایت اشاره کرده و اغلب متذکر شده اند که آن را از تفسیر القیمی روایت می کنند.

در این جا پرسش اساسی این است که منبع نقل مفسر قیمی چه بوده است؟ با توجه به این که روایت مزبور در هیچ یک از منابع متقدم حدیثی قبل از تفسیر القیمی یا معاصر با آن نیامده و تنها صاحبان جوامع متأخر حدیثی شیعه آن را نقل کرده اند و از سوی دیگر مضمون روایت در منابع حدیثی اهل سنت ذکر شده،^۲ نخستین احتمال، اخذ روایت از منابع سنی است. در صورتی که این فرضیه اثبات شود، روایت در شمار روایات منتقله^۳ خواهد بود.

۱. از بررسی روایات د و ه صرف نظر می کنیم؛ به این دلیل که اولاً مضمون آن ها با سه روایت نخست یعنی الف، ب و ج تا اندازه زیادی متفاوت است و در بررسی های ما نمی گنجد و در ثانی روایت د در هیچ یک از منابع شیعه و اهل سنت ذکر نشده و تنها کسی که به آن اشاره کرده مؤلف التفسیر الاثری الجامع است.

۲. مقایسه متون سه روایت (الف، ب و ج) نشان می دهد مضمون روایت ج، مشابهت قابل ملاحظه ای با روایت ب دارد و احتمال می رود از آن اخذ شده باشد؛ هر چند به اصل روایت ب در منابع حدیثی اهل سنت اشاره نشده و انتظار می رود منشأ روایت ج، در واقع روایت الف باشد که مکرر در منابع اهل سنت مورد اشاره قرار گرفته است. به هر حال منشأ روایت ج را چه الف بدانیم و چه ب (که احتمالاً هر دو یکی است و اختلاف حاضر، نتیجه نقل به معناست)، مشابهت یاد شده یکی از قرائنی است که می تواند فرض اقتباس یکی از دیگری را تقویت کند.

۳. برای آگاهی بیشتر از روایات منتقله رک: «چستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن».

برای سنجش منتقله بودن یک روایت، افزون بر دو شرط یاد شده، یعنی عدم وجود روایت در منابع کهن و معتبر حدیثی و همچنین عدم وجود روایت در دیگر کتب معتبر حدیثی حتی به الفاظ مشابه، لازم است موارد دیگری همچون نقل از راویان غیرشیعی، وجود راویان مشترک، وجود شیخ اجازه عامی در میان اساتید صاحب منبع متقدم شیعی، عامی بودن صاحب کتاب و تقریبی بودن تفکر صاحب کتاب را نیز به عنوان ملاک های سندی و رجالی برای اثبات منتقله بودن مورد سنجش قرار داد.

در تبیین ملاک های یاد شده اخیر باید گفت به استثنای روایت ب که از موقوفات ابوهریره است و به سند آن دسترسی نیست، در نگاه نخست به نظر می رسد اعمال برخی دقت نظرهای رجالی و سندی درخصوص سند هر دو روایت الف و ج ضروری است. در مرحله بعد با کمی دقت می توان دریافت از آن جا که در پژوهش حاضر، روایت ج و نحوه انتقال آن به میراث شیعی موضوعیت دارد، تحقیق مواردی چون اتصال سند، وثاقت راویان و امکان ارتباط آن ها با راویان اهل سنت، تنها درباره آن الزامی است و بررسی موارد مذکور درباره روایت الف لزومی ندارد. روایت ج تنها یک طریق دارد: ابراهیم بن هاشم از نضر بن سَوید از صفوان از ابوبصیر از امام صادق (ع). در این طریق متصل^۱، به جز ابراهیم بن هاشم قمی^۲، سایر راویان توثیق خاص دارند^۳ و همگی از اصحاب امامیه هستند. بنابراین، فرض وجود

۱. اتصال سند نیز مورد تحقیق قرار گرفت و مشکلی از ناحیه انقطاع وجود ندارد: ابراهیم بن هاشم شاگرد نضر بن سَوید بوده (معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۲۱)؛ نضر بن سَوید شاگرد صفوان بن مهران (همان، ج ۹، ص ۱۲۳) و صفوان بن مهران شاگرد ابوبصیر بوده است (همان، ج ۹، ص ۱۰۷ و ۱۱۰).

۲. ابراهیم بن هاشم از راویان امامی و از کسانی است که بنا بر تحقیق ثقة شمرده شده است (ثقة علی التحقیق) (نرم افزار درایه). علامه حلی تصریح می کند که در میان اصحاب امامیه قولی مبنی بر قدح یا تعدیل وی موجود نیست. در حالی که روایات زیادی از او به ما رسیده و ارجح، قبول قول ایشان است؛ مرحوم خویی نیز این سخن علامه حلی را با دلایل افزون تری تایید می کند (رجال العلامة الحلی، الفصل الاول فی الهمزة، الباب الاول ابراهیم، شماره ۹؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸). نسب وی قمی اما اصالتاً کوفی است که بعدها به قم مهاجرت کرده، نزد اصحاب امامیه معتمد بوده و نجاشی و شیخ طوسی وی را نخستین فردی دانسته اند که حدیث کوفی ها را در قم منتشر کرد (رجال النجاشی، باب ابراهیم، شماره ۱۸؛ الفهرست، باب ابراهیم، شماره ۶). در این باره سید علی رضا حسینی شیرازی کتابی با عنوان «ابراهیم بن هاشم؛ بازخوانی فرآیند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه های وثاقت» نگاشته که خوانندگان علاقه مند را به مطالعه آن ارجاع می دهیم. وی را شاگرد یونس بن عبدالرحمن از اصحاب امام رضا (ع) دانسته اند (رجال الطوسی، باب الهمزة، شماره ۳۰) که البته مرحوم خویی این نسبت را نمی پذیرد (معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۷).

۳. نضر بن سَوید الصیرفی (که به صورت نصرهم ضبط شده) توسط اصحاب رجال شیعه توثیق شده است (کوفی ثقة صحیح الحدیث انتقل إلى بغداد. له کتاب نوادر رواها عنه جماعة. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا علی بن

راویان مشترک منتفی است. طبق بررسی‌های رجالی دیگر، ارتباط روایی خاصی نیز میان راویان این دو دسته احادیث وجود ندارد و قاعدتاً این احتمال که بین راویان شیعی طریق قمی و راویان سنی روایت الف ارتباطی به جهت اخذ روایت وجود داشته منتفی است. در میان مشایخ اجازه علی بن ابراهیم نیز نامی از اساتید سنی دیده نمی‌شود. تنها براساس نقلی از ابن حجر، ادعا شده که ابوداود سجستانی یکی از مشایخ قمی بوده که علی رغم جست و جویهای زیاد به منبع این نقل دست نیافتیم. طبیعتاً عامی بودن صاحب کتاب و اثبات تفکر تقریبی وی نیز کاملاً منتفی است. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته می‌توان گفت روایت ج، حائز ویژگی‌های لازم برای اثبات منتقله بودن نیست؛ چرا که صرف مشابهت متنی نمی‌تواند اثبات گرانتهال محتوای روایت از منابع اهل سنت به شیعه باشد، بلکه لازم است فرد یا افرادی در جایگاه راوی و انتقال دهنده روایت وجود داشته باشند و ارتباط آن‌ها با عامه اثبات گردد که این مسأله، همان طور که گذشت، درباره روایت مورد بحث قابل اثبات نیست.

پس از رد فرض منتقله بودن، احتمال الحاقی بودن روایت البته با سند صحیح به ذهن می‌رسد که به نوعی ناشی از عدم انتساب قطعی تمام مطالب کتاب به مؤلف است. به تصریح برخی از محققان، تمامی تفسیر موجود از علی بن ابراهیم قمی نیست^۱ و در این کتاب، باطیل و جعلیاتی در قالب اسرائیلیات وجود دارد که طرق بعضی از آن‌ها نیز صحیح است.^۲

با توجه به احتمال یاد شده لازم است نقل‌های دیگر تفسیر القمی با طریق مذکور را مورد بررسی قرار دهیم و از محتوای آن‌ها آگاه شویم. عین طریق مورد بحث، تنها یک بار در تفسیر القمی ذکر شده، اما نقل‌هایی که از طریق ابراهیم بن هاشم از نصر بن سوید وارد شده، ۲۳

→ حاتم قال: حدثنا [ابن] الحمیری عن أبيه عن محمد بن عيسى بن عبيد عن أبيه عن نصر بن سوید بكتابه (رجال النجاشی، ص ۴۲۷)؛ صفوان بن مهران بن المغيرة الأسدي معروف به جمال نیز توثیق دارد (... کوفی ثقة یکنی أبا محمد کان یسکن بنی حرام بالكوفة وأخوه حسین و مسکین. روی عن أبي عبد الله ﷺ و کان صفوان جمالا له کتاب یرویه جماعة أخبرنا أحمد بن علی بن نوح قال: حدثنا أحمد بن عبد الله بن قضاة قال: حدثنا أبي قال: حدثنا أبي عن صفوان بن مهران بكتابه (همان، ص ۱۹۸)؛ یحیی بن القاسم أبو بصیر الأسدي نیز توثیق شده است (... ثقة وجیه روی عن أبي جعفر وأبی عبد الله ﷺ و قيل یحیی بن أبي القاسم و اسم أبي القاسم إسحاق. و روی عن أبي الحسن موسی ﷺ. له کتاب یوم و ليلة. أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا یحیی بن زکریا بن شیبان قال حدثنا الحسن بن علی بن أبي حمزة عن أبي بصیر بكتابه. و مات أبو بصیر سنة خمسین و مائة (همان، ص ۴۴۱).

۱. مدخل «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷.

۲. رک نمونه‌ها: پژوهشی در تفسیر القمی، ش ۲۲۳.

مورد است که محتوای آن‌ها چند دسته است؛ برخی از قسم تأویل است که اغلب مشکل خاصی ندارد و صرفاً بعضی از آن‌ها چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد.^۱ برخی دیگر از قسم تفسیر است که آن‌ها نیز نکته خاصی ندارد و اما نکته قابل توجه پاره‌ای از نقل‌هاست که ناظر به داستان‌های انبیا است. عموماً این نقل‌ها در قالب متون طولانی و با استناد به صادقین منعکس شده است.^۲

از آن‌جا که گزارش‌های مزبور بسیار طولانی است، ارزیابی آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد و مجال دیگری را می‌طلبد، اما نکته قابل توجه این است که یکی از طرق نقل‌های ناظر به انبیا در تفسیر القمی همین طریق (أبی عن النضر بن سويد) است و به نظر می‌رسد نیازمند دقت و تأمل بیشتری است.

جمع‌بندی

با توجه به آن‌چه گذشت، دریافتیم روایات موسوم به ثوبی حجر، نسخه‌های متعدد دارد و رویکردهای حلی مفسران شیعه نسبت به آن‌ها متفاوت بوده است. از میان نسخه‌های مختلف، نقل ج^۳ در میان تفاسیر شیعی، بیشترین رواج را داشته است. البته پاره‌ای از تفاسیر اجتهادی - کلامی به نقل ب (روایت موقوف ابوهیره) نیز استناد کرده‌اند؛ اما در مجموع، روایت ج بسامد بیشتری در میان تفاسیر شیعه دارد.

این نکته را نیز متذکر شدیم که از میان سه رویکرد حلی (پذیرش، توقف و انکار)، مفسران یک سیر خطی منظم، مثلاً از پذیرش تا انکار و بالعکس را دنبال نکرده‌اند، بلکه در هر دوره فراز و فرودهایی در رویکرد ایشان قابل مشاهده است.

رویکرد تفاسیر روایی متقدم و معاصر به روایات مذکور، عمدتاً رویکرد پذیرش بوده، به استثنای نقل‌هایی که با استناد به آن‌ها سعی کرده‌اند، عتین بودن موسی (علیه السلام) را انکار کنند.

رویکرد پذیرش بعضاً در میان مفسران ادبی - لغوی و هم‌چنین کلامی - اجتهادی نیز دیده می‌شود، هر چند رویکرد عمده مفسران کلامی - اجتهادی، انکار است و سعی دارند با

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۷ و ۳۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۰، ۸۱، ۸۶، ۱۰۴، ۲۴۶، ۳۲۴ و ۳۶۴؛ ج ۲، ص ۱۳۴.

۳. إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَقُولُونَ لَيْسَ لِمُوسَى مَا لِلرِّجَالِ، وَكَانَ مُوسَى إِذَا أَرَادَ الْإِغْتِسَالَ ذَهَبَ إِلَى مَوْضِعٍ لَا يَرَاهُ فِيهِ أَحَدٌ، فَكَانَ يَوْمًا يَغْتَسِلُ عَلَى شَطِّ نَهْرٍ وَقَدْ وَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى صَخْرَةٍ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّخْرَةَ فَتَبَاعَدَتْ عَنْهُ حَتَّى نَظَرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَيْهِ فَعَلِمُوا أَنَّ لَيْسَ كَمَا قَالُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى الْآيَةَ.

دلایل عقلی روایات مذکور را رد کنند. رویکرد توقف را نیز بیشتر در تفاسیر ادبی. کلامی، عرفانی و بعضاً اجتماعی شاهدهیم.

نکته مهم دیگری جویی مرجع اولیه روایت ج است که نشان دادیم، تفسیر القمی است و مفسران شیعی متأخر از وی، عمدتاً تحت سلطه نقل او، دقیقاً به همان روایت استناد کرده‌اند و این مسأله در تفاسیر روایی متأخر، چشم‌گیرتر است. پس از ترسیم سیر استناد مفسران شیعه به روایات ثوبی حجر، به ریشه‌یابی آن در منابع فریقین پرداختیم و نشان دادیم روایت ج در کتاب‌های حدیثی کهن شیعه نقل نشده، هر چند با روایات موجود در منابع اهل سنت مشابهت محتوایی دارد. لذا این فرضیه در ذهن شکل گرفت که احتمالاً در شمار روایات منتقله باشد.

در ادامه، تطبیق سایر ملاک‌ها نشان داد فرض منتقله بودن فرض قابل قبولی نیست. لذا احتمال دیگری مطرح شد و آن، این که با توجه به عدم انتساب قطعی همه مطالب تفسیر القمی به مؤلف آن، با احتمال بالا می‌توان گفت که روایت مورد نظر در شمار روایات الحاقی تفسیر القمی، اما با سند صحیح است.

برای سنجش فرضیه مذکور، سایر نقل‌های تفسیر القمی که عین طریق روایت مورد بحث یا مشابه آن را داشتند مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد بخش قابل توجهی از روایات این کتاب با موضوع داستان‌های انبیا از طریق (أبی عن النضر بن سويد ...) - که طریق روایات ثوبی حجر در تفسیر القمی است - نقل شده است.

با توجه به سند صحیح روایت ج اما محتوای غیر قابل پذیرش آن، به نظر می‌رسد لازم است به سایر روایات با طریق یاد شده نیز به دیده تردید نگریست و آن‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار داد تا شاهد دیگری بر یافته پژوهش حاضر باشند.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- الأمالی، محمد بن علی ابن بابویه، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- البحر الزخار المعروف بمسند البزار، أحمد بن عمرو البزار، المدینه المنوره - بیروت، مکتبه العلوم والحکم، مؤسسة علوم القرآن، ۱۴۰۹ ق.

- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، محقق / مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ ش.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، محقق / مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه بعثه، ۱۴۱۵ ق.
- بیان السعادة فی مقامات العبادة، محمد بن حیدر گنابادی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- پژوهشی در تفسیر قمی، پوران میرزایی، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۹ ش.
- تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، علی استرآبادی، محقق: حسین استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- التبيان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، مصحح: احمد حبيب عاملی، مقدمه نویس: محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- التفسير الأثری الجامع، محمد هادی معرفت، قم، مؤسسه فرهنگي انتشاراتی التمهيد، ۱۳۸۷ ش.
- تفسير الشريف المرتضى المسمى بنفائس التأويل، علی بن الحسين علم الهدی، مصحح: مجتبی احمد موسوی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
- تفسير الصافي، محمد بن شاه مرتضى فیض کاشانی، مقدمه و تصحيح: حسين اعلمی، تهران، نشر مكتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- تفسير القرآن العزيز المسمى تفسير عبدالرزاق، عبدالرزاق بن همام صنعانی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۱ ق.
- تفسير القمى، علی بن ابراهيم قمی، محقق: طيب موسوی جزایری، قم، دارالكتاب، ۱۳۶۳ ش.
- تفسير شريف لاهیجی، محمد بن علی اشکوری، مصحح: جلال الدين محدث، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
- تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، محقق: حسين درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي. سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸ ش.
- تفسير نمونه، ناصر مكارم شيرازي، تهران، دارالكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.

تفسیر نور الثقلین، عبدعلی بن جمعه حویزی، مصحح: هاشم رسولی، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

تفسیر نور، محسن قرائتی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ش.
جامع الترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۶م.
جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)، حسین بن حسن جرجانی، تصحیح و تعلیق: جلال الدین محدث، مقدمه نویسنده: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ق.

حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، عبدالحججه بلاغی، قم، نشر حکمت (چاپخانه)، ۱۳۸۶ق.
حریر العقل من النقل و قرائه نقديه لمجموعه من أحادیث البخاری و مسلم، سامر اسلامبولی، اسکندریه: مرکز لیفانت للدراسات الثقافية والنشر، ۲۰۱۹م.
حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، محمد بن حسین شریف الرضی، شارح: محمد رضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۶ق.

رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، نجف: انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ش.
رجال العلامة الحلی، حسن بن یوسف حلی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین بن علی ابوالفتوح رازی، مصحح: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
السنن الکبری، أحمد بن الحسین بیهقی، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف العمانية، ۱۳۵۲ق.

سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملك العلام، ابوالفیض بن مبارک فیضی، قم، دارالمنار، ۱۴۱۷ق.

شرح مشکل الآثار، أبو جعفر طحاوی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ق.
صحیح ابن حبان، محمد بن حبان البُستی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴ق.
صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل بخاری، بیروت، دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
صحیح مسلم، مسلم قشیری نیشابوری، بیروت، دارالجليل، ۱۳۳۴ق.
عرائس البیان فی حقائق القرآن، روزبهان بن ابی نصر بقلی، محقق: احمد فرید مزیدی،

- بيروت، دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ٢٠٠٨ م.
- عمدة القارى شرح صحيح البخارى، محمود العينى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٣١ ق.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسى، نجف: المكتبة المرتضوية، بى تا.
- متشابه القرآن و مختلفه، محمد بن على بن شهر آشوب، قم، نشر بيدار، ١٣٦٩ ق.
- مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن طبرسى، تحقيق: محمد جواد بلاغى، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ ش.
- مختصر نهج البيان، محمد بن على نقى شيبانى، تهران، منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية، دار الأسوة للطباعة والنشر، ١٣٧٦ ش.
- المدرسه العقلية كتاب «تحرير العقل من النقل» أنموذجاً، ساميه بنت عبدالله الأحمدي، جامعه أم القرى، ٢٠١٩ م.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين نوري، محقق / مصحح: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ ق.
- مسند أحمد، احمد ابن حنبل، بى جا، جمعية المكنز الإسلامى - دارالمنهاج، ١٤٣١ ق.
- مشهورات بى اعتبار در تاريخ و حديث، مهدي سيمايى، قم، كتاب طه، ١٣٩٨ ش.
- المصنف لابن أبى شيبه، ابوبكر أبى شيبه، جدة - دمشق، دارالقبلة السعودية، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٢٧ ق.
- معجم رجال الحديث، ابوالقاسم خويى، قم، مركز نشر آثار شيعه، ١٤١٠ ق.
- معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٤ ق.
- مفهوم النص، نصر حامد ابوزيد، بيروت، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٠ م.
- مقتنيات الدرر، على حائرى طهرانى، تهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٣٨ ش.
- من النص إلى الواقع، حسن حنفى، قاهره، مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٤ م.
- من وحى القرآن، محمد حسين فضل الله، بيروت، دارالملاك، ١٤١٩ ق.
- منهج الصادقين فى إلزام المخالفين، فتح الله بن شكر الله كاشانى، تهران، كتابفروشى اسلاميه، بى تا.
- الميزان فى تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ ق.

- نهج البیان عن کشف معانی القرآن، محمد بن حسن شیبانی، محقق: حسین درگاهی، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
- النور المبین فی قصص الأنبياء و المرسلین، نعمت الله بن عبد الله جزائری، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ق.
- «تفسیر بینامتنی از آیه ۶۹ سوره احزاب براساس ترجمه های آلمانی و عبری قرآن کریم»، حیدر عیوضی، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۶ش، شماره اول.
- «تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، سید محمد جواد شبیری، دانشنامه جهان اسلام، جمعی از محققان، جلد ۷، ۱۳۹۳ش.
- «چیستی اصطلاح حدیثی روایت منتقله و ملاک انتقال و نقد و بررسی آن»، کامران اویسی، حدیث پژوهی، ۱۴۰۰ش، شماره ۲۵.

گونه‌شناسی و تحلیل انگاره‌های مثبت و منفی از تشبیه انسان به شتر در نهج البلاغه
با تکیه بر شاخصه‌های گفتاری کهن عرب

پوران میرزایی^۱
عطیه سلمانی^۲
پریسا آدینه سطری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰

چکیده

وجود تشبیه در متون، هرچند لازمه زیبایی سخن در هر زبانی است، اما گاه منجر به ایجاد شبهه و کژتابی در خوانش از متن صامت می‌شود. نهج البلاغه به عنوان متنی کهن، آمیخته از تشبیهاتی است که گاه فهم آن‌ها مبهم می‌نماید. تشبیه انسان به حیوان از این سنخ است چرا که در فرهنگ معاصر، نامأنوس جلوه می‌کند. برای دستیابی به مقصود حقیقی متکلم و مفهوم‌شناسی صحیح آن، در نظر گرفتن فرهنگ رایج گفتاری عرب سده‌های نخستین، امری لازم و ضروری است. این پژوهش سعی دارد تا با روش توصیفی تحلیلی و توجه به فضا و سبب صدور متن و سیاق کلام، چرایی به کارگیری این نوع تشبیهات را به بحث گذارد و در ضمن زدودن شبهه توهین‌تابی کلام، معنای صحیح امروزی آن را ارائه دهد. ثمره این واکاوی، کشف چند کاربرد بودن «تشبیه انسان به شتر» در فرهنگ کلامی رایج در سده‌های نخستین است که فراتر از مفهوم ذم و مدح مخاطب، اغراض عقلایی دیگری همچون: تبیین و روشن‌نگری، هشدار و غفلت‌زدایی به منظور اصلاح عمل و جلوگیری از وقوع خطا، ترغیب و تحضیض به جهت عزم در امور، توبیخ و سرزنش به همراه خیرخواهی و... را در خود نهفته دارد.

کلیدواژه‌ها: گونه‌شناسی، تشبیه انسان به شتر، نهج البلاغه، فضای صدور، فرهنگ گفتاری کهن عرب.

۱. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (mirzaee785@gmail.com).

۲. کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث (fzm.mah@gmail.com).

۳. کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث (parisaadineh1369@gmail.com).

۱. بیان مسأله

فهم تعابیر مستعمل در متون کهن دینی، برای مخاطبان امروزی، گاه مشکل است. وجود اصطلاحات و مجازها، اعم از استعارات، کنایات، تشبیهات و...، هرچند زیبایی و بلاغت کلام را در پی دارد، اما در پاره‌ای از موارد، فهم دقیق آن‌ها، نیازمند ظرافت‌های عمیقی است که غفلت از آن‌ها مخاطبان معاصر، به ویژه غیرعرب‌زبان را با چالش روبه‌رو می‌کند؛ برای مثال، برخی از این مجازگویی‌ها، تنها در برهه‌ای از زمان، کاربرد شایع داشته‌اند. از این رو، تنها در بستر فرهنگی زمان خویش معنا می‌گردند.

نهج البلاغه نیز به عنوان متنی کهن آمیخته با تعبیراتی است که برخاسته از فرهنگ رایج زمان صدور خود و به بیانی دیگر، آینه‌ای از فرهنگ عرب کهن است که بی‌توجهی به آن در ذهن ایجاد شبهه می‌کند؛ چرا که برخلاف حشرو نشربسیار عرب کهن با شتر و رواج تشبیه به این حیوان در میان مردم آن دوره، در فرهنگ گفتاری و ادبیات امروزی، تشبیه به شتر و خصوصیاتش، به ندرت دیده می‌شود و اغلب امری نامأنوس و گاه ناپسند به شمار می‌آید. پژوهش حاضر در مقام مفهوم‌یابی و زدودن شبهه از این دست تشبیهات، سعی دارد به تحلیل معنای این عبارات با شیوه کتابخانه‌ای و مراجعه به کتب لغت و ادبیات کهن عرب به عنوان شواهد متنی اصیل، ابتدا با ذکر جایگاه شتر و اهمیت آن در زندگی عرب متقدم و ادبیات کهن آن روزگار، فراوانی تشبیه انسان به شتر در آن عصر را به رخ کشاند. سپس به کمک این دستاوردها و با مراجعه به آرای اندیشمندان به مفهوم‌شناسی این تعبیرات در کلام امام علی (علیه السلام) دست یابد تا تشبیه انسان به شتر در فرهنگ معاصر با معنای صحیح امروزی معادل گردد.

همچنین با ارائه گونه‌شناسی و یک دسته‌بندی منطقی و بررسی در تمام ابعاد این مقوله، نتایج حاصل از آن را در ذهن جای دهد. در حقیقت پژوهش حاضر در پی پاسخ‌یابی برای پرسش‌های زیر است:

۱. چه بار معنایی متناسب با فرهنگ کهن عرب، در پس این تعابیر نهفته است؟
 ۲. کاربرست این تعابیر در فرهنگ گفتاری کهن، محصور در معنای منفی است؟
 ۳. چه معادل‌های معنایی امروزی می‌توان پیشنهاد کرد که منطبق با مراد متکلم باشد؟
- شایان ذکر است که مضامین فرهنگی مترتب بر تشبیه در زبان مبدأ و مقصد، در معناگزینی این آرایه‌ها لزوماً یکسان نیست. معمولاً این تفاوت‌های فرهنگی به دو شکل نمود

می‌یابد؛ یکی گذر زمان و تغییر فرهنگ از عصری به عصر دیگر که در زبان یک ملت و فرهنگ و رسوم واحد روی می‌دهد و دیگری، اختلاف میان فرهنگ‌های گوناگون به صورت هم‌زمان. حال اگر این حرکت از فرهنگ گفتاری کهن یک ملت به فرهنگ گفتاری معاصر ملتی دیگر رخ دهد، تغییر کاربری عبارات و مفهوم تعبیر، به ویژه در متون متضمن مجاز دوچندان نمایان می‌شود. همچنین دستیابی به مفهوم صحیح، پژوهشگران را وامی‌دارد تا به فرهنگ و فضای صدوری آن‌ها، توجه بیشتری نشان دهند.

۲. پیشینه

تشبیه در نهج البلاغه تا کنون بارها از منظر مباحث بلاغی و ادبی توسط محققان موضوع سخن قرار گرفته است. همچنین مقالات و نگاشته‌های پژوهشی گسترده‌ای به طور ضمنی تشبیه به شتر را تحلیل کرده‌اند. نمونه‌هایی از این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: «جلوه‌های هنری تصاویر تشبیهی در خطبه‌های نهج البلاغه» از قائمی و طهماسبی (۱۳۹۰)، «بررسی انواع تشبیه در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه» از زارعی (۱۳۹۳) و «تصاویر هنری فضائل و رذایل اخلاقی در خطبه‌های نهج البلاغه» از عسکری (۱۳۹۱) و «یادکرد حیوانات در نهج البلاغه، کارکرد حقیقی و تصویرآفرینی هنری» از فاتحی و قائمی (۱۳۹۵).

رویکرد این تحقیقات از باب هنری و زیبایی‌شناختی بوده و هیچ‌یک از موارد مذکور مفهوم‌شناسی و چرایی جویی تشبیه به این حیوان را، به ویژه از منظر مقایسه‌ای میان فرهنگ و شاخصه‌های گفتاری کهن و معاصر محل بحث خود قرار نداده‌اند.

پژوهش حاضر با اتکا بر مقوله فرهنگ و اثرگذاری آن بر نحوه گویش اقوام، به بازخوانی فرهنگ عرب متقدم و کشف شاخصه‌های گفتاری آن دست زده و با معنایابی و ارائه گونه‌شناسی از تشبیه انسان به شتر در نهج البلاغه قدمی نو در پی بردن به مراد متکلم برداشته که در نوع خود جدید و بی‌سابقه است.

۳. جایگاه و جلوه‌گری شتر در زندگی و ادبیات کهن عرب

«شتر» بیش از هر حیوان دیگری مورد توجه عرب کهن بوده و شکی نیست که این اهمیت ناشی از اقتضای زندگی در آن دوران است. در سرزمینی چون حجاز که مظهر خشکی و گرمی و بیابان‌های گسترده است، تنها شتر می‌تواند احتیاج و نیاز ساکنان صحرا را برآورد. عرب علاوه بر استفاده از شیر و گوشتش برای قوت روزانه، پشمش برای تهیه لباس و چادر،

پوستش برای زیرانداز و پوستین، چربی‌اش برای فراهم آوردن روشنایی، از شتر برای طی مسیر از مکانی به مکان دیگر در بیابان‌های جزیره العرب استفاده می‌کرد؛ زیرا شتر تنها حیوانی است که سختی‌های صحرا را تحمل می‌کند و گرسنگی، تشنگی و بار سنگین او را از پا در نمی‌آورد. شتر مرکبی راهوار برای بادیه‌نشینان بوده؛ آن گونه که به آن لقب «سفینه الصحرا»^۱ را داده بودند. پس شگفت نیست که عرب آن را به عنوان برترین سرمایه و دارایی خود مورد توجه قرار دهد.

نیاز وافر به شتر موجب می‌شد بهره‌مندی از این حیوان در تمام تار و پود زندگی عرب دیرین رخنه کند؛ به گونه‌ای که برخی این حیوان را به شدت احترام و تقدیس می‌کردند، آن گونه که در لابه‌لای متون کهن گزارش‌هایی یافت می‌شود که به روشنی بیان می‌کند، برخی قبایل عصر جاهلی به پرستش این حیوان می‌پرداختند؛ برای نمونه آن‌جا که فرستادگان قبیله «طی» به حضور رسول اکرم ﷺ می‌رسند، حضرت در گفتگو با آن‌ها می‌فرمایند:

من برای شما از لات و عزی و شتر سیاهی که آن را به جای خداوند می‌پرستید، بسی بهترم.^۲

یا درباره عمرو بن حبیب، معروف به «ذوالکیود» نقل شده، هنگامی که او بر «بنی بکر» یورش برد، به شتر جوانی رسید که بنی بکر آن را به جای خداوند متعال می‌پرستیدند. او نیز برای نشان دادن خشم و خشونت خود، شتر را نحر کرد و گوشت آن را خورد. بیت زیر در ابیات عرب به این واقعه اشاره دارد:

وأنسب حبیهم وذالکیود آکل سقب بکر المعبود^۳

استفاده از این حیوان به منظور قربانی برای خدایان و اکرام مهمان مایه مباهات عرب بود و برای هدیه دادن به بت‌ها و قمار کردن برترین چیزها به شمار می‌رفت. چه بسیار اختلاف‌ها و درگیری‌هایی که به خاطر شتر درمی‌گرفت و جنگ‌هایی که از برای او رخ می‌داد؛ همچون «جنگ بسوس» که به خونخواهی شتری سرگرفت و قریب به چهل سال طول کشید و ممکن بود با بخشیدن شتر به عنوان فدیة و خون بها جنگی خاتمه پیدا کند.^۴

۱. «الإبل فی القرآن والأدب العربی العصر الجاهلی نموذجاً»، ص ۹۹-۱۱۶.

۲. ادیان العرب فی الجاهلی، ص ۱۲۳.

۳. همان، ص ۱۲۴.

۴. زهر الأکم فی الأمثال و الحکم، ج ۳، ص ۲۰۹.

در حقیقت، شتر دارایی گران بهایی بود که به وقت قمار کردن، هدیه دادن، قربانی کردن، خون بها گرفتن و همچنین در بسیاری از رسومات خرافی آن عصر، خودنمایی می‌کرد.^۱ این تعظیم و تقدیس تا حدی است که عرب برای اثبات مدعای خود نیز به آن قسم می‌خورد که نمونه‌های آن در اشعار عرب کم نیست.^۲

با این نگاه اگر شتر به عنوان جزء جدانشدنی و اثرگذار در زندگی اعراب، عضوی از خانواده آن‌ها تلقی شود، دور از انتظار نیست.

