



حدیث علوم ۱۱۵

فصلنامه علمی
سال سی ام، شماره اول
بهار ۱۴۰۴

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

- فرآیند ترجمه حدیث ۳
عبدالهادی مسعودی
- تحلیل روایات کمال عقل: معنا و ماهیت کمال عقل؛ مصداق کاملان در عقل؛ عوامل و زمینه‌های کمال عقل ۲۵
شعبان نصرتی
- بررسی محتوایی روایات تشبیه امام به کعبه ۴۷
عادل کوهی شادی نفیسی
- جستار تحلیلی روایات معارض کلام و تطبیقات آن در فقه الحدیث ۷۴
محمدجواد صادقی، حسین صالحی منش
- روایات تبدیل زمین به نان در قیامت: اعتبارسنجی و گره‌گشایی مضمونی ۱۰۰
مهدی کماتی نجف آبادی
- بررسی مبانی روایی باور به چشم‌زخم ۱۲۳
اسماعیل اثباتی
- نظام اخوت و برادری دینی در منظر قرآن و حدیث ۱۵۲
محمدامین خوانساری
- دلالت‌های مستقل قرآنی «در روایات اهل بیت علیهم السلام» (چیستی، جایگاه روایی، گونه‌شناسی) ۱۷۰
علی بیدسرخ، عباس اسمعیلی زاده، محمد حسن رستمی
- واکاوی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر جامع‌نگاری در شیعه در قرن ۳ و ۴ هجری ۲۰۷
محسن کبیری راد، سید محسن موسوی، احسان یاری

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 ulumhadith.ir ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی‌الامکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه).
ج) تعیین رتبه علمی نویسنده.
۶. فهرست منابع در آخر مقاله، بر حسب حروف الفبایی، به شکل ذیل تنظیم گردد.
الف) برای کتاب: نام کتاب، نام و 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 مسئولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

فرآیند ترجمه حدیث

عبدالهادی مسعودی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

چکیده

این نوشته در پی تبیین فرآیند ترجمه حدیث و ارائه ده گام برای آن است. چهار گام در ناحیه زبان مبدأ و فهم متن و شش گام در عرصه بازگردان به زبان مقصد پیشنهاد شده است. چهار گام در مرحله دریافت محتوا عبارت اند از: دستیابی به معنای اصلی و کاربردی واژه‌های حدیث، فهم ساختار سخن، ریخت شناسی متن و توجه به فرامتن. شش گام ترجمه در عرصه بازگردان نیز شامل معادل یابی دقیق، بازتاب دادن بارارزشی، انتقال ظرافت‌های معنایی، رعایت ساختار زبان مقصد، مقابله و اصلاح ترجمه و روان و زیباسازی آن است.

کلیدواژه‌ها: مرحله بندی روند ترجمه، گام‌های دریافت محتوا، مراحل بازگردان متن.

۱. درآمد

در این نوشته به فرآیند ترجمه حدیث می‌پردازیم و صورت بندی پیشنهادی ای برای سامان دهی فعالیت‌های یک مترجم حدیث در دو ساحت دریافت محتوای متن به زبان مبدأ و ارائه معنا به زبان مقصد ارائه می‌دهیم.

ما فرآیند ترجمه را در دو بخش بررسی می‌کنیم: بخشی مرتبط با زبان مبدأ و دریافت محتوا از متن اصلی که به زبان پدیدآورنده متن است، و بخشی مرتبط با زبان مقصد و بازگردان معنا به زبان خوانندگان و بهره‌وران از متن.

ابتدا مراحل مرتبط با زبان مبدأ و سپس مراحل مربوط به زبان مقصد بیان می‌شود.

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری رشته اخلاق دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)

..(Rezajafari128@gmail.com)

بر پایه یک تقسیم منطقی، مراحل ترجمه را می‌توان در دو دسته کلی ناظر به زبان مبدأ و زبان مقصد جای داد. در اینجا، به پیروی از این دسته‌بندی سنتی، ابتدا مراحل مربوط به زبان مبدأ را بررسی می‌کنیم.

۲. دریافت محتوا به زبان مبدأ

ترجمه از فهم متن آغاز می‌گردد و روشن است که مترجم، در نخستین گام، باید متن را به درستی و ژرفا درک کند. این، شرطی اساسی و بلکه رکن تحقق بخش ترجمه است و برای همه مترجمان، از جمله مترجم حدیث، ضرورتی انکارناپذیر به شمار می‌آید. با این همه، فهم متن حدیث روشی مستقل و مختص به خود دارد که در دانش فقه الحدیث به آن پرداخته شده است.^۱ مترجم حدیث، افزون بر آموختن مدرسه‌ای دانش فقه الحدیث، باید بتواند قواعد این دانش را در مرحله فهم متن به درستی به کار گیرد. او باید سال‌ها با حدیث مأنوس باشد، متون حدیثی را بخواند و بفهمد، شروح شفاهی و مکتوب احادیث را بشناسد و در مواقع لزوم به آن‌ها مراجعه کند.

نگارنده در این جا قصد ندارد به اثبات ضرورت فقه الحدیث یا مباحث آن بپردازد؛ آنچه در این جا بر آن تأکید می‌شود، پرهیز از خوانش سطحی و شتاب‌زده حدیث در آغاز ترجمه، و سپس به کارگیری مراحل روشمند فهم متن در فرایند ترجمه است. در ادامه، بخش‌های مهم‌ترین مراحل را از منظریک مترجم مرور می‌کنیم.

۲-۱. دستیابی به معنای اصلی و کاربردی واژه‌ها

نقطه آغازین فهم متن، و در پی آن، ترجمه حدیث، درک معنای دقیق تک‌تک واژه‌های آن است. «مفردپژوهی» دانشی جاافتاده در علوم قرآنی و حدیثی است و در ضرورت آن تردیدی وجود ندارد؛ با این حال، این امر به معنای برگزیدن شیوه «ترجمه واژه به واژه» نیست.^۲ روش ترجمه واژه به واژه، شیوه‌ای است که در نخستین ترجمه‌های فارسی قرآن کریم به کار گرفته شد، اما امروزه منسوخ گردیده و کمتر کسی آن را به کار می‌برد. آنچه در این جا از تأکید بر معنای اصلی و کاربردی واژه‌ها مدنظر است، یادآوری این نکته است که برخی

۱. رک: درسنامه فقه الحدیث؛ منطق فهم حدیث.

۲. دست‌کم چهار شیوه برای ترجمه به کار رفته است: واژه به واژه، جمله به جمله، عبارت به عبارت و ترجمه کل محتوا که نزدیک به ترجمه آزاد است، ولی خود آن نیست.

واژه‌ها در نظام علمی معصومان (علیهم‌السلام)، معنایی متفاوت از معنای لغوی یافته‌اند یا دست‌کم، بار معنایی آن‌ها دگرگون شده است؛ مانند تغییر معنای واژه «دَرَك» در اصطلاح فقهی «ضمان الدَرَك»^۱.^۲ دانش فقه الحدیث این مسئله را هشدار داده و ما را به سوی بهره‌گیری از کتاب‌های غریب الحدیث سوق داده است. مترجم حدیث نمی‌تواند برای فهم معنای این گونه واژه‌ها تنها به لغت‌نامه‌های عربی، هر چند کهن و معتبر باشند، بسنده کند و با رجوع به آن‌ها، کار خود را تمام شده بداند. او باید به منابعی چون کتاب‌های «غریب الحدیث»، «مشکل الحدیث» و شروح روایی نیز مراجعه کند و بکوشد معنای واژه را در بستر متن و از طریق گردآوری کاربردهای گوناگون آن در خرده‌فرهنگ حدیثی استخراج نماید. باید توجه داشت که معنای کاربردی یک واژه، لزوماً و همیشه با معنای لغوی یا وضعی آن تطابق کامل ندارد، بلکه گاه با افزودگی یا کاستی معنایی همراه است. از این رو، در ترجمه‌ی دقیق و علمی حدیث، تکیه بر دانش‌های وابسته به فقه الحدیث و منابع تخصصی مرتبط، ضرورتی انکارناپذیر است.

واژه «المُثَلَّث»^۳ نمونه‌ی خوب و زودفهمی برای این مطلب است. مثلث به تشدید حرف «لام» و کسر آن، اسم فاعل از «تثلیث» و مرتبط با همان معنای عددی سه است، ولی مطابق روایت زیر، پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) آن را برای رساندن مفهومی دیگر و به معنای سخن چین به کار برده است. روایت را امام صادق (علیه‌السلام) از طریق پدران بزرگوارش نقل می‌کند که پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرموده است:

شَرُّ النَّاسِ الْمُثَلَّثُ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْمُثَلَّثُ؟ قَالَ: الَّذِي يَسْعَى بِأَخِيهِ إِلَى السُّلْطَانِ، فَيُهْلِكُ نَفْسَهُ، وَيُهْلِكُ أَخَاهُ، وَيُهْلِكُ السُّلْطَانَ؛^۴

«بدترین مردم مثلث است». گفته شد: ای پیامبر خدا، «مثلث» کیست؟ فرمود: «کسی که از برادر [- دینی] خود، نزد حاکم، بدگویی می‌کند و در نتیجه، هم خودش، هم برادرش، و هم حاکم را به ورطه هلاکت می‌اندازد».

نکته شایان ذکر این‌که همه کاربردهای یک واژه به صورت کامل همسان هم نیستند. واژه

۱. ضمان الدرك: ضمان الاستحقاق دون رد الثمن بالعيب؛ ضمان البائع تعويض المشتري عن فقدان الحقوق التي نقلها إليه بالبيع أو بعضها ... (Guarantee for defective title ...).

۲. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ۱، ص ۱۱۹؛ معجم لغة الفقهاء، ص ۲۸۵.

۳. جامع الأخبار، ص ۴۳۷، ح ۱۲۲۶؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۷۷، ح ۳۱.

۴. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۲۶۶، ح ۱۶.

«نمونه» خود یک نمونه از این مطلب است. واژه «نمونه» بیشتر برای نشان دادن یک مصداق از یک مفهوم به کار می‌رود؛ مصداق‌هایی مشابه که تفاوت معناداری با یکدیگر ندارند. این کاربرد عمومی را در جاهای فراوانی مانند خرید و فروش به کار می‌بریم. به هنگام خرید، خواستار دیدن یک نمونه از کالا می‌شویم و فروشنده نیز آن را ارائه می‌دهد. حال به کاربرد واژه «نمونه» در عنوان «مدرسه نمونه دولتی» بنگرید. واژه نمونه در این جا یک مصداق برتر و متفاوت را نشان می‌دهد. این حالت در زبان عربی نیز دیده می‌شود. واژه «زهد» در لغت به معنای کم‌رغبتی به هر چیزی یا اندک بودن آن است^۱ و در قرآن کریم هم به همین معنا به کار رفته،^۲ ولی در روایات بیشتر برای بی‌رغبتی به دنیا به کار می‌رود، بدون آن‌که نیازی به ذکر متعلق آن باشد.

در پایان این مرحله می‌افزاییم که مترجم باید در این گام، نگاهی هم به نسخه‌بدل‌ها و تصحیف و تحریف‌های محتمل داشته باشد. حدیث در طی نقل و بازگویی و استنساخ، آسیب‌هایی را متحمل شده است. از این رو، مترجم به پیروی از مصحح، ترجمه نسخه‌بدل‌ها را در متن ترجمه یا در پانویس، منعکس می‌کند، ولی وظیفه اولی وی، یافتن نسخه‌بدل‌ها و پیراستن متن از تصحیف و تحریف نیست. این برعهده دانش تصحیح و احیای متون کهن و نیز آسیب‌شناسی حدیث است.

۲-۲. فهم ساختار سخن و نقش کلمات

زبان عربی به جایگاه کلمات در جمله حساس است تا آن‌جا که قاعده «تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر» در بسیاری از موارد، راست و درست است. دقت در جایگاه هر کلمه و مقایسه آن با جایگاه نخستین و منطبق با دستور زبان عربی، جزو نخستین اموری است که مترجم حدیث باید از عهده آن برآید. این به معنای آموختن و کاربست کامل دانش‌های ادبی مانند نحو و معانی و بیان است؛ همان‌که طلاب و دانشجویان الهیات آن را در سال‌های نخست می‌خوانند و از این رو، نیازمند توضیح و بسط سخن نیست. تنها برای

۱. معجم مقانیس اللغة: الزاء والهاء والذال أصل يدل على قلة الشيء. والزهد: الشيء القليل. وهو مؤزهد: قليل المال؛ الصحاح: الزهد: خلاف الرغبة. تقول: زهد في الشيء وعن الشيء، يزهد زهدا وزهادة. وزهد يزهد لغة فيه. وفلان يتزهد، أي يتعبد. والتزهد في الشيء وعن الشيء: خلاف الترغيب فيه والمزهد: القليل المال. وفي الحديث «أفضل الناس مؤمن مزهد».

۲. «وَسَرَّوْهُ يَتَمَنَّ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةً وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ»؛ و او را به بهایی ناچیز فروختند و به او رغبتی نداشتند (سوره یوسف، آیه ۲۰).

نمونه می‌گوییم صفت اسمی که به اسمی دیگر اضافه شده، در کنار آن نمی‌آید، بلکه پس از مضاف الیه می‌آید. از این رو، صفت النامی در ترکیب روایی «إِنَّ الْإِمَامَةَ أَشُّ الْإِسْلَامِ النَّامِي»،^۱ صفت «أش» است و نه اسلام. از این رو، ترجمه آن این گونه می‌شود: «امامت، ریشه بالنده اسلام است» و نه «ریشه اسلام بالنده». این مطلب در ترجمه درست آیه شریف زیر نیز دیده می‌شود:

﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾^۲

بی‌گمان، برخی از نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دیده است.

۳-۲. ریخت‌شناسی متن

اثمه علیه السلام، سرآمد فصیحان روزگار بوده و خود در توصیف خویش فرموده‌اند:

فَأَنَا قَوْمٌ فَصَحَاءُ.^۳

فهم این شیوایی، نیازمند داشتن ذوق زیباشناختی و توانایی برقراری ارتباط با روح لطیف گوینده و البته فهم و درک سجع و وزن زبان عربی است. بسیاری از دعاها و مناجات‌های امامان علیهم السلام نشانگر ژرفای روح ایشان است؛ آنگاه که روح ایشان به ملکوت آسمان‌ها گره می‌خورد و پرتوهای علم و معرفت با شراره‌های شور و احساس درهم می‌آمیزد، سخن ایشان آمیزه‌ای از واژه‌های زیبا و عبارت‌های آهنگینی می‌شود که آدمی را مشتاق تکرار و همنوایی با آن می‌کند. یک نمونه را می‌توان از نیایش امام صادق علیه السلام شاهد آورد:

سَجَدَ وَجْهِي الْبَالِي لَوَجْهِكَ الْبَاقِي الدَّائِمِ الْعَظِيمِ، سَجَدَ وَجْهِي الدَّلِيلُ لَوَجْهِكَ الْعَزِيزِ،
سَجَدَ وَجْهِي الْفَقِيرُ لَوَجْهِ رَبِّي الْغَنِيِّ الْكَرِيمِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ؛ رَبِّ اسْتَغْفِرْكَ مِمَّا كَانَ، وَاسْتَغْفِرْكَ
مِمَّا يَكُونُ، رَبِّ لَا تُجْهِدْ بِلَايِي، رَبِّ لَا تُشْمِتْ بِي أَعْدَائِي، رَبِّ لَا تُسَيِّءَ قَضَائِي، رَبِّ إِنَّهُ
لَادَافِعٌ وَلَامَانِعٌ إِلَّا أَنْتَ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِكَ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَآلِ مُحَمَّدٍ بِأَفْضَلِ بَرَكَاتِكَ؛ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ سَطَوَاتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ جَمِيعِ
غَضَبِكَ وَسَخَطِكَ، سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛^۴

روی پوسنده من، در برابر روی پاینده و جاوید و بزرگ توبه خاک افتاده است. روی

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۹۲.

۲. سوره نجم، آیه ۱۸.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۱، ح ۱۵۵.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۲۷، ح ۲۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۹۹، ح ۲۵۹؛ بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۲۳۴، ح ۵۸.

خوار من، در برابر روی ارجمند تو به خاک افتاده است. روی نیازمند من، در برابر روی پروردگار بی نیاز و بزرگوار و والا و بزرگم، به خاک افتاده است. پروردگارا، از آنچه بوده و آنچه خواهد بود، از تو آموزش می خواهم. پروردگارا، بر من سخت مگیر. پروردگارا، مرا دشمن شاد مگردان. پروردگارا، سرنوشتم را بد منویس. پروردگارا، جز تو نه دورکننده و نه جلوگیرنده ای (از شرّ) هست. بر محمد و خاندانش، برترین دروهایت را بفرست و محمد و خاندانش را با برترین برکت هایت را مبارک گردان. خدایا، از قهر و غلبه ات به خودت پناه می برم و از همه خشم و ناخشنودی ات به خودت پناه می آورم. ای خدای پاک، جز تو خدایی نیست ای پروردگار جهانیان.

گویندگان فهم حدیث، افزون بر آن که محتوای سخن خود را شیوا و رسا بیان می کردند، آن را متناسب با عقل و فهم مخاطبان خود تنظیم می نمودند و شیوه بیانی شان را با موضوع سخن هماهنگ می ساختند. امامان علیهم السلام با شاگردان بزرگ و فهمی همچون زراره، محمد بن مسلم، هشام بن حکم و دیگران، همچون استادانی فرهیخته، سخنی موجز، ژرف و چندلایه بر زبان می راندند، و در مواجهه با شیعیان عامی و دوست داران ساده دل خود، کلامی روان، صمیمی و بی پیرایه اختیار می کردند.

ایشان در موضوعات فقهی و اعتقادی، زبان علمی را برمی گزیدند، چراکه در این عرصه ها هدف، شناخت وظیفه دینی و تبیین دقیق معارف است؛ اما در وعظ و اندرز و تہذیب اخلاق، از زبان تمثیلی، اقناعی و توضیحی بهره می گرفتند. در میدان های نبرد و پیکار، نیز زبان حماسی و تهییجی را به کار می بردند تا شور و خروش و انگیزه ای آتشین در دل سپاهیان شان برافروزند.

در ادامه، نمونه ای از موعظه ای ساده و تأثیرگذار را از زبان امیرمؤمنان علیه السلام نقل می کنیم:

اعْلَمُوا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ سَيَآرَةٌ قَدْ حَدَا بِكُمْ الْحَادِي، وَحَدَا لِخَرَابِ الدُّنْيَا حَادِي، وَ نَادَاكُمْ لِلْمَوْتِ مُنَادِي: ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾^۱

بدانید ای مردم، که شما کاروانی هستید که راهنما شما را به پیش می راند و ساربان برای ویرانی دنیا آواز حُدی می خواند و جارچی شما را برای مرگ صدا می زند: «پس زندگی دن یا فریبتان ندهد و فریبنده (شیطان) شما را درباره خدا نفریبد».

یک نمونه از دمیدن شور حماسی در سخن نیز نمونه زیر است:

۱. بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۳۷۴، ح ۳۶؛ ترجمه استاد شیخی به نقل از: میزان الحکمة، ج ۱۳، ص ۲۸۸، ح ۲۲۰۷۴.

من خطبه له عليه السلام لما غلب أصحاب معاوية أصحابه عليه السلام على شريعة الفرات بصفين و منعوهم الماء:

قَدْ اسْتَظَعَمُوكُمُ الْقِتَالَ، فَأَقْرُوا عَلَى مَذَلَّةٍ وَ تَأْخِيرٍ مَحَلَّةٍ أَوْ رَوْوا السُّيُوفَ مِنَ الدِّمَاءِ تَرَوْوَا مِنَ الْمَاءِ؛ فَالْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ وَ الْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ. أَلَا وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ قَادَ لُئْمَةً مِنَ الْغَوَاةِ وَ عَمَسَ عَلَيْهِمُ الْخَبَرَ حَتَّى جَعَلُوا نُحُورَهُمْ أَغْرَاضَ الْمَيِّتَةِ؛^۱

و از خطبه‌های آن حضرت عليه السلام است هنگامی که سپاهیان معاویه در نبرد صفین شریعه فرات را گرفتند و یاران علی را از برداشتن آب بازداشتند:

از شما خواستند تا دست به جنگ بکشایید. پس یا به خواری برجای بپایید و از رتبه‌ای که دارید، فروتر آیید، یا شمشیرها را از خون ترک کنید، و آب را از کف آنان به در کنید. خوار شدن و زنده ماندن تان مردن است، و کشته شدن و پیروز شدن، زنده بودن. معاویه گروهی نادان را به دنبال خود می‌کشاند و حقیقت را از آنان می‌پوشاند. کورکورانه پی او می‌تازند تا خود را به کام مرگ در اندازند.

روشن است که نمی‌توان همه این گونه‌ها را با شیوه و سبک واحدی ترجمه کرد؛ چرا که لحن احادیث فقهی، اخلاقی و سیاسی با یکدیگر متفاوت است. از این رو، ترجمه آن‌ها نیز باید متناسب با لحن و فضای خاص هریک صورت گیرد. اما پیش از هر چیز، باید این تفاوت در سبک و شیوه بیان، در متن فهم و احساس شود. برای تحقق این هدف، مترجم باید به درک دقیق لحن روایت برسد و حالت روحی گوینده را دریافت کند.

در چنین مواردی، گاه ضروری است که مترجم خود را با فضای متن همراه سازد و در نوعی ارتباط وجودی، دریچه روح خویش را به روی کلام معصوم بگشاید تا بتواند طرب معنوی یا شور حماسی نهفته در سخن را در جان خود تجربه کند. این نکته، نه تنها در مواجهه با متن‌های زنده و شفاهی، بلکه در متون مکتوب نیز مصداق دارد و قابل شهود است. شاید بتوان حدیث منسوب به امام حسن عسکری عليه السلام را یک نمونه از متن مکتوب متفاوت با متون معمولی دانست.

أُوجِدَ مَكْتُوبًا بِحَظِّهِ هَذَا الْكِتَابُ: وَقَالَ عليه السلام: قَدْ صَعَدْنَا ذُرَى الْحَقَائِقِ بِأَقْدَامِ التُّبُوءِ وَالْوَلَايَةِ، وَنَوَّرْنَا سَعِ طَرَائِقَ بِأَعْلَامِ الْفُتُوَّةِ، فَنَحْنُ لِيُوثِ الْوَعَى، وَغُيُوثِ النَّدَى، وَفِينَا السَّيْفُ وَالْقَلَمُ فِي الْعَاجِلِ، وَلِوَاءِ الْحَمْدِ وَالْعِلْمِ فِي الْآجِلِ، وَأَسْبَاظُنَا خُلَفَاءُ الدِّينِ

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵۱ (ترجمه سید جعفر شهیدی).

وَحُلَفَاءُ الْيَقِينِ، وَمَصَابِيحُ الْأُمَمِ، وَمَفَاتِيحُ الْكَرَمِ، فَالْكَلِيمُ أَلَيْسَ حُلَّةَ الْإِصْطِفَاءِ لِمَا
عَهَدْنَا مِنْهُ الْوَفَاءَ، وَرُوحُ الْقُدُسِ فِي جَنَانِ الصَّاقُورَةِ ذَاقَ مِنْ حَدَائِقِنَا الْبَاكُورَةِ، وَشَبَعَتُنَا
الْفَيْئَةُ النَّاجِيَّةُ، وَالْفَرْقَةُ الزَّائِكَةُ، صَارُوا لَنَا رِدَاءً وَصُونًا، وَعَلَى الظَّلَمَةِ الْبَا وَعَوْنًا، وَسَبْحَفَرُ
لَهُمْ يَنَابِيغُ الْحَيَوَانِ بَعْدَ لَظَى التَّيْرَانِ؛^۱

نوشته‌ای به خط امام حسن عسکری علیه السلام پیدا شد که در آن چنین بود: بی گمان، قلّه‌های
حقیقت را با گام‌های نبوّت و ولایت فتح کردیم و هفت راه آسمان را با چراغ‌های
فتوّت روشن نمودیم. ما شیران کارزار و باران رحمتیم. در این دنیا، شمشیر و قلم و در
آن دنیا، پرچم ستایش و دانش به دست ماست، فرزندانمان خلفای دین، هم‌پیمان
یقین، چراغ امت‌ها و کلید کرامت‌اند. موسی کلیم آن گاه به زیور انتخاب آراسته شد
که ما وفایش را یافتیم و (عیسی) روح القدس در میان آسمان سوم از نوبر باغ‌های ما
چشید و پیروان ماوند که نجات‌یابنده و پاکیزه‌اند و ما را مددکار و نگهدارنده و علیه
ستمکاران، شورش‌گر و یاری‌دهنده‌اند و به زودی چشمه‌های حیات در پی فروزش
نورها، برایشان می‌جوشد.

۴-۲. توجه به فرامتن

گزارش‌های کتبی و شفاهی از سخنان و سیره معصومان علیهم السلام در خلأ شکل نگرفته‌اند،
بلکه همچون دیگرمتون، در بستری آکنده از ارتباطات متنوع و چندلایه پدید آمده‌اند؛
ارتباط میان گوینده و جامعه، شنونده و اجتماع، گوینده و شنونده، و نیز میان سخن و
پرسش‌های نهفته در اذهان مخاطبان. بر همین اساس، همان گونه که در تفسیر و ترجمه
قرآن کریم باید به سبب نزول توجه داشت، در ترجمه حدیث نیز سبب ورود اهمیت دارد.
این نکته البته در دانش فقه‌الحديث مورد بحث قرار گرفته و نیازی به تکرار تفصیلی آن
نیست؛ آنچه در این جا باید بر آن تأکید شود، توجه به فضای کلی و سپهر معرفتی
معصومان علیهم السلام است. این سپهر، گرچه به صورت صریح در واژگان جاری نمی‌شود، اما در
بطن سخن ایشان حضور دارد و اثرش محسوس است. آگاهی از این که دانش امامان علیهم السلام به
تصریح خودشان برگرفته از وحی قرآنی و سنت نبوی است، می‌تواند نقش مهمی در درک
دقیق تر اوامر، نواهی، توصیه‌ها، اندرزها و هشدارهای ایشان ایفا کند.
در چنین فضایی، تلمیح‌ها و تضمین‌های قرآنی در کلام معصومان نمایان می‌شود.

۱. الدرة الباهرة، ص ۴۸، ح ۱۶۷.

تلمیح، نوعی پیوند بینامتنی است که متن را به متنی دیگر یا مفهومی عمیق‌تر متصل می‌سازد. این اشارات ظریف، که گاه نادیدنی و تنها قابل احساس‌اند، خاستگاه معرفتی سخن امام را روشن می‌سازند و مترجم را ناگزیر می‌کنند که به جست‌وجوی قرائن درونی و بیرونی متن بپردازد.

در این موارد، مترجم باید بتواند آنچه را که در ظاهر متن نیامده، اما در فضای معنایی آن حضور دارد، درک کرده و بشنود. او باید بکوشد این معناها را به خواننده منتقل سازد؛ چه بسا برای رساندن تمام ابعاد معنا، به جای یک جمله، ناگزیر از استفاده از دو یا چند جمله باشد. همچنین، افزودن توضیحاتی در پانویس می‌تواند تلمیحات و اشارات پنهان متن را برای مخاطب روشن‌تر سازد؛ برای نمونه، سخن منقول از امام علی (ع) را در نهج البلاغه بنگرید:

مَا كَانَ قَوْمٌ قَطُّ فِي غَضٍّ نِعْمَةٍ مِنْ عَيْشٍ فَزَالَ عَنْهُمْ إِلَّا بِذُنُوبٍ اجْتَرَحُوهَا.^۱

این عبارت پیوندی همه جانبه با آیه شریف: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِيَدِهِمْ»^۲ دارد، بدون آن‌که به آن تصریح نماید. همچنین ستایش علوی:

الْحَمْدُ لِلَّهِ ... الْغَالِبِ جُنْدَهُ وَالْمُتَعَالَى جَدُّهُ.^۳

با دو آیه: «إِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ»^۴ و «وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا»^۵ رابطه دارد. کشف و فهم این رابطه‌ها در فهم متن اصلی و سپس بازگردان کامل آن نقش دارد.

گفتمنی است که تضمین‌ها، تلمیح‌ها و روابط بینامتنی در احادیث شریف، منحصر به آیات قرآن کریم نیست. در بسیاری از روایات، اشاره‌هایی به اشعار شاعران عرب یا امثال رایج در فرهنگ جاهلی و صدر اسلام وجود دارد که گاه بدون درک آن‌ها، فهم کامل معنای روایت ممکن نیست. نمونه بارز این مسئله در برخی خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه مشاهده می‌شود.

برای مثال، بخشی از خطبه ۳۵ امیر مؤمنان (ع)، که پس از ماجرای تحکیم و فریب خوردن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸.

۲. سوره انفال، آیه ۵۳.

۳. نهج البلاغه، خ ۱۹۱.

۴. سوره صافات، آیه ۱۷۳.

۵. سوره جن، آیه ۳.

ابوموسی اشعری از عمرو عاص ایراد شده، با وجود ایجاز و اختصارش، شامل چند ضرب المثل و یک بیت شعراست و ترجمه دقیق آن، وابسته به فهم همین اشارات است. همچنین، نامه ایشان به معاویه که در شماره ۲۸ نهج البلاغه آمده، واجد همین ویژگی هاست.

علاوه بر تلمیح و تضمین، آگاهی از احادیث مشابه، مختلف و حتی معارض، ودقت در تحلیل آن ها، در فهم صحیح روایت نقشی کلیدی ایفا می کند. این بحث در قالب موضوع «خانواده حدیث» در دانش فقه الحدیث مطرح شده و از تکرار آن در این جایی نیازیم.^۱

۳. بازگردان به زبان مقصد

اهمیت تلاشی که مترجم در حوزه زبان مقصد انجام می دهد، اگر بیش از مراحل پیشین نباشد، قطعاً کمتر از آن ها نیست. مترجم در این مرحله باید خود را در جایگاه یک نویسنده قرار دهد؛ نویسنده ای که ساختار و زبان متن را در زبان مقصد خلق می کند و تنها پیام و محتوا را از متن اصلی وام می گیرد.

در این مرحله، مترجم باید متن مقصد را چنان بنویسد که هم از نظر زبان شناختی روان و بومی باشد و هم از نظر مفهومی، دقیق و وفادار به متن مبدأ. بنابراین، آفرینش زبانی مترجم، نقطه تلاقی درک عمیق از محتوای اصلی و تسلط بر زیبایی ها و ظرفیت های زبان مقصد است.

در ادامه، برخی از گام های اساسی این مرحله را، با توجه به آنچه در مرحله تحلیل زبان مبدأ گذشت، بازگویی کنیم:

۱-۳. معادل یابی دقیق برای واژه ها

گفته شد که شیوه ترجمه واژه به واژه، دیگر روشی معتبر و کارآمد به شمار نمی رود. با این حال، این نکته به معنای بی توجهی به یافتن معادل های دقیق و درست برای واژه های کلیدی و اصلی متن نیست. برای مثال، کسی که احادیثی درباره «تقوا» یا «حزم» را ترجمه می کند، باید از ابتدا روشن سازد که آیا این واژه ها را به صورت عربی و اصلی شان در متن باقی می گذارد، یا از معادل های رایج در زبان فارسی بهره می برد، و یا این که معادلی تازه و خود ساخته پیشنهاد می دهد.

۱. رک: روش فهم حدیث، فصل «خانواده حدیث» و نیز فصل «احادیث معارض».

مترجم فارسی زبان، تا حدی در این زمینه آزادی عمل دارد، زیرا به واسطه نفوذ قرآن کریم و احادیث شریف در فرهنگ و زبان فارسی، و نیز آمیزش تاریخی اقوام ایرانی و عرب، بسیاری از واژه‌های کلیدی عربی، امروزه با همان معنای اصیل خود در زبان فارسی به کار می‌روند. اما دشواری کار در ترجمه آن دسته از واژه‌هایی است که هنوز به زبان فارسی راه نیافته‌اند یا برایشان معادل دقیقی ساخته نشده است. همچنین، یافتن معادل مناسب برای واژه‌هایی که در فرایند انتقال به زبان فارسی، دچار تحول معنایی شده‌اند یا بار معنایی آن‌ها تغییر یافته، کار آسانی نیست.

در این گونه موارد، مترجم باید آن چنان در لغت‌نامه‌ها جست‌وجو کند و با کاربردهای مختلف واژه در منابع گوناگون آشنا باشد تا بتواند به معنای دقیق و اصیل آن دست یابد. تجربه شخصی نگارنده در ترجمه واژه «حزم» گویای این نکته است. «حزم» معمولاً در فارسی به «دوراندیشی» ترجمه می‌شود؛ ترجمه‌ای که اگرچه نادرست نیست، اما دقیق و کامل نیز به شمار نمی‌رود. لغت‌نامه‌ها، ریشه «حزم» را به معنای استواری و محکم کاری دانسته‌اند، و در حوزه اندیشه، آن را معادل «استواراندیشی» می‌دانند. خلیل فراهیدی می‌گوید:

وَالْحَزْمُ أَيْضاً صَبْطُكَ أَمْرَكَ وَأَخَذَكَ فِيهِ بِالثَقَةِ^۱

حزم، به معنای نگاه داشتن زمام امور و اطمینان یافتن از [شیوه] انجام آن است.

ابن فارس نیز تنها یک گوهر معنایی برای حزم بیان کرده است:

الحاء و الزاء و الميم أصل واحد، و هو شد الشيء و جمعه، ... فالحزم: جودة الرأي، ... والمتحزم: المتلبب ... يقول العرب: شددت لهذا الأمر حزمي؛^۲

ریشه حاء و زاء و میم یک گوهر معنایی دارد و آن به معنای «محکم بستن یک چیز و جمع کردن آن» است. حزم به معنای خوب اندیشیدن است.. و متحزم یعنی استوار اندیش ... عرب می‌گوید: کمرم را برای این کار بسته‌ام.

این معنا در کاربرد روایی حزم دیده می‌شود. برپایه روایات می‌توان حزم را یک صفت درونی مثبت و ستوده دانست که به صورت درنگ‌ورزیدن، مشورت و هم‌اندیشی جلوه می‌کند و به اتخاذ رأیی استوار و اقدامی مناسب و به‌هنگام می‌انجامد.^۳ در روایات همچنین

۱. العین، ج ۳، ص ۱۶۶.

۲. معجم مقانیس اللغة، ج ۲، ص ۵۳.

۳. این روایات در مدخل «حزم» دانش‌نامه قرآن و حدیث گردآمده، ولی هنوز منتشر نشده است.

توصیف‌هایی از شخص حازم شده که «استواراندیشی» را معادل به‌ترو دقیق‌تری در نسبت با دوراندیشی برای حزم معرفی می‌کند.^۱

۳-۲. بازتاب دادن بار ارزشی

برخی واژه‌ها در کنار افاده معنای وضعی و اصلی خود، گونه‌ای بار ارزشی را نیز می‌فهمانند. دو واژه گُل و گِل را در نظر بگیرید. بوی خوش واژه نخست، همه ذهن خواننده را عطراگین می‌کند، در حالی که واژه دوم اگر زشتی و پستی را منتقل نکند، دست‌کم احساس مطبوعی را بر نمی‌انگیزد. این معنا نشان‌دهنده بار ارزشی مثبت در واژه «گُل» و بار منفی یا خنثی در واژه «گِل» است. مترجم هنگام ترجمه نیاز دارد بار ارزشی کلمه را دریابد و سپس آن را در واژه‌ای از زبان مقصد بگنجانند که تا اندازه قابل قبولی همان بار ارزشی را در زبان مقصد به مخاطب برساند. مترجم حدیث باید در ترجمه «خوف» و «جبن» از دو واژه متفاوت هر چند متقارب مانند «بیم» و «بزدلی» استفاده کند. «خوف»، مفهومی ارزشی است و بیشتر در ارتباط با خداوند به کار می‌رود و جبن در واهمه بی‌جا از مخلوق و از سرضعف نفس و حقارت فرد.

نکته قابل توجه آن است که گاهی بار ارزشی یک واژه، حتی در زبان مبدأ، در گذر زمان دچار دگرگونی می‌شود؛ به گونه‌ای که معنای آن از خوب به بد یا برعکس تغییر می‌یابد. در چنین مواردی، مترجم باید این تغییر را تشخیص دهد و در ترجمه به نوعی آن را منعکس کند؛ خواه با اندکی برجسته‌سازی در متن، و خواه با توضیحی در پانوش.

واژه «تعمق» نمونه روشنی از این پدیده است. این واژه که به معنای فرو رفتن در ژرفا است، در زبان فارسی امروز بار معنایی مثبت دارد؛ «محقق متعمق» صفتی ارزشی و پسندیده به شمار می‌آید، همان گونه که «چاه عمیق» نیز امروزه مفید و گران بها دارد. اما در گذشته، به ویژه در برخی متون دینی و اخلاقی، واژه «متعمق» بار منفی داشته و اشاره به افراط در تفکر، پیچیده‌سازی بی‌جا، یا پرداختن به امور بی‌فایده داشته است.^۲

۱. از نگاه روایات، حازم، فردی با اندیشه‌های منسجم است که در کارش درنگ و احتیاط می‌کند؛ در دوراهی‌های زندگی، دوراندیشانه عمل می‌کند و چون حزمش فزونی گیرد، به هر کسی اعتماد نمی‌کند و با وجود احتیاط، احتمال شکست یا بروز مشکل را در نظر می‌گیرد.

۲. خلیل بن احمد فراهیدی نوشته است: الْمُتَعَمِّقُ: الْمُبَالِغُ فِي الْأَمْرِ الْمَنْشُودِ فِيهِ، الَّذِي يَطْلُبُ أَقْصَى غَايَتِهِ؛ متعمق: زیاده‌روی کننده در هدف مورد نظر خویش است؛ شخصی که در پی دست‌یابی به نهایت ممکن است. ابن منظور نیز آورده است: الْمُتَعَمِّقُ: الْمُبَالِغُ فِي الْأَمْرِ الْمَتَشَدِّدُ فِيهِ، الَّذِي يَطْلُبُ أَقْصَى غَايَتِهِ؛ متعمق: کسی که در چیزی زیاده‌روی می‌کند و در آن سخت می‌گیرد؛ کسی که نهایت آن را می‌جوید (کتاب العین، ص ۵۷۹؛ لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۷۱؛ النهایة، ج ۳، ص ۲۹۹). برای آگاهی بیشتر رک: دانش‌نامه امیر المومنین (علیه السلام) بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، ج ۶، ص ۲۹۶.

«متعمق» در اصل، به کسی اطلاق می‌شده است که در جست‌وجوی آب برای کاروان، بیش از اندازه توان و طاقت خود، در عمق بیابان پیش می‌رفته است. چنین فردی نه تنها آبی یا نشانی از آن نمی‌آورده، بلکه خود را نیز در معرض هلاکت قرار می‌داده و گاه سبب نابودی کاروان چشم‌انتظار آب نیز می‌شده است.

به همین قیاس، چاه عمیقی که بیرون کشیدن آب از آن مستلزم بالا کشیدن دلوی سنگین از عمقی زیاد بود، در مقایسه با چاهی که به آسانی می‌شد از آن آب برداشت، چندان ارزشمند شمرده نمی‌شد. از این رو، واژه «متعمق» در روایات، غالباً بار معنایی منفی دارد.

بنابراین، در ترجمه این واژه، بهتر است از معادل‌هایی مانند «زیاده‌روی‌کننده» یا «تندرو» استفاده شود تا بار منفی آن نیز منتقل گردد.

در ادامه، دو روایت نبوی را در نکوهش «المتعمقون» به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

إِنَّ قَوْمًا يَتَعَمَّقُونَ فِي الدِّينِ، يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَةِ.^۱

إِيَّاكُمْ وَالتَّعَمُّقَ فِي الدِّينِ! فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُ سَهْلًا، فَخُذُوا مِنْهُ مَا تُطِيقُونَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ مَا دَامَ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ وَإِنْ كَانَ يَسِيرًا.^۲

۳-۳. انتقال ظرافت‌های معنایی

واژه‌های مشابه و مترادف در زبان عربی و دیگر زبان‌ها، تفاوت‌های ظریفی در معنا و کاربرد با یکدیگر دارند که در ترجمه متون مقدس باید مورد توجه قرار گیرد و به درستی بازتاب یابد. برای نمونه، در ترجمه واژه «بصر» می‌توان از واژه «دیده» و در ترجمه «عین» از کلمه «چشم» استفاده کرد. در «بصر»، حیثیت و کارکرد دیدن نهفته است، اما در «چشم» چنین الزامی وجود ندارد. از این رو، نمی‌گوییم «دیده سیاه» یا «دیده بادامی»، ولی «چشم سیاه» و «چشم بادامی» رایج است.

مترجم باید به تفاوت‌های دقیق میان واژه‌هایی چون: «إثم»، «ذنب»، «وزر»، «ثقل»، «جناح»، یا «حمق»، «سفه»، «جهل»، یا «لب»، «عقل»، و نیز «فهم»، «فقه»، «درایت» توجه داشته باشد و از خود بپرسد که هریک چه بار معنایی و زمینه کاربردی خاصی دارند.

در حقیقت، مترجم نیازمند آشنایی با دانش‌های روز زبان‌شناختی نیز هست. اگر بتواند گروه‌های زبانی مرتبط با واژه‌های کلیدی متن را تشخیص دهد، و میدان معنایی واژگان را -

۱. کنز العمال، ج ۱۱، ص ۲۸۸، ح ۳۱۵۴۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۵، ح ۵۳۴۸؛ الجامع الصغير، ج ۱، ص ۴۵۲، ح ۲۹۳۳.

که یک شبکه درهم تنیده معنایی می سازند - به درستی دریابد، آنگاه می تواند برای هر واژه، معادل دقیقی تری در زبان مقصد بیابد.

این موفقیت البته نیازمند ظرفیت زبانی مقصد است؛ ظرفیتی که خوشبختانه در زبان فارسی تا اندازه زیادی فراهم است. برای نمونه، ما در فارسی نیز می توانیم مجموعه ای چون: «بیم»، «ترس»، «هراس»، «واهمه»، «پروا»، و «بی تابی» را در برابر واژه های عربی «خوف»، «خشیت»، «جبن»، «هول»، «تقوا»، و «فزع» قرار دهیم، البته با انتخاب دقیق و سنجیده.

دشواری انتقال ظرافت های معنایی زمانی بیشتر می شود که واژه های زبان مقصد، در حوزه ای خاص، کمتر از زبان مبدأ باشند. اسامی گوناگون برای «شتر»، «ابر»، و «باران» از نمونه های قابل پیگیری در مقایسه میان زبان عربی و فارسی است. بخشی از دعای امام حسین علیه السلام در درخواست باران، نمونه روشنی از این موضوع به دست می دهد:

ثُمَّ قَالَ لِلْحُسَيْنِ عليه السلام ادْعُ فَقَالَ عليه السلام:

– اللَّهُمَّ، مُعْطِ الْخَيْرَاتِ مِنْ مَطَانِيهَا، وَ مُنْزِلَ الرَّحْمَاتِ مِنْ مَعَادِنِهَا، وَ مُجْرِي الْبَرَكَاتِ عَلَى أَهْلِهَا، مِنْكَ الْغَيْثُ الْمَغِيثُ، وَأَنْتَ الْغِيَاثُ الْمُسْتَعَاثُ، وَ نَحْنُ الْخَاطِئُونَ وَ أَهْلُ الذُّنُوبِ، وَأَنْتَ الْمُسْتَغْفَرُ الْغَفَّارُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، اللَّهُمَّ، أَرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْنَا دِيمَةً^۱ مُدْرَارًا، وَ اسْقِنَا الْغَيْثَ وَ اكْفَا^۲ مَغْرَارًا، غَيْثًا مُغِيثًا وَ اسْعَا^۳ مُسْبِغًا مُهْطِلًا^۴ مَرِيئًا مَرِيعًا غَدَقًا^۵ مُغْدِقًا^۶ غُبَابًا^۷ مُجْلِجِلًا^۸ سَحًا^۹ سَحْسَاحًا^{۱۰} بَسًا^{۱۱} بَسَّاسًا^{۱۲} مُسْبِلًا^{۱۳} عَاتِمًا، وَ ذَقَا^{۱۴} مِظْفَاحًا^{۱۵} يَذْفَعُ

۱. الدِّيمَةُ: المطر الذي ليس فيه رعدٌ ولا برق (الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۲۴).

۲. وكَفَ البيت: قَطَرٌ، وناقة وكوف: غزيرة (القاموس المحيط، ج ۳، ص ۲۰۶).

۳. الهطل: تتابع المطر والدمع و سيلانه.

۴. الغدق: المطر الكبار القطر (النهاية، ج ۳، ص ۳۴۵).

۵. في النهاية: في حديث الاستسقاء «اسقنا غيثا مريئا مريعا» يقال: مرأني، الطعام وأمرأني إذا لم يثقل على المعدة و انحدر عنها طيبا. وتقدم معنى العباب والغدق والمجلجل.

۶. الغُباب: المطر الكثير (لسان العرب، ج ۱، ص ۵۷۳).

۷. المُجْلِجِلُ: السحاب الذي فيه صوت الرعد (الصحاح، ج ۴، ص ۱۶۵۹).

۸. يقال: سخ يسخ سخا، و المؤنثة: سخاء؛ أي دائمة الصب و الهطل بالعطاء (النهاية، ج ۲، ص ۳۴۵).

۹. البَسُّ: الشَّقُّ اللَّيْن (الصحاح، ج ۳، ص ۹۰۸ «بس»).

۱۰. قال ابن الأثير: في حديث الاستسقاء: «اسقنا غيثا سابا» أي هاطلا غزيرا (النهاية، ج ۲، ص ۳۴۰).

۱۱. الودق: المطر (الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۶۳).