با توجه به نقش و اهمیت شتر در زندگی مردم عصر جاهلی، نام‌های متعددی نیز از این حیوان و متعلقاتش در کتب لغت عرب به چشم می‌خورد. شتر بر اساس رنگ، سن، جنسیت، شکل ظاهری، خلق و خو، قدرت، تعداد فرزند و حتی تعداد شترهایی که یکجا جمع‌اند، اسامی مختلفی دارد. به همین نسبت متعلقات شتر نیز نام‌های بسیاری دارد، به گونه‌ای که لغویان بیش از ۵۶۴۴ کلمه در مورد شتر جمع کرده‌اند.^۳

مشهورترین نام‌های این حیوان - که در قرآن و متون دینی به ویژه نهج البلاغه از آن‌ها یاد شده - عبارت‌اند از «إبل»، «جمل»، «ناقه»، «بعیر»، «عُشراء»، «البکر». برخی دیگر از این اسامی با محوریت حضور در نهج البلاغه این گونه‌اند:

«فنیق»: شتر نر، «عود»: شتر پیر، «نَقَب»: شتری که سم پاهایش سوراخ شده، «سَقَب»: شتر کوچک، نام شتر در اولین ساعت ولادت، «اسرّ»: شتری که به بیماری سرور مبتلا است، «نضو»: شتر لاغر و زخمی، «راحله»: شتر نجیبی که با آن کوچ می‌کنند، «اهیم»: شتر تشنه‌ای که از آب سیر نمی‌شود، «لقوح»: ناچه‌ای که قابل بارداری است، «فصیل»: بچه ناچه، «عجول»: ناچه‌ای که بچه‌اش را از دست داده، «حداییر»: ناچه لاغری که گوشتش ذوب شده است.

همچنین عرب از تمام خصوصیات ریز و درشت شتر برای تمثیل و تشبیه در اشعار و گفتگوی روزمره‌اش استفاده کرده است. از این رو، طبیعی است که از گذشته تاکنون تأثیری بسیار شگفت‌انگیز در ادبیات عرب داشته باشد و راویان، اشعار، گفته‌ها و ضرب‌المثل‌های بسیاری را در مورد آن نقل کنند. برخی از شاعران آن قدر در وصف شتر گفته‌اند که بدان منسوب شده‌اند؛ مانند: «عبید بن حصین»، شاعر اموی که به خاطر پرداختن بسیار به

۱. «تأثیر تمایزات فرهنگی در فهم حیوان‌انگاری انسان در نهج البلاغه»، ص ۶۷.

۲. معجم البلدان، ج ۱، ص ۲۴۳.

۳. فقه اللغة، ص ۱۶۳.

وصف شتر به «راعی الإبل» (چوپان شتر) ملقب شده بود، تا آن جا که به نام اصلی اش شناخته نمی‌شد.^۱

از سوی دیگر، اعتقادات مردم درباره شتر با تغییر و تحولات امور فردی و اجتماعی در زندگی روزمره پیوند خورده و این حیوان، سمبل و نماد برخی از این امور شده است؛ نمادهایی با بار معنایی مثبت و منفی که در ادامه به شایع‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱-۳. سمبل نجات و موفقیت

صبوری و توانمندی شتر ماده در پیمودن صحرای خشک و بی‌علف و رهاندن صاحبش از طوفان‌های سهمگین و سوزان، سبب شده تا نام «ناجیه» را بر آن اطلاق کنند.^۲ در حقیقت، شتر در زندگی عرب کهن، یعنی امید برای رسیدن به موفقیت و کامیابی.^۳

۲-۳. سمبل ثروت

در میان متون ادبی به کرات دیده می‌شود که عرب برای ثمین و باارزش نشان دادن چیزی سخن از شتر به میان می‌آورد. «حمر النعم» ترکیب آشنایی در فرهنگ آن عصر است، به معنای (شتران اصیل و نجیب) که عرب هر چیز نیکو و پرازشی را بدان مثل می‌زند.^۴ «العنوق بعد النوق؟» مثلی است درباره کسی که ابتدا اوضاع و احوال خوبی داشته، ولی بعد دچار نابسامانی شده است: آیا پس از این که صاحب شتر بودید، اکنون کارتان به جایی رسیده که بچه گوسفند‌های ماده را تربیت می‌کنید؟^۵

همچنین وقتی عرب در کاری برای خود هیچ سود و فایده‌ای نمی‌بیند، می‌گوید: «لا ناقتی فی هذا ولا جملی». «گویی نزد عرب تمام منفعت‌ها در شتر جمع شده است.

۳-۳. سمبل صلابت و استواری در سختی

قدرت و توانایی اعجاب‌انگیز شتر از او نمادی از مهابت و محکمی، در اذهان عرب ساخته است، به گونه‌ای که شاعر جاهلی در توصیه به بزرگان قومش از آن‌ها می‌خواهد که چون شتر

۱. «الإبل فی القرآن والأدب العربی العصر الجاهلی نموذجاً»، ص ۹۹-۱۱۶.

۲. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۶، ص ۲۵۰۱.

۳. دیوان اعشی، ص ۶۵.

۴. ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ص ۳۴۷.

۵. المستقصى فی أمثال العرب، ج ۱، ص ۳۳۴.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۲۶۷.

خوش خلق و رامی باشند که بار مردم را به دوش می‌کشد و صبوری می‌کند^۱ و از این توصیه ابایی ندارد؛ چراکه این تشبیه نزد آنان نه تنها ناپسند نیست، بلکه ارزشمند و گران بهاست.

۳-۴. سمبل زدایش غم و رنج

شتر در فرهنگ عرب به قدری دوست داشتنی و پسندیده است که شاعر حتی احوالات درونی‌اش را هم با او سرو سامان می‌دهد و بهانه‌ای است برای زدودن غم و اندوه. ذبیانی در اشعارش بیان می‌دارد که سوار شدن بر شتر هنگام غم و اندوه، مرهمی برای آسوده شدن و فرار از سنگینی غم است:

وَقَدْ أَقْرَى الْهُمُومَ إِذَا اعْتَرَّتَنِي زِمَاعًا وَالْمُقَتَّلَةَ الشِّنَاحَا^۲

به هنگامی که غم و اندوه بر من سنگینی می‌کند، برای آسوده شدن از آن بر شتر تیزرو، قوی و باتجربه سوار می‌شوم.

فَسَلَّيْتُ مَا عِنْدِي بِرَوْحَةٍ عَرْمَسٍ تَخُبُ بِرَحْلِي تَارَةً وَتُنَاقِلُ^۳

غم و اندوه خود را با سوار شدن بر ناقه‌ای قوی و تنومند چون صخره که گاهی یورتمه و گاهی به تاخت می‌رود، برطرف کردم.

۳-۴. سمبل دلسوزی و نالیدن

میان عرب شتر حیوانی است اهل دلسوزی و نالیدن که اشک از چشمانش سرازیر می‌شود. این دلسوزی و نالندگی به حدی مشهود است که در گویش عرب به مثل تبدیل شده است و گفته می‌شود: «أَحْنٌ مِنْ شَارَفٍ»، یعنی «نالنده‌تر از شتر سالخورده»؛ زیرا شتر سالخورده - که از بچه‌دار شدن مأیوس است و به خاطر ضعف، توانایی بازگشت به وطن ندارد - از دیگر شتران شدیدتر ناله می‌زند.^۴

۳-۵. سمبل جنگ و نابودی

شتر در اساطیر جاهلی خدای جنگ و خونریزی «رَبَّةُ الْحَرْبِ» است؛^۵ به گونه‌ای که برای توصیف جنگ‌های خونین از صفات آن بهره برده می‌شود. شعرای عرب جنگ را همچون

۱. التمثیل و المحاضرة، ص ۵۸.

۲. المخصص، ج ۲، ص ۱۵۸.

۳. دیوان ذبیانی، ص ۲۱۹.

۴. الامثال منسوب به زید بن رفاعه هاشمی، ج ۱، ص ۹.

۵. الأسطورة فی الشعر العربی قبل الاسلام، ص ۱۸۵.

شتری پیر، بدخلق و گاز گیر توصیف می‌کنند که فرزندش ناخواسته زشت و ناپسند است و تا زنده باشد با نیزه‌ها آبتن می‌گردد.^۱

ضرب المثل «أشأم من البسوس» (شوم‌تر از بسوس)،^۲ برگرفته از مفهوم فنا و نیستی است که به «بسوس» نسبت داده شده که نام شتری است که جنگ معروف بسوس به واسطه کشته شدن او آغاز شد.

۳-۶. سمبل شومی و بدیمنی

عرب چیز شوم و ناخجسته را که بنیان کسی را نابود کند، به بچه شتر ناله کننده و آواز دهنده، مثل می‌زند و می‌گوید: «كانت علیهم کراغیة البکر» یا «كَانَتْ عَلَیْهِمْ کِراغیة السقب». «البکر» شتری است که یک شکم زاییده باشد^۴ و «السقب» نیز به کوه شترنرگفته می‌شود.^۵ در این جا «راغیة البکر» یا «راغیة السقب» به ناچه صالح یا بچه آن اشاره دارد که سه روز پس از ناله سردادنش عذاب قوم ثمود نازل شد.^۶

۳-۷. سمبل کینه و سخت‌دلی

از شتر به کینه‌ورزی و سخت‌دلی نیز مثل زده می‌شود: «أحققد من جمل»،^۷ یعنی کینه‌ورزتر از شتر، و یا «هذا أمر لا تبرک علیه الا بل»،^۸ به معنای موضوعی است که شتران آن را قبول ندارند؛ زیرا وقتی شتر از چیزی بدش بیاید، از آن می‌گریزد و چوپان جز به سختی فراوان، نمی‌تواند آن را برگرداند.

شاعر عرب در شعر زیر نیز سخت‌دلی خود را به سخت دلی شتر تشبیه می‌کند و می‌گوید:

ییکی علینا وَلَا نبکی علی أحد لَنَحْنُ أَغْلَظُ أَكْبَادًا مِنَ الْإِبِلِ^۹

حال ما چنان شد که مردم بر ما می‌گیرند، اما ما به حال کسی نگریستیم؛ زیرا ما از

۱. دیوان خنساء، ص ۲۲.

۲. العین، ج ۷، ص ۲۰۵.

۳. ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، ص ۳۵۲.

۴. العین، ج ۵، ص ۳۶۴.

۵. المخصص، ج ۲، ص ۱۳۴.

۶. ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، ص ۳۵۲.

۷. المستقصی فی أمثال العرب، ج ۱، ص ۶۹.

۸. الامثال، ص ۳۵۱.

۹. ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، ص ۳۸۴.

شتر نیز سخت دل‌تیریم.

با این‌که در این کاربرد معنای منفی نهفته، اما به روشنی پیداست که متکلم در مقام تقبیح خود نیست، بلکه این نوع استعمال یک فرهنگ گفتاری رایج برای انتقال هرچه بهتر مراد متکلم است.

۸-۳. شدت ظلم و بدی

در کلام عرب وقتی به کسی ستمی می‌شود، برای نشان دادن شدت ظلم و بدی، آن را به شتران بیگانه مثل می‌زنند و می‌گویند: «صَرَبَ صَرْبَ غَرَائِبِ الْإِبِلِ»^۱ (آن را زد چنان‌که شتران بیگانه را می‌زنند)؛ زیرا وقتی شتری بدون صاحبش وارد آب‌شخور شده باشد، صاحبان دیگر شتران، آن را به شدت زده و از آب‌گاه می‌رانند.

در منابع آمده که حجاج بر سر منبر کوفه در تهدید مردم آن‌ها را به شتر غریب تشبیه کرده و گفت: «وَلَا ضَرْبَکُمْ ضَرْبَ غَرَائِبِ الْإِبِلِ» (آن‌گونه که شتران بیگانه را زنند شما را خواهم زد).^۲

۹-۳. سبیل مصیبت و سختی

در برخی از امثال عرب، شتر به معنای مصیبت و سختی نیز به کار می‌رود؛ برای مثال، در مصائب بزرگ به «حمل الدَّهیم» (سنگین‌تراز بار «دهیم»)، مثل می‌زنند. «دهیم» ماده شتری است که «کثیف تغلیبی» سرهای فرزندان «زبان ذهلی» را پس از کشتن بر آن بار کرد. از آن پس عرب در مصائب بزرگ به بار «دهیم» مثل می‌زند.^۳

۱۰-۳. سبیل نابسامانی و آشفتگی

وقتی کسی اوضاع کار و زندگی‌اش پریشان و آشفته باشد، یعنی گاهی به راه صواب باشد و گاهی خطا رود، یا یارانش زمانی از وی آسوده و زمانی در گرفتاری و زحمت باشند، او را به «خبط عشواء» مثل می‌زنند و می‌گویند «أَخْبِطُ مِنْ عَشْوَاء» (لگدزن‌تراز شتر شب‌کور).^۴ زهیر بن ابی سلمی نیز نابسامانی و تشویش در امر مرگ را با همین تشبیه به تصویر می‌کشد و می‌گوید:

۱. جمهرة الأمثال، ج ۲، ص ۸.

۲. الحیوان، ج ۱، ص ۳۱۱.

۳. المفضلیات، ص ۹۱.

۴. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۳، ص ۱۱۲۱.

کار مرگ را مانند شتر شب‌کور نابسامان یافتم که نیکان را می‌کشد و بدان را زندگانی می‌دهد و پیر می‌کند.^۱

۴. تشبیه انسان به شتر در نهج البلاغه

حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه بارها از این حیوان با اسامی مختلف یاد کرده و قریب به پنجاه موضع برای تبیین مطالب مدنظرشان از تمثیل به شتر و حالات و متعلقات آن بهره گرفته‌اند. از این آمار بیست مورد، مربوط به تشبیه انسان به شتر است:

دو مرتبه از واژه «جَمَل» با عبارات «جَزْرَةَ الْجَمَلِ الْأَسْرِ»^۲ (ناله‌های شتر دردمند) و «جَمَلًا نَاضِحًا بِالْغَرْبِ»^۳ (شتری آبکش با دلوی بزرگ)؛ هفت مرتبه از واژه «إِبِل» با عبارات «خُضْمَةُ الْإِبِلِ نَبْتَةُ الرَّبِيعِ»^۴ (شتری که گیاهان بهاری را با حرص و ولع می‌خورد)، «الْإِبِلُ الْهِيمُ»^۵ (شتران تشنه‌گام) سه مورد، «يَا أَشْبَاهَ الْإِبِلِ»^۶ (هم‌سانان شتر)، «غَرِيبَةُ الْإِبِلِ»^۷ (شتر بیگانه)، «كَإِبِلٍ ضَلَّ رُعَاتِهَا»^۸ (شتری که ساربانش گم شده) و یازده مرتبه نیز با سایر اسامی شتر که عبارت‌اند از: «الهِيم»^۹ (شتر تشنه)، «الْفَصِيلُ»^{۱۰} (بچه شتر)، «الْبَعِيرُ»^{۱۱} «الْبِكَارُ الْعَمْدَةُ»^{۱۲} (شتران کوهان ساییده)، «ابن اللَّبُونِ»^{۱۳} (بچه شتر دوساله)، «الْعَشْوَاءُ»^{۱۴} (شتر شب‌کور)، «كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ»^{۱۵} (سوار بر شتر چموش)، «كَالْتَّابِ الضَّرُوسِ»^{۱۶} (شتر پیری که هنگام

۱. جمهرة أشعار العرب، ص ۱۷۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۳۹.

۳. همان، خطبه ۲۴۰.

۴. همان، خطبه ۳.

۵. همان، خطبه ۲۹.

۶. همان، خطبه ۹۷.

۷. همان، حکمت ۲۵۷.

۸. همان، خطبه ۳۴.

۹. همان، خطبه ۸۷.

۱۰. همان، خطبه ۱۹۲.

۱۱. همان، خطبه ۱۸۷.

۱۲. همان، خطبه ۶۹.

۱۳. همان، حکمت ۱.

۱۴. همان، نامه ۳۱.

۱۵. همان، خطبه ۳.

۱۶. همان، خطبه ۹۳.

دوشیدنش گاز گیرد)، «عَظَفَ اللَّضْرُوسِ»^۱ (روی آوردن شتر بدخو و گاز گیر)، «شَوْلِه»^۲ (شترانی که شیرشان تمام شده) و سرانجام «هَذَرَتْ سَقْباً»^۳ (بچه شتری که فریاد برآورده).

۵. گونه شناسی و تحلیل تشبیه انسان به شتر در نهج البلاغه

حال با نگاهی تحلیلی دست به گونه شناسی این تعابیر زده و به چرایی جویی و تبیین فلسفه معنایی بخش هایی از متن نهج البلاغه - که شامل تشبیه انسان به شتر است - پرداخته می شود. در واکاوی متون، با توجه به این که زاویه نگاه و مبنای وجه تقسیم چه باشد، تشبیه انسان به شتر در نهج البلاغه را می توان در دو دسته جای داد:

آنگاه که وجه تقسیم «بار معنایی» برخاسته از این تعبیرات بر ذهن مخاطب، باشد، با سه گونه روبه رو خواهیم بود:

۱. گاه معنای برداشت شده از ظاهر کلام در «جهت مثبت و ادبیات مدحی» است و تشبیه بی هیچ چالشی، بلکه دل انگیزتر و زیباتر در راستای ستایش و تأیید و بلکه تشویق بر ذهن مخاطب اثر می گذارد. بعضاً این تعابیر معانی بلندتری با اهدافی چون ترغیب و تحضیض را نیز به دنبال دارند.

۲. گاهی نیز بار معنایی برداشت شده از ظاهر تشبیه انسان به شتر، «در جهت منفی و ادبیات ذمی» است و در ردیف نکوهش و تقبیح محسوب می گردد. برخی از تشبیهات این گونه در نزد مخاطب نامتعارف جلوه کرده و ذهن را به سوی شبهه توهین تابی کلام می کشاند.

۳. در آخر گونه ای از این مفاهیم «بار معنایی خنثی» داشته، نه جهت مثبت بر آن مترتب است و نه جهت منفی، بلکه تنها اثرگذاری بلاغی خود در ضمن تفهیم مراد متکلم را در نزد مخاطب ثمر می دهد. این دسته به خوبی کارکرد آرایه های ادبی در کلام را نشان می دهد و علاوه بر تقویت جنبه های ادبی و هنری کلام، موجب افزایش تأثیرگذاری و القای معانی به شکلی عمیق تر بر ذهن مخاطب می شود.

دسته دوم آنگاه پدید می آید که وجه تقسیم «نوع مشبه» باشد که از این حیث با چهار گونه روبه رو خواهیم بود:

۱. همان، خطبه ۱۳۸.

۲. همان، خطبه ۱۵۷.

۳. همان، حکمت ۴۰۲.

در نوع اول امام علیه السلام در تشبیه وجود شریف خود و نزدیکانی از اهل بیتشان، از شترو متعلقاتش استفاده کرده‌اند که در ادبیات معاصرو در نزد مخاطب فارسی زبان متداول نیست و ناسازوار جلوه می‌کند؛

در نوع دوم دسته‌ای از عوام مردم در خطاب حضرت به شتر تشبیه شده‌اند؛ در نوع سوم، خواصی که در زمره یاران و نیکان‌اند با تشبیه به شتر محل بحث شده‌اند؛ و در آخر معاندان و دشمنان که مخاطبان غرض‌ورز امام هستند در مقام تشبیه به شتر قرار گرفته‌اند.

در ادامه، به منظور تحلیل هریک از این گونه‌ها به جهت ممانعت از تکرار و تطویل بحث، دسته اول مبنا قرار گرفته شده و گونه‌شناسی دسته دوم در دل آن ادغام می‌گردد. همچنین پرچالش‌ترین تشبیهات در هر گونه به صورت مبسوط بحث شده و در دیگر موارد مشابه به ارجاع بسنده شده است.

۱-۵. گونه اول: ادبیات مدحی (وجود شریف امام - خواص - عوام)

بارزترین نمونه‌ها از گونه اول که ادبیات مدحی است، تعبیری است که امام علیه السلام در بیان فضایل خود ایراد فرموده‌اند. ایشان در ضمن خطبه مشهور «قاصعه» به بیان رابطه بسیار نزدیک خود با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله پرداخته و تصریح می‌کنند که این رابطه از آغاز طفولیت تا پایان عمر بوده و ایشان تربیت یافته دامان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند. امام علیه السلام این قرابت و ملازمت همیشگی را به بچه شتری تشبیه می‌کنند که همواره در پی مادر است:

...وَلَقَدْ كُنْتُ أَتْبَعُهُ أَتْبَاعَ الْفَصِيلِ أَتْرَائِيَهُ...^۱

...و من در پی او بودم - در سفرو حضر - چنان که شتر بچه در پی مادر...^۲

روشن است که در ادبیات معاصر، تشبیه به این حیوان مرسوم نیست و ناآشنایی ذهن مخاطبان امروزی با این گونه تعبیر ممکن است شبهه‌زا گردد؛ چرا که در فرهنگی مانند فارسی معاصر، اصل تشبیه انسان به حیوان جز در مواردی اندک مذموم است و چنانچه کسی خود یا دیگری را به حیوان تشبیه کند، پیش از هر چیز، ارزشمندی اخلاقی و جایگاه اجتماعی خود را زیر سؤال برده است. با توجه به پیشرفت‌های حیات اجتماعی و تغییر

۱. همان، خطبه ۱۹۲.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۲۰۴.

سبک زندگی مردم و بالتبع کاهش حضور مستقیم حیوانی چون شتر در زندگی شهری، حتی برای عرب‌زبانان امروزی نیز چنین تشبیهاتی شاید غریب و دور از انتظار باشد؛ چرا که در این گذر زمانی ذهنیت او هم دستخوش تغییر شده و با گذشت زمان گذر فرهنگی هم رخ داده است و این چالشی است که اندیشه خوانندگان امروزی نهج البلاغه را به هنگام مواجهه با این گونه تعبیر به خود مشغول می‌سازد.

به نظر می‌رسد راهکار حل این معضل ذهنی در توجه به تفاوت فاحش فرهنگ عرب متقدم با سایر فرهنگ‌ها در زمان حال نهفته باشد.

پیش‌تر نگاه مدحی عرب به شتر محل تحلیل شد. مضاف بر این که با غور در منابع اصیل و متقدم به نمونه‌های متعدد دیگری از تشبیه انسان به این حیوان در مقام مدیحه‌سرایی می‌توان دست یافت که آگاهی از آن‌ها بازکننده گره ذهنی مخاطب امروزی است، به شکلی که درمی‌یابد که ارزشمندی اخلاقی و جایگاه اجتماعی افراد در سیمای فرهنگ متقدم عرب با تشبیه به شتر در بسیاری موارد افزوده‌تری می‌گردد؛ به عنوان نمونه، دیده می‌شود که متقدمان عرب به هنگام مرثیه‌سرایی برای عزیزان از دست رفته، از تشبیه به شتر استفاده می‌کرده‌اند؛ چنان که در منابع آمده «خنساء» شاعره مرثیه‌سرای معروف به «بکاء العرب»، بی‌تابی و سرگشتگی خود در فراق برادرش را - که در جنگ کشته شده - به بی‌تابی شتر فرزند مرده‌ای که برگرد جنازه فرزندش می‌چرخد، تشبیه می‌کند و خود را با آن مقایسه می‌نماید.^۱

مرسوم است وقتی کسی عزیزی را از دست می‌دهد، با بیان فضایل و محاسنش سعی در زنده نگاه داشتن یاد او داشته باشد و با دیدن هر مشابیهتی میان او و دیگران، با بازگو کردن خاطرات، خاطر خود را تسلی بخشد. طبیعتاً در این مقام از توصیفات زیبا و فخریه‌مانه نیز استفاده می‌کند و از هرگونه تعبیری که معنای استخفاف در برداشته باشد، پرهیز می‌کنند. وقتی شاعر در مرثیه‌سرایی، خود را به شتر فرزند از دست داده، تشبیه می‌کند، نه قصد سبک کردن خود را دارد و نه با تشبیه عزیز از دست رفته‌اش به بچه شتر مرده، قصد توهین و بی‌ارزش کردن آن را دارد، بلکه بالعکس به دنبال نشان دادن عمق درد جان کاه خود است و دست‌آویزی محسوس‌تر از شتر نیافته است؛ چرا که همواره با آن انس داشته و به خوبی با آن هم‌ذات‌پنداری می‌کند. پس بهره‌جستن از این محسوس عینی، برای انتقال احساسات و مفاهیم ذهنی‌اش بهترین گزینه خواهد بود. از آن جا که فراق و سرگشتگی شتر به هنگام

۱. الشعر و الشعراء، ج ۱، ص ۳۳۵.

فقدان فرزند را همگان تجربه کرده‌اند، به راحتی می‌توانند شدت حزن و اندوه متکلم را درک کنند. پس برای مرثیه‌سرایی ابزاری قوی به شمار خواهد آمد؛ امری که در دیگر فرهنگ‌های معاصر شاید قبیح جلوه کند و یا حتی نشان‌دهنده سبکی و سفاکت باشد.

نمونه‌های دیگری از این نوع تشبیه در کلام امام (علیه السلام) به گاه ترغیب به نیکی و محاسن کرداری دیده می‌شود. حضرت ضمن خطبه‌ای به معرفی صفات متقین و عالمان آگاه پرداخته و با برشماری صفات فساق و عالم‌نمایان منحرف، مردم را از آنان برحذر داشته‌اند. سپس به مقام بزرگ خاندان عصمت اشاره می‌کنند و حجت بودن خود را برای مردم توضیح می‌دهند و با معرفی اهل بیت به عنوان سرچشمه‌های حیات و فیض الهی، به مردم امر می‌کنند که از چشمه فیاض وجودشان بهره گیرند. حضرت برای بیان این کیفیت مطلوب از مؤمنان امت دعوت می‌کنند تا چون شتری تشنه که به سمت آب می‌رود به محض رائحه رفته و از ایشان بهره گیرند:

وَرُدُّهُمْ وَرُودَ الْهَيْمِ الْعَطَاشِ؛^۱

و چون شتران تشنه که به آب‌شخور روند، روی به آنان آرید.^۲

امام (علیه السلام) در دو موضع دیگر نیز به هنگام سخن از بیعت‌کنندگان - که از مخاطبین عام ایشان محسوب می‌شوند - تشبیه به شتر تشنه (إِبِلُ الْهَيْمِ) را به کار برده‌اند. با نگاه به سایر قسمت‌های این دو خطبه و توصیفات حضرت در وصف بیعت‌کنندگان تا حدی منظور ایشان از شتران تشنه در کلام قبل نیز روشن می‌شود:

مردم همانند شتران تشنه‌ای که به آب نزدیک شده، و ساربان رهایشان کرده، و عقال (پای‌بند) از آن‌ها گرفته است، بر من هجوم آوردند و به یکدیگر پهلومی زدند و فشار می‌آوردند، چنان که گمان کردم مرا خواهند کشت، یا بعضی به وسیله بعض دیگر می‌میرند و پایمال می‌گردند.^۳

بررسی در معنای لغوی این تعابیر معانی ظریفی را به ذهن متبادر می‌سازد. از این تشبیه دو وجه استنباط شده است:

اول، آن‌که «تداککتم» از ریشه «دک» در اصل به معنای زمین صاف و هموار است و از آنجا

۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۴.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۷۰.

۳. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ج ۱، ص ۱۰۵.

که برای صاف و هموار کردن زمین باید آن را محکم بکوبند این واژه به معنای کوبیدن شدید نیز به کار می‌رود و هنگامی که به باب تفاعل می‌رود (مانند جمله بالا)، به معنای ازدحام شدیدی است که سبب پهلو زدن به یکدیگر می‌شود. از آنجا که مردم از حکومت عثمان سخت ناراضی بودند و از بی‌عدالتی‌هایی که در زمان او انجام می‌شد، رنج می‌بردند، به شدت تشنه عدالت بودند و چون آن را در چشمه سار وجود علی (علیه السلام) می‌دیدند به سوی آن حضرت با شور و هیجان هجوم آوردند.^۱

دوم، آن‌که «هیم» جمع «هائم» به معنای شخص یا حیوانی است که شدیداً مبتلا به عطش شده، این واژه در فرهنگ عرب درباره عاشقان بی‌قرار نیز به کار می‌رود.^۲ پس این بیعت، هجوم مشتاقانه مردم به سوی ایشان بود و از این تشبیه سرور و خوشحالی زائد الوصف آن‌ها از انجام این کار برداشت می‌شود. وجه لطیف دیگر این تشبیه آن است که حضرت فضایل علمی و عملی خود را - که زنده کننده ارواح است - به «آب» و نیازمندی مردم را به استفاده از آن فضیلت‌ها، به «تشنگی شدیدی» تشبیه کرده‌اند که شتران را وامی‌دارد برای رفع آن با حرص و ولع به جانب آب بشتابند.^۳

با این تحلیل، اولاً لطافت و عمق این تشبیهات روشن می‌شود و ثانیاً هویداست که این نوع عملکرد حاکی از همزیستی، آشنایی و مؤانست کلامی بسیار عرب با شتر است و آنچه شبهه ایجاد می‌کند، قیاس نابجای تشبیه به حیوان در زبان عربی با تشبیه به حیوان، در سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها به ویژه فرهنگ معاصر است. در حقیقت، به گاه مطالعه این متون باید آن‌ها را از صافی فرهنگ گذرانند و در قالب همان زمان و فرهنگ صدور ارزیابی کرد تا ستایش و مدحت کلام به درستی در ذهن نقش بندد و معنای صحیح آن‌ها آشکار شود.

۲-۵. ادبیات ذمی: خواص - عوام

دسته دیگری از تشبیه انسان به شتر در کلام حضرت در گونه دوم جای گرفت که متضمن بار معنایی منفی است و در مورد مخاطبان عام و خاص از هر دو گروه نیک و بد نیز دیده می‌شود. این بار معنایی به دو شکل در تعابیر نمود یافته است: گاه تنها در مقام نهی و تقبیح یک عمل به کار رفته و گاه خطاب به شخص است و از این رو، در نگاه ابتدایی توهین‌تاب

۱. پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ج ۸، ص ۴۷۶.

۲. العین، ج ۴، ص ۱۰۱.

۳. شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۴، ص ۹۹.

می‌نماید و ذهن را به چالش می‌کشد. حالت اول با عنایت به اثرگذاری شتر در زندگی عرب و نقش پررنگش در ادبیات گفتاری آنان قابل هضم است. البته دریافت وجه صحیح معنایی این تشبیهات با در نظر گرفتن قراینی همچون سیاق و صدر و ذیل کلام، شأن صدور، مستندات تاریخی، قراین مقامی و احوالی و... قابل کشف است. نمونه‌های متعددی از این مقال در نهج البلاغه دیده می‌شود:

حضرت یاران سست عنصر و کاهل در جهاد را که از فرمان رهبر و فرمانده خود سرباز می‌زدند و با خودرایی کار خود را انجام می‌دادند، این گونه می‌خواند:

مَا أَنْتُمْ إِلَّا كَايِلٌ ضَلَّ رُعَاتُهَا فَكَلَّمَا جُمِعَتْ مِنْ جَانِبٍ انْتَشَرَتْ مِنْ آخَرٍ^۱

شترانی را مانید مهار گشاده. چراننده خود را از دست داده؛ که چون از سوئیشان فراهم کنند، از دیگر سو پیراکنند.^۲

دلیل تشبیه به گله شترآن است که جمع کردن و هدایت شتران، برخلاف دیگر چهارپایان اهلی، کار دشواری است که تنها توسط ساربان‌ها میسر است؛ چرا که به ندای هر کسی گوش نمی‌دهند و به راهی می‌روند که خود صحیح می‌دانند. به همین دلیل، اگر دیگری بخواهد آن‌ها را جمع کند، به مقصود خود با سختی نائل می‌شود.^۳

چنین تعبیری را حضرت در جریان سرپیچی مردم کوفه برای مقابله با لشکریان معاویه، نیز تکرار می‌کنند. امام (علیه السلام) - که پیوسته نگران کارشکنی، بی‌وفایی، توطئه و ندانم‌کاری‌های اصحابشان بودند - به ایراد خطبه‌ای با هدف بسیج و تهییج لشکر کوفه برای مقابله با دشمن پرداخته‌اند تا شاید آنان را متوجه مشکلشان کنند و به حرف شنوی فرا خوانند:^۴

يَا أَشْبَاهَ الْإِبِلِ، غَابَ عَنْهَا رُعَاتُهَا، كَلَّمَا جُمِعَتْ مِنْ جَانِبٍ تَفَرَّقَتْ مِنْ آخَرٍ^۵

ای همانند شتران بی ساربان که اگر از سویی فراهمشان کنند، از دیگر سوی پیراکنند.^۶

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۸۷.

۳. پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ج ۴، ص ۳۰۷.

۴. مصادر نهج البلاغه و آسانیده، ج ۲، ص ۱۸۸.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۹۷.

۶. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۸۹.

این تشبیه چنان محسوس و ملموس، احوال آنان را به تصویر کشیده که دیگر از تفسیر و توضیح بیشتری نیاز است؛ چه این که عرب بارها و بارها در زندگی خود با این صحنه رو به رو شده و از نزدیک شاهد این تصویر بوده است.