۱۲. قوله «سحا سحساحا» في الصحاح سح الماء يسح سحا أي سال من فوق و كذلك المطر والدمع، وقال: تسحسح الماء أي سال، و مطر سحساح أي يسح شديدا. و البس:

الْوَدَقِ بِالْوَدَقِ دَفَاعاً، وَيَطْلُعُ الْقَطْرُ مِنْهُ غَيْرَ خَلْبٍ الْبَرَقِ، وَلَا مُكَذَّبٍ الرَّعْدِ تَنْعَشُ بِهِ الضَّعِيفُ
مِنْ عِبَادِكَ، وَتُخَيِّ بِهَ الْمَيِّتَ مِنْ بِلَادِكَ، مَتَا عَلَيْنَا مِنْكَ، آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ؛^۱

خدایا، بر ما بارانی بی صدا و پُر آب از آسمان فرو فرست و بارانی سرشار از قطره‌ها بر ما فرو بریز؛ بارانی پُر آب، گسترده، لبریز، پیوسته خوش و بابرکت، درشت و بزرگ، فراوان، با صدای رعد، پیایی و ناگسسته، نرم و روان، رها و فراگیر؛ بارانی سیل آسا که چگه‌هایش یکدیگر را برانند و قطره‌ها از آن سر برآورند

نکته شایان توجه آن است که گاهی یک واژه از میان گروهی از واژه‌های هم معنا، تنها در کاربردهایی خاص با آن‌ها مترادف تلقی می‌شود، اما در اغلب موارد، معنا یا بار ارزشی متفاوتی دارد. در این موارد، مترجم باید هوشیار باشد و نوع کاربرد واژه را به درستی تشخیص دهد و ظرافت معنایی آن را به درستی به زبان مقصد منتقل کند.

برای نمونه، واژه «طمع» غالباً بار منفی دارد و با مفاهیمی چون زیاده‌خواهی و آزمندی همراه است، اما هنگامی که در میدان معنایی «أمل» و «تمنی» (امید و آرزو) قرار می‌گیرد، معنایی مثبت و انسانی می‌یابد. در این کاربرد، «طمع» نشان از امیدواری و چشم داشت نیکو از درگاه الهی یا تحقق آرزویی مشروع دارد. آیه شریف:

﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾^۲

و همان که امید می‌برم در روز جزا، خطایم را ببخشد.

نمونه قرآنی است.

نمونه حدیثی آن نیز فقره زیر از دعای مشهور ابوحمزه ثمالی است:

أَسْأَلُكَ لِقْدِيمَ الرَّجَاءِ فِيكَ وَعَظِيمَ الظَّمْعِ مِنْكَ، الَّذِي أُوجِبَتْهُ عَلَيَّ نَفْسِكَ مِنَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ.^۳

شایان توجه است که این نکته با موضوع چند معنایی واژه‌ها نیز ارتباط دارد؛ موضوعی که

→ السوق اللين. وبسست الإبل أبسها - بالضم - بسا وبسست المال في البلاد فانبس إذا أرسلته فتفرق فيها مثل بثته فانبت. أي يكون ذا سوق لين يبس المطرفي البلاد. وأسبل المطر والدمع إذا هطل، وقال أبو زيد: أسبلت السماء و الاسم السبل وهو المطربين السحاب والأرض حين يخرج من السحاب ولم يصل إلى الأرض. وتقدم معنى الودق. و طفع الاناء - كمنع طفحا وطفوحا امتلاء وارتفاع، والمطفاح: الممتلئ.

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۵۳۵، ح ۱۵۰۴.

۲. سورة شعراء، آیه ۸۲.

۳. مصباح المتهجد، ج ۲، ص ۵۹۲.

در مرحله فهم متن بسیار مهم و قابل تأمل است، اما در این مقاله به آن پرداخته نشده است. علت آن نیز این است که پیش‌تر، در آسیب‌شناسی حدیث، در کنار آسیب «فارسی‌زدگی»، به چند معنایی واژه‌ها اشاره شده و نمونه‌هایی نیز ارائه گردیده است.^۱

۳-۴. رعایت ساختار زبان مقصد

زبان‌ها برای نظم‌دهی به جملات و چینش معنادار کلمات، قواعد خاص خود را دارند. با این حال، خوانندگان ترجمه انتظار دارند متن را بر پایه ساختارهای نحوی و بلاغی زبان خود مطالعه کنند. این امر، هم در حوزه نحو و دستور زبان و هم در ساختار بلاغی، نیازمند دقت و توجه فراوان است. مترجم باید فعل، فاعل، مفعول و سایر اجزای جمله را به درستی شناسایی کند و آن‌ها را در جایگاه مناسب‌شان در زبان مقصد قرار دهد. او باید مراقب باشد که تحت تأثیر ساختارهای دستوری زبان مبدأ قرار نگیرد و استقلال زبان مقصد را حفظ کند. توجه به تفاوت‌های زبان‌شناختی میان زبان مبدأ و مقصد نیز اهمیت فراوان دارد. زبان عربی - که زبان احادیث است - با فارسی و دیگر زبان‌ها تفاوت‌هایی اساسی دارد؛ تفاوت‌هایی که از ساختارهای فکری، فرهنگی و زبانی گویشوران آن سرچشمه می‌گیرد. به عنوان مثال، زبان فارسی بیشتر با ترکیب واژگان به خلق معنا می‌پردازد، در حالی که زبان عربی معمولاً با تغییرات اندک در ساختار واژه‌ها، واژه‌های جدید می‌سازد. ما در فارسی از ترکیب «کتاب» و «خانه»، واژه «کتابخانه» می‌سازیم، اما عرب‌زبانان، با تغییر در ساختار واژه «کتاب»، واژه «مکتبه» را شکل می‌دهند.

همچنین، زبان فارسی فاقد ابزارهای تأکید زبانی مانند حروف تأکید است؛ در حالی که زبان عربی از ابزارهای متعدد، مانند «قد»، «إِنَّ»، و «لَ» برای تأکید بهره می‌برد. بنابراین، در ترجمه به فارسی نیازی نیست همه این ابزارهای تأکید به صورت برابر و با واژه‌هایی همچون «به راستی»، «همانا»، یا «قطعاً» بازگردانده شوند؛ چرا که این امر می‌تواند به نازیبایی و سنگینی متن بینجامد. برای نمونه، استفاده نابجا از واژه‌ای مانند «راستی» در میانه یک ترجمه، می‌تواند شیوایی متن را مختل کند. یک نمونه برای نشان دادن پیامد نازیبای آوردن کلمات تأکیدی را می‌توان در آوردن واژه «راستی» در میانه ترجمه زیر دید:

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ حَزَمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَحَّاشٍ بَذِيءٍ، قَلِيلِ الْحَيَاءِ، لَا يُبَالِي مَا قَالَ، وَ

۱. رک: آسیب‌شناسی حدیث، درس دوازدهم، ص ۱۹۸.

لَا مَا قِيلَ لَهُ؛ فَإِنَّكَ إِنِ فَنَشْنُتَهُ لَمْ تَحْذِهِ إِلَّا لِعَيْتِهِ أَوْ شَرِّكَ شَيْطَان...^۱

به راستی خدا حرام کرده است بهشت را بر هر فحاش و بی‌آبرو و کم‌شرم که باک ندارد چه بگوید و چه به او گفته شود؛ زیرا راستی چون از او بازرسی کنی، یا از زنا است یا از شرک شیطان است...^۲

همچنین، مترجم می‌تواند از توانایی‌های زبان مقصد بهره‌گیرد. برای نمونه، زبان فارسی دارای فعل «داشتن» (مانند: دارد، داشت، خواهد داشت) است؛ اما زبان عربی فاقد این فعل به صورت مستقیم بوده و برای بیان این مفهوم، از واژگانی چون «ذو» یا حروفی مانند «ل» در قالب ترکیب‌های اسنادی استفاده می‌کند. از این رو، مترجم می‌تواند در ترجمه صدر این روایت:

أَيُّمَا رَجُلٍ كَانَ لَهُ مَالٌ، وَ حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ، فَإِنَّهُ يَرْكَبُهُ^۳

به آسانی بگوید: هر شخص مالدار یا دارا.

در ترجمه استعاره‌ها، اصطلاح‌ها، ضرب‌المثل‌ها و برخی ساختارهای مجازی، باید توجه داشت که واحد ترجمه، واژه نیست، بلکه معنای کلی جمله یا اصطلاح است. ترجمه جزء به جزء این ترکیب‌ها نه تنها نادرست، بلکه گاه موجب گمراهی مخاطب می‌شود. در مورد ضرب‌المثل‌ها و اشعار، بهتر است معادل‌های رایج و شناخته‌شده در زبان مقصد به کار برده شود تا پیام اصلی حفظ گردد. همچنین در ترجمه استعاره و تشبیه، آنچه اهمیت دارد، دریافت «روح» و مقصود نهفته در بیان مجازی است. مترجم باید این روح را در زبان مقصد به گونه‌ای بازآفرینی کند که پیام و اثرگذاری سخن اصلی را منتقل کند یا دست‌کم تا حد زیادی به آن نزدیک شود.^۴ نهج البلاغه مملو از این تشبیه‌ها و استعاره‌هاست. امام علی (ع) هم خود تشبیه و استعاره می‌آفریند و هم از شاعران و شیواسخنان عرب نمونه می‌آورد. نامه ۶۴ نهج البلاغه هر دو گونه را در بر دارد.^۵

۳-۵. مقابله و اصلاح ترجمه

نویسنده هنگام نگارش، تمرکز خود را بر آفرینش متن و تطبیق آن با خواسته ذهنی اش معطوف

۱. الکافی، ج ۲، ص ۳۳، ح ۳.

۲. ترجمه کمراهی.

۳. الکافی، ج ۷، ص ۸۸، ح ۵.

۴. رک: «برابریابی‌های تشبیه و صفات مرکب در ترجمه خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه بر اساس الگوی بومی‌گزینی».

۵. نهج البلاغه، نامه ۶۴، و من کتاب له (ع) إلى معاوية جوابا [عن کتابه].

می‌سازد. اما مترجم، در همان حال که در حال خلق متن جدیدی است، باید هم‌زمان مراقب مطابقت آن با متن اصلی نیز باشد. به بیان دیگر، ذهن و توجه او باید میان دو جبهه تقسیم شود: امانت‌داری نسبت به متن مبدأ و نیز آفرینش متنی روان و قابل فهم در زبان مقصد. از این رو، پس از پایان ترجمه، لازم است مترجم ابتدا از درستی و تطابق ترجمه خود با متن اصلی اطمینان یابد و سپس در جهت اصلاح، روان‌سازی و ارتقای ادبی متن ترجمه شده بکوشد. گفتنی است که انجام مقابله دقیق با متن اصلی، الزاماً نباید توسط خود مترجم صورت گیرد. در بسیاری از موارد، حضور فردی دیگر - که حدیث‌شناس و مسلط به زبان عربی باشد - برای تطبیق ترجمه با اصل حدیث می‌تواند مؤثرتر واقع شود. تجربه مقابله و ویرایش صدها ترجمه حدیث از سوی مقابله‌گران و ویراستاران کاربلد مؤسسه دارالحدیث، این نکته را برای نگارنده روشن کرده است که بازبینی توسط یک محقق دیگر، اغلب نتایج بهتری در پی دارد. چنین بازنگری‌هایی، سبب رفع برخی نارسایی‌ها، اشتباهات ناشی از کم‌توجهی، یا کاستی‌های دانشی مترجم می‌شود و در مجموع، به استواری، دقت و صحت ترجمه می‌افزاید.

۳-۶. روان و زیباسازی ترجمه

زیباسازی و روان‌سازی متن ترجمه، آخرین گام در فرآیند ترجمه و کاری در شأن مترجم یا ویراستاری هم‌تراز اوست. ترجمه، همانند نویسندگی، فرآیندی تدریجی در ذهن مترجم دارد که از مرحله درک آغاز و به نگارش ختم می‌شود. پس از نگارش ترجمه، لازم است مترجم متن خود را بدون رجوع به متن اصلی، یک بار کامل بخواند. بهتراست در این مرحله، مترجم مدتی از متن اصلی و حتی از ترجمه خود فاصله بگیرد تا بتواند متن را با نگاهی تازه و از دیدگاه مخاطب بخواند.

به تعبیر نویسنده و مترجم توانمند، دکتر حسینی ژرفا - که تجربه شخصی نگارنده نیز آن را تأیید می‌کند - «ترجمه، نیازمند خیس خوردن است». در این مرحله، مترجم باید خود را به جای خواننده‌ای بگذارد که با متن اصلی آشنایی ندارد و تنها از طریق ترجمه می‌خواهد به معنا برسد. او باید بکوشد با روان‌سازی متن، زیباسازی عبارات، جابه‌جایی یا حذف و اضافه واژگان، دریافت معنا را برای خواننده آسان‌تر سازد.

کشاکش دیرپای میان دو اصل «امانت‌داری» و «زیبایی» در ترجمه نیز در همین جا خود را نشان می‌دهد. گاهی حفظ وفاداری دقیق به متن اصلی، مترجم را به استفاده از واژه‌ها یا ساختارهایی وا می‌دارد که در زبان مقصد نازیبا یا نامأنوس‌اند. در مقابل، اگر اندکی از این

تطابق کاسته شود، می‌توان به زبانی خوش‌آهنگ و روان دست یافت. این انتخاب بسته به تشخیص مترجم است، هرچند جنس و ویژگی‌های متن اصلی نیز در آن نقش دارد. برای نمونه، می‌توان به ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی از نهج البلاغه اشاره کرد. وی با الهام از فصاحت متن اصلی و سجع‌های آهنگین آن، برزیبایی و شیوایی ترجمه تأکید ورزید. نتیجه کار، متنی است که پیش از آن که معنا را منتقل کند، گوش را از آهنگ واژگان لبریز می‌کند و خواننده را مجذوب موسیقی کلام می‌سازد. در نقطه مقابل، ترجمه فیض الاسلام قرار دارد که تمرکز خود را بر انتقال دقیق مفاهیم گذاشت و افزون بر ترجمه، شرح‌های گوناگون نیز بر متن خود افزود تا ابهامی باقی نماند.

در همین مرحله، مترجم می‌تواند کار همگون‌سازی یا یکنواخت‌سازی واژگان را نیز انجام دهد؛ یعنی اگر برای ترجمه «تقوا» گاه «پرهیزگاری» و گاه «پروا» یا «پرهیز» به کار رفته، آن‌ها را در سراسر متن یکسان کند. البته این کار نیز باید با دقت و حساسیت صورت گیرد. گاه ممکن است به دلیل زیبایی واژگانی یا تفاوت فضایی، چشم‌پوشی از یکنواختی نه تنها ناپسند نباشد، بلکه مطلوب باشد و بتوان از معادل‌های متنوع در بسترهای متفاوت بهره برد. در نهایت، بخشی از این وظایف را می‌توان به ویراستاران سپرد؛ ویراستارانی که با ذوق ادبی، دقت زبانی، و دانش تخصصی خود، می‌توانند ترجمه را به اثری روان، دل‌نشین و هم‌زمان وفادار به اصل تبدیل کنند.

۴. نتیجه‌گیری

ترجمه حدیث در دسته ترجمه متون دینی و مقدس قرار می‌گیرد، اما نمی‌توان آن را به طور کامل از قواعد و شیوه‌های ترجمه سایر متون جدا دانست. در ترجمه حدیث نیز باید از اصول متعارف و فنی ترجمه بهره گرفت. با این حال، در مرحله درک و دریافت صحیح معنا، نیاز به دانش تخصصی فقه‌الحديث کاملاً محسوس است.

کاربرد دقیق و سنجیده فقه‌الحديث می‌تواند از بدفهمی‌های رایج در تفسیر احادیث جلوگیری کند و ترجمه را در همان مرحله نخست، یعنی فهم متن، از آسیب‌های جدی مصون نگه دارد.

اما در مرحله انتقال معنا به زبان مقصد نیز ترجمه حدیث ویژگی‌های خاص خود را دارد. از جمله مهم‌ترین این ویژگی‌ها، بازتاب بار ارزشی واژگان و انتقال ظرافت‌های معنایی نهفته در کلام معصومان علیهم‌السلام است. بسیاری از اصطلاحات درون حدیثی، در بستر خرده‌فرهنگ

شکل گرفته در فضای گفت و گو میان اهل بیت علیهم السلام و راویان ایشان معنا یافته اند و بار ارزشی خاصی به خود گرفته اند. انعکاس این ارزش گذاری ها در ترجمه ضروری است و نباید در فرآیند برگردان، از میان برود یا تحریف شود.

همچنین، در بخش هایی از احادیث که امامان معصوم علیهم السلام در حال نیایش با خدای متعال اند یا با راویان دانا و ژرف اندیش سخن می گویند، سطح بلاغت و عمق مفهومی کلام افزایش می یابد. این اوج گیری معنایی، ظرافت هایی دقیق پدید می آورد که مترجم باید با دقت به آن ها توجه کند و در ترجمه، بازتابی درخور برایشان بیابد.

کتابنامه

- آسیب شناسی حدیث، عبد الهادی مسعودی، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
- اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، (م ۳۲۹ ق)، ترجمه: محمد باقر کمره ای، چاپ سوم، قم، اسوه، ۱۳۷۵ ش.
- بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق)، بیروت، مؤتسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- جامع الأخبار، تاج الدین محمد بن محمد شعیری، تحقیق: علاء آل جعفر، قم، مؤتسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
- الجامع الصغير، عبد الرحمن بن أبی بکر السیوطی (م ۹۱۱ ق)، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
- دانش نامه امیر المؤمنین علیه السلام، محمد محمدی ری شهری، سید محمد کاظم طباطبایی، سید محمود طباطبایی نژاد، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
- درسنامه فقه الحدیث، عبد الهادی مسعودی، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۵ ش.
- الدرة الباهرة من الاصداف الطاهرة، محمد بن مکی (شهید اول) (۷۳۴ - ۷۸۶ ق)، ترجمه: عبد الهادی مسعودی، قم، زائر، ۱۳۷۹ ش.
- روش فهم حدیث، عبد الهادی مسعودی تهران، سمت، ۱۳۸۴ ش.
- الصحاح، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دارالعلم الملايين، چاپ اول، ۱۳۷۶ ق.

- القاموس المحيط، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب فيروز آبادي (م ٨١٧ق)، چاپ اول، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني (م ٣٢٩ق)، تحقيق: دار الحديث، قم، انتشارات دار الحديث، چاپ اول، ١٣٨٧ش.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تحقيق: علي اكبر غفاري و محمد آخوندی، تهران، دار الكتب الاسلاميه، چاپ چهارم، ١٤٠٧ق.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهيدي، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ١٤٠٩ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، قم، نشر ادب الحوزه، ١٤٠٥ق.
- كنز العمال، علي بن حسام الدين متقي هندی (م ٩٧٥ق)، تصحيح: صفوة السقا، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، ١٣٩٧ق.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ابو جعفر محمد بن حسن طوسي (م ٤٦٠ق)، تحقيق: علي أصغر مرواريد، بيروت، مؤسسه فقه الشيعه، چاپ اول، ١٤١١ق.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد فيومي، قم، مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
- معارج نهج البلاغه، أبي الحسن علي بن زيد بيهقي، تحقيق: محمد تقی دانش پژه، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، چاپ اول، ١٤٠٩ق.
- معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، قاهره، دار الفضيله، بی تا.
- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جی، بيروت، دارالنفائس، ١٤٠٥ق.
- معجم مقائيس اللغة، احمد بن فارس (م ٣٩٥ق)، به كوشش: عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤ق.
- ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (م ١١١١ق)، تحقيق: سيّد مهدی رجائي، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، چاپ اول، ١٤٠٦ و ١٤٠٧ق.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ق.
- منطق فهم حديث، سيد محمد كاظم طباطبائي، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ١٣٩٠ش.

میزان الحکمة، محمد محمدی ری شهری، ترجمه: حمیدرضا شیخی، چاپ اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۹ ش.

النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، مبارک بن محمد بن اثیر، تحقیق: طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.

«برابریابی های تشبیه و صفات مرکب در ترجمه خطبه ها و نامه های نهج البلاغه براساس الگوی بومی گزینی»، علی صیادانی، یزدان حیدرپور مرند، پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، شماره ۲۶، ص ۱۶۵-۱۹۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش.

«تجربه هایی از ترجمه و نیز روند ترجمه»، آذرنوش آذرتاش، پژوهش و حوزه، شماره ۱، ص ۲۷۱-۲۸۶، سال دهم، دوره جدید، ۱۳۹۰ ش.

تحلیل روایات کمال عقل: معنا و ماهیت کمال عقل؛ مصداق کاملان در عقل؛ عوامل و زمینه‌های کمال عقل

شعبان نصرتی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

کمال عقل، امری مسلم در روایات است. این پژوهش با تحلیل نص‌گرایانه روایات عقل، مسأله کمال عقل را در محورهای «معنا، مصداق، عوامل» بررسی می‌کند و براساس ظهور روایت به این نتایج می‌رسد: ۱. کمال عقل شامل هرطور ازدیادی نیست، بلکه ازدیادی تدریجی در «ذات» و یا «جنود» عقل است؛ به طوری که تمام اجزای عقل یا جنود آن یک‌جا جمع گردد و حالت منتظره‌ای در این جهت باقی نماند. قدر متیقن در کمال ذات عقل، جمع شدن اجزای آن است، ولی معلوم نیست تحقق این مقدار برای تحقق کمال نهایی کافی باشد، بلکه احتمال دارد کمال در ذات عقل به یکی از اجزای اصلی عقل، یعنی «علم و فهم» برگردد. ۲. کمال عقل در جنود، با جمع شدن جنود تحقق می‌یابد و بهتر شدن کیفیت هریک از جنود، خارج از فرآیند کمال عقل است. کمال عقل مقوله‌ای ممکن در همه انسان‌هاست، ولی در مقام وقوع، تنها در انبیا، اولیا و مؤمنان به اهل بیت (علیهم‌السلام) تحقق دارد. ۳. عامل کمال، خداست و دخالت انسان در کسب کمال تنها در حد زمینه‌سازی از طریق «تضرع، تواضع، یقین، سکوت؛ خوبی‌های خود را کم و خوبی‌های دیگران را زیاد شمردن، نرنجیدن از درخواست مردم، علم‌آموزی، خواری را بهتر از عزت و فقر را بهتر از غنا دانستن» است. کلیدواژه‌ها: کمال عقل، گونه‌های کمال عقل، نقصان عقل، ازدیاد تعقل، تطور عقل، عوامل کمال عقل.

۱. استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث (Nosrsti.s@riqh.ac.ir).

۱. مقدمه

در روایات، عقل به عنوان بُعدی از ابعاد وجودی انسان معرفی شده است که از نظر هستی‌شناختی یا کارکردی، در مسیر کمال یا نقصان دچار تطوراتی می‌شود. این تحولات می‌توانند به صورت کیفی یا کمی رخ دهند. این نوشتار در پی آن است که با تحلیل روایات، سه محور اصلی را بررسی کند: (۱) معنا و ماهیت کمال عقل، (۲) مصادیق برخورداران از کمال عقل، (۳) عوامل مؤثر در تحقق کمال عقل.

در محور نخست، یعنی معنا و ماهیت کمال عقل، سه جنبه مورد بررسی قرار می‌گیرد: نخست، تفاوت میان ازدیاد و کمال عقل؛ دوم، نسبت فرآیند تدریجی یا دفعی بودن با تحقق کمال؛ سوم، کیفیت این فرآیند. در بررسی نسبت ازدیاد عقل با کمال آن، این پرسش مطرح می‌شود که آیا هر نوع افزایش در عقل، به معنای کمال آن است یا میان این دو، تفاوت ماهوی وجود دارد. در ادامه، فرآیند کمال، بررسی خواهد شد که آیا رسیدن عقل به مرتبه کمال، دفعی است یا تدریجی. همچنین در تحلیل سازوکار کمال عقل، این مسئله پیگیری می‌شود که آیا این تطور در ذات عقل رخ می‌دهد یا در جنود آن، و معیار این تغییر چیست.

در محور دوم، یعنی مصادیق برخورداران از کمال عقل، این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه انسان‌ها از امکان بهره‌مندی از کمال عقل برخوردارند یا این ظرفیت تنها به گروهی خاص مانند انبیا و اوصیا اختصاص دارد. از یک سو ممکن است تصور شود که امکان کمال عقل برای همه انسان‌ها به یک میزان فراهم است. از سوی دیگر، با توجه به جایگاه خاص معصومان، این فرض نیز مطرح است که موهبت کمال عقل تنها در اختیار ایشان قرار گرفته و دیگران از آن بی‌بهره‌اند. از این رو، لازم است روشن شود که آیا همگان از امکان دستیابی به کمال عقل برخوردارند یا برخی محروم‌اند.

در محور سوم، یعنی عوامل کمال عقل، نقش خداوند و انسان در این فرآیند بررسی خواهد شد و پرسیده می‌شود که انسان از چه ابزارهایی در مسیر استکمال عقل بهره می‌برد. این پژوهش با تکیه بر ظهور روایات و تحلیل لوازم و الزامات آن‌ها سامان یافته است و در عین حال، از آرای شارحان حدیث و اندیشه‌های عقل‌گرایان نیز بهره‌مند می‌شود.

این پژوهش پیشینه مستقیم ندارد و هیچ نوشته‌ای مسأله کمال عقل را بررسی نکرده است. البته در هستی‌شناسی و مفهوم‌شناسی عقل، براساس روایات، نگاشته‌های زیر به سامان رسیده است:

۱. «جایگاه عقل در شرح اصول کافی صدرالمآلهین»، نهله غروی نائینی، عبدالله میراحمدی سلوکروئی، خردنامه صدرا، ش ۶۵، ۱۳۹۰ ش.
۲. «مفهوم عقل از دیدگاه دوشارح اصول کافی»، عبدالحسین کافی، علوم حدیث، ش ۲۶، ۱۳۸۱ ش.
۳. «تعریف مفهوم عقل و بررسی معانی عقل‌گرایی»، محمد شریفی و عاطفه ایرندگان، سومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، ۱۳۹۵ ش.
۴. «عقل و جهل در روایات اصول کافی»، سمیه منتظر، مجموعه مقالات فارسی کنگره مرحوم کلینی، ج ۴، مقاله اول، ۱۳۸۷ ش.
۵. «عقل و جهل در الکافی»، اکبر فایدی، مجموعه مقالات فارسی کنگره مرحوم کلینی، ج ۴، مقاله دوم، ۱۳۸۷ ش.
۶. «ارزیابی شارحان کافی در هستی‌شناسی عقل در سازگاری و نبودن با روایات: ارزیابی رویکرد استقلالی به عقل»، شعبان نصرتی، نقد و نظر، سال ۲۹، تابستان ۱۴۰۳ ش، شماره پیاپی ۱۱۴.

۱-۱. مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی کمال

در لغت «کمال» به معنای «تمام» آمده است؛^۱ با این تفاوت که کمال وصف برای چیزی است که دارای اجزائی باشد و تمام اجزای آن در کنار هم جمع شده باشد.^۲ پس اگر تنها بخشی از اجزای یک شیء تحقق یابد، نمی‌توان صفت کمال را برای آن به کار برد.^۳ کمال شیء در اجزای^۴ یا اوصاف^۵ رخ می‌دهد و زمانی حاصل می‌شود که غرض از آن شیء نیز حاصل شود.^۶

در فلسفه و به تبع آن کلام، متأثر از فلسفه مشاء، کمال به دو گونه «کمال اول» و کمال ثانی تقسیم می‌شود. کمال اول وصفی است که وجود نوع به آن تحقق می‌یابد؛ مثلاً شکل

۱. کتاب العین، ج ۵، ص ۳۷۸؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۳۹؛ المحيط فی اللغة، ج ۶، ص ۲۷۳.

۲. کتاب العین، ج ۵، ص ۳۷۸.

۳. الفروق فی اللغة، ص ۲۵۸.

۴. کتاب العین، ج ۵، ص ۳۷۸؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۴۱.

۵. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۴۱.

۶. مفردات الفاظ القرآن، ج ۵، ص ۱۳۹.

برای شمشیر کمال اول است. لذا تا فلز شکل خاصی نیابد، شمشیر تحقق خارجی نمی یابد.^۱ و نوع به واسطه آن کامل می شود. کمال اول یک شیء در ذات یا اوصافش است.^۲ کمال ثانی ویژگی هایی مثل افعال و انفعالات است که بوجود نوع شیء عارض می گردد؛ مثل بریدن و تیزی برای شمشیر.^۳ کمال ثانی اوصافی است که برنوع عارض می گردد.^۴ و در مواردی کمال ثانی سبب صدور افعال از انواع است.^۵

۲-۱. مفهوم شناسی لغوی و اصطلاحی عقل

در لغت برای عقل معانی «آنچه انسان با قلب درک می کند، منع، حبس و بازدارندگی و مقابل جهل»، «حجرو نهی، ملجأ»،^۶ مقابل حمق،^۷ «تجارب، توفیق، پرداخت دیه، هشیاری»^۸ را بیان کرده اند. با دقت در کتب لغت شناسان چند معنای کلی برای عقل به دست می آید: ۱. منع، بستن و نگه داشتن؛ ۲. نقیض جهل و حمق؛ ۳. قوه تشخیص و تمییز؛ ۴. متعلق ادراک. متکلمان چهار معنا برای عقل ذکر کرده اند: الف) مجموعه علوم،^۹ ب) عرضی که در انسان حی عارض می شود تا بین نیک و بد تمییز دهد،^{۱۰} ج) غریزه ملازم با علم به بدیهیات و ضروریات،^{۱۱} د) نوری که مهم ترین کارکرد آن درک حسن و قبح افعال است.^{۱۲} در فلسفه اسلامی عقل به معنای جوهری مجرد است که در ذات و افعالش تعلقی به بدن و ماده ندارد.^{۱۳} این عقل را عقل اول نیز می نامند که از آن، نه عقل دیگر صادر می شود که

۱. الشفاء، ج ۲، ص ۱۰؛ المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۲۲؛ الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۴.

۲. التعریفات، ص ۸۱.

۳. الشفاء، ج ۲، ص ۱۰؛ الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۴.

۴. التعریفات، ص ۸۱.

۵. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۴۲۰.

۶. کتاب العین، ج ۱، ص ۱۵۹.

۷. الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۹.

۸. المحکم و المحيط الأعظم، ج ۳، ص ۱۲۲۹.

۹. تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۰.

۱۰. المغنی فی التوحید و العدل، ج ۱۱، ص ۳۷۵-۳۷۶؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ الذخیره فی علم

الکلام، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ أبکار الأفكار، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۴.

۱۱. النکت فی مقدمات الاصول، ص ۲۲؛ کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۱۸.

۱۲. مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۱۷۷.

۱۳. معارف القرآن، ج ۱، ص ۱۶۹؛ توحید الامامیه، ص ۳۷؛ تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۲۴.

۱۴. اساس الاقتباس، ص ۳۸؛ الجوهر النضید، ص ۲۵.

دهمین آن‌ها عقل فعال نام دارد.^۱ معانی دیگری نیز در فلسفه برای عقل بیان شده است که همگی به ماهیت یا کارکردهای قوه نفسانی اشاره دارند.^۲

ملاصدرا برای رفع اختلاف نظر دانشمندان مسلمان در معنای عقل، آن را در دو سطح معنا کرده است: در یک سطح، عقل را دارای اشتراک لفظی دانسته و در سطح دیگر، دارای معنای تشکیکی. او در مواردی که عقل از اشتراک لفظی برخوردار است، شش معنا برای آن برمی‌شمارد: (۱) غریزه، (۲) عقل کلامی یا عقل عملی، (۳) عقل اخلاقی، (۴) جودة الرأی، (۵) نفس فلسفی، (۶) صادر اول.^۳

در روایات، عقل واژه‌ای پرتکرار است که مرحوم مجلسی برای آن معانی متعددی برشمرده است: (۱) «قوة ادراک و تمییز بین خیر و شر»، (۲) «ملکه نفسانی‌ای که انسان را به منافع فرامی‌خواند و از مضرات باز می‌دارد»، (۳) «قوة تدبیر نظام زندگی»، (۴) «مراتب استعداد نفس»، (۵) «نفس ناطقه» و (۶) «جوهر مجرد». وی بیشترین کاربرد عقل در روایات را در دو معنای نخست می‌داند.^۴

از نظر هستی‌شناسی، عقل موجودی روحانی است که از نور خلق شده است.^۵ لذا برخی آن را غریزه نورانی دانسته‌اند.^۶

عقل دارای اجزا، اوصاف و لوازمی است. اگرچه با بهره‌گیری از ظهور متون روایاتی همچون روایت سخن گفتن خداوند با عقل، می‌توان ویژگی‌های ماهوی فراوانی برای عقل برشمرد، اما در این نوشتار تنها به بیان اجزا، اوصاف و لوازمی می‌پردازیم که به صراحت در روایات آمده‌اند. براین اساس، اجزا و اوصاف عقل عبارت‌اند از: «علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت».^۷

لوازم آن در یک روایت «یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه، قنوع، تسلیم و شکر»^۸ و در روایت دیگر «ایمان، تصدیق، رجا، عدل، رضا، شکر، طمع، توکل، رأفت، رحمت، علم، فهم، عفت، زهد، رفق، رهبت، تواضع، تودد، حلم، صمت، استسلام، تسلیم،

۱. شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶۱.

۲. الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی، ص ۳۳-۳۸.

۳. شرح أصول الکافی (ملاصدرا)، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵-۲۷.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۲۱.

۶. الحاشیة علی أصول الکافی، ص ۸۵.

۷. النخصال، ج ۲، ص ۴۲۷.

۸. همان، ج ۲، ص ۴۲۷؛ الامالی (طوسی)، ص ۵۴۲.

صبر، صفتح، غنی، تذکر، حفظ، تعطف، قنوع، مواسات، مودت، وفاء، طاعت، خضوع، سلامت، حب، صدق، حق، امانت، اخلاص، شهامت، فهم، معرفت، مدارات، سلامت الغیب، کتمان، صلات، صوم، جهاد، حج، صون الحدیث، بر به والدین، حقیقت، معروف، ستر، تقیه، انصاف، تهیئة، نظافت، حیا، قصد، راحت، سهولت، برکت، عافیت، قوام، حکمت، وقار، سعادت، توبه، استغفار، محافظت، دعا، نشاط، فرح، الفت، سخاء^۱ است که با عنوان جنود عقل آمده است.

۲. تحلیل روایات کمال عقل

روایاتی که کمال عقل را اثبات می کنند، عبارت اند از:

۱. وَلَا أَكْمَلُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ^۲

تورا کامل نکردم، مگر در کسانی که دوستشان دارم.

۲. يَا هِشَامُ، مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ، وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ، وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ، فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ ﷻ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكْمَلَ عَقْلُهُ؛ فَمَنْ عَقَلَ، قَبِعَ بِمَا يَكْفِيهِ، وَمَنْ قَبِعَ بِمَا يَكْفِيهِ، اسْتَعْنَى، وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ، لَمْ يُدْرِكِ الْغِنَى أَبَدًا^۳

ای هشام، هر کس که بخواهد بدون مال، غنی شود و آرامش دل از حسد و سلامت در دین داشته باشد، باید به درگاه خداوند تضرع کند تا عقلش را کامل کند. زیرا هر کس که عقل داشته باشد، به آنچه که او را کفایت می کند، قانع می شود. و هر کس به آنچه که او را کفایت می کند قانع شود، بی نیاز خواهد شد و هر کس به آنچه که او را کفایت می کند قانع نباشد، هرگز غنا را درک نخواهد کرد.

۳. وَلَا يَبْعَثُ اللَّهُ رَسُولًا وَلَا نَبِيًّا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ جَمِيعِ أُمَّتِهِ^۴

و خداوند هیچ پیامبری مبعوث نکرد تا عقلش کامل شود و عقل او بهتر از عقل تمام امت او باشد.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۰-۲۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۸.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۳؛ المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۳.

۴. فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعُقُلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْتَقِيَ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ؛^۱

و این ویژگی‌ها از جند عقل، جز در نبی یا وصی نبی یا مؤمنی که خداوند قلبش را برای ایمان امتحان کرده باشد، جمع نمی‌شود. اما سایرین از دوستان ما، هیچ یک از آن‌ها خالی از این نیست که برخی از این جنود را داشته باشد، تا این‌که کامل شوند و از جهل محفوظ بمانند. در آن صورت، او در درجه عالی با انبیا خواهد بود.

اصل زیادت و نقصان عقل و کمال آن در روایات امری مسلم است. در روایات عوامل زیادی یاد شده است که موجب ازدیاد یا تقویت عقل می‌شود. تجارت،^۲ تغذیه،^۳ آموزش تعالیم اخلاقی،^۴ همنشینی با علما،^۵ عمل به نصیحت خیرخواهان،^۶ رعایت مسائل بهداشتی^۷ و افزایش عمر^۸ از اموری هستند که در ازدیاد و در مواردی در نقصان عقل دخیل‌اند، ولی باید توجه داشت هرازدیادی به معنای کمال نیست، بلکه کمال نوع خاصی از ازدیاد است که تمام اجزا و اوصاف شیء در آن جمع شوند. پس این موارد، اگرچه در ازدیاد عقل دخیل‌اند، ولی نمی‌توان آن‌ها را از عوامل کمال عقل دانست.

۱-۲. تحلیل روایات در محور معنا و ماهیت کمال عقل

در معنای لغوی و اصطلاحی «کمال» بیان شد که کمال، وصفی است برای چیزی که

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۳.

۲. قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّجَارَةُ تَزِيدُ فِي الْعُقْلِ؛ تجارت باعث افزایش عقل و ترک آن باعث کاستی عقل می‌شود (من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۱۹۱ و ۱۹۲؛ الکافی، ج ۵، ص ۱۴۸-۱۴۹).

۳. المحاسن، ج ۲، ص ۴۸۷؛ ۵۱۷-۵۲۱ و ۵۵۰؛ الکافی، ج ۶، ص ۳۲۹-۳۳۰، ۳۶۷ و ۳۷۱؛ الامالی، (طوسی)، ص ۳۶۲؛ مکارم الاخلاق، ص ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۰ و ۱۹۴؛ بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۲۹۴.

۴. معانی الأخبار، ص ۴۰۱.

۵. آدابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةُ فِي الْعُقْلِ (الکافی، ج ۱، ص ۲۰). همان‌گونه که همنشینی علما عقل را زیاد می‌کند، ترک همنشینی نیز مضراست: مَنْ تَرَكَ الْإِسْتِمَاعَ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ مَاتَ عَقْلُهُ (کنز الفوائد، ج ۱، ص ۱۹۹)؛ مَنْ صَحِبَ جَاهِلًا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ (همانجا).

۶. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۱۳.

۷. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۸؛ مکارم الاخلاق، ص ۷۶.

۸. الاختصاص، ص ۲۴۴؛ کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۰۰.

دارای اجزا، اوصاف یا لوازمی باشد و تمام آن‌ها به طور کامل و یک جا در آن جمع شده باشند. این نوع کمال، با تدریج سازگارتر است.

حال باید دید که کمال عقل در روایات چگونه معنا می‌شود:

الف) آیا کمال عقل، امری تدریجی است یا دفعی؟

ب) آیا کمال عقل صرفاً در ذات است یا همانند معنای لغوی و اصطلاحی، می‌تواند در اوصاف نیز جلوه‌گر شود؟

ج) فرایند تحقق کمال چگونه است؟

۲-۲. تحلیل ماهیت تدریجی یا دفعی کمال بر اساس روایات

کمال می‌تواند امری دفعی یا تدریجی باشد؛ به این معنا که همه‌ی اجزا، اوصاف و لوازم یک شیء می‌توانند به صورت دفعی یا به تدریج با هم جمع گردند. ظهور روایات، بیشتر مؤید تدریجی بودن کمال است.

روایت (۱) می‌تواند دلالت بر دفعی بودن کمال داشته باشد؛ زیرا عبارت «ولاً أكملشك» فعلی است ماضی ساده از باب افعال، که بر عدم استمرار دلالت می‌کند. البته، اثبات این که این فعل بر کمال دفعی دلالت دارد، آسان نیست؛ چرا که فعل ماضی ساده، تنها برای دلالت بر «نفي استمرار» به کار نمی‌رود، بلکه دلالت‌های دیگری نیز دارد و معنای آن در سیاق جمله مشخص می‌شود.

در این روایت، به کارگیری فعل ماضی ساده، برای اثبات «قطعیت» فرایند کمال در ظرف وجودی انسان است؛ یعنی می‌خواهد بیان کند که اکمال عقل، قطعاً در وجود انسان‌هایی با ویژگی‌های خاص، تحقق خواهد یافت و در مقام نفي استمرار نیست. بنابراین، نمی‌توان کمال دفعی را با قطعیت از آن استنباط کرد، و این مقدار از ظهور، برای اثبات یا نفي آن کافی نیست.

از این رو، برخی از شارحان، در شرح این عبارت، به گونه‌ای سخن گفته‌اند که با کمال تدریجی سازگارتر است.^۱ علاوه بر این، برخی از شارحان احتمال داده‌اند که در این روایت، به جای صیغه‌ی ماضی باب افعال، صیغه‌ی مضارع باب تفعیل یا افعال که با نون تأکید مؤکد شده باشد، به کار رفته باشد.^۲ در این صورت، ظهور «تدریجی بودن کمال» و «قطعیت تحقق آن» از عبارت، حتمی است؛ و قدر متیقن در این روایت، دلالت بر قطعیت کمال

۱. الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی، ص ۴۱.

۲. الشافی فی شرح الکافی، ج ۱، ص ۱۶۶؛ صافی در شرح کافی، ج ۱، ص ۱۸۳.

است. بنابراین، در ماهیت کمال عقل نمی‌توان کمال دفعی را مفروض گرفت؛ اما کمال تدریجی براساس روایات، قابل اثبات است؛ زیرا طبق روایات (۲)، (۳) و (۴)، کمال، امری تدریجی است؛ چرا که در همه‌ی این روایات، از فعل مضارع استفاده شده است.

۳-۲. تحلیل ماهیت تطور در ذات یا لوازم عقل براساس روایات

سه روایت (۱)، (۲) و (۳)، کمال را در خود عقل می‌دانند؛ به عبارت دیگر، کمال را به ذات یا اجزای عقل ارجاع می‌دهند، نه به لوازم آن. اما روایت (۴)، کمال را نه به خود عقل، بلکه به لوازم آن. یا به تعبیر خود روایت، به جنود عقل. ارجاع می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت کمال عقل دو گونه است: ۱. ازدیاد تدریجی در اجزا یا اوصاف عقل؛ ۲. ازدیاد تدریجی در لوازم عقل؛ به گونه‌ای که در نهایت، تمام اجزا، اوصاف و لوازم عقل در انسان جمع گردد. به عبارت دیگر، عقل انسان حالت ثبات ندارد و قابلیت دارد که افزایش یابد. اگر در یک فرآیند، عقل افزایش یابد یا اوصاف کمالی پیدا کند، یا لوازم آن افزوده شود، در این صورت می‌توان گفت تغییری رو به تکامل در آن رخ داده است.

۴-۲. تحلیل کیفیت فرآیند کمال براساس روایات

در روایات، تبیین نشده است که عقل چگونه به کمال می‌رسد؛ این ابهام هم در کمال ذات و هم در کمال لوازم وجود دارد. با این حال، با تحلیل می‌توان برای سیر کمال، نقطه آغاز و پایانی در نظر گرفت.

با توجه به این که کمال، با جمع شدن تمام اجزای یک شیء حاصل می‌شود، می‌توان قدر متیقنی برای کمال عقل تعیین کرد. این قدر متیقن در کمال عقل، جمع شدن تمام اجزای عقل است؛ و حدّ اعلاّی کمال عقل آن است که همه این اجزا، بهترین کیفیت ممکن را بیابند. اما چگونگی تطوّر و ازدیاد عقل بین این دو حد، در روایات تبیین نشده است. برخی از شارحان، تنها حدّ اضعف و حدّ اعلی عقل را مشخص کرده‌اند و درباره کیفیت تغییری و مناط آن سخنی نگفته‌اند.

برخی، عقل را غریزه‌ای نورانی دانسته‌اند که ادنی مرتبه آن، مناط تکلیف، و اقوی مرتبه آن، مناط سعادت است. در این دیدگاه، ادنی مرتبه عقل، ادراک بایدها و نبایدهاست، و اقوی مرتبه آن، انگیزش به خیر و بازداشتن از شر است.^۱ در این دیدگاه، تحلیل فرآیند کمال عقل به جنبه وجودی آن بازمی‌گردد، بلکه کمال عقل صرفاً براساس آثار آن تحلیل می‌شود.

۱. الحاشیه علی أصول الکافی، ص ۸۵.

با این حال، از تطوّر در آثار، می‌توان تطوّر در ماهیت را نیز استنتاج کرد. عقل، در یک فرآیند استکمالی، از مرحله ادراک هست‌ها به مرحله انگیزش به خیر و مانعیت از شرّ می‌رسد.

برخی از شارحان، با تحلیل فلسفی، کمال در ذات عقل را براساس افزوده شدن علوم^۱ تبیین کرده‌اند و معتقدند که مراحل کمال عقل، در سیر مراتب آن به صورت زیر تحقق می‌یابد:

۱. استعداد صرف، ۲. حالت مشاهده اولیات، ۳. حالت مشاهده نظریات از آینه اولیات، ۴. حالت علم‌الیقین، ۵. حالت عین‌الیقین، ۶. و در نهایت، حالت حق‌الیقین، که مرتبه اتصال معنوی به فیاض علم است.^۲ یا به تعبیر دیگر، مراتب کمال عقل از: ۱. عقل هیولانی آغاز می‌شود و با طی مراحل ۲. عقل بالملکه، ۳. عقل بالفعل، ۴. به مرتبه نهایی یعنی عقل مستفاد می‌رسد.^۳ در این دیدگاه مناط کمال عقل، با ازدیاد علوم و فضائل اخلاقی رخ می‌دهد.

در برخی از روایات، عناصر هشت‌گانه نور، علم، فهم، زهد، حیاء، حکمت، رأفت و رحمت،^۴ به عنوان اجزا و اوصاف عقل معرفی شده‌اند. با این فرض، اگر بخواهیم کمال در ذات عقل را تحلیل کنیم، در منابع روایی تبیینی روشن از کمال عقل نمی‌یابیم که به طور مشخص بیان کند چه تغییری در اجزا و اوصاف عقل رخ می‌دهد و این اجزا و اوصاف به چه ترتیب و با چه کیفیتی باید در کنار هم قرار گیرند تا کمال عقل تحقق یابد.