در نمونه ای دیگر، وقتی امام علیه السلام به عنوان رهبر و فرماندهی که از نافرمانی های مکرر و مستمر لشکر خود سخت رنجیده، به نکوهش و سرزنش این گروه از اصحاب و لشکر خود می پردازد، بلکه بر سر عقل و غیرت آیند و پیش از آن که راه بازگشت به روی آن ها بسته شود، برگردند. نکوهش عملکردی که در جهت تحضیض و برانگیخته کردن امت اسلام در مقابله با دشمن است: اینجا است که بار دیگر تشبیه به شتر بیمار در تفهیم منظور حضرت کارگشاست:

فَجَزَّزْتُكُمْ جَرْجَرَةَ الْجَمَلِ الْأَسْرَى وَتَنَاقَلْتُمْ تَنَاقُلَ النَّصْرِ الْأَذْبَرِ^۱

همچون شتری که از درد سینه بنالد و زخم پشت او را از رفتن بازدارد، ناله در گلو شکستید و بر جای خویش نشستید.^۲

شارحان اتفاق نظر دارند که جملات امام و تشبیهات به کار رفته در این خطبه، همگی برای توبیخ و سرزنش مردم کوفه و با هدف توضیح تقصیر و کوتاهی آن ها در انجام وظیفه و سرپیچی از اطاعت و فرمان آن حضرت است.^۳

«جرجرة» (آواز گلوی شتر)^۴ کنایه از بهانه گیری زیاد و ناراحتی فراوان از سختی دعوت به جهاد است؛ زیرا شتر نر به هنگام درد شکم از دیگر شتران بیشتر فریاد برمی آورد. در واقع، حضرت ناراحتی و دل تنگی اصحابش را بدان تشبیه فرموده و حالت آنان در شانه خالی کردن از زیر بار جهاد را به شتری که کوهانش بر اثر بار گران زخم شده باشد، تشبیه کرده اند. چنین شتری به آسانی حاضر نمی شود بار بر پشتش بگذارند؛ همان گونه که یاران حضرت از زیر بار جهاد شانه خالی می کردند و زحمت آن را بر خود بر نمی تافتند.^۵

این تعبیر نیز تداعی کننده همین جریانات است:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳۹.

۲. نهج البلاغه ترجمه شهیدی، ص ۸۲.

۳. شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۲، ص ۱۰۱.

۴. العقد الفريد، ج ۷، ص ۵۵.

۵. شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۲، ص ۱۰۰.

كَمْ أَدَارِيكُمْ كَمَا تُدَارِي الْبَكَارُ الْعِمْدَةَ؛^۱

تا چند با شما راه مدارا بسپارم! آن سان که با شتر بچه‌هایی مدارا کنند که کوهانشان از درون ریش است و از برون بی‌گزند می‌نماید، لاجرم سواری را نمی‌شاید.^۲

چون شتر جوان به هنگام بار نهادن بر پشتش صدای مخصوصی از گلوی خود، خارج می‌سازد و از تسلیم شدن برای حمل بار فرار می‌کند، در این بند «اظهار ناتوانی و فرار از وظیفه جهاد از سوی یاران حضرت» به این نوع عملکرد شتر تشبیه شده است.^۳

مقوله تشبیه انسان به شتر در این موارد اگرچه متضمن بار معنایی منفی است، اما تماماً برخواسته از فرهنگ عصر صدور کلام است و هیچ‌گونه خدشه‌ای بر کرامت انسانی وارد نمی‌کند؛ چه این‌که با مطالعه دیگر خطب، عباراتی دیده می‌شود که در آن حضرت، برای آگاه ساختن فرزند خود امام مجتبی (علیه السلام) - که بعد از ایشان متولی مؤمنان و از شأن و جایگاه عالی برخوردار هستند - باز هم از تشبیه به شتر استفاده کرده‌اند و این، دقیقاً نمایان می‌سازد که این‌گونه تشبیهات فقط از باب تصویرگری معقول به محسوس است تا کُنه مطلب برای مخاطب قابل تصور و ملموس باشد و به نیکی عاقبت و احوال مدنظر متکلم در نظرش نقش بندد:

إِنْ [أَنْتَ] لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ وَفَرَاغِ نَظَرِكَ وَفِكَرِكَ، فَأَعْلَمْ أَنَّكَ إِنَّمَا تَخْطُبُ الْعَشَوَاءَ؛^۴

و اگر آنچه دوست داری برایت فراهم نشد و آسودگی نظر و اندیشه به دست نیاموردی، بدان که همچون شتری راه می‌روی که جلوی پایش را نمی‌بیند و در تاریکی‌ها راه می‌سپارد.^۵

ترکیب «خبط عشواء» از ترکیب‌های مشهور در میان عرب کهن است. به گفته ثعالبی عرب کسی را که یارانش گاه از وی آسوده و زمانی گرفتار و در زحمت باشند یا گاه به صواب باشد و گاه به خطا رود به «نابسامان کاری شتر ماده‌ای» مانند کند که شب‌ها نبیند و همه چیز را زیر پا لگدکوب کند.^۶

۱. نهج البلاغه، خطبه ۶۹.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۵۲.

۳. پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ج ۳، ص ۱۳۶.

۴. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۵. نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، ص ۴۷۰.

۶. ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ص ۳۵۴.

مشخص است که حضرت با به کار بردن مثلی آشنا مفهوم مد نظر خود را به سادگی قابل درک کرده اند؛ همان شیوه رایج گفتار عرب کهن که با آن مأنوس است و هیچ کس از آن مفهوم بی احترامی به مخاطب را درک نمی کند.

نمود دیگری از وجوه معنایی منفی در تشبیه انسان به شتر در کلام امام علی (علیه السلام) بار معنایی «هجو» است که به تصریح بعضی شارحان، گاه برخی از شدیدترین نوع هجو در کلام عرب، در نهج البلاغه به چشم می خورد.^۱

در تبیین این فقرات باید گفت که گاهی برخی از انسان ها خودشان را در موقعیتی قرار می دهند که استحقاق استخفاف را پیدا می کنند و هجو آن ها از منظر عقل و شرع نه تنها قبیح نیست، بلکه لازم نیز شمرده می شود تا برای دیگر افراد، روشنگری شود؛ مثلاً انسانی که نفوذ اجتماعی بالایی دارد، وقتی از این نفوذ برای بدعت گذاری در دین و انحراف مردم استفاده می کند باید با روشنگری و حتی استخفاف او نفوذ اجتماعی را از او سلب کرد تا مردم به او اعتماد نکنند و در پی انحرافات او روانه نشوند.

در زبان امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز توییح برخی از غاصبان حکومت - که پلیدی خود را در لفافه ای از تزویر نهان کرده و توده مردم را فریفته خود کرده بودند - دیده می شود؛ برای آن که مردم ذات پلید آنان را بشناسند و در پی انحرافات آن ها روان نشوند.

تعبیراتی که حضرت درباره خلفای دوم و سوم به کار برده اند، از این دسته اند. ایشان وقتی دوران حکومت عمر را توصیف می کنند، او را شخصی تندخو و خشن معرفی می کنند و مشکلات حکومت او را که برخاسته از خلیقات اوست، برمی شمارند. در بخشی از این توصیفات آمده است:

... فَصَاحِبُهَا كِرَاكِبُ الصَّعْبَةِ، إِنَّ أَشَقَّ لَهَا حَرَمَ، وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَمَ...^۲

دمساز طبع درشتخو چونان سوار بر شتر چموش است که اگر افسارش را بکشد،

بینی اش بریده شود و اگر رهایش کند، از اختیارش به در می رود.^۳

درباره عثمان نیز این گونه می فرمایند:

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۳. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ص ۶۷.

وَقَامَ مَعَهُ بُتُوأَيِّهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نِيتَةَ الرَّبِيعِ^۱

خویشاوندانش [عثمان] با او ایستادند و بیت‌المال را خوردند و برباد دادند، چون شتر که مهار برد و گیاه بهاران چرد.^۲

حضرت برای توصیف شخصیت عثمان ابتدا از تعبیری استفاده می‌کنند که ایهام دارد؛ یعنی اگرچه اصالتاً و غالباً برای چهارپایان استفاده می‌شود، اما گاه در توصیف انسان نیز استعمال می‌گردد.^۳ عباراتی چون «نَافِجاً حِضْنِيهِ» (شتریا انسانی که از خوردن طعام پهلوهایش برآمده است) و «بَيْنَ ثَنِيلِهِ وَمُعْتَلَفِهِ» (رفت و آمد بین محل سرگین انداختن و خوردن).^۴ در ادامه، تشبیه به حیوان را صراحتاً در کلام خود ظاهر می‌کنند و می‌فرمایند:

يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نِيتَةَ الرَّبِيعِ^۵

عثمان و خاندانش همچون شتری که گیاه تازه بهاری را با ولع می‌خورد، به غارت بیت‌المال دست زدند.^۶

در تمام این عبارات توسعه بی حد و حصر در بهره‌وری از نعمت‌های دنیایی و حرص و ولع برای رسیدن به آنچه از راه تصرف در بیت‌المال مسلمین حاصل شده بود، نمایان است که شارحان به آن عنایت داشته‌اند. همچنین بیان داشته‌اند که «خضم الابل» کنایه از حرص عثمان و خویشاوندانش نسبت به حیف و میل بیت‌المال است.^۷

روشن است که این تعبیر در انتقاد از عملکرد خلیفه سوم بیان شده که با انجام عملی شبیه به عمل حیوانات، خود را از مقام انسانی تنزل و هم‌شان با آنان قرار داده است و حضرت با به کار بردن چنین تعبیری اذهان را متوجه این دنائت کرده‌اند.

ایشان در جایی دیگر همین‌گونه از هجورا در وصف زمامداران بنی امیه به کار برده‌اند:

وَأَيْمُ اللَّهِ لَتَجِدَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَزْبَابَ سُوءِ بَعْدِي كَالنَّابِ الضَّرُوسِ تَغْدِمُ فِيهَا، وَتَخْطِطُ

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۱۰.

۳. منهاج البراءة، ج ۱، ص ۱۲۸.

۴. شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۱، ص ۲۶۲؛ مفردات نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۰۱۲.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۶. نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان، ج ۱، ص ۹.

۷. منهاج البراءة، ج ۳، ص ۹۷.

بَبْدَةٍ، وَتَزِينُ بِرَجُلَيْهَا وَتَمْنَعُ دَرَّهَا؛^۱

به خدا سوگند! پس از من فرزندان امیه را برای خود اربابان بدی خواهید یافت؛ چون ماده شتر کلانسال بدخوی که به دست به زمین کوبد و به پا لگد زند و به دهان گاز گیرد و دوشیدن شیرش را نپذیرد.^۲

حاصل آن که، حیوان انگاری انسان در کلام امام علی (علیه السلام) آنجا که متضمن هجو است، از مصادیق ناسزاگویی و توهین به مخاطب شمرده نمی شود، بلکه برای نمایش واقعیت وجودی فرد در ذهن مخاطب و شناساندن صفات زشت موجود در مشبه برای هدایتگری نسل بشر و جلوگیری از انحراف آنان است.

۵-۳. گونه سوم، ادبیات خنثی (وجود شریف امام- خواص- عوام)

دسته سوم از گونه های تشبیهی انسان به حیوان در لسان امیرالمؤمنین (علیه السلام) تنها نقش تشبیهی خود را ایفا کرده و اثرگذاری بلاغی داشته اند؛ آن گونه که عرب متقدم در گفتگوهای عادی و روزمره اش بسیار از تشبیه به شتر استفاده می کرد. در این گونه ها توجه به مفهوم وجه شبه در تشبیهات به کار رفته زیبایی تشبیه را بهتر بر جان مخاطب می نشاند و کلام را در اوج بلاغت قرار می دهد. نمونه های زیر از این گونه اند:

فَكَأَنَّكُمْ بِالسَّاعَةِ تَحْدُوكُمْ حَدُّو الزَّاجِرِ بِشَوْلِهِ؛^۳

گویی قیامت شما را می خواند، همچنان که شتران شترپچه را راند.^۴

در این خطبه نزدیک بودن قیامت گوشزد می شود و قیامت به ساربانانی که شتران را به جلو می راند و آنان را به حرکت و شتاب برمی انگیزاند تشبیه می گردد.

علت استفاده از واژه «شول» در این است که راندن این شتران سریع ترو با سختگیری و بدون مدارا کردن است.^۵

در جای دیگر امام (علیه السلام)، ضمن خطبه ای معروف به «شقشقیه»، به مسأله خلافت پس از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) پرداخته و در کلامی شکوه گونه، پس از توصیف دوران حکومت سه خلیفه

۱. نهج البلاغه، خطبه ۹۳.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۸۶.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷.

۴. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۱۵۷.

۵. شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۳، ص ۲۶۹.

اول، به داستان بیعت مردم با ایشان و اهداف پذیرش حکومت از سوی خود پرداخته‌اند. گفته می‌شود در میانه کلام مردی از اهل عراق برخاست و نامه‌ای به ایشان داد. پس از آن که حضرت نامه را مطالعه کرد، ابن عباس گفت: ای امیرالمؤمنین، کاش سخنان را از همان جا که قطع فرمودی، ادامه می‌دادید. حضرت فرمودند: هیهات! ای فرزند عباس، سخنانی که گفتم شقشقه‌ای بود که با هیجان برآمد و خاموش شد:

تِلْكَ شِقْشِقَةٌ هَدَرْتُ ثُمَّ قَرَرْتُ؛^۱

این سخنان به منزله شقشقه‌ای بود که از دهان شتر بیرون می‌آید، بیرون آمد و صدا کرد، سپس در جای خود قرار گرفت.^۲

«شقشقه» در اصل به معنای قطعه پوست بادکنک ماندنی است که وقتی شتر به هیجان درمی‌آید، از دهان خود بیرون می‌فرستد و هنگامی که هیجانش فرونشست، به جای خود بازمی‌گردد. عرب به خطبای زبردست، هنگامی که در اوج هیجان و شور قرار می‌گیرند، «ذو شقشقه» می‌گویند.^۳

این عبارت کنایه از این است که این سخنان، اسرار درون من بود که از سوز دل خبر می‌داد، هنگامی که به هیجان آمدم خطبه ایراد کردم، ولی الان که به خاطر مطالعه نامه و سؤالات سائل، آن حال و هوا تغییر یافت، دیگر میلی به ادامه آن سخن ندارم.^۴

حاصل آن که در تمامی مصادیق ارائه شده، ادعای اول پژوهش و ردپای دگرگونی معنای تعبیر در گذر تاریخی متون و نیز تفاوت معنا در گذر از یک فرهنگ به فرهنگی دیگر، به روشنی نمایان است. از این رو، برای فهم و معادل‌گزینی صحیح کلام، همسان‌سازی متناسب با فرهنگ و زبان مقصد ضروری است. به عبارتی دیگر، فهم معنای یک زبان منوط به آن است که در بستر صدوری فرهنگ خود فهم شود و نمی‌توان آن را ضمیمه فرهنگی دیگر کرد و در بستری خارج از بستر صدوری اش فهمید؛ که در این صورت، کلام تهی از معنای حقیقی خود خواهد بود. همچنین دیده شد که در هیچ یک از موارد تشبیه انسان به حیوان، ادبیات سب و دشنام‌دهی نخفته و دلیل چنین چالشی در نگاه ابتدایی، زاییده هم‌پنداری

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۲. نهج البلاغه، ترجمه فقیهی، ص ۳۵.

۳. مجمع الأمثال، ج ۱، ص ۳۶۹.

۴. پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، ج ۱، ص ۴۰۳.

با خوانش فرهنگ گفتاری معاصر به ویژه در زبان فارسی است.

نتیجه

۱. با تحلیل مفاهیم لغوی و کاربرد تشبیهات انسان به شتر در ادبیات کهن عرب، گستردگی حضور و سلطه این حیوان بر تمام شئون زندگی آنان مشخص می‌شود؛ تا آنجا که عرب برای معنا بخشیدن به بسیاری از مفاهیم پیرامون خویش، از تشبیه به وجوه مختلف شتر بهره برده است. این امر نشان می‌دهد که «شتر» در ذهن عرب کهن، از هر عنصر دیگری شناخته شده‌تر بوده و محسوس‌ترین عنصر در تشبیه به شمار می‌آمده است. از این رو، متکلم می‌توانسته با بهره‌گیری از آن، مقصود خویش را دقیق‌تر برای مخاطب تبیین نماید.
۲. همچنین در آمیختگی و درهم‌تنیدگی زندگی عرب متقدم با «شتر»، و در نتیجه آشنایی و آگاهی عمیق مردمان آن دوران از حالات و ویژگی‌های این حیوان، موجب شده که در کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه نیز بیشترین میزان استفاده از آن در مقام تشبیه دیده شود؛ چرا که «شتر» از ملموس‌ترین چیزهایی است که می‌توان بدان تشبیه کرد و مراد خود را به وضوح به مخاطب انتقال داد.
۳. از سیره عملی عرب این گونه برمی‌آید که تشبیه به شتر در نگره فرهنگ کهن این قوم، نه تنها قبحی ندارد، بلکه در مواردی شایسته و افتخارآمیز است؛ حال آن‌که در سایر فرهنگ‌ها لزوماً چنین نیست؛ برای مثال، در فرهنگ زبان فارسی، تشبیه به شتر اغلب نکوهیده و مذموم است و ذهن را به سمت معانی منفی همچون کینه‌توزی و عدم تناسب در جسم هدایت می‌کند. پس می‌توان گفت حیوانات در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف از نظر نمادین هم‌پوشانی ندارند و هر جا تابع فرهنگ خویش‌اند.
۴. تشبیه انسان به حیوان در ادبیات عرب بنا بر اسلوبی استوار است و با نگرش ساده و اولیه نمی‌توان حکم به مدح یا ذم بودن معنای کلام صادر کرد، بلکه توجه به نوع حیوان، صفت مدنظر، سیاق کلام و دیگر قرائن مقامی، تعیین‌کننده بار معنایی سخن خواهد بود.
۵. هر حیوان با توجه به صفات بارزش، نمادی از مفاهیم نیک و بد در منظر عرب کهن است و کمتر دیده می‌شود که یک حیوان منحصرأً سنبل خوبی یا منحصرأً سمبل بدی باشد و عمدتاً هر حیوان سمبل هر دو وجه است. بنابراین، برای کشف مراد متکلم، باید به سایر قرائن فهم اعم از سیاق کلام، فضای صدور، قرائن احوالی و مقامی مانند حالات و شرایط

حاکم در جامعه، متکلم، مخاطب و ... نیز تمسک جست و پس از کشف فرهنگ رایج گفتاری عصر صدور، به قضاوت متن نشست.

۶. از حیث مدلول کلام، هم معنای ذم برای تشبیهات مترتب است و هم مدح. فراتراز این دو غرض اصلی، اغراض عقلایی دیگری نیز از این تشبیهات افاده می‌شود؛ اغراضی چون: تبیین و روشننگری، هشدار و غفلت زدایی به منظور اصلاح عمل و یا جلوگیری از وقوع خطا، ترغیب و تحضیض به جهت عزم و جدیت در امور، توییح و سرزنش به همراه خیرخواهی و ...

کتابنامه

قرآن کریم.

ادیان العرب فی الجاهلی، محمد نعمان جارم، مصر، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ۱۳۴۱ق.

الأسطورة فی الشعر العربی قبل الاسلام، احمد اسماعیل النعیمی، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۵م.

الحيوان، عمرو بن بحر جاحظ، بیروت، دارالکتب العلمیة، دوم، ۱۴۲۴ق. الامثال منسوب به زید بن رفاعه هاشمی، زید بن رفاعه هاشمی، دمشق، دارسعد الدین، ۱۴۲۳ق.

الامثال، قاسم ابن سلام، تحقیق: عبدالمجید قطامش، بی‌جا، دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۰ق. پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ناصر مکارم شیرازی، پدیدآورنده: جمعی از فضلا، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۵ش.

تأثیر تمایزات فرهنگی در فهم حیوان‌انگاری انسان در نهج البلاغه، پوران میرزائی و عطیه سلمانی، تهران، دارالحديث، ۱۴۰۲ش.

ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، محمد تقی جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ش. التمثیل و المحاضرة، ابو منصور ثعالبی، تحقیق: عبد الفتاح محمد الحلو، دارالعربیة للكتاب، دوم، ۱۴۰۱ق.

ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، ابو منصور ثعالبی، قاهره، دارالمعارف، بی‌تا. جمهرة أشعار العرب، محمد بن ابی الخطاب قرشی، تحقیق: علی محمد البجادی، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بی‌تا.

- جمهرة الأمثال، ابوهلال حسن بن عبدالله عسكرى، بى تا، بيروت، دارالفكر.
- الدرة النجفية، ابراهيم، دنبلى خويى، بى جا، بى نا، بى تا.
- الديوان، تماضربنت عمرو الخنساء، شرح: حمدو طماس، دوم، بيروت، دارالمعرفة، ٢٠٠٤م.
- الديوان، ميمون بن قيس، اعشى، شرح: مهدي محمد ناصرالدين، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- الديوان، نابغه ذيبانى، شرح: حنا نصرالحثى، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٩٩١م.
- زهراؤكم فى الأمثال والحكم، الحسن بن مسعود اليوسى، تحقيق: د. محمد حجبى، د. محمد الأخضر، مغرب، الشركة الجديدة - دارالثقافة، الأولى، ١٤٠١ق / ١٩٨١م.
- شرح نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، داراحياء الكتب العربيه، دوم، ١٣٨٧ق.
- شرح نهج البلاغه، ميثم بن على ابن ميثم، تهران، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤ق.
- الشعر و الشعراء، ابن قتيبه دينورى، قاهره، دارالحديث، ١٤٢٣ق.
- الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، اسمعيل بن حماد جوهرى، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم الملايين، ١٤٠٧ق.
- العقد الفريد، ابن عبد ربه اندلسى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٤ق.
- العين، خليل بن احمد فراهيدى، تحقيق: مهدي المخزومى و ابراهيم السامرائى، بى جا، دارومكتبة الهلال، بى تا.
- فقه اللغة: اطراه مجمع اللغة العربيه و تقرير تدريسه بجامعة القاهرة، على عبدالواحد الوافى، قاهره، دارالنهضة، ١٩٧٢م.
- لمفضليات، مفضل بن محمد ضبى، تحقيق و شرح: احمد محمد شاكر و عبدالسلام محمد هارون، ششم، قاهره، دارالمعارف، بى تا.
- مجمع الأمثال، أبوالفضل ميدانى نيشابورى، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت، دارالمعرفة، بى تا.
- المخصص، ابوالحسن على بن اسماعيل ابن سيده، تحقيق: خليل ابراهيم جفال، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤١٧ق.
- المستقصى فى أمثال العرب، محمود بن عمر زمخشري، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- مصادر نهج البلاغة و أسانيده، سيد عبد الزهراء حسيني، بيروت، دارالزهراء، ١٤٠٩ق.

- معجم البلدان، یاقوت بن عبدالله حموی، بیروت، دارصادر، دوم، ۱۹۹۵ م.
- معجم مقاییس اللغة، ابوالحسین احمد ابن فارس، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق.
- مفردات نهج البلاغه، سید علی اکبر قرشی بنابی، تصحیح: محمد حسین بکایی، تهران، مرکز فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۷ ش.
- منهاج البراعة، حبیب الله بن محمد هاشمی خویی و دیگران، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
- منهاج البراعه، سعید بن هبه الله قطب راوندی، تحقیق: عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، ترجمه: جعفر شهیدی، دوم، تهران، دفتر انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، ترجمه: حسین انصاریان، قم، دارالعرفان، ۱۳۸۸ ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، ترجمه: علی اصغر فقیهی، تهران، صبا، ۱۳۷۶ ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، ترجمه: علی شیروانی، قم، دفتر نشر نسیم حیات، ۱۳۸۱ ش.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، ترجمه: محمد بهشتی، تهران، تابان، بی تا.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین سید رضی، ترجمه: محمد دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۰ ش.
- «الإبل فی القرآن و الأدب العربی العصر الجاهلی نموذجاً»، یحیی معروف، دراسات فی العلوم الانسانیة، ش ۴ (۱۳۸۴)، ص ۹۹-۱۱۶.
- «بررسی انواع تشبیه در خطبه ها و حکمت های نهج البلاغه»، رضا زارعی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه (۱۳۹۳) (پایان نامه).
- «تصاویر هنری فضائل و رذایل اخلاقی در خطبه های نهج البلاغه»، لیلا عسکری، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بوعلی سینا: (۱۳۹۱).
- «جلوه های هنری تصاویر تشبیهی در خطبه های نهج البلاغه»، مرتضی قائمی وزهرا طهماسبی، پژوهشنامه علوی، (۱۳۹۰): ص ۷۵-۹۶.
- «یادکرد حیوانات در نهج البلاغه، کارکرد حقیقی و تصویرآفرینی هنری»، سید حسین فاتحی و مرتضی قائمی، کتاب قیم، ش ۱۴ (۱۳۹۵)، ص ۱۳۵-۱۴۰.

شخصیت رجالی «سهل بن زیاد» در اندیشه آیه الله ری شهری

مهدی اخلاصی فرداد^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

چکیده

سهل بن زیاد آدمی از راویانی است که با سعی و تلاش سهم عظیمی را در تراث شیعی به خود اختصاص داده است. بر همین اساس، اعتبارسنجی شخصیت رجالی وی از جایگاه رفیعی برخوردار است؛ چرا که با توثیق وی حجم انبوهی از روایات اعتبار یافته و می‌تواند در عرصه اجتهاد مورد استناد قرار گیرد. نگاهی به آرای اندیشمندان علوم اسلامی نشان از اختلاف نظرهایی در مواجهه با سهل بن زیاد دارد؛ به گونه‌ای که برخی وی را توثیق و برخی نیز تضعیف کرده‌اند. عده‌ای نیز تنها روایات او را پذیرفته‌اند، بدون آن‌که موضع روشنی در قبال وثاقتش اتخاذ نمایند. در این میان، آیه الله ری شهری از اندیشمندانی است که کوشیده است تا با اثبات وثاقت این روای پرروایت، قدمی در اعتلای منابع دینی بردارد. نتایج این نوشتار، که با روش توصیفی - اسنادی سامان یافته، نشان می‌دهد که از نظرگاه آیه الله ری شهری تضعیفاتی که متوجه سهل بن زیاد است، بیشتر اجتهادی بوده و جایگاهی ندارد و با توجه به قرائن فراوانی همچون توثیق شیخ طوسی، اعتماد اصحاب بر روایات سهل، کثرت نقل روایت، وقوع در اسناد روایات کتاب تفسیر القمی و کتاب کامل الزیارات می‌توان وی را مورد اعتماد دانست و بر روایت‌هایش تکیه نمود.

کلیدواژه‌ها: سهل بن زیاد، ثقه، غلو، اجتهادی بودن تضعیفات، آیه الله ری شهری.

۱. مقدمه

علم رجال یا دانش شناختِ راویان احادیث از علومی است که رسالت احراز «صدور

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته مرکز تخصصی فقیه ائمه اطهار (علیهم‌السلام) (ekhlasi.m97@gmail.com).

روایات از معصوم علیه السلام را برعهده دارد. در این میان، از جمله روایانی که نقل حجم انبوهی از روایات را در گستره وسیعی از علوم انسانی - اسلامی به خود اختصاص داده است، «سهل بن زیاد» است. وجود چنین حجم انبوهی از روایات و تأثیر آن در اثبات آموزه‌های دینی، اندیشمندان اسلامی را بر آن داشته است تا اعتبار رجالی شخصیت وی را مورد مطالعه قرار دهند؛ چرا که با توثیق او روایات یاد شده در عرصه اجتهاد، قابلیت استناد را پیدا کرده و از سوی فقیه مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند؛ ولی اگر توثیق او تحقق نیافت و قول به ضعف او تقویت گردید، گستره اجتهاد از روایات ضعیف و غیر قابل اعتماد پیراسته می‌گردد. بنابراین، توثیق یا عدم توثیق سهل بن زیاد از اهمیتی دوچندان برخوردار است. از این رو، شاهد شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوتی در مواجهه با سهل بن زیاد هستیم؛ به گونه‌ای که برخی او را ضعیف و برخی دیگر وی را موثق دانسته‌اند، برخی هم از راه شواهد و قرائن روایات او را پذیرفته‌اند، بدون این که موضع روشنی در قبال وثاقت یا ضعف وی داشته باشند. در این میان، آیه الله ری شهری از فقیهانی است که با ملاحظه مبانی علم رجال، سعی وافری در تثبیت وثاقت این راوی مهم مبذول داشته است.

نسبت به پیشینه این بحث نیز تلاش‌های فراوانی صورت پذیرفته است و نوشته‌های مستقلی نیز بدین امراختصاص یافته است؛ به طور مثال آقای سید علی رضا حسینی در مقاله «جستاری در آموزه‌های امامی سه تن از راویان متهم به غلو و نشانه‌های باورپذیری آن‌ها» تلاش کرده است تا با بازخوانی بخشی از میراث امامی سهل بن زیاد و تطبیق آن‌ها با دیگر احادیث هم‌مضمون و روایت شده از سوی راویان ثقه، همسویی این دو مجموعه و بالتبع، باورپذیر بودن روایات سهل را نشان دهد.

مقاله «نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان» به قلم آقای محسن کرمی نیز نشان می‌دهد که احتمال اخراج اشخاصی همچون سهل بن زیاد به دلیل غلو یا نقل از ضعف‌ها به قوتی که در برخی از منابع رجالی مطرح شده، نیست. شاید مجموعه‌ای از انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی زمینه‌ساز اخراج ظاهری این راویان بوده باشد. با تمامی این اوصاف و سپاس از تلاش‌های تحقق یافته، نگاهی جامع و برآمده از نگرش اجتهادی و تمرکز بر اندیشه آیه الله ری شهری از ویژگی‌های اثر حاضر است. بدین منظور در نوشتار پیش رو، اقوال و مستندات قائلین به عدم وثاقت و ارزیابی آن‌ها از منظر آیه الله ری شهری تبیین شده و سپس در ادامه به بیان مستندات وثاقت سهل بن زیاد از ره‌آورد آرای

این فقیه اهل بیت علیهم السلام می پردازیم.

۲. دیدگاه اول. عدم وثاقت سهل بن زیاد

به باور عده ای از رجالیان و فقیهان امامیه سهل بن زیاد توثیق نداشته و نمی توان بر روایات وی اعتماد نمود. ابن شهر آشوب،^۱ مرحوم شوشتری در قاموس الرجال،^۲ آیه الله خویی،^۳ آیه الله تبریزی^۴ و آیه الله سید تقی طباطبایی قمی^۵ از جمله کسانی هستند که در استدلال های خویش، سهل را ضعیف معرفی کرده و به روایات وی بی توجه هستند.

۱-۲. مستندات عدم وثاقت سهل بن زیاد

قائلین به عدم وثاقت سهل بن زیاد به مستندات متعددی تمسک کرده اند که در ادامه به بیان و بررسی آن ها می پردازیم.

۱-۱-۲. تضعیف صاحبان کتب رجالی

۱-۱-۲-۱. تضعیف نجاشی

گزارش نجاشی از رجالیان بزرگ در ترجمه سهل بن زیاد چنین است:

سهل بن زیاد أبو سعید الأدمی الرازی كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري و كان يسكنها؛^۶

سهل بن زیاد در روایت ضعیف بوده و مورد اعتماد نیست. احمد بن محمد بن عیسی به غلو و دروغ گویی او شهادت داده و او را از قم به سوی ری اخراج کرد و سهل در همان جا ساکن شد.

از منظر دانش علم رجال، گزارش نجاشی حاوی تضعیفات متعددی است که می توان آن ها را در دو محور اساسی جای داد:

۱. معالم العلماء، ص ۵۷، شماره ۳۸۳.

۲. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۳۶۰.

۳. التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص ۳۱.

۴. تنقيح مباني الأحكام - كتاب القصص، ص ۳۱۲.

۵. مباني منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۴۷۲؛ ج ۴، ص ۹۷.

۶. رجال النجاشی، ص ۱۸۵.

محور اول، شهادت احمد بن محمد بن عیسی بر غلو و دروغ‌گویی و در پایان، اخراج او از قم است. شایان ذکر است که احمد بن محمد از بزرگان اهل قم، استاد، رئیس و فقیه بدون رقیب بوده^۱ و با حاکمان قم رفت و آمد داشته است.^۲

ایشان در نزد اهل سنت نیز شناخته شده و از جایگاه رفیعی برخوردار است؛ به طوری که ابن حجر عسقلانی از او نام برده و وی را علامه و استاد شیعیان قم (شیخ الرافضة بقم) و فردی مشهور توصیف کرده است.^۳ بنابراین، وی در وجاهت و وثاقت از جایگاه بالایی برخوردار است^۴ و در تأثیرگذار بودن نظرات چنین شخصی جای تردید نیست.