به عبارت دیگر، معلوم نیست چه چیزی باید اتفاق بیفتد تا بتوان گفت عقل به کمال رسیده است. در روایات، مشخص نشده است که کمال عقل امری کیفی است یا کمی؛ به این معنا که آیا صرف جمع شدن این هشت عنصر با هر کیفیتی برای تحقق کمال کفایت می‌کند، یا آن که کمال ذات عقل زمانی حاصل می‌شود که بالاترین سطح ممکن از هریک از این عناصر در فرد تحقق یابد.

قدر متیقن این است که لازم است تمام عناصر تشکیل‌دهنده عقل و لوازم آن گرد هم جمع شوند و بدون آن، تحقق کمال معنا ندارد؛ ولی معلوم نیست این عناصر به چه ترتیب و با چه کیفیتی باید جمع شوند تا کمال حاصل گردد.

۱. التعلیقة علی أصول الکافی، ص ۱۹.

۲. شرح الکافی (مازندرانی)، ج ۱، ص ۶۸-۶۹.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵؛ شرح الکافی (مازندرانی)، ج ۱، ص ۶۷.

۴. الخصال، ج ۲، ص ۴۲۷.

بعد از جمع شدن تمام اجزا، چند احتمال درباره کمال عقل می‌توان مطرح کرد: احتمال اول، این است که تمام اجزاء و اوصاف، بهترین کیفیت را نیز داشته باشند. این احتمال، بالاترین فرضی است که می‌توان در کمال عقل تصور کرد. احتمال دیگر، این است که کمال عقل منوط به تغییر در کیفیت اجزای اصلی عقل، یعنی «علم» و «فهم» باشد. در روایت «فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ»^۱، جزء اصلی عقل، علم و فهم است. می‌توان گفت همان گونه که کمال انسان در روح و نفس اوست و تغییر کمی و کیفی در اجزای فرعی انسان در کمال دخیل نیست، تغییر در اجزای غیر اصلی عقل نیز در کمال عقل مؤثر نخواهد بود و تنها تطور در اجزای اصلی، یعنی علم و فهم، در کمال عقل مؤثر خواهد بود.

بنابراین، بعد از این که اجزا و لوازم عقل در کنار هم جمع شدند، لازم است علم و فهم بالاترین کیفیت خود را داشته باشند تا بگوییم عقل به کمال خود رسیده است. در استکمال جنود عقل، روایت تصریح کرده است که با جمع شدن همه جنود، استکمال حاصل می‌شود. پس می‌توان حکم کرد که حتی در صورتی که جنود عقل با کمترین کیفیت در کنار هم جمع شوند، باز استکمال رخ داده و نیازی نیست تک تک جنود در بهترین کیفیت باشند. متن روایت چنین است:

فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيُنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ، وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ، وَبِمُجَابَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ؛ وَفَقَّنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِمَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ.^۲

۵-۲. تحلیل روایات در محور مصداق کاملان در عقل

یکی از جنبه‌های قابل طرح در مسئله کمال عقل، این است که آیا فرآیند کمال عقل در همه انسان‌ها قابل طرح است؟ این سؤال در دو مقام «امکان کمال عقل» و «وقوع کمال عقل» قابل بررسی است.

به نظر می‌رسد کمال عقل در همه صاحبان عقل امکان‌پذیر باشد؛ زیرا فرآیند کمال و

۱. همان.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۳.

تطور، به خصوصیات خود عقل بازمی‌گردد و جوهر عقل به گونه‌ای است که استعداد کمال و نقص در آن وجود دارد. رفتار به خود انسان‌ها وابسته است. بنابراین، امکان کمال عقل برای همه انسان‌ها وجود خواهد داشت.

روایت زیر نیز به روشنی امکان کمال عقل برای همه انسان‌ها را متصور شده است.

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

اگرچه امکان کمال عقل به طور نظری برای همه انسان‌ها قابل دسترسی است، ولی در مقام عمل با روایات دیگر مقید می‌شود. عبارت «و لا اکملتک إلا فی من أحب» از کمال عقل برای افرادی سخن می‌گوید که در دایره محبت ویژه خدا قرار گرفته‌اند؛ یعنی کمال در یک دایره معلوم و محدود «محبت الهی» اتفاق می‌افتد و هر کس از این دایره خارج باشد، کمال عقل در او معنا ندارد؛ فارغ از این که این نوع از کمال با هبه عقل به انسان قرین است یا بعد از اعطای عقل رخ دهد. عبارت «و لا اکملتک إلا فی من أحب» در این که چه کسانی در این دایره قرار می‌گیرند، تبیینی ندارد.

در روایت «و لا بعث الله رسولاً ولا نبياً حتى يستكمل العقل ويكون عقله أفضل من عقول جميع أمته» سخن از استكمال عقل انبیا است. طبق ظاهراین روایت، کمال عقل انبیا فرآیندی دارد و تا این فرآیند طی نشود و عقل کامل نگردد، انبیا به نبوت مبعوث نمی‌شوند؛ و این تصور که انبیا از آغاز با عقل کامل آفریده شده‌اند، با این روایت سازگار نیست. پس این روایت، استكمال عقل در انبیا را اثبات می‌کند. این روایت در جهت اثبات استكمال عقول انبیا است. لذا انحصار استكمال در انبیا با توجه به این روایت اثبات نمی‌شود و ممکن است سایر انسان‌ها نیز امکان کمال عقلی داشته باشند. در روایت دیگری علاوه بر انبیا، گروه‌های دیگری نیز در زمره افرادی قرار می‌گیرند که استكمال عقل در آن‌ها رخ می‌دهد.

در روایت «فلا تجتمع هذه الخصال كلها من أجناد العقل إلا في نبي أو وصي نبي أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان، وأما سائر ذلك من موالينا فإن أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل ويتقى من جنود الجهل، فعند ذلك يكون في الدرجة

الْعُلَيَّا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ» استکمال عقل علاوه بر انبیا، در وصی، مؤمن امتحان شده و سایر موالی اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز مطرح شده است.

استکمال جنود عقل در انبیا و دو گروه دیگر - اوصیا و مؤمنان امتحان شده - به فرد اعلیٰ ازدیاد عقل اشاره دارد؛ یعنی این گروه به نهایت کمال ثانوی خود می‌رسند و در گروه آخر، هر کسی ممکن است بخشی از جنود عقل را دارا باشد و فاقد برخی دیگر باشد و به مرور جنود دیگر به او داده شود، ولی تا زمانی که تمام جنود به او عطا نشده، عقل او استکمال نیافته است.

طبق این روایت، اولاً عقل برخی از مؤمنان به اهل بیت (علیهم‌السلام) کامل نیست، ولی خالی از خصلت‌های هفتاد و پنج‌گانه نیز نیست. این امکان وجود دارد که عقل این افراد علاوه بر خصلت‌های اولیه، برخی دیگر از خصلت‌ها را نیز پذیرا باشد و زمانی که عقل فردی تمام خصلت‌ها را با خود همراه کرد، به درجه کمال رسیده است.

یکی از شرایط مهم در استکمال عقل، ایمان به اهل بیت (علیهم‌السلام) است؛ یعنی هر عقلی پذیرنده کمال جنود عقل نیست، بلکه حداقل باید از مؤمنین به اهل بیت (علیهم‌السلام) و موالیان آن حضرات باشد.

در این روایت تنها این چند گروه از امکان استکمال جنود عقل بهره‌مند می‌شوند؛ لذا می‌توان کمال جنود عقل را در این چهار گروه منحصر کرد. البته این سخن به معنای نفی هرگونه ازدیاد و افزونی در عقول دیگران نیست؛ زیرا در این روایت سخن از حد اعلیٰ زیادت و استکمال عقل است.

حاصل، این که کمال عقل در همه انسان‌ها با تضرع به درگاه خدا ممکن است، ولی استکمال جنود عقل تنها در حق انبیا، اوصیا و اولیای امتحان شده محقق است و موالیان اهل بیت (علیهم‌السلام) در یک فرآیند امکان بهره‌مندی از کمال عقل را دارند؛ و در غیر این چهار گروه، اگرچه امکان عقلی وجود دارد، ولی تحقق آن مورد تأیید روایات نیست.

۲-۶. تحلیل روایات در محور عاملان کمال

طبق عبارت «و لا اکملتک إلا فی من أحب» خداوند عامل کمال است؛^۱ در این که فرآیند کمال عطای خداست شکی نیست، ولی سخن در این است که آیا چیز دیگری را نیز می‌توان به عنوان عامل کمال مطرح کرد یا خیر؟

۱. شرح الکافی (مازندرانی)، ج ۱، ص ۷۵ و ۳۸۶.

از دیدگاه برخی متفکران، خود انسان نقش اساسی در کمال عقل دارد و براساس اعمال یا تعطیل قوه عقل به وسیله انسان، کمال رخ می دهد.^۱ سخن میرداماد درباره اثبات نقش انسان در کمال و نقص عقل تا حدی درست است، ولی در چند جهت قابل نقد است.

در این تحلیل، محور اصلی و عامل مهم در ازدیاد و نقصان عقل، رفتار انسان است؛ یعنی انسان با اراده خود نسبت به کسب علم و فعلیت بخشی به استعداد، عامل ازدیاد عقل می شود یا با ترک عمل و تعطیل این توانایی، عقل را ناقص می نماید. در حالی که ظهور روایت امر دیگری است. در روایت «ولا اکملتک إلا فی من أحب» به راحتی نمی توان نقش انسان را کشف کرد و کشف نقش انسان نیاز به قرائن دیگر دارد. روایت «تضرع» نیز برای انسان عاملیت حداقلی را اثبات می کند، به این معنا که انسان تنها در حد تضرع می تواند طلب ازدیاد علم کند و بیشتر از این، خارج از عاملیت انسان است. شارحان در شرح حباء بودن عقل، هم وجود عقل و هم ازدیاد و نقصان آن را به خدا نسبت می دهند.^۲ ملاصدرا این مطلب را ظهور متعارف می داند، ولی بنا بر مشی عرفانی، احتمال دوم را نیز مطرح می کند که با تأثیر انسان در کسب کمال عقل سازگار است.^۳

طبق ظهور «ولا اکملتک إلا فی من أحب»، فعل خدا (اکمال) باز بسته به حب خداست، خواه این حب به خاطر رفتار و ویژگی های بنده باشد یا برآمده از لطف و عنایت خدا. با توجه به بخش اول روایت که عقل را محبوب ترین مخلوق معرفی می کند و این محبوبیت را به اطاعت پذیری عقل گره می زند، چیزی محبوب خدا قرار می گیرد که اطاعت خدا را انجام داده باشد. ممکن است محبوبیت و مبعوضیت ملاک دیگری نیز داشته باشد که به ذات انسان، اختیار او یا اختیار خدا بازگردد. بنابراین، در علت اعطای عقل به انسان می توان چند وجه را تصور کرد.

۲-۶-۱. دخالت اختیار انسان در اعطای عقل

فرض نخست این است که انسان صرفاً پذیرنده کمال نباشد، بلکه در کسب آن نیز تأثیر داشته باشد؛ یعنی در عین این که کمال عطیة الهی است، کسب انسان نیز در آن نقش دارد. این مطلب را برخی از شارحان معتقدند.^۴

۱. التعلیقة علی أصول الکافی، ص ۱۹.

۲. الحاشیة علی أصول الکافی، ص ۸۸؛ شرح الکافی مازندرانی، ج ۱، ص ۳۸۶؛ الهدایا لشیعة أئمة الهدی، ج ۱، ص ۲۶۹.

۳. شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۵۴۴.

۴. شرح الکافی (مازندرانی)، ج ۱، ص ۷۵.

انسان‌ها آفریده می‌شوند و در زمان آفرینش هیچ‌یک بر دیگری فضیلتی ندارد، بلکه با اختیار و رفتار اختیاری خود ارزش‌مند می‌گردند و هر کس به میزان ارزشی که از طریق افعال اختیاری خود کسب می‌کند، از مواهب الهی بهره‌مند می‌شود. یکی از این مواهب، عقل است. با این مقدمه، زنجیره اعطای عقل و کمال آن را می‌توان به صورت زیر ترسیم کرد:

۱. انسان قبل از اعطای عقل، موجودی است که قابلیت انجام افعال اختیاری را دارد و این افعال هنوز به عقل او گره نخورده‌اند. انسان به سبب افعال نیکو محبوب و به سبب افعال بد، مبعوض می‌گردد.

۲. انسان‌ها در افعال اختیاری خود یک‌سان عمل نمی‌کنند. بنابراین، به خاطر تفاوت در نوع اختیار، برخی بیش از دیگران محبوب‌تر شده و برخی کمتر محبوبیت کسب می‌کنند و احتمالاً برخی مبعوض یا مبعوض‌تر قرار می‌گیرند.

عقل به عنوان عطیه الهی، متناسب با میزان حب و بغض الهی نسبت به انسان به او عطا می‌شود و این عطا متأثر از افعال اختیاری است. بنابراین، متناسب با اختیار انسان، به او عقل داده می‌شود. پس به برخی کم‌تر و به برخی بیشتر عطا می‌شود.

با پذیرش این وجه در اعطای عقل به انسان، می‌توان در اکمال عقل نیز قائل به امکان دخالت افعال اختیاری انسان بود؛ یعنی هر چه انسان افعال خوب و بایسته‌تری انجام دهد، محبوب‌تر می‌شود و امکان افزون شدن عقل در او وجود دارد. این یک ملاک کلی در امکان افزایش عقل برای تک‌تک انسان‌هاست و انسان در دنیا می‌تواند با افعال خود سبب افزایش عقل شود.

این احتمال، شاهد روایی نیز دارد. طبق روایت هشام از امام کاظم (علیه السلام)، انسان می‌تواند با درخواست از درگاه خدا و تضرع، طلب کمال عقل نماید...

يَا هِشَامُ، مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ، وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ، وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ، فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ ﷻ 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

طبق این روایت، کمال عقل به اراده انسان مرتبط است؛ یعنی انسان می‌تواند با اراده خود در کمال عقل خود تأثیر بگذارد، اراده کند و برای رسیدن به اهدافی مانند «غنی شدن، رهایی از آزار حسد، و سلامت دین» از درگاه خدا درخواست کمال عقل نماید. آنچه در

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۸.

اختیار انسان است، صرفاً طلب است و این طلب باید با حالتی از تضرع همراه باشد. ممکن است این طلب پذیرفته شود.

لذا این تأثیر مشروط است؛ یعنی انسان با تضرع و طلب کمال عقل می تواند زمینه عطای الهی را فراهم کند، اما لزوماً با طلب و تضرع کمال رخ نمی دهد، بلکه علت اصلی ایجاد کمال، فعل خدا و عطای الهی است. اگر این طلب مورد قبول واقع شود، آنگاه کمال رخ خواهد داد، وگرنه اتفاقی رخ نخواهد داد.

ممکن است کمال عقل به دلایل دیگری غیر از تضرع رخ دهد؛ یعنی انسان ممکن است با تضرع طلب کمال عقل نکند، ولی راه کمال عقل برای او باز باشد. ظهور این روایت تنها نقش طلب و تضرع را اثبات می کند که ممکن است جزء العله یا حالت علی البدل باشد.

علاوه بر تضرع، برخی امور به عنوان زمینه و بستر کمال عقل مطرح می شوند. برخی از این زمینه ها به ویژگی های خود فرد بازمی گردد، مانند: «تواضع برای خدا، یقین، سکوت از هر چیزی جز خیر»،^۱ «در رفتار فردی و اجتماعی، کم شمردن خوبی های خود و بزرگ شمردن خوبی های دیگران، عدم ملول ورنجیده شدن از درخواست ها و نیازهای مردم، و خسته نشدن از علم آموزی در طول زندگی. همچنین، خواری برای او محبوب تر از عزت و فقر محبوب تر از غنا باشد، و هرگاه با کسی مواجه شود، معتقد باشد که آن شخص از او بهتر است».^۲

برخی دیگر از زمینه ها نیز به نتیجه رفتار فرد در اجتماع بازمی گردد؛ مثلاً زندگی کردن به گونه ای که مردم همواره نسبت به او امید خیر داشته باشند و از شر او در امان باشند.

۲-۶-۲. دخالت ذات انسان در اعطای عقل

فرض دیگر، آن است که انسان ها، پیش از عطای عقل، موجوداتی با ویژگی های خاص ذاتی خود هستند، و این ویژگی ها سبب تمایز آن ها از یکدیگر در ارزش هستی شناختی می شود. این تمایزها اکتسابی نیستند و به افعال اختیاری انسان بازمی گردند. در این فرض، برخی انسان ها به واسطه ویژگی های ذاتی خود، محبوب خدا واقع می شوند و از مواهب الهی، از جمله موهبت عقل، بهره بیشتری می برند. در این دیدگاه، زنجیره اعطای عقل چنین ترسیم می شود:

۱. انسان ها، پیش از اعطای عقل، از نظر ارزش وجودی با یکدیگر متفاوت اند؛

۱. الاختصاص، ص ۲۴۴.

۲. الأمالی (طوسی)، ص ۱۵۳؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۳۳؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. این ارزش وجودی با میزان محبوبیت آن‌ها نزد خداوند ارتباط مستقیم دارد. از این رو، انسانی که از ارزش وجودی بالاتری برخوردار است، نزد خدا محبوب‌تر خواهد بود؛
 ۳. خداوند براساس میزان محبوبیت انسان‌ها، به آن‌ها عقل عطا می‌کند.
 با پذیرش این دیدگاه، می‌توان در مسئله اکمال عقل نیز به نقش ارزش‌های هستی‌شناختی در افزایش عقل قائل شد؛ بدین معنا که هرچه انسان از نظر هستی‌شناختی مرتبه وجودی بالاتری داشته باشد، محبوب‌تر خواهد شد و به همین نسبت، امکان افزون شدن عقل در او بیشتر می‌شود.

با این حال، باید توجه داشت که این فرض قرینه و تأیید روایی ندارد و صرفاً یک تحلیل فلسفی - هستی‌شناختی است که نیازمند پشتوانه نقلی است تا در منظومه معارف دینی قابل استناد باشد.

۲ - ۶ - ۳. دخالت اختیار خدا در اعطای عقل

در این فرض، دلیل محبوبیت انسان به خود او بازمی‌گردد، بلکه صرفاً به اراده و قدرت الهی مربوط می‌شود. به بیان دیگر، خداوند برخی از انسان‌ها را بدون آن‌که ویژگی‌های عینی یا رفتارهای اختیاری آن‌ها در این انتخاب دخیل باشد، مورد محبت بیشتر خود قرار می‌دهد و به همین جهت، آنان را از موهبت عقل بیشتری بهره‌مند می‌سازد. براساس وجود این عطا، آن افراد نیز در نظام هستی ارزشمند تلقی می‌شوند.

براین اساس، زنجیره اعطای عقل به صورت زیر قابل ترسیم است:

۱. انسان‌ها آفریده می‌شوند؛

۲. برخی از آن‌ها، به واسطه اراده خاص الهی، محبوب‌تر واقع می‌شوند، بی‌آن‌که ویژگی‌ها یا رفتارهای فردی‌شان در این محبوبیت نقش داشته باشد؛

۳. عقل نیز به میزان محبوبیت، از سوی خداوند به انسان عطا می‌گردد.

طبق این دیدگاه، خداوند می‌تواند در هر زمان که بخواهد، عقل را در انسان افزایش دهد یا کاهش دهد، بدون آن‌که علتی از جانب انسان در این روند دخیل باشد.

۳. جمع‌بندی

۱. عقل به مثابه بُعدی از ابعاد وجودی انسان، دارای قابلیت تطور و تغییر است. این تطور می‌تواند به معنای کمال عقل باشد. کمال عقل عبارت است از جمع شدن تمامی اجزا،

اوصاف و لوازم آن در وجود انسان. این کمال ممکن است دفعی یا تدریجی رخ دهد.
 ۲. عبارت «لَا أُكْمِلُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبُّ» در تبادر ابتدایی ظهور در کمال دفعی دارد، اما قرینه قطعی برای اثبات آن وجود ندارد. ظهور دیگری نیز با آن رقابت می‌کند و آن، این که مراد از این عبارت قطعیت تحقق کمال است، نه دفعی بودن آن. قدر متیقن از این ظهور، قطعیت فرآیند کمال است.

۳. کمال تدریجی عقل، براساس شواهد روایی، امری پذیرفته شده است و می‌تواند هم در ذات عقل و هم در لوازم آن رخ دهد. منظور از این کمال، ازدیاد تدریجی اجزا، اوصاف و لوازم عقل است تا در نهایت، عقل به مرتبه‌ای برسد که جامع همه اجزای خویش باشد.

۴. برای تحقق کمال تدریجی در ذات عقل، باید ابتدا اجزای عقل به صورت کامل در وجود انسان جمع شوند. صرف جمع شدن اجزا به هر کیفیتی برای تحقق کمال کافی نیست؛ زیرا این اجزا اموری تشکیکی‌اند و کیفیت آن‌ها می‌تواند درجات متفاوتی داشته باشد. بنابراین، کمال واقعی عقل زمانی رخ می‌دهد که این اجزا در بهترین کیفیت ممکن تحقق یابند.

۵. علم و فهم اجزای اصلی عقل و مانند نفس و روح آن هستند. به همین قیاس، همان گونه که کمال انسان در گرو کمال نفس است، کمال عقل نیز در گرو رسیدن علم و فهم به بالاترین درجات کیفی ممکن خواهد بود.

۶. تحلیل کمال تدریجی از منظر عقل‌گرایان آسان‌تر است؛ زیرا آن‌ها کمال را امری تشکیکی و نسبی می‌دانند. در این نگاه، عقل همان نفس ناطقه است و دارای مراتب است. دو نوع کمال تدریجی برای آن قابل تصور است:

نخست. کمال در مرتبه‌ای واحد از عقل (مانند عقل بالفعل) از طریق کسب علوم و معارف؛

دوم. تحول از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر از مراتب نفس، از عقل هیولانی تا عقل بالفعل و سپس عقل مستفاد (مرتبه حق‌الیقین).

۷. براساس روایت جنود عقل و جهل، کمال تدریجی در لوازم عقل زمانی رخ می‌دهد که همه جنود عقل گرد هم آیند. در این صورت، نیازی به تحقق بالاترین کیفیت برای هریک از جنود نیست. گرچه بهبود کیفیت هر جنود موجب تقویت کلی عقل می‌شود، ولی این تقویت، جزو فرآیند کمال اصلی محسوب نمی‌شود.

۸. عقول تمام انسان‌ها بالقوه قابلیت کمال دارند، و با تضرع و طلب از درگاه الهی ممکن است به آن دست یابند. حداقل شرایط آن، ایمان به خدا و اهل بیت علیهم‌السلام و تضرع صادقانه است. با این حال، تحقق استکمال کامل عقل فقط در حق انبیا، اوصیا و اولیای امتحان شده رخ داده است. موالیان اهل بیت علیهم‌السلام نیز در فرآیندی ممکن است به آن برسند، ولی درباره غیر این چهار گروه، روایات تأییدی وجود ندارد.

۹. عامل اصلی در کمال عقل، خداوند است. انسان همان گونه که در اصل هستی عقل نقشی ندارد، در کمال آن نیز دخالت مستقیم ندارد. نقش انسان تنها در طلب و تضرع برای فراهم سازی زمینه عطای الهی خلاصه می‌شود؛ و تحقق کمال عقل، منحصرأ به اراده خداوند وابسته است.

۱۰. برخی ویژگی‌ها به عنوان زمینه‌های کمال عقل معرفی شده‌اند: تواضع برای خدا، یقین، سکوت از هر چیزی جز خیر، کم شمردن خوبی‌های خود و بزرگ شمردن خوبی‌های دیگران، عدم رنجش از نیاز و خواسته مردم، پیوستگی در علم‌آموزی بدون خستگی، ترجیح خواری بر عزت و فقر بر غنا و باور به برتری دیگران نسبت به خود.

کتابنامه

- أبکار الأفكار فی أصول الدین، سیف الدین آمدی، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
- الإختصاص، محمد بن محمد مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمي لالقیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ش.
- الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، محمد بن حسن طوسی، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تصحیح: مؤسسة البعثة، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

- التعريفات، ميرسيد شريف جرجاني، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
- التعليقة على أصول الكافي، محمد باقر بن محمد ميرداماد، تحقيق و تصحيح: مهدي رجائي، قم، انتشارات الخيام، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- توحيد الامامية، محمد باقر ملكي ميانجي، تنظيم: محمد بياباني اسكوي و على ملكي ميانجي، قم، نشر معارف اهل بيت (عليه السلام)، ۱۳۹۵ش.
- تهذيب اللغة، محمد بن احمد ازهرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، دارالشريف الرضى للنشر، ۱۴۰۶ق.
- الجواهر النضيد، حسن بن يوسف بن مطهر حلى، تصحيح: محسن بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
- الحاشية على أصول الكافي، ملا محمد امين استرآبادى، قم، انتشارات دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازى، قم، مكتبة المصطفوى، ۱۳۶۸ش.
- الخصال، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، تصحيح و تعليق: على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۳۶۲ش.
- الذخيرة فى علم الكلام، الشريف المرتضى، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۱ق.
- الشافى فى شرح الكافي، ملا خليل بن غازى قزوینی، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق/۱۳۸۷ش.
- شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازى، تحقيق: محمد خواجوى، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۸۳ش.
- شرح الاشارات و التنبیها، خواجه نصيرالدين طوسى، تحقيق: حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۶ش.
- شرح الكافي، محمد صالح بن احمد مازندرانی، تحقيق و تصحيح ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.

- شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا، صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي، تصحيح: نجف قلي حبيبي و محمد خامنه‌اي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ش.
- الشفاء، حسين بن عبد الله بن سينا، مصحح: ابراهيم بيومي مذكور، تحقيق: سعيد زايد، قم، كتابخانه عمومي حضرت آية الله العظمى مرعشي نجفي رحمته الله، ۱۴۰۵ق.
- صافي در شرح كافي، ملا خليل بن غازي قزويني، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق/۱۳۸۷ش.
- الصحيح، اسماعيل بن حماد جوهری، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، بيروت، دارالعلم الملايين، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
- علل الشرايع، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، قم، كتابفروشي داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- الفروق في اللغة، حسن بن عبدالله عسكري، بيروت، دارالافاق الجديدة، ۱۴۰۰ق.
- الكافي، كليني، محمد بن يعقوب، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- كتاب العين، خليل بن احمد فراهيدي، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- الكشف الوافي في شرح أصول الكافي، محمد هادي بن معين الدين محمد شريف شيرازي، تحقيق و تصحيح: علي فاضلي، قم، دارالحدیث، ۱۴۳۰ق/۱۳۸۸ش.
- كنز الفوائد، محمد بن علي، كراچكي، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- المباحث المشرقيه، محمد بن عمر فخر رازي، قم، نشر بيدار، بی تا.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقي، تحقيق: جلال الدين محدث، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- المحكم و المحيط الأعظم، أبوالحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، تحقيق: عبد الحميد هنداي، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
- المحيط في اللغة، صاحب، اسماعيل بن عباد، بيروت، عالم الكتب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد فيومي، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

معارف القرآن، میرزا مهدی اصفهانی، قم، نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۳۸ق/ ۱۳۹۶ش.

معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاضی عبد الجبار، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۵-۱۹۶۲م. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق. مکارم الأخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم، انتشارات الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.

من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق. مناهج الیقین فی اصول الدین، علامه حسن بن یوسف حلی، تحقیق: یعقوب جعفری، تهران، دارالاسوة، ۱۴۱۵ق.

النکت فی مقدمات الاصول، محمد بن محمد مفید، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

الهدایا لشیعۀ أئمة الهدی، محمد مجذوب تبریزی، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ش/ ۱۳۸۷ش.

«تبارشناسی و بررسی حدیث گفتگوی خداوند با عقل (أَقْبَلُ فَأَقْبَلُ)»، محمد حسن فیض اخلاقی، حدیث اندیشه، شماره پیاپی ۲۸، ۱۳۹۸ش، ص ۵-۳۷.

بررسی محتوایی روایات تشبیه امام به کعبه

عادلۀ کوهی^۱
شادی نفیسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

از جمله روایات شایسته تحلیل در حوزه امامت، احادیثی است که در آن‌ها امام در امت اسلامی به «کعبه» تشبیه شده است. از مشهورترین آن‌ها حدیثی است که از حضرت زهرا (ع) نقل شده و فرموده‌اند: «مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي». این حدیث با مضامین مشابه و عبارات متفاوت، در شمار زیادی از منابع متقدم و متأخر به طرق مختلف گزارش شده است. پرسش این است که چرا امام به کعبه تشبیه شده است؟ عبارت «إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي» که در روایت آمده، چگونه با مسئله امر به معروف و نهی از منکر که از واجبات دینی است، سازگار است؟ این تعارض چگونه قابل حل است؟ چرا امام همچون کعبه، علم و محور معرفی شده است؟ محوریت امام به چه معناست؟ آیا این محوریت همچون کعبه، مختص به مسلمانان است؟ واکاوی روایاتی با مضمون مشابه، ما را به شناخت علل تشبیه امام به کعبه رهنمون می‌سازد. در این پژوهش، پس از تحلیل‌های ارائه شده، به این نتیجه دست یافتیم که ائمه (ع) به شیوه‌های مختلف به هدایت جان‌های مستعد می‌پرداختند و عبارت «إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي» ناظر به امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه یکی از مفاهیم آن، روی آوردن مردم به امام برای تشکیل حکومت است. محوریت امام در نظام خلقت را می‌توان در حوزه‌های علت مُحدَثه و علت مُبْقِیه در نظام آفرینش و واسطه فیض بودن ایشان مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: امام، امام علی (ع)، کعبه، مثل امام، شرح حدیث، تشبیه، مثل الامام مثل الکعبه.

۱. دانش‌آموخته دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (a.koohi110@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه تهران (naficy_z@yahoo.com).

۱. طرح مسأله

از کارآمدترین روش‌های هدایت، بهره‌گیری از تشبیه و تمثیل است؛ زیرا مردم امور محسوس را با حواس ظاهری خود به راحتی درک می‌کنند، برخلاف مسائل عقلی که نیازمند تلاش و تأمل فکری‌اند. از این رو، خداوند متعال در آیات متعددی از «مَثَل» استفاده فرموده‌اند. همچنین، صاحبان عصمت در سخنان خود از این روش بهره می‌گیرند تا فهم گفتارشان آسان‌تر و قابل درک‌تر گردد.

امامت در بینش اسلامی، جایگاهی ویژه و ممتاز دارد. یکی از مباحث مهم در اندیشه امامت، مسئله محور بودن اصل امامت است که معصومان (ع) در روایاتی که امام را به کعبه تشبیه کرده‌اند، به زیبایی آن را توصیف فرموده‌اند.

در بیان مسئله اصلی این پژوهش، ضروری است ابتدا توجه شود که مقصود اصلی معصومان (ع) از نقل این گونه روایات چیست؟ چه ارتباطی میان امام و کعبه وجود دارد که روایات متعددی همچون «مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي» در این زمینه وارد شده است؟ اگر مردم به سوی امام نروند، امام چگونه امامت خواهد کرد؟ و آیا امامی که همچون کعبه است، برای هدایت مردم خلق شده است؟ اگر چنین است، چرا مردم باید برای هدایت شدن به سوی او بروند، در حالی که شایسته به نظر می‌رسد که او خود برای انجام وظایفش به سوی مردم حرکت کند؟ زیرا فریضه امر به معروف و نهی از منکر از واجبات شرعی است، و میان این فریضه و عبارت «إِذْ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي» در روایت، نوعی تعارض به نظر می‌رسد.

همچنین، این که کعبه در جهان اسلام به عنوان علم و محور شناخته می‌شود، امری روشن و بدیهی است؛ اما مراد از محوریت امام چیست؟ در این نوشتار، تلاش شده با نگاهی جامع به احادیث مرتبط، شرحی از این روایات ارائه شود و پرسش‌ها و مسائل پیرامون آن مورد بررسی قرار گیرد. از جمله چالش‌های بررسی این روایات، ضعف سندی برخی از آن‌هاست؛ از جمله روایات مرفوع، مرسل، بدون سند، یا مشتمل بر راویان ضعیف، مجهول یا مهمل. همچنین، تفرد در نقل، از دیگر مشکلات متون روایات تشبیه امام به کعبه است. در این مقاله، بخشی با عنوان «ضعف سند، قوت متن» به تبیین این مباحث اختصاص یافته است. در ارجاع به متن روایت، در صورتی که حدیثی در بیش از یک منبع گزارش شده باشد، سعی شده از کهن‌ترین منبع استفاده شود، مگر آن که متن حدیث در کتاب متقدم تقطیع شده باشد.^۱ با بررسی منابع و متون دینی، کتاب یا مقاله مستقلی که به طور ویژه به نقل و شرح

۱. مانند روایات «نحن كعبة الله» و «أنت متى بمنزلة الكعبة».

احادیث تشبیه امام به کعبه پرداخته باشد، یافت نشد. البته شایان ذکر است مقاله ارزشمند سید جواد ورعی با عنوان «بسان کعبه»، ضمن مباحث مطرح شده، تعدادی از این روایات را نقل کرده و توضیحات شایسته‌ای درباره آن‌ها ارائه داده است.^۱ اما از آن جایی که در منابع مختلف، نویسندگان در بیشتر موارد استناد به این روایات را صرفاً جهت شاهد مثال متذکر شدند، جای پژوهشی فراگیر و کامل در این موضوع خالی بود.

۲. گونه‌های نقل روایت

این روایت نخستین بار به واسطه جبرئیل علیه السلام، از سوی خداوند متعال و از زبان مبارک رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است.^۲ پس از آن، صاحبان عصمت و طهارت علیهم السلام نیز برای معرفی مقام والای امامت، این تشبیه را با عباراتی مشابه در مواضع مختلف بیان فرموده‌اند. روایات تشبیه امام به کعبه را براساس محتوا می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست، روایاتی هستند که به مقام معنوی ائمه علیهم السلام، به ویژه امام علی علیه السلام، اشاره دارند. دسته دوم، روایاتی‌اند که برحق حکومتی امام - که حقی الهی است - تصریح و تأکید می‌کنند و صاحبان عصمت علیهم السلام نیز توضیحاتی درباره آن ارائه فرموده‌اند.

۲-۱. روایات ناظر به مسائل عرفانی

۲-۱-۱. روایات منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله

۲-۱-۱-۱. ابوذر غفاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است که حضرت فرمودند:
مَثَلُ عَلِيٍّ فِيكُمْ - أَوْ قَالَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ - كَمَثَلِ الْكَعْبَةِ الْمَشْهُورَةِ - أَوِ الْمَشْهُورَةِ - النَّظَرُ إِلَيْهَا عِبَادَةٌ وَ الْحَجُّ إِلَيْهَا فَرِيضَةٌ؛^۳

۱. «بسان کعبه»، میقات حج، ص ۵-۲۲.

۲. اشاره به روایت «فَإِنَّ مَثْلَهُ مَثَلُ الْكَعْبَةِ يُحَجُّ إِلَيْهَا، وَلَا تَحُجُّ إِلَى أَحَدٍ» (دلائل الإمامة، ص ۸۳، ح ۲۲).

۳. مناقب أهل البيت علیهم السلام، ص ۱۷۶.

۴. روایات دیگری که مؤید روایت فوق است از این قرار است:

- عن عائشة قالت: رأيت أبا بكر الصديق يكثر النظر إلى وجه علي بن أبي طالب، فقلت: يا أباي، إنك لتكثر النظر إلى علي بن أبي طالب! فقال لي: يا بنية، سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله يقول: «النظر إلى وجه علي عبادة» (تاريخ مدينة دمشق، ج ۴۲، ص ۳۴۹)
- «ابن عباس يقول: رجع عثمان إلى علي فسأله المصير إليه، فصار إليه، فجعل يُحد النظر إليه، فقال له علي: ما لك يا عثمان؟ ما لك تُحد النظر إلي؟ قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله يقول: «النظر إلى علي عبادة» (همان، ۳۵۰).
- عن أبي هريرة قال: رأيت معاذ بن جبل يُديم النظر إلى علي بن أبي طالب، فقلت: ما لك تُديم النظر إلى علي؟ كأنك لم تره؟ فقال: سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله يقول: «النظر إلى وجه علي عبادة» (همان، ۳۵۲).
- عن عبدالله بن مسعود، عن النبي صلی الله علیه و آله قال: النظر إلى وجه علي بن أبي طالب عبادة (همان) ...

مثل علی علیه السلام در میان شما - یا در میان این امت - مانند کعبه پوشیده - یا مشهور - است. نگاه به آن عبادت و حج آن فریضه و تکلیف است.^۱

به نظر می‌رسد عبارت «الْكَعْبَةُ الْمَسْتُورَةُ» به پرده خانه خدا اشاره داشته باشد. پرده نشانه احترام و اکرام به این خانه مقدس است. در توضیح این تشبیه می‌توان گفت:

الف) کعبه با پرده پوشیده شده است. پس مستور است. امام علی علیه السلام مقامش بر کسی شناخته شده نیست. پس مستور است؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

يَا عَلِيُّ... مَا عَرَفَكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ غَيْرُ اللَّهِ وَ غَيْرِي.^۲

نظر به کعبه‌ای که پوشیده با پرده است، عبادت است. نظربه امامی که مقام امامتش پوشیده است، عبادت است.

ب) نظربه «کعبه مستوره» می‌تواند دو معنا داشته باشد: نخست، آن که کعبه با پوششی از پارچه مستور شده و سنگ‌های بنای آن مستقیماً در معرض دید نیست. دوم، آن که منظور از «مستوره» دیده پوشیده باشد؛ یعنی به دلیل فاصله مکانی، کعبه از دیدگان ما پنهان است. بنابراین، ممکن است مراد از نظر، «توجه قلبی» به کعبه باشد.

ج) نظربه امام نیز دو وجه می‌تواند داشته باشد: نخست، نگاه به چهره ظاهری امام که برای اصحاب و یاران نزدیک ایشان امکان پذیر بوده است؛ و دوم، توجه قلبی به امام. چنان که فرموده‌اند:

ذَكَرْتُ عَلِيَّ عِبَادَةً.^۳

اما نظریه معتبر آن است که مراد از عبارت «كَمَثَلِ الْكَعْبَةِ الْمَسْتُورَةِ» در حدیث یادشده، اشاره به شناخت مقام امامت باشد؛ زیرا فهم مسائل مربوط به امامت و رسیدن به ادراک

۱. قدیمی‌ترین منبعی که این حدیث را نقل کرده، مناقب ابن مغازلی در قرن پنجم هجری است. العمدة (ص ۲۹۸) در قرن هفتم همانند ابن مغازلی آن را نقل می‌کند. ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق (ج ۴۲، ص ۳۵۶) در قرن ششم، با حذف عبارت «أو المشهورة» روایت را آورده است. کشف اليقین (ص ۲۹۸) در قرن هشتم بدون سند، و ابن شهر آشوب در مناقب آل ابی طالب (ج ۳، ص ۲۰۳) در قرن ششم با حذف سند و نیز عبارت «أو المشهورة» از دیگر ناقلان اند. در کتاب‌های الروضة (ص ۸۳)، العمدة (ص ۳۰۲) و الصراط المستقیم (ج ۲، ص ۷۵) نیز این روایت با عبارت «كَمَثَلِ الْكَعْبَةِ» بدون ذکر صفات «مستوره» و «مشهورة» آمده است که احتمالاً مطابق نقل دیگر ابن مغازلی است. همچنین، ابن مغازلی در موضعی دیگر و در ضمن بحثی، این عبارت را تنها به عنوان شاهد مثال آورده است (مناقب أهل البيت، ص ۱۲) و قصد نقل کامل روایت را نداشته است؛ چراکه در محل مناسب، آن را به تفصیل نقل می‌کند.

۲. مناقب آل ابی طالب علیه السلام، ج ۳، ص ۲۶۸.

۳. الاختصاص، ص ۲۲۴.

این گونه از امهات عقاید، از جمله غوامض اسرار معارف حقه الهی است که برای همگان میسر نمی شود و تنها اندکی از طالبان حقیقت می توانند بدان دست یابند.
در همین زمینه، امام رضا (ع) می فرماید:

إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدَرًا، وَأَعْظَمُ شَأْنًا، وَأَعْلَى مَكَانًا، وَأَمْنَعُ جَانِبًا، وَأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ، أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرَائِهِمْ، أَوْ يُقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ.^۱

۱ - ۱ - ۲. در روایتی که از سلمة بن قیس نقل شده است، پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) به شمارش خصائص حسنه و والای امام علی (ع) می پردازند. در بخشی از این حدیث، آن حضرت می فرماید:

... مَثَلُهُ كَمَثَلِ بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ، يُزَارُ وَلَا يَزُورُ...^۲

مثّل او مانند خانه خداست. به دیدارش روند و او به دیدار کسی نمی رود.^۳

خدای سبحان پس از آن که جای خانه را برای ابراهیم (ع) آماده ساخت تا او آن خانه را بنا کند، به او فرمود:

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^۴

در میان مردم برای [ادای] حج بانگ برآور، تا [زائران] پیاده و [سوار بر] هر شتر لاغری - که از هر راه دور می آیند - به سوی تو روی آورند.

نکته ای بسیار دقیق و ظریف در کلمه «يَأْتُوكَ» نهفته است. مردم به حج مشرف می شوند، اما نه «یأتونا» (به سوی ما)، بلکه «يَأْتُوكَ» (به سوی تو)؛ یعنی به سوی تو که ولیّ زمان هستی.
این آیه به فراهم ساختن زمینه «حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِر»^۵ اشاره دارد.
۱ - ۱ - ۳. در ماجرای رفت و آمدها و اصرارهای خواستگاران حضرت زهرا (ع)، حضرت رسول (ص) از گفتار برخی از آنان به خشم آمدند. انس بن مالک می گوید: در همان

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۹۰، ح ۱.

۲. الامالی (للصدوق)، ص ۹، ح ۷.

۳. این روایت در مناقب ابن شهر آشوب تقطیع شده و بدون سند نقل گردید (مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۳، ص ۲۶۸).
روضه الواعظین (ج ۱، ص ۱۱۰) و مشارق انوار الیقین (ص ۲۳۷) نیز با حذف سند به نقل این روایت پرداخته اند.

۴. سوره حج، آیه ۲۷.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۶. مهدی (ع) روح حج، ص ۲۰۲.

هنگام، جبرئیل نازل شد و گفت:

يَا أَحْمَدُ، إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) يُقَرِّبُكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ: قُمْ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنَّ مَثْلَهُ
مَثَلُ الْكُفَّةِ، يُحَجُّ إِلَيْهَا، وَلَا تَحْجُ إِلَى أَحَدٍ؛^۱

ای احمد، همانا خداوند متعال به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: برخیز و به سوی علی بن ابی‌طالب برو، پس او مانند کعبه است؛ آهنگ او می‌شود و او آهنگ کسی را نمی‌کند.

سند این روایت، به واسطه تفرد آن، ضعیف است. صاحب کتاب دلائل الإمامة - که قدیمی‌ترین منبع این روایت است - آن را از طریق عامه نقل کرده است. براساس مستندات روایی، مقام پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نه تنها از امام علی علیه السلام، بلکه از همه ائمه و انبیاء علیهم السلام برتر است. با همه این اوصاف، بر فرض صحت صدور روایت از معصوم علیه السلام، محتمل است که به منظور تعظیم و تجلیل از مقام والای امام علی علیه السلام چنین فرمانی از سوی خداوند، به واسطه جبرئیل، به رسول خدا صلی الله علیه و آله ابلاغ شده باشد. به عبارتی، این سخن صادر شد تا دیگران که شنونده این کلام هستند، منزلت امام علی علیه السلام را درک کنند.

واقعه‌ای مشابه و سؤال برانگیز پیش از این نیز در تاریخ اسلام گزارش شده است؛ از جمله، زمانی که امام علی علیه السلام برای شکستن بت‌های داخل خانه خدا بر شانه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله ایستادند.^۲ احتمال دیگر آن که، از آن جا که امام علی علیه السلام برای خواستگاری از حضرت زهرا علیها السلام حیا می‌کردند، این فرمان الهی به منظور تعجیل در این امر فرخنده صادر شده باشد.

۱ - ۱ - ۴. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

ای علی، مثل تو در میان مردم مانند کشتی نوح است؛ هر کس بر آن سوار شد، نجات یافت و هر کس از آن سربیزی کرد، غرق شد. پس ای علی، هر کس شما را دوست داشت، نجات یافت و هر کس شما را دشمن داشت و محبت شما را نپذیرفت، در آتش رفت. و مثل شما، ای علی، مثل بیت‌الله الحرام است: «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا». پس هر کس شما را دوست داشت و از شما پیروی کرد، از عذاب آتش ایمن است، و هر کس شما را دشمن داشت، در آتش افتد. ای علی، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا».^۳

کسی که دارای عذری است، عذرش پذیرفته است؛ کسی که فقیر است، عذرش پذیرفته

۱. دلائل الإمامة، ص ۸۳، ح ۲۲.

۲. رک: الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۲۷.

۳. سوره آل عمران، آیه ۹۷.

است؛ و کسی که بیمار است، عذرش پذیرفته است. اما خداوند، عذر هیچ ثروتمند و فقیری، بیمار و سالمی، نابینا و بینایی را در کوتاهی در پیروی و محبت شما نمی‌پذیرد.^۱

این حدیث با سند «سلسلة الذهب» نقل شده و خصائص الاثمه^۲ در نقل آن متفرد است. محمد هادی امینی، محقق کتاب خصائص الاثمه^۳ پس از بررسی این حدیث می‌نویسد:

این گونه احادیث با الفاظ گوناگون، تعابیر مختلف و اسانید بسیار به حد تواتر رسیده است.^۴

در روایاتی که پیش‌تر از نظر گذشت و در ادامه خواهیم دید، صاحبان عصمت و طهارت، وجوه شبه تشبیه امام به کعبه را در فرمایشاتشان مطرح فرمودند؛ اما خاتم رسولان^۵ در این بیان، علاوه بر وجوه شبه، به توضیح وجوه افتراق بین حج گزاردن و پذیرفتن ولایت امام زمان^۶ می‌پردازند. طبق فرمایش‌های پیامبر رحمت^۷ هیچ عذری از کسی برای تفریط در موالات و محبت به امام علی^۸ و فرزندان ایشان پذیرفته نیست.