محور دوم، عبارت‌های «کان ضعیفاً فی الحدیث» و «غیر معتمد فیه» است که از نگاه بسیاری، چنین تعبیری از سوی نجاشی بر عدم وثاقت سهل بن زیاد دلالت دارد؛ همان گونه که آیه الله خویی در تبیین دیدگاه خویش، از این عبارت، تضعیف را برداشت نموده است.^۵

نقد و بررسی

با نگرشی بر تحلیل‌های آیه الله ری شهری می‌توان دریافت که از نگاه ایشان تضعیفات به کار رفته در گزارش مرحوم نجاشی قابل مناقشه‌اند و نمی‌توان بر پایه آن‌ها بر عدم وثاقت سهل بن زیاد استدلال کرد. در ادامه به بیان دیدگاه ایشان در مواجهه با گزارش مرحوم نجاشی می‌پردازیم:

۱. اجتهادی بودن رفتار احمد بن محمد بن عیسی

از نکاتی که در گزارش مرحوم نجاشی آمده است، اخراج سهل بن زیاد توسط احمد بن محمد بن عیسی از قم بود. آیه الله ری شهری بر این عقیده است که رفتارشناسی احمد بن محمد بن عیسی در موارد مشابه، حجیت صدور چنین افعالی را با ابهام و تردید مواجه می‌سازد.^۶ شواهدی که آیه الله ری شهری در اثبات مدعای خود اقامه می‌نماید، بدین شرح است: احمد بن محمد بن عیسی فردی به نام «احمد بن محمد بن خالد برقی» را از قم بیرون

۱. فهرست النجاشی، ص ۲۵.

۲. رک: رجال النجاشی، ص ۸۲.

۳. لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰، شماره ۸۰۷.

۴. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۸.

۵. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۹، ص ۳۵۶.

۶. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۸.

کرد و پس از چندی به لغزش خود پی برد و پشیمان گردید. ابن غضائری در گزارش خویش می‌نگارد:

وكان أحمد بن محمد بن عيسى أبعدته عن قم، ثم أعاده إليها واعتذر إليه.^۱

عملکرد وی با یونس نیز نمونه دیگری از رفتار مبهم وی است. مرحوم کشی در نقلی می‌گوید:

فضل بن شاذان به ما گفت احمد بن محمد بن عيسى از رفتاری که با یونس انجام داد، توبه و استغفار کرد و آن هم به خاطر رؤیایی بود که در خواب دید...^۲

از دیگر شواهدی که نشان می‌دهد «احمد بن محمد بن عيسى» در اخراج برخی از افراد اشتباه کرده، گفته نجاشی درباره «علی بن محمد بن شيرة القاساني» است. نجاشی در ترجمه او می‌نویسد:

فقیهی فاضل بود که زیاد حدیث نقل می‌کرد. احمد بن محمد بن عيسى بروی خرده گرفت و گفت که از او آرای منکری را شنیده است؛ در حالی که در کتاب‌های وی چیزی که بر چنین انحرافی دلالت کند، وجود ندارد.^۳

این که نجاشی سخن «احمد بن محمد» را رد کرده، نشان می‌دهد که خرده‌گیری‌های وی درباره افراد مبنای چندان دقیقی نداشته است.^۴ بنابراین، تا این جا می‌توان گفت که سرگذشت احمد بن محمد بن عيسى روشن و معلوم نیست و عملکرد وی با ابهام و تردید مواجهه است.

آیه الله ری شهری برداشت محدثان و فقیهان را نیز شاهی بردستی مدعای خود می‌داند؛ به طور نمونه: محمد تقی مجلسی در کتاب روضة المتقین می‌نویسد:

بدان که احمد بن محمد بن عيسى شماری را به خاطر روایت کردن از راویان ضعیف و نقل احادیث مرسل در کتاب‌هایشان از قم بیرون کرد، ولی این کار اجتهادی از سوی وی بوده و ظاهراً او در این عمل خطا کرده است، ولی به هر روی او رئیس قم بوده است و مردم همراه با مشهورین هستند، مگر کسی که خداوند وی را

۱. رجال ابن الغضائری - کتاب الضعفاء، ص ۳۹.

۲. رجال الکشی، ص ۲۸۷، شماره ۴۹۶.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۵۵.

۴. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۸.

حفظ کند. اگر آنچه را که کلینی در *الکافی* در باب نص بر امام هادی علیه السلام درباره احمد بن محمد بن عیسی و انکار نص از سوی او به خاطر تعصب جاهلیت نقل کرده است بنگرید، هرگز چیزی را از وی نقل نخواهید کرد، ولی او توبه کرد و ما امیدواریم که خداوند توبه او را بپذیرد.^۱

علامه سید مهدی بحر العلوم نیز در *الفوائد الرجالية* می نویسد:

ریشه تضعیف سهل، همان طور که از کلام آقایان به دست می آید، [اقدام] احمد بن محمد بن عیسی *الاشعری* است؛ در حالی که برای کسی که به کتب رجال مراجعه کند، رویه اهل قم خصوصاً «احمد بن عیسی» در عجله برای طعن و قدح و اخراج افراد از قم براساس اتهام و بدگمانی، روشن خواهد بود.^۲

در نهایت، براساس شواهدی که در بیان شد، این نتیجه به دست می آید که احمد بن عیسی با وجود وثاقت و بزرگی، گاهی درباره راویان براساس اجتهاد و برداشت های شخصی رفتار می کرده است، بدون آن که مبانی محکمی نیز در این باره داشته باشد و با توجه به جایگاه و نفوذش در قم، کسی جرأت مخالفت با او را نداشته است.^۳

۲. مخدوش بودن شهادت بر کذب و غلو

از منظر آیه الله ری شهری شهادت احمد بن محمد بن عیسی بر کذب و غلو براساس یک عمل اجتهادی و برپایه سطح نگرش و بینش خودش نسبت به اهل بیت علیهم السلام شکل گرفته و فاقد حجیت است. از نگاه فقیه ما، ملاک احمد بن محمد بن عیسی برای این که یک راوی را به غلو متهم کند و به تبع آن اقدام به اخراج وی کند، ملاک سخت گیرانه ای بوده است و با غلوئی که موجب تضعیف شخص می شود، فاصله داشته است.^۴

گزارشی که مرحوم کشی از فضای آن دوران ارائه می دهد، راهگشای میزان اعتبار بسیاری از تضعیفات است. وی می نگارد:

إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ الْقَيْمِيَّ أَخْرَجَ مِنْ قُمَّ فِي وَقْتٍ كَانُوا يُخْرِجُونَ مِنْهَا مَنْ اتَّهَمُوهُ بِالْغُلُوِّ.^۵

از نگاه برخی از نویسندگان، بسیاری از پیشینیان و اهل قم براساس بینش تقصیرآمیز

۱. روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱۴، ص ۲۶۱.

۲. الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۲۴.

۳. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۸.

۴. همان، جلسه ۴۳۹.

۵. رجال الکشی، ص ۵۱۲.

خود، برخی از راویان را متهم به غلو می کردند، به گونه ای که گویا یک حالت آشوب و بلوایی در بین اهل حدیث شکل گرفته بود و هرکسی را به صرف اتهام مورد سرزنش و نکوهش قرار می دادند. تعبیر جناب کشی نیز گواه این سخن است.^۱ بر همین اساس، آیه الله ری شهری در دفع شبهه غلو از سهل می گوید:

غلو، در لغت به معنای «فرا ترا از حدّ و اندازه رفتن» و «باور داشتن به صفات بی حد و مرز درباره کسی یا چیزی» است.^۲

بالاترین مرتبه غلو، غلو اعتقادی است؛ یعنی کسی را در حدّ خدا تصور کردن است. چنانچه در قرآن اهل کتاب را از غلو در دین نهی فرموده است:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾.^۳

چرا که یهود و نصارا درباره برخی از پیامبران غلو کرده و آن ها را فرزند خدا^۴ و یا خود خدا^۵ معرفی می کردند. در تاریخ اسلام نیز برخی از غالیان، قائل به الوهیت ائمه علیهم السلام بودند. آنان از انجام تکالیف دینی سرپیچی می کردند. این گروه کافرو نجس هستند و ائمه علیهم السلام نیز با آنان به جدّ مبارزه می کردند. اما گروهی دیگر کسانی بودند که چنین اعتقادی درباره ائمه علیهم السلام نداشتند، بلکه ایشان را افرادی با ویژگی های خاص و ماورائی می دانستند؛ آن ها را صاحب کرامات و باخبر از علم غیب خبر می دانستند. طبق قرائن موجود، «سهل بن زیاد» نیز چنین اعتقاداتی داشته است؛ ولی چون از منظر اهل قم در آن زمان کسانی که چنین اعتقادی داشتند، غالی به شمار می آمدند، او را از قم اخراج کردند؛ زیرا آن ها معصومان را افراد معمولی می دانستند که از خطا بری هستند و باید از آن ها اطاعت کنیم.^۶

از جمله قرائنی که نشان می دهد که «سهل» جزء دسته اول نبوده است، صاحب کتاب توحید بودن است که نجاشی در مورد وی گزارش کرده است:

له کتاب التوحید.^۷

۱. سهل بن زیاد، ص ۱۱۶.

۲. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۳۳؛ ال مفردات، ص ۶۱۳.

۳. سوره نساء، آیه ۱۷۱.

۴. سوره توبه، آیه ۳۰.

۵. سوره مائده، آیه ۱۷.

۶. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۹.

۷. رجال النجاشی، ص ۱۸۵.

حال چه طور ممکن است کسی را که چنین کتابی دارد، متصف به غلو به معنای اول باشد.^۱ از دیگر شواهدی که غالی بودن سهل را مستبعد می سازد، کلامی که مرحوم محدث نوری در خاتمة المستدرک بیان داشته است:

احمد بن عیسی «امام حسن عسکری علیه السلام» را درک نکرده است. بنابراین، آنچه را درباره «سهل» انجام داده و درباره او گفته است، باید قبل از زمان امام عسکری علیه السلام باشد. از طرفی چنان که در رجال النجاشی آمده است، «سهل» با امام عسکری علیه السلام مکاتبه داشته است.^۲ پس چگونه می شود امام علیه السلام به کسی که غالی است و کذبش در حدی است که موجب تبعید و طرد او شده است، اعتنا کند و با خط مبارکش جواب سؤالات او را بدهد؟ از این رو، باید کار «احمد» را نادیده بگیریم. اگر هم بزرگی او را ملاحظه کنیم، باید بگوییم: در مورد «سهل» خطایی بوده و تمام شده است. مستندات محدث نوری برای اثبات این که، اتهام «احمد» به «سهل» قبل از زمان امام عسکری علیه السلام و در زمان امام هادی علیه السلام بوده، بدین شرح است: اولاً، «سهل» از «عبدالعظیم الحسنی» روایت کرده است؛

ثانیاً، به گفته نجاشی، «عبدالعظیم» به صورت مخفیانه در ری زندگی می کرده و در زمان حضور وی در آن جا شیعیان با او ارتباط داشته اند و در همان جا نیز از دنیا رفته و مدفون شده است و زمان وفات او هم در عصر امام هادی علیه السلام بوده است؛ ثالثاً، طبق روایت صحیح السندی که در ثواب الأعمال نقل شده، برخی از اهل ری با امام هادی علیه السلام پس از وفات «عبدالعظیم» ارتباط داشته اند.

از مجموع این قرائن استفاده می شود که «سهل» از جمله کسانی بوده که در زمان امام هادی علیه السلام در ری با «عبدالعظیم الحسنی» ملاقات داشته است. پس اخراج او از قم و سکونتش در ری در زمان امام هادی علیه السلام و قبل از زمان امام عسکری علیه السلام بوده است.^۳

نکته دیگری که غالی بودن سهل را با مناقشه جدی مواجه می سازد، آن است که این راوی در دوران سه امام معصوم علیه السلام می زیسته است^۴ و حتی برپایه بعضی از اقوال، دوره غیبت را هم درک کرده است، ولی با این وجود، هیچ گونه نکوهش، لعن یا برائتی از سوی معصومان علیه السلام درباره او نرسیده است. این در حالی است که او صاحب کتاب و نامدار بوده و استاد جماعتی از راویان و

۱. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۸۵.

۳. خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۲۳۰.

۴. رجال الکشی، ص ۵۶۶.

بزرگان به شمار می‌رفته است. پس با توجه به این که حضرات معصومان علیهم‌السلام نسبت به غلات نامدار و آن‌هایی که گفتارشان در جامعه اثر داشت، بسیار حساس بوده و با بی‌زاری جستن و لعن آن‌ها شیعیان را از گزندشان حفظ می‌کردند، ولی نسبت به سهل چنین نکرده‌اند، می‌توان دریافت که نسبت دادن دروغ‌گویی و غلو به سهل کار درستی نیست و از جهتی پیشی گرفتن بر معصوم علیه‌السلام است.^۱ علامه بحر العلوم در این باره می‌نویسد:

.... اگر سهل بن زیاد آن چنان که ایشان می‌گویند، ضعیف و اهل غلو و دروغ بود، از ائمه علیهم‌السلام نکوهش و سرزنش درباره وی می‌رسید و از گرفتن روایت او نهی و به بازگشت از او امر می‌شد، چنان‌که درباره سایر مشهورین به ضعف چنین روایاتی رسیده است.^۲

۳. ناظر نبودن عبارت «کان ضعیفاً فی الحدیث، غیر معتمد فیه» بر تضعیف خود راوی از نگاه آیه‌الله ری شهری منشأ تضعیف نجاشی همان سخن «احمد بن محمد بن عیسی» و اخراج او از قم است که اقدامی اجتهادی و براساس نظر شخصی بوده و قابل قبول نیست؛^۳ علاوه بر آن که طعن به کار رفته در کلام نجاشی تصریحی در مورد ضعف شخصیت سهل ندارد، بلکه این عبارت ناظر به احادیثی است که سهل به نقل آن‌ها پرداخته است. دلیل این مدعا نیز آن است که اصطلاح ضعف حدیث در تعابیر قدما به عدم وثاقت راوی معنا نشده است، بلکه مراد ضعف خود روایت است؛ بدین معنا که راوی و ناقل التزامی به نقل روایات صحیح و مورد اعتماد ندارد. چنین اصطلاحی نظیر آن است که گفته شود فلان راوی از ضعف نقل می‌کند و یا بر مجاهیل اعتماد دارد که به وثاقت شخص راوی لطمه‌ای نمی‌زند.^۴

نکته‌ای که این دیدگاه بیان شده را تقویت می‌نماید، عبارت «غیر معتمد فیه» است؛ چرا که اگر مراد مرحوم نجاشی عدم اعتماد بر سهل بن زیاد و تضعیف شخصیت حکایت‌گری وی بود، باید عبارت «غیر معتمد علیه» را به کار می‌برد. بنابراین، عبارت «غیر معتمد فیه» ناظر به ضعف در روایت است که منشأ آن نیز نقل این راوی از ضعف است.^۵

۱. سهل بن زیاد، ص ۱۴۴.

۲. الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۲۳-۲۴.

۳. درس خارج فقه آیه‌الله ری شهری، جلسه ۴۳۹.

۴. مصباح المنهاج: کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۴۷۴.

۵. الرسائل الرجالية، ص ۴۶۵.

۲-۱-۱-۲. تضعیف شیخ طوسی در الفهرست

از دیگر رجالیانی که به تضعیف سهل بن زیاد پرداخته‌اند، شیخ طوسی است. وی در کتاب الفهرست می‌نگارد:

سهل بن زیاد آدمی الرازی، أبوسعید، ضعیف.^۱

ایشان در کتاب الاستبصار نیز همین رویکرد را در مواجهه با سهل بن زیاد اتخاذ کرده و می‌نویسد:

أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى حَدِيثِهِ فِيمَا يَخْتَصُّ بِنَفْلِهِ.^۲

و در جای دیگری از همین کتاب در ذیل روایتی، تعبیر تندتری را به کار برده است:

أَمَّا الْخَبَرُ الْأَوَّلُ فَرَأَوِيهِ أَبُو سَعِيدٍ الْأَدْمِيُّ وَهُوَ ضَعِيفٌ جِدًّا عِنْدَ نَقَادِ الْأَخْبَارِ.^۳

واضح است که چنین تعبیری بر عدم وثاقت سهل بن زیاد دلالت دارد.

نقد و بررسی

آیه الله ری شهری در مواجهه با تضعیف شیخ طوسی معتقد است که ظاهر عبارت شیخ نشان می‌دهد که ایشان در تضعیف «سهل» خیلی قاطع نیست، چرا که اولاً تنها به ذکر «ضعیف» اکتفا کرده؛ ثانیاً به اخراج یا غلو و اشاره‌ای نکرده است؛ ثالثاً در الاستبصار تضعیف او را به نقاد اخبار نسبت داده است. گویا خودش نسبت به آن جازم نیست. عبارت وی چنین است:

أَبُو سَعِيدٍ الْأَدْمِيُّ وَهُوَ ضَعِيفٌ جِدًّا عِنْدَ نَقَادِ الْأَخْبَارِ.^۴

علاوه بر آن، ایشان در تهذیب الأحکام، حدود ۴۳۷ روایت از «سهل» نقل کرده است و در مواردی هم طبق همان روایت فتوا داده است؛^۵ در حالی که اگر او را ضعیف یا احياناً دروغ‌گو می‌دانست، نباید بر اساس روایتی که وی نقل می‌کند، فتوا دهد. جالب، آن‌که در آن‌ها به ضعف «سهل» اشاره هم نکرده است. از همه مهم‌تر این‌که، شیخ طوسی در رجالش از این

۱. الفهرست، ص ۸۰، رقم ۳۲۹.

۲. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۲۸.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۶۱.

۴. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۲۶۱.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۲۷.

نظر برگشته و «سهل» را توثیق کرده است.^۱ توضیح، آن که شیخ طوسی در کتاب الرجال یک بار سهل را از یاران امام جواد علیه السلام شمرده و می گوید:

سهل بن زیاد الآدمی، یکنی أبا سعید، من أهل الری.^۲

بار دیگر او را از یاران امام هادی علیه السلام نام برده و می فرماید:

سهل بن زیاد الآدمی، یکنی أبا سعید، ثقة.^۳

بنابراین، از نگاه شیخ طوسی در کتاب الرجال وی فردی ثقة به شمار می رود که با دیدگاه بیان شده در کتاب الفهرست تعارض دارد. اما با توجه به این نکته که کتاب الرجال پس از کتاب الفهرست به نگارش درآمده است،^۴ دیدگاه وثاقت نسبت به شیخ طوسی متعین می شود؛ چرا که بنای ایشان در الفهرست تنها ارائه راویان صاحب تألیف است، ولی مبنای ایشان در الرجال جرح و تعدیل راویان است.^۵

۲-۱-۱-۳. تضعیف این غضائری

ابن غضائری نیز از دیگر رجالیانی است که به تضعیف سهل بن زیاد پرداخته اند. وی در چند جای کتاب خویش از سهل یاد کرده و بر عدم وثاقت وی تأکید می نماید. گزارش های ایشان بدین شرح است:

در ترجمه ذریح محاربی می نویسد:

أبو سعید سهل بن زیاد الآدمی وهو ضعيف.^۶

در جای دیگری می افزاید:

كان ضعيفاً جداً، فاسد الرواية والدين.^۷

۱. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

۲. رجال الطوسی، ص ۳۷۵.

۳. همان، ص ۳۸۷.

۴. شیخ طوسی در کتاب الرجال عباراتی دارد که نشان دهنده تقدم نگارشی کتاب الفهرست بر کتاب الرجال است، به طور مثال؛ در ترجمه أحمد بن محمد بن سلیمان آمده است: «له مصنفات ذكرناها في الفهرست» (رجال الطوسی - الأبواب، ص ۴۱۰) و نیز موارد متعدد دیگری که این عبارت در ترجمه آنها به کار برده است.

۵. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

۶. رجال ابن الغضائری - کتاب الضعفاء، ص ۵۹.

۷. همان، ص ۶۶.

در پایان نیز بر مدعای خویش تأکید می‌نماید:
 کان ضعیفاً فی الحدیث، غیر معتمد فیه.^۱

نقد و بررسی

نسبت به کتاب ابن غضائری و نویسندگان دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اشکالاتی که آیه الله ری شهری بر کتاب ابن غضائری بیان داشته‌اند به قرار ذیل است.

۱. عدم اعتبار کتاب

از نگاه برخی از دانشمندان علم رجال اگرچه ابن غضائری از اجلا به شمار رفته و مورد اعتماد شیخ و نجاشی است، اما صحت کتابی که به وی منسوب است و حاوی توثیقات و تضعیفات است، ثابت نیست و نمی‌توان بر آن اعتماد کرد.^۲ آیه الله ری شهری نیز همین نگاه را مطرح ساخته است.^۳

۲. عدم اعتبار تضعیفات کتاب

از دیگر اشکالات آیه الله ری شهری به تضعیفات ابن غضائری، تسریع وی در طعن و اغراق در آن است. در اثبات دیدگاه ایشان می‌توان به گزارش برخی از اهل رجال اشاره کرد؛ به طور مثال، میرداماد در راسحه دهم از کتاب الرواشح، پس از طرح این بحث که شهادت رجالی باید بر پایه حس و یا نقل از کسی که شهادتش حسّی است، مبتنی باشد و نه بر اجتهاد، اقوال ابن غضائری را اجتهادی دانسته و می‌نویسد:

اما ابن غضائری با شتاب به جرح آشکار پرداخته و به تضعیف دور از حق روی می‌آورد.^۴

در راسحه سی و پنجم می‌فرماید:

.... این در حالی است که ابن غضائری در بیشتر موارد با کوچک‌ترین دلیل در تضعیف افراد شتاب می‌کند.^۵

۱. همان، ص ۱۲۵.

۲. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص ۲۸۳.

۳. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۳۹.

۴. الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه، ص ۱۰۰.

۵. همان، ص ۱۷۵.

از همین رو، این احتمال داده شده است که کتاب مذکور نگاشته‌ای نکوهشی بوده که توسط دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام تألیف شده و درصدد تخریب چهره یاران ایشان است. آقا بزرگ طهرانی در این زمینه چنین آورده است:

نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری مشهور، از مشایخ شیخ الطائفه و شیخ نجاشی اجحافی بزرگ در حق اوست و او بلندمرتبه تر از آن است که دست به هتک استوانه‌های دین زند تا این که هیچ یک از مشهوران به پرهیزگاری و پاکدامنی و شایستگی از جرح او رهایی نیابد. پس ظاهراً مؤلف این کتاب از معاندان بزرگان شیعه بوده و قصد تهمت به آن‌ها را به هروجهی داشته است. بنابراین، این کتاب را گردآورده و در آن برای فریب دادن، برخی از سخنان ابن غضائری را درج کرده تا همه تهمت‌ها و زشتی‌هایی که قصد آوردن آن‌ها را داشته پذیرفته شود.

و در پایان می‌گوید:

کتاب مجهول المؤلف است. پس چگونه به جرح‌هایش اعتماد می‌شود.^۱

۳. دیدگاه دوم: وثاقت سهل بن زیاد

برخی از اندیشمندان اسلامی سهل بن زیاد را فردی ثقه و قابل اعتماد می‌دانند. سید بحر العلوم،^۲ سید علی طباطبایی،^۳ شیخ انصاری،^۴ امام خمینی^۵ و فقیه سبزواری^۶ از این قبیل فقیهان به شمار می‌روند. در این میان، آیه الله ری شهری نیز از فقیهانی است که بر وثاقت سهل بن زیاد باور داشته و بروایات وی اعتماد می‌کند.

۳-۱. مستندات وثاقت سهل بن زیاد

آیه الله ری شهری در درس خویش، علاوه بر آن که به اشکالات و نقاط ضعفی که در مورد سهل بن زیاد مطرح شده، پاسخ داده و از منزلت این روای دفاع نموده‌اند، خود نیز به بیان راه کارها و ارائه قرائنی می‌پردازند که در پرتو آن وثاقت ایشان به اثبات می‌رسد. در ادامه به مستندات ایشان می‌پردازیم:

۱. الذریعه الى تصانیف الشیعه، ج ۱۰، ص ۸۹.

۲. الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۲۳.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۲، ص ۴۵۸.

۴. کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۷۱.

۵. کتاب الطهارة، ج ۱، صص: ۷۱ و ۲۵۹.

۶. مهذب الأحكام، ج ۲۶، ص ۹۷؛ ج ۲۹، ص ۲۸۶.

۱-۱-۳. توثیق شیخ طوسی در الرجال

شیخ طوسی در کتاب الرجال خویش به توثیق سهل بن زیاد پرداخته است. وی سهل را از یاران امام هادی علیه السلام نام برده و چنین گزارش می دهد:

سهل بن زیاد آدمی، یکنی ابا سعید، ثقة، رازی.^۱

۲-۱-۳. اعتماد اصحاب بر روایات سهل بن زیاد

جمعی از علما معتقدند که اگر راویان ثقة، به ویژه افرادی مانند اصحاب اجماع یا مشایخ ثلاثه یا شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی یا شیخ مفید از یک راوی زیاد روایت نقل کنند، معلوم می شود که به او اعتماد داشته و او را عادل می دانسته اند. آیه الله ری شهری نیز از فقیهانی است که بردیدگاه فوق باور داشته و با بهره گیری از این روش سعی در تثبیت وثاقت سهل بن زیاد دارد. ایشان می نگارد:

از دیگر قرائنی که اعتماد به سهل و روایات وی را به دنبال دارد، مواجهه اصحاب با روایات اوست که نشان از اعتماد آن ها دارد. مخصوصاً شیخ المحدثین کلینی که در کتاب شریف الکافی روایات فراوانی را با واسطه و بدون واسطه از سهل نقل می نماید.

آیه الله ری شهری در برای تحکیم این نگاه می افزاید:

طبق شمارشی که انجام شده حدود ۲۳۰۰ روایت در کتب اربعه از او نقل شده است. اگر وی شخص کذاب یا غالی باشد، نمی شود این بزرگان و اجلا از او این همه روایت نقل کنند.^۲

در پایان نیز با استناد به کلام امام خمینی بردیدگاه بیان شده تأکید می ورزند:

هرچند سهل بن زیاد تضعیف شده است، ولی برای کسی که در روایات او تتبع کند، از کثرت روایات و متقن بودن مضمون آن ها و نیز از اعتنای مشایخ به وی، نسبت به وثاقت او اطمینانی حاصل می شود، بالاتر از اطمینانی که توثیق اصحاب رجال ایجاد می کند.^۳

۳-۱-۳. کثرت روایات سهل بن زیاد در منابع روایی

از نگاهی برخی متخصصان علم رجال، کثرت روایت راوی از علائم وثاقت به حساب

۱. رجال الطوسی، ص ۳۸۷.

۲. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

۳. کتاب الطهارة (امام خمینی)، ج ۱، ص ۲۵۹.

می‌آید. مامقانی در مقباس الهدایة می‌نویسد:

اگر راوی روایات زیادی از ائمه علیهم‌السلام در امور دینی و در اصول و فروع آن نقل کند، معلوم می‌شود که نسبت به امور دین اهتمام و جدیت داشته و کاشف از وجود فضیلت در درون جان اوست و سبب مدح و تحسین او می‌گردد.^۱

شهید اول نیز به روایت چنین فردی با این شرط که نسبت به او مذمت و طعنی نرسیده باشد، عمل می‌کند.^۲

مجلسی اول درباره علی بن حسین سعد آبادی می‌نویسد:

جماعتی از علما، حدیث او را به سبب کثرت روایتش حسن شمرده‌اند.^۳

وی درباره ابراهیم الکرخی نیز می‌نویسد:

مجهول بودن او ضرری به روایت نمی‌زند؛ زیرا او کثیرالروایه است.^۴

با همین رویکرد آیه‌الله ری شهری معتقد است که کثیرالروایه بودن سهل به زیاد و نیز نوع روایات او که مورد اعتماد اصحاب بوده و منشأ بسیاری از احکام صادر شده است، همگی از قرآنی است که بروثاقت این راوی دلالت دارد.^۵

۳-۴. وقوع سهل بن زیاد در اسناد روایات کتاب تفسیر القمی

علی بن ابراهیم قمی از مفسران بزرگ شیعی و راویان عالی مقام امامیه و از اساتید مرحوم کلینی است. نجاشی در شرح حال او می‌نویسد:

ابوالحسن قمی در امر حدیث، انسانی ثقه، ثبت و مورد اعتماد است. مذهب او سالم و دور از هرگونه انحراف است.^۶

در مقدمه تفسیری که به نام تفسیر القمی منتشر شده است، مطلبی آمده که براساس آن بعضی از علما معتقدند که تمام راویان واقع در اسناد روایات این کتاب ثقه هستند و برخی از علما نیز قائل به وثاقت اساتید بدون واسطه علی بن ابراهیم در تفسیر هستند. عبارت

۱. مقباس الهدایة، ج ۲، ص ۱۰.

۲. رک: مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۶، ص ۵۹۹.

۳. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱۴، ص ۴۳.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۱۹.

۵. درس خارج فقه آیه‌الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

۶. رجال النجاشی، ص ۲۶۰.

مقدمه بدین شرح است:

در این کتاب، ما بیان می‌کنیم و خبر می‌دهیم از روایات و احادیثی که به ما رسیده و آن‌ها را مشایخ و ثقات ما از کسانی که خداوند اطاعت و ولایتشان را بر ما واجب کرده، روایت کرده‌اند و هیچ عملی بدون ولایتشان قبول نمی‌شود. آنان کسانی هستند که خداوند در قرآن ایشان را توصیف کرده و پرسیدن و آموختن علم را از آنان واجب کرده، آنجا که فرمود: اگر نمی‌دانید، پس از اهل ذکر پرسید و علم و دانش آنان از رسول خدا ﷺ است.^۱

شیخ حر عاملی در مواجهه با این عبارت می‌نگارد:

وقد شهد علی بن ابراهیم بثبوت أحادیث تفسیره، وأنها مرویة عن الثقات عن الأئمة؛^۲ همانا علی بن ابراهیم به ثبوت احادیثی که در تفسیرش نقل کرده و این که آن‌ها به وسیله راویان ثقه از ائمه نقل شده، شهادت داده است. آیه الله ری شهری نیز برای اعتبار بخشی به سهل بن زیاد از همین مقدمه بهره برده و با توجه به وقوع سهل در اسناد تفسیر القمی^۳ بروثاقت وی پای می‌فشارد.^۴

۳-۱-۵. وقوع سهل بن زیاد در اسناد روایات کامل الزیارات

یکی از توثیقات عام، توثیق راویان واقع در اسناد کتاب کامل الزیارات، تألیف جعفر بن محمد بن قولویه است. وی از اعلام اصحاب امامیه به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که مرحوم نجاشی در شرح حالش می‌نویسد:

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه از ثقات اصحاب ما و اساتید جلیل القدر شیعه در حدیث و فقه است ... به هر خوبی از کارهای نیک و وثاقت و فقاہت و دانایی که مردم را به آن توصیف کنی این دانشمند بیشتر از آن را دارد. برای او کتاب‌های خوبی است ...^۵

سخنی از ابن قولویه در مقدمه این کتاب سبب شده که برخی به وثاقت راویان واقع در اسناد احادیث این کتاب حکم کنند. ابن قولویه در پاسخ به درخواست بعضی از مؤمنان که

۱. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۰۲.

۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۵۹ و ص ۳۵۱.

۴. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

۵. رجال النجاشی، ص ۱۲۳.

از او نوشتن کتابی در باب زیارات را خواسته بودند، می نویسد:

تقاضای مکرر تو و علم به این که با چنین تألیفی میتوان به خدا و رسول و علی و فاطمه و ائمه معصومین علیهم السلام تقرب جست، مرا به نوشتن این کتاب وادار کرد. برای تألیف آن به فکر فرو رفتم و تمام همت و تلاشم را بر آن گذاشتم و از خداوند تبارک و تعالی در نوشتنش کمک خواستم تا این که از میان روایات معصومین علیهم السلام این احادیث را استخراج کردم. در نوشتن این کتاب از گفته های دیگران استفاده نکردم؛ زیرا دیدم احادیثی که در این موضوع از معصومین علیهم السلام رسیده، ما را از سخنان دیگران بی نیاز می کند. از طرفی دیدم روایات معصومین علیهم السلام در این موضوع و غیر آن بسیار است و نمی توانم به همه آن ها دسترسی پیدا کنم. از این رو، در این کتاب فقط روایاتی را که از افراد موثق از اصحاب - خداوند آنان را مشمول رحمت خود کند - به ما رسیده، ذکر کردم. در این کتاب از راویان گمنام، یعنی کسانی که به نقل روایت معروف و به ذکر حدیث و علم مشهور نیستند، روایت نقل نکرده ام؛ هر چند حدیثشان از معصومین علیهم السلام باشد. این کتاب را *کامل الزیارات* نامیدم.^۱

این مقدمه باعث شده است که برخی همچون شیخ حر عاملی و آیه الله ری شهری به وثاقت راویان واقع در اسناد احادیث این کتاب حکم کنند. با توجه مطالب بیان شده، آیه الله ری شهری قرینه دیگر بر وثاقت سهل بن زیاد را وقوع او در اسناد روایات این کتاب^۲ می داند.^۳

۳-۱-۶. سلامت روایات سهل و تمسک به آن ها در گستره فقه

از نکاتی که در کلمات بسیاری از قائلین به وثاقت سهل بن زیاد تکرار شده است، سلامت روایات سهل و ارزشمندی آن در گستره فقه است.^۴ جناب وحید بهبهانی در این باره می نویسد:

... وی بسیار روایت دارد و نیز روایات وی محکم و پذیرفتنی بوده و مورد استفاده در فتوا قرار می گیرد.^۵ علامه بحر العلوم نیز درباره سالم بودن روایات سهل می نویسد:

۱. کامل الزیارات، ص ۳.