۲ - ۱ - ۲. روایات منقول از امام علی^۹

در خبری مرفوع از جابر جعفی نقل شده است: اشجع بن مزاحم از عمال ابوبکر، برای گرفتن مالیات از املاک اهل بیت^{۱۰} بر مردم آن دیار سخت‌گیری نمود. اهالی روستا کسی را نزد امام علی^{۱۱} فرستادند. حضرت پس از اطلاع از خبر، به آن دیار شتافتند و اشجع را نزد خود خواندند. اشجع از آمدن امتناع کرد. پس حضرت به عمار فرمودند:

يَا أَبَا الْيَقْظَانَ، سِرِّي وَ الطُّفُّ لَهُ فِي الْقَوْلِ، وَ اسْأَلْهُ أَنْ يَصِيرَ إِلَيَّ، فَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ، وَ نَحْنُ مِثْلُ بَيْتِ اللَّهِ يُؤْتَى وَلَا يَأْتِي؛^{۱۲}

ای ابا یقظان، نزد او برو و با مهربانی با او سخن بگو و از او بخواه نزد من بیاید؛ زیرا او از گمراهان است و ما مانند خانه خدا هستیم که بر آن وارد می‌شوند و آن بر کسی وارد نمی‌شود.

چنین فردی، یعنی انسان کامل - جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نما - در میان موجودات، داناتر و بزرگوارتر از او یافت نمی‌شود؛ چراکه او عصاره و زبده هستی است و تمام عمال کارخانه وجود، از اعلی تا اسفل، خادمان اویند و به گرد او طواف می‌کنند.^{۱۳}

۱. خصائص الاثمه^{۱۴}، ص ۷۷.

۲. همان، پاورقی.

۳. فردوس الاخبار، ج ۲، ص ۳۸۵.

۴. انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۱۴۰.

۲ - ۱ - ۳. روایت منقول از امام صادق علیه السلام

از داوود بن کثیر نقل شده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: شما همان نمازی هستید که در کتاب خداوند علیه السلام آمده است، و شما زکات هستید، و شما حج هستید. حضرت فرمودند:

ای داوود، ما همان نمازی هستیم که در کتاب خداوند علیه السلام آمده است، و ما زکات هستیم، و ما روزه هستیم، و ما حج هستیم. «نَحْنُ الشَّهْرُ الْحَرَامُ وَنَحْنُ الْبَلَدُ الْحَرَامُ وَنَحْنُ كَعْبَةُ اللَّهِ وَنَحْنُ قِبْلَةُ اللَّهِ وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ...»^۱ ما ماه حرامیم، و ما سرزمین حرامیم، و ما کعبه خداییم، و ما قبله خداییم، و ما وجه خداییم...^۲

مقصود از این گونه احادیث آن است که غایت و باطن نهایی این اعمال (نماز، زکات، حج و...) رسیدن به مقام نورانیت ما اهل بیت علیهم السلام است. امامت از اصول دین، و نماز و حج و مانند آن از فروع دین اند، و همواره اصل بر فرع مقدم است. امامت اقامه کننده نماز و حج و دیگر شعائر دینی است، و بنابراین نماز و حج بر امام استوارند.

امام باقر علیه السلام در گفت و گو با قتاده بن دُعامة، که به «فقیه اهل بصره» شهرت دارد، ضمن استشهاد به آیه شریفه: «فَجَعَلْنَا قِبْلَةَ الْمَنَاسِكِ الْكَأْبَةَ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِنَحْمَدَ اللَّهَ فِيهَا وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»^۳ فرمودند:

مراد تمایل دل ها به سوی کعبه نیست؛ اگر چنین بود، باید می فرمود: «إِلَيْهِ» (به سوی آن)، نه «إِلَيْهِمْ» (به سوی ایشان). به خدا سوگند، آنان که ابراهیم علیه السلام فراخواند تا دل ها به سوی شان متمایل شود، ما هستیم.^۴

۱. تأویل الآيات الظاهرة، ص ۲۱-۲۲.

۲. ابن شهر آشوب مازندرانی بخشی کوتاه از این روایت را در کتاب مناقب آل ابی طالب (ج ۳، ص ۱۰۲) نقل کرده است. مؤلف تأویل الآيات مدعی است که این روایت را از یکی از آثار شیخ طوسی نقل کرده، اما با تتبعی که در آثار موجود شیخ طوسی انجام دادیم، این روایت را در آثار او نیافتیم. همچنین، ادعای علامه مجلسی را نیز نتوانستیم به اثبات برسانیم؛ چرا که این روایت در نسخه ای از کتف الفوائد که در اختیار ماست، وجود ندارد. مؤلفان الصراط المستقیم و الطّرف نیز گفته اند این روایت را از نخب المناقب ابن جُبَر نقل کرده اند، در حالی که ما این روایت را در کتاب نهج الايمان تألیف ابن جُبَر یافتیم (ص ۵۶۹). کتب بحار الأنوار (ج ۲۴، ص ۳۰۳، ح ۱۴)، تأویل الآيات الظاهرة (ص ۲۱ و ۲۲) و تفسیر کنز الدقائق (ص ۵ و ۶)، این حدیث را به صورت کامل نقل کرده اند؛ اما دیگر مؤلفان تنها به نقل تقطیعی و گزیده ای از آن بسنده نموده اند...

۳. «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» (سوره ابراهیم، آیه ۳۷).

۴. الکافی، ج ۱۵، ص ۶۹۷-۶۹۸، ح ۴۸۵.

این نوع تفسیر، از اسلوبی به نام «جری» پیروی می‌کند؛ بدان معنا که قرآن دارای ظاهر و باطن است. ظاهر قرآن دعوت به توحید، نبوت و رسالت می‌کند و باطن آن دعوت به امامت، ولایت و هرآن چیزی است که به این مقام والا تعلق دارد.^۱

۲ - ۱ - ۴. روایت منقول از امام موسی کاظم (ع) :

امام موسی کاظم (ع) فرمودند:

از پدرم سؤال کردم که پس از آن که پیامبر خدا (ص) به هوش آمدند، چه رخ داد؟ ایشان فرمودند: زنان وارد بر حضرت شدند در حالی که گریه می‌کردند، صداها بلند شد و مردم شیون و ضجه می‌زدند. مهاجرین و انصار نیز پشت در اجتماع کرده بودند. علی (ع) فرمودند: من نیز پشت در بودم. ناگاه ندا داده شد: «علی کجاست؟» به سوی در رفتم و وارد بر حضرت شدم. خود را بر ایشان افکندم. آنگاه فرمودند:

يَا أَخِي، فَإِنَّمَا مَثَلُكَ فِي الْأُمَّةِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ، نَصَبَهَا اللَّهُ عِلْمًا، وَإِنَّمَا تُؤْتِي مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ وَنَادٍ سَحِيقٍ؛

ای برادرم، همانا مثل تو در میان امت مانند کعبه است که خداوند آن را عِلْمی قرار داده است؛ و از هر درّه‌ای ژرف و ناحیه‌ای دور به سوی آن می‌آیند.

سپس فرمودند: «و تو پرچم هدایت و نور دین هستی، و آن نوری که در توست، نور خداوند است».^{۲ و ۳}

برپایه تشبیه روایت شده از پیامبر (ص)، اگر کعبه نشانه‌ای آشکار و عِلْمی است که خداوند برای هدایت و گردآوری قلوب بندگان برافراشته است، امام نیز در مقام هدایت، همان عِلْم الهی در عرصه انسانی است؛ چنان که در دعای امام زین العابدین (ع) می‌خوانیم:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَيْدَتْ دِينَكَ فِي كُلِّ أَوَانٍ يَا إِمَامٍ أَقَمْتَهُ عِلْمًا لِعِبَادِكَ، وَمَنَارًا فِي بِلَادِكَ، بَعْدَ أَنْ وَصَلْتَ حَبْلَهُ بِحَبْلِكَ؛^۴

۱. تفسیر التابعین، ج ۲، ص ۱۰۲۰.

۲. خصائص الأنمة (ع)، ص ۷۲-۷۳.

۳. این حدیث در وسائل الشیعه (ج ۴، ص ۳۰۲، ح ۱۵) با تقطیع متن و ذکر سند، از کتاب خصائص الأنمة نقل شده است. همچنین در بحار الأنوار (ج ۲۲، ص ۴۸۳، ح ۳۰) و الطّرف (ص ۱۶۲) نیز این حدیث آمده است، با این تفاوت که در این دو منبع عبارت «نَصَبَهَا اللَّهُ لِلنَّاسِ عِلْمًا» ذکر شده است؛ یعنی واژه «لِلنَّاسِ» به متن افزوده شده است.

۴. الصحیفة السجادية، ص ۲۱۸.

بارالها، همانا تو دینت را در هر زمان با امامی تأیید کردی که او را برای بندگان عالمی قرار دادی و نشانه‌ای روشن در سرزمین‌هایت، پس از آن‌که ریسمان او را به ریسمان خود پیوستی.

۲ - ۲. روایات ناظر به مسائل سیاسی

۲ - ۲ - ۱. روایات منقول از رسول خدا ﷺ

۲ - ۲ - ۱. در روایتی از امام علی علیه السلام نقل شده است که پیامبر ﷺ خطاب به ایشان فرمودند:

أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي، فَإِنْ أَتَاكَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ فَسَلِّمْهُمْ إِلَيْكَ - يَعْنِي الْخِلَافَةَ - فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَأْتُوكَ فَلَا تَأْتِهِمْ حَتَّى يَأْتُوكَ^۱

تو همچون کعبه هستی؛ مردم باید نزد تو بیایند، نه این‌که تو نزد آنان بروی. پس اگر این گروه نزد تو آمدند و خلافت را به تو سپردند، آن را از آنان بپذیر. و اگر نزد تو نیامدند، تو نزد آنان مرو تا زمانی که خودشان نزد تو بیایند.^۲

در این روایت بر کلمه «خلافت» تصریح شده است. در حقیقت ولایت و امامت نعمتی الهی بر جامعه اسلامی است که تا تعداد قابل ملاحظه‌ای از مردم آن را مطالبه نکنند و برای اجرای حدود الهی آماده نباشند، عرضه ولایت در قالب خلافت بر جامعه سزاوار نیست؛ زیرا ولایت همچون جواهر گران قیمت و مروارید ارزشمندی است که جز در زمان و مکان مناسب و به صورت شایسته‌ای برای مردم گوه‌رشناس نباید عرضه شود.

۲ - ۲ - ۱. در حدیثی منقول از امام علی علیه السلام، حضرت ضمن پاسخ‌گویی به سؤالات مردم درباره قرآن و آیات آن، اشاره‌ای به وصیت رسول خدا ﷺ داشته و می‌فرماید:

... رسول خدا ﷺ مرا وصیت کردند. پس فرمودند: ای علی، اگر گروهی را یافتی، با آن‌ها پیکار کن و حَقَّت را طلب کن و در غیر این صورت، در خانه خود بنشین. پس من در روز غدیر خم برای تو عهد گرفتم که تو خلیفه و جانشین من هستی و بعد از من برترین مردم بر مردم هستی. فَمَثَلُكَ كَمَثَلِ بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ، يَأْتُونَكَ النَّاسُ وَلَا تَأْتِيهِمْ؛ مَثَلُ تَوَّانْدِ خَانَهُ خَدَاسَتُ كَهْ سَوِيْ سَوِيْ تَوِيْ يَأْتُوْ سَوِيْ سَوِيْ أَنْ هَا نَمِيْ أَيْ.^۳

۱. أسد الغابة، ج ۴، ص ۳۱.

۲. مانند این روایت در بشارة المصطفى (ص ۲۷۷) آمده است، با تفاوت در عبارت «فَلَا تَأْتِيهِمْ حَتَّى يَأْتُوا اللَّهَ». همچنین در فردوس الاخبار (ج ۵، ص ۴۰۶)، با تفاوت در عبارت «فَإِنْ أَتَاكَ فَمَكِّنُوا لَكَ هَذَا الْأَمْرَ فَأَقْبَلْهُ مِنْهُمْ».

۳. الآيات النسخة و المنسوخة، ج ۱، ص ۶۹.

این سیره - که سفارش پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله است در زندگی ائمه دیگر نیز دیده می شود؛ از جمله امام صادق علیه السلام که همچون جد بزرگوارشان چنین کردند. نقل شده است:

سدیر صیرفی از امام علیه السلام می پرسد: آقا چرا قیام نمی کنید، شما که این قدر طرفدار دارید؟ حضرت فرمودند: تعداد پیروانم چقدر است؟ عرضه داشت: صد هزار و بلکه دویست هزار و بلکه نصف مردم دنیا. امام علیه السلام دیگر صحبتی نفرمودند. در میانه راه به جایی رسیدند که گله گوسفندی در آن جا بود. حضرت فرمودند: اگر من به اندازه تعداد گوسفندان این گله یار داشتم، قیام می کردم. سدیر صیرفی می گوید: تعداد آن گوسفندان را شمردم، هفده رأس بود.^۱

۲ - ۲ - ۱. ۳. امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام فرمودند:

پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام وفاتشان مرا نزد خود خواستند سپس فرمودند: به زودی قوم به آنچه از متاع دنیا می خواهند سرگرم خواهند شد و آن ها بر آن توانا هستند. فلا یشتغلک عنی ما یشتغلهم، فانک کالکعبه تؤتی و لا تأتی؛ پس آنچه آن ها را مشغول می کند، تو را از من باز ندارد. همانا تو مانند کعبه هستی، به نزدت می آیند و تو به نزد کسی نمی روی. [من] با تهدید به سوی آن ها رفتم و اطاعت از خود را بر آن ها فرض گردانیدم. آنگاه اجابت کردند. همانا من می دانم که [در دل هایشان] خلاف آن است. پس هنگامی که از تدفین من در قبرم فارغ شدی، در خانه ات بنشین و به جمع قرآن بر تنزیلش اهتمام کن و بر تو باد به صبر تا این که به نزد من آیی.^۲

۲ - ۲ - ۲. روایات منقول از امام علی علیه السلام

۲ - ۲ - ۱. ابن عباس که به نمایندگی از امیرالمؤمنین علیه السلام با خوارج به گفتگو پرداخت، سخنان حضرت را به آنان منتقل نمود. یکی از اعتراضات خوارج این بود که او با این که وصی رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، اما وصایت را ضایع و تباه کرد. حضرت در پاسخ می فرمایند: ... و اما سخن شما که من وصی بودم و وصایت را ضایع کردم، پس شما مرا تکفیر

۱. رک: الکافی، ج ۳، ص ۶۱۵-۶۱۶، ح ۴.

۲. الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۹۲. صاحب الصراط المستقیم می گوید: این روایت را از سید بن طاووس آورده که او از خصائص الائمه سید رضی نقل می کند. در الصراط المستقیم می خوانیم: «... فانک کالکعبه، تؤتی و لا تأتی»، در حالی که در خصائص الائمه علیهم السلام آمده است: «...مَثَلُکَ فِی الْأُمَّةِ مَثَلُ الْکَعْبَةِ نَصَبَهَا اللَّهُ عَلَماً...» (خصائص الائمه علیهم السلام، ص ۷۳). همچنین سید بن طاووس در الطرف آورده است: «...مَثَلُکَ فِی الْأُمَّةِ مَثَلُ الْکَعْبَةِ، نَصَبَهَا اللَّهُ لِلنَّاسِ عَلَماً...» (الطرف، ص ۱۶۲).

کردید و دیگران را بر من مقدم داشتید و کار مرا تباه نمودید. اوصیای الهی وظیفه ندارند که مردم را به سوی خود دعوت کنند. فقط پیامبران علیهم السلام مبعوث شده‌اند که مردم را به سوی خود فراخوانند. اما وصی کسی است که مردم به سوی او می‌روند و او نیازی ندارد که آنان را به سوی خود دعوت کند.

سپس به آیه وجوب حج استناد کرده، فرمود:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^۱. اگر مردم حج را ترک کنند، خانه خدا به خاطر ترک آن از جانب مردم کافر نمی‌شود، ولی آنان به خاطر ترک خانه خدا کافر می‌شوند؛ زیرا خداوند خانه‌اش را عَلم برای آنان قرار داده است و مرا نیز عَلم قرار داده است؛ همان طور که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «يَا عَلِيُّ، أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، وَأَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ، تُؤْتِي وَلَا تَأْتِي»^۲؛ ای علی، تو برای من به منزله هارون برای موسی هستی. تو برای من به منزله کعبه هستی که به سوی او می‌روند و آن به سوی کسی نمی‌رود»^۳.

احمد محمودی، محقق کتاب المسترشد، درباره این روایت می‌نویسد:

این، مشهور و بلکه متواتر است.^۴

۲ - ۲ - ۲. شیخ مفید به نقل از امام علی علیه السلام می‌گوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله با من عهد فرمودند که هیچ کس را به امامت خود دعوت نکنم، مگر آن که خود او به سوی من بیاید، و شمشیر خود را برهنه نسازم، مگر آن که مردم با من بیعت کنند. آن گاه فرمودند: فَإِنَّمَا أَنَا كَالْكَعْبَةِ أَقْصَدُ وَلَا أَقْصَدُ؛ یعنی من همانند کعبه هستم که مردم به سوی آن می‌آیند، نه این که کعبه به سوی مردم برود. از این رو، مرا مشغولیتی با رسول خدا صلی الله علیه و آله است^۵ [و باید به این عهد ایشان پایبند باشم].^۶

۱. سوره آل عمران، آیه ۹۷.

۲. الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹.

۳. در المسترشد آمده است: «يُؤْتِي إِلَيْهَا وَلَا تَأْتِي» (المسترشد، ص ۳۹۴، ح ۱۳۱) و عبارت «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» در آن دیده نمی‌شود. اثبات الهداة (ج ۳، ص ۱۲۳، ح ۴۸۸) با حذف کلمه «منی» آورده است: «أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ تُؤْتِي وَلَا تَأْتِي». الصراط المستقیم (ج ۳، ص ۱۱۱) و وسائل الشیعه (ج ۱۱، ص ۳۲، ح ۴) به نقل عبارت «يَا عَلِيُّ أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ تُؤْتِي وَلَا تَأْتِي» اکتفا کرده‌اند.

۴. المسترشد، ص ۳۹۴، پاورقی.

۵. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۱، ص ۲۶۲.

۶. ابن شهر آشوب در المناقب ادعا می‌کند که این روایت را از شیخ مفید نقل کرده است، در حالی که در الفصول المختارة شیخ مفید این روایت را بدون عبارت «فإنما أنا كالکعبة أقصد ولا أقصد» می‌یابیم (ص ۳۴۱). پس از او ابن طاووس تقطیعی از حدیث را در طرف من الانباء و المناقب می‌آورد (ص ۳۶۰).

شیخ مفید همچنین در جای دیگری از امام علی (ع) نقل کرده است که آن حضرت فرمود:

الإمام كالکعبة يؤتی ولا یأتی؛^۱ یعنی امام همچون کعبه است؛ مردم باید به سوی او آیند، نه آن که او به سوی مردم برود.

رابطه و نسبت مردم با کعبه، همچون نسبت فقیر و غنی است. کعبه در نهایت بی نیازی قرار دارد، در حالی که مردم در نهایت فقر و نیاز بوده و محتاج بهره گیری از معنویت و برکات کعبه اند. از این رو، کعبه به سوی مردم نمی رود، بلکه این مردم اند که به سوی کعبه می روند. به همین ترتیب، این مردم اند که سخت نیازمند هدایت، دستگیری و راهبری امام اند؛ و حکومت و نظامی که در رأس آن امام عادل قرار داشته باشد، از ضروری ترین نیازهای جامعه بشری است.

۲ - ۲ - ۳. در حدیثی طولانی که از جابر بن عبدالله انصاری و ابن عباس نقل شده، امام علی (ع) در احتجاج با ابوبکر می فرماید:

... ای ابابکر، آیا نادانان برای مانند من فتوا صادر می کنند؟ همانا پیامبر (ص) شما را به بیعت با من امر فرمود و فرمان بری از من را بر شما واجب ساخت؛ و مرا در میان شما همچون بیت الله الحرام قرار داد که مردم به سوی آن می آیند و آن به سوی کسی نمی رود (وَجَعَلَنِي فِيكُمْ كَبَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ يُؤْتَى وَلَا يَأْتِي) ...^۲

رسول خدا (ص) از روی هوا و هوس سخن نمی گوید و هیچ گاه چیزی را به غیر از همانند آن تشبیه نمی نماید. پس همان گونه که حج را بر مردم واجب گردانید، ولایت امام علی (ع) را نیز برایشان فرض نمود. همان طور که وجوب حج به سالی خاص اختصاص ندارد، وجوب پذیرش ولایت نیز به زمان معینی محدود نیست. بنابراین، کسی که امام علی (ع) را صرفاً خلیفه چهارم بداند، منکر ظواهر نصوص قطعی خواهد بود.^۳

۲ - ۲ - ۳. روایت منقول از حضرت زهرا (ع)

محمود بن لبید می گوید:

پس از وفات رسول خدا (ص)، فاطمه زهرا (ع) به زیارت قبور شهدا، به ویژه قبر حمزه

۱. أوائل المقالات، ص ۲۷۶.

۲. فردوس الاخبار، ج ۲، ص ۳۸۳.

۳. الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۷۵.

سیدالشهدا (علیه السلام) می‌رفت و در آن جا گریه می‌کرد. روزی ایشان را دیدم که بر فراز قبر حمزه ایستاده و می‌گرید. او را به حال خود گذاشتم تا آرام شد. سپس نزدش رفتم، سلام کردم و عرض کردم: بانوی من، سؤالی در دل دارم که مدتی ست در سینه‌ام خلجان می‌کند؛ اگر اجازه فرمایید بپرسم. فرمودند: بپرس. عرض کردم: بانوی من، چرا امیرالمؤمنین (علیه السلام) از گرفتن حق خود خودداری فرمود؟

حضرت پاسخ دادند: یا ابا عمر، لَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ، تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي، أَوْ قَالَتْ: مَثَلُ عَلِيٍّ (علیه السلام)؛ ای ابا عمر، همانا رسول خدا ﷺ فرمود: مثل امام مانند کعبه است، به سوی او می‌آیند و او به سوی کسی نمی‌رود، یا فرمود: مَثَلُ عَلِيٍّ (علیه السلام) چنین است.

سپس افزودند:

به خدا سوگند اگر حق را به اهل آن سپرده بودند و از عترت پیامبرشان پیروی کرده بودند، حتی دو نفر نیز یافت نمی‌شدند که درباره خداوند متعال اختلاف کنند. این مسیر، سنتی می‌شد برای آیندگان، که نسل به نسل از گذشتگان به ارث می‌بردند، تا آن‌که قائم ما که نهمین فرزند حسین (علیه السلام) است قیام کند.^۱

سکوت مولایمان علی (علیه السلام)، تفسیر روشنی از این حقیقت است که مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ. اگر امام چون کعبه است - که هست - پس همانند کعبه، ساکت است؛ فریاد نمی‌زند، نمی‌خواند، و دعوت نمی‌کند. کعبه خاموش است، اما خاموشی‌اش سنگین‌تر از هر فریادی است. این مردم‌اند که باید گرد کعبه طواف کنند و در پیوند با او، ندای توحید سردهند، نه آن‌که کعبه به سوی ایشان رود.^۲

۲ - ۲ - ۴. روایت منقول از امام سجاد (علیه السلام)

امام علی بن الحسین (علیه السلام) فرمودند:

علی (علیه السلام) در روز شورا با کسی که او را از حقش بازداشت و از جایگاه شایسته‌اش به

۱. کفایة الأثر، ص ۱۹۸-۱۹۹. عوالم العلوم در ابواب مختلف به نقل این روایت پرداخته است. در مرتبه اول با ذکر سند کفایة الأثر (ص ۱۹۷، ح ۱۷۹) و در موارد بعدی تنها با ذکر نام محمود بن لبید به نقل این روایت می‌پردازد (ص ۲۶۴، ح ۳۷۷ و ص ۷۸۳، ح ۷ و ص ۸۷۵، ح ۶۵). اثبات الهداة تقطیعی از متن کفایة الأثر را به جای محمود بن لبید از محمد بن اسید نقل می‌کند (اثبات الهداة، ج ۳، ص ۱۱۸، ح ۴۷۳).

۲. روزی برای دخترم، ص ۱۴-۱۵.

عقب راند، احتجاج کرد؛ در حالی که آن بازدارنده، جز به خود زیانی نرساند. «فَإِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَالْكَعْبَةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِاسْتِقْبَالِهَا لِلصَّلَاةِ»؛ علی علیه السلام چونان کعبه‌ای است که خداوند بندگان را به سوی آن برای نماز فرمان داده است. او را در جایگاهی قرار داد تا در امور دین و دنیا از او پیروی کنند. همان‌گونه که روی گردانی کافران از کعبه، چیزی از شرافت و منزلت آن نمی‌کاهد، روی گردانی مردم از علی علیه السلام نیز هیچ آسیبی به او نمی‌زند؛ حتی اگر مقصران در ادای حق او تعلل ورزند و ستمگران مانع انجام وظیفه‌اش شوند.^۱

از این روایت برمی‌آید که روی گردانی از امام علی علیه السلام، که جایگاهی هم‌سنگ کعبه در فرهنگ اسلامی دارد، نه به او، بلکه به خود مردم زیان می‌رساند؛^۲ همان‌گونه که خود آن حضرت فرموده‌اند:

لَنَا حَقٌّ فَإِنْ أُعْطِينَا وَإِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ ظَالَ السُّرَى؛^۳

ما را حقی است، اگر آن را به ما بسپارند، می‌ستانیم و اگر ندهند، بر ترک شتران سوار می‌شویم، هر چند شب‌روی به درازا انجامد.

۲ - ۲ - ۵. روایت منقول از امام باقر علیه السلام

در حدیثی طولانی از جابر بن یزید جعفی آمده است که از امام باقر علیه السلام پرسید:

ای آقای من، آیا امر [خلافت و ولایت] از آن شما نیست؟ حضرت فرمودند: بله. عرض کردم: پس چرا از حق خود صرف‌نظر کرده‌اید، در حالی که خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾^۴؟ حضرت فرمودند: پس چرا امیرالمؤمنین علیه السلام از حق خود صرف‌نظر کرد؟ جابر می‌گوید: حضرت ادامه دادند: زیرا یآوری نیافت. آیا نشنیده‌ای که خدای متعال درباره حضرت لوط علیه السلام می‌فرماید: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾^۵، و درباره حضرت نوح علیه السلام می‌فرماید: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾^۶، و درباره حضرت موسی علیه السلام آمده است: ﴿رَبِّ إِنِّي لَأَمْلِكُ إِلَّا

۱. التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ۶۲۷-۶۲۸.

۲. «بسان کعبه»، ص ۱۰.

۳. نهج البلاغة، حکمت ۲۲.

۴. سوره حج، آیه ۷۸.

۵. سوره هود، آیه ۸۰.

۶. سوره قمر، آیه ۱۰.

نَفْسِي وَأَخِي فَأَفَرُّقُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ»^۱؟ پس وقتی پیامبران چنین بودند، وصی آنان در داشتن عذر، سزاوارتر است. سپس فرمودند: يَا جَابِرُ، مَثَلُ الْإِمَامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ، يُؤْتَى وَلَا يَأْتِي^۲؛ ای جابر، مثل امام، مانند کعبه است؛ مردم به سوی او می آیند، نه آن که او به سوی کسی رود.^۳

این بیان امام باقر (ع) بدین معناست که اگر پیامبری که وظیفه شرعی و الهی بر هدایت مستقیم مردم دارد، در برابر فقدان نصرت و یابوری چنین عذری اقامه می کند، بدیهی است که وصی او - که مأمور به تصدی ظاهری خلافت نیست - در این سکوت و ترک قیام، عذر موجه تری دارد.

شرح تفصیلی این معنا را می توان در ادامه این نوشتار و در بخش «تصور تعارض حدیث با امر به معروف و نهی از منکر» پی گرفت.

۳. ضعف سند، قوت متن

اگرچه بیشتر روایات مربوط به تشبیه امام به کعبه از حیث سند، ضعیف به شمار می روند، اما نمی توان به صرف ضعف سند، روایتی را که دارای متنی صحیح، معنادار و هماهنگ با سایر آموزه های دینی است کنار نهاد و خود را از معارف آن محروم ساخت.

از جمله دلایل قابل پذیرش برای تمسک به این روایات، وجود بیاناتی از امامان معصوم (ع) است که بر لزوم توجه به محتوای روایت، با وجود ضعف سند، دلالت دارند.^۴ همچنین روایاتی وجود دارد که بیان می کنند رد کردن روایتی که حجیت آن ثابت نشده و دلیل قطعی برد آن نیست، جایز نیست. در روایت صحیحی از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمودند:

به خدا قسم ... بدترین یارانم و گناهکارترینشان کسی است که وقتی حدیثی را که به ما نسبت داده شده و از ما نقل شده است، می شنود و قبول نمی کند ... او نمی داند شاید این حدیث از ما صادر شده باشد و منسوب به ما باشد و او با انکارش از ولایت ما خارج می شود.^۵

۱. سوره مائده، آیه ۲۵.

۲. کفایة الأثر، ص ۲۴۶-۲۴۸.

۳. البرهان (ج ۴، ص ۸۵۵، ح ۸) و الزام الناصب (ج ۱، ص ۸۹) عبارت «إِذْ يُؤْتَى وَلَا يَأْتِي» را بدون کلمه «إِذْ» نقل کرده اند.

۴. رک: وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۷۷ باب وجوب العمل بأحادیث النبی والائمة (ع) و ...

۵. الکافی، ج ۳، ص ۵۶۵، ح ۷.

اگرچه روایات تشبیه امام به کعبه دارای اسناد ضعیف هستند، اما متن این روایات با قرآن کریم، سنت قطعی و مقتضیات عقلی ناسازگاری ندارند.

از جمله دلایل قوت متن در این روایات می‌توان به وجود روایات معاضد، هماهنگی با کلیات و هندسه معارف دینی، قرابت با شأن امام، نقل مضمون حدیث از هشت تن از صاحبان عصمت در اعصار مختلف با عبارات متفاوت، عدم تعارض با قطعیات علمی، عدم رکاکت لفظی و عدم تناقض و اضطراب در متن اشاره کرد. همچنین تعالی تعبیر، انشای قوی و فصیح و اسلوب مطلوب آن، بر صدور این واژگان در عصر ائمه علیهم‌السلام حکم می‌کند.

شاخص دیگر نیز اقبال محدثان و جوامع معتبر امامیه به این حدیث است. از جمله آن منابع کهن و معتبر، اوائل المقالات شیخ مفید، المناقب ابن شهر آشوب مازندرانی و کشف الیقین علامه حلی است. تعدد منابع و تفاوت طرق و اسناد روایات تشبیه امام به کعبه می‌تواند به پذیرش این حدیث و اعتبار آن کمک شایان توجهی بکند.

۴. تصور تعارض حدیث با امر به معروف و نهی از منکر

ظاهر عبارت «إِذْ تُؤْتَىٰ وَلَا تَأْتِي» نشان می‌دهد که امام نباید به سراغ مردم برود. این سؤال پیش می‌آید که آیا مفهوم این عبارت با اصل امر به معروف و نهی از منکر در تعارض است؟ آیا امام از دایره مکلفان به امر به معروف و نهی از منکر خارج است؟ این تعارض چگونه قابل حل است؟ همچنین اگر مردم از امام زمانشان استقبال نکنند، امام چگونه امامت می‌کند؟ آیا امامت از ایشان ساقط می‌شود؟

جوامع حدیثی - که مملو از سخنان گوهر بار اهل بیت علیهم‌السلام است - بیان‌گران است که ائمه علیهم‌السلام همواره در میان مردم بوده‌اند. حتی زمانی که بُعد مسافت یا ستم جباران میان ایشان و مردم فاصله می‌انداخت، راه‌هایی برای ارتباط با مردم طراحی می‌کردند؛ از جمله ارجاع به عالمان و مجتهدان وارسته از شاگردانشان^۱ و یا تشکیلاتی با عنوان «سازمان وکالت» که قلمرو فعالیت آن در بیش از سی نقطه در روایات اشاره شده است.^۲

اما آیا هدایت‌گری ائمه علیهم‌السلام محدود به این موارد است؟ اگر چنین باشد، بزرگان و عالمان مسلمان در هر عصری، به تأسی از صاحبان عصمت علیهم‌السلام، نیز همین شیوه‌ها را در پیش

۱. رجال الکشی، ج ۱، ص ۴۰۷؛ ج ۲، ص ۷۷۹، ص ۸۵۸، ص ۵۵۴.

۲. سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۷۱ و ۱۴۷.

می گیرند! پس چه تفاوتی بین امام و عالم هر عصری وجود دارد؟

علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش، به تحلیل و تفسیر مفهوم «هدایت به امر» می پردازد. از نظر ایشان، در قرآن، آنگاه که نامی از امامت می آید و در پی آن متعرض «هدایت به امر» می شود، این عبارت به مثابه تفسیری برای مقام امامت تلقی می گردد: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^۱ و ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^۲.

علامه طباطبایی هدایت امام را توسط «امر الهی» می داند و در تعریف «امر» با تکیه بر آیات: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۳ و نیز آیه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^۴ می فرماید:

مقام امامت متفاوت از مقام نبوت و رسالت است، و نوع هدایت امام علاوه بر ارائه طریق، به معنای «ایصال به مطلوب» و رساندن به مقصد است؛ در حالی که هدایت انبیا و رسولان الهی تنها به شیوه ارائه طریق صورت می پذیرد.^۵

از نظر علامه طباطبایی - که مبتکر این نظریه است - هر آنچه که بیرون از حقیقت «هدایت به امر» باشد، مانند تدبیر جامعه، با معنای امامت در قرآن مغایرت دارد و با آن جامع مشترکی نخواهد داشت. به همین دلیل، معنای جامع «ایصال به مطلوب» که در تفسیر نمونه برای جمع بین دو معنا (هدایت به امر و تدبیر جامعه) پیشنهاد شده، از منظر علامه پذیرفتنی نیست؛^۶ چرا که این دو معنا تنها در لفظ مشترک اند، نه در معنا.

ایصال به مطلوب در هدایت به امر براساس چهره ثابت و ملکوتی جهان است که با تصرف تکوینی در باطن دلها پدید می آید و امام به سبب ارتباط با عالم ملکوت، دل های مستعد را به ایصال به مطلوب در «هدایت به امر» براساس چهره ثابت و ملکوتی جهان است که با تصرف تکوینی در باطن دل ها پدید می آید. امام به سبب ارتباط با عالم ملکوت، دل های مستعد را به طور دفعی به مقامات آن نایل می سازد. اما ایصال به مطلوب در تدبیر جامعه، اجرای احکام و فرامین حق تعالی برای دستیابی به جامعه دینی و آرمانی است، و از

۱. سوره انبیاء، آیه ۷۳.

۲. سوره سجده، آیه ۲۴.

۳. سوره یس، آیه ۸۲ و ۸۳.

۴. سوره قمر، آیه ۵۰.

۵. المیزان، ج ۱، ص ۲۷۱ - ۲۷۲.

۶. رک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۴۱.

نظر علامه، واژه امام و کارکرد آن با این معنا بیگانه است.^۱

بنابراین، این گونه نیست که تحقق امامت مشروط به اقتدای مأموم به امام و پیروی از افعال و اقوال او باشد،^۲ بلکه امام در هر زمان و مکانی به هدایت خلق می پردازد؛ چه مردم از او پیروی کنند و چه نکنند.

حال اگر چنین است، پس تشبیه امام به کعبه یعنی چه؟ این که امام مانند کعبه است و مردم باید برگرد او جمع شوند و او به سوی مردم نمی رود، چه مفهومی دارد؟
 سیاق روایات تشبیه امام به کعبه نشان می دهد که یکی از معانی «إِذْ تُؤْتَىٰ وَلَا تَأْتِي» اشاره به اتیان مردم در امر ایجاد حکومت و خلافت است^۳ یا ناظر به پذیرش مقام امامت و ولایت امام هر عصر و روی آوردن به امام جهت اطاعت و پیروی از اوست؛ زیرا امامت امام، فی نفسه اقتضا می کند که ایشان در جهت امر به معروف و نهی از منکر، و حتی فراتر از آن، گام های درخور و شایسته ای بردارد.

این عبارت توصیه و دستوری است برای ما مأمومین، تا توجه داشته باشیم که محور بودن امام را همیشه و در همه حال، همان گونه که امام سجاد (علیه السلام) فرمودند، در امور دین و دنیا، فراراه زندگی مان قرار دهیم.

۵. محوریت امام در نظام خلقت

از اصلی ترین وجوه شباهت امام و کعبه که در روایات به آن اشاره شده، محوریت کعبه و امام در نظام خلقت است. در مباحث بخش قبل دریافتیم که طبق نظر علامه طباطبایی، امام همیشه امام است؛ چه مأمومی برای پیروی حضور داشته باشد و چه نداشته باشد. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که امام همواره، همچون کعبه، محور است.

حال که این محوریت، به معنای مرجع بودن صرف برای مراجعه مردم نیست، این پرسش مطرح می شود که بروز و ظهور این محوریت امام در نظام خلقت چگونه است؟ آیا این محوریت محدود به جهان اسلام و تشیع است یا فراتر از آن را نیز در بر می گیرد؟
 به عقیده صدر المتألهین، احادیثی که برخالی نبودن زمین از حجت خدا دلالت دارند،

۱. «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب امامت به معنای هدایت به امر»، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۶.

۳. همان طور که در روایت آمده است: ... یعنی الخلافه ... (أسد الغابة، ج ۴، ص ۳۰) و همچنین «إِنِ اتَّكَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ فَسَلُّوا لَكَ الْأَمْرَ فَأَقْبَلْهُ مِنْهُمْ وَإِنْ لَمْ يَأْتُوكَ فَلَا تَأْتِهِمْ حَتَّى يَأْتُوكَ» (همان، ص ۳۱).

تنها بدین معنا نیستند که مردم برای اصلاح دین و دنیای خود به امام نیاز دارند، بلکه طبق این روایات، حیات و بقای زمین وابسته به وجود امام است؛ چراکه وجود او علت غایی وجود زمین است. به عبارت دیگر، وجود زمین و آنچه بر آن است، بدون انسان کامل، محال خواهد بود؛^۱ زیرا امام باقر (ع) فرمودند:

لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً،^۲ لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ.^۳

طبق این نظریه نه تنها انسان‌ها، بلکه همه مخلوقات زمینی وجودشان به وجود عنصری و مادی امام وابسته است.

آن گونه که از روایات نتیجه می‌شود، وجود امام موجب بقا و استمرار عالم است. عالم ممکنات در پیدایش و پایداری، نیازمند علت اند؛ هم از جهت علت مُحدِثه (علت ایجادکننده) و هم از جهت علت مُبْقِیه (علت نگاه‌دارنده)؛ بدین معنا که یک بار سخن از نقش وجود نوری ائمه (ع) در روند آفرینش است که واسطه صدور دیگر اشیا است، و بار دیگر، از نقش وجود عنصری امام در بقا و پایداری نظام عالم.^۴

پیامبر اکرم (ص) به امام علی (ع) فرمودند:

نخستین چیزی که خدا آفرید، ارواح ما بود. اگر ما نبودیم، خداوند متعال نه آدم و حوّا را خلق می‌کرد، نه بهشت و جهنم را، و نه آسمان و زمین را.^۵

از دیگر شئون تکوینی بسیار مهم برای امام، شأن «واسطه فیض بودن» است. این مقام والا، مفهومی است برگرفته از تعابیر و بیانات نورانی ائمه (ع) درباره جایگاه خود در نظام آفرینش.

از همین رو، مفضل بن عمر در روایتی صحیح از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند:

۱. شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۵۰۲.

۲. ساعة أى لحظة (شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۵۰۲).

۳. الکافی، ج ۱، ص ۴۳۸، ح ۱۲.

۴. «سئل رسول الله ﷺ فقیل له: یا رسول الله، ما کُنْتُمْ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ فَقَالَ: كُنَّا أَنْوَاراً حَوْلَ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ اللهَ وَنُقَدِّسُهُ» (فردوس الاخبار، ص ۲۰۴) و «خَلَقَكُمْ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بَعْضُهُمْ مُخْلِقِينَ» (عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۲۷۵، ح ۱).

۵. امامت و فلسفه خلقت، ص ۱۴۵. و نیز رک: شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۴۸۸.

۶. علل الشرائع، ج ۱، ص ۵، ح ۱.

جَعَلَهُمُ اللَّهُ أَزْكَانَ الْأَرْضِ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا.^۱

در روایت معروفی از پیامبر ﷺ آمده است:

جَعَلَ اللَّهُ التُّجُومَ أَمَانًا لِأَهْلِ السَّمَاءِ، وَجَعَلَ أَهْلَ بَيْتِي أَمَانًا لِأَهْلِ الْأَرْضِ.^۲

طبق عبارت «فَبِهِمْ مَلَأَتْ سَمَاءَكَ وَأَرْضُكَ»^۳ در زیارت ناحیه مقدسه، آسمان و زمین با وجود امامان علیهم السلام از نعمت هستی برخوردارند.

در دعای ندبه می خوانیم:

أَيْنَ السَّبَبِ الْمُتَّصِلُ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ.^۴

در زیارت شریف جامعه کبیره آمده است:

وَبِكُمْ يُنَزَّلُ الْغَيْثُ، وَبِكُمْ يُمَسِّكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ.^۵

امام باقر علیه السلام فرمودند:

نَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُنَزَّلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الرَّحْمَةَ.^۶

در دعای عدیله نیز وارد شده است:

يُؤَمِّنُهُ رُزْقُ الْوَرَى، وَيَقَائِهِ بَقِيَّةُ الدُّنْيَا، وَيُجُودُهُ ثَبَتِ الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ.^۷

امام رضا علیه السلام فرمودند:

الْإِمَامُ السَّحَابُ الْمَاطِرُ، وَالْغَيْثُ الْهَاطِلُ، وَالشَّمْسُ الْمُضِيئَةُ، وَالسَّمَاءُ الظَّلِيلَةُ، وَالْأَرْضُ الْبَسِيطَةُ، وَالْعَيْنُ الْغَزِيرَةُ، وَالْغَدِيرُ وَالرَّوْضَةُ.^۸

فرجامین سخن در این مقال آن است که امام، قبله کل است؛ چرا که جامع همه اسماء و صفات الهی است. همان گونه که در ظاهریک قبله داریم، اسمای الهی نیز قبله ای دارند، و آن قبله، اسم «الله» است. «الله» اسم اعظم الهی^۹ و کعبه جمیع اسماء است، که همه در

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۸۳، ح ۱.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۸۸.

۳. مصباح المتعبد، ج ۲، ص ۸۰۴.

۴. المزار الکبیر، ص ۵۷۹، ح ۲.

۵. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۱۵، ح ۳۲۱۳.

۶. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۰۶، ح ۲۰.

۷. مشارق أنوار الیقین، ص ۱۵۷.

۸. الکافی، ج ۱، ص ۴۹۴، ح ۱.

۹. شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۸۱.

گرداگرد او طواف می کنند.

همچنین مظهر اسم اعظم و تجلی اتم آن انسان کامل، کعبه همه است و فردی از او شایسته تر نیست و در حقیقت اسم اعظم الهی است.^۱ از این رو، انسان کامل و حجت خدا، قبله همه است؛ همه در طلب اویند، همه به سوی او رهسپارند، و همه می کوشند تا رنگ او گیرند و راه او روند.^۲ در عصر غیبت، آن مظهر اتم، کعبه کل و اسم اعظم الهی، کسی نیست جز خاتم اولیاء، قائم آل محمد، مهدی موعود، حجة بن الحسن العسکری (علیه السلام).^۳ از خداوند متعال توفیق طواف کعبه حجة بن الحسن (علیه السلام) را مسئلت داریم.

اللَّهُمَّ الْمُمْ بِهْ شَعْنًا وَاشْعَبْ بِهْ صَدْعًا وَارْتُقْ بِهْ فَتَقْنَا؛^۴

خدایا، پریشانی ما را به یاری او جمع کن و پراکندگی ما را به او وحدت بخش و گسیختگی ما را با او پیوند ده.

۶. نتیجه

۱. عبارات «مثلک فی الامة مثل الکعبه»، «نحن کعبه الله ونحن قبله الله»، «مثل الامام مثل الکعبه» و ... همه دلالت بر این دارد که این منزلت و شأنیت از آن ائمه اطهار (علیهم السلام) از علی اعلی وصی اعظم امیرالمؤمنین (علیه السلام) تا خاتم اوصیا حضرت قائم (علیه السلام) است.
۲. بین کعبه و امام شباهت های متعددی وجود دارد، اما مقام امام برتر از مقام کعبه است. همان طور که در روایت آمده است، عذر مریض و فقیر در به جا نیاموردن حج پذیرفته می شود، اما عذر هیچ کس در کوتاهی در پیروی و محبت ائمه اطهار (علیهم السلام) پذیرفته نیست. همچنین اگر کعبه برای مسلمانان محور عبادت است، امام محور مطلق امور است. اگر کعبه شرافت دارد، این شرافت از پرتو ولایت اهل بیت (علیهم السلام) نشأت می گیرد. روح همه مناسک حج که کعبه مرکز آن است، ولایت و امامت و درگرو شناخت و اطاعت از امام است. لذا این تشبیه برای نزدیک تر کردن مقام عظیم امامت به ذهن ما مطرح شده است.
۳. با سیری در سیره ائمه اطهار (علیهم السلام) درمی یابیم که امر به معروف و نهی از منکر در دایره «إذ تؤتی ولا تأتی» قرار نمی گیرد. سیاق احادیث ما را به این نکته رهنمون می سازد که تأکید

۱. نهج الولاية، ص ۶۴.

۲. شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۸۱.

۳. نهج الولاية، ص ۶۴.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۱۱، ح ۳۸.

روایت بر عبارت مذکور، اشاره به مراجعه مردم به امام جهت تشکیل حکومت اسلامی و امامت امام هر عصر بر خود مردم است.

۴. از ظاهراین روایات چنین برمی آید که اگر مردم به سوی حضرت مراجعه کنند، آن گاه وظیفه تصدی حکومت بر عهده امام قرار می گیرد. لذا هر چند ولایت برامت و حکومت بر جامعه حق الهی امام است، اما در صورت عدم اقبال و پذیرش مردم، امام وظیفه ای در اداره ظاهری جامعه ندارد.

۵. احادیث ناظر به مسائل سیاسی بیشتر به مسأله غصب خلافت اشاره داشتند و احادیث ناظر به مسائل عرفانی به تجلیل از مقام امامت پرداختند.

۶. از مهم ترین وجوه شباهت میان امام و کعبه، محوریت آن دو در نظام خلقت است. ساحت قدسی امام، مجرای فیض الهی و سرچشمه هدایت در عالم تکوین و تشریع به شمار می رود. بی تردید، کمال نظام هستی بدون وجود او تحقق نمی یابد. او همان انسان کامل است که همه موجودات تحت سیطره، سلطه و انقیاد او هستند؛ علتی است برای پیدایش هستی (علت مُحدِثه) و نیز عامل بقای آن (علت مُبْقِیه).

۷. روایاتی که امام را به کعبه تشبیه کرده اند، از حیث سند در سطح بالایی قرار ندارند؛ اما با توجه به قرائن صحت، به ویژه قرائن متنی، می توان آن ها را قابل قبول دانست. این احادیث در منابع روایی کهن امامیه و آثار محدثانی چون شیخ مفید، ابن شهر آشوب مازندرانی و علامه حلی نقل شده اند که این امر می تواند ضعف سند را تا حدودی جبران نماید.

کتابنامه

- إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، محمد بن حسن حر عاملی، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- الإختصاص، محمد بن محمد مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- إرشاد القلوب إلى الصواب، حسن بن محمد دیلمی، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- أسد الغابة، ابن الأثیر، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب علیه السلام، علی یزدی حایری، تحقیق: علی عاشور، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۲ق.

- الأمالی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
- امامت و فلسفه خلقت، رحیم لطیفی، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷ ش.
- انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، حسن حسن زاده آملی، قم، الف لام میم، ۱۳۸۳ ش.
- أوائل المقالات، محمد بن محمد مفید، تحقیق: إبراهيم الأنصاری، بیروت، دارالمفید للطباعة والنشر والتوزيع، ج ۲، ۱۴۱۴ ق.
- الآیات الناسخة و المنسوخة، علی بن حسین علم الهدی، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۴۲۱ ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ ق)، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم بن سلیمان بحرانی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ ش.
- بشارة المصطفى لشيعته المرتضى، عماد الدين أبي جعفر محمد بن أبي القاسم طبري آملی، نجف، المكتبة الحيدرية، ج ۲، ۱۳۸۳ ق.
- تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۵ ق.
- تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، علی استرآبادی، تحقیق: حسین استاد ولی، قم، مؤسسة النشر الإسلامية، ۱۴۰۹ ق.
- تفسیر التابعین، محمد بن عبدالله خضیری، ریاض، دارالوطن للنشر، ۱۴۲۰ ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق و تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ ق.
- التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حسن بن علی العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۹ ق.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.
- تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- خصائص الأئمة عليهم السلام، محمد بن حسین شریف الرضی، محمد هادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.

دلایل الإمامة، محمد بن جریر بن رستم طبری آملی صغیر، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، بعثت، ۱۴۱۳ق.

رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشی، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۳۶۳ش.

روزی برای دخترم، علی اصغر ظهیری، قم، نشر شوذب، ۱۳۹۳ش.

روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، محمد بن احمد فتال نیشابوری، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۵ش.

الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن أبی طالب علیه السلام، شاذان بن جبریل قمی، قم، مكتبة الأمين، ۱۴۲۳ق.

سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام، محمد رضا جباری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲ش.

شرح أصول الکافی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تحقیق: محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

شرح فارسی الاسفار الاربعه، حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ش.

الصحيفة السجادية، علی بن الحسین علیه السلام، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۶ش.

الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم، علی من محمد عاملی نباطی، تحقیق: میخائیل رمضان، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۴ق.

طرف من الأنباء و المناقب، علی بن موسی بن طاووس، تحقیق: قیس عطار، مشهد، نشر تاسوعا، ۱۴۲۰ق.

علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، قم: کتاب فروشی داورى، ۱۳۸۵ش.

عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار، یحیی بن حسن بن بطریق، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

عوالم العلوم، عبد الله بن نور الله بحرانی اصفهانی، تحقیق: محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، قم، مؤسسة الإمام المهدي علیه السلام، ۱۴۱۳ق.

عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.

فردوس الاخبار بمأثور الخطاب المنخرج على كتاب الشهاب، شيرويه بن شهردار ديلمى، تحقيق: فواز احمد الزمرلى ومحمد معتصم بالله بغدادى، بيروت، دارالكتب العربى، ١٤٠٧ق.

الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، تحقيق: دارالحدیث، قم: دارالحدیث، ١٤٢٩ق.
كشف اليقين فى فضائل أمير المؤمنين (عليه السلام)، علامه حسن بن يوسف حلى، تحقيق: حسين درگاهى، تهران، وزارت ارشاد، ١٤١١ق.

كفاية الأثر فى النصّ على الأئمة الإثنى عشر، على بن محمد خزاز رازى، تحقيق: عبد اللطيف حسینی كوه كمرى، قم، بیدار، ١٤٠١ق.

كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن على بن بابويه، محقق: على اكبر غفارى، تهران: اسلاميه، ج ٢، ١٣٩٥ق.

كنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمى مشهدى، تحقيق: حسين درگاهى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ١٣٦٨ش.

المزار الكبير، محمد بن جعفر بن مشهدى، تحقيق: جواد قیومى اصفهانى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٩ق.

المسترشد فى إمامة على بن أبى طالب (عليه السلام)، محمد بن جرير بن رستم طبرى آملی كبير، تحقيق: احمد محمودى، تهران، نشر كوشان پور، ١٤١٥ق.

مشارك أنوار اليقين فى أسرار أمير المؤمنين (عليه السلام)، رجب بن محمد حافظ برسى، تحقيق: على عاشور، بيروت، أعلمى، ١٤٢٢ق.

مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، محمد بن حسن طوسى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١١ق.
من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، تحقيق: على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ق.

مناقب أهل البيت (عليه السلام)، على بن محمد بن مغازلى، تحقيق: محمد كاظم محمودى، تهران، المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٤٢٧ق.

مناقب آل أبى طالب (عليه السلام)، محمد بن على ابن شهر آشوب، قم، نشر علامه، چاپ اول، ١٣٧٩ق.
الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.

نهج الإیمان، ابی عبدالله حسین بن جبر، تحقیق: سید أحمد حسینی، مشهد، مجتمع إمام هادی علیه السلام، ۱۴۱۸ق.

نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.

نهج الولاية، حسن حسن زاده آملی، قم، الف. لام. میم، ۱۳۹۰ش.
وسائل الشيعة، محمد بن حسن حرعاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.

«بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در باب امامت به معنای هدایت به امر»، فتح الله نجارزادگان، پژوهش های قرآن و حدیث، ۱۳۹۰ش، ش ۱، ص ۱۰۷ - ۱۲۵.
«بسان کعبه»، جواد ورعی، میقات حج، ۱۳۷۹ش، شماره ۳۴، ص ۵ - ۲۲.
«مهدی علیه السلام روح حج»، محمد رضا فؤادیان، انتظار، ۱۳۸۱ش، ش ۶، ص ۱۹۳ - ۲۲۰.
«نقش غایی امام در نظام آفرینش»، علی ربانی گلپایگانی، انتظار موعود، ۱۳۸۸ش، ش ۳۱، ص ۹ - ۲۳.

جستار تحلیلی روایات معاریض کلام و تطبیقات آن در فقه الحدیث

محمدجواد صادقی^۱حسین صالحی منش^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷

چکیده

یکی از واژگان پرتکرار در تراث روایی که معصومین علیهم السلام بر آن تاکید داشته‌اند؛ واژه «معاریض» است، انگاره‌های مختلفی نسبت به گستره و کاربرد معنایی معاریض وجود دارد اما اندیشه صحیح این است که در این واژه نقل مفهومی به مفهوم دیگر رخ نداده است و به همان معنای عرفی و لغوی خود یعنی خلاف تصریح گویی در روایات استفاده شده است. معاریض یکی از عناصر الگوریتم استظهار، بلکه مهم‌ترین آن‌ها است؛ به گونه‌ای که اگر شخصی به معاریض کلام معصومین علیهم السلام و روش‌های استخدام معاریض در کلام توسط ایشان علیهم السلام آشنایی نداشته باشد، مفهوم اجتهاد از او صحت سلب دارد و این مفاد به خوبی از روایاتی که مشتمل بر امر به فهم معاریض است استفاده می‌شود.

پژوهش حاضر با هدف مرور نظام‌مند و روش تحلیلی - توصیفی؛ به بررسی عناصر سه گانه نیل به مراد جدی این روایات که عبارت است از صدور و دلالت و جهت صدور این روایات پرداخته است؛ نسبت به بازکاوی اخبار معاریض به مثابه یک قاعده اساسی در استظهار و یک نهاد مهم در رفع تعارضات میان روایات، پژوهش مستقلی وجود ندارد و این مطلب برای اولین بار در کلمات آیه الله سیستانی^۳ مطرح گردیده است.

کلیدواژه‌ها: احادیث معاریض کلام، مدالیل عرفی حدیث، فهم عرفی، احادیث امامیه.

۱. دانش پژوه سطح ۳ مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام قم (نویسنده مسئول) (m.sadeghi.javad@gmail.com).

۲. دانش پژوه سطح ۳ مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام قم (ho.salehi.1515@gmail.com).

۳. تعارض الأدله و اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۳۵۲.

مقدمه

بدون تردید، یکی از مهم‌ترین منابع استنباط احکام شرعی، سنت است. در تراش اصولی، سنت به مطلق گفتار، رفتار و تقریر معصوم اطلاق می‌شود که به واسطه روایات به ما رسیده است.^۱

سنت فعلی با توجه به این که اولاً موارد کمی از آن به عصر حاضر واصل گردیده و ثانیاً در حدود و ثغور آن مناقشاتی مطرح گردیده است، میزان تأثیرگذاری زیادی در فرآیند استنباط ندارد. از این رو مهم‌ترین مصدر استنباط احکام، از نظر کمیت و کیفیت، منحصر در مدالیل لفظی و سنت قولی است.

به گاه مواجهه با سنت قولی - که می‌توان از آن به خطابات صادر از معصوم تعبیر کرد - اقصی غایت مخاطبین، فهم مراد جدی متکلم است. البته کشف مراد جدی متکلم مواجه با چالش‌هایی است که برای برطرف نمودن این چالش‌ها باید براساس الگوریتم استظهار روند رسیدن به مراد جدی را طی کرد.

الگوریتم استظهار مانند سایر الگوریتم‌ها، متشکل از عناصر و اجزایی است و همان‌طور که در ادامه این نوشتار خواهد آمد، یکی از اجزایی که اهمیت ویژه‌ای در فهم مراد جدی خطابات قانون‌گذار شریعت را دارد و معصومان علیهم‌السلام امر به فهم و استکشاف آن کرده‌اند، عنصر «معاریض» است و نه تنها یکی از عناصر، بلکه شاید از مهم‌ترین آنان باشد، به گونه‌ای که از روایاتی که در ادامه خواهد آمد به خوبی استفاده می‌شود که بنیان و اساس اجتهاد متوقف بر فهم معاریض کلام اهل بیت علیهم‌السلام است.

از این رو، بازخوانی روایات معاریض و بررسی دقیق دلالت‌ها و جهات صدور آن‌ها از اهمیت بسیاری برخوردار است. چنان‌چه در فراگیری این عنصر کوتاهی شود، احتمال خطا در استنباط فقهی افزایش می‌یابد و چه بسا معنایی از ظاهر ابتدایی کلام برداشت شود که با مراد جدی و ظهور مستقر آن کاملاً مغایر باشد؛ همان‌گونه که در تطبیقات روشن خواهد شد. با آن‌که این موضوع ماهیتی حدیثی دارد، اما با توجه به تأثیر عمیقی که در فرآیند استنباط دارد، شایسته است که در علم اصول فقه نیز بدان پرداخته شود، به ویژه در ذیل مبحث تعادل و تراجیح. معاریض از جمله مباحث مغفول در اصول فقه موجود است که خلأ آن به وضوح احساس می‌شود.

۱. المعجم الأصولی، ج ۲، ص ۱۷۸.

این نوشتار با توجه به اهمیت و جایگاه خطیر این موضوع، و با لحاظ این نکته که تاکنون تحقیق مستقلی در این زمینه صورت نگرفته است، در پنج بخش به بررسی موضوع می‌پردازد:

۱. ماهیت‌شناسی،
 ۲. طبقه‌بندی داده‌های حدیثی،
 ۳. بررسی تعارض این اخبار با کتاب،
 ۴. چرایی اعلام وجود معاریض در کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)،
 ۵. تطبیقات اسلوب معاریض.
- در این تحقیق، تلاش شده است با رویکرد تحلیلی-توصیفی، ابعاد صدوری، دلالتی و جهت صدور روایات مرتبط با معاریض، بررسی و تبیین گردد.

۱. مفهوم‌شناسی

واژه‌ای که تأثیر بسزایی در فهم روایات دارد و شایسته است توسعه و محدوده کاربرد آن در لغت و عرف بررسی شود، واژه «معاریض» است.

۱-۱. معاریض در لغت

کلمه معاریض و معارض جمع مغراض از ریشه «عَرَض» هستند. مغراض در لغت به معانی متعددی همچون «خلاف تصریح»،^۱ «کلام عیب‌جویانه»،^۲ «بیان سخن بدون تصریح به معنای مراد»،^۳ «فحوای کلام»، و «توریه»^۴ آمده است.

می‌توان گفت معنای جامع مغراض، همان «خلاف تصریح» است و سایر معانی، مصادیق و شواهدی از این معنا به شمار می‌آیند که بسته به سیاق و مقام استعمال، تبیین می‌گردند. بر این اساس، معاریض نیز به معنای خلاف تصریح، سخن گفتن با کنایه، و عدم تبیین صریح معنای مراد است.

برای نمونه در عبارت: «عَرَفْتُ ذَٰلِكَ فِي مِغْرَاضٍ كَلَامِهِ»، یعنی «آن معنا را از کنایه سخن او دریافتم».^۵ یا به صورت دیگر، هنگامی که از کسی سؤال می‌شود: «آیا زید را دیده‌ای؟» و او با

۱. النهایة فی غریب الحدیث و الآثار، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. العین، ج ۱، ص ۲۷۴.

۳. لسان العرب، ص ۱۷۶.

۴. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۰۳.

۵. النهایة فی غریب الحدیث و الآثار، ج ۳، ص ۲۱۲.

این که زید را دیده است، اما از پاسخ صریح اکراه دارد و برای پرهیز از دروغ می‌گوید: «زید دیده شده است». از همین باب است که گفته‌اند:

إِنَّ فِي الْمَعَارِضِ لَمَنْدُوحَةً عَنِ الْكُذْبِ؛^۱

در معاریض (کنایات) راهی برای پرهیز از دروغ وجود دارد.

۲-۱. مراد از معاریض در روایات

معاریض تعبیری روایی است که در گزارش‌هایی از اخبار اهل بیت (علیهم‌السلام)، کاربردی پرتکرار دارد. یکی از شیوه‌های کتمان حکم یا مراد، «کتمان از طریق توریه و معاریض» است. از آن جا که معاریض و توریه از نظر مفهومی پیوندی ناگسستنی دارند، برای تبیین دقیق معاریض، نخست باید مفهوم توریه بررسی شود تا جایگاه معاریض به درستی مشخص گردد.

در یک تقسیم‌بندی، توریه به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. توریه ادبی،

۲. توریه عرفی.^۲

توریه ادبی با توجه به این که یکی از محسنات کلام به شمار می‌آید، در علم معانی و بیان مورد بحث قرار می‌گیرد و ارتباطی با مقام بحث حاضر ندارد. اما توریه عرفی که در این جا مورد نظر است، چنین تعریف شده است:

کلامی است که گوینده آن، مراد جدی و مطابق با واقع خود را مخفی می‌سازد.

این نوع توریه به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) توریه به جهت پرهیز از وقوع دروغ در کلام. در این قسم، متکلم معنایی غیر از آنچه مخاطب در ذهن دارد را اراده می‌کند. ممکن است آن معنا، ظاهر کلام باشد^۳ یا نباشد،^۴ اما در صورت مقصود گوینده، معنایی است که مخاطب آن را دریافته است. بدین وسیله گوینده از

۱. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲. وقایة الأذهان، ص ۸۱.

۳. مانند موردی که کسی از فرزند فردی می‌پرسد: «آیا پدرت در خانه حضور دارد؟» و او در پاسخ می‌گوید: «صبح از خانه خارج شده است». در این مثال، اگرچه سائل با توجه به این که گمان می‌برد پاسخ‌دهنده در مقام اطلاع‌رسانی است، چنین برداشت می‌کند که پدر هنوز هم در خانه نیست، در حالی که او اکنون در خانه حضور دارد. با این حال، پاسخ مذکور از نظر مطابقت با واقع صادق است و نوعی توریه به منظور پرهیز از بیان مستقیم یا کتمان حقیقت به شمار می‌رود.

۴. مانند جایی که متکلم سخنی مجمل و دوپهلویی می‌کند، اما شنونده با تکیه بر قرینه لزوم مطابقت پاسخ با سؤال، آن را بر یکی از معانی احتمالی حمل می‌کند؛ در حالی که متکلم معنایی متفاوت و خلاف ظاهر را در نظر داشته است.

دروغ گفتن اجتناب می‌ورزد، هرچند مخاطب برداشت نادرستی از کلام او داشته باشد.

ب) حالتی که گوینده نمی‌خواهد همه مخاطبان مراد او را بفهمند، بلکه کلام او خطاب به مخاطب خاصی است و با استفاده از اشارات، تعریض‌ها و لحن، معنایی را به آن مخاطب خاص القا می‌کند؛ به طوری که اگر مخاطب زیرک و باهوش باشد، قادر به کشف آن مراد خواهد بود.^۱

فرق میان این دو نوع توریه عرفی از این قرار است که در نوع اول، گوینده قصد تفهیم مراد جدی خود را ندارد و صرفاً به جهت فرار از دروغ به معاریض و لحن روی آورده است، برخلاف نوع دوم که گوینده قصد تفهیم به مخاطب دارد و کلامش لزوماً به جهت فرار از دروغ نیست.

برخی بر این باورند که اگرچه به نوع اول از توریه عرفی نیز معاریض اطلاق می‌شود، ولی معاریضی که اهل بیت علیهم‌السلام دستور به فهم آن و کشف مراد جدی داده‌اند، نوع دوم است؛ زیرا در نوع دوم، با کشف معاریض، مراد جدی نیز فهمیده می‌شود، اما در نوع اول صرفاً به جهت فرار از دروغ آن کلام بیان شده و قصد تفهیمی وجود ندارد.^۲

اما این کلام از دو جهت محل تأمل است:

اول، معاریض اطلاق دارد و نوع اول توریه عرفی نیز باید شناخته شود تا در صورت انعقاد ظهور برای آن کلام، به ظاهر آن تمسک نشود؛

دوم، همان‌طور که اشاره خواهد شد، معاریض اعم از توریه است.

معاریض به گونه‌ای دیگر نیز تعریف شده است که عبارت است از آن معنایی که در عرض معنای موضوع له کلام می‌آید و لفظ داعی بر انتقال به آن معنای موازی است، به گونه‌ای مانند تداعی معانی؛^۳ و نسبت به آن معنای معاریضی، مستعمل فیه در معنای موضوع له و در معنای مجازی به کار نرفته است.^۴

لکن این تعریف نیز از دو جهت محل تأمل است:

جهت اول: با توجه به جامع معنای لغوی معاریض - که خلاف تصریح است - اختصاص معاریض به معنای «در عرض» اختصاص بدون مخصّص است؛ زیرا ممکن

۱. تعارض الأدلّه و اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۳۵۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۷.

۳. تداعی معانی عبارت است از صورتی که گوینده یک لفظ را به گونه‌ای در معنایی به کار می‌برد که در کنار آن معنایی دیگر به ذهن مخاطب منتقل شود.

۴. المعاریض و التوریه، ص ۲۹.

است متکلم در موازات معنای موضوع له، معنایی را اراده نکرده باشد، اما معاریض در کلام او یافت شود.^۱

جهت دوم: استعمال صحیح در یک تقسیم بندی به سه قسم حقیقی، مجازی و غیر آن دو تقسیم می شود. شرط صحت استعمال قسم سوم این است که طبع آن را بپسندد؛^۲ و حال آن که در معنای معاریضی که ایشان قائل شدند، نه معنای حقیقی است و نه معنای مجازی، واضح نیست که طبع آن را بپسندد، بلکه در بعضی موارد آن را قبیح می شمرد که متکلم بدون هیچ نکته و مبرری کلام مشتمل بر معاریض را بگوید.

اما تعریف صحیح معاریض - که به نظر می رسد مبرا از اشکالات سابق است - همان معنای جامع لغوی است که عبارت است از خلاف تصریح بودن؛ که اعم از توریه یا کنایی یا به صورت دلالت التزامی یا تداعی معانی سخن گفتن است، نه خصوص یکی از موارد ذکر شده. وانگهی با عنایت به روایات امر به فهم معاریض، اگرچه هر خلاف تصریحی در زمره معاریض کلام شمرده می شود، لکن بعضی از معاریض برای مخاطب خاص و زیرک القا شده است.

۲. گونه های روایات معاریض

در بعضی از نوشتارها ادعا شده است که القای خطابات توسط اهل بیت علیهم السلام به دو گونه است:

گونه اول، القای خطاب به روش و اسلوب رایج میان عقلا،

گونه دوم، اسالیب اختصاصی است که ایشان علیهم السلام در بیانات خود به آن اشاره کرده اند. اما این کلام به صورت موجب کلیه محل تأمل است؛ زیرا اسالیب خاص مانند توریه گویی به جهت فهم مخاطب خاص یا کنایی سخن گفتن در کلام غیر اهل بیت علیهم السلام نیز قطعاً یافت می شود. البته با توجه به روایاتی که در ادامه نوشتار خواهد آمد، هفتاد محمل برای یک کلام شیوه اختصاصی ایشان علیهم السلام است، لکن مراد مدعی از اسلوب اختصاصی صرفاً این مورد نیست.

در هر صورت، روایات مربوط به «معاریض» را می توان به دو جهت کلی دسته بندی کرد که

۱. مانند دو مثالی که در پاورقی گذشت. متکلم معنایی را اراده نکرده است، اما کلامش مشتمل بر معاریض است.

۲. مانند اطلاق لفظ و اراده نوع یا جنس یا مثل آن.

۳. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۹.

هر کدام زیرمجموعه هایی دارند:

جهت اول: از حیث «اصل وجود معاریض» و «امر به فهم آن» است که روایات نسبت به این مطلب به دو دسته تقسیم می شود،

جهت دوم: عبارت است از «کیفیت معاریض در کلام اهل بیت (علیهم السلام)» که خود نیز به دو دسته تقسیم می شود:

الف) معاریض در یک لفظ و استفاده چند معنا،

ب) معاریض در چند لفظ و چند معنا.^۱

۱-۲. جهت اول: روایات دال بر معاریض

دسته یکم، اصل وجود معاریض در کلام ایشان (علیهم السلام):

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ الْغَفَّارِ الْجَازِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: إِنِّي لَا تَكَلِّمُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لِي فِي كُلِّهَا الْمَخْرُجُ.^۲

بررسی سندی: این روایت در کتاب بصائر الدرجات با اسانید متعدد ذکر شده است (تعبیرات این روایات بسیار به هم نزدیک بوده و تنها تفاوت جزئی دارند) که به بعضی از اسناد آن اشاره می شود:

۱) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع).

۲) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع).

۳) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ الْكَلْبِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع).

طرفه آن که تمام این اسناد معتبر بوده و تمام افراد واقع در آن ها از ثقات شمرده می شوند. وثاقت هیچ یک محل اختلاف نیست، مگر محمد بن عیسی بن عبید که در ادامه نشان داده خواهد شد نظر تحقیقی بر وثاقت و جلالت اوست. همچنین عبدالرحمن بن سیابه را می توان به واسطه اکثار روایت از جانب اجلاء، توثیق نمود. محمد بن خالد برقی نیز دارای

۱. تعارض الادله و اختلاف الحديث، ج ۱، ص ۳۶۱.

۲. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)، ص ۳۲۸.

توثیق خاص است^۱ و تضعیف وارد شده درباره او^۲ منافاتی با آن ندارد؛ زیرا ضعف در احادیث، همیشه ناشی از ضعف راوی نیست، بلکه ممکن است منشأ آن، روایت از افراد ضعیف باشد. بررسی دلالی: این روایت به دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد که در گفتارهای اهل بیت علیهم السلام وجوهی وجود دارد، و ایشان برای کلام خود با لحاظ این وجوه، محمل‌هایی قرار داده‌اند. این محامل همان معاریض در کلام‌اند.

۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّا لَتَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ بِهَا سَبْعُونَ وَجْهًا لَنَا مِنْ كُلِّهَا الْمَخْرُجُ.^۳

بررسی سندی: این روایت از نظر سند صحیح است؛ زیرا ابن ابی عمیر و محمد بن مسلم از بزرگان و اجلای اصحاب، و هر دو از اصحاب اجماع به شمار می‌آیند. همچنین محمد بن حمران را می‌توان با تمسک به توثیقات عامی همچون اکثر روایات توسط اجلاء، و نیز نقل روایت از او توسط اشخاصی مانند ابن ابی عمیر و بزنتی - که تنها از ثقات نقل روایت می‌کنند - موثق دانست. اما در مورد محمد بن عیسی بن عبید، به نظر می‌رسد او از بزرگان اصحاب باشد؛ چنان که نجاشی درباره اش گفته است:

جَلِيلٌ فِي أَصْحَابِنَا، ثَقَّةٌ، عَيْنٌ، كَثِيرُ الرِّوَايَةِ، حَسَنُ التَّصَانِيفِ.^۴

بنابراین، تضعیف‌هایی که درباره او وارد شده،^۵ قابل پذیرش نیست.^۶

بررسی دلالی: دلالت این روایت نیز همانند روایت پیشین است، با این تفاوت که حضرت عليه السلام در این روایت به جای «إني» از تعبیر «أنا» استفاده فرموده‌اند. از این عدول تعبیر، می‌توان کشف کرد که آن حضرت در صدد القای عمومیت منهج معاریض به عنوان یک اسلوب اساسی در گفتار تمامی ائمه علیهم السلام بوده‌اند، تا چنین تصویری پیش نیاید که وجود معاریض، روشی اختصاصی برای امام صادق عليه السلام است و در سایر معصومین علیهم السلام یافت نمی‌شود.

۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مُنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَتُجِيبَنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ، ثُمَّ

۱. رجال الطوسی، ص ۳۶۷.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۳۵.

۳. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، ص ۳۲۹.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۳۳.

۵. رجال الطوسی، ص ۳۹۱ و ۴۰۲.

۶. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۱۷، ص ۱۱۶.

یجیثک غیری فتجیبه فیها بجواب آخر؟ فقال: إنا نجیب الناس على الزیادة والنقصان. قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله ﷺ: أصدقوا على محمد ﷺ أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا. قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله ﷺ فيسأله عن المسألة، فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب؟ فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً.^۱ این روایت از لحاظ سندی در اعلی درجه صحت قرار دارد و همه افراد واقع در آن ثقة هستند.

بخش ابتدایی این روایت را بعضی از معاصرین برای استدلال به وجود معاریض در کلام اهل بیت ﷺ مطرح کرده اند،^۲ اما درست، این است که با توجه به ذیل روایت، این خبر دلالتی بر معاریض ندارد؛ چرا که عبارت «فنسخت الاحادیث بعضها بعضاً» قرینه یا دست کم صلاحیت قرینه بودن بر این مطلب را دارد که جواب حضرات ﷺ مبنی بر زیاده و نقصان به علت نسخ در احادیث است.

شایان ذکر است که نسخ در احادیث توسط اهل بیت ﷺ مبتنی بر ثبوت حق تشریع برای ایشان ﷺ است، که بررسی این مطلب از رسالت این نوشتار خارج است
برآیند دسته اول، این است که شیوه معاریض گویی در گفتار اهل بیت ﷺ یک شیوه رایج بوده است.

دسته دوم: روایات دال بر امر به فهم معاریض کلام اهل بیت ﷺ

۱. حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْرُورٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ، وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا، وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا، لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرُجُ.^۳

بررسی سندی: این روایت از لحاظ سندی صحیح است زیرا تمام افراد واقع در سند توثیق خاص دارند بلی ابراهیم کرخی دارای توثیق خاص نیست ولی می توان با توجه به روایت صفوان و ابن ابی عمیر از او، قائل به وثاقت او شد همچنین اکثر روایات اجلاء دلیل بر وثاقت اوست.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۵.

۲. المعارض و التوریه، ص ۵۷.

۳. معانی الأخبار، ص ۲.

بررسی دلالتی: فقاہت یکی از مصادیق واجب کفایی است و همان طور که مشهور است در روایات متعددی بدان توصیه اکید شده است و در این دسته از روایات یکی از شروط اساسی فقاہت را فهم معاریض شمره شده است، به گونه ای که اگر شخصی به معاریض معرفت نداشته باشد و آن را در نیاید در قاموس اهل بیت علیهم السلام، فقیه محسوب نمی شود، بنابراین به تبع وجوب فقاہت امر به فهم معاریض شده است.

۲. وَعَنْ عَاصِمِ الْحَنَاطِ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، إِنَّا كَ وَأَصْحَابُ الْكَلَامِ وَالْخُصُومَاتِ وَمُجَالَسَتُهُمْ، فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا مَا أَمَرُوا بِعِلْمِهِ وَتَكَلَّفُوا مَا لَمْ يُؤْمَرُوا بِعِلْمِهِ، حَتَّى تَكَلَّفُوا عِلْمَ السَّمَاءِ. يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، خَالِطِ النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ وَزَايِلُهُمْ بِأَعْمَالِهِمْ. يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، إِنَّا لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ لَحْنَ الْقَوْلِ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾.^۱

بررسی سندی: روایت مرسل است و از لحاظ سندی اعتبار ندارد.

بررسی دلالتی: لحن نیز، به مانند معاریض، به معنای خلاف تصریح گویی است؛ بدین صورت که کلام به سمتی سوق داده شود که گوینده با فطانت و زیرکی سخن بگوید، مانند تعریض و کنایه گویی.^۲ لحن یکی از کمالات انسان است، بلکه از امور لازم و ضروری است؛ تا آن جا که عدم توجه به لحن و ملاحن، چه بسا نقصان محسوب می شود. همان گونه که در احوالات خلیفه دوم نقل شده است که روزی زنی نزد او آمد و از زوج خود شکایت کرد که شوهر من شب ها شب زنده داری و روزها روزه می گیرد. خلیفه دوم در جواب گفت: چه خوب شوهری است؛ در حالی که آن زن از چیز دیگری شکایت داشته و حیا کرده که آن را آشکارا بیان نماید. افرادی که در آن مجلس بودند، به خلیفه دوم تذکر دادند که مراد او این است که شوهرش حقوق زوجیت را رعایت نمی کند.^۳

از این نقل روشن می شود که فهم لحن از چه جایگاهی برخوردار است. با توجه به تعریف بیان شده، لحن مترادف با معاریض است؛ و کیفیت استظهار و استدلال به این روایت مانند روایت سابق است.

۳. قَالَ الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوَيْهِ الْفَقِيهُ الْقُمِّيُّ،

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳.

۲. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۱۱۴.

۳. الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب، ج ۶، ص ۱۵۴.

نَزِيلُ الرَّيِّ، مُصَنَّفُ هَذَا الْكِتَابِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَدَّسَ رُوحُهُ: حَدَّثَنَا أَبِي، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَا: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْجَمِيرِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، رَحِمَهُمُ اللَّهُ، قَالُوا: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِيُّ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَزْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِي كَلَامِنَا. إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَى وُجُوهِ، فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ، وَلَا يَكْذِبُ».^۱

بررسی سندی: این روایت مرسل و از لحاظ سندی فاقد اعتبار است.

بررسی دلالتی: از این روایت، با توجه به مفهوم شرط «إذا عرفت معانی کلامنا»، چنین استظهار می شود که فقیه شدن منوط به فهم معانی کلام است که مراد از آن، معاریض می باشد. نکته ای که در این روایت باید مطمح نظر قرار گیرد، تفاوت تعبیر آن با روایت پیشین است؛ بدین صورت که در این روایت، به جای صفت مشبّه «فقیه»، از اسم تفضیل «أفقه» استفاده شده است. این جایگزینی، خدشه ای به استدلال وارد نمی سازد، چرا که چنین تعبیری امری عرفی و رایج در زبان عربی است، و دو روایت قبلی نیز قرینه ای بر این جابه جایی محسوب می شوند.

۲-۲. جهت دوم: کیفیت وجود معاریض

از جمله واژگانی که در روایات فوق به طور مکرر ذکر شده اند، تعبیر «سبعون وجهاً»^۲ و «علی وجوه» است. تفسیر صحیح این دو تعبیر، در بررسی چگونگی وجود معاریض در کلام اهل بیت علیهم السلام بسیار راه گشا خواهد بود.

در مقام ثبوت، دو احتمال کلی در تفسیر این تعبیرات وجود دارد:

الف) اهل بیت علیهم السلام توانایی دارند که پاسخ هایی گوناگون از حیث لفظ و معنا ارائه دهند. به عبارت دیگر، می توانند با هفتاد لفظ متفاوت که هریک معنای خاص خود را دارد، پاسخ دهند؛ به گونه ای که اولاً با توجه به برداشت های مختلف مخاطبین، مراد واقعی ایشان مکتوم بماند و ثانیاً در محذور کذب واقع نشوند.

۱. معانی الأخبار، ص ۱.

۲. مراد از هفتاد وجه در نصوص و استعمالات عرب خصوص عدد هفتاد نیست، بلکه کنایه از کثرت در عددی است که ده تا ده تا بالا می رود.

ب) ایشان با لفظی واحد پاسخ می‌دهند که برای آن، هفتاد لایه معنایی قابل تصور است؛ همانند مثال عرفی که شخصی از بنده‌ای می‌پرسد: «آیا مولایت در خانه است؟» و بنده برای کتمان حقیقت پاسخ می‌دهد: «صبح از خانه بیرون رفته است». این پاسخ که با لفظی واحد داده شده، دارای احتمالات معنایی گوناگون است.

اما در مقام اثبات، دو اندیشه متفاوت وجود دارد:

الف) اندیشه اخص: محقق یزدی رأی صحیح را منحصر در احتمال دوم دانسته و معتقد است که روایات معارض تنها بر معانی متعدد در یک لفظ دلالت دارند.^۱

ب) اندیشه اعم: محقق سیستانی از مجموعه روایات باب چنین استظهار کرده است که هر دو احتمال، مراد اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، و در نتیجه، نقدی به نظر محقق یزدی وارد کرده‌اند.

در ادامه، محقق سیستانی برای تأیید نظر خود به روایاتی استناد می‌کند که دلالت آن‌ها بر معارض‌گویی به صورت «چند لفظ و چند معنا» محل تأمل است؛ از جمله روایت نخست از دسته دوم که پیش‌تر ذکر شد، و موضع استشهاد ایشان، فقره «لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ» است. ایشان برای ظهور این عبارت وجهی ارائه نکرده‌اند، اما می‌توان برای تقویت مدعای وی، دو وجه ظهوری برشمرد:

۱. واژه «جمع» از الفاظ عموم بوده و مفید اطلاق است؛

۲. ضمیر «ها» در عبارت «جمعها» به واژه «کلمه» بازگردد و مراد آن باشد که در هر کلمه، مخرجی برای اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد.

اما هر دو وجه محل مناقشه است؛ زیرا اولاً، به قرینه صدر این فقره که می‌فرماید: «وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا»، ذیل روایت نیز باید بر همان اساس تفسیر شود، و روشن است که واژه «کلمه» در این جا ظهور در کلمه واحده دارد، نه کلمات متعدد. ثانیاً، مرجع ضمیر «ها» در «جمعها»، واژه «سبعین» است، نه «کلمه». بنابراین، در همان یک کلمه، هفتاد وجه و محمل تصور شده است. در نتیجه، اگر این ظهور پذیرفته نشود، فقره محل استشهاد، مجمل خواهد بود و دلالتی بر مدعای محقق سیستانی نخواهد داشت.

همچنین، آیه‌الله سیستانی به روایاتی که در آن تعبیر «أَتَكَلِّمُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا» آمده نیز برای اثبات مدعای خود استناد کرده‌اند و ظهور این روایات را در اختلاف وجه، هم در ناحیه لفظ و هم معنا پذیرفته‌اند؛ ولی وجه ظهوری برای این برداشت ارائه نکرده‌اند.

۱. التعارض، ص ۵۱۲.

استدلال به این روایت نیز محل تأمل است^۱ و نمی تواند مدعای ایشان را به درستی اثبات کند؛ زیرا هرچند در نگاه ابتدایی با تمسک به اطلاق ظاهری روایت می توان معنایی اعم از دو احتمال یاد شده را استظهار کرد و از این جهت، مؤید ادعای محقق سیستانی دانست - اگرچه خود ایشان، مدلول روایت را منحصر در احتمال اول (چند لفظ و چند معنا) دانسته اند - اما با توجه به سایر روایاتی که با این روایت هم سیاق اند، یا ظاهر در احتمال دوم (یک لفظ و چند معنا) هستند، یا دست کم مجمل اند؛ لذا نمی توان به طور قاطع به آن ها برای اثبات مطلوب استناد کرد.

با توجه به آنچه گذشت، و با در نظر گرفتن ناتمام بودن استدلال محقق سیستانی و ظهور روایات در احتمال دوم، به نظر می رسد که اندیشه اول در مقام اثبات، صائب باشد. شایان ذکر است که ناتمام بودن اندیشه دوم، به تنهایی برای اثبات صحت اندیشه اول کفایت نمی کند، بلکه باید روایاتی که به روشنی بر تأیید اندیشه اول دلالت دارند، مورد استناد قرار گیرند. از این رو، در ادامه تنها به ذکر یک روایت بسنده می شود:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّا لَنَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ بِهَا سَبْعُونَ وَجْهًا لَنَا مِنْ كُلِّهَا الْمَخْرُجُ.

و اما وجه ظهور روایت در احتمال دوم آن است که تعبیر «تکلم به یک کلمه» مورد توجه واقع شده، و این ظهور دارد در این که همان کلمه واحد مشتمل بر وجوه و محامل متعددی است، نه آن که تکلم به الفاظ متعدد و متباین مراد باشد.

۳. پنداری در تعارض روایات با آیه «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه»

در میان دانشیان علم اصول، این کبرای مشهور پذیرفته شده است که شارع در مقام بیان مقاصد و تفهیم و تفاهم با مخاطبان، منهجی ویژه و اختصاصی اختیار نکرده، بلکه به شیوه رایج و متعارف در میان عرف جامعه، مقاصد خویش را القای نماید. آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»^۲ نیز مؤید همین معناست؛ چرا که دلالت دارد بر آن که هر پیامبری به زبان و فرهنگ قوم خویش سخن می گوید. بر این اساس، معیار در فهم خطابات شارع، عرف است. اما مفاد روایات ناظر به معاریض، حکایت از آن دارد که معیار در استظهار، نه صرفاً عرف

۱. تعارض الادله و اختلاف الحديث، ج ۱، ص ۳۶۲.

۲. سوره ابراهیم، آیه ۴: ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز به زبان قومش تا [حقایق را] برای آن ها آشکار سازد.

عام، بلکه فهم عمیق، تدقیق در مراد، بررسی احتمالات و تطرق وجوه متعدد است که گاه از منظر عرف پوشیده‌اند. به بیان دیگر، این دسته از روایات، حجیت را برپایه فهم دقیق و فقیهانه از خطاب شارع بنا نهاده‌اند، نه صرف برداشت عرفی ساده.

از این جهت، به ظاهر نوعی تعارض میان مفاد آیه «بلسان قومه» و روایاتی چون «علی سبعین وجهاً» و «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا» به چشم می‌خورد؛ زیرا مبرهن است که افقهیت و فقاہت، تنها در سایه غور در احتمالات، بررسی دقیق ظہورات، جرح و تعدیل احتمالات و تشخیص حکومت و ورود و امثال آن حاصل می‌شود؛ اموری که غالباً از افق دید عرف سطحی و غیرمتخصص بیرون‌اند.

۱-۳. راهکارهای رفع تعارض

از این تنافی توهم شده میان آیه کریمه و روایات معارض پاسخ‌های گوناگونی می‌توان مطرح کرد:

۱. در مقام بیان نبودن آیه: در صورتی تعارض میان ادله شکل می‌گیرد که در هر دو دسته از ادله، سه جهت: صدور، دلالت و جهت صدور احراز بشود تا میان دو حجت بالفعل تعارض رخ بدهد، لکن آیه شریفه تنها برای دلالت دارد که رسولان الهی در اصل گفتار با مردمانی که به سمت آنان مبعوث شده‌اند، اشتراک دارند و ناظر به چگونگی القای مراد و تبیین مقصود رسولان به سایرین نیست. از این رو، مدلول آیه غیر از مدلول روایات معارض است و میان این دو دسته تعارضی وجود ندارد.

بایسته ذکر است که این پاسخ در صدد اثبات معیار بودن فهم دقیق از خطابات و نفی مرجعیت فهم عرفی نیست، بلکه صرفاً برای رفع تعارض این پاسخ مطرح شد.

۲. عدم اسلوب خاص بودن: همان گونه که در پیش نوشته بیان شد اسلوب معارض در گفتار، اسلوبی غیر عرفی و خارج از چارچوب تفهیم و تفهیمات عرف گونه نیست، بلکه در زندگی روزمره به کثرت از این شیوه استفاده می‌شود.

شایان ذکر است ممکن است این پاسخ خود مواجه با اشکال دیگری که عبارت است از اخصیت از مدعا، بدین تقریب که مدعا این است که تمام مصادیق معارض (اعم از توریه، کنایه، استخدام و...) عرفی است و در محاورات به کار برده می‌شود در حالی که این پاسخ شامل معانی متعدده (هفتاد وجه) برای کلامی که نوعی از معارض در آن اشراب شده نیست و چنین پدیده‌ای دیگر در عرف شناخته شده نیست!

البته از این اشکال شاید بتوان بدین صورت جواب داد که هفتاد وجهی که در روایات ذکر شده است اشاره به کثرت دارد نه خصوص عدد مشخص که در این صورت می‌توان روایت را حمل بر کثرت متعارف نمود.

۳. ملاک بودن ظهور عرفی مستقر: ظهور در یک تقسیم‌بندی به دو قسم ابتدایی و مستقر تقسیم می‌شود، ظهور ابتدایی و مستقر چنین تعریف شده است، ظهور ابتدایی ظهوری است که ناپایدار بوده و در صورت آوردن قرینه اعم از قرینه مقالیه یا حالیه و برخلاف آن، از بین می‌رود، مانند ظهوری که در اثنای کلام متکلم میان سخنان گوینده برای شنونده پدید می‌آید که متزلزل است و چنانچه، قرینه‌ای برخلاف آن آورده نشود، این ظهور به ظهور مستقر تبدیل می‌شود^۱ و آنچه که در استظهار معیار است همان ظهور مستقر است.

براین اساس فهم معاریض و استظهار معانی دقیق مانند انواع استدلال از قبیل عکس نقیض، دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره و غیره در گستره ظهور مستقر است و برای فهم و کشف این معانی نمی‌توان به ظهور بدوی اکتفاء کرد، و پرواضح است که ظهور مستقر با تأمل و تعمق در خطابات استکشاف می‌شود و روایات معاریض نیز ارشاد به همین مطلب است که برای فقاہت و افق‌هیت، ظهور مستقر لازم است فهمیده شود و به صرف ظهور بدوی نباید بسنده شود.

بنابراین برآیند مطالب پیش گفته شده را می‌توان بدین صورت تشریح کرد که، هیچ تعارضی میان آیه شریفه و روایات معاریض وجود ندارد و آن فهمی که حجت است فهم عرفی با تأمل و کشف ظهور مستقر خطاب است و اینگونه نیست که فهم عرفی در مقابل فهم دقیق باشد، بلکه عرف در بسیاری از موارد خطابات را با تأمل مورد مذاقه قرار می‌دهد ولیکن باید این نکته در نظر گرفته شود که دقت امری تشکیک‌پذیر است و بسا اقصی مراتب دقت نیز مطمئن نظر عرف کارشناسان (مانند فقها) نیز نباشد چه برسد به توده مردم. از این رو، گفتار بعضی از معاصران درباره حجیت ظهور دقیق^۲ به صورت موجب کلیه یعنی در تمام مراتب دقت و در تمام خطابات^۳ از دو جهت محل تأمل است:

جهت اول، این است که تفکیک میان «عرف» و «دقت» در کلام ایشان تفکیکی نادرست

۱. فرهنگ‌نامه اصول فقه، ص ۵۵۷.

۲. ظهور دقیق، طبق تعریف ایشان، ظهوری است که قدرت فهم آن از عامه مردم خارج باشد.

۳. المعاریض و التوریة، ص ۱۸.

است؛ زیرا همان طور که بیان شد، عرف در بسیاری از موارد با دقت و تعمق، یک خطاب را بررسی می‌کند.

جهت دوم، آن است که «دقت» امری نسبی و تشکیک پذیر است و این گونه نیست که همه مراتب دقت، حتی بالاترین سطح آن، عرفی باشد.

۴. غرض از اعلام وجود معاریض در کلام اهل بیت علیهم السلام

یکی از جهاتی که باید مورد بررسی قرار گیرد، این است که چرا امام معصوم - که یکی از ویژگی‌های بارز ایشان حکمت است - در گفتارهای خود به وجود معاریض و توریه‌هایی در کلام خویش اذعان کرده‌اند؟ به عبارت دیگر، ابتدا باید به چرایی اعلان این مطلب پرداخت و پرسید که آیا بیان چنین چیزی نقصی در کلام ایشان محسوب می‌شود یا خیر؟ و در مرحله دوم، باید نقش این اعلان را در فرایند استنباط تنقیح کرد.