۲. همان، ص ۱۸، ۳۴، ۱۵۰، ۲۴۸، ۲۷۰.

۳. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

۴. برای نمونه رک: «جستاری در آموزه های امامتی سه تن از راویان متهم به غلو و نشانه های باورپذیری آن ها»، ص ۹۷ به بعد.

۵. تعلیقه بر منهج المقال، ص ۱۷۷.

روایات او در اصول و فروع دین بسیار و همگی از ضعف و طعن سالم هستند، به ویژه آن که در آن ها نشانه ای از غلو و تخیل - که سهل به آن متهم است - به چشم نمی خورد و این خود عادل ترین شاهد بر برائت سهل از مطالبی است که درباره او گفته می شود.^۱

این ویژگی نیز در کلمات آیه الله ری شهری مورد توجه قرار گرفته است و ایشان صحت روایات سهل و استواری آن را در کتب فقه را نشان از اعتماد فقیهان به وی دانسته و آن را از علائم وثاقت سهل برمی شمارند.^۲

نتیجه

در این نوشتار اعتبارسنجی شخصیت روایی سهل بن زیاد از منظر آیه الله ری شهری مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفت. در قدم نخست، دلایلی که برای عدم وثاقت سهل بن زیاد مطرح و مورد استناد قرار گرفته بود، از منظر آیه الله ری شهری بررسی شد.

بر اساس آن، عملکرد احمد بن محمد بن عیسی - که بنیان تضعیف سهل را تشکیل می داد - به عنوان رفتاری اجتهادی تلقی شده و فاقد حجیت معرفی شد. غالی بودن سهل بن زیاد نیز با همین رویکرد دفع گردید. نسبت به عبارت ضعیف فی الحدیث - که در ترجمه نجاشی از سهل آمده بود - با نگرش به محتوای روایات سهل و ضعف در آن ناحیه معنا شد. نسبت به تضعیف شیخ طوسی در الفهرست نیز با توجه به توثیق ایشان در کتاب رجالی دیگرش و نیز مؤخر بودن نگارش آن، به وثاقت سهل حکم شد.

دیدگاه ابن غضائری نیز به دلیل عدم اعتبار کتاب او و نیز عدم حجیت تضعیفاتش از دایره اعتبار بیرون دانسته شد. در قسمت مستندات وثاقت سهل نیز توثیق شیخ طوسی، اعتماد قدما بر روایات سهل، کثرت نقل روایت، وقوع در اسناد روایات کتاب تفسیر القمی و کتاب کامل الزیارات و در پایان سلامت روایت های سهل، همگی از قرائنی بود که از منظر آیه الله ری شهری موجبات اعتماد بر سهل را فراهم آورده و وی را در دایره راویان ثقه داخل می کند.

کتابنامه

الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰ق.

۱. الفوائد الرجالیة، ج ۳، ص ۲۳.

۲. درس خارج فقه آیه الله ری شهری، جلسه ۴۴۰.

- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، قم، بی نا، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- التنقیح فی شرح العروة الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، قم، اول، ۱۴۱۸ق.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، سید ابوالقاسم خویی، قم، مرکز نشر الثقافة الإسلامية فی العالم، ۱۳۷۲ش.
- تنقیح مبانی الأحكام - کتاب القصاص، جواد بن علی تبریزی، قم، دارالصدیقة الشهيدة، دوم، ۱۴۲۶ق.
- تهذیب الأحكام، محمد بن حسن طوسی، دارالکتب الإسلامية، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- خاتمة المستدرک، میرزا حسین نوری، قم، مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۱۷ق.
- رجال الشيخ الطوسی - الأبواب، محمد بن حسن طوسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، سوم، ۱۴۲۷ق.
- رجال الکشی (مع تعليقات الميرداماد)، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز کشي، قم، اول.
- رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ابوالحسن احمد بن علی نجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
- الرسائل الرجالية، سید محمد باقر شفتی، تحقیق: سید مهدی رجائی، اصفهان، مسجد سید، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- الرواشح السماويه فی شرح الاحاديث الاماميه، سید محمد بن محمد میرداماد، تحقیق: غلام حسین قیصریه ها و نعمة الله جلیلی، قم، دارالحديث للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقی مجلسی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، ۱۴۰۶ق.
- ریاض المسائل، سید علی طباطبائی حائری، قم، مؤسسه آل البيت، اول، ۱۴۱۸ق.
- سهل بن زیاد، حسن مهدوی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- الذریعه الى تصانیف الشیعه، آقا بزرگ طهرانی، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- الفوائد الرجالية، سید مهدی بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق، اول، ۱۴۰۵ق.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسی، نجف اشرف، المکتبه الرضویه، اول، ۱۴۰۸ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

کامل الزیارات، ابوالقاسم جعفر بن محمد ابن قولویه، نجف اشرف، دارالمرتضویه، ۱۳۹۸ق. کتاب الصلاة، مرتضی بن محمد امین انصاری، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اول، ۱۴۱۵ق.

کتاب الطهارة، سید روح الله خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا. لسان المیزان، ابن حجر العسقلانی، محقق: دائرة المعارف النظامية - الهند، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م. مبانی منهج الصالحین، سید تقی طباطبایی قمی، قم، منشورات قلم الشرق، اول، ۱۴۲۶ق. مصباح المنهاج: کتاب الطهارة، محمد سعید طباطبایی حکیم، مؤسسة المنار، چاپ اول، بی تا.

معالم العلماء، ابن شهر آشوب، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحیدریة، اول، ۱۳۸۰ق. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - الحدیثة)، سید جواد بن محمد عاملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۹ق. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، لبنان - سوریه، دارالعلم - الدار الشامیة، اول، ۱۴۱۲ق. مهذب الأحكام، سید عبد الأعلى سبزواری، قم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، چهارم، ۱۴۱۳ق.

وسائل الشيعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، اول، ۱۴۰۹ق. «جستاری در آموزه های امامتی سه تن از راویان متهم به غلو و نشانه های باورپذیری آن ها»، سید علی رضا حسینی، امامت پژوهی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲۰، ص ۸۵ - ۱۳۲. «نگاهی تحلیلی به رفتار احمد بن عیسی در تبعید برخی از راویان»، محسن کرمی، دانش ها و آموزه های قرآن و حدیث، سال اول، تابستان ۱۳۹۷، شماره ۱.

اعتبارسنجی روایات فقهی یونس بن ظبیان در کتب اربعه با رویکرد آماری^۱

سید احمد قائم فرد^۲
حیدر مسجدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۷

چکیده

یونس بن ظبیان، راوی مستقیم امام صادق علیه السلام، نزد غالب رجالیان متهم به کذب و جعل است و از این رو، به اعتبار احادیث وی با دیده تردید نگریسته می‌شود. از این رو، دوازده روایت فقهی (بدون تکرار) در کتب اربعه وجود دارد. پژوهش حاضر، درصدد اعتبارسنجی این روایات، به عنوان گامی در شناخت دقیق تراستبر مصادرات مذکور برآمده است. پنج سنجه منبع، راوی، سند، مطابقت با سنت و عمل متخصصان، به عنوان سنجه‌هایی اصیل و کارآمد در ارزیابی این احادیث، مبنای پژوهش قرار گرفته است. نتایج این اعتبارسنجی نشان داد که بیش از پنجاه درصد روایات یونس، در دیگر منابع متقدم معتبر نیز نقل شده‌اند، که افزون برنیمی از آن‌ها از طریق راویانی ثقه روایت گردیده است. با در نظر گرفتن مؤلفه حضور راویان شاخص در اسانید، می‌توان نسبت روایات معتبر از این حیث را تا بیش از هفتاد درصد دانست. جز یک روایت در من لا یحضره الفقیه، سایر مرویات، دارای سندی متصل بوده‌اند. دست کم، بیش از ۸۵ درصد از این عبارت‌ها با دیگر روایات معتبر، مطابقت دارند؛ و در نهایت، از میان عبارت‌های قابل بررسی از حیث سنجه عمل متخصصین، حدود ۸۵ درصد روایات وی مورد اعتنای ایشان قرار گرفته است. نتایج نهایی، با تجمیع داده‌های به دست آمده درباره هر روایت، نشان داد که تنها دو روایت از منظر سنجه‌های

۱. لازم است از آقای محمد باقر ملکیان و حجة الإسلام والمسلمین امین حسین پوری - که در انجام این تحقیق از رهنمودهای خود دریغ نفرمودند - صمیمانه تشکر کنیم.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (ghaemfardsa@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (Masjedi.H@qhu.ac.ir).

مطرح شده، فاقد دلیل کافی برای اعتبارند.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی، یونس بن ظبیان، کتب اربعه، الکافی، غلو، وضع حدیث.

۱. مقدمه

حضور راویان ضعیف و متهم به غلو و کذب در آسانید تراث حدیثی امامیه می‌تواند علاوه بر تضعیف روایات، به طرد آموزه‌های نهفته در آن نیز بینجامد و با به حاشیه رانده شدن دیگر سنجه‌های اصیل اعتبارسنجی، قضاوتی نه چندان جامع‌نگرانه رخ دهد. با گسترش این نگرش، منابع حاوی روایات این راویان نیز کم‌اعتبار یا اساساً بی اعتبار جلوه خواهد کرد. یونس بن ظبیان اُزدی کوفی، راوی مستقیم از امام جعفر صادق علیه السلام، از جمله راویان متهم به غلو، کذب و وضع حدیث است؛^۱ تا بدان جا که گزارش‌هایی از لعن شدید امام رضا علیه السلام براو و همچنین قول وی به رسالت ابوالخطاب وجود دارد^۲ که البته صحت این گزارش‌ها، مورد تردید جدی برخی از رجالیان معاصر واقع شده است.^۳ به هر تقدیر، همین اتهامات، سبب انکار آموزه‌های نهفته در روایات وی شده و از آن جا که از یونس دوازده روایت فقهی (بدون تکرار) در کتب اربعه یافت می‌شود، اعتبار ویژه این کتب نیز ممکن است دست‌خوش نگاهی تردیدآمیز گردد.

از آن جا که شناخت وثاقت راوی صرفاً یکی از طرق اعتبارسنجی روایت بوده و موضوع اصلی، اعتبار روایت است، در این پژوهش با چشم‌پوشی از داوری درباره وثاقت و عدم وثاقت یونس بن ظبیان، به کمک دیگر سنجه‌های درون‌متنی و برون‌متنی اعتبارسنجی، به بررسی اعتبار روایات منقول از وی در کتب اربعه پرداخته می‌شود. هرچند این روش، کم و بیش در آثار متعددی با کیفیت‌های گوناگون به کار گرفته شده، لیکن درباره روایات یونس، سابقه پژوهش مستقلی موجود نیست. مقاله «زمینه‌های تضعیف یونس بن ظبیان» اثر دکتر مهدی جلالی، به عنوان تنها تک‌نگاری درباره وی، کاملاً جنبه رجالی دارد و مسیری جدا از مسیر نوشتار حاضر را پی گرفته است.

۲. بررسی سنجه‌های مؤثر در اعتبارسنجی روایات یونس

معیارهای متعددی برای نقد بیرونی (نظیر منبع، سند و راوی) و درونی (نظیر تطابق با

۱. رجال ابن غضائری، ص ۱۰۱؛ رجال النجاشی، ص ۴۸۴.

۲. رجال الکشی، ج ۱، ص ۳۶۴.

۳. سایت مدرسه فقاہت، درس رجال آیه‌الله شبیری، جلسه ۳۳.

سنجه‌هایی نظیر قرآن، سنت، مسلمات دینی و مذهبی، علم قطعی، تاریخ معتبر و... درباره حدیث بیان شده است.^۱ نظریه محتوای احادیث یونس بن ظبیان در کتب اربعه، برخی از معیارهای نقد درونی (مانند مطابقت با قرآن، مسلمات دینی، علم قطعی و تاریخ معتبر) در این جا به کلی ناکارآمد یا غیر مؤثر خواهند بود. برای این اساس، مؤلفه‌های منبع، راوی، سند، تطابق با سنت (مؤید و مخالف روایی) و اعتنای متخصصان به عنوان پنج معیار اثرگذار در اعتبارسنجی روایات یونس در کتب اربعه، مورد توجه قرار گرفته‌اند.

۲-۱. منبع

کتاب حاوی روایت مدنظر، به عنوان گزارش‌دهنده واسط از شخص یا منبع دیگر، با مؤلفه‌های متعددی قابل ارزیابی است؛ به عنوان نمونه: قدمت، شهرت، مقبولیت، صحت انتساب، ویژگی‌های علمی مؤلف، حوزه حدیثی و اتقان محتوایی را می‌توان از جمله سنجه‌های اثرگذار در سنجش «منبع» دانست.^۲ پیشینه این گونه از اعتبارسنجی، از قرن سوم و چهارم قابل پیگیری است؛ گزارش شیخ طوسی از روش علمای متقدم امامی،^۳ اعتماد قدما به تألیفات برخی از مؤلفین غیر ثقه^۴ و عدم روایت ابن ولید از اصل‌های زید نرسی و زید زراد به دلیل انکار انتساب^۵ را می‌توان شواهدی بر «اعتبارسنجی کتاب محور» قلمداد نمود.^۶ باید دانست با توجه به حرمت انتساب سخنی جعلی بر معصومین (علیهم‌السلام) نقل یک روایت در کتابی، لأقل شاهدی بر جعلی ندانستن آن توسط مؤلف کتاب است.

۲-۲. راوی

نحوه تعامل با روایان، بسته به ثقه، مهمل و ضعیف بودن آن‌ها متفاوت است. عواملی نظیر احادیث جرح و تعدیل صادر از معصومین (علیهم‌السلام)، اظهار نظرهای حسی و حدسی رجالیان، مضامین گزاره‌های روایت شده از راوی و چگونگی تعامل متخصصان با وی از جمله عواملی محسوب می‌شوند که در جایگیری راوی ذیل هر کدام از سه عنوان پیش‌گفته

۱. شناخت‌نامه حدیث، ج ۲، ص ۶۲ - ۸۸ منطق فهم حدیث، ص ۵۳۹.

۲. «تبیین شرایط قبول خبر از منظر قدما و متأخرین»، ص ۷ و ۸.

۳. العدة فی الأصول، ج ۱، ص ۱۲۶.

۴. فهرست الطوسی، ص ۳۲؛ رجال النجاشی، ص ۴۲.

۵. فهرست الطوسی، ص ۱۳۰.

۶. برای مطالعه رک: حدیث و اعتبار کتاب‌محور.

مؤثر است. این مؤلفه، گاه به کمک قبول روایت می‌آید، چنان‌که احمد بن محمد بن عیسی، ضعف سندی روایات حسن بن محبوب را در اواخر عمر خود نادیده می‌گیرد^۱ و گاه عدم اعتماد به منقولات راوی غیر ثقه، منجر به عدم پذیرش یا توقف در روایت می‌شود.^۲ چنین گزاره‌ای به عنوان مهم‌ترین مؤلفه در نقد بیرونی شناخته شده است، تا آن‌جا که برخی مانند آیه‌الله خویی (م ۱۴۱۳ق) به تأمل‌العلة بودن آن اشاره دارند:

فلا بد من النظر فی سند کل رواية منها، فإن توفرت فیها شروط الحجية أخذ بها، وإلا فلا.^۳

در حالی‌که - مطابق آن چه پیش از این اشاره شد و در ادامه نیز خواهد آمد - سایر روش‌های اعتبارسنجی، در عصر حضور و دوران متقدمین، نه تنها مورد اعتنا قرار گرفته، بلکه بر این مؤلفه تقدم داشته است.

۳-۲. سند

از دیگر مؤلفه‌های مورد توجه در نقد بیرونی، بررسی سند روایت است. اگر حدیث مدّ نظر، دارای اتصال، صحت و شهرت سندی باشد، نسبت به دیگر اسناد، مورد رجحان واقع می‌شود. این مؤلفه نیز نمی‌تواند تنها عامل در اعتبارسنجی تلقی گردد. به عنوان نمونه می‌توان به اعتبار مرسلات ابن‌ابی عمیر نزد عده‌ای از صاحب نظران اشاره نمود.^۴

۴-۲. تطابق با سنت (مؤید و مخالف روایی)

ارزیابی متن حدیث با استفاده از قرائن مثبت یا نافی موجود در دیگر روایات‌ها را می‌توان از کهن‌ترین گزاره‌های اعتبارسنجی دانست. تبار این‌گونه از اعتبارسنجی علاوه بر دستور مستقیم قرآن^۵ و گزارش‌هایی از دستور صریح ائمه (علیهم‌السلام) به این روش،^۶ در عرضه روایات بر امام^۷ یا راویان معتمد^۸ نیز وجود دارد.^۹ این روش در دوران‌های بعدی، در قالب عرضه

۱. رجال الکشی، ج ۱، ص ۵۱۲، ش ۹۸۹.

۲. رجال ابن غضائری، ص ۱۰۱؛ رجال النجاشی، ص ۴۴۸.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۹۱.

۴. کلیات فی علم الرجال، ص ۲۱۱.

۵. سوره نساء، آیه ۸۲: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

۶. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۴۹.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۶۲، ح ۱ و ج ۸، ص ۱۴، ح ۲؛ الغیبة (طوسی)، ص ۳۹۰.

۸. الکافی، ج ۷، ص ۸۵، ح ۳ و ص ۹۱، ح ۱ و ص ۱۰۴.

۹. برای مطالعه بیشتر رک: «عرضه حدیث بر امامان» اثر عبدالهادی مسعودی، مجله علوم حدیث، سال ۱۳۷۶، شماره ۶.

گزاره‌های مدّ نظر بر سایر میراث روایی جلوه کرد.^۱ هم‌چنین در روش رجالیان و محدّثان متقدّم هم تنها آن دست از مروّیات راویان ضعیف و متّهم کنار گذاشته می‌شود که دارای نقل منفرد بوده، با سایر تراث روایی، هم‌خوانی نداشته باشد.^۲ قابل ذکر است همان‌گونه که عرضه روایت برائمه (برای) یا راویان معتمد، به عنوان معیاری معتبر رخ می‌داد، آن دسته از میراث منقولی که به عنوان معیار سنجش لحاظ می‌شود نیز، باید به نحوی از انحا، معتبر و قابل قبول باشد. لذا صرف یافتن مضمونی موافق و مخالف، الزاماً مطلوب نیست.

۵-۲. عمل متخصّصان

همان‌گونه که در عبارتی از روایت عمر بن حنظله^۳ و دیگر احادیث^۴ توجّه داده شده، شناخت منظومه اصیل فقهی و اعتقادی شیعه تا حدّ بسیاری با شناخت نظرات مشهور علمای متقدّم،^۵ انجام پذیر است.^۶ از این روی اعراض فقها و متکلمین متقدّم امامیه از فحوای روایتی که به آن دسترسی داشته‌اند، می‌تواند حاکی از اعتبار پایین و ناهمگونی آن با منظومه عقاید و احکام شیعی باشد.^۷ در مقابل، اعتنا و شهرت عملی ایشان به متن یک روایت، جابر ضعف سند قلمداد می‌شود.^۸

۳. اعتبارسنجی روایات یونس بن ظبیان در کتب اربعه

آن‌گونه که اشاره شد، هرچند اعتبارسنجی حدیث به معیارهای یاد شده محدود نمی‌شود، اما می‌توان آن‌ها را از کارآمدترین و مهم‌ترین سنجه‌ها در اعتبارسنجی احادیث یونس در کتب اربعه دانست. پرواضح است که این مؤلفه‌ها از حیث اعتبار یکسان نیستند؛ مثلاً تطابق با سنّت دارای اعتباری فراتر از بحث اتصال سندی است. براین اساس در اعتبارسنجی نهایی یکایک روایات، اهمیّت هر کدام از سنجه‌ها به تناسب لحاظ خواهد شد.

۳-۱. منبع

صرف وجود روایات یک راوی در کتب اربعه، می‌تواند به تنهایی فزاینده اعتبار (نه الزاماً

۱. الفوائد الحائریة، ص ۴۸۷.

۲. رجال النجاشی، ص ۱۸۲ و ۳۲۸ و ۳۲۹.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۸.

۴. به عنوان نمونه: بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۴.

۵. الموجز فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۳.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۸.

۷. المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱۲، ص ۳۶۰.

۸. همان، ج ۲، ص ۶۷۳؛ کتاب الزکاة، ص ۳۰؛ کتاب الخمس، ص ۱۰۸؛ قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ۲۸.

اعتباربخش مطلق) آن روایت باشد؛ چه آن‌که صاحبان این کتب، حتی در نقل از مشهورترین ضعیف مانند أبوالخطاب، دقت نظرهایی مبذول داشته‌اند؛^۱ به ویژه آن‌که روایتی در منابع قمی و بغدادی (از کتب اربعه)، به عنوان حوزه‌های نص‌گرا و عقل‌گرا تکرار هم شده باشد. از دوازده روایت فقهی موجود از یونس در کتب اربعه، پنج روایت در این مصادر به نحوی تکرار شده است؛ سه روایت که در تهذیبین تکرار شده و فاقد اهمیت تکرار در دیگر منابع است؛ یک روایت دوبار در الکافی و یک روایت دوبار در تهذیب الاحکام آمده است. تک روایتی هم که در بیش از یک کتاب از کتب اربعه نقل شده، از لحاظ این سنجه اعتماد ویژه‌ای به خود می‌گیرد.

ردیف	روایت در کتب اربعه		دیگر مصادر حدیثی	
	نشانی	تکرار در کتب اربعه	نام کتاب	قرن / حوزه حدیثی
۱	الکافی، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۲	-	-	-
۲	الکافی، ج ۴، ص ۶۴، ح ۸	الکافی، ج ۴، ص ۶۵، ح ۱۷	فضائل الأشهر الثلاثة	۴ قم
			ثواب الأعمال	۴ قم
۳	الکافی، ج ۶، ص ۴۶۸، ح ۳	-	-	-
۴	الکافی، ج ۶، ص ۴۷۳، ح ۲	-	-	-
۵	الکافی، ج ۷، ص ۴۳۸، ح ۲	من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۵، ح ۴۳۱۷ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۴، ح ۳۴	-	-
۶	تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۱۶ الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲، ح ۴	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۰۱، ح ۱۶	-	-
۷	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۱۴	-	-	-
۸	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳	-	-	-
۹	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۱، ح ۷	-	-	-
۱۰	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۲، ح ۲۴	الاستبصار، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۲۱	-	-
۱۱	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳	الاستبصار، ج ۲، ص ۲۳۲، ح ۶	-	-
۱۲	تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۵۸، ح ۴۱	-	-	-

جدول (۱) - منابع ۱

۱. رک: «عرضه روایات أبوالخطاب در کتب اربعه برآموزه‌های تشیع»؛ همچنین رک: دراسة فی شخصیه سهل بن زیاد و روایاته.

نتیجه گیری

با چشم پوشی از تکرار روایات تهذیب الاحکام در الإستبصار می توان گفت نه روایت از دوازده روایت (۷۵٪) به هیچ نحو در منبع متقدم دیگری (اعم از کتب اربعه و دیگر کتب) تکرار نشده و تنها سه روایت (۲۵٪) به نحوی از انحا، در بیش از یک کتاب متقدم، وجود دارد. احتمالاً دلیل درصد پایین تکرار این روایات را بتوان در موضوعات نه چندان با اهمیت فقهی آن دانست. ناگفته نماند اعتبار منبعی روایاتی که در دیگر منابع متقدم نیامده اند، یکسان نیست؛ گاه روایتی فقط در یکی از کتب اربعه آمده و گاه در بیش از یک کتاب از سه کتاب الکافی، من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام تکرار شده است.

	تکرار در کتب اربعه				تکرار در سایر کتب متقدّم	بدون تکرار در کتب متقدّم
	در یک کتاب		در کتب مختلف			
	الکافی	تهذیب الکافی، من لایحضره الفقیه، الاحکام،	الکافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام،			
تعداد	۱	۱	۱	۱	۱	۱۱
درصد	٪۸	٪۸	٪۸	٪۸	٪۸	٪۹۲

جدول (۲) - منابع ۲

۲-۳. راوی

در میان راویان روایات محل بحث این پژوهش، سخن اصلی درباره یونس بن ظبیان خواهد بود. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در اختیار معرفة الرجال، به نقل از کشی (م ۳۴۰ق)، ذیل مدخل یونس بن ظبیان سه روایت در ذم و یک روایت در مدح وی می آورد.^۱ نخستین این گزارش ها، مربوط به عدم اعتماد حسن بن علی الوشاء به روایات منفرد یونس بن ظبیان، گزارش دوم درباره غضب و لعن امام رضا علیه السلام بروی و سومین گزارش درباره اعتقاد او به رسالت ابوالخطاب است. کشی با آوردن چهارمین روایت در مدح یونس از جانب امام صادق علیه السلام، این روایت را به دلیل مجهول بودن یکی از راویان و ناهمگونی با سه گزارش پیشین، غیر صحیح می داند. نیز ذیل مدخل أبوسمینه، به بیانی از فضل بن شاذان در خصوص این که یونس از کذابان مشهور است، می پردازد.^۲ ابن غضائری (م قرن ۵)

۱. رجال الکشی، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۵.

۲. همان، ص ۵۴۶.

شخصیت حدیثی یونس بن ظبّیان را با عبارات «غال، کذاب، وضاع للحديث» معرفی می‌کند.^۱ نجاشی (م ۴۵۰ق) هم وی را تضعیف کرده،^۲ هم سخن با ابن غضائری احادیث وی را مورد اعتنا ندانسته، کتبش را آکنده از تخلیط معرفی کرده است.^۳ شیخ طوسی با مهمل گذاشتن یونس در الرجال خود،^۴ در الفهرست هم به جز ذکر طریق، نکته‌ای درباره شخصیت حدیثی وی ندارد^۵ که خود می‌تواند محلّ برخی از گمانه‌زنی‌ها درباره تردید شیخ نسبت به ضعف این راوی باشد. وضعیت مذموم و مبهم یونس بن ظبّیان در نظر متقدمین، در آثار رجالیان متأخر نیز بازتاب داشته و ایشان را از اعتماد بر روایات یونس بر حذر داشته است.^۶ در این بین، محدث نوری (م ۱۳۲۰ق)، به کمک شواهد و قرائن مختلف، سعی در رفع اتهامات وارده بر یونس بن ظبّیان داشته، نهایتاً وی را جلیل‌القدر می‌داند.^۷ همچنین در میان معاصران، گرچه آیه‌الله خویی (م ۱۴۱۳ق)، ضعف و سوء اعتقاد یونس بن ظبّیان را برمی‌گزیند،^۸ اما آیه‌الله سید موسی شبیری، از آن‌جا که مستند تضعیفات نجاشی را روایات کثّی و این روایات را نیز در تعارض با روایت مدح یونس در سرائر به نقل از جامع بزنطی می‌داند، بر آن است اگر روایت مدح، مقدّم نباشد، روایات ذمّ و ضعف یونس بن ظبّیان قابل اثبات نیست.^۹ با این همه، هنوز برخی از فقهای معاصر نظر مثبتی درباره شخصیت رجالی یونس ندارند.^{۱۰}

گذشته از یونس بن ظبّیان، از حیث وثاقت در اُسانید منتهی به وی، راویان متفاوتی دیده می‌شوند که هر کدام در میزان اعتبار روایت مؤثرند؛ ده روایت از مؤلفین کتب اربعه تا یونس بن ظبّیان، سند معتبری (اعم از صحیح و مؤثّق) دارند و تنها دو روایت دارای راویان مهمل‌اند. از آن‌جا که عنایت به راویان، منحصر در راویان ضعیف نمی‌شود و باید راویان

۱. رجال ابن غضائری، ص ۱۰۱.

۲. رجال النجاشی، ص ۴۴۸.

۳. رجال ابن غضائری، ص ۱۰۱؛ رجال النجاشی، ص ۴۴۸.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۲۳.

۵. فهرست الطوسی، ص ۱۸۲.

۶. رجال ابن داود، ص ۲۸۵؛ رجال العلامة الحلی، ص ۲۶۶.

۷. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۲۲۳ - ۲۴۷.

۸. معجم رجال الحديث، ج ۲۱، ص ۲۰۷.

۹. سایت مدرسه فقهات، درس رجال آیه‌الله شبیری، جلسه ۳۳.

۱۰. سایت مدرسه فقهات، درس خارج فقه آیه‌الله مکارم، ۷۸/۰۷/۲۷ و ۸۸/۰۷/۱۴؛ درس خارج اصول آیه‌الله مظاهری،

۹۹/۱۰/۰۶؛ درس خارج فقه آیه‌الله شهیدی، ۹۸/۱۰/۱۶؛ درس خارج فقه آیه‌الله اشرفی شاهرودی، ۹۹/۱۰/۲۴.

جلیل القدر روایت شناس را نیز لحاظ نمود، حضور چنین راویانی، می تواند بسته به کیفیت قرارگیری ایشان در سند (مثل نقل روایت یونس در کتاب خود یا انتقال نسخه قرائتاً یا اجازتاً) ضعف ناشی از راویان ضعیف را کاسته، دست کم ظن به کذب روایت را منتفی سازد؛ به عنوان نمونه: در شش سند، محمد بن الحسن بن الولید حضور دارد؛ شخصیت دقیقی که نجاشی در وصف وی می آورد:

شیخ القمیین و فقیههم و متقدمهم و وجههم ... ثقة ثقة، عین، مسکون إليه.^۱

در چهار سند از همین شش سند، ابن غضائری نیز حاضر است. دیگر راویان حاضر در اسناد که از چنین تعابیر والایی برخوردارند، عبارت اند از: محمد بن یحیی العطار، محمد بن الحسین بن أبی الخطاب، محمد بن أبی عمیر، جمیل بن درّاج و صفوان بن یحیی البجلی.

ردیف	نشانی سند روایت در کتب اربعه	وضعیت سند و راویان		
		نوع سند ^۲ (صرف نظر از یونس)	راوی ضعیف	راوی معروف
۱	الکافی، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۲	ضعیف مهمل	محمد بن عمرو	-
۲	الکافی، ج ۴، ص ۶۴، ح ۸	ضعیف مهمل	منذر بن یزید	-
	الکافی، ج ۴، ص ۶۵، ح ۱۷			
۳	الکافی، ج ۶، ص ۴۶۸، ح ۳	صحیح	-	-
۴	الکافی، ج ۶، ص ۴۷۳، ح ۲	صحیح	-	محمد بن أبی عمیر زیاد جمیل بن درّاج
۵	الکافی، ج ۷، ص ۴۳۸، ح ۲	صحیح	-	محمد بن یحیی العطار محمد بن الحسین بن أبی الخطاب
	من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۵، ح ۴۳۱۷	مرسل	-	-
	تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۴، ح ۳۴	صحیح	-	الحسین بن عبیدالله الغضائری محمد بن یحیی العطار محمد بن الحسین بن أبی الخطاب
۶	تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۱۴۹	موثق	زیاد بن مروان القندی	محمد بن الحسن بن الولید الحسین بن عبیدالله الغضائری محمد بن یحیی العطار
	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۰۱، ح ۱۶			
	الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲، ح ۴			
۷	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۱۴	موثق	زیاد بن مروان القندی	محمد بن الحسن بن الولید الحسین بن عبیدالله الغضائری محمد بن یحیی العطار
۸	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳	صحیح	-	محمد بن یحیی العطار محمد بن الحسین بن أبی الخطاب
۹	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۱، ح ۷	صحیح	-	محمد بن الحسن بن الولید

۱. رجال النجاشی، ص ۳۸۲.

۲. بررسی ها مطابق نتایج نرم افزار درایه ۳ انجام گرفته است.

ردیف	نشانی سند روایت در کتب اربعه	وضعیت سند و راویان		
		نوع سند ^۲ (صرف نظر از یونس)	راوی ضعیف	راوی معروف
				احمد بن محمد بن عیسی اشعری صفوان بن یحیی البجلي
۱۰	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۲، ح ۲۴	صحیح	-	محمد بن الحسن بن الولید احمد بن محمد بن عیسی اشعری
	الإستبصار، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۲۱			
۱۱	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳	صحیح	-	محمد بن الحسن بن الولید الحسین بن عبیدالله الغضائری محمد بن یحیی العطار
	الإستبصار، ج ۲، ص ۲۳۲، ح ۶			
۱۲	تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۵۸، ح ۴۱	صحیح	-	محمد بن الحسن بن الولید الحسین بن عبیدالله الغضائری محمد بن الحسن بن أبی الخطاب

جدول (۳) - راویان ۱

نتیجه‌گیری

با فرض پذیرش ضعف شخصیت یونس بن ظبیان، باز هم نمی‌توان ضعیف بودن تمام دوازده روایت وی را یکسان دانست. مطابق جدول (۴)، در سند نه روایت (اعم از صحیح، مؤثق و ضعیف)، راویان معروف و قابل اتکا وجود دارند که به نسبت کمیت و کیفیت حضور خود، دست‌کم از ظن به کذب می‌کاهند. در میان سف روایت باقی مانده، یک روایت با سند صحیح از مؤلف به یونس می‌رسد و دو روایت دیگر به دارای یک راوی مهمل میان مؤلف و یونس است. پس در هیچ‌کدام از این‌ها آسانید، راوی ضعیف مصرّح وجود ندارد. با توجه به تفاوت شدت ضعف هر کدام از روایات، تأثیر این سنجه در اعتبارسنجی نهایی نیز در هر روایت متفاوت خواهد بود.

نوع سند (از مؤلف تا یونس)	صحیح	مؤثق	ضعیف
دارای راوی معروف	۷	۲	۰
فاقد راوی معروف	۱	۰	۲

جدول (۴) - راویان ۲

۳-۳. سند

وضعیت اسناد روایات یونس بن ظبیان در کتب اربعه متفاوت است. به طور کلی از یونس بن ظبیان در این کتب، دوازده روایت فقهی بدون تکرار، با ۴۹ سند بدون تکرار و بدون

لحاظ اسنادی که شیخ طوسی از کتاب الکافی نقل کرده، ذکر شده است. در کتاب الکافی، با پانزده سند متفاوت، پنج روایت فقهی (بدون تکرار) از یونس منقول است. تمام این پانزده سند، متصل بوده که یک روایت نیز مضمراست:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ قَالَ: قَالَ لِي: يَا يُونُسُ ...^۱

البته مرحوم صدوق، این روایت را از امام صادق علیه السلام می داند.^۲ تک روایت فقهی یونس در کتاب من لایحضره الفقیه،^۳ با توجه به عدم بیان طریق به یونس در مشیخه، مرسل است. البته این روایت در الکافی^۴ و تهذیب الأحکام^۵ مسنداً ذکر شده است. درباره تهذیب الأحکام نیز باید دانست ۲۹ سند (هفت روایت) از ۳۳ سند، متصل و چهار سند (یک روایت)^۶ موقوف مطلق^۷ است. همان روایتی که در الکافی، مضمراست،^۸ در تهذیب الأحکام نیز مضمراست؛^۹ و چنان که گفته شد شیخ صدوق این روایت را از امام صادق علیه السلام نقل کرده است.^{۱۰} هم چنین در الاستبصار، دو روایت از یونس بن ظبیان وجود دارد^{۱۱} که دارای سه سند متصل از طریق مشیخه است.

نتیجه گیری

با عنایت به این سنج از اعتبارسنجی، روایات فقهی یونس بن ظبیان در کتب اربعه جز یک روایت موقوف در تهذیب الأحکام،^{۱۲} تماماً مسند و متصل بوده (۹۲٪) و از این حیث دارای اعتبار است.

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۷، ح ۲.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۵، ح ۴۳۱۷.

۳. همان.

۴. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۸، ح ۲.

۵. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۸۴، ح ۳۴.

۶. همان، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳.

۷. فهو ما وقف فيه الاسناد على الراوى ولم يصل الى المعصوم عليه السلام ... وهذا في الحقيقة ليس برواية وإنما هي حكاية من

الراوى (نهاية الدراية، ص ۱۸۴).

۸. الکافی، ج ۷، ص ۴۳۷، ح ۲.

۹. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۸۴.

۱۰. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۵.

۱۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲، ح ۴ و ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۲۱.

۱۲. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳.

۴. تطابق با سنت (مؤید و مخالف روایی)

برای ارزیابی دقیق تر هر روایت درباره شناسایی روایات مؤید و مخالف آن، متن روایات فقهی یونس بن ظبیان در کتب اربعه، حتی الامکان به فقره‌های موضوعی کوتاه‌تر تقسیم و این فقره‌ها مورد تحلیل این مؤلفه از اعتبارسنجی قرار گرفته‌اند. همان‌گونه که گفته شد، از آن‌جا که میراث روایی منتخب، جهت معیار سنجش سایر روایات، باید به نحوی، معتبر و قابل قبول باشد و صرف یافتن روایت موافق و مخالف، مقصود نیست، سعی بر آن است لحاظ مؤیدات و معارض‌ها، از این منظر نیز قابل قبول باشد. ذیلاً نخست به بررسی تفصیلی یک روایت پرداخته و سپس گزارش سایر فقره‌های روایات در جدول ارائه خواهد شد.

۱-۴. کیفیت تشییع جنازه

از روایات فقهی یونس بن ظبیان در الکافی، باید به روایتی در کیفیت تشییع جنازه اشاره کرد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: امْشِ أَمَامَ جَنَازَةِ الْمُسْلِمِ الْعَارِفِ، وَلَا تَمْشِ أَمَامَ جَنَازَةِ الْجَاهِلِ، فَإِنَّ أَمَامَ جَنَازَةِ الْمُسْلِمِ مَلَائِكَةٌ يُسْرِعُونَ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ أَمَامَ جَنَازَةِ الْكَافِرِ مَلَائِكَةٌ يُسْرِعُونَ بِهِ إِلَى النَّارِ.^۱

این روایت، دارای چهار فقره است.

۱-۱-۴. مشی پیشاپیش از جنازه مسلمان عارف

غیر از نقلی از شیخ صدوق به این بیان:

رُوي إِذَا كَانَ الْمَيِّتُ مُؤْمِنًا فَلَا بُاسَ أَنْ يُمَشَى قُدَّامَ جَنَازَتِهِ، فَإِنَّ الرَّحْمَةَ تَسْتَقْبِلُهُ وَالْكَافِرُ لَا يَتَقَدَّمُ أَمَامَ جَنَازَتِهِ، فَإِنَّ اللَّعْنَةَ تَسْتَقْبِلُهُ.^۲

که می‌تواند برگرفته از همین روایت باشد، روایت مشابهی برای این فقره یافت نشد؛ در حالی که لأقل در همین «باب المشی مع الجنابة» از الکافی، روایاتی صحیح در مخالفت فقره محل بحث وجود دارد:

وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَشَى النَّبِيُّ خَلْفَ جَنَازَةٍ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ

۱. الکافی، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۲.

۲. المقنع، ص ۶۰.

الله، مَا لَكَ تَمْشِي خَلْفَهَا؟ فَقَالَ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ رَأَيْتُهُمْ يَمْشُونَ أَمَامَهَا وَنَحْنُ تَبِعُ لَهُمْ.^۱
 مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ،
 عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمَشْيُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْمَشْيِ
 بَيْنَ يَدَيْهَا.^۲

۴-۱-۲. عدم مشی پیشاپیش از جنازه جاحد

روایت قرب الإسناد و روایت هفتم «باب المشی مع الجنائز» را - که از مشی جلوتر از جنازه مخالف منع کرده و سند موثق هم دارد - می توان مؤیدی بر این فقره دانست:
 أَبُو الْبَخْرِيِّ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: إِذَا لَقِيتَ جَنَازَةً
 مُشْرِكِي فَلَا تَسْتَقْبِلْهَا، وَخُذْ عَنْ يَمِينِهَا وَ عَنْ شِمَالِهَا.^۳
 عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الثَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ
 كَيْفَ أَصْنَعُ إِذَا خَرَجْتُ مَعَ الْجَنَازَةِ أَمْشِي أَمَامَهَا أَوْ خَلْفَهَا أَوْ عَنْ يَمِينِهَا أَوْ عَنْ شِمَالِهَا،
 فَقَالَ: إِنْ كَانَ مُخَالَفًا فَلَا تَمْشِ أَمَامَهُ، فَإِنَّ مَلَائِكَةَ الْعَذَابِ يَسْتَقْبِلُونَهُ بِاللَّوْنِ الْعَذَابِ.^۴

۴-۱-۳. حضور ملائکه رحمت در پیشاپیش جنازه مسلمان

روایت سوم باب مذکور،^۵ مؤیدی صحیح السند برای این فقره است که در فقره های پیشین گذشت.

۴-۱-۴. حضور ملائکه عذاب در پیشاپیش جنازه کافر

روایت هفتم باب مذکور،^۶ مؤیدی موثق برای این فقره است، که در فقره های پیشین گذشت. قابل ذکر است عبارت شیخ صدوق در المقنع که می فرماید:
 رُوي إِذَا كَانَ الْمَيِّتُ مُؤْمِنًا فَلَا بَأْسَ أَنْ يَمْشَى قُدَّامَ جَنَازَتِهِ، فَإِنَّ الرَّحْمَةَ تَسْتَقْبِلُهُ وَالْكَافِرُ
 لَا يَتَقَدَّمُ أَمَامَ جَنَازَتِهِ، فَإِنَّ اللَّعْنَةَ تَسْتَقْبِلُهُ.^۷

بسته به میزان اعتماد به آن، یارای تأیید تمام فقره های پیش گفته دارد.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۳.

۲. همان، ح ۱.

۳. قرب الإسناد، ص ۱۳۹.

۴. الکافی، ج ۳، ص ۱۷۰، ح ۷.

۵. همان، ص ۱۶۹، ح ۳.

۶. همان، ص ۱۷۰، ح ۷.

۷. المقنع، ص ۶۰.

۲-۴. سایر روایات فقهی یونس

در جدول زیر یازده روایت فقهی (۲۹ فقره) دیگر از حیث وجود و فقدان روایت مؤید و مخالف بررسی شده‌اند.

ردیف	نشانی روایت (فقهی) (کتاب / ج / ص / ح)	عنوان فقره	روایت مؤید (کتاب / ج / ص / ح)	روایت مخالف	دلیل اعتماد به روایت مؤید یا مخالف
۱	الکافی، ج ۴، ص ۶۴، ح ۸ الکافی، ج ۴، ص ۶۵، ح ۱۷	فضیلت روزه در گرما	من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۶، ح ۱۷۸۱	-	اعتبار منبع
		کیفیت عنایت به روزه‌دار در گرما	-	-	-
		طیب ریح روزه‌دار	الکافی، ج ۴، ص ۶۴، ح ۱۳	-	اعتبار سند اعتبار منبع
۲	الکافی، ج ۶، ص ۴۶۸، ح ۳	استحباب لبس خاتم	الکافی / باب الخواتیم	-	اعتبار سند اعتبار منبع شهرت
۳	الکافی، ج ۶، ص ۴۷۳، ح ۲	نقش خاتم امام صادق علیه السلام	-	-	-
		نقش خاتم امام باقر علیه السلام	عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۵۴، ح ۲۰۶	-	اعتبار منبع
		نقش خاتم امام سجاد علیه السلام	-	-	-
		نقش خاتم سید الشهداء علیه السلام	-	-	-
		نقش خاتم مجتبی علیه السلام	-	-	-
		نقش خاتم امیرالمؤمنین علیه السلام	-	-	-
۴	الکافی، ج ۷، ص ۴۳۸، ح ۲ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۱۷، ح ۳ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۴، ح ۲۴	منع حلف به برائت از ائمه علیهم السلام	من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۱۸، ح ۳۷۵	-	اعتبار منبع
			من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۲۶، ح ۳۷۷		
			من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۳۰، ح ۳۷۸		
		برابری حلف برائت از ائمه علیهم السلام با برائت از ایشان	من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۱۸، ح ۳۷۵	-	اعتبار منبع

ردیف	نشانی روایت (فقهی) (کتاب / ج / ص / ح)	عنوان فقره	روایت مؤید (کتاب / ج / ص / ح)	روایت مخالف	دلیل اعتماد به روایت مؤید یا مخالف
۵	تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۱۴۹ تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۰۱، ح ۱۶ الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲، ح ۴	منع از نماز بر قبر	الکافی، ج ۳، ص ۳۹۰، ح ۱۳	من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۷۳۶	اعتبار منبع
			من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳، ح ۴۹۶۸	تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۷۴، ح ۸۷	
			المقنع، ص ۶۶	-	
			-	-	
۶	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۱۴	فضل نماز زن در خانه	من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۷۴، ح ۱۰۸۸	-	اعتبار سند اعتبار منبع
			من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۹۷، ح ۱۱۷۹		
			من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۳۸، ح ۷۱۸		
			-	-	
۷	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳	تکبیر نخست: استفتاح نماز	-	۱ -	-
		تکبیر دوم: شهادتین	-	-	-
		تکبیر سوم: صلوات و ثنای الهی	-	-	-
		تکبیر چهارم: دعا برای میت	الکافی، ج ۳، ص ۱۸۱، ح ۳	-	اعتبار منبع
		تکبیر پنجم: سلام نماز	-	-	اعتبار منبع
		توقف تا زمان حمل سریر	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۱۹۵، ح ۲۰	-	اعتبار سند اعتبار منبع

۱ از آن جا که در روایات به عدم معین بودن ادعیه نماز میت تصریح شده است (الکافی، ج ۳، ص ۱۸۵؛ وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۸۸)، روایات ادعیه ای متفاوت از آن چه در روایت یونس آمده است، صرفاً غیرموافق بوده و مخالف محسوب نمی شوند.

ردیف	نشانی روایت (فقهی) (کتاب / ج / ص / ح)	عنوان فقره	روایت مؤید (کتاب / ج / ص / ح)	روایت مخالف	دلیل اعتماد به روایت مؤید یا مخالف
۸	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۱، ح ۷	أفضلیت نماز واجب بر بیست حج	الکافی، ج ۳، ص ۲۶۵، ح ۷ من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۰۹، ح ۶۳۰ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲، ح ۱۵۹۴ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۲۲۳۷ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۱۲، ح ۶۴ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۰، ح ۲۲	-	اعتبار سند اعتبار منبع
			الکافی، ج ۳، ص ۲۶۵، ح ۷ الکافی، ج ۴، ص ۲۶۰، ح ۳۲ من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۰۹، ح ۶۳۰ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲، ح ۱۵۹۴ من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۲۲۳۷ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۱۲، ح ۶۴ تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۹، ح ۲	-	اعتبار سند اعتبار منبع
۹	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۲، ح ۲۴ الاستبصار، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۲۱	جواز إحرام حج از رجب و رمضان	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۱، ح ۲۳	-	اعتبار سند اعتبار منبع
۱۰	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳ الاستبصار، ج ۲، ص ۲۳۲، ح ۶	عدم طواف نساء در عمره	الکافی، ج ۴، ص ۵۳۷، ح ۴	الکافی، ج ۴، ص ۵۳۸، ح ۷	اعتبار سند
			الکافی، ج ۴، ص ۵۳۷، ح ۵	الکافی، ج ۴، ص ۵۳۸، ح ۸	اعتبار منبع
				الکافی، ج ۴، ص ۵۳۸، ح ۹	

ردیف	نشانی روایت (فقهی) (کتاب / ج / ص / ح)	عنوان فقره	روایت مؤید (کتاب / ج / ص / ح)	روایت مخالف	دلیل اعتماد به روایت مؤید یا مخالف
				تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۳۹، ح ۱۷۰	
				تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۳، ح ۱۸	
		منع ازدواج با منافقه پس از مؤمنه	-	-	-
۱۱	تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۵۸، ح ۴۱	جواز ازدواج با مؤمنه پس از منافقه	-	-	-

جدول (۵) - روایات فقهی

با عنایت به جدول فوق باید گفت تحلیل فقدان روایت موافق برای ۱۳ فقره از ۳۳ فقره فقهی، یک دست و به یک معنا نیست؛ به عنوان مثال ۶ فقره از این ۱۳ فقره، درباره فروعی است که جنبه فقهی و درجه حساسیت اعتباری بسیار پایینی داشته، به لطف فضای حاکم بر کلیت روایت، در زمره روایات فقهی قرار گرفته اند.^۱ نیز فقره «جواز ازدواج با مؤمنه پس از منافقه» با عنایت به سایر فروع فقهی و قیاس اولویت، به راحتی قابل دست یابی است.^۲ بر این اساس نمی توان عدم وجدان روایت صریح موافق برای فقره پیش گفته را با عدم وجدان روایت موافق برای فقره نخست همین روایت (منع ازدواج با منافقه پس از مؤمنه) - که شاید جز با معدود عمومات فقهی، قابل تقویت نباشد - یکسان دانست.^۳ از این رو، به طور کلی باید میان روایت منفردی که هیچ شاهد موافقی (صریحاً و تلویحاً) نداشته و احتمالاً با دیگر احکام دینی نیز هم خوانی ندارد و روایتی که هر چند روایت موافق صریح ندارد، ولی با منظومه و دیگر فروع فقهی هم گون است، تفاوت قائل شد.

نتیجه گیری

از ۳۳ فقره فقهی، نوزده فقره (۵۷٪) دارای روایت مؤید و هفت فقره (۲۴٪) با آن که روایت

۱ مانند کیفیت عنایت به روزه دار در گرما، نقوش خواتیم امیرالمؤمنین، امام مجتبی، سیدالشهدا، زین العابدین و امام صادق (علیهم السلام).

۲ به این نحو که وقتی ازدواج با مؤمنه پس از مؤمنه جایز است، به طریق اولی ازدواج با مؤمنه پس از منافقه جایز خواهد بود.

۳ نمونه دیگر را می توان در فراز «منع از تکیه بر قبر» جست

موافقی ندارند، ولی یا با منظومه فقه امامیه هم‌گون بوده یا از چندان اهمیّت فقهی برخوردار نیستند. از سوی دیگر با توجه به این‌که دو فقره از سه فقره دارای روایت مخالف، فقره‌هایی بوده که روایت موافق هم دارند، یک فقره دارای روایت مخالف (۳٪) و شش فقره (۲۱٪) ناهم‌گون با روایات دیگر فروع را باید از منفردات فقهی و غیر معتبر از حیث سنجه تطابق با سنت قلمداد نمود (۷ فقره و ۲۴٪).^۱

دارای روایت موافق	فقدان روایت موافق		دارای روایت مخالف	تعداد فقره
	هم‌گون با منظومه و فروع فقهی	ناهم‌گون با منظومه و فروع فقهی		
۱۹	۷	۶	۳	۱۹
۵۷٪	۲۱٪	۱۸٪	۹٪	۳ درصد

جدول (۶) - گونه‌های روایات فقهی

۵. عمل متخصصان

فقره‌های فقهی روایات یونس، یک دست نیستند؛ برخی از فقره‌ها، هیچ فقیه متقدم و متأخری را با خود همراه نکرده؛ برخی دیگر، کاملاً با منظومه فقه شیعه سازگار و برخی به دلیل نادر بودن فرع اساساً مورد عنایت و تعرض فقها قرار نگرفته است. براین اساس نمی‌توان تمام این روایات را به کمک این سنجه مورد اعتبارسنجی قرار داد و باید به بررسی آرای موجود فقها بسنده نمود.

ردیف	عنوان فقهی (کتاب / ج / ص / ح)	نظرات فقها		نحوه مواجهه
		نمونه	سایر (کتاب / جلد / صفحه)	
۱	أمر به مشی جلوی جنازه مسلمان	وأفضل ما يمشی المشيع للجنازة، خلفها أو عن	جامع المقاصد، ج ۱، ص ۴۱۵	مخالف

۱ پذیرش حدیث، مشروط به موافقت صریح با سنت (نه عدم مخالفت) نیست؛ زیرا در صورت پذیرش این مبنا به حدیث جدید نیاز نیست. به دیگر سخن، اگر در موضوع مورد نیاز، محتاج سنتی باشیم که از طریق خبر متواتر یا روایات صحیح برای ما ثابت شده است، در جایی که سنت موجود است به این حدیث برای بیان معرفت و حکم، نیازی نیست. (منطق فهم حدیث، ص ۶۰۱ و ۶۰۲).

۲. از آن‌جا که دو فراز از این سه فراز، هم روایت موافق دارد هم مخالف، در هر دو دسته محاسبه شده است.

۳. از آن‌جا که دو فراز دارای روایت مخالف، روایت موافق نیز دارند، در جمع کلی، دو بار محاسبه خواهد شد، و الا در جمع‌بندی درصدها، فقط ۵۵ و ۲۴ و ۲۱ باید با یکدیگر جمع شوند.

ردیف	عنوان فقهی (کتاب / ج / ص / ح)	نظرات فقها	
		نمونه	سایر (کتاب / جلد / صفحه)
	(الكافي، ج ٢، ص ١٦٩، ح ٢)	يمينيها او شمالها؛ فإن تقدمها لعارض او ضرورة لم يكن عليه حرج؛ وإن كان لغير ضرورة يكون قد ترك الأفضل وليس عليه شيء (النهاية، ص ٣٦)	منتهى، ج ٧، ص ٢٧١ المرائر، ج ١، ص ١٦٤ المعتبر، ج ١، ص ٢٩٣ ذكرى، ج ١، ص ٣٩١ بحار الانوار، ج ٧٨، ص ٢٧٤ روض الجنان، ج ٢، ص ٨٣٦ جواهر، ج ٤، ص ٢٦٦
٢	نهى از مشى جلوى جنازه جاحد (الكافي، ج ٣، ص ١٦٩، ح ٢)	ابن أبي عقيل: يجب التأخر خلف جنازة المعادى لذى القربى لما ورد من استقبال ملائكة العذاب إياه (بحار الانوار، ج ٨١، ص ٢٧٥)	كشف اللثام، ج ٢، ص ٣٢٧ بحار الانوار، ج ٧٨، ص ٢٧٤ مصباح الفقيه، ج ٥، ص ٣٦٣
٣	نهى از حلف به برائت ائمه عليهم السلام (الكافي، ج ٧، ص ٤٣٨، ح ٢) (كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٧٥، ح ٤٣١) (تهذيب الاحكام، ج ٨، ص ٢٨٤، ح ٣٤)	يحرم الحلف بالبراءة من الأئمة عليهم السلام (هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، ج ٧، ص ٥٤٦)	كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٧٥ روضة المتقين، ج ٨، ص ٦٤ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٢١٤ جواهر، ج ٣٥، ص ٣٤٥
٤	استحباب روزه در گرما (الكافي، ج ٤، ص ٦٤، ح ٨) (الكافي، ج ٤، ص ٦٥، ح ١٧)	وان من صام يوماً لله عز وجل فى شدة الحر فأصابه ظمأ وكل الله به ألف ملك يمسخون وجهه ويبشرونه بالجنة حتى إذا أفطر، قال الله جل جلاله ما أطيب ريحك وروحك، يا ملائكتى أشهدوا انى قد غفرت له (جواهر الكلام، ج ١٦، ص ١٨١)	-
٥	استحباب لبس خاتم (الكافي، ج ٦، ص ٤٦٨، ح ٣)	المسألة الأربعون: التخنم فى البيدين أم فى اليمين وحدها؟ الجواب: المستنون فى الخاتم أن يكون فى اليمين، مع الإختيار وعدم التقية، وإن أضاف إلى اليمين اليسار جاز. ولا يجوز الإقتصار على اليسار من غير تقية. (رسائل الشريف المرتضى، ص ٢٩٢)	موسوعة الإمام الخوئى، ج ٢٨، ص ٤٥٢
٦	نهى از نماز بر قبر (تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٤٦١، ح ١٤) (تهذيب الاحكام، ج ٣، ص ٢٠١، ح ١٦) (الاستبصار، ج ١، ص ٤٨٢)	-	-
٧	نهى از نشستن بر قبر	يكوه أن يجلس على قبر، أو يثكى عليه، أو يمشى	جواهر، ج ٤، ص ٣٥١

١. با عنایت به عبارت مرحوم صدوق در مقدمه کتاب من لا يحضره الفقيه (فَصَدْتُ إِلَى إِيزَادٍ مَا أُفْتِيَ بِهِ وَأَحْكُمُ بِصَحَّتِهِ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وَ تَعَالَتْ قُدْرَتُهُ وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخَرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهِهَا الْمَعْوَلُ وَ إِلَيْهَا الْمَرْجِعُ) (کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣)، روایات موجود در این کتاب را باید مورد عنایت وى از لحاظ فقهی و فتوایی دانست.

٢. عناوین هریاب، انعکاس دهنده فتوای شیخ حر عاملی است (روش شناسی تدوین حدیث در وسائل الشیعة، ص ١٩٥).

ردیف	عنوان فقهی (کتاب / ج / ص / ح)	نظرات فقها		نحوه مواجهه
		نمونه	سایر (کتاب / جلد / صفحه)	
	(تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۱۴) (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۰۱، ح ۱۶) (الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲)	علیه، (الخلاف، ج ۱، ص ۷۰۷)		
۸	نهی از تکیه دادن به قبر (الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲)	یکره أن یجلس علی قبر، أو یتکئ علیه، أو یمشی علیه، (الخلاف، ج ۱، ص ۷۰۷)	جواهر، ج ۴، ص ۳۵۱	موافق
۹	نهی از بنای بر قبر (تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۱۴) (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۰۱، ح ۱۶) (الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲)	یکره أن یجلس علی قبر، أو یتکئ علیه، أو یمشی علیه، (الخلاف، ج ۱، ص ۷۰۷)	جواهر، ج ۴، ص ۳۵۱	موافق
۱۰	پنج تکبیره بودن نماز میت (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	القسم الثالث فی کیفیت الصلاة وهی علی المؤمن خمس تکبیرات بلاخلاف أجده فیه بیننا، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل المحکی منهما مستفیض أو متواتر (جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۳۱)	النهاية، ص ۱۴۴ المعتبر، ج ۲، ص ۳۴۷ منتهی، ج ۷، ص ۳۱۶	موافق
۱۱	تکبیر نخست نماز میت: استفتاح صلاة (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	یکبر أولا و يشهد الشهادتين (الخلاف، ج ۱، ص ۷۲۴)	المعتبر، ج ۲، ص ۳۴۷ منتهی، ج ۷، ص ۳۲۹	مخالف ^۱
۱۲	تکبیر دوم نماز میت: شهادتین (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	ویکبر الثانية ویصلي علی النبی ﷺ (الخلاف، ج ۱، ص ۷۲۴)	منتهی، ج ۷، ص ۳۳۱	غیر موافق
۱۳	تکبیر سوم نماز میت: صلوات و ثنای الهی (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	ویکبر ثالثا و يدعو للمؤمنين (الخلاف، ج ۱، ص ۷۲۴)	منتهی، ج ۷، ص ۳۳۲	غیر موافق
۱۴	تکبیر چهارم نماز میت: دعا برای میت (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	ویکبر رابعا و يدعو للمیت (الخلاف، ج ۱، ص ۷۲۴)	منتهی، ج ۷، ص ۳۳۲	موافق
۱۵	تکبیر پنجم نماز میت: به منزله سلام نماز (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	ویکبر الخامسة و ينصرف (الخلاف، ج ۱، ص ۷۲۴)	منتهی، ج ۷، ص ۳۳۸	موافق
۱۶	توقف تا زمان حمل جنازه (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳)	و کیف کان فقد ذکرنا الأصحاب کما فی کشف اللثام و المحکی عن الروض أنه إذا فرغ من الصلاة وقف موقفه حتی ترفع الجنازة (جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۱۸۲)	مدارک، ج ۴، ص ۱۸۲	موافق

۱. عبارت محل بحث، از این حیث مخالف نظر فقها منظور شده که هیچ دعایی ندارد؛ در حالی که تخییر و عدم تعیین بیان شده، درباره انواع ادعیه است، نه در اصل دعا.

ردیف	عنوان فقهی (کتاب / ج / ص / ح)	نظرات فقها	
		نمونه	سایر (کتاب / جلد / صفحه)
		ص ۹۷)	مسالك، ج ۱، ص ۲۶۹
۱۷	منع ازدواج با منافقه پس از مؤمنه (تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۵۸، ج ۴)	و حمل على الكراهة (روضة المتقين، ج ۱۲، ص ۴۵۲)	-
۱۸	عدم طواف نساء در عمره (تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ج ۲۳) (الاستبصار، ج ۲، ص ۲۳۲)	فليس يعترض ما ذكرناه لأن هذه الرواية غير مستندة إلى أحد من الأئمة عليه السلام إذا لم تكن مستندة لم يجب العمل بها ومع هذا فهي رواية شاذة لا تقابل بمثليها أخبار كثيرة بل يجب العدول عنها إلى العمل بالأكثر والأظهر (تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۵)	جواهر، ج ۱۰، ص ۲۹۷ مدارك، ج ۸، ص ۱۹۷ روضة المتقين، ج ۵، ص ۷۸ كشف اللثام، ج ۵، ص ۴۸۲
۱۹	أفضليّة نماز زن در خانه (تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۲، ج ۱۴)	... ظاهرهم الاتفاق عليه في أفضلية صلاتها في المنزل من صلاتها فيها رعاية للسستر المطلوب منهن، و... (جواهر الكلام، ج ۱۴، ص ۱۴۹)	النهاية، ص ۱۰۸ منتهى، ج ۶، ص ۳۱۱ مفتاح الكرامة، ج ۲، ص ۲۳۸
۲۰	جواز تمتع برای واردین به مکه از رجب و رمضان (تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۲، ج ۲۴)	باب استحباب اختيار حج التمتع على القران والافراد حيث لا يجب قسم بعينه وان حج ألفا وألفا، وإن كان قد اعتمر في رجب أو رمضان، وإن كان مكياً أو مجاوراً سنين (وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۲۴۶)	-

جدول (۷) - نظرات فقهی

مطابق جدول فوق و از میان بیست فقره فقهی تعیین شده، سه فقره (۱۵٪) مورد مخالفت فقها واقع شده است. نیز دو فقره (۱۰٪) در تکبیر دوم و سوم نماز میت، هرچند مورد اعتنای هیچ کدام از فقها قرار نگرفته است، اما از آن جا که روایات^۱ و آرای فقهی^۲، کیفیت این ادعیه را توقیفی ندانسته اند، به عنوان فقره های غیرموافق با آرای فقها شناخته شده و با فقره های دارای رأی مخالف فقهی، تمایز داده می شوند. گذشته از تک فقره «نهی نماز بر قبر» که فاقد رأی موافق یا مخالف است (۵٪)، چهارده فقره دیگر (۷۰٪) مورد موافقت فقها قرار گرفته که تا حدی قابل قبول، شاهی برای اعتبار فقره های فقهی روایات یونس بن ظبیان در کتب اربعه است.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۱۸۵.

۲. المعتمد فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۳۴۹.

نتیجه‌گیری

نتایج سنجه‌های کارآمد در اعتبارسنجی روایات فقهی یونس بن ظبیان در کتب اربعه، گویای اعتباری خلاف جنجال‌های شخصیتی وی است. منابع این روایات به شرح جدول زیر، علاوه بر آن‌که از حضور در کتب اربعه - به عنوان معتبرترین کتب امامیه - بهره می‌برند، با حضور بیش از پنجاه درصدی خود در سایر منابع متقدم، اعتباری افزون‌تر به خود داده‌اند. در آسانید روایات محل بحث که جزیک مورد تماماً متصل‌اند، تنها در دو سند جز یونس بن ظبیان راوی ضعیف یا مهمل نیز دیده می‌شود که حضور راویان شاخص در این آسانید می‌تواند اعتباری افزون‌تر بخشد. از لحاظ تطابق روایات محل بحث با سایر روایات شیعی، تنها سه روایت را نمی‌توان از این حیث معتبر دانست که البته شدت ضعف یکسان ندارند: یکی نه تنها روایت موافق ندارد، بلکه چند روایت مخالف هم دارد.^۱ دیگری هرچند با روایات اندکی موافقت دارد، ولی روایات مخالف بیشتری دارد^۲ و مورد آخر هم فاقد هرگونه روایت موافق و مخالف است.^۳ آن‌جا که قابلیت اعمال سنجه اعتنا و عمل متخصصان وجود داشت (هجده روایت، ۳۱ فقره)، دو روایت مطابق نظرایشان نبوده‌است؛ چنین نتایجی، برای یک راوی متهم به غلو، قابل توجه است. نهایتاً با عنایت به تجمیع داده‌ها، دو روایت یونس بن ظبیان در کتب اربعه را می‌توان نامعتبر تلقی کرد که آن هم به معنای عدم احراز صدور خواهد بود، نه احراز عدم صدور. ضمناً باید دانست اعتبار ۳۵ روایتی که معتبر شناخته شده‌اند، به دلیل تفاوت در میزان اعتبار ریزسنجه‌ها، یکسان نیست. علاوه بر این، به چند نتیجه کلی نیز می‌توان دست یافت:

۱. همان‌گونه که اتهام ضعف در خصوص یک راوی، به تنهایی دلیل مناسبی برای انکار آموزه‌های روایی وی نیست، صرف وجود روایات این دست راویان در کتابی (به ویژه کتب اربعه)، دلیل قابل قبولی برای بی‌اعتباری آن کتاب نخواهد بود. با چشم‌پوشی از احتمال تفاوت دیدگاه صاحب کتاب با دیدگاه رجالیان، باید به چرایی وجود چنین روایاتی در چنان کتبی پی بُرد.

۲. هرگاه آمار و درصدهای اعتبار روایات یک راوی، قابل ملاحظه باشد، خود می‌تواند دلیلی

۱. الکافی، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۲.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳.

۳. همان، ج ۷، ص ۴۵۸، ح ۴۱.

براعتبار آن دست از روایاتی باشد که ضمن فقدان معارض جدی، فاقد مؤید است.