در پاسخ به پرسش اول، دو دلیل عمده و روشن برای این اعلام وجود دارد:

۱. دفع اتهام کذب از اهل بیت علیهم السلام در شرایطی که ایشان در فضایی مملو از خفقان و فشارهای سیاسی حضور داشتند، گاهی چاره‌ای جز تقیه نداشتند و تقیه را با معاریض گویی به کار می‌بردند. علاوه بر آن، در جامعه پیرامونی، برخی افراد از مقام امام آگاه نبودند و ممکن بود به دلیل درک نادرست یا عدم فهم دقیق کلام، ساحت ایشان را متهم به دروغ‌گویی کنند. از این رو، اهل بیت علیهم السلام برای حفظ تقیه و جلوگیری از اتهام نادانان و سوءاستفاده دشمنان اعلام کردند که در گفتار ما هفتاد وجه (معانی مختلف) وجود دارد.

۲. رفع اتهام از راویان: با فرض پذیرش وجود معاریض هفتاد وجهی در خطابات اهل بیت، این معانی ممکن است یا در یک لفظ متکثر باشد یا در چند لفظ متفاوت. در صورت دوم، نقل هر راوی از امام ممکن است با دیگری متفاوت باشد و این تفاوت ممکن است باعث شود مخالفان، با وجود ایمان به صداقت امام معصوم، راویان را متهم به نقل خلاف واقع کنند. بنابراین، اهل بیت علیهم السلام برای رفع این اتهام، اعلام کردند که در کلمات ایشان معاریض هفتاد وجهی وجود دارد.

این دو دلیل، قطعی و پذیرفته شده‌اند، اما درباره وجود علل دیگری برای این اعلان اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاه‌های مطرح درباره این مسئله را می‌توان در سه اندیشه دسته‌بندی کرد.

شایان ذکر است که ضرورت بررسی این اندیشه ها زمانی آشکار می شود که ارتباط ناگسستگی میان این دیدگاه ها و کاربرد اعلان معاریض در فرایند استنباط مورد توجه قرار گیرد.

۱. دیدگاه اول بر این باور است که، ماوراء دو دلیلی که پیش تر ذکر شد، یعنی دفع اتهام از اهل بیت علیهم السلام و رفع اتهام از راویان، علت یا فلسفه دیگری برای اعلان وجود معاریض در کلام معصومان وجود ندارد. بر اساس این دیدگاه، اعلام این که در سخنان اهل بیت علیهم السلام معاریضی وجود دارد، در فرایند استکشاف حکم واقعی و عملیات استنباط فقهی تأثیرگذار نیست؛ چرا که فقیه در مواجهه با چنین خطابی با دو حالت بیشتر مواجه نیست:

الف) یک معنای تأویلی صحیح در میان هفتاد معنا وجود دارد: در این فرض، مجتهد به دلیل عدم احراز آن معنای خاص، نمی تواند از اعلام وجود معاریض استفاده ای ببرد و این اعلام برای او عملاً فایده ای در کشف حکم واقعی ندارد.

ب) چند معنای صحیح به صورت هم زمان متصور است: در این صورت، اگرچه فقیه می تواند به معانی مختلفی از خطاب برسد، اما ترجیح یکی از این معانی بر دیگری بدون وجود مرجح، خلاف قاعده است و نمی تواند مستند حکم واقعی قرار گیرد.

بنابراین، به اعتقاد این دیدگاه، اعلام معاریض از سوی معصومان، تنها ناظر به مصالح تاریخی و کلامی (نظیر دفاع از صداقت معصومان و وثاقت راویان) است و نقش معرفتی در استنباط ندارد. محقق سیستانی این دیدگاه را به سید یزدی نسبت داده است.^۱

هر چند ممکن است پذیرفته شود که غیر از دو دلیل مزبور، یعنی دفع اتهام از اهل بیت علیهم السلام و نیز راویان - غرض دیگری در اعلام وجود معاریض در کلام ائمه علیهم السلام در میان نباشد، اما این ادعا که چنین اعلامی در فرایند استنباط حکم شرعی اثری ندارد، قابل قبول نیست.

همان گونه که در مباحث پیشین گذشت، بخشی از روایات مربوط به معاریض، به وضوح متضمن امر و تحریک به فهم دقیق و کشف معانی پنهان در کلام اهل بیت علیهم السلام است. با توجه به این که امام معصوم حکیم است، به دلالت اقتضا و از طریق برهان إِنّی، کشف می شود که حصول به معنای مراد امکان پذیر است؛ وگرنه چنین دستوری لغو و بی ثمر می بود.

بنابراین، درک معنای صحیح، هر چند متوقف بر دقت و تأمل و احیاناً تجمیع قرائن و ظنون باشد، امری مقدور برای فقیه است و نمی توان مدعی شد که این گونه اخبار در فرایند اجتهاد نقشی ندارند.

۱. تعارض الأدله و اختلاف الحدیث، ج ۱، ص ۳۸۳.

علاوه بر این، اشکال دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن را در قالب چند مقدمه طرح نمود: نخست، آن که برخلاف دیدگاه منسوب به سید یزدی، اسلوب معاریض در کلام اهل بیت منحصر به القای یک لفظ با معانی متعدد نیست، بلکه ممکن است از معصوم چندین لفظ صادر شده باشد که هر کدام متضمن معنایی خاص و متفاوت باشد. بدیهی است که در چنین صورتی تعارض ظاهری میان روایات و نقل‌ها پدید می‌آید.

از سوی دیگر، با توجه به وجود روایاتی که امر به فهم و کشف معاریض دارند، استفاده می‌شود که غرض دیگری نیز در اعلام این اسلوب نهفته است؛ یعنی تنبیه فقیه به لزوم بررسی دقیق تر روایات و رفع تعارض‌ها از طریق فهم معاریض و دقایق نهفته در گفتار معصوم. ممکن است در این جا اشکالی مطرح شود مبنی بر این که نگارندگان در مباحث پیشین، نظر سید یزدی را تأیید کرده‌اند، ولی اکنون بر آن ایراد وارد کرده‌اند. در پاسخ باید گفت آن مباحث ناظر به مقام اثبات و استظهار از ظاهر روایات بود؛ در حالی که بحث حاضر ناظر به مقام ثبوت و امکان وقوعی در واقع است. در این مقام، وجود اسلوب «چند لفظ و چند معنا» در خطابات ائمه نه تنها امکان‌پذیر بلکه قابل اثبات است، هر چند در مرحله اثبات و استخراج معنای مراد، دشوار و محتاج قرائن و ادله مکمل باشد.

۲. در مقابل این نگاه، دیدگاهی دیگر مطرح است که فایده اعلام وجود معاریض را محدود به دو جهت فوق ندانسته، بلکه آن را مجوزی برای برخی جمع‌های بعید و تبرعی نیز می‌داند. بر اساس این دیدگاه، نباید جمع‌های غیرعرفی و نامأنوس را صرفاً به دلیل بعید بودن کنار گذاشت، زیرا ممکن است در بطن این جمع‌ها، بهره‌گیری از اسلوب معاریض نهفته باشد.^۱ از این رو، روایات معاریض می‌توانند مؤیدی برای قاعده مشهور «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» باشند. شیخ انصاری نیز در دفاع از شیخ طوسی که گاهی جمع‌هایی دور از ظاهر ارائه کرده، به همین جهت استناد کرده است.

با این حال، این توجیه نیز با چالش جدی روبه‌رو است؛ زیرا گفتار ائمه اطهار بر اساس موازین عقلایی صورت می‌گرفته است و حتی اسلوب معاریض نیز در چهارچوب عرف و بر پایه قواعد عقلایی تفهیم و تفاهم بوده است. لذا نمی‌توان صرف دلالت برخی روایات بر وجود دقایق لفظی و معانی پیچیده را مجوزی برای پذیرش جمع‌هایی دانست که فراتر از معیارهای استظهار عرفی و غیرقابل پذیرش از نظر مخاطب متعارف‌اند. پذیرش این گونه

۱. فرائد الاصول، ج ۳، ص ۵۳۹.

جمع‌ها به معنای نقض مبنای عقلایی بودن کلام اهل بیت علیهم‌السلام است، حال آن که معاریض خود یکی از نمونه‌های عقلایی تفهیم محسوب می‌شود.

۳. برآیند این مباحث ما را به دیدگاهی رهنمون می‌سازد که اقرب به واقعیت به نظر می‌رسد؛ و آن، این که اعلام وجود معاریض، مستقیماً در فرآیند استنباط فقهی مداخلت دارد. امامان معصوم علیهم‌السلام با اذعان به وجود معاریض در کلام خود، درصدد توجه دادن مجتهدین به این نکته بوده‌اند که فهم حکم واقعی، بدون ملاحظه دقایق کلام و درک صحیح اسلوب‌های بیانی آنان میسر نیست. از این رو، در برخی روایات، فهم معاریض نه تنها ملاک فقاہت بلکه نشانه افقہیت شمرده شده است.

براین اساس، مجتهد نمی‌تواند با اتکای صرف به ظهور بدوی یک روایت، به استنباط حکم نهایی برسد، بلکه موظف است در گام نخست، «خانواده روایی» تشکیل دهد، فضای صدور را بررسی کند، قرائن داخلی و خارجی را لحاظ نماید و با در نظر گرفتن اسالیب خاص گفتاری، مانند معاریض، به ظهور مستقر و حجت نهایی دست یابد. در واقع، این توجه به لایه‌های عمیق‌تر معناست که فرآیند فقاہت را از سطحی‌نگری و اجتهاد ابتدایی به عمق تحلیل و اجتهاد اصولی ارتقا می‌دهد.

۵. تطبیقات

پس از آن‌که زوایای اصلی اصطلاح روایی معاریض در اخبار اهل بیت علیهم‌السلام روشن و اهمیت اصطیاد معاریض کلمات ایشان در استنباط احکام تبیین گردید، سزوار است در انتهای این نوشتار از باب نمونه موارد مهم تطبیقات معاریض ذکر شود.

شایان ذکر است، احادیثی که در آن‌ها از روش معاریض استفاده شده است دو گونه هستند:

۱. معاریض غیر استکشافی: احادیثی که در آن اهل بیت علیهم‌السلام برای مخاطب خویش تصریح به وجود کلام معاریضی و اراده خلاف ظاهر از لفظ می‌کنند. این صورت خود به دو قسم تقسیم می‌شود: الف) روایاتی که در همان روایت تصریح به وجود معاریض شده، ب) در همان روایت تصریح نشده، بلکه در روایتی دیگر با اشاره به روایت حاوی معاریض، تصریح به استفاده از معاریض شده است.

۲. معاریض استکشافی: احادیثی که با ملاحظه سایر قرائن، مانند اختلاف با سایر روایات یا اختلاف با اصول مذهب، وجود معاریض در آن‌ها کشف می‌شود.

۵- ۱. معاریض غیراستکشافی

روایت اول:

عَنْ أَبِي هَارُونَ الْمَكْفُوفِ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَأَنَا حَاضِرُكُمْ يُقْرَأُ فِي الرَّوَالِ فَقَالَ ثَمَانِينَ آيَةً فَخَرَجَ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا أَبَا هَارُونَ هَلْ رَأَيْتَ شَيْخًا أَعْجَبَ مِنْ هَذَا الَّذِي سَأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ فَأَخْبَرْتُهُ وَلَمْ يَسْأَلْنِي عَنْ تَفْسِيرِهِ هَذَا الَّذِي يَزْعُمُ أَهْلُ الْعِرَاقِ أَنَّهُ عَاقِلُهُمْ يَا أَبَا هَارُونَ إِنَّ الْحَمْدَ سَبْعُ آيَاتٍ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثُ آيَاتٍ - فَهَذِهِ عَشْرُ آيَاتٍ وَالرَّوَالِ ثَمَانُ رَكَعَاتٍ فَهَذِهِ ثَمَانُونَ آيَةً.^۱

در این روایت حضرت در عبارت «ثمانین آیه» از معاریض استفاده کرده‌اند؛ بدین تقریب که سائل از مقدار آیه‌ای که در نماز ظهر بایستی خوانده شود پرسشی داشته است اما حضرت - به علت مصالحی - با تغییر جواب به چیزی مورد سؤال نبوده است یعنی نماز نافله ظهر در صدد پاسخ برآمدند و برای ابوهارون توضیح دادند که پاسخ ایشان مشتمل بر معاریض و اراده خلاف ظاهر بوده است.

با توجه به این که اهل تسنن قائل هستند که در نماز لازم نیست سوره کامل قرائت شود، بلکه بخشی از سوره کامل نیز خوانده شود کفایت می‌کند، ممکن است در این روایت احتمال تقیه داده شود لکن به نظرمی رسد این احتمال دیگری نیز در این روایت وجود داشته باشد، زیرا حضرت در ادامه فرموده‌اند: «وَلَمْ يَسْأَلْنِي عَنْ تَفْسِيرِهِ» چنانچه امام در مقام تقیه بودند چنین تعبیری استفاده نمی‌کردند، بلکه از ادامه روایت که فرمود: «هَذَا الَّذِي يَزْعُمُ أَهْلُ الْعِرَاقِ أَنَّهُ عَاقِلُهُمْ» احتمال دارد حضرت در صدد امتحان این شخص بوده‌اند.

روایت دوم:

عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَنْىَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مَا تَقُولُ فِي التَّوَاتُلِ فَقَالَ فَرِيضَةٌ قَالَ فَفَزَعْنَا وَفَزَعَ الرَّجُلُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّمَا أَعْنِي صَلَاةَ اللَّيْلِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ.^۲

در این روایت نیز همانند روایت سابق حضرت با اسلوب تغییر جواب از معاریض استفاده کرده و بدین مطلب گوشزد کردند.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۳۱۵.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۴۳.

روایت سوم:

عَنْ عُيَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ رُكْعَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا قَالَ يُعِيدُ قُلْتُ أَلَيْسَ يُقَالُ لَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ فَقِيهٌ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ.^۱

در این روایت هنگامی که سائل با امر به اعاده نماز نسبت به مورد سؤال مواجه می شود میان این پرسش و قانون «لا یعید الصلاة فقیه» احساس تناقض می کند و در مقام پرسش از حضرت توضیحی را درخواست می کند، در جواب، امام علیه السلام مراد جدی خودشان از قانونی که به جهت مصالحی به نحو سالبه کلیه جعل کرده بودند بیان می نمایند و این عبارت را بر خلاف ظاهر اولی خود مقید به یک صورت خاصی می کنند.

از این روایت نکته دیگری نیز استفاده می شود که تقیید اکثر هر چند استهجان عرفی دارد اما از نظر روایی و با توجه به مصالحی که اهل بیت علیهم السلام مد نظر داشتند، نه تنها هیچ استهجانی ندارد، بلکه یکی از معاریض نیز شمرده می شود.

روایت چهارم:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَدَخَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي رَجُلٌ جَارٌ مَسْجِدٍ لِقَوْمِي فَإِذَا أَنَا لَمْ أَصِلْ مَعَهُمْ وَقَعُوا فِيَّ وَقَالُوا هُوَ هَكَذَا وَهَكَذَا فَقَالَ أَمَا لَئِنْ قُلْتَ ذَاكَ لَقَدْ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَنْ سَمِعَ النَّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْهُ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ فَخَرَجَ الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ لَا تَدْعِ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ وَخَلْفَ كُلِّ إِمَامٍ فَلَمَّا خَرَجَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَبَّرَ عَلَى قَوْلِكَ لِهَذَا الرَّجُلِ حِينَ اسْتَفْتَاكَ فَإِنْ لَمْ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ قَالَ فَصَحَّحَكَ عليه السلام ثُمَّ قَالَ مَا أَرَاكَ بَعْدَ إِلَّا هَاهُنَا يَا زُرَّارَةُ فَأَتَيْتُهُ عَلَيْهِ تَرِيدُ أَغْظَمَ مِنْ أَنَّهُ لَا يُؤْتَمُّ بِهِ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ أَمَا تَرَانِي قُلْتُ صَلُّوا فِي مَسَاجِدِكُمْ وَصَلُّوا مَعَ أَئِمَّتِكُمْ.^۲

در این روایت دو نوع معاریض توسط امام به کار برده شده است:

(۱) عدول از پاسخ صریح، حضرت به جای این که خودشان مستقیماً پاسخ بدهند، روایتی را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کنند که خود این روایت مطلق نیست، بلکه مشتمل بر قید «من غیر عله» است که تمام ظرافت جواب در آن قید است.

(۲) از عبارت پایانی این حدیث استفاده می شود که امام پیش از این گفتگوها جمله «صلُّوا فی مَسَاجِدِکُمْ وَصَلُّوا مَعَ أَئِمَّتِکُمْ» را به زراره فرموده اند و بر ضمیر خطاب «کم» تاکید

۱. همان، ص ۱۹۳.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۳۷۲.

داشتند، که مخاطب فهیم و باهوش در زمانی که امام به جهت مصلحتی تاکید نداشت به باشند نیز مراد جدی معصوم را متوجه می شود و به همین جهت بعد از این که زراره از جواب امام علیه السلام تعجب می کند، حضرت آنچه را که اتفاق افتاده بود را برایش تبیین و به او تذکر می دهد که این نکته را پیشتر به تو گفته بودم. باتوجه به این معاریض و قرائن داخلی روایت، حضرت علیه السلام درصدد فهماندن این نکته است که تا جایی که ممکن است خود شما شیعیان نماز جماعت را برپا کنید مگر این که شرایط خاصی مانند ترس از جان، مال یا آبرو وجود داشته باشد.

۵- ۲. معاریض استکشافی

مثال اول:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرَبَارٍ، قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: جَعَلْتُ فِدَاكَ! رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ، أَنَّهُمَا قَالَا: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ، إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبُهَا. وَ رَوَى غَيْرُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ - يَعْنِي: الْمُسْكِرَ - فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ، وَإِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ، فَأَغْسِلْهُ كُلَّهُ، وَإِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ. فَأَعْلَمْنِي مَا أَخَذُ بِهِ، فَوَقَّعَ بِحَظِّهِ عليه السلام: خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.^۱

در این روایت، امام کاظم علیه السلام از اسلوب اجمال گویی بهره می برد که یکی از معاریض فنی در بیان است. در این شیوه، مراد جدی کلام به گونه ای غیر صریح مطرح می شود و فهم آن به مخاطب زیرک واگذار می گردد.

استکشاف معاریض به کار رفته در این روایت از آن جهت اهمیت دارد که هر دو روایت متعارض از امام صادق علیه السلام نقل شده است. حال اگر مراد امام از عبارت «خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام» همان حکم الله واقعی باشد، دستیابی به آن برای ما ممکن نیست. و اگر مراد، روایت دوم باشد، امام به راحتی می توانستند در پاسخ تصریح کنند که: «روایت دوم را اخذ کن».

اما به کارگیری این اسلوب، به واسطه قرائنی، توجیه پذیر است:

(۱) فتوای اکثریت اهل سنت بر نجاست مسکراست. از آن جا که ما به حکم الله واقعی دسترسی نداریم و احتمال دارد که حکم واقعی، طهارت مسکرو ترخیص در تطهیر ملاقی با

آن باشد، حضرت برای رعایت تقیه، از این شیوه غیرصریح استفاده کرده‌اند.
(۲) پاسخ امام در قالب مکاتبه بوده است و با توجه به بقای خط و امضای امام، احتمال لو رفتن و در نتیجه، ضرورت رعایت تقیه، در این گونه موارد قوی تر از روایات شفاهی است.^۱
مثال دوم:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: إِنْ كَانَ كَوْنٌ وَأَعُوذُ بِاللَّهِ فَإِلَى مَنْ؟ قَالَ
عَهْدِي إِلَى الْأَكْبَرِ مِنْ وَلَدِي.^۲

عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ النَّوْفَلِيِّ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فِي صَحْنٍ دَارِهِ، فَمَرَّ بِنَا
مُحَمَّدُ ابْنُهُ، فَقُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! هَذَا صَاحِبُنَا بَعْدَكَ؟ فَقَالَ: لَا صَاحِبُكُمْ
بَعْدِي الْحَسَنُ.^۳

این دو روایت، با نظر به ظاهر ابتدایی شان، با یکدیگر اختلاف دارند؛ زیرا در روایت اول، امام بعد از امام هادی علیه السلام، فرزند بزرگ تر ایشان معرفی شده است؛ و در زمان صدور این روایت، فرزند بزرگ حضرت، ابوجعفر سید محمد بوده است. اما مفاد روایت دوم دلالت دارد که امام حسن عسکری علیه السلام، امام بعدی شیعیان است.

با این حال، با توجه به اهمیت منصب امامت و نیز لزوم حفظ جان امام بعدی، این اختلاف ظاهری، با در نظر گرفتن شیوهی به کارگیری معاریض توسط ائمه علیهم السلام، به راحتی قابل حل است.

در روایت اول، معارضه و تعریضی در بیان صورت گرفته است؛ بدین معنا که تعبیر «عَهْدِي إِلَى الْأَكْبَرِ مِنْ وَلَدِي» ظهوری در فرزند بزرگ در زمان صدور خطاب دارد، اما با توجه به روایت دوم و مسلم بودن امامت امام حسن عسکری علیه السلام، می‌توان دریافت که مراد جدی امام هادی علیه السلام از این تعبیر، فرزند بزرگ تر در هنگام شهادت خود ایشان است. و در آن زمان، امام حسن عسکری علیه السلام بزرگ‌ترین فرزند ایشان بوده است؛ زیرا سید محمد در زمان حیات پدر از دنیا رفته بود.

مؤیدی که می‌توان برای کشف این معاریض ذکر کرد، روایتی است که مرحوم کلینی در الکافی شریف از امام هادی علیه السلام نقل کرده است:

۱. تعارض الأدلّه و اختلاف الحديث، ج ۱، ص ۳۷۸.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۲۶.

۳. همان.

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْفَهْرِيِّ قَالَ: كَتَبَ إِلَى أَبُو الْحَسَنِ (ع): أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنِي أَنْصَحُ آلَ مُحَمَّدٍ غَرِيزَةً، وَأَوْثَقُهُمْ حُجَّةً، وَهُوَ الْأَكْبَرُ مِنْ وَلَدِي، وَهُوَ الْخَلْفُ وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي عُرَى الْإِمَامَةِ وَ أَحْكَامُهَا، فَمَا كُنْتُ سَائِلِي فَسَلُهُ عَنْهُ، فَعِنْدَهُ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ.^۱

در این روایت، همان طور که مشخص است، عبارت «اکبر من ولدی» بر امام عسکری (ع) اطلاق شده است.

دستاوردهای پژوهش

۱. معنای معاریض در روایات:

هرچند از حیث معناشناختی، درباره مفهوم و گستره معنایی «معاریض» دیدگاه‌های متعددی وجود دارد، لکن نظر صحیح آن است که در معنای این واژه، نقلی صورت نگرفته و واژه همچنان در معنای عرفی و لغوی خود، یعنی کلامی که خلاف تصریح است، باقی مانده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در روایات نیز این واژه به همین معنا به کار رفته است.

۲. استخراج و دسته‌بندی روایات مرتبط با معاریض:

با تتبع در روایاتی که به اسلوب معاریض اشاره دارند، یک خانواده حدیثی منسجم شناسایی شد. این روایات با توجه به قواعد فقه الحدیث و دقت در مدالیل آن‌ها، به صورت فنی دسته‌بندی شدند.

۳. تقسیم‌بندی محتوایی دسته‌های روایات:

روایات معاریض در ابتدا به دو مجموعه کلی تقسیم شدند:

نخست، روایاتی که اصل وجود معاریض را در کلام معصومین (ع) اثبات می‌کنند.

دوم، روایاتی که کیفیت و چگونگی کاربرد معاریض را در کلمات ایشان بیان می‌دارند.

مجموعه اول، خود شامل دو زیرمجموعه بود:

الف. روایاتی که بر اصل وجود اسلوب معاریض دلالت دارند.

ب. روایاتی که بر ضرورت فهم دقیق این معانی در کلام معصومین تأکید دارند.

همچنین مجموعه دوم نیز به دو زیرمجموعه تقسیم و روایات هریک در ذیل آن به

تفکیک بررسی و تحلیل شد. در تحلیل نهایی، تمام روایات این بخش در دو حوزه صدور و دلالت، به طور تفصیلی مورد مذاقه قرار گرفت.

۴. بررسی تعارض احتمالی با آیه شریفه:

با توجه به مفاد روایات معاریض، که بردقت در فهم کلام معصومین دلالت دارد، این توهّم مطرح شد که شاید این دسته از روایات با آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» در تعارض باشد. برای رفع این تعارض فرضی، راهکارهایی طبقه‌بندی شده ارائه شد که تعارض را به طور کامل رفع می‌کند.

۵. پرسش از علت غایی اهل بیت (علیهم‌السلام) در اعلام معاریض:

پرسش اساسی در این مرحله آن بود که: هدف و علت غایی اهل بیت (علیهم‌السلام) از اعلام کاربرد معاریض در سخنانشان چیست؟ و آیا این اعلام، خود نوعی نقض غرض محسوب نمی‌شود؟ در پاسخ، تحلیلی عقلانی و نقلی ارائه شد که بیان‌گر حکمت و مصلحت در اعلام چنین اسلوبی از جانب معصومین (علیهم‌السلام) بود.

۶. تطبیق و نمونه‌کاوی برای فهم دقیق‌تر معاریض روایی:

با نظریه اهمیت مسئله، و به منظور فهم ملموس‌تر از معاریض روایی، نمونه‌هایی کاربردی از تطبیق ارائه شد. این تطبیقات در دو مقام بررسی شدند:

الف. معاریض استکشافی (ناظر به کشف حقیقتی فراتر از ظاهر).

ب. معاریض غیراستکشافی (ناظر به تقیه، مصالح اجتماعی، یا دفع خطر).

در هر تطبیق، کیفیت معاریض و احتمالات مربوط به مدلول روایات به طور دقیق تحلیل و ارزیابی گردید.

کتابنامه

قرآن کریم

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم‌السلام)، محمد بن حسن صفار، تحقیق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
تعارض الأدلّه و اختلاف الحدیث، سید علی حسینی سیستانی، قم، اسماعیلیان، اول، ۱۴۴۱ق.

التعارض، محمدکاظم بن عبد العزیز یزدی، قم، مؤسسه انتشارات مدین، اول، ۱۴۲۶ق.
تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.

- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ششم، ۱۳۶۵ ش.
- الرجال، محمد بن حسن طوسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ ق.
- الغدير فی الکتاب و السنة و الأدب، عبدالحسین امینی، قم، مرکز الغدير للدراسات الإسلامية، اول، ۱۴۱۶ ق.
- فراند الاصول، مرتضی انصاری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، بیست و هفتم، ۱۴۲۲ ق.
- فرهنگ نامه اصول فقه، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۸۹ ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- کفایة الاصول، آخوند محمد کاظم خراسانی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، سیزدهم، ۱۴۳۱ ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
- مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، سوم، ۱۴۱۶ ق.
- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، احمد بن محمد فیومی، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- المعارض و التوریه، سید مرتضی حسینی شیرازی، تهران، دلیل ما، اول، ۱۳۹۴ ش.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ابوالقاسم خویی، بی جا، بی نا، پنجم، ۱۴۱۳ ق.
- النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، مبارک بن محمد بن اثیر، تحقیق: طاهر احمد زوی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.
- وقایة الأذهان، محمدرضا نجفی اصفهانی، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، اول، ۱۴۱۳ ق.

روایات تبدیل زمین به نان در قیامت؛ اعتبارسنجی و گره‌گشایی مضمونی

مهدی کمانی نجف آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

چکیده

آیه ۴۸ سوره ابراهیم از روزی (قیامت) سخن می‌گوید که در آن، زمین به چیزی غیر از زمین تبدیل می‌شود! معصومان علیهم‌السلام در روایات متعددی ذیل این آیه فرموده‌اند: زمین در قیامت به نانی پاکیزه تبدیل می‌گردد که مردم تا فراغت از محاسبه اعمال از آن می‌خورند! اما این مضمون عجیب به نظرمی‌رسد. لذا سؤالاتی درباره میز اعتبار صدور چنین مضمونی و چگونگی فهم آن ایجاد می‌شود. حدیث پژوهی سندی، متنی، اطمینان به صدور چنین روایاتی را موجه می‌یابد؛ در حالی که هیچ‌یک از احتمالاتی نظیر: گزارش واقعیت، استعاره‌گویی و بیان کنایی، تبیین بی‌اشکالی به دست نمی‌دهد. اما راهکار «بیان تمثیلی» می‌تواند درباره آن‌ها و برخی از روایات تفسیری مشکل درباره مباحث معاد یا مفاهیم خارج از حس و تجربه زیسته بشری هستند، گره‌گشا باشد. براین اساس، چالش تغذیه اهل محشر و تهدید حیات آن‌ها توسط گرسنگی در صف طولانی محاسبه اعمال، ذهن مخاطبان معصوم را مشغول ساخته است. لذا امام ترجیح داده با حمل آیه بالا بر تبدیل زمین به نان، در قالب یک بیان تمثیلی نامحسوس، مخاطب را متقاعد کند که این چالش شکافی در نظم عالم قیامت ایجاد نخواهد کرد. بنا براین تحلیل، نباید برای مضمون و لوازم این روایات واقعیت مستقیم در نظر گرفت؛ چرا که پرتگاه تمثیل، اصالت بخشیدن به آن است.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری مشکل، روایات مستبعد، روایات معاد، روایات تمثیلی، نقد الحدیث.

۱. پژوهشگر پژوهشکده تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام پژوهشگاه قرآن و حدیث (mahdi.kamani@gmail.com).

۱. طرح مسأله

ذیل آیه مبارکه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»^۱ روایات متعددی از معصومان علیهم‌السلام وارد شده که می‌گویند زمین، در روز قیامت، به نانی پاکیزه تبدیل می‌شود و مردم در محشر تا زمانی که محاسبه اعمال آنان انجام شود، از این نان می‌خورند!

تعدد این روایات، همراه با نقل آن‌ها در منابع نسبتاً معتبر، و نیز وجود این مضمون در منابع هردو گروه شیعه و اهل سنت به نقل از معصومان علیهم‌السلام، از یک سو، و استبعاد ظاهری چنین سخنانی از سوی دیگر، این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: تا چه میزان می‌توان به صدور این روایات اطمینان داشت؟ با چه احتمالاتی می‌توان محتوای آن‌ها را تحلیل و تفسیر کرد؟ و کدام یک از این احتمالات می‌تواند مراد و مقصود حقیقی معصومان علیهم‌السلام را بازنمایی کند؟ بررسی این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، میراثی گران بها و سودمند برای شیعیان به شمار می‌آید، اما در برخی موارد، درک یا تصدیق محتوای آن‌ها دشوار است. بنابراین، تلاش برای ارزیابی و در صورت نیاز، تفسیر یا توجیه این گونه روایات، می‌تواند به پالایش این منبع ارزشمند، افزایش دامنه بهره‌برداری از روایات تفسیری، گشودن افق‌هایی در روش‌شناسی تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام، و نیز رفع اتهام از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام کمک کند.

افزون بر این، آیه ۴۸ سوره ابراهیم - که از تبدل زمین سخن می‌گوید و این روایات در ذیل تفسیر آن مطرح شده‌اند - از جمله آیات مهم و دشوار قرآن محسوب می‌شود؛ آیاتی که هم مورد توجه فیلسوفان متأله و باورمندان به حرکت جوهری قرار گرفته و هم نگاه معادپژوهان را به خود معطوف کرده است. این در حالی است که موضوع معاد، به خودی خود از مهم‌ترین مسائل در منظومه معرفتی اسلام به شمار می‌آید.

تلاش برای یافتن پیشینه تبیین روایات تبدیل زمین به نان، نشان داد قرن‌هاست که این روایات توسط مفسران و محدثان گزارش شده‌اند و دانشمندانی همچون علامه مجلسی^۲، علامه طباطبایی^۳ و آیه الله مکارم^۴ اشاراتی کوتاه و گذرا به معنا و مفهوم این روایات داشته‌اند، ولی شاهد بررسی تحلیلی و کامل آن‌ها نیستیم.

۱. سوره ابراهیم، آیه ۴۸

۲. رک: بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۱۰ و ج ۶۳، ص ۳۱۲.

۳. رک: المیزان، ج ۱۲، ص ۸۸ و ۹۲-۹۳.

۴. رک: تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

جستجوهای نویسنده نیز برای یافتن مقاله یا کتابی که به ارزیابی یا شرح این دست روایات بپردازد، به جایی نرسید و تنها دو پژوهش درباره چگونگی تبدل زمین در قیامت یافت شد که به شکل محدود و ضمنی به این روایات نظری افکنده‌اند، ولی وارد چالش اعتبارسنجی و مفهوم‌شناسی جدی آن‌ها نشده‌اند.

پژوهش اول مقاله «تبیین فلسفی تبدل ارض و تعامل حکمت اسلامی با متون دینی» است که در بخشی به توجیه مختصر روایات تبدل زمین به نان پرداخته است و اشاره‌ای نیز به تعارض و اختلاف روایات در تفسیر آیه ۴۸ سوره ابراهیم کرده و راهی را برای برون‌رفت از آن بیان نموده است.

پژوهش دوم، مقاله «بررسی دیدگاه مفسران درباره چگونگی زمین اخروی در مقایسه با زمین دنیوی با تأکید بر آیه ۴۸ ابراهیم» است. مؤلف در این مقاله تنها به وجود این دست روایات، به عنوان دلیل غیریت زمین اخروی، اشاره می‌کند، ولی دلالت آن‌ها را نامفهوم و غیرروشن معرفی می‌کند.^۱

بنابراین، استخراج همه مصادر این روایات، اعتبارسنجی سندی، بررسی اختلاف متنی، کاوش از میزان اطمینان به صدورشان، بیان مهم‌ترین احتمالات در معنا و توجیه این روایات و تلاش برای ارائه یک تحلیل نزدیک به واقع هنوز مورد پژوهش مستقل قرار نگرفته است.

۲. الگوی پژوهش

راهبرد انجام پژوهش حاضر اکتشافی است؛ یعنی بدون وجود فرضیه اولیه، سعی می‌شود با گردآوری اطلاعات خرد، به سمت ارائه دیدگاه نهایی از دل داده‌ها و استدلال‌های صورت گرفته، بدون سوگیری خاصی، حرکت گردد.

روش مورد استفاده نیز روش حدیث‌پژوهی سندی - متنی در تعامل با روایات مشکل است که پنج گام اصلی دارد: ۱. بررسی میزان اطمینان به صدور (از طریق کاوش از منابع، اسناد و تعداد روایات)، ۲. مطالعه اجزای خانواده حدیث (شامل روایات اصلی، متعارض و مشابه)، ۳. پژوهش متنی (بررسی دشواری مضمونی، اختلاف متون، دلالت لغوی)، ۴. پردازش تحلیل‌های موجود یا ممکن، ۵. سنجش و ارزیابی.

۳. مصادر اصلی و شمار روایات

روایات گویای تبدل زمین به نان در قیامت جهت تغذیه اهل محشر، هشت روایت است

۱. «بررسی دیدگاه مفسران درباره چگونگی زمین اخروی در مقایسه با زمین دنیوی با تأکید بر ۴۸ ابراهیم»، ص ۱۷.

که در برقی، الکافی کلینی، تفسیر العیاشی، تفسیر القمی و الاحتجاج طبرسی و نیز در برخی منابع عامه نقل شده است. اسناد و متون روایات یادشده به این شرح است:

روایت اول سؤال زرارہ از امام باقر علیه السلام درباره ابتدای آیه ۴۸ سوره ابراهیم است و توسط عیاشی چنین گزارش شده است:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾، قَالَ عليه السلام: تُبَدَّلُ خُبْرَةُ نَفِيَّةٍ يَأْكُلُ النَّاسُ مِنْهَا حَتَّى يَفْرُغَ مِنَ الْحِسَابِ؛ قَالَ اللَّهُ: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾.^۱

روایت دوم باز از زرارہ در المحاسن و الکافی است:

عَنْهُ،^۲ عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عليه السلام ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾، قَالَ: تُبَدَّلُ خُبْرَةُ نَفِيٍّ يَأْكُلُ النَّاسُ مِنْهَا حَتَّى يَفْرُغَ النَّاسُ مِنَ الْحِسَابِ. فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ: إِنَّهُمْ لَفِي شُغْلٍ يَوْمَئِذٍ عَنِ الْأَكْلِ وَ الشُّرْبِ! قَالَ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ ابْنَ آدَمَ أَجْوَفَ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنَ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ. أَهُمْ أَشَدُّ شُغْلًا يَوْمَئِذٍ أَمْ مَنْ فِي النَّارِ؟ فَقَدِ اسْتَغَاثُوا، وَ اللَّهُ يَقُولُ: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ﴾.^۳

روایت سوم و چهارم را نیز زرارہ گزارش می‌کند که ابرش کلبی از امام باقر علیه السلام درباره «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» سؤال کرد و امام فرمود:

زمین به نانی پاکیزه مبدل می‌شود و آدمی از آن می‌خورد تا از حساب فارغ شود.

این روایات با توجه به اسنادشان دو مورد هستند: یکی در تفسیر العیاشی^۴ و دومی در دو کتاب المحاسن^۵ و الکافی گزارش شده‌اند.^۶

روایت پنجم نقل عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام است که توسط عیاشی گزارش شده و بسیار شبیه روایت دوم است.^۷

۱. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۷، ح ۵۳.

۲. احمد بن محمد بن خالد البرقی.

۳. المحاسن، ج ۲، ص ۳۹۷، ح ۶۹. همچنین رک: الکافی، ج ۶، ص ۲۸۶-۲۸۷، ح ۴.

۴. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۷، ح ۵۴.

۵. المحاسن، ج ۲، ص ۳۹۷، ح ۷۰.

۶. الکافی، ج ۶، ص ۲۸۶، ح ۱.

۷. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۸، ح ۵۶.

روایت ششم، گزارش ابوالربیع درباره سؤال نافع مولی عمر از امام باقر علیه السلام در کنار خانه خداست. این گزارش توسط ابو حمزه ثمالی و ابومنصور از ابوالربیع نقل شده است و در کتاب های الکافی کلینی، تفسیر القمی و الاحتجاج طبرسی آمده است.^۱

روایت هفتم نقل مرسل قرطبی از جابر است که وی از امام باقر علیه السلام درباره آیه تبدل ارض سؤال می کند.^۲

روایت هشتم، تک روایتی است که عامه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند شخصی یهودی درباره آیه تبدل الارض از ایشان سؤال کرده است که زمین به چه چیزی مبدل می شود؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: یک قرص نان.^۳

گفتنی است شماری از روایات مشابه نیز وجود دارند که می توان آن ها را به روایات اصلی ملحق نمود و چه بسا سبب قوت اطمینان به صدور فی الجمله آن ها شود. بخشی از این متون سخن از تبدیل زمین به چیزی (خوراکی) شبیه نان مغزگندم و تغذیه از آن دارند^۴ و بخشی سخن از حشر بر چیزی شبیه نان و تغذیه از آن.^۵

همچنین افزون بر احادیث معصومان، مضمون روایات اصلی، در میان اقوال تابعین نیز وجود دارد.^۶

۴. بررسی سندی و میزان اطمینان به صدور

از شش روایت شیعی، سه روایت شماره ۱، ۳ و ۵ در تفسیر العیاشی به شکل مرسل نقل شده اند، اما سه روایت ۲، ۴ و ۶ منقول در المحاسن برقی و الکافی کلینی دارای اسناد صحیح هستند.^۷

بنابراین، دست کم هشت نقل - که دارای اسناد یا متون متفاوت هستند - با مضمون

۱. الکافی، ج ۸، ص ۱۲۰-۱۲۲، ح ۹۳؛ همچنین رک: تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۵؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۳۲۵.

۲. الجامع لاحکام القرآن، ج ۹، ص ۳۸۴.

۳. الدر المنثور، ج ۴، ص ۹۱.

۴. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۰۹؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۹۱.

۵. الارشاد، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ شرح الاخبار، ج ۳، ص ۲۸۰؛ مناقب آل أبي طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۱۹۸؛ بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۳۵۵؛ صحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۹۴.

۶. جامع البیان، ج ۱۳، ص ۱۶۵.

۷. در ارزیابی اسناد بر یافته های نرم افزار درایة النور (نسخه ۱/۲)، در سنجش اسناد اعتماد شده است.

تبدیل زمین به نان در روز قیامت ذیل تفسیر آیه ۴۸ سوره ابراهیم، از طریق فریقین نقل شده که شش حدیث آن از شیعه و دو حدیث از اهل سنت است. همچنین این مضمون از زبان دوتن از تابعین نیز در منابع اهل سنت توسط محمد بن جریر طبری گزارش شده است. شش روایات امامیه به لحاظ سندی به این شکل هستند که سه مورد از این احادیث مسند و سه مورد مرسل اند. از میان روایات مسند، هر سه صحیح السند هستند. بنا براین داده‌ها چون روایات دارای استفاضه، آن هم از طریق شیعه و اهل سنت است، همچنین در منابع معتبری همچون تفسیر العیاشی، المحاسن و الکافی گزارش شده‌اند و نیز با توجه به صحت سندی برخی از آن‌ها می‌توان به صدور فی الجمله این روایات اطمینان یافت.

۵. استبعاد مضمونی

مضمون مشترک تمامی این روایات آن است که زمین در روز محشر، زمانی که مردم منتظر هستند تا به پرونده اعمال آن‌ها رسیدگی شود، تبدیل به نانی (پاکیزه یا سفید) می‌شود و مردم چون گرسنه شوند از نان زیرپای خود می‌خورند! این مضمون، فارغ از صحت سنجی سندی و صدوری، در وهله نخست عجیب به نظر می‌رسد و ذهن را دچار شگفتی می‌سازد، به ویژه که همین غرابت سبب در سایه ماندن این روایات^۱ و لذا نامانوس بودن مضمون آن‌ها در مواجهه نخست شده است. به هر حال، به نظر می‌رسد آنچه موجب استبعاد مضمونی این دست روایات می‌شود، موارد ذیل است:

۱-۵. مخالفت با آیاتی از قرآن

برخی از آیات قرآن دال بر آن است که زمین در قیامت، تغییر ماهوی نمی‌دهد؛ نظیر آیات سوره انشقاق که می‌فرماید:

﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾.^۲

این آیه بیان می‌کند که در قیامت همین زمین گسترده می‌شود و آنچه را (از اجساد) در میان دارد، بیرون می‌اندازد و خالی می‌گردد. ظاهر این آیات آن است که زمین قیامت، همین زمین فعلی است که گسترش یافته است.

۱. به عنوان نمونه، شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن، هیچ اشاره‌ای به این روایات نکرده است!

۲. سوره انشقاق، آیه ۳-۴.

همچنین خداوند در سوره طه، بعد از اشاره به سرنوشت کوه‌ها در قیامت، می‌فرماید:

﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾^۱

سپس زمین را صاف و هموار و بی‌آب و گیاه‌رها می‌سازد به گونه‌ای که در آن، هیچ پستی و بلندی نمی‌بینی!

این آیات نیز گویای عدم تغییر ماهوی زمین در روز قیامت است.

همچنین سوره زمر^۲ از لحظه پیشاقیامت تا پایان محاسبه اعمال را توصیف می‌کند و ظاهراً آیات می‌گویند که همین زمین دنیوی عرصه حشر برای محاسبه است.

۵-۲. استغراب ذهنی

تبدیل شدن کره زمین در روز قیامت به نان و اقدام اهل محشر به خوردن زمین زیرپای خود، گرچه از نظر عقل محال نیست، اما طبیعتاً امری غریب و شگفت‌انگیز تلقی می‌شود؛ به ویژه آن‌که نان در فرهنگ اسلامی دارای قداست است و ایستادن بر روی آن، امری ناپسند و غیرمعمول به شمار می‌آید.

افزون بر این، باید پذیرفت که تبدیل زمین به نان به معنای تبدیل کره عظیم خاکی به گلوله‌ای بزرگ از جنس نان است؛ نانی که -اگر به اعجاز الهی دچار فساد و خرابی نگردد - با مصرف تدریجی توسط اهل محشر، آن هم در طول روزهای بسیار طولانی قیامت - که هر روز آن معادل پنجاه هزار سال دنیایی دانسته شده - دچار حفره‌ها و فرورفتگی‌های عمیق خواهد شد. همین تصور، بر غرابت و دشواری پذیرش این مسئله می‌افزاید.

از سوی دیگر، اگر فرض شود که اهل محشر به دلیل داشتن بدن، نیازمند غذا هستند و زمین نیز برای تأمین خوراک ایشان به نان تبدیل شده، به حکم همان منطق باید گفت که این انسان‌های جسمانی به آب نیز نیاز دارند. اما در این روایت، سخنی از تأمین دیگر نیازهای جسمانی، همچون آب، به میان نیامده است. افزون بر آن، براساس اقتضائات بدن مادی، ممکن است انسان‌ها نیاز به دفع مواد زاید داشته باشند، در حالی که زمین زیرپای آن‌ها، نان مقدس است! در چنین شرایطی، چگونه می‌توان حرمت نان را حفظ کرد و این تناقض را توجیه نمود؟!

۱. سوره طه، آیه ۱۰۶ - ۱۰۷.

۲. سوره زمر، آیات ۶۸ - ۷۰.

۳-۵. نگاه دنیوی به حوادث اخروی

ذیل این روایات، از گرسنگی مردمی سخن به میان آمده که در انتظار محاسبه اعمال خود در روز قیامت به سر می‌برند؛ به این معنا که فرآیند حسابرسی اعمال بندگان طولانی است و مردم در صفوفی بسیار طولانی منتظر می‌مانند تا نوبت آنان فرا رسد. بنابراین، ساعاتی یا حتی روزها و ماه‌ها را در حالت انتظار سپری می‌کنند. اما این نگاه، نگاهی است که بر مبنای محدودیت‌های دنیوی به قیامت می‌نگرد؛ چرا که صف، انتظار، و طولانی شدن روند بررسی، همگی ناشی از ناتوانی، محدودیت یا کندی عملکرد در نظام‌های دنیوی است. به بیان روشن‌تر، چنین تصویری از قیامت، گویا به این معناست که مأموران سنجش و حسابرسی اعمال در جهان آخرت محدودند یا حتی خداوند - العیاذ بالله - باید شخصاً اعمال بندگان را یک‌به‌یک محاسبه کند و همین امر موجب طولانی شدن حساب و کتاب ایشان می‌گردد!