۳. هرچقدر هم که آمار نهایی، مؤید صحت و قوت آموزه‌های راوی متهمی مانند یونس بن ظبیان باشد، باز نمی‌توان به صرف چنین دستاوردی، وی و نظائر وی را توثیق نمود؛ زیرا احتمال می‌رود مصنفین کتب معتبر امامیه و مشخصاً محمدون ثلاث، با پالایش میراث روایی وی، تنها به همین روایات منقول اعتنا کرده، سایر احادیث وی را کنار گذاشته باشند.

ردیف	نشانی روایت	مؤلفه اعتبارسنجی					ارزیابی
		منبع	راوی	سند	تطابق با سنت ^۱	عمل متخصصان	
۱	الکافی، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۲	معتبر	نامعتبر	معتبر	نامعتبر	نامعتبر	نامعتبر
۲	الکافی، ج ۴، ص ۶۴، ح ۸ الکافی، ج ۴، ص ۶۵، ح ۱۷	معتبر	نامعتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر
۳	الکافی، ج ۶، ص ۴۶۸، ح ۳	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر
۴	الکافی، ج ۶، ص ۴۷۳، ح ۲	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	-	معتبر
۵	الکافی، ج ۷، ص ۴۳۸، ح ۲ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۵، ح ۴۳۱۷ تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۴، ح ۳۴	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر
۶	تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۱، ح ۱۴۹ تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۰۱، ح ۱۶ الاستبصار، ج ۱، ص ۴۸۲، ح ۴	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر
۷	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۱۴	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر
۸	تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۱۳	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر
۹	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۱، ح ۷	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	-	معتبر
۱۰	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۲، ح ۲۴ الاستبصار، ج ۲، ص ۱۵۷، ح ۲۱	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر	معتبر

۱. از آن جا که در این بخش، ارزیابی کلی روایت مدّ نظر است، اگر در موافقت و مخالفت فرازهای درون روایتی از حیث تطابق با سنت و عمل متخصصان، هماهنگی وجود نداشته باشد، فضای کلی روایت و تعداد بیشتر فرازهای حاکم بر آن، لحاظ شده است.

ردیف	نشانی روایت	مؤلفه اعتبارسنجی					ارزیابی
		منبع	راوی	سند	تطابق با سنت ^۱	عمل متخصصان	
۱۱	تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۲۵۴، ح ۲۳ الاستبصار، ج ۲، ص ۲۳۲، ح ۶	معتبر	نامعتبر	نامعتبر	نامعتبر	نامعتبر	نامعتبر
۱۲	تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۵۸، ح ۴۱	معتبر	معتبر	معتبر	نامعتبر	معتبر	معتبر
ارزیابی اعتبار	درصد	٪۱۰۰	٪۷۵	٪۹۲	٪۷۵	٪۸۰	٪۸۳
	کیفیت	خوب	متوسط	خوب	متوسط	خوب	خوب

جدول (۸) - نتیجه گیری نهایی

کتابنامه

- قرآن کریم.
- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
- جامع المقاصد فی شرح القواعد، علی بن الحسین کرکی، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
- جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، بیروت، دارإحیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ش.
- خاتمة مستدرک الوسائل، حسین نوری، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحیاء التراث، بی تا.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۲ش.
- الخلاص، محمد بن حسن طوسی، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۰۷ق.
- ذکر الشیعة فی أحکام الشریعة، محمد بن مکی عاملی، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، بی جا: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۵ش.

الرجال، ابن داوود حلی، بی جاقم، منشورات الشریف الرضی، بی تا.
الرجال، احمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائري، قم، مؤسسه علمی فرهنگي دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.

الرجال، حسن بن يوسف حلی، نجف: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
الرجال، محمد بن حسن طوسی، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۳۷۳ش.
الرجال، محمد بن عمر کشی، مشهد: مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسين علم الهدی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن علی عاملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.

روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقی مجلسی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور، ۱۴۰۶ق.

السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، محمد بن أحمد بن إدريس حلی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۰ق.

العدة فی الأصول، محمد بن حسن طوسی، قم، تیزهوش، ۱۴۱۷ق.
عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علی بن بابويه (شيخ صدوق)، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
الغيبة، محمد بن حسن طوسی، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، مشهد، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۶ق.
الفوائد الحائرية، محمد باقر بهبهانی، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵ق.
الفهرست، محمد بن حسن طوسی، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
قاعدة لا ضرر ولا ضرار، سيد علی سيستاني، بی جا، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، بی تا.

قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر حمیری، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۳ق.
الکافي، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
کتاب الخمس، مرتضی انصاری، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، ۱۴۱۵ق.

کتاب الزكاة، مرتضی انصاری، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد

الشیخ الأعظم الأنصاری، ۱۴۱۵ق.

کتاب من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

کشف الثام و الإیهام عن قواعد الأحکام، فاضل هندی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، بی تا.

کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.

مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام، محمد موسوی عاملی، مشهد، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱ق.

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.

مصباح الفقيه، رضا همدانی، قم، المؤسسة الجعفرية لاهياء التراث، ۱۳۷۶ش.

المعتبر فی شرح المختصر، جعفر بن الحسن الحلّی، قم، مؤسسه سيد الشهداء علیه السلام، ۱۴۰۷ق. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، سيد ابوالقاسم خويي، قم، مركز نشر الثقافة الإسلامية فی العالم، ۱۳۷۲ش.

مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، محمد جواد حسینی عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.

المقنع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، مؤسسة امام مهدي علیه السلام، ۱۴۱۵ق. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، حسن بن یوسف حلّی، مشهد، آستانة الرضوية المقدسة، ۱۴۱۲ق.

منطق فهم حديث، سيد محمد كاظم طباطبائي، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ش.

الموجز فی أصول الفقه، جعفر سبحانی، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق. موسوعة الإمام الخوئي، سيد أبوالقاسم خويي، قم، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۱۶ق.

نهاية الدراية، سيد حسن صدر، قم، نشرالمشعر، بی تا.

النهاية، محمد بن حسن طوسی، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۰ق.

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، قم، مؤسسة آل

البيت ﷺ لآحياء التراث، ١٤١٦ق.

هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ﷺ، محمد بن حسن حرّ عاملي، مشهد، آستانة الرضوية المقدسة، ١٤١٢ق.

«تبیین شرایط قبول خبراز منظر قدما و متأخرين»، سيد محمد كاظم طباطبائي، فصلنامه علوم حدیث، ١٣٩٨ش، شماره ٩٢.

«روش روش شناسی تدوین حدیث در وسائل الشیعه»، حسن ربانی، فصلنامه فقه، ١٣٨٨ش، شماره ٢.

پایگاه اینترنتی مدرسه فقاہت (www.eshia.ir).

نرم افزار درایة النور ٣

در جستجوی اطلاق جامعیت بر مشیخه ابن محبوب

^۱ سید محسن موسوی^۲ سیده فرناز اتحاد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۷

چکیده

جامع نویسی از جمله شیوه‌های رایج تدوین حدیث از طریق گردآوری و تبویب احادیث است که سابقه آن به قرون نخستین باز می‌گردد. در طول تاریخ می‌توان کتاب‌های حدیثی را یافت که لفظ «جامع» را در عنوان خود دارند و برخی دیگر بدون این که لفظ «جامع» در عنوان بیاید، به لحاظ محتوا و ویژگی‌های کتاب، جامع حدیثی تلقی شده‌اند. «مشیخه ابن محبوب» از جمله کتاب‌هایی است که نجاشی آن را جامع نامیده است. با این که سوگمنده این کتاب به دست ما نرسیده است، چنین ادعا می‌شود که مشیخه ابن محبوب با توجه به ویژگی‌هایی که در محتوا داشته، یکی از جوامع حدیثی شیعه بوده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، بر آن است تا با شناخت ماهیت مشیخه ابن محبوب، صحت ادعای مطرح شده درباره جامعیت کتاب را مورد بررسی قرار دهد. هریک از نسخ تصحیح شده این اثر یک مجموعه مستقل به شمار می‌آید. مقاله پیش‌رو در نهایت، بیان می‌کند که با توجه به معیارهای ساختاری و محتوایی در تعریف جوامع حدیثی و همچنین نظریه شیوه مشیخه نویسی محدثان شیعه، نمی‌توان کتاب ابن محبوب را جامع حدیثی براساس تعریف تعریف جامع نزد امامیه به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: جوامع حدیثی، مشیخه نویسی، مشیخه ابن محبوب، نسخ تصحیح شده جامع ابن محبوب.

۱. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران (m.musavi@umz.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (m.musavi@umz.ac.ir).

۱. بیان مسأله

ویژگی مکتوب بودن، از جمله ویژگی‌های میراث علمی. حدیثی شیعه به شمار می‌آید. با توجه به اهتمام و تشویق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به جمع‌آوری و کتابت حدیث، در همان سده‌های نخستین، کتاب‌ها، اصول و نسخه‌های متعدد و گوناگونی به نگارش درآمد. از میان مطالب همین نگاشته‌ها، به مرور زمان و به دست راویان و محدثان، آثاری تحت عنوان جوامع حدیثی پدید آمد که برای مثال، با نام کتاب‌های اربعه شیعه شناخته شدند. از آن‌جا که تعریف متقنی از ابتدا برای این موارد وضع نشده بود و احتمال دارد نام‌گذاری با عنوان «حدیث» پس از جمع این آثار توسط مؤلف اصلی بر آن کتاب یا مجموعه خاص اطلاق شده باشد، آنچه که به عنوان جامع یا جوامع مورد استفاده قرار گرفت، دارای مشخصات و کیفیت‌های مختلفی بود؛ برای نمونه، برخی از این آثار براساس دسته‌بندی‌های هشت‌گانه (مطابق نظر اهل سنت)، برخی براساس ابواب فقهی، و برخی با تعاریف دیگر عنوان «جامع» را با خود همراه داشتند.

با این توضیح، جدا از این که در تعریف دقیق «جامع» درباره آثار حدیثی وحدت تام حاصل نشده است، از سوی دیگر، با تدوین چنین مجموعه‌هایی، آسیب فراموشی و از میان رفتن اصول و نسخه‌های قدیمی و کهن نیز وجود داشت. با گردآوری این جوامع، آثار قدیمی‌تر و مصادر و مراجع اولیه مورد غفلت واقع شدند، و این غفلت به مفقود شدن برخی از این آثار در طول تاریخ انجامید.

ذکر این نکته جالب توجه است که اگر مشیخه ابن محبوب از ابتدا با قصد و ویژگی‌های «جامع» به نگارش درآمده بود، ضروری می‌نمود که همانند دیگر آثار جامع حدیثی، نسل به نسل حفظ و منتقل می‌شد. با توجه به این که این اثر تاکنون باقی نمانده است، این موضوع با دیدگاه کسانی که آن را جامع حدیثی می‌پندارند، در تعارض قرار می‌گیرد.

پژوهش حاضر با دو مسأله اصلی مواجه است. مورد اول، این که تعریف جامعی از «جامع حدیثی» موجود نیست تا بتوان با تکیه بر آن، اطلاق جامعیت بر یک مجموعه یا اثر را سنجید. همچنین، تعریف «جامع» نزد اهل سنت و امامیه، ملاک‌هایی متفاوت از یکدیگر دارد.

براساس تعریف شیعه از «مشیخه»، این گونه کتاب‌ها آثاری رجالی به شمار می‌روند، در حالی که در تعریف اهل سنت، مشیخه‌ها کتاب‌هایی حدیثی محسوب می‌شوند.

مسأله‌ای که در خصوص این مشیخه و در روند پژوهش با آن مواجه هستیم، این است که

مشيخه ابن محبوب کتابی شیعی است، اما تنها در صورتی می‌توان آن را جامع تلقی کرد که با اصطلاح اهل سنت از «مشيخه» و به عنوان کتابی حدیثی، به آن نگریسته شود. حال، بحث در این است که:

آیا این کتاب حدیثی، جامع نیز هست یا خیر؟

آیا اطلاق اصطلاح «جامع» بر آن درست است یا نه؟

از سوی دیگر، معضلی بزرگ‌ترین وجود دارد و آن، تعیین مصادیق برای جوامع حدیثی است؛ به این معنا که آثاری در دسترس و هم‌طراز وجود دارند که با وجود داشتن ساختار و ماهیتی حدیثی و جامع‌گونه، در ظاهر و در عنوان خود، چنین نامی ندارند.

سؤال کلی پژوهش، به صورت مصداقی و در حدّ فرصت مقاله پژوهشی، درباره جامع بودن مشيخه ابن محبوب و این که آیا لفظ «جامعیت» بر این اثر اطلاق می‌شود یا خیر، مطرح می‌گردد.

پژوهش پیش‌رو، در درجه اول با بررسی تعاریف موجود از جوامع حدیثی، به تعریفی برگزیده و قابل اعتنا از جامع حدیثی دست خواهد یافت. سپس با بررسی محتوا، انتساب، و وجود این مشيخه، به این پرسش خواهد پرداخت که آیا با توجه به تعریف برگزیده از جامع حدیثی، می‌توان مشيخه ابن محبوب را جامع حدیثی نامید یا نه؟

در این مسیر، از دیدگاه موافقان و مخالفان اطلاق این عنوان بر این اثر بهره خواهد برد.

ضرورت انجام این پژوهش، از آن جا ناشی می‌شود که طرح مشيخه ابن محبوب به عنوان میراثی حدیثی، نیازمند تبیین درست ماهیت، کاربرد، و جایگاه آن است؛ و از سوی دیگر، پایان دادن به مباحث مخالفان و موافقان در خصوص اطلاق یا عدم اطلاق جامعیت بر آن، ضرورت دارد.

تاکنون در آثار پژوهشی و جست‌وجوهای علمی، به مشيخه ابن محبوب از زاویه حل مسأله جامعیت یا عدم جامعیت آن پرداخته نشده است، و از این جهت، پژوهش حاضر دارای نوآوری است.

کتاب مشيخه حسن بن محبوب، از جمله میراث‌های حدیثی است که در قالب دانشنامه دکتري در دانشگاه تربیت مدرس، توسط سید محمد مهدی ابوترابی (۱۴۱۴ق) احیا شده و متن این مشيخه، به صورتی که پژوهشگر ادعا می‌کند، در این رساله جمع و تدوین شده است.

۲. تعاریف و مصادیق جوامع حدیثی

در پاسخ به پرسش پژوهش حاضر، ضروری است که مفهوم «جامع حدیثی» و «جامع‌نویسی»، به عنوان یکی از روش‌های رایج در تألیف کتاب‌های حدیثی، و دیدگاه‌های متعدد درباره آن، مورد توجه قرار گیرد. به عبارت دیگر، درک ماهیت حقیقی مشیخه ابن محبوب و سنجش ادعای مطرح شده درباره آن، بدون روشن ساختن مفهوم چالش برانگیز «جامع حدیثی» و ارائه تعریفی جامع و مانع از آن، ممکن نخواهد بود.

۱-۲. معنای لغوی جامع

لفظ «جامع» در لغت، به معنای هر چیزی است که به دیگری ملحق شود و از آن به اجتماع تعبیر می‌شود. مصادیق این مفهوم، مختلف و گوناگون است و اختلاف در آن، به سبب تفاوت در صیغه‌ها و کاربردهای آن پدید آمده؛ مانند جمعه، جامع و مجموع. همچنین، جمع کردن چیزی از پراکندگی و تفرقه نیز در معنای آن گزارش شده است.^۱

از نظر برخی لغویان، «اجماع» بیشتر در مورد اجتماع رأی و اندیشه به کار می‌رود، مانند عبارت: «أَجْمَعَ المسلمون على هذا»؛ یعنی آرای آنان بر این مسأله گرد آمد. همچنین، «جامع» به معنای گردآورنده و جمع‌کننده در تمامی زمینه‌ها به کار می‌رود.^۲ برخی دیگر درباره لفظ «جامع» ذکر کرده‌اند که این واژه از ریشه «جَمَعَ» به معنای گردآوردن و جمع کردن گرفته شده است.^۳ همچنین، به گروهی از هر چیز، جمع چیزهای متجانس با یکدیگر و مجموعه‌ای هماهنگ نیز «جامع» گفته می‌شود.^۴

۲-۲. تعریف اصطلاحی جامع حدیثی

تعریف اصطلاحی «جامع حدیثی» در منابع متعدد، به صورت پراکنده و متنوع بیان شده است. از سوی دیگر، چنین به نظر می‌رسد که برخی از منابع و مکتوباتی که با عنوان «جامع» ثبت و مشهور شده‌اند، از ابتدا با هدف جامع‌نویسی نگارش نیافته‌اند، بلکه پس از جمع‌آوری و تدوین اولیه، توسط عامل یا عاملانی بیرونی، عنوان جامع بر آن‌ها اطلاق شده است.

۱. لسان العرب، ج ۸، ص ۵۳؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲. المفردات في غريب القرآن، ج ۱، ص ۲۰۱.

۳. مجمع البحرين، ج ۴، ص ۳۱۲؛ قاموس قرآن، ج ۲، ص ۴۷.

۴. معجم مقاییس اللغة، ص ۳۶۸.

با توجه به این که تعریف اصطلاحی «جامع حدیثی» با ضوابط و مشخصات جامع و دقیق، به طور کامل تعیین نشده، اطلاق این عنوان بر برخی آثار، با تعریف واقعی و دقیق جامع حدیثی هم خوانی ندارد؛ تا جایی که در برخی موارد، ناچار به نادیده گرفتن برخی قیود موجود در تعاریف شده‌اند.

محدثان اهل سنت، مجموع احادیث و مطالب دینی را در هشت موضوع (عقاید، احکام، سیر، آداب، تفسیر، فتن، اشراف الساعة و مناقب) دسته‌بندی کرده،^۱ برخی معتقدند که جامع حدیث کتابی است که در بر دارنده همه آن‌ها باشد، اگرچه درباره پاره‌ای از این عناوین اختلاف نظر وجود دارد.^۲

در کتاب‌های جامع یا جوامع حدیثی، ترتیب تدوین احادیث بر اساس موضوعات صورت می‌گیرد، نه همچون مسندها و معجم‌ها که ترتیب آن‌ها مبتنی بر اسامی اشخاص راوی است.^۳ برخی مجموعه‌ها که خود از چند جامع تشکیل شده‌اند، با تعبیر «مجامع» یاد شده‌اند. همچنین، اصطلاح «جامع حدیث» به معنای مجموعه‌ای از احادیث نیز به کار رفته است.^۴

بنا بر یکی از تعاریف جامع، جامع حدیثی در شیعه به تألیفاتی گفته می‌شود که مؤلف آن، بر اساس نیاز زمان، روایات را از کتب پیشین در عناوین متعدد گردآوری و تنظیم کند. تعداد و موضوعات کتاب‌های جوامع ضابطه ویژه‌ای ندارند.^۵ با توجه به گستره وسیع موضوعات حدیثی، در سده‌های نخستین هجری، تدوین و تألیف گونه‌هایی از آثار حدیثی در اشکال و انواع مختلف ظهور یافت.

این گونه‌های تألیفی، بنا بر نیاز و شرایط زمان و جامعه، در بردارنده مباحثی خاص با رویکردهای موضوعی بودند؛ و از آن‌جا که هریک از این آثار تنها بخشی از مباحث مورد عنایت جامعه را در برداشتند، تلاش می‌شد تا مدونه‌هایی با عنوان «جامع»، پاسخ‌گوی نیازی همگانی در موضوعات مختلف باشند.

اما این نکته شایان توجه است که احساس نیاز به این نوع تألیف، تابع شرایط زمانه است

۱. منهج النقد فی علوم الحديث، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۲. اصول التخریج و دراسة الاسانید، ج ۱، ص ۹۷.

۳. الحديث النبوی: مصطلحه، بلاغته، کتبه، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵.

۴. منهج النقد فی علوم الحديث، ج ۱، ص ۲۰۰.

۵. سبک‌شناخت کتاب‌های حدیثی، ص ۱۲۰.

و با دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی تغییر می‌یابد.

در تعریفی دیگر، لفظ «جوامع» قابل اطلاق بر آثاری دانسته شده است که در آن‌ها احادیث بر اساس ابواب فقهی جمع‌آوری شده‌اند؛ مانند: صحاح سته اهل سنت، کتب اربعه شیعه، و جوامع حدیثی متأخر نظیر بحار الانوار، وسائل الشیعة و الوافی. یا آن‌که جمع‌آوری احادیث به ترتیب حروف الفبا صورت گرفته باشد؛ مانند: «جامع الأصول» اثر ابن اثیر.^۱

خطیب بغدادی، کتاب‌هایی را که در باب احکام تصنیف شده و جامع میان مسانید (احادیث دارای سلسله سند) و غیرمسانید هستند، در زمره جوامع حدیثی به شمار می‌آورد.

سیوطی نیز، سه تعریف موازی و در عرض یکدیگر برای جامع حدیثی مطرح می‌کند:

۱. جوامع، به مثابه متونی عام که مشتمل بر مجموعه‌ای از احادیث هستند،

۲. جوامع، در تقابل با مسانید، بدون در نظر گرفتن قسم سومی،

۳. جوامع، در تقابل با مسانید، با در نظر گرفتن اقسام دیگری از روش‌های تدوین.

در معنای متقدم، جوامع، کتاب‌هایی‌اند که مضامینی فراتر از حدیث، همچون آثار صحابه و تابعین را نیز دربرمی‌گیرند، و به کارگیری تعبیر «جوامع» برای آن‌ها، از باب تغلیب و تسامح صورت گرفته است.^۲

به نظر می‌رسد محدثان معاصر، شیوه نگارش، تصنیف و باب‌بندی موضوعات را ممیزه اصلی جوامع حدیثی می‌دانند؛ حال آن‌که توجه خطیب بغدادی و دیگر متقدمان، بیشتر معطوف به سلسله سند و مرسل نبودن احادیث بوده است.

از آن‌جا که هدف از بیان این تعاریف، بررسی مفهوم «جامع حدیثی» و ارائه تعریفی جامع و مانع از آن است، ضروری است که در بخش بعدی مقاله، با توجه به ویژگی‌هایی که در اکثریت کتب جوامع به چشم می‌خورد، معیارهایی برای ارائه تعریفی صحیح‌تر و دقیق‌تر مطرح گردد.

۳-۲. تعریف برگزیده برای جامع حدیثی

به طور معمول، «جامع» به کتابی اطلاق می‌شود که تبویب شده و براساس موضوعات مختلف دسته‌بندی شده باشد. براساس همین تعریف، می‌توان ادعا کرد که غرر الحکم و درر الکلم آمدی و ثواب الأعمال ابن بابویه نیز قابلیت آن را دارند که جامع تلقی شوند؛ زیرا هر

۱. جوامع حدیثی شیعه، ص ۵۵.

۲. پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت، ص ۶.

دو دارای باب بندی و اشتغال موضوعی هستند. در برابر چنین ادعایی، این نظرنیز مطرح است که کتاب های مذکور، جامع ابواب فقهی نیستند. در نتیجه، می توان آن ها را از دایره اطلاق جامع حدیثی خارج کرد.

در پی همین بحث، این نکته نیز مطرح می شود که اطلاق لفظ «جامع» بر کتاب هایی مانند الحیة تألیف برادران حکیمی یا میزان الحکمة اثر محمدی ری شهری، در شرایطی صورت می گیرد که این مجموعه ها از ابواب فقهی تهی هستند. بنابراین، نباید جزو جوامع حدیثی به شمار آیند.

با اشاره به همین موارد، لزوم ارائه تعریفی مشخص و دقیق برای «جوامع حدیثی» ضروری به نظر می رسد.

مطلب مهم دیگر آن است که: اگر تعریف رایج و پذیرفته شده از جامع حدیثی را بپذیریم - که جامع، کتابی است دربردارنده ابواب فقهی و اثری بزرگ و مبوّب - پس چرا با وجود جامع نگاری های متعدد پیش از کتاب هایی مانند من لا یحضره الفقیه و تهذیب الأحکام، فقط این موارد به عنوان جوامع اولیه حدیثی شیعه در نظر گرفته شده اند؟^۱ در این میان، کتاب هایی نیز وجود دارند که هرچند لفظ «جامع» بر آن ها اطلاق نشده است، اما در عمل جزو جوامع حدیثی محسوب می شوند؛ برای مثال: موطأ مالک بن انس، نوادر الحکمة اشعری، و الکافی کلینی.

از سوی دیگر، مواردی نیز وجود دارند که لفظ «جامع» در عنوان آن ها آمده است، اما بر اساس تعریف معمول، نه جامع ابواب هشت گانه معارف دینی اند و نه جامع ابواب فقهی؛ مانند: الجامع الکبیر فی الفقه قرطالوسی، الجامع الکبیر الداعی الی الحق حسن بن زید، و جامع الفقه ابن قتیبہ دینوری.

برخی از علمای اهل سنت در تعریف جوامع حدیثی بر این باورند که جوامع حدیثی به کتاب هایی اطلاق می شود که همه ابواب هشت گانه حدیثی را دربر بگیرد. این ابواب عبارت اند از: باب عقاید، باب احکام، باب رقاق، باب آداب خوردن و آشامیدن، باب تفسیر و تاریخ و سیره، باب سفر و نشست و برخاست ها (که باب شمائل نیز نامیده می شود)، باب

۱. رک: جوامع حدیثی شیعه و بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۱۵؛ تاریخ حدیث، ص ۹-۱۰.

فتنه‌ها و اختلافات و باب مناقب و مذمت‌ها. بنابراین، کتابی که این هشت باب را در بر داشته باشد، جامع نامیده می‌شود؛ مانند جامع بخاری و جامع ترمذی.^۱

نمونه‌ای دیگر از تعریف «جامع» چنین است که: مجموعه‌ای از احادیث پیامبر اکرم ﷺ با ویژگی جامعیت در موضوعات گوناگون، که به طور طبیعی نزد شیعیان، گفتارهای امامان معصوم (علیهم‌السلام) را نیز در بر می‌گیرد.^۲ البته، بر این تعریف ایرادی وارد است؛ زیرا تمامی احادیث موجود در کتب جامع، به ویژه جوامع اهل سنت، منحصر به سخنان پیامبر اکرم ﷺ نیست، بلکه اقوال صحابه، تابعین، و حتی اتباع تابعین را نیز در بر می‌گیرد.^۳

تعریفی دیگر از جوامع را چنین می‌توان اشاره کرد که «گاهی از باب تسامح به کتاب‌های سنن نیز جامع می‌گویند؛ زیرا احادیث آن جامع ابواب مختلف فقه است».^۴ این مطلب نیز با چنین نقدی مواجه است که: اولاً، از میان کتب سنن، تنها سنن ترمذی به سبب شباهت با جوامع حدیثی، «جامع» نامیده شده است، و دیگر کتب سنن را با این عنوان نخوانده‌اند. ثانیاً، از نگاه غالب اهل سنت، صرف جامعیت ابواب فقهی، ملاک جامع دانستن یک اثر نیست.^۵

وجود تعاریف مختلف و متعدد درباره جامع حدیثی، حاکی از سردرگمی معاصران در ارائه تعریفی متقن و قابل اتکا از این اصطلاح است. از سوی دیگر، تعاریف معاصران در این باره، غالباً با مصادیق رایج و تعریف عرفی از جامع حدیثی سازگار نیست، و در اصطلاح، به نوعی «تعاریف من عنندی» تلقی می‌شود. با این توضیح، از آن جا که تعریف دقیقی از جامع حدیثی به دست نیامده و معیاری نیز برای سنجش آثار در اختیار نیست، نمی‌توان با اطمینان، محتوای کتاب‌های حدیثی را با جامع حدیثی تطبیق داد یا بر اساس تعریفی مشخص و دقیق، در صدد تشخیص اطلاق جامعیت یا عدم آن بر این آثار برآمد. در نتیجه، باید از میان تعاریف موجود، بر سریک تعریف صحیح و پذیرفتنی از جامع حدیثی به اشتراک رسید.

بر اساس پژوهش‌های انجام شده، تعریف صحیح جامع حدیثی همان تعریفی است که

۱. علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۳۰۴.

۲. «جامع»، ص ۳۳۹.

۳. «بازخوانی مفهوم جوامع حدیثی»، ص ۱۲۵.

۴. جوامع حدیثی اهل سنت، ص ۶۶.

۵. «بازخوانی مفهوم جوامع حدیثی»، ص ۱۲۹.

در ابتدا برخی از عالمان عامی مذهب ارائه کرده‌اند، و این تعریف قابلیت آن را دارد که برخی از کتاب‌های مهم شیعه را نیز در بر بگیرد:

جامع، اثری دربردارنده روایاتی در هشت موضوع عقاید، احکام، سیر، آداب، تفسیر، فتن، اشراف الساعة و مناقب است.^۱ همچنین، با تأمل و بررسی جوامع حدیثی در دوره‌های مختلف، می‌توان چند وجه اشتراک و ویژگی مهم و اساسی برای این نوع نگارش حدیثی در نظر گرفت که عبارت‌اند از: ۱. تنظیم و تبویب احادیث بر اساس ابواب فقهی و مباحث کلامی، ۲. تصحیح و تهذیب احادیث و گردآوری روایات صحیح، ۳. رفع تعارض و جمع میان روایاتی که در ظاهر متناقض به نظر می‌رسند.^۲

با این توضیح، جامع حدیثی به کتابی گفته می‌شود که دست کم به یکی از موضوعات حدیثی به صورت اساسی پرداخته و تمامی یا اکثر روایات مربوط به آن موضوع را احصا کند؛ خواه این موضوع، فقه و احکام باشد، یا عقاید و اخلاق، و یا تفسیر.

براین اساس، بسیاری از آثار حدیثی که به بیان همه یا اکثر روایات در موضوعی خاص پرداخته‌اند، اما تاکنون ذیل عنوان «جامع» شناخته نشده‌اند، باید جامع محسوب شوند؛ و در مقابل، کتاب‌هایی که تنها به صورت گزینشی یا حداقلی به ذکر روایات در موضوعی خاص مبادرت ورزیده‌اند، نباید در شمار جوامع حدیثی قرار گیرند.

طبق گزارشی که از تعاریف مختلف، و در نهایت از تعریف منتخب برای جامع حدیثی ارائه شد، می‌توان جامعیت یا عدم جامعیت مشیخه ابن محبوب را در پژوهش حاضر به عنوان یکی از جوامع حدیثی مورد بررسی قرار داد.

۳. مصادیق جامع حدیثی در قرون مختلف

از اواخر قرن دوم هجری قمری - که زمان شروع تدوین جوامع حدیثی در بین شیعه و اهل سنت بود - علمای شیعه کتب حدیثی فراوانی برگرفته از اصول اربعه تدوین کردند. برخی از محققان نیز تدوین اولین کتاب جامع را به دوره‌ای قبل‌تر در میانه سده دوم هجری توسط مُعَمَّر بن راشد ذکر می‌کنند؛ که مؤلف این کتاب نیز بیش‌تر توجه خود را به احادیث دارای شاخصه‌های فقهی معطوف ساخته است.^۳

۱. همان، ص ۱۳۰.

۲. رک: سبک‌شناخت کتاب‌های حدیثی، ص ۱۲۰؛ تاریخ حدیث، ص ۸۹.

۳. صلة الخلف، ج ۱، ص ۲۰۰.

برخی جوامع حدیث تألیف شده در قرن دوم و سوم عبارت‌اند از: الجامع فی الاحادیث احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، الجامع فی الحدیث ابوطاهر وراق خضرمی، الجامع فی الحدیث ابوعبدالله موسی بن قاسم بن معاویه بجلی و الجامع فی ابواب الفقه ابوالحسن علی بن ابی حمزه بطائنی.^۱ در قرن سوم هجری جوامع حدیثی با انگیزه تدوین مجموعه‌های حدیثی و فراگیر سنت‌های نبی اکرم ﷺ شکل گرفت و مقصود از آن، کتاب‌هایی بودند که روایات صحیح را همراه با سند و به دور از اقوال صحابه در خود جای داده بودند.^۲

شاخص‌ترین کتاب جامع حدیثی اهل سنت نیز در همین دوران تألیف گردید، و برای نخستین بار، خود نویسنده عنوان «جامع» را برای کتاب خویش به کار برد.

الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول الله و سننه و آیامه، معروف به صحیح البخاری، تألیف محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ق)، نمونه‌ای شاخص از کتاب‌های جامع حدیث است، و تعبیر «جامع» را خود بخاری در عنوان کتاب به کار برده است.^۳ در فاصله قرن چهارم تا ششم هجری، نخستین جوامع مهم حدیث شیعه پدید آمدند. برخی از آن‌ها دارای عنوان «جامع» بودند و برخی، همچون کتب اربعه، فاقد چنین عنوانی بودند.

جز کتب اربعه - که شاخص‌ترین جوامع حدیثی این دوره به شمار می‌آیند - باقی این جوامع از میان رفته‌اند و تنها نام آن‌ها در فهرست‌ها و منابع رجالی و کتاب‌شناختی باقی مانده است:

۱. الکافی تألیف ثقة الاسلام، شیخ المحدثین، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی،
۲. کتاب من لا یحضره الفقیه تألیف رئیس المحدثین، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به صدوق،
۳. تهذیب الاحکام تألیف شیخ الطائفه ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی،
۴. الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، این کتاب نیز تألیف شیخ الطائفه ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی است.