در حالی که در همان سوره ابراهیم، خداوند متعال با بیانی روشن می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.^۱

۴-۵. مخالفت با دیگر روایات مفسر آیه ۴۸ سوره ابراهیم

تمامی روایاتی که تبدیل زمین به نان در قیامت را گزارش می‌کنند، ذیل آیه ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ﴾ آمده‌اند و در صدد توضیح چگونگی تبدل زمین در آخرت هستند. این در حالی است که در برخی دیگر از روایات، تفسیر متفاوتی برای این آیه ارائه شده است که با تفسیر مورد بررسی در این مقاله قابل جمع نیست؛ برای نمونه، در تفاسیر قمی و عیاشی چنین آمده است:

...عن علی بن الحسین عليه السلام: «وَتُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» یعنی بأرض لم تكتسب عليها

الذنوب، بارزه لیس علیها جبال ولا نبات، کما دحاها أول مرة.^۲

جالب است که همین مضمون از طرق اهل سنت از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز رسیده است.^۳

۵-۵. دشواری جمع شدن با شهادت و شکایت زمین

بر پایه معارف قرآنی و روایی زمین از شاهدان و شاکیان روز قیامت است.^۴ و روشن است

۱. سوره ابراهیم، آیه ۵۱.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۵۲؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۳. الدر المنثور، ج ۴، ص ۹۰. همچنین رک: همان، ص ۹۱.

۴. سوره زلزال، آیه ۴. نیز رک: الأملی (صدوق)، ص ۳۵۹؛ بحار الانوار، ج ۷، ص ۹۷ و ۳۱۸؛ الکافی، ج ۲، ص ۴۳۱ و ۴۳۶ و ۶۱۳.

که این شهادت و شکایت در زمان محاسبه اعمال، یعنی زمانی که مردم در محشر حضور دارند، صورت می گیرد. بنابراین، نمی توان پذیرفت که زمین در این زمان دیگر وجود ندارد، بلکه تبدیل به نان شده است.^۱

۵-۶. دشواری جمع با ادامه آیه

در آیه ۴۸ سوره ابراهیم خداوند می فرماید:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.

چنان که ملاحظه می شود این آیه ابتدا سخن از تبدیل زمین و آسمان در قیامت دارد و سپس می فرماید که مردم در پیشگاه خداوند یگانه قهار ظاهر می گردند؛ یعنی از درون قبرها خارج می شوند و در مقابل دادگاه الهی حاضر می شوند.^۲ بنابراین، اگر زمین به شکل کلی به یک گلوله ای از جنس نان تبدیل شود، آنچه درون آن است نیز به نان تبدیل می گردد و این تغییر ماهوی زمین با خروج انسان ها از قبر، بعد از تبدیل زمین نمی سازد؛ چرا که انسان هایی که از ابتدای خلقت تبدیل به خاک شده اند و در آن زمان بخشی از خاک زمین را تشکیل می دهند، با چنین فرضی، دیگر به نان تبدیل شده اند!

به هر حال، ظاهر آیه این است که تبدیل زمین قبل از بعث روی می دهد.^۳ همین اشکال سبب شده که در روایات متعددی از پیامبر ﷺ سؤال شود که مردم وقت تبدیل زمین، کجا هستند.^۴

۶. اختلاف متنی روایات

مهم ترین اختلاف متنی در روایات اصلی درباره چیزی است که زمین قیامت به آن تبدیل می شود (مُبدَل به). برخی روایات می گویند زمین به «خبز» تبدیل می شود؛^۵ یعنی بدون هیچ مضاف الیه یا وصفی. دو روایت می گوید زمین به «خبز بیضاء» تبدیل می شود.^۶

۱. رک: «بررسی دیدگاه مفسران درباره چگونگی زمین اخروی در مقایسه با زمین دنیوی با تأکید بر...»، ص ۱۰.

۲. رک: مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۹۹؛ روح المعانی، ج ۷، ص ۲۴۰؛ البحر المدید، ج ۳، ص ۷۳.

۳. البحر المدید، ج ۳، ص ۷۳.

۴. رک: علل الشرایع، ج ۱، ص ۹۶، ح ۵؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۹۰ و ۹۱.

۵. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۷؛ الکافی، ج ۸، ص ۱۲۱ - ۱۲۲، ح ۹۳؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۹، ص ۳۸۴؛ الدر المنثور، ج ۴، ص ۹۱.

۶. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۳۳؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۲۵.

پنج روایت نیز مبدل به را «خبزة نَقِيَّة»^۱ (ترکیب وصفی)، به معنای نان پاکیزه، گزارش کرده‌اند.^۲ و دو روایت هم مبدل به را «خبزة نَقِيَّ / النَقِيَّ»^۳ (ترکیب اضافی) معرفی نموده‌اند. «نَقِيَّ» بروزن فعلیل، به معنای آرد مغزگندم است.^۴

گفتنی است در روایات مشابه نیز شاهد ترکیب اضافی «کخبزة النَقِيَّ»،^۵ «قرصة النَقِيَّ»،^۶ «قرص النَقِيَّ»^۷ و «کقرصة نَقِيَّ»^۸ هستیم. بنابراین، به نظر می‌رسد «خبزة نَقِيَّ» (نان مغز گندم) صحیح باشد، به ویژه که نان سفید نیز بیان‌گر همین گونه نان است.

۷. تحلیل‌ها و توجیهات

۷-۱. اِخبار واقعی از حوادث خارق العاده قیامت

نخستین تحلیلی که درباره این روایات به ذهن می‌رسد، آن است که آن‌ها در پی بیان یکی از جلوه‌های شگفت و غیبی صحنه محشر هستند؛ چرا که براساس آیه ۴۸ سوره ابراهیم، در روز قیامت نظام آفرینش دگرگون می‌گردد، زمین مسطح و گسترده می‌شود و قیامت کبری برپا خواهد شد. در این وضعیت، هنوز اهل بهشت به بهشت وارد نشده‌اند تا از نعمت‌های آن بهره‌مند شوند و دوزخیان نیز به جهنم نرفته‌اند تا از غذای تند و آلوده آن بخورند. از سوی دیگر، انسان مادی، نیاز به خوراک و آشامیدنی دارد. از این رو، ممکن است اراده الهی برای این قرار گرفته باشد که هر کس در آن روز احساس گرسنگی کند، خم شود و از سطح زمین تکه‌ای نان برگرفته، بخورد. در واقع، یکی از مصادیق دگرگونی آفرینش در آن روز، همین تبدیل سطح زمین به نانی پاکیزه برای گرسنگان صحنه محشر است.

چه بسا، بنا بر دلالت اقتضا، این تبدیل، تنها هنگام اراده شخص برای خوردن رخ دهد، و در غیر این صورت، زمین همان سطح صاف و خاکی باقی بماند. به هر حال، در آن هنگام

۱. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۳۷، ح ۵۳ و ۵۴ و ص ۲۳۸، ح ۵۶؛ الکافی، ج ۶، ص ۲۸۶ و ۲۸۷.

۲. نَقِيَّ أی نظیف. (الصباح، ج ۶، ص ۲۵۱۴)

۳. المحاسن، ج ۲، ص ۳۹۷، ح ۶۹ و ۷۰.

۴. رک: النهاية فی غریب الحديث، ج ۵، ص ۱۱۲؛ شرح صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۳۴.

۵. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۰۹.

۶. بحار به نقل از المناقب ابن شهر آشوب، ج ۴۶، ص ۳۵۵. (گفتنی است در المناقب عبارت «فرضة الارض» وجود دارد که

به نظر تصحیف شده است.)

۷. الارشاد، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۸. بخاری، ج ۷، ص ۱۹۴.

که هنوز خادمان بهشتی یا فرشتگان عذاب حضور ندارند، این زمین - که خاستگاه انسان است و طبق برخی روایات، «مادر» او به شمار می رود - مسئولیت سیر کردن این فرزند خود را برعهده می گیرد.

مگر نه این که در همین دنیا نیز زمین در نهایت تبدیل به نان می شود؟ البته این تبدیل با واسطه ریشه و ساقه گیاه گندم و پس از آن، با تلاش نانوا صورت می گیرد. پس بعید نیست که در قیامت، این واسطه ها حذف شود و خاک محشر، به اراده خداوند و هنگام نیازِ شخص گرسنه، بی واسطه به نان تبدیل گردد.

با این تحلیل، روایات مورد بحث نه تنها استبعادی ندارند، بلکه تفسیر آن ها در چارچوب دگرگونی های قیامت کاملاً پذیرفتنی است. از یک سو، ماهیت زمین محفوظ می ماند و تنها سطحی از آن^۱ یا هنگام اراده فرد به نان بدل می شود، و از سوی دیگر، این روایات حتی در صورت اخذ به ظاهرشان، با دیگر روایات مفسر آیه ۴۸ سوره ابراهیم تعارضی نخواهند داشت؛ زیرا جمع میان آن ها ممکن است: یعنی زمین آخرت، هم زمینی بدون کوه و گیاه است که گناهی بر آن انجام نشده، و هم در هنگام نیاز، بخشی از آن برای روزی اهل محشر به نان مبدل می گردد.

درباره بخش پایانی این روایات - که نگاهی دنیوی به حوادث آخرت دارد و گویا قیامت را با محدودیت های نظام مادی دنیا می سنجد - می توان گفت که امام علیه السلام خواسته است در چارچوب فهم و افق فکری مخاطب پاسخ دهد. چه بسا براساس مصالحی، اراده خداوند بر آن تعلق گرفته باشد که معاد جسمانی با همان قالب معهود دنیوی محقق گردد.

براین اساس، می توان گفت که اگر روایات دیگری با مضمون متفاوت وجود داشته باشند که هم از نظر تعداد کمترند و هم اعتبار سندی کمتری دارند، توان معارضه با این دسته روایات نخواهند داشت، بلکه باید آن ها را ناظر به نقل یا کتابتی دچار آسیب متنی دانست. و اگر صدور آن ها به همین شکل تأیید شود، می توان گفت معصومان علیهم السلام برای دفع استبعاد مخاطبانی که ظرفیت باور به واقعیت های خارق العاده قیامت را نداشته اند و چه بسا ممکن بود به واسطه این استبعاد، در ایمان خود سست شوند، از باب مصلحت و به زبان قابل فهم آنان چنین سخن گفته اند.

۷-۲. استعاره‌گویی

احتمال دوم دربارهٔ این دست روایات، توسل معصومان علیهم‌السلام به بیان استعاری در گزارش امری خارج از درک یا به قصد شناخت اجمالی امری اخروی است. یعنی استبعاد ظاهری این اخبار و روایات مشابه (چهار روایتی که همگی مبدل به را چیزی شبیه نان می‌دانند^۱ و می‌توانند قرینه‌ای بر فهم باشند) نشان می‌دهند اخبار تبدیل زمین به نان، ذیل آیه ۴۸ سوره ابراهیم، با لسان استعاره می‌خواهند بگویند زمین نان‌مانندی سفید، صاف و بدون پستی و بلندی می‌گردد و مردم از آن نان‌مانند (زمینی که دیگر تبدیل به چیزی شبیه نان سفید شده) می‌خورند تا از حساب فارغ شوند.

یعنی زمین تبدیل به یک ماده قابل خوردن شبیه نان می‌شود و به این شکل، مردمی که بدنی جسمانی دارند و نیازمند خوراک هستند، نیاز خود را برطرف می‌کنند. تنها مشکلی که باید پاسخ داد، این است که در این صورت، آیا این روایات، در چنین فهمی، گویای تغییر ماهوی زمین نخواهند بود؟

در پاسخ باید گفت در این جا نیز، به دلالت اقتضا، لازم است پوسته یا جزئی از زمین تبدیل به شبه نان (ماده‌ای خوراکی) شود. در این صورت، ماهیت زمین محفوظ خواهد بود یا ممکن است این شبه نان ماهیتی هم‌سنخ با ماهیت اجزای زمین داشته باشد، به گونه‌ای که لازم نباشد ذات زمین تغییر کند.

علامه طباطبایی، بعد از نقل روایت ابرش کلبی طبق گزارش کلینی، می‌نویسد:

وقوله: «تبدل خبزة نقيّة» يحتمل التشبيه كما ربما يستفاد من الخبر الآتي.

سپس روایت الارشاد مفید از عبدالرحمن زهری را که حاوی «يحشر الناس على مثل قرص نقي» است، شاهد می‌آورد.^۲ همچنین در ادامه درباره انواع روایات مفسر تبدیل زمین می‌گوید که این اختلاف روایات نشان‌گر آن هستند که همگی مثال‌هایی برای تقریب به ذهن هستند.^۳

بنابراین، از نگاه علامه اولاً احتمال می‌رود تبدیل زمین به نان پاکیزه، یعنی تبدیل زمین به

۱. الارشاد، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام، ج ۴، ص ۱۹۸؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۰۹؛ صحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۹۴.

۲. المیزان، ج ۱۲، ص ۹۲.

۳. و اختلاف الروایات فی تفسیر التبدیل لا یخلو عن دلالة علی انها أمثال مضروبة للتقريب (همان، ج ۱۲، ص ۹۳).

چیزی شبیه نان و ثانیاً همین تعبیر نیز بیان گرواقع نیست، بلکه از باب تقریب ذهن به آنچه در واقع رخ خواهد داد است.

صاحب تفسیر نمونه نیز بعد از اشاره به روایات تبدیل زمین به نان پاکیزه در روز قیامت می نویسد:

بعید نیست منظور از این روایات آن باشد که در آن جهان، زمین به جای آن که خاک آن را پوشانده باشد، یک ماده غذایی قابل جذب برای بدن انسان، سراسر آن را فرا گرفته، و به تعبیر دیگر، خاک چیزی نیست که قابل جذب بدن انسان باشد و حتماً مواد غذایی موجود در خاک باید در لابراتوار ریشه و ساقه و شاخه گیاهان تبدیل به مواد قابل جذبی برای بدن انسان شوند، ولی در آن روز به جای خاک ماده‌ای سطح زمین را فرا گرفته که به آسانی برای بدن انسان قابل جذب است. و اگر از آن تعبیر به نان شده است، به خاطر آن است که بیشترین غذای آن را نان تشکیل می‌دهد.^۱

سید طیب موسوی جزائری نیز، در حاشیه تحقیق تفسیر القمی، ذیل این روایات می نویسد:

اگرچه تبدیل زمین به نان از اموری است که اذهان مردم آن را عجیب می‌پندارد، اما اندکی تأمل آن را برطرف می‌کند؛ چرا که مراد از آن [نانی که زمین به آن تبدیل می‌شود] نان [رایجی] نیست که انسان آن را می‌خورد، بلکه مراد ماده‌ای شبیه آن است؛ چنان که از امام علیه السلام در روایت گذشت که فرمود: «علی مثل قُرْص نَقی».^۲

۷-۳. کنایه از دسترس بودن غذا در سطح زمین (بهره‌مندی از نعیم ارض)

نگاهی به روایات تبدیل زمین به نان در قیامت ذیل آیه ۴۸ سوره ابراهیم نشان می‌دهد که عمده این روایات در پاسخ به یک پرسش صادر شده‌اند و در این میان، پرسش مخاطبان امام غالباً این بوده است که مردم هنگام انتظار برای محاسبه اعمال چه خواهند خورد؛ غذای مردم در صحرای محشر چیست و تا زمان محاسبه اعمال چگونه حیات خواهند داشت؟

از دیگر سو، ما با آیاتی مواجه هستیم که سخن از گسترش همین زمین در روز قیامت دارد، یا آیاتی که سخن از شهادت زمین دارد؛ که نشان می‌دهند تغییر ماهوی کل کره زمین به نان، مراد نخواهد بود. و چه بسا براساس این دو مقدمه بتوان ادعا کرد که معنای نزدیک این روایات مراد نخواهد بود، بلکه لازم معنای آن‌ها مد نظر است.

۱. تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۳۳، پاورقی ۲.

به بیان واضح‌تر، این روایات کنایه از دسترس بودن آب و غذا در سطح زمین برای اهل محشر است؛ یعنی اهل محشر از نعیم ارض قیامت بهره‌مند هستند.

حال، با توجه به این که اذعان به این معنا برای عمده مخاطبانی که در این دنیا زیسته و ذهن آن‌ها با علل و اسباب عادی انس دارد، مشکل است، معصومان علیهم‌السلام از یک تعبیر کنایه‌ای استفاده کرده‌اند.

پس به شکل خلاصه، مراد امام از آن تعبیر این بوده که نظام امورات زمین در قیامت دگرگون می‌شود و برای غذا، مانند دنیا، نیازی به جست‌وجو، تهیه یا پخت آن نیست، بلکه خوراک و نوشاک اهل محشر در دسترس آنان قرار دارد تا حساب بندگان انجام شود.

شاهد روایی این تحلیل، روایتی است که در شرح الأخبار، ضمن روایات مشابه، بدان اشاره شده است. براساس این متن، امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تعالى يَقُولُ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾، يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى الْأَرْضِ، وَ تَكُونُ لَهُمُ الْخَبْزَةُ النَّقِيَّةُ يَأْكُلُونَ مِنْهَا [وَأَنْهَارٌ مَتَفَجِّرَةٌ يَشْرَبُونَ مِنْهَا] إِلَى أَنْ يَفْرَغَ مِنْ حَسَابِهِمْ.^۱

۸. سنجش و ارزیابی

نزدیک‌ترین توجیه‌ها و تحلیل‌ها درباره روایاتی که ذیل آیه ۴۸ سوره ابراهیم، از تبدیل زمین به نان در قیامت و تغذیه اهل محشر از آن تا فراغت از محاسبه اعمال سخن می‌گویند، در بالا گذشت.

تحلیل نخست - که درصدد تمسک به ظاهراین روایات بود - با جزئیات و لوازمش با چند چالش مواجه است:

اولاً، تخصیص این روایات به تبدیل جزئی زمین یا تبدیل در زمان خاص (هنگام گرسنگی)، تخصیصی بدون دلیل است. دلالت اقتضا نیز تام نیست؛ چرا که با وجود احتمال کنایه، نیازی به التزام به معنای ظاهری باقی نخواهد ماند.

ثانیاً، روایات مشابه در بیان مبدل به، استفاضه دارند و همگی آن را شبه‌نان معرفی می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان تعارض میان این دو دسته روایات خانواده حدیثی را نادیده گرفت.

۱. شرح الاخبار، ج ۳، ص ۲۸۰.

ثالثاً، چنان که قبلاً گذشت، معطل ماندن اهل محشر و انتظار برای حسابرسی، نگاهی دنیوی و این جهانی به جهان آخرت است و واقعی بودن آن، برای خداوندی که «سریع الحساب» است و جهانی که محدودیت های دنیوی را ندارد، به آسانی توجیه پذیر نیست.

رابعاً، ظاهر پاسخ امام به اشکال سائل - که می پرسد اهل محشر از گرسنگی و غذا غافل هستند و هول و هراس قیامت آنان را از توجه به خوردن باز می دارد - جوابی نقضی است، نه حلی. و اتفاقاً می توان در مورد آن آیات نیز اشکال کرد: کسانی که در آتش بی اندازه دردناک و سوزان دوزخ معذب اند، چگونه رنج گرسنگی و تشنگی را بر آب جوشان، مس گداخته و چرکابه جهنم ترجیح می دهند و برای فرار از رنج گرسنگی و تشنگی با اختیار خود از آن ها می خورند یا می نوشند؟! چه بسا ظاهر این آیات مراد نباشد!

خامساً، با توجه به این که مرگ در آخرت وجود نخواهد داشت، تهدیدکننده ای برای حیات آدمی وجود نخواهد داشت. لذا انسان در آن جهان برای ادامه حیات، نیاز به غذا نخواهد داشت. تنها مسوُغ برای تغذیه اهل محشر، کاهش رنج یا لذت بردن است. این دو نیز برای کسی که دچار هول و هراس بی پایان قیامت است^۱ و هنوز سرنوشت ابدی خود را نمی داند، مورد توجه و اهتمام نیست؛ مانند کسی که مجبور است از میان میدان مین عبور کند و نمی داند سالم به آن طرف می رسد یا خیر؛ چنین شخصی اصلاً به گرما و سرمای هوا اهمیت نمی دهد یا به تشنگی و گرسنگی اهمیتی ندارد.

اما تحلیل دوم، آن بود که این روایات درصدد استعاره گویی هستند و در واقع زمین به چیزی خوردنی شبیه نان تبدیل می شود؛ یعنی از نگاه معصومان، «غیر الأرض» (مبدل به)، مثل نان، سفید و خوردنی است. آنگاه با حذف ادات تشبیه (مثل)، مشبّه به را به جای مشبّه (غیر الأرض) به کار گرفته اند و فرموده اند: «تَبْدَلُ الْأَرْضُ خُبْزَةً».

مهم ترین شاهد چنین برداشتی، روایات مشابهی است که از تبدیل زمین به «مثل قرص النقی / کخبْزَة النقی / مثل الخُبْزَة» سخن می گویند. اما این تحلیل، متوقف بر وجود قرینه صارفه در روایات اصلی است تا مخاطب متوجه شود ظاهر معنای این روایات مورد نظر گوینده نیست؛ ولی چنین قرینه ای در کلام ملاحظه نمی شود.

افزون بر این، ایرادات اول، سوم، چهارم و پنجم که به توجیه نخست وارد بود، این جا نیز

۱. «يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا» (سوره مزمل: آیه ۱۷). همچنین رک: آیه ۱ و ۲ سوره حج. در روایت نیز آمده است: «إِنَّ فَرَجَ ذَلِكَ الْيَوْمِ لَكَثِيرٌ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ لَا ذَنْبَ لَهُمْ» (الأمالی (طوسی)، ص ۲۸).

مطرح است و مجموعاً باور به این تحلیل را تضعیف و بسیار دشوار می‌گرداند.

و اما تحلیل سوم - که روایات مورد بحث را حمل بر کنایه می‌کرد - نیز با چالش‌هایی اختصاصی و مشترک مواجه است:

اولاً، روایتی که شاهد استعمال کنایی قلمداد می‌شود، فاقد سند و به لحاظ متنی متفرد است. لذا قابل اتکا نیست.

ثانیاً، در کنایه، برخلاف مجاز و استعاره، امکان اراده معنای حقیقی لفظ وجود دارد، در حالی که اراده معنای حقیقی تبدیل زمین به نان، مطابق با اشکالات بر احتمال اول، ممکن نیست.

افزون بر این دو چالش اختصاصی، این توجیه نیز از ایرادهای سوم، چهارم و پنجم - که بر توجیه اول وارد بود - برکنار نیست.

بنابراین، هر سه تحلیلی که درباره توجیه روایات مورد مطالعه مطرح شد، قابل تصدیق و خالی از اشکال نیست. لذا باید سراغ توجیه و تحلیلی رفت که از چالش‌های بالا مصون باشد و از زاویه‌ای دیگر به روایات نظر کند؛ به گونه‌ای که:

- هم میان تفاسیر روایی مختلف ذیل آیه ۴۸ سوره ابراهیم جمع کند،
- هم میان روایات پایه و مشابه توافق حاصل نماید،
- هم پاسخ‌گوی ابعاد مستبعد باشد،
- و هم چالش‌های ناشی از استلزامات و لوازم روایات را حل نماید.

به نظر، راه حل جامع برای همه نکات بالا، نگاه تمثیلی^۱ و نمادین به متون روایات مورد مطالعه و هم خانواده‌های حدیثی آنهاست. توضیح آن که بررسی برخی از روایات معصومان درباره آنچه بعد از مرگ بر آدمی می‌گذرد، نشان می‌دهد که آنان خواسته‌اند معقولات جهان پس از مرگ را در قالبی هر چه محسوس تر عنوان کنند تا در نفوس تأثیر بیشتری بگذارد.

لذا مرگ و جان‌کندن که امری معقول است، به خروج روح از بدن تعبیر شده است،^۲ در حالی که می‌دانیم روح امری غیرمادی و در نتیجه غیرمکان‌مند است و اساساً در بدن نیست که از آن خارج شود؛ بلکه اصلاً مکان ندارد.

۱. مراد از تمثیل نه تشبیه مرکب یک رابطه (تمثیل توصیفی) - نظیر: «نفس در بدن همچون ناخدا در کشتی است» - که منظور، تبیین نمادین از یک واقعیت در قالب داستانی ذهنی است (تمثیل روایی). برای ملاحظه بیشتر تعریف تمثیل روایی (تمثیل بلند) رک: «مبانی فلسفی خیال (تمثیل) در قرآن»، ص ۱۳-۱۴.

۲. رک: علل الشرایع، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۳؛ بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۲۹۲، ح ۲ و ...

همچنین عذاب قبر که باز امری معقول است، در روایات به گونه ای کاملاً محسوس ترسیم شده و گاه از خُرد شدن و جابه جایی دنده های میت سخن می رود.^۱ نمونه دیگر نیز ترسیم صحنه محشر است به گونه ای که لازم است انسان ها مدتی مدید منتظر باشند تا نوبت حسابرسی آنان فرا برسد.^۲

از سوی دیگر، محسوس کردن امور معقول، در قالب بیانات تمثیلی شیوه قرآن است.^۳ قرآن برای حقیقت آدمی، نفس انسانی و روح تعبیر به «قلب» می کند و می فرماید:

﴿لَا تَعْلَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْلَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾.^۴

«قلب در سینه» تعبیری است که در اصل برای آن عضو صنوبری پمپاژ خون استعمال می شود، ولی این آیه، همین عضورا بیانی مثالی برای ترسیم مفهومی غیر محسوس قرار داده است. نمونه دیگر، آیه ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾^۵ است که تمثیلی برای شدت و سختی روز قیامت است، نه این که واقعاً کودکان معصوم در قیامت پیرو سفید مومی گردند! تمثیل آشکارتری نیز در آیه دوم سوره حج قابل مشاهده است:

﴿يَوْمَ تَرَوْنها تَذْهَبُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾.

در این آیه به قرینه «وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ» متوجه می شویم که این صحنه ها مربوط به قیامت است، اما نه صحنه های واقعی، بلکه صحنه هایی تمثیلی!^۶ یعنی اگر در آن روز زنی شیرده یا باردار باشد، از شدت هول و هراس آن روز چنین و چنان می شد؛^۸ چون - با توجه به روایات حشر نوزادان و کودکان - مرضعه یا حامل بودن یک زن در قیامت معنا ندارد!^۹ بلکه

۱. رک: نهج البلاغه، ص ۲۸۱؛ الکافی، ج ۳، ص ۲۳۴، ح ۳ و ۳۰۰. همچنین رک: «عذاب قبر؛ تفسیر طبعی، تأویل حکمی و مواجهه با اشکالات»، ص ۹-۱۱.

۲. رک: الأمالی (طوسی)، ص ۳۶، ح ۳۸.

۳. رک: المیزان، ج ۳، ص ۶۱-۶۳. گفتنی است علامه از این مقدار نیز فراتر رفته و می نویسد: البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقّة الإلهية لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات، ولا تنال المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات (همان، ص ۶۲).

۴. سوره حج، آیه ۴۶.

۵. سوره مزمل، آیه ۱۷.

۶. رک: الکشاف، ج ۴، ص ۶۴۱؛ جوامع الجامع، ج ۴، ص ۳۸۷.

۷. رک: تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۸؛ روح المعانی، ج ۹، ص ۱۰۸؛ البحر المديد، ج ۳، ص ۵۱۰.

۸. مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۱۱۳.

۹. التبيان في تفسير القرآن، ج ۷، ص ۲۸۹.

این‌ها اوصاف حیات دنیوی هستند که برای بیان هر چه بهتر و نافذتر یک حقیقت خارج از حس و تجربه زیسته به کار گرفته شده‌اند.

بنابراین، محسوس‌سازی امور ماورای این دنیا، ملموس‌سازی امور غیرمادی و سخن گفتن با تعبیری که عقول عامه مردم با آن تجربه زیسته دارند، برای حکایت از نامحسوسات، شیوه‌ای قرآنی - روایی است.

این روش می‌تواند گره از فهم بسیاری از روایات تفسیری مشکل و مستبعد - که به هیچ وجه اخذ به ظاهر آن‌ها ممکن نیست - بگشاید و ما را از دشواری توجیه لوازم و استلزامات این روایات رهایی بخشد.^۱ لذا برای فهم این روایات نباید در قالب‌های بیانی ماند و لوازم منطقی، طبیعی و عرفی این متون را در نظر گرفت؛ چرا که آنان جز در صدد تقریب ذهنی یا تأثیر بخشی از راه محسوس‌سازی معقولات و امور غیرمادی نیستند.

مثال محسوس این ارتباط معصومان با مخاطبان، حکایت‌های تمثیلی در ادبیات است؛ مانند داستان‌های مثنوی معنوی و امروزه سریال‌های تلویزیونی. مخاطب از دیدن یک مجموعه تلویزیونی متأثر و دچار انفعال نفسانی می‌شود؛ حتی لذت می‌برد و درس و اندرز می‌گیرد و با علم به حقیقت پشت پرده آن، به دنبال لوازم عقلی، طبیعی و عرفی آنچه دیده است نمی‌رود و مثلاً سؤال نمی‌کند: چرا این زن در این سریال، در سریالی دیگر همسر مرد دیگری است؟ فرض نمی‌کند که احتمالاً ازدواج اول به طلاق انجامیده و ازدواج جدیدی صورت گرفته است!

با توجه به این تحلیل، دیگر نیازی نیست لوازم منطقی یا طبیعی صحنه‌های ترسیم شده در روایات مورد مطالعه، از قبیل تغذیه، معطل ماندن و انتظار کشیدن محاسبه اعمال، محدودیت دستگاه محاسبه قیامت، تغییر ماهوی زمین اخروی، بی‌نیازی حیات اخروی به آب و غذا، ترجیح رنج گرسنگی بر هول و هراس جانکاه قیامت و ... را تصور و در صدد توجیه آن‌ها بود.

البته در ادامه، این سؤال پیش می‌آید که این بیان تمثیلی در صدد بیان کدام حقیقت

۱. نظیر روایت ذبح مرگ در قیامت که در تفسیر القمی ذیل آیه ۵۸ و ۵۹ سوره صافات گزارش شده است: قَالَ: فَحَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ شُوَيْبٍ عَنْ دُرُسْتٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ جِئَءَ بِالْمَوْتِ، فَيُذْبَحُ كَالْكَبْشِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ، ثُمَّ يُقَالُ: «خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ أَبَدًا»، فَيَقُولُ أَهْلُ الْجَنَّةِ: ﴿أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ * إِلَّا مَوْتَنَا الْأَوَّلُ﴾ (تفسير القمی، ج ۲، ص ۲۲۳). گفتنی است این مضمون در منابع عامه نیز آمده است (رک: صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۳۶؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۵۲).

معقولی بوده که برای عقول عامه مردم سخت می نمود و لذا در چنین تعابیر تمثیلی عرضه شده است؟

در پاسخ باید گفت که گرچه خود این سؤال نیز می تواند پژوهش مستقلی را سامان دهد و آغازی برای راهی جدید در کشف خانواده روایات «حشر» و تحلیل جمعی آن ها - با توجه به نکته حاصل از این پژوهش - باشد، اما در عین حال می توان احتمالاتی را مطرح کرد؛ از جمله این تحلیل که: چون این روایات ذیل آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ» و ضمن تفسیر آن صادر شده اند، احتمالاً خواهان بیان این مطلب هستند که دستگاه آفرینش در قیامت دگرگون می گردد، ولی تعادل، حکمت، هماهنگی، منطق، تدبیر و نظم لازم برای ادامه حیات آدمی محفوظ و موجود است.

لذا اگر فرض شود آدمی در صحرای بیکران و خالی از هر پستی و بلندی محشر، نیازمند خوراک و آب باشد و لازم باشد مدت طولانی منتظر فرارسیدن نوبت حسابرسی خود باشد و در نتیجه دچار گرسنگی گردد، پاسخ به نیاز او موجود و تأمین است؛ و خداوندی که دنیا را چنان تدبیر نموده که آدمی امکانات لازم برای حیات دنیوی را در اختیار داشته باشد، جهان آخرت را نیز در مدار تدبیر و حکمت خود دارد و حادثه سهمگین قیامت، گرچه بساط نظم این دنیا را درهم می پیچد، ولی نظم نوین، مبتنی بر حکمت و تدبیر خداوند حاکم می سازد؛^۱ هر چند ذهن ما از آن نظم جدید هیچ شناخت و تجربه ای ندارد.

نتیجه گیری

تبدیل زمین در قیامت به نان، ذیل آیه ۴۸ سوره ابراهیم، در شش روایت از منابع امامیه و دو روایت از منابع عامه تکرار شده است. این استفاضه، همراه با نقل در منابع معتبری همچون الکافی و المحاسن، نشان می دهد که این روایات از اعتبار صدور بر خوردارند. با این حال، این روایات علاوه بر غرابت مضمونی، با چالش های محتوایی روبه رو هستند؛ از جمله با آیاتی که

۱. چیزی شبیه به مفاد این دو آیه: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَّلَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ بگو: در زمین بگردید و بنگرید خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرده است؟ سپس خداوند [به همین گونه] جهان آخرت را ایجاد می کند. یقیناً خدا بر هر چیز توانا است (سوره عنکبوت، آیه ۲۰) و «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَّلْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَغَدَاً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»؛ روزی که آسمان را همچون در پیچیدن صفحه نامه ها در می پیچیم. همان گونه که بار نخست آفرینش را آغاز کردیم، دوباره آن را بازمی گردانیم. وعده ای است بر عهده ما، که ما انجام دهنده آنیم (سوره انبیاء، آیه ۱۰۴).

دلالت بر عدم تغییر ماهوی زمین در قیامت دارند، یا با ادامه خود آیه که می‌فرماید: «بَرَزُوا لِلَّهِ» - یعنی پس از تبدل زمین، مردم برانگیخته و در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند - و نیز با ادله‌ای که بر شهادت زمین در قیامت دلالت دارند، در تعارض قرار می‌گیرند.

برای رفع این چالش‌ها، ممکن است این روایات را ناظر به ترسیم صحنه‌ای خارق‌العاده از واقعیت قیامت بدانیم، اما این توجیه نیز با همان تعارض‌ها مواجه می‌شود؛ مگر آن که گفته شود تنها بخشی از زمین به نان تبدیل می‌شود، که این خود تخصیص بدون دلیل خواهد بود. البته نمی‌توان همین چالش‌ها را دلیلی بر تخصیص گرفت، زیرا می‌توان از راه حل‌های دیگر استفاده کرد، بی‌آن که ناچار به پذیرش تخصیص باشیم.

همچنین این حمل مبتنی بر فرضی است که مردم منتظر محاسبه اعمال، نیازمند خوراک‌اند و در غیر این صورت، حیات آنان تهدید می‌شود، حال آن که می‌دانیم در قیامت چیزی به نام مرگ وجود ندارد. در انتهای برخی از این روایات، پاسخ نقضی امام به ایراد راوی - مبنی بر این که هول و هراس قیامت مجالی برای فکر گرسنگی نمی‌گذارد - آمده است. این در حالی است که ایراد راوی بر مبنای پذیرش توجیه گزارش به مثابه روایت واقعیت بوده و لذا پاسخ امام به شکل نقضی، تنها در مقام تسکین راوی است، نه رفع ایراد.

توجیه استعاره‌ای این روایات بدین معناست که زمین واقعاً به نان تبدیل نمی‌شود، بلکه نان استعاره‌ای از ماده خوراکی است. این توجیه، اولاً نیازمند اثبات وجود قرینه صارفه در روایت است که نشان دهد مراد از نان، نان ظاهری نیست؛ ثانیاً همان چالش‌هایی که به توجیه نخست وارد بود، در این جا نیز وارد است.

راه حل دیگر، حمل روایت بر کنایه است؛ بدین معنا که تبدیل زمین به نان و خوردن از زیر پا کنایه‌ای از دسترس پذیر بودن خوراک برای اهل محشر است. اما این توجیه نیز به همان تبعات پیشین دچار می‌شود: تلقی نیاز به تغذیه در قیامت، معطل ماندن طولانی برای حساب، تهدید به گرسنگی، و پاسخ نقضی امام.

در میان این راه حل‌ها، آنچه می‌تواند به سادگی و بدون چالش، این روایات را تبیین کند، تمثیلی دانستن آن‌هاست. بیان تمثیلی، با زبانی واقع‌نما انجام می‌گیرد تا نفوذ بیشتری در ذهن مخاطب داشته باشد، ولی در دل خود قرائنی عقلی نهفته دارد که نشان می‌دهد ظاهر سخن مراد نیست، بلکه مفهومی خاص به عنوان لب مطلب در نظر است. بنابراین، نباید لوازم عادی و ظاهری این تمثیل‌ها را اصیل دانست و نباید در پی توجیه آن‌ها برآمد؛ چرا که

این کار دستگاه معرفتی ما را با چالش های غیرقابل حل مواجه کرده و فرد را به بی راهه می کشاند.

در روایات مربوط به تبدیل زمین به نان در قیامت، سؤال راوی از چالشی در نظم طبیعی عالم آخرت نشأت گرفته است. امام با تمثیل تبدیل زمین دنیوی به نان، می خواهد این حقیقت را به مخاطب القا کند که همان خدایی که نظم دنیای مادی را تدبیر کرده، تدبیر عالم آخرت را نیز بر عهده دارد. همان گونه که در این دنیا غذا و آب را برای ادامه حیات بشر فراهم کرده، در عالم آخرت نیز تدبیری برای نیازهای وجودی انسان اندیشیده است. این تمثیل، به عنوان یکی از وجوه تفسیری آیه، تبیینی غیرمستقیم از تداوم تدبیر الهی در قیامت ارائه می دهد و تأکید می کند که با تغییر جهان فعلی به جهان اخروی، خللی در نظام آفرینش رخ نخواهد داد.

شایان ذکر است که تمثیلی دانستن روایاتی که درباره امور نامحسوس سخن می گویند و از هیچ راهی نمی توان ظاهر آن ها را پذیرفت، روشی موجه و راهگشا در فهم این گونه روایات دشوار است؛ زیرا غرض در تمثیل، انتقال غیرمستقیم یک حقیقت است، بدون آن که لوازم و جزئیات بیانی آن اصالت داشته باشد.

کتاب نامه

الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

الارشاد، محمد بن محمد مفید، تحقیق: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

الأمالی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تصحیح: مؤسسة البعثة، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

الأمالی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ش.
بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

البحر المدید، احمد بن عجبیه، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسولان، قاهره، نشر حسن عباس زکی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

- التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: احمد حبیب عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، بی‌تا.
- تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق و تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- الجامع لاحکام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- خلاصه الاقوال، علامه حلی، تحقیق: شیخ جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقه، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی تحقیق: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
- روح المعانی، محمود آلوسی، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه و منشوران محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- شرح صحیح مسلم، نووی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- الصحاح، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم الملايين، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر للطباعه، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.
- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

- الکشاف، محمود بن عمر زمحشری، تحقیق: مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- مجمع البیان، امین الاسلام الفضل بن حسن طبرسی، تحقیق: هاشم رسولی و فضل الله یزدی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق: جلال الدین محدث، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- مناقب آل أبی طالب (علیه السلام)، محمد بن علی ابن شهر آشوب، قم، نشر علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، مبارک بن محمد بن اثیر، تحقیق: طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
- نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- «ابعاد هستی شناختی و معرفت شناختی مفهوم قرآن تبدل زمین از منظر صدر المتألهین»، علی جوارشکیان و همکاران، حکمت معاصر، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش، سال هشتم، ۳ش.
- «تبیین فلسفی تبدل ارض و تعامل حکمت اسلامی با متون دینی»، غلامعلی مقدم، حکمت اسلامی، پاییز ۱۳۹۷ش، سال پنجم، ۳ش.
- «عذاب قبر؛ تفسیر طبیعی، تأویل حکمی و مواجهه با اشکالات»، غلامعلی مقدم و محمد حسین موسوی، پژوهشنامه کلام، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش، سال پنجم، ۸ش.
- «مبانی فلسفی خیال (تمثیل) در قرآن»، سید مهدی میرهادی، نشریه مطالعات علوم قرآن، تابستان ۱۴۰۰ش، ۸ش.

بررسی مبانی روایی باور به چشم زخم

اسماعیل اثباتی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

چکیده

باور به تأثیر چشم زخم از باورهای مشترک بین فرهنگ‌های مختلف است. به موازات این باور، عده‌ای نیز آن را در زمره باورهای عامیانه و خرافی دانسته‌اند که مبنای علمی مقبولی برای آن وجود ندارد. روایات متعددی در منابع روایی شیعه مرتبط با این موضوع به چشم می‌خورند. در مقاله حاضر، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - توصیفی به کاوش درباره روایاتی پرداخته شده است که از حقانیت چشم زخم دفاع کرده‌اند. این روایات در منابع متقدم به ندرت یافت می‌شوند. طب الانمه (رحمه الله) و مکارم الاخلاق سهم بسزایی در گسترش روایات چشم زخم در منابع شیعی داشته‌اند. بخش قابل توجهی از این گزارش‌ها از منابع اهل سنت وارد میراث حدیثی شیعه شده است و بخشی از آن‌ها هم به معصومان (رحمهم الله) مستند نشده و حدیث به شمار نمی‌روند. بیشتر روایات مربوط به چشم زخم از نظر سندی ضعیف هستند. تنها یک روایت صحیح‌السند درباره چشم زخم وارد شده است که دلالت این روایت محل تردید است. از این رو، بر مبنای متأخران، دلیل کافی برای پذیرش روایات چشم زخم وجود ندارد و پذیرش این روایات بر مبنای متقدمان نیز با دشواری‌هایی مواجه است. **کلیدواژه‌ها:** چشم زخم، روایات شیعه، بررسی سندی، اعتبارسنجی روایات، منبع‌شناسی.

۱. درآمد

یکی از باورهای رایج در میان فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون در سرتاسر جهان، باور به تأثیر چشم زخم است.^۲ از دیرباز عده‌ای این باور را در زمره باورهای خرافی قلمداد کرده و برخی آن

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ssbati1350@gmail.com).

۲. چشم زخم، ص ۳۳۰.

را واقعیتی انکارناپذیر تلقی کرده‌اند.^۱

در جوامع مذهبی، نحوه مواجهه دین با این باور نیز محل سؤال واقع شده است و هر گروه تلاش کرده نظر خود را مطابق با دین قلمداد کند. مشهورترین نظر در میان علمای مسلمان، پذیرش پدیده چشم‌زخم است. آنان برای اثبات مدعای خود، علاوه بر تجربیات شخصی افراد گوناگون، به برخی آیات قرآن و روایات استناد می‌کنند؛^۲ از جمله، علت توصیه حضرت یعقوب علیه السلام به فرزندانش برای وارد شدن از درهای متعدد به مصر،^۳ دلیل شکست ابتدایی مسلمین در جنگ حنین^۴ و منظور از حسدورزی حاسدان در سوره فلق^۵ مرتبط با چشم‌زخم دانسته شده‌اند.

نگارنده در پژوهشی مستقل نشان داده است که این استدلال‌ها ضعیف بوده و قابل استناد نیستند.^۶

همچنین نزول آیه «و ان یکاد» را مربوط به ماجرای تلاش مشرکان برای آسیب زدن به پیامبر با کمک گرفتن از افرادی شورچشم دانسته‌اند و این آیه را حرزی در برابر چشم‌زخم به شمار آورده‌اند؛ در حالی که گزارش نزول آیه در باره چشم‌زخم مستند به روایتی بدون سند و بی اعتبار در منابع اهل سنت است. از طرفی، روایاتی در منابع شیعه با سندهای معتبر وارد شده که نزول آیه را مرتبط با مسئله امامت دانسته است.

باورهای پیشینی مفسران درباره چشم‌زخم و مشهور شدن روایت مورد اشاره باعث شده تعبیر «اُلاق به ابصار» در تفاسیر به آسیب ناشی از چشم‌زخم تفسیر شود؛ در صورتی که در فرهنگ عرب برای اشاره به چشم‌زخم از این عبارت استفاده نمی‌شود و این عبارت درصدد بیان شدت غضب و خشم مشرکان نسبت به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

استفاده از آیه «و ان یکاد» برای دفع چشم‌زخم نیز منتسب به قول حسن بصری است که در برخی منابع متأخر، به اشتباه، به امام حسن علیه السلام منتسب شده است.^۷

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۶۷؛ ج ۶، ص ۱۶۷.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۸۸.

۳. سوره یوسف، آیه ۶۷.

۴. سوره توبه، آیه ۲۵.

۵. سوره فلق، آیه ۵.

۶. «بررسی مبانی قرآنی اعتقاد به چشم‌زخم»، ص ۹-۳۵.

۷. «واکاوی مبانی نقلی اعتقاد به تأثیر آیه وَانْ یَّکَادْ برای دفع چشم‌زخم»، ص ۱۸۱-۲۱۳.

با وجود پژوهش‌های صورت گرفته درباره ارتباط آیات قرآن با چشم زخم، روایات مربوط به این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

علی‌رضا ملاحسنی در کتاب چشم زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ به این موضوع پرداخته شده است، اما نویسنده برای بررسی روایات از منابع متأخر استفاده کرده و به میزان اعتبار روایات توجهی نداشته است و روایات این موضوع را بدون بررسی‌های علمی پذیرفته است. علاوه بر این، همه روایات این موضوع نیز گردآوری نشده است.

در نوشتار حاضر، روایات این موضوع گردآوری و کهن‌ترین و اصلی‌ترین منبع شناخته شده هر روایت مشخص شده است. علاوه بر آن، میزان اعتبار روایات با توجه به سند روایت و میزان اعتبار منبع، مورد ارزیابی قرار گرفته است. از مزایای دیگر این نوشتار تلاش برای ردیابی روایات در طول زمان است که مشخص می‌کند این روایت از چه منبعی وارد منابع دیگر شده است. در نهایت، تلاش می‌شود با توجه به معیارهای ارائه شده در دانش حدیث، تحلیلی از روایات این موضوع ارائه شود.

روایات چشم زخم را می‌توان در دو دسته کلی «حقانیت چشم زخم» و «پیشگیری و درمان چشم زخم» جای داد.

نوشتار حاضر روایات دسته اول را در منابع شیعی بررسی می‌کند، اما از آن‌جا که روایات دسته دوم نیز دلالت ضمنی بر حقانیت چشم زخم دارند، ناگزیر به اجمال به آن‌ها نیز پرداخته شده است.

۲. روایات حقانیت چشم زخم

روایات متعددی در منابع شیعی از باور به حقانیت چشم زخم دفاع می‌کنند.