از قرن هفتم تا پایان قرن سیزدهم، به ویژه در قرن یازدهم و دوازدهم، با استفاده از منابع حدیثی

۱. الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۵ ص ۲۷-۳۰.

۲. تاریخ حدیث، ص ۲۳۲.

۳. الحدیث النبوی: مصطلحه، بلاغه، کتبه، ص ۲۹۵.

دوره‌های قبل، جوامع بزرگی فراهم آمد که هریک ویژگی‌هایی دارند. تألیفات این دوره کمتر عنوان جامع دارند و تنها آثار معدودی با این عنوان معروف شده‌اند؛ مانند الوافی تألیف ملا محسن فیض کاشانی، بحار الانوار علامه مجلسی، جامع الاحکام و السنن تألیف محمد بن سلیمان بن زویر خطی سلیمانی و جامع الاحادیث تألیف محمد نجف کرمانی مشهدی.^۱

در دوران معاصر نیز چند کتاب جامع حدیث در میان شیعیان تألیف شده است که مفصل‌ترین آن‌ها جامع احادیث الشیعة فی احکام الشریعة زیر نظر آیه الله بروجردی است که در واقع، متضمن تنقیح، تهذیب و تکمیل وسائل الشیعه شیخ حر عاملی است. در این کتاب، احادیث فقهی در حد امکان از منابع کهن استخراج و بدون تقطیع درج شده است. جامع احادیث الشیعه طبق شمارشی که در چاپ ۳۱ جلدی آن صورت گرفته است، دارای ۴۸۳۴۲ حدیث است.

۴. تعاریف مشیخه نویسی

مشیخه جمع کلمه شیخ و مترادف با شُیُوخ، أَشْيَاخ، مَشَیخَه، شَیْخَان و مَشَیُوخَاء آمده است.^۲ در علم حدیث و رجال، محدثان بزرگ، راویان احادیث و کسانی را که از آنان می‌توان حدیث فراگرفت (استاد روایت) شیخ می‌نامند.^۳

«مَشَیخه» به کسر شین، اسم مکان است از «شیخ» و به معنای مَسْنَد؛ یعنی محل ذکر شیوخ و اسناد. «مَشَیخه» به سکون شین و فتح یاء، جمع شیخ است؛ مانند شیوخ و مشایخ. پس، ما یک «مَشَیخه» داریم و یک «مَشَیخه».

و چون «مَشَیخه» محل ذکر «مَشَیخه» است - یعنی مکانی که در آن، مشایخ و شیوخ شیخ صدوق و واسطه‌هایی که به واسطه آن‌ها اتصال سند روشن می‌شود، ذکر شده‌اند - به آن مشیخه گفته می‌شود.^۴

مشیخه نویسی، بحث درباره زندگی، حالات و صفات رجال دین و راویان حدیث نیست؛ چرا که این مطالب، موضوع علم رجال است. بلکه موضوع دانش مشیخه، نقل حدیث از استاد و شیخ اجازه است. غایت آن نیز، پذیرش روایت کسانی است که از آن شیخ اجازه، سند دارند و نقل حدیث می‌کنند.

۱. الذریعه، ج ۵، ص ۳۷-۳۱.

۲. تهذیب اللغة، ج ۷، ص ۱۹۶.

۳. فرهنگ اصطلاحات حدیث، ص ۸۰.

۴. الرواشح السماویه، ص ۷۵.

۱-۴. مشیخه نویسی در رویکرد اهل سنت

محدثان اهل سنت، معمولاً در کتاب‌های مستقل، نام مشایخی را که از آنان حدیث شنیده بودند یا کتاب‌هایی را نزد آنان فراگرفته بودند، به ترتیب نام مشایخ یا شهرهایی که در آن جا استماع کرده بودند، گردآوری می‌کردند. «مشیخه» نیز نوعی کتاب حدیثی است که در آن، مؤلف احادیث و کتاب‌هایی را که از مشایخ خود، به طور مستقیم یا به صورت اجازه، اخذ کرده است، ذکر می‌کند.^۱

بنابراین، مشیخه در نظر اهل سنت، کتابی حدیثی است که ذیل نام مشایخ، احادیثی که از آنان نقل شده، گردآوری می‌شود. مطابق این طرز تلقی، مشیخه در واقع نوعی معجم حدیثی به شمار می‌آید، با این تفاوت که احادیث آن به ترتیب زمان تولد و وفات مشایخ مؤلف تنظیم شده است، نه بر اساس ترتیب حروف الفبا یا موضوعات فقهی.^۲

این تعریف از مشیخه نویسی، بسیار نزدیک است به تعریفی که «مسند» را در اصطلاح سبک‌شناسی کتاب‌ها، چنین معرفی می‌کند: کتابی که مجموعه روایات هر صحابی از پیامبر خدا ﷺ، اعم از روایات صحیح، حسن و ضعیف، پس از ذکر نام او آورده شده باشد.

۲-۴. مشیخه نویسی در رویکرد امامیه

محدثان امامی، برای جلوگیری از تکرار مکرر اسناد در کتاب‌های حدیثی خود، در مشیخه‌هایی که برای این آثار تنظیم می‌کردند، تنها یک بار سند خود را به راویان و صاحبان اصول و مصنفات ذکر می‌نمودند.

شیخ صدوق، در کتاب من لا یحضره الفقیه، به منظور اختصار در سند، اوایل اسناد اغلب روایات را حذف کرده است، و برای رفع این کاستی در اسناد، در پایان همین کتاب، بخشی تحت عنوان المشیخه را تدوین کرده است، که در بردارنده طریق او به هریک از راویانی است که روایت را از وی نقل کرده است.

متن «المشیخه» در واقع، بخش پایانی جلد چهارم من لا یحضره الفقیه است که شیخ صدوق در آن، مشایخ و سلسله اسناد خود را به صورت مفصل توضیح داده و حلقه‌های ارتباطی خود با رجال و راویان را مشخص کرده است. بدین ترتیب، کتاب مذکور که در ظاهر مُرسَل و بدون سند به نظر می‌رسد، در واقع مُسند و دارای اسناد است.

۱. المعجم المفهرس، ج ۱، ص ۱۹۵.

۲. الرسالة المستطرفة لبیان مشهور کتب السنة المشرفة، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷.

سبک بیانی شیخ صدوق در المشیخه، که بخش پایانی کتاب من لا یحضره الفقیه محسوب می‌شود، به این صورت است که درباره هر راوی چنین می‌نویسد: هرآن چه در این کتاب از ایشان آمده، آن را از... و... و... نقل کرده‌ام. برای مثال، نخستین مطلب شیخ صدوق در مشیخه، چنین آغاز می‌شود:^۱

هرچه در این کتاب از عمار بن موسی سبابی باشد، پس به تحقیق، آن را از پدرم و محمد بن حسن بن احمد بن ولید (رضوان الله علیه)، از سعد بن عبدالله، از احمد بن حسن بن علی بن فضال، از عمرو بن سعید مدائنی، از مصدق بن صدقه، از عمار بن موسی سبابی روایت کرده‌ام.^۲

شیخ طوسی، پس از تغییر در شیوه تألیف خود، اسناد روایات را در کتاب، با نام مؤلف مأخذ حدیث آغاز کرده است و برای اتصال سند خود به این مؤلفان، تکمله‌ای با عنوان مشیخه در پایان کتاب افزوده است. وی برای تفصیل بیش تر طرق و اسناد، خواننده را به کتاب دیگرش، یعنی الفهرست، ارجاع داده است.^۳

در نگاه نخست، چنین به نظر می‌رسد که شیخ طوسی مستقیماً از کتاب یک راوی، که در آغاز سند ذکر شده، احادیث را اخذ کرده است؛ اما قرائن متعددی نشان می‌دهد که او در مواردی، با واسطه، احادیثی را از مأخذ پیشین نقل کرده، بدون آن که به نام مصادر واسطه اشاره کند، و این به سبب شهرت آن‌ها بوده است.

شیخ طوسی در آغاز مشیخه تهذیب الاحکام، نام برخی از مؤلفان جوامع حدیثی را که از منابع اصلی تهذیب بوده‌اند، ذکر می‌کند. این افراد عبارت‌اند از:

کلینی، علی بن حسن بن فضال، حسن بن محبوب، حسین بن سعید، محمد بن احمد بن یحیی، محمد بن علی بن محبوب، محمد بن حسن صفار، سعد بن عبدالله، و احمد بن محمد بن عیسی.

تأمل در مشیخه تهذیب نشان می‌دهد که در آن، دو گونه طریق حدیثی وجود دارد:

۱. طرق اصلی و مستقل که مجموعاً شامل ۲۸ راوی است؛

۱. مشیخه الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. ... و ماکان فیہ عن سلیمان الدیلمی فقد رویته عن ابیه، و محمد بن الحسن رحمهما الله، عن سعد بن عبدالله، عن

عباد بن سلیمان، عن حمد بن سلیمان، عن ابیه، سلیمان الدیلمی...

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۸۸.

۲. طرق فرعی و وابسته که مجموعاً ۲۴ طریق را دربرمی گیرد، و با تعبیراتی مانند «ما ذکرته» یا «من جمله ما ذکرته» آغاز می شوند.

محمد بن یعقوب کلینی، حسین بن سعید، محمد بن علی بن محبوب، و سعد بن عبدالله اشعری از جمله مؤلفان این مآخذ واسطه به شمار می آیند.

روش نقل حدیث از منابع واسطه باعث شده است که برای برخی راویان، بیش از یک طریق ذکر شود؛ برای مثال، حسن بن محبوب دارای یک طریق استقلالی (برگرفته از کتاب خود او) و پنج طریق وابسته است.^۱

همان طور که مشیخه شیخ صدوق و مشیخه شیخ طوسی به معنای مشایخی (اساتیدی) هستند که این دو بزرگوار از آنان روایت نقل کرده اند، در این نوشتار نیز، «مشیخه» به معنای اساتید در روایت و افرادی که ابن محبوب از آنان حدیث دریافت کرده است، به کار رفته و مشیخه ابن محبوب نیز با همین معنا در نظر گرفته می شود.

۳-۴. معرفی مشیخه ابن محبوب

حسن بن محبوب، معروف به سراد، یکی از اصحاب امام رضا (علیه السلام) بوده و از بزرگان رجال شیعه و راویان معروف و از اصحاب اجماع است. سایر تألیفات او عبارت اند از: الحدود، الدیات، الفرائض، النکاح، الطلاق، نوادر و کتاب التفسیر و کتاب معرفة رواة الاخبار.^۲ مشیخه، مهم ترین اثر حسن بن محبوب بن وهب بن جعفر بن وهب است که از کهن ترین آثار در فقه و رجال نزد شیعه به شمار می رود.

درباره ماهیت حقیقی مشیخه ابن محبوب، نظر قاطعی میان محدثان وجود ندارد. تاریخ نگارش کتاب مشخص نیست، اما با توجه به زمان حیات ابن محبوب، نگارش آن باید در فاصله سال های ۱۵۰ تا ۲۰۰ هجری صورت گرفته باشد. از آن جا که اصل این کتاب در حال حاضر در دسترس نیست، در این پژوهش ناچاریم به نظرات محدثان و رجالیان متأخر از او اعتماد و اکتفا کنیم؛ که اکثریت این بزرگان، بر رونویسی حدود هزار حدیث از مشیخه ابن محبوب توسط شهید ثانی، اتفاق نظر دارند.^{۳ ۴}

۱. الجامع فی الرجال، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۲. معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة، ص ۶۹.

۳. و رأیت بخطه کتاباً فیہ أحادیث نحو ألف حدیث انتخبها من کتاب المشیخة للحسن بن محبوب.

۴. مشیخه حسن بن محبوب، ص ۶؛ معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۸، ص ۳۸۷.

همچنین گفته می‌شود که ابن محبوب در این کتاب، اساتید و مشایخ خود را با توجه به زمان ملاقات با آنان عنوان کرده و سپس در ذیل هر نام، احادیثی را که از ایشان شنیده، بیان نموده است.

المشیخه ابن محبوب، در زمان حضور امامان و دوران تدوین اصول اولیه شیعه، از چنان شهرتی برخوردار بوده که مشهورتر از کتاب المختصر اثر مؤزنی، از نامورترین فقیهان شافعی، و آثار مشابه آن به شمار می‌رفته است.^۱ المشیخه را داود بن کوره قمی، از مشایخ حدیثی کلینی، طبق موضوعات فقهی تبویب کرده و در تلاشی دگرباره احمد بن حسین بن عبد الملک، از راویان معتمد، آن را بر اساس نام راویان، تنظیم نموده است.^۲

بنابراین، باید گفت که بار اول ابو جعفر احمد بن حسین بن عبد الملک، از شاگردان مورد اعتماد ابن محبوب، کاستی‌های مشیخه را اصلاح می‌کند و نام مشایخ ابن محبوب را به ترتیب حروف الفبا سامان می‌دهد و روایات یکایک آنان را در زیر نام هریک می‌آورد، تا بازیابی نام مشایخ آسان شود.

شیخ طوسی و نجاشی، باب بندی وی را ستوده‌اند و چنان می‌نمایند که از آن تاریخ به بعد، همین نسخه باب بندی شده - که به گونه المعجم الکبیر به بازار وراقان راه یافت - با استقبال اهل فن، روبه رو شد و این سبب شد که نسخه‌های باب بندی نشده از دور خارج بشوند و متروک بمانند. شیخ طوسی در تدوین کتاب‌های تهذیب الاحکام و الاستبصار خود، از همین نسخه، بهره‌برداری می‌کرده است.^{۳ و ۴}

پس از تدوین و باب بندی و دسته بندی مشیخه ابن محبوب این سبک تدوین و باب بندی، الگوی دیگران قرار گرفت؛ از جمله، سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی المعجم الکبیر خود را با الگوگیری از مشیخه ابن محبوب نگاشت.

سپس حدود نیم قرن بعد ابوسلیمان داود بن کوره قمی، از مشایخ کلینی، مشیخه ابن

۱. اعلام الوری باعلام بالهدی، ج ۲، ص ۲۵۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۸۰ فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، ص ۶۷.

۳... و کان جلیل القدر، یعدّ فی الأركان الأربعة فی عصره. له کتب کثیرة، منها: کتاب المشیخه، کتاب الحدود، کتاب الدیات، کتاب الفرائض، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب النوادر نحو ألف ورقة... و أخبرنا بکتاب المشیخه - قراءة علیه - أحمد بن عبدون، عن علی ابن محمّد بن الزبیر، عن الحسن بن عبد الملك الأودی، عن الحسن بن محبوب. وله کتاب المراح. أخبرنا به أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباری، عن حمید بن زیاد، عن یونس بن علی العطار، عن الحسن بن محبوب.

۴. فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، ص ۱۲۲.

محبوب را براساس ابواب فقهی سامان دهی کرد. باب بندی دوم برای فقیهان و دسته بندی نخست، برای محدثان و محققان کاربرد بهتری داشت.

با توجه به این که هیچ یک از کتاب های حسن بن محبوب در دست نیست، اما به هر حال اگر محتوای کتاب های او را مرویاتش بدانیم که اغلب در کتب اربعه شیعه و غیر آن آمده اند، می توان آثار از دست رفته را تا حدی بازسازی کرد و یک ترسیم احتمالی برای این کتاب در نظر گرفت.

تهرانی معتقد است که ابن محبوب دارای دو کتاب رجالی بوده است: یکی به نام مشیخه و دیگری معرفة رواة الاخبار. ایشان معتقد است بعید به نظر می رسد که این دو عنوان بر یک کتاب از ابن محبوب اطلاق شده باشد،^۱ ولی با توجه به سخن علامه حلی، المشیخه باید یک کتاب حدیثی باشد، نه رجالی.^۲ دلیل دیگر بر حدیثی بودن این کتاب تلخیص و گزینش احادیثی است که شهید ثانی انجام داده است.^۳

محقق حلی،^۴ آن جا که در فقه استدلالی و مقارن، از میان اقوال فقهای امامیه به سخن چند تن بسنده کرده است، نام پنج فقیه و پیش تر از همه، نام حسن بن محبوب را برده و آنان را مشهور به فضل و معروف به تقدم در (نقد) اخبار و صحت انتخاب و جودت حکم و نظر معرفی کرده است و او را فقیه راویان خطاب می کند.^۵

در نسخه های فعلی رجال النجاشی نام ابن محبوب به طور مستقل نیامده است،^۶ ولی در چند مورد به طور ضمنی به مشیخه وی اشاره شده است. نجاشی در ذیل نام جعفر بن بشیر می گوید:

او کتاب مشیخه ای مثل مشیخه ابن محبوب دارد، ولی کتاب ابن محبوب از کتاب او بزرگ تر است.^۷

۱. مصفی المقال، ص ۱۲۸.

۲. المعتبر فی شرح المختصر، ص ۲۰۲.

۳. الرعاية فی علم الدراية و البداية فی علم الدراية، ص ۸۷.

۴. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۳.

۵. ... هؤلاء الأفاضل علی ما بان فيه اجتهادهم، و عرف به اهتمامهم، و علیه اعتمادهم، فمن اخترت نقله الحسن بن محبوب، و محمد بن أبی نصر البزنطی، و الحسين بن سعيد، و الفضل بن شاذان، و یونس بن عبد الرحمن، و من المتأخرين أبو جعفر محمد بن بابويه القمی (رض)، و محمد بن یعقوب الكلینی...

۶. رجال النجاشی، ص ۸۰.

۷. له کتاب المشیخة - مثل کتاب الحسن بن محبوب، إلا أنه أصغر منه.

همچنین ذیل نام داود بن کوره قمی نیز گفته است:^۱

او کتاب مشیخه ابن محبوب را باب بندی کرده است.^۲

اربعی از دیگر عالمانی است که ابن محبوب را از محدثان مورد وثوق برمی شمارد و متذکر می شود:^۳

ایشان کتاب المشیخه را - که در موضوع اصول و مبانی شیعه دوازده امامی است - بیش از صد سال از غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام نوشته و در آن بخشی از احادیث غیبت را - که ما در این کتاب آورده ایم - نقل کرده است.^۴

از نسخه های مشیخه ابن محبوب در حال حاضر نسخه ای در دسترس نیست و آخرین خبری که در گزارش تاریخی - حدیثی موجود است، مربوط به زمان شهید ثانی است که وی به خط خود از مشیخه حدود هزار حدیث رونوشت کرده است.^۵

ابن محبوب علاوه بر چند حدیث که بی واسطه از امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام روایت کرده است، از ۱۸۸ راوی که از آن میان، حدود شصت نفر از شاگردان امام صادق علیه السلام بودند، حدیث شنیده است. وی بیشتر از مشایخی همچون علی بن رثاب، ابراهیم بن ابی زیاد کرخی، ابویوب و عبدالله سنان از اصحاب امام صادق علیه السلام، هشام بن سالم و علاء بن رزین از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام روایت کرده است.

با توجه به آنچه از دیدگاه صاحب نظران متقدم و متأخر در خصوص ابن محبوب و محتوای مهم ترین اثر او، مشیخه، عنوان شد، چنین به نظر می رسد که اصل کتابی که توسط خود ابن محبوب نگاشته شده، کتابی حدیثی بوده است، مرتب شده بر حسب نام راویان، به ترتیب زمان و مکان مصاحبت با آنان و نقل روایت های ایشان.

علت این برداشت، آن است که «مشیخه» (به کسر شین) اسم مکان است از «شیخ» و «شیخه»، به معنای «مسنده»، یعنی محل ذکر شیوخ و استادان، و اگر خود ابن محبوب این

۱. رجال النجاشی، ص ۸۶.

۲. و هو الذی بوب کتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عیسی، و کتاب المشیخه للحسن بن محبوب السرد علی معانی الفقه.

۳. کشف الغمه، ج ۲، ص ۵۲۹.

۴. و من جملة ثقات المحدثین والمصنفین من الشيعة الحسن بن محبوب الزرادی قد صنف المشیخه الذی هو فی أصول الشيعة أشهر من کتاب المزی و أمثاله قبل زمان الغیبة بأكثر من مائة سنة فذكر فيه بعض ما أوردناه من أخبار الغیبة فوافق الخبر المخبرو حصل كلما تضمنه الخبر بلا اختلاف.

۵. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۷، ص ۳۷۴.

عنوان را برای کتابش برگزیده باشد، این بهترین تصویری است که می‌توان از ساختار و ماهیت کتاب او ترسیم کرد.

ذکر این نکته نیز ضروری است که در فرآیند تصحیح، نقد یا بازنویسی آثار بزرگان، گاهی کتابی جدید پدید می‌آید، اما به دلیل جایگاه علمی و شهرت نویسنده اصلی، همچنان نام او به عنوان مؤلف اثر باقی می‌ماند. نمونه معروف آن، کتاب اختیار معرفة الرجال است که اگرچه به شیخ طوسی منسوب است، اما به احترام و شهرت نویسنده نخست آن، همچنان با عنوان رجال الکشی شناخته می‌شود.

تلاش‌های احمد بن حسین بن عبدالملک و داوود بن کوره قمی در تصحیح و تبویب کتاب ابن محبوب نیز از همین سنخ به‌شمار می‌رود.

۵. ادله اطلاق یا عدم اطلاق «جامع» بر مشیخه ابن محبوب

بر اساس مطالبی که در خصوص لفظ «مشیخه» و اطلاق آن بر آثاری که با این عنوان شناخته شده‌اند مطرح شد، می‌توان چنین استنباط کرد که درست‌ترین و کامل‌ترین تعریف از مشیخه، اثری است از ابوعلی حسن بن محبوب بن وهب بن جعفر بجلی، معروف به سزاد؛ کتابی که در آن، ابن محبوب نام تمامی استادان و مشایخ خود را - شاید به ترتیب زمان دیدار - ذکر نموده و آنچه از آنان از طریق سماع و اجازه روایت کرده است، در زیر نام هر یک یادآور شده است.

در تعریف «جامع حدیثی»، میان محققان و اندیشمندان علوم حدیث، اختلاف نظر وجود دارد و در پژوهش‌هایی که تاکنون صورت گرفته است، قطعیت و اجماع کاملی درباره تعریف و اطلاق عنوان «جامع» بر آثار حدیثی حاصل نشده است. با این حال، اصل ماهیت مشیخه ابن محبوب با هیچ‌یک از تعاریفی که در خصوص جامع حدیثی ارائه شده - از باب‌های هشت‌گانه مورد نظر اهل سنت گرفته تا تبویب بر اساس ابواب فقهی و حتی نتایج حاصل از پژوهش‌های نوین تخصصی در این زمینه - هم‌خوانی ندارد و در ذیل هیچ‌یک از این دسته‌بندی‌ها قرار نمی‌گیرد.

در علم منطق، برای اثبات یا رد هر مطلب، آن موضوع را از دو منظر ماهوی و شکلی مورد بررسی قرار می‌دهند. در این بخش از مقاله نیز از همین اصل بهره گرفته شده و در ابتدا، ادعای جامعیت مشیخه ابن محبوب از نظر ماهوی زیر سؤال برده می‌شود.

از آن جا که اصل کتاب در دست نیست و ناچار باید به اقوال محدثان بزرگ اکتفا کرد - که اکثر روایات ابن محبوب را فقهی گزارش نموده اند - از این منظر نیز، مشیخه ابن محبوب با تعریف جامع حدیثی اهل سنت تطابق ندارد.

سپس بررسی کتاب از منظر شکلی انجام شد، که اتفاق نظر بیشتری در میان رجالیان و محدثان درباره آن وجود دارد. از این جهت نیز، مشیخه ابن محبوب با هیچ یک از تعاریف جامع حدیثی هم خوانی ندارد؛ چرا که فاقد تبویب و باب بندی است.

اگر گفته شود که آنچه امروزه به عنوان مشیخه ابن محبوب شناخته می شود، همان نسخه باب بندی شده توسط احمد بن حسین بن عبدالملک است، این اشکال وارد می شود که چون وی کتاب ابن محبوب را تصحیح کرده و بر اساس حروف الفبا تنظیم کرده است، باید او را مصحح و صاحب این کتاب دانست. بنابراین، کتاب باید با نام او ارزیابی شود.

هرچند اطلاق عنوان «جامع» بر این کتاب نیز نادرست است؛ زیرا هم از نظر ماهوی و هم از نظر شکلی با تعریف جامع حدیثی مغایرت دارد.

اگر نیز ادعا شود که نسخه جدیدتر، همان کتاب باب بندی شده ابوسلیمان داوود بن کوره قمی است، این ایراد وارد است که، اولاً این اثر نویسنده مستقلاً دارد و نمی توان آن را مشیخه ابن محبوب دانست؛ ثانیاً، هرچند کتاب ابوسلیمان بر اساس ابواب فقهی تنظیم شده است و با تعریف گروهی از محدثان - که جامع حدیثی را کتاب های فقه محور می دانند - انطباق دارد، اما همچنان از منظر تطبیق با تعریف جامع حدیثی عام و قابل اطلاق بر تمام این نوع از آثار، محل اشکال است.

نتیجه

بر اساس آنچه در این نوشتار بیان شد، می توان گفت آنچه به عنوان مشیخه ابن محبوب معرفی و تلقی می شود، با وجود جایگاهی که به عنوان میراث حدیثی در تاریخ حدیث شیعه دارد، نمی تواند به عنوان جامع حدیثی طبق تعریف شیعه امامیه تلقی شود.

نتایج حاصل از این ادعا به صورت دو نتیجه کلی ارائه می گردد:

۱. تعریف جامع و مشخصی از اصطلاح «جوامع حدیثی» در دسترس نیست؛ با این توضیح که از میان تعاریف موجود، آنچه به عنوان تعریف برگزیده ارائه شد، مشیخه ابن محبوب بر اساس آن، جامع حدیثی محسوب نمی شود، چرا که از لحاظ ماهیت، سنخیتی با

این تعریف ندارد.

۲. با توجه به این که مشیخه در دو نسخه و با دو مصحح متفاوت جمع و تدوین شده است، بررسی این دو نسخه نیز با تعریف جامع حدیثی هم خوانی ندارد:

الف) نسخه‌ای که به صورت باب بندی شده توسط احمد بن حسین بن عبدالملک تنظیم شده است. در درجه اول، چون احمد بن حسین، کتاب ابن محبوب را تصحیح و بر اساس حروف الفبا تنظیم کرده است، باید کتاب را متعلق به احمد بن حسین بن عبدالملک دانست؛ در نتیجه، این کتاب مشیخه ابن محبوب نیست. در درجه دوم، حتی اگر کتاب را پس از تصحیح، متعلق به ابن محبوب بدانیم، همچنان این انتساب نادرست است، چرا که هم از نظر ماهوی و هم از نظر شکلی، با تعریف جامع حدیثی از منظر امامیه مغایرت دارد.

ب) نسخه‌ای جدیدتر که توسط ابوسلیمان داوود بن کوره قمی تنظیم شده است. برای این نسخه نیز ایراداتی وارد است؛ نخست، این که این اثر نویسنده مستقل دارد و نمی‌توان آن را مشیخه ابن محبوب تلقی کرد و تنها به دلیل بزرگی و شهرت نویسنده اصلی، به این نام شهرت یافته است. دوم، این که کتاب ابوسلیمان بر اساس ابواب فقهی تنظیم شده است و هر چند با تعریف برخی محدثان که جامع حدیثی را کتاب‌های باب بندی شده فقهی می‌دانند انطباق دارد، اما همچنان با تعریف جامع حدیثی از نظر امامیه و تعریف برگزیده ارائه شده در این مقاله، منطبق نیست.

کتابنامه

اختیار معرفة الرجال، محمد بن عمر کشی، تحقیق: محمد بن حسن طوسی، ۱۴۰۹ق.
اصحاب الاجماع و ثلاثون من فطاحل العلماء، ابراهیم مشکینی، مؤسسه امام حسین، ۱۴۱۳ق.

اصول التخریج و دراسة الاسانید، محمود طحان، ریاض، ۱۴۱۲ق.

اصول الحدیث، عبدالهادی فضلی، بیروت، مؤسسة أم القرى، ۱۴۱۶ق.

اعلام الوری باعلام الهدی، فضل بن حسن طبرسی، قم، آل البيت، ۱۴۱۷ق.

پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت، احمد پاکتچی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ش.

- تاریخ حدیث، سید رضا مودب، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۳ش.
- تاریخ حدیث، سید محمد کاظم طباطبائی، انتشارات نخست، ۱۳۸۸ش.
- تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، مجید معارف، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۹۱ش.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۵ش.
- التوحید، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، یوسف مزی، تحقیق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۶ق.
- تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، محمد بن علی اردبیلی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- الجامع فی الرجال، موسی شبیری زنجانی، قم، پیروز، ۱۳۹۴ش.
- جوامع حدیثی اهل سنت، مجید معارف، تهران، سمت، ۱۳۸۵ش.
- جوامع حدیثی شیعه و بحار الانوار، محمد کاظم رحمان ستایش، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- جوامع حدیثی شیعه، هادی حجت، تهران، سمت، ۱۴۰۰ش.
- الحديث النبوی: مصطلحه، بلاغه، کتبه، محمد صباغ، بیروت، بی نا، ۱۴۱۸ق.
- دانش رجال، ابوطالب علی نژاد، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۸ش.
- درایة الحديث، شادی نفیسی، بازپژوهی مصطلحات حدیثی در نگاه فریقین، تهران، سمت، ۱۳۸۶ش.
- الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقابزرگ محمد محسن تهرانی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: محمد جواد قیومی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
- رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعة)، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: موسی شبیری، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.

- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، محمد بن جعفر كتانی، كراچی، ۱۳۷۹ ش.
- الرسائل الرجالیه، محمد بن محمد ابراهیم كلباسی، تحقیق: محمد حسین درایتی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ق.
- الرعاية في علم الدراية و البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي عاملی، قم، مركز ابحاث و دراسات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- الرواشح السماويه، ميرداماد استرآبادی، قم، مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۵ ق.
- سبك شناخت كتاب های حدیثی، مهدی غلامعلی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۹۰ ش.
- صلة الخلف، محمد رودانی، به كوشش: محمد حبجی، بیروت، دارالغرب الإسلام، ۱۴۰۸ ق.
- علل الحدیث، محمد باقر بهبودی، تهران، سنا، ۱۳۷۸ ش.
- علوم الحدیث و مصطلحه، صبحی صالح، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۱ م.
- فرهنگ اصطلاحات حدیث، محمد یوسف حریری، قم، هجرت، ۱۳۸۱ ش.
- فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۶ ق.
- فهرست كتب الشيعة و اصولهم و اسماء المصنفين و اصحاب الاصول، محمد بن حسن طوسی، قم، عبدالعزیز طباطبائی، ۱۴۲۰ ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی تستری، قم، اسلامي، ۱۴۲۲ ق.
- قاموس قرآن، سیّد علی اکبر قرشی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- الكافي، محمد بن یعقوب، كلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۷۰ ق.
- كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، نشر اسلامي، ۱۴۱۳ ق.
- كشف الغمه، علی بن عیسی اربلی، قم، انتشارات رضی، ۱۴۲۱ ق.
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ ق.

- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- مشیخة الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: الشیخ محمد جعفر شمس الدین، بیروت، الهادی، ۱۴۲۶ ق
- مصنفی المقال، آقابزرگ محمد محسن تهرانی، تصحیح: احمد منزوی، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۰۸ ق.
- معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة، ابن شهر آشوب، تهران، عباس اقبال آشتیانی، ۱۳۵۳ ش.
- المعتبر فی شرح المختصر، جعفر بن حسن محقق حلّی، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۷ ق.
- المعتبر فی شرح المختصر، محقق حلّی، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۷ ق.
- المعجم المفهرس، ابن حجر عسقلانی، بیروت، محمد شکور المیادینی، ۱۴۱۸ ق.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، سید ابوالقاسم خویی، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۹ ق.
- معجم مقایس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات، ۱۴۲۰ ق
- المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، ترجمه: حسین خداپرست، قم، نوید اسلام، ۱۳۹۰ ش.
- مقباس الهدایة فی علم الدراية، عبدالله مامقانی، تحقیق: محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۱ ق.
- منهج النقد فی علوم الحديث، نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۱ ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن عاملی، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.
- «بازخوانی مفهوم جوامع حدیثی»، اکرم حسین زاده و سید محسن موسوی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۵، سال ۲۵، ۱۳۹۶ ش.
- «جامع»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، فرامرز حاج منوچهری، جلد هفدهم، به کوشش: کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- «جامع جامع نویسان پیش از کلینی»، سید محمد کاظم طباطبایی، علیه رضاداد، مجله

علوم حدیث، سال چهاردهم، ۱۳۸۸ ش.
«مشيخه حسن بن محبوب»، سيد محمد مهدي ابوترابي، دانش نامه دكتري، دانشگاه تربيت
مدرس، دانشکده علوم انسانی، ۱۴۱۴ ق.
«مصادر الشيخ الطوسي في كتابه تهذيب الاحكام»، محمد جواد شبيري، علوم الحديث،
سال ۳، ۱۴۲۰ ق.