۱-۲. چشم قاتل

علامه مجلسی از پیامبر ﷺ نقل کرده که فرمود:

إِنَّ الْعَيْنَ لَتَدْخُلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ، وَتَدْخُلُ الْجَمَلَ الْقَدْرُ^۱

همانا چشم [زخم] مرد را در قبر و شتر را در دیگ وارد می‌کند.

قدیمی‌ترین منبع شیعی این روایت، مکارم الاخلاق طبرسی است^۲ که چندان اهمیتی

۱. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۴، ج ۹۲، ص ۱۲۹ و ۱۳۲. همچنین رک: معارجیقین فی اصول الدین، ص ۴۴۳، که بدون سند و منبع نقل کرده است.

۲. مکارم الاخلاق، ص ۳۸۶.

برای ذکر منبع و سند روایت قائل نیست و حتی گزارش های متعددی را که روایت نیستند، از منابع نامشخص نقل کرده است.^۱ این روایت از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده است.^۲

مجلسی از المصباح کفعمی، از پیامبر ﷺ نقل کرده که:

أَنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ، وَأَنَّهَا تَدْخُلُ الْجَمْلَ وَالثَّوْرَ التَّنَوْرَ.^۳

این روایت در المصباح و منبع دیگری یافت نشد.

۲-۲. فرائد از قضا و قدر

این روایت به چند شکل نقل شده است. پیامبر اکرم ﷺ

وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ: أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، إِنَّ بَنِي جَعْفَرٍ تُصِيبُهُمُ الْعَيْنُ، فَأَشْتَرِي لَهُمْ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَلَوْ كَانَ شَيْءٌ يَسْبِقُ الْقَدَرَ لَسَبَقَتِ الْعَيْنُ؛^۴

اسماء بنت عمیس گفت: ای رسول خدا ﷺ فرزندان جعفر مبتلا به چشم می شوند. آیا برای آن ها رقیه^۵ فراهم کنم؟ پیامبر فرمود: بله، اگر چیزی بر قدر پیشی می گرفت، چشم زخم بود.

علامه مجلسی این روایت را از جامع الاخبار سبزواری و او نیز از منابع اهل سنت گرفته است.^۶ در بحار الانوار، از مکارم الاخلاق، از امام صادق علیه السلام روایت شده که:

لَوْ كَانَ شَيْءٌ يَسْبِقُ الْقَدَرَ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ.^۷

اما علامه در مرآة العقول آن را به پیامبر منتسب کرده است.^۸

این روایت، به این صورت، در مکارم الاخلاق یافت نشد و به اشتباه به امام صادق علیه السلام منتسب شده است.

۱. درباره این کتاب و روایات طبی آن، رک: «منبع شناسی و اعتبارسنجی دعاهاى طبی»، ص ۱۸-۱۹.

۲. تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۲۴۴؛ الکامل (ابن عدی)، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ج ۶، ص ۴۰۷.

۳. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۱۷.

۴. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۶ و ج ۹۲، ص ۱۳۲.

۵. تعویذ برای درمان بیماری ها.

۶. معارج الیقین فی اصول الدین، ص ۴۴۳ را مقایسه کنید با: المنتخب من ذیل المذیل من تاریخ الصحابه و التابعین،

ص ۷۱ و التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۱۸، ص ۱۷۲-۱۷۵.

۷. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۶، مکارم الاخلاق، ص ۴۱۴ (با اندکی اختلاف).

۸. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۱۶۸.

طبرسی در مجمع البیان این بخش را به عنوان بخش دوم روایت قبلی، به واسطه منابع اهل سنت، از پیامبر ﷺ نقل کرده است.^۱

منابع اهل سنت نیز این روایت را به عنوان بخش دوم روایت قبلی از پیامبر گزارش کرده‌اند.^۲

منابع متأخر شیعی نیز آن را به عنوان بخشی از همان روایت نبوی و بدون سند نقل کرده‌اند.^۳

ابن ابی جمهور احسائی از پیامبر ﷺ نقل کرده که فرمود:

الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ سَبَقَهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اغْتَسَلْتُمْ فَأَغْسِلُوا؛^۴

چشم [زخم] حق است و اگر چیزی بر قدر پیشی می‌گرفت، چشم بود. و هرگاه از

شما خواستند [برای دفع اثر چشم زخم] غسل کنید، پس غسل کنید.

این روایت - که بدون منبع و سند نقل شده - از منابع اهل سنت گرفته شده است.^۵

۲-۳. چشم زخم قله‌ها را فرو می‌ریزد

سید رضی بدون سند و منبع از پیامبر ﷺ نقل کرده است:

الْعَيْنُ حَقٌّ، تَسْتَنْزِلُ الْحَالِقَ.^۶

او این تعبیر مجازی را نشان دهنده شدت تأثیر چشم زخم دانسته، به حدی که حالق (قله

کوه) را نیز فرو می‌ریزد.

این روایت در منابع اهل سنت نقل شده است.^۷ مجلسی نیز بدون منبع و سند روایت را

به شکل «العين تنزل الحالق» نقل کرده است که به این صورت در منبع دیگری یافت نشد.^۸

۲-۴. چشم زخم و فال حق است

در نهج البلاغه چنین آمده است:

الْعَيْنُ حَقٌّ، وَالرُّقَى حَقٌّ، وَالسَّحَرُ حَقٌّ، وَالْقَالَ حَقٌّ؛ وَالطَّيْرَةُ لَيْسَتْ بِحَقٍّ، وَالْعُدْوَى

۱. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۱۰۰.

۲. مسند ابی حنیفه، ص ۱۸۲.

۳. تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۲۱۶.

۴. عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۶۹.

۵. به عنوان نمونه رک: صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۴؛ سنن الترمذی، ج ۳، ص ۲۶۸.

۶. المجازات النبویه، ص ۳۶۷-۳۶۹.

۷. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۷۴ و ۲۹۴؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۴۳۷ که این روایت را غریب می‌داند.

۸. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۱۷. البته در همین جلد (ص ۶) مانند سید رضی نقل کرده است.

لَيْسَتْ بِحَقٍّ؛ وَالطَّيْبُ نُشْرَةٌ، وَالْعَسَلُ نُشْرَةٌ، وَالرُّكُوبُ نُشْرَةٌ، وَالنَّظَرُ إِلَى الْخُصْرَةِ نُشْرَةٌ؛^۱
چشم‌زخم راست است و افسون راست است و سحر راست است و تفأل راست است.
فال بد زدن راست نیست. سرایت بیماری از یکی به دیگری راست نیست. بوی خوش
بیمار را بهبود بخشد و عسل بیماری را بهبود بخشد و سواری بیماری را بهبود بخشد و
نظر به سبزه بیماری را بهبود بخشد.

این روایت به این صورت در هیچ یک از منابع شیعه و اهل سنت یافت نشد. تنها بخش
دوم حدیث (الطیب نشره...) به امام علی علیه السلام منتسب شده است.^۲ بخش‌های مجزای این
حدیث در منابع گوناگون آمده است که چون خارج از موضوع این نوشتار است، به آن
پرداخته نمی‌شود.

روایتی با این مضمون در کتاب الجعفریات، از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است:

لَا عَدْوَى، وَلَا طَيْرَةَ،^۳ وَلَا هَامَ، وَالْعَيْنُ حَقٌّ، وَالْقَالَ حَقٌّ.^۴

این کتاب از آن اسماعیل بن موسی بن جعفر علیه السلام است و درباره اعتبار این کتاب اختلاف
نظرو وجود دارد، اما میرزای نوری بر آن اعتماد کرده است.^۵

قاضی نعمان مغربی، بدون ارائه سند، این روایت را منتسب به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده است:

وَعَنْهُ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَا عَدْوَى، وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَ، وَالْعَيْنُ حَقٌّ، وَالْقَالَ حَقٌّ، فَإِذَا نَظَرَ
أَحَدُكُمْ إِلَى إِنْسَانٍ أَوْ دَابَّةٍ أَوْ إِلَى شَيْءٍ حَسَنٍ فَأَعْجَبَهُ فَلْيَقُلْ: أَمِنْتُ بِاللَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، فَإِنَّهُ لَا تَضُرُّعَيْنَهُ.^۶

دیگران نیز معمولاً از این دو منبع نقل کرده‌اند،^۸ اما روایات مشابه این روایت در منابع اهل
سنت، از ابوهریره نقل شده است.^۹

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۰۰.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۴۴.

۳. طیره، فال بد زدن و شوم پنداشتن چیزی است عرب‌ها گاهی با دیدن چیزی آن را شوم می‌پنداشتند. شریعت آن را
نهی کرده و در روایت آمده که به آن توجه نکن و کارت را دامه بده (النهایه، ج ۳، ص ۱۵۲).

۴. فال خوب ناشی از حسن ظن به خدا و فال بد (تطیر) ناشی از سوء ظن به خداست (همان، ج ۳، ص ۴۰۵).

۵. مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۱۲۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۵.

۷. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۴۱؛ بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۱۸ با اختلاف اندک.

۸. مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۷۸.

۹. تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۸، ص ۲۷۷.

«هامه» پرنده کوچک شب پره‌ای بود که بیشتر در قبرستان‌ها دیده می‌شد.^۱ عرب‌ها بر این باور بود که روح مردگان به این صورت درآمده است. «هام» جمع «هامه» است.^۲ به نظر می‌رسد همین معنا در حدیث «لا عدوی، ولا طیرة، ولا هام» مورد نظر است. عرب‌ها بر این باور بودند که در شکم انسان ماری است که «صفر» نامیده می‌شود. وقتی انسان گرسنه می‌شود این مار انسان را اذیت می‌کند. روایت «لا عدوی، ولا هامه، ولا صفر» به این مسئله اشاره دارد.^۳

معنای دیگر «هامه» موجود سمی کشنده است که جمع آن «هوام» است و «سامه» به گزندگان سم‌داری گویند که سم آن‌ها کشنده نیست، مانند زنبور. گاهی نیز هامه به هر حیوان نیش‌زننده‌ای گفته می‌شود.

در تعویذ پیامبر ﷺ برای حسنین (علیه السلام) آمده است:

أُعِذُّكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ غَيْنٍ لَآمَةٍ.^۴

اما در روایت مورد بحث نمی‌توان «لا هام» را حیوان سمی ترجمه کرد، چون علاوه بر این که معنای صحیحی ندارد، عبارت «هام» وارد شده در روایت، نه «هامه». یکی از نکاتی که پذیرش این روایت را با تردید مواجه می‌کند، عبارت «لا عدوی» است که سرایت بیماری را انکار کرده است؛ در حالی که این موضوع درباره بیماری‌های واگیردار صادق نیست.^۵

۵-۲. اصلی‌ترین عامل مرگ و میر

در طب الائمه چنین آمده است:

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: اگر قبرها برای شما شکافته شود، خواهید دید که اکثر مردگانتان با چشم زخم مرده‌اند؛ زیرا که چشم زخم حق است. همانا رسول خدا ﷺ فرمود: چشم حق است. کسی که چیزی از برادرش او را به شگفتی واداشت، در آن (زمان) خدا را یاد کند، به راستی که اگر خدا را یاد کند به او ضرر نمی‌رساند.^۶

۱. تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۲، ص ۶۲۵.

۲. لسان المیزان، ج ۱۲، ص ۶۲۴.

۳. النهایه، ج ۳، ص ۳۵.

۴. همان، ج ۵، ص ۲۷۵.

۵. «حدیث لا عدوی، انتساب و مفهوم شناسی»، ص ۳-۲۵.

۶. طب الائمه (علیه السلام)، ص ۱۲۱.

این روایت تنها از این طریق نقل شده است.^۱ طب الاثمه علیه السلام کتاب معتبری نیست و اشکالات متعددی بر آن وارد است.^۲ بخش اول روایت تنها در همین منبع آمده است، اما مضمون روایت در منابع اهل سنت وارد شده است.^۳ ملافتح الله کاشانی می نویسد:

در خبر است که روزی رسول صلی الله علیه و آله در گورستان بقیع میگذشتند فرمود که به خدا سوگند که اکثر اهل این قبور بسبب چشم در این جا خسبیده اند.^۴

این روایت در منابع شیعی یافت نشد. در منابع اهل سنت روایت شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

بیشتر افرادی که در امت من می میرند، بعد از کتاب خدا و قضا و قدرش، به خاطر نفس ها است.

یکی از علمای اهل سنت آن را به صورت مرگ بر اثر چشم زخم تفسیر کرده است.^۵ این برداشت با روایات دیگر تقویت می شود؛ مانند:

أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وقدره بالعين.

یا

نصف ما يحفر لأمتي من القبور من العين.^۶

این باور در میان یهودیان رایج بود و در تلمود بابلی از منابع یهودی گفته شده که نود و نه نفر از چشم بد می میرند و در برابر آن، یک نفر در اثر مرگ طبیعی می میرد.^۷ پذیرش این روایات، علاوه بر اشکالات سندی و ضعف منبع، از نظر مضمونی نیز با اشکال مواجه است. اگر چشم زخم عامل اکثر مرگ و میرها باشد، در این صورت انتظار می رود گزارش های مربوط به ابتلای افراد به چشم زخم و مرگ آنها در طول ۲۵۰ سال از عصر

۱. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۵؛ ج ۹۲، ص ۱۲۷.

۲. در این باره رک: «سندسازی های طب الاثمه علیه السلام»، ص ۲۱۳-۱۸۵. همچنین رک: «منبع شناسی و اعتبارسنجی دعا های طبی»، ص ۱۶-۱۷.

۳. مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۰۷.

۴. منهج الصادقین، ج ۹، ص ۳۹۱.

۵. قال البزار: یعنی بالعين (مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۰۷؛ كشف الخفاء، ج ۱، ص ۱۶۵).

۶. مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۰۷.

۷. بازمانده هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی، ص ۹۶.

حضور معصومین علیهم السلام فراوان باشد، در حالی که در منابع، هیچ روایتی که مرگ شخص خاصی را به دلیل چشم زخم عنوان کرده باشد، یافت نشد و گزارش های مربوط به ابتلای افراد که منجر به مرگ آن ها نشده نیز به تعداد انگشتان دست نمی رسد.

۲-۶. ابتلای حسنین علیهما السلام به چشم زخم

۲-۶-۱. جبرئیل علیه السلام روزی پیامبر صلی الله علیه و آله را غمگین دید و از او علت را جویا شد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: حسنین علیهما السلام مبتلا به چشم زخم شده اند. جبرئیل گفت: ای محمد، چشم زخم را تصدیق کن؛ چون چشم زخم حق است. سپس تعویذی برای دفع آن به پیامبر آموخت و حسنین علیهما السلام بهبود یافتند. پیامبر فرمود: زنان و کودکان را با این تعویذ در امان نگاه دارید:

اللهم، یا ذا السلطان العظیم، و المن القديم، و الوجه الکریم، یا ذا الکلمات التامات، و الدعوات المستجابات، عاف الحسن و الحسین من أنفس الجن و أعین الانس.^۱

ابن طاووس این دعا را از کتاب «الأدعية المروية من الحضرة النبوية» اثر سمعانی (م ۵۶۲ق) - که از عالمان اهل سنت است - با واسطه راویان اهل سنت، از امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند.^۲ دیگران نیز به تبعیت از ابن طاووس این گزارش را نقل کرده اند.^۳ این روایت در منابع اهل سنت آمده و نسبت به سند آن ایراداتی وارد شده است.^۴

۲-۶-۲. شیخ کلینی نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله حسنین علیهما السلام را بر روی پاهای خود نشانده و دعایی برای آن ها می خواند و می فرمود: ابراهیم علیه السلام این چنین برای اسماعیل و اسحاق علیهما السلام تعویذ می خواند.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنِ الْقَدَّاحِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: رَفَى النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله حَسَنًا وَ حُسَيْنًا، فَقَالَ: «أُعِيدُكُمَا بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ وَ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى كُلِّهَا عَامَّةً، مِنْ شَرِّ السَّامَةِ وَ الْهَامَةِ، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ، وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ»؛ ثُمَّ التَفَتَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله إِلَيْنَا، فَقَالَ: هَكَذَا كَانَ يُعَوِّذُ إِبْرَاهِيمُ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ علیهما السلام؛^۵

۱. المجتبی من دعاء المجتبی، ص ۹۲-۹۳.

۲. کتابخانه ابن طاووس، ص ۱۶۸.

۳. جنة الأمان (المصباح)، ص ۲۲۰.

۴. تاریخ مدینة دمشق، ج ۲۴، ص ۴۶۱.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۵۶۹ (ترجمه از آیه الهی).

از امام صادق علیه السلام روایت شده که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله حسن و حسین علیه السلام را رقیه نمود (تعویذ نمود). پس فرمود: «پناه دهم شما را به کلمات تامّه خدا و به اسماء حسنی که همه عمومی هستند، از شرّ زهرداران و گزنده‌های کشنده و از شرّ هر چشم بد و از شرّ حسود هنگام حسد». سپس پیامبر صلی الله علیه و آله رو به ما کرد و فرمود: «شیوه ابراهیم علیه السلام این بود که اسماعیل و اسحاق علیه السلام را این چنین در پناه خدا قرار می‌داد».

روایت شیخ کلینی به علت وجود راوی ناشناس «بعض اصحابه» ضعیف السند است.
۲ - ۶ - ۳. شیخ صدوق این روایت را با اندکی اختلاف نقل کرده است.

و روی العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما علیه السلام قال: لا يدع الرجل أن يقول عند منامه: «أعيذ نفسي وذريتي وأهل بيتي ومالي بكلمات الله التامات من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة»، فذلك الذي عوذ به جبرئيل عليه السلام الحسن والحسين عليه السلام.^۱

طریق شیخ صدوق به روایات علاء بن رزین صحیح است.^۲ با توجه به وثاقت محمد بن مسلم^۳ این روایت صحیح السند است.

روایت با اندکی اختلاف در سند، در کتاب طب الائمه علیهم السلام و به تبعیت از آن، در مکارم الاخلاق نیز گزارش شده است.^۴

در منابع اهل سنت هم این روایت گزارش شده است.^۵ برخی از شیعیان نیز از منابع اهل سنت این روایت را اخذ کرده‌اند.^۶

در روایت دوم و سوم اشاره‌ای به ابتلای حسنین علیه السلام به چشم‌زخم نشده است و تنها عبارت «عین لامة» در متن دعا باعث می‌شود که این روایات را در زمره روایات مرتبط با چشم‌زخم بدانیم.

«لَمَم» به معنای جنون است و «رجل ملموم» به معنای کسی است که در اثر تماس جن، مجنون شده است. «عین لامة» به معنای چشمی است که بدی می‌رساند یا هر چیز ترسناک

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۷۰.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۶۱؛ خلاصة الاقوال، ص ۴۳۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۳۲۴.

۴. طب الائمه، ص ۱۱۹؛ مکارم الاخلاق، ص ۲۲۸.

۵. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۷۰؛ صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۱۹.

۶. شرح الاخبار، ج ۳، ص ۸۹؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۱۵۵.

مانند شروفع است.^۱ براین اساس، دعا را می توان به دو گونه معنا کرد: پناه بردن به خدا از چشم زخم یا پناه بردن به خدا از هر چیز ترسناک و شر.

از امام صادق (ع) درباره سخن رسول خدا (ص) سؤال شد که: پناه می برم به تو از شر سامه و هامه و عامه و لامه، فرمودند: سامه (یعنی) نزدیکان، هامه موجودات نیش زننده زمین و لامه جنون ناشی از شیاطین و عامه یعنی عامه مردم.^۲

براساس این روایت، معنای «لامه»، جنون ناشی از شیطان است؛ یعنی در دعای مشهور نبوی، ایشان حسنین (ع) را از شر شیطان و آسیب های آن در پناه خدا قرار می داد؛ اما از آن جا که باور به تأثیر چشم زخم باوری رایج بود، برداشت مردم از عبارت «لامه و عین لامه» چشم زخم بود.

این دعا با اندکی اختلاف در روایات دیگری نیز وارد شده است. طبرسی، بدون ذکر سند و منبع، از ابوامامه از پیامبر نمازی را برای درمان جمیع بیماری ها نقل کرده به این صورت که با زعفران داخل یک ظرف تمیز مطالب زیر را می نویسی:

أعوذ بكلمات الله التامة وأسمائه الحسنی كلها عامة من شر السامة والهامة ومن شر العين اللامة ومن حاسد إذا حسد.

و بخش هایی از قرآن، شامل سوره حمد، توحید، معوذتین و... سپس ظرف را سه بار می شویی، وضو می گیری، از آن کمی در دهان می چرخانی، به صورت و بدنت می مالی. سپس دو رکعت نماز می خوانی و از خدا طلب شفا می کنی و این کار را سه روز انجام می دهی.^۳

در منابع اهل سنت، ابوامامه از پیامبر (ص) تعویذ هایی نقل کرده است؛ از جمله تعویذ هایی با دعاهایی شبیه دعای مذکور در روایت طبرسی.^۴ از این رو، به نظر می رسد طبرسی دستور خواندن نماز را از منابع اهل سنت گرفته است. این عبارات در ضمن دعاهای دیگری نیز به چشم می خورند.^۵

۲-۷. جواز رقیه برای چشم زخم

از برخی روایات جواز تهیه رقیه برای چشم زخم استفاده می شود.

۱. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۵۱-۵۵۲؛ شرح أصول الكافي، ج ۱۰، ص ۴۲۷.

۲. معانی الاخبار، ص ۱۷۳.

۳. مكارم الاخلاق، ص ۳۹۵.

۴. كنز العمال، ج ۱۰، ص ۶۹.

۵. به عنوان نمونه: مصباح المتهجد، ص ۲۰۴، بدون سند و منبع؛ بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۲۱۱ از کتابی قدیمی و ناشناخته.

۲- ۷- ۱. شیخ صدوق از ابن ولید، از صفار، از ابراهیم بن هاشم، از نوفلی، از سکونی، از امام صادق علیه السلام، از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین آورده است:

لَا رُقَى إِلَّا فِي ثَلَاثَةٍ فِي حُمَةٍ أَوْ عَيْنٍ أَوْ دَمٍ لَا يَرْقَى.^۱

این عبارت را می توان به صورت «رقیه جایز نیست»، یا «مؤثر نیست» ترجمه کرد. در هر صورت دلالت بر جواز استفاده از رقیه بر چشم زخم می کند.

نوفلی متهم به غلو است^۲ و سکونی از راویان اهل سنت است که شیعیان به روایاتش عمل کرده اند.^۳ از این رو، روایت صحیح السند نیست.

این روایت با اندکی اختلاف در کتاب الجعفریات گزارش شده است.^۴ اما این کتاب محل تردید است و برخی آن را نامعتبر دانسته و استنادش به مؤلف را ثابت شده نمی دانند.^۵ قاضی نعمان، بدون ذکر منبع و سند این روایت را نقل است.^۶ طبرسی و مجلسی این روایت را از منابع اهل سنت اخذ کرده اند.^۷ در منابع اهل سنت این روایت نقل شده است.^۸

۲- ۷- ۲. در طب الانمه علیه السلام از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَأْمُونٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ عِيسَى، عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مِنَ الْعَيْنِ وَالْحُمَى وَالْضَّرْسِ وَكُلِّ ذَاتِ هَامَةٍ لَهَا حُمَةٌ، إِذَا عَلِمَ الرَّجُلُ مَا يَقُولُ، لَا يُدْخِلُ فِي رُقِيَّتِهِ، وَغُذِّيَتْ شَيْئًا لَا يَعْرِفُهُ؛^۹

استفاده از رقیه برای چشم و تب و دندان درد و (موجود) نیش دار سمی اشکالی ندارد، در صورتی که شخص بداند چه می گوید و در تعویذ خود، چیزی که آن را نمی شناسد، وارد نکند.

این روایت تنها در همین منبع آمده و متأخران نیز از این منبع نقل کرده اند.^{۱۰} علاوه بر

۱. الخصال، ص ۱۵۸.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۷.

۳. العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۹؛ خلاصة الاقوال، ص ۳۱۶؛ رجال ابن داود، ص ۲۳۱.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۹۱.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۸.

۶. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۴۱؛ بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۱۸.

۷. مکارم الاخلاق، ص ۳۸۶؛ بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۴.

۸. المستدرک، ج ۴، ص ۴۱۳؛ المعجم الكبير، ج ۱، ص ۲۵۴. «لا رقية إلا في نفس أو حمة أو لدغة»، يقال: أصابت فلانا نفس، أي العين (الطب النبوی، ص ۱۳۲).

۹. طب الانمه علیه السلام، ص ۴۸.

۱۰. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۳۷؛ بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۴.

ضعف کتاب، راوی حدیث، ابراهیم بن مأمون نیز فردی ناشناخته است و سند روایت ضعیف است.^۱

۲- ۸. راه جلوگیری از اثر چشم

اگر کسی احساس کرد که ممکن است با نیروی چشم خود به دیگری آسیب بزند، می‌تواند از این آسیب جلوگیری کند.

۲- ۸- ۱. تکبیر گفتن

در طب الائمه چنین آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ زِيَادِ بْنِ هَارُونَ الْعَبْدِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَجَلِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ أَعْجَبَهُ شَيْءٌ مِنْ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ فَلْيُكَبِّرْ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ؛^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: کسی که چیزی از برادر مؤمنش او را به شگفتی واداشت، بر آن چیز تکبیر گوید چرا که چشم حق است.

علامه مجلسی در یکی از نقل‌ها از این کتاب، عبارت را به جای «فلیکبر» به صورت «فلیشمد» ثبت کرده است که به معنای استفاده از سرمه اثمَد خواهد بود.^۳ اما در نقل‌های دیگر به صورت «فلیکبر» ثبت کرده است.^۴

مکارم الاخلاق از امام صادق عليه السلام چنین روایت کرده است:

مَنْ أَعْجَبَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيُبَارِكْ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ.^۵

براین اساس، بعد از دیدن نعمت شگفت‌انگیز باید به شخص تبریک گفت یا طلب برکت برای آن نعمت داشت.^۶

این معنایی است که در روایات اهل سنت بسیار به کار رفته است.^۷ اما استناد روایات

۱. مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲. طب الائمه عليهم السلام، ص ۱۲۱.

۳. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۵.

۴. همان، ج ۹۲، ص ۱۲۷.

۵. مکارم الاخلاق، ص ۳۸۶.

۶. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۵-۲۷.

۷. المعجم الکبیر، ج ۶، ص ۸۲.

اهل سنت به پیامبر ﷺ و سبب صدور خاص نقل شده در منابع اهل سنت نشان می‌دهد که روایت طبرسی از این روایات اخذ نشده، بلکه همان روایت طب الائمه است که دچار تصحیف شده است.

در روایت دیگری «فليذكر الله» آمده است.^۱ این روایت نیز تنها از این طریق نقل شده و دیگران نیز فقط از این طریق نقل کرده‌اند.^۲ احتمال تصحیف «فليذكر» به «فليذكر» وجود دارد، اما افزوده‌ها و تفاوت‌های ابتدا و انتهای این روایت با روایات قبلی احتمال اتحاد روایت‌ها را تضعیف می‌کند. در روایتی، بدون سند، از طریق قاضی نعمان، از امام صادق (ع) نقل شده که توصیه به گفتن عبارت «آمنت بالله و صلی الله علی محمد و آله» شده است.^۳

۲ - ۸ - ۲. گفتن «ما شاء الله»

طبرسی نیز بدون ذکر سند و منبع از امام صادق (ع) چنین آورده است:

رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ: أَلْعَيْنُ حَقٌّ وَلَيْسَ تَأْمَنُهَا مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ وَلَا مِنْكَ عَلَى غَيْرِكَ، فَإِذَا خَفْتَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، فَقُلْ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ثَلَاثًا؛^۴

چشم حق است و تو در امان نیستی از آن برای خودت و نه از جانب خودت برای دیگران. پس هرگاه از آن ترسیدی، بگو: هرچه خدا بخواهد [همان خواهد شد] هیچ نیرویی نیست، مگر به واسطه خدای بلند مرتبه و بزرگ.

این روایت نیز تنها از این طریق گزارش شده است.^۵ همچنین مجلسی و کفعمی از جوامع الجامع گزارش کرده‌اند که پیامبر ﷺ فرمود:

هر کس چیزی ببیند که او را به شگفتی وادارد، سپس بگوید: الله الله، ما شاء الله، لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، چیزی به او ضرر نمی‌زند.^۶

۱. طب الائمه، ص ۱۲۱.

۲. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۵؛ ج ۹۲، ص ۱۲۷.

۳. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۴۱.

۴. مکرم الاخلاق، ص ۳۸۶.

۵. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۶.

۶. جنة الأمان (المصباح)، ص ۲۲۰؛ بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۳۳ و با کمی اختلاف در ج ۶۰، ص ۱۴.

طبرسی این گزارش را از انس و از منابع اهل سنت نقل کرده است.^۱

۸-۲ - ۳. تعویذ شیشه عطر

خُصیبی گزارش کرده که از امام جواد علیه السلام درباره عطر سؤال شد و ایشان فرمودند: برای امام رضا علیه السلام عطری تهیه شد و فضل بن سهل برای ایشان نوشت که مردم استفاده از این عطرها را بر شما عیب می دانند. ایشان در پاسخ به سیره انبیا و قرآن در استفاده از زینت های حلال استناد کرده و دستور داد عطری به چهار هزار درهم برای ایشان تهیه کنند. سپس برای حفظ آن دستور دادند که رقعۀ ای برای دفع چشم زخم تهیه کنند و فرمودند: چشم زخم حق است.^۲ حسین بن حمدان خُصیبی از بزرگان غلات نُصیریه است و رجالیان او را دروغ گو، فاسد المذهب، دارای باورهای فاسد و ملعون می داند که به او توجه و اعتنایی نمی شود.^۳ شیخ کلینی از محمد بن ولید کرمانی روایت کرده که به امام جواد علیه السلام عرض کردم: نظر شما درباره مشک چیست؟ ایشان فرمود: پدرم دستور دادند که عطری برای ایشان تهیه شود به قیمت هفتصد درهم. فضل بن سهل اعتراض کرد و امام پاسخ داد. اما در این روایت اشاره ای به تعویذ نشده است.^۴ مضمونی شبیه به این درباره استفاده امام از زینت های دنیا، بدون اشاره به ماجرای تهیه عطر از امام رضا علیه السلام و امام صادق علیه السلام گزارش شده است.^۵ در مکارم الاخلاق برای دفع چشم زخم از امام رضا علیه السلام چنین آمده است:

عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَام بِخُرَاسَانَ عَلَى نَفَقَاتِهِ، فَأَمَرَنِي أَنْ أَتَّخِذَ لَهُ غَالِيَةً، فَلَمَّا اتَّخَذْتُهَا فَأَعْجَبَ بِهَا فَتَنَظَّرَ إِلَيْهَا، فَقَالَ لِي: يَا مُعَمَّرُ، إِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ فَاكْتُبْ فِي رُقْعَةٍ الْحَمْدَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَالْمُعَوِّذَتَيْنِ وَآيَةَ الْكُرْسِيِّ، وَاجْعَلْهَا فِي غُلَافٍ الْقَارُورَةِ؛^۶

از معمر بن خلاد گزارش شده که همراه امام رضا علیه السلام در خراسان بودم و خریدهای ایشان را انجام می دادم، به من فرمودند که برایشان عطری تهیه کنم. وقتی خریدم، با شگفتی و خوشحالی به آن نگاه کردند و فرمودند: ای معمر، چشم (زخم) حق است.

۱. جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۷۹؛ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۹۴؛ احکام القرآن، ج ۳، ص ۶۵۰.

۲. الهدایة الکبری، ص ۳۰۸-۳۰۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۶۷؛ رجال ابن الغضائری، ص ۵۴.

۴. الکافی، ج ۶، ص ۵۱۶.

۵. همان، ج ۶، ص ۴۵۳.

۶. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۵۵ بدون سند.

۷. مکارم الاخلاق، ص ۳۸۶.

در پارچه‌ای حمد و توحید و معوذتین و آیه‌الکرسی را بنویس و در غلاف و جلد
قاروره (شیشه عطر) قرار بده.

طبرسی این روایت را بدون ذکر سند و منبع گزارش کرده است، اما کلینی از معمر بن خلاد
شبیه این روایت را گزارش کرده است که در آن اشاره‌ای به چشم‌زخم وجود ندارد.^۱
در این روایت‌ها به صراحت از چشم‌زخم و حقانیت آن سخن به میان آمده بود.

۲- ۹. سایر تعویذهای چشم‌زخم

در منابع روایی دعا‌های متعددی برای دفع اثرات چشم‌زخم وارد شده است که به طور
غیرمستقیم بر حقانیت چشم‌زخم دلالت دارند. این دعاها بیشتر در طب الائمه علیهم‌السلام، مکارم
الاخلاق و آثار سید بن طاووس گزارش شده‌اند. این دعاها بدون سند یا با سندهای ضعیف
نقل شده و روایت صحیح‌السند در میان آن‌ها یافت نمی‌شود.

۲- ۹-۱. تعویذهای غیر ماثور

برخی از تعویذهای چشم‌زخم - که در منابع روایات و دعا‌های طبیبی آمده‌اند - مستند به
هیچ یک از معصومان علیهم‌السلام نشده‌اند و از این رو، روایت محسوب نمی‌شوند.^۲

۲- ۹-۲. تعویذهای مأخوذ از منابع اهل سنت

برخی از تعویذهای ذکر شده در کتاب‌های شیعیان از منابع اهل سنت نقل شده‌اند.
نویسندگان گاه بدان تصریح کرده و گاهی اشاره‌ای به منبع روایت نداشته‌اند. از جمله این
موارد می‌توان به حرز ابودجانه اشاره کرد که حدیث پژوهان اهل سنت آن را ساختگی
دانسته‌اند.^۳

۲- ۹-۳. نظر برگردان

در طب الائمه علیهم‌السلام نقل شده که برای چشم‌زخم بخش‌هایی از قرآن و دعایی خاص خوانده
می‌شود یا نوشته می‌شود و بر شخص مورد نظر آویخته می‌شود.^۴

۱. الکافی، ج ۶، ص ۵۱۶.

۲. به عنوان نمونه رک: طب الائمه علیهم‌السلام، ص ۱۴۰؛ مکارم الاخلاق، ص ۴۱۵؛ امان الاخطار، ص ۸۵؛ جنة الأمان
(المصباح)، ص ۲۲۱.

۳. بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۲۲۲؛ الموضوعات، ص ۱۶۸ - ۱۷۰؛ دلائل النبوة، ج ۷، ص ۱۲۰.

۴. طب الائمه علیهم‌السلام، ص ۱۴۰.

این گزارش بدون انتساب به معصومین علیهم السلام و بدون ارائه سند نقل شده است. در این دعا، چشم بد فردی که چشم می زند، به خود او و همچنین به نزدیک ترین افرادش مانند کبد، کلیه و اموالش بازگردانده شده است. در نهایت، دعا به آیه قصاص ختم شده است. به نظر می رسد قصاص چشم در برابر چشم که در آیه مورد اشاره قرار گرفته، در این دعا به قصاص چشم زخم در برابر چشم زخم تبدیل شده است؛ در حالی که در اصل قصاص، فقط خود شخص مورد قصاص قرار می گیرد و خانواده یا دوستان او شامل نمی شوند. از سوی دیگر، اگر چشم زخم به صورت غیرارادی باشد، نفرین فرد و درخواست بازگرداندن اثر بد چشم به او، منطقی و موجه به نظر نمی رسد.^۱

۲ - ۹ - ۴. دعاها و تعویذهای عمومی و سایر بیماری ها

گاهی در دعاها و تعویذهایی که برای درمان بیماری ها و آسیب های دیگر ذکر شده اند، تعبیری مانند «عین» و «عین سوء» به کار رفته است. این تعبیرها به صورت ضمنی بر حقانیت پدیده چشم زخم دلالت دارند؛ به عنوان نمونه، از امام باقر علیه السلام روایت شده که وقتی خون حجامت جاری شد، بگو:

... أعوذ بالله الكريم من العين في الدم، ومن كل سوء في حجامتي هذه ...^۲

یا برای رقیه خواندن جهت زخم و درد بگو:

بسم الله ارقیک، بسم الله الاکبر من الحد والحديد و... والعین فلانسه.^۳

ابن طاووس نقل کرده که امام علی علیه السلام در صفین دعایی را خواند در بخشی از آن آمده است:

اللهم انی أعوذ بک من الجن والإنس و... وأنفس الجن وأعین الإنس ...^۴

۱. در این باره همچنین رک: مکارم الاخلاق، ص ۴۱۵؛ بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۳۱ و ج ۹۲، ص ۴۳؛ بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ۴۲۸۲.

۲. طب الانمه علیه السلام، ص ۵۶.

۳. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۴۲.

۴. مهج الدعوات، ص ۹۷ - ۱۰۱.

جدول وضعیت منابع و سند روایات شیعی چشم زخم

ردیف	موضوع روایت	مضمون	قائل	قدیمی ترین منبع شیعی	منبع سنی
۱	حقانیت چشم زخم	چشم زخم مرد را در قبر و شتر را در دیگ می کند	پیامبر(ص)	مکارم الاخلاق بدون سند	الکامل این عدی، تاریخ بغداد یا سند
۲	حقانیت چشم زخم	چشم زخم شتر و گاو را در تنور می کند می کند	پیامبر(ص)	بحار الانوار بدون سند	
۳	حقانیت چشم زخم	پیشی گرفتن چشم زخم بر قدر	پیامبر(ص)	مجمع البیان بدون سند	طبری
۴	حقانیت چشم زخم	پیشی گرفتن چشم زخم بر قدر	پیامبر(ص)	این ابی جمهور احسائی بدون سند	صحیح مسلم
۵	حقانیت چشم زخم	العین حق تستزل الحالی	پیامبر(ص)	مجازات النبویه سید رضی بدون سند	مسند احمد یا سند
۶	حقانیت چشم زخم	چشم زخم و فال حق است و طیره حق نیست	امام علی(ع)	نهج البلاغه بدون سند	
۷	حقانیت چشم زخم	چشم زخم و فال حق است	امام علی(ع) از پیامبر(ص)	الجعفریات یا سند ضعیف قاضی نعمان بدون سند	ابن عساکر
۸	حقانیت چشم زخم	اکثر مردگان به خاطر چشم زخم است. یاد خدا راه درمان و پیشگیری از چشم زخم است.	امام صادق(ع)	طب الاثمه یا سند ضعیف	مجمع الزوائد
۹	ابتلای حسنین به چشم زخم	حسین(ع) مبتلا به چشم زخم شدند و جبرئیل تعویذی به پیامبر آموخت	پیامبر(ص)	المجتبی ابن طاووس بدون سند از سمعانی	الادعیة المروية اثر سمعانی ابن عساکر یا سند
۱۰	تعویذ چشم زخم	تعویذ پیامبر(ص) برای حسنین(ع)	پیامبر(ص)	گلینی یا سند ضعیف؛ صدوق یا سند صحیح	مسند احمد
۱۱	نماز درمان چشم زخم	نمازی برای درمان بیماری ها که در آن از چشم به خدا پناه برده شده است	پیامبر(ص)	مکارم الاخلاق بدون سند	کثر العمال
۱۲	جواز رقیه برای چشم زخم	رقیه برای تب، چشم زخم و خونریزی اثر دارد(جایز است)	پیامبر(ص)	خصال یا سند ضعیف؛ جعفریات یا سند؛ قاضی نعمان بدون سند	مستدرک حاکم معجم طبرانی شهاب الاخبار قاضی قضاعی
۱۳	جواز رقیه برای چشم زخم	رقیه برای چشم زخم و جایز است.	امام صادق(ع)	طب الاثمه(ع) یا سند ضعیف	
۱۴	جلوگیری از چشم زخم	تکبیر گفتن یا تبریک گفتن هنگام مشاهده نعمتهای شگفت انگیز	امام صادق(ع)	طب الاثمه(ع) یا سند ضعیف مکارم الاخلاق بدون سند و با کمی تغییر	طبرانی، المعجم الکبیر
۱۵	جلوگیری از چشم زخم	گفتن «أمنت بالله» هنگام مشاهده نعمتهای شگفت انگیز	امام صادق(ع)	دعائم الاسلام بدون سند	
۱۶	جلوگیری از چشم زخم	گفتن «ما شاء الله» هنگام احساس خطر چشم زخم	امام صادق(ع)	مکارم الاخلاق بدون سند	
۱۷	جلوگیری از چشم زخم	گفتن ذکر و دعای خاص هنگام مشاهده نعمتهای شگفت انگیز	پیامبر(ص)	جوامع الجامع و مجمع البیان طبرسی بدون سند	احکام القرآن جصاص
۱۸	جلوگیری از چشم زخم	خواندن معوذتین هنگام خروج از منزل با ظاهر خوب	امام صادق(ع)	مکارم الاخلاق بدون سند	
۱۹	جلوگیری از چشم زخم	رقعه ای برای جلوگیری از چشم زخم به عطر	امام رضا(ه)	هدایه الکبری یا سند ضعیف	
۲۰	جلوگیری از چشم زخم	دستور امام رضا(ع) برای تهیه رقعۀ ای برای جلوه گیری، از چشم زخم به عطر	امام رضا(ه)	مکارم الاخلاق طبرسی بدون سند ممد زهانت کاظمی	

۲۱	درمان چشم زخم	خواندن حمد و معوذتین برای درمان چشم زخم	امام صادق(ع) از پیامبر(ص) مکارم الاخلاق طبرسی بدون سند	طب الائمه(ع) یا سند ضعیف
۲۲	درمان چشم زخم	خواندن حمد، توحید و معوذتین برای درمان چشم زخم	امام رضا(ه)	مکارم الاخلاق طبرسی بدون سند
۲۳	تعویذ مصونیت از چشم خسود	آموزش دعا به پیامبر(ص) توسط جبرئیل	پیامبر(ص)	امالی طوسی یا سندی سنی ضعیف
۲۴	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم با آیه ان ینکد	حسن بصری	انتساب اشتباه به امام حسن در مصباح کفعمی
۲۵	جلوگیری از چشم زخم	دعایی برای جلوگیری از چشم زخم هنگام حجامت	امام باقر(ع) یا امام صادق(ع)	معانی الاخبار یا سند ضعیف طب الائمه(ع)، مکارم الاخلاق و فقه الرضا(ع) بدون سند
۲۶	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم حیوانات	امام کاظم(ع)	طب الائمه(ع) بدون سند
۲۷	درمان چشم زخم	دعای درمان چشم زخم حیوانات	امام علی(ع)	بحارالانوار بدون سند از کتابی ناشناخته
۲۸	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم حیوانات یا فوت کردن در بینی و خواندن دعای خاص	زراره	مکارم الاخلاق بدون سند
۲۹	درمان چشم زخم	تعویذ اسب و سوارکار	نامعلوم	امان الاخطار بدون سند و منبع
۳۰	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم با خواندن سوره حمد و نوشتن دعای خاص	نامعلوم	مکارم الاخلاق بدون سند و منبع
۳۱	درمان چشم زخم	دعای درمان چشم زخم به خط ابن علقمی	نامعلوم	مصباح کفعمی
۳۲	دعای امام علی(ع) در صفین	پناه بر خدا از چشم انسانها	امام علی(ع)	مهج الدعوات از کتاب الدعای سعد بدون سند
۳۳	تعویذی از چشم جن	مصونیت از چشم و سحر و مکر جنیان با قرائت سوره جن	امام صادق(ع)	ثواب الاعمال صدوق یا سند ضعیف
۳۴	تعویذی برای امام هادی(ع)	پناه بردن به خدا از چشم انس و جن در ضمن دعای تعویذ امام هادی(ع)	امام جواد(ع)	مصباح المنهج یا سند ضعیف
۳۵	حرز ابو دجانه	اشاره به چشم زخم در بخشهایی از حرز	پیامبر(ص)	بحار الانوار از منابع سنی یا سند ضعیف
۳۶	تعویذ بیمار	اشاره به چشم جن و انس در بخشی از تعویذ	امام صادق(ع)	اصول سته عشر یا سند ضعیف
۳۷	تعویذ بیمار	اشاره به چشم جن و انس در بخشی از تعویذ	امام باقر(ع)	طب الائمه(ع) یا سند ضعیف
۳۸	نماز درمان لقوه	اشاره به چشم جن و انس در بخشی از دعای نماز	امام صادق(ع)	رجال کثی یا سند ضعیف
۳۹	تعویذ پیامبر از چشم جن و انس	استفاده از معوذتین برای مقابله با چشم جن و انس	پیامبر(ص)	بحارالانوار بدون سند از منابع سنی
۴۰	نظر برگردان	برگشتن اثر چشم زخم به صاحب چشم بد	نامعلوم	طب الائمه بدون سند
۴۱	نظر برگردان	برگشتن اثر چشم زخم به صاحب چشم بد	نامعلوم	مکارم الاخلاق بدون سند

۳. تحلیل و جمع بندی

۱. باور به چشم زخم از باورهای شایع در فرهنگ ها و ملل مختلف است. برخی آن را خرافه ای دانسته اند که در میان اقوام مختلف از پنج قاره جهان رایج است و باورها و اعمال مربوط به آن به هم شباهت دارند. این باور در عصر جاهلی در سرزمین عربستان نیز شایع بود. علاوه بر اعراب جاهلی، یهودیان نیز به چشم زخم باور داشته اند.^۱ برخی از مستشرقان بر این باورند که پیامبر ﷺ به چشم زخم اعتقاد داشت و این اعتقاد میراثی از نیاکان عربی او بود که با اقوام سامی دیگر در این باور سهیم بودند.^۲

۱. بازمانده هایی از فرهنگ دوره جاهلی در تمدن اسلامی، ص ۹۶.

۲. همان.

۲. روایات مربوط به چشم زخم در منابع اهل سنت به وفور یافت می‌شوند. بخاری،^۱ مسلم،^۲ ابن ماجه^۳ و بسیاری از محدثان متقدم و متأخر روایاتی در این موضوع آورده‌اند.^۴ در کتاب‌های روایات طبی این موضوع با تفصیل بیشتر به چشم می‌خورد.^۵

۳. محدثان نخستین شیعه اهتمام چندانی به روایات چشم زخم نداشته و باب جداگانه‌ای برای آن اختصاص نداده‌اند. روایات این موضوع در آثار شیخ کلینی، صدوق و طوسی به ندرت و ذیل موضوعات دیگر آمده است. شیخ طوسی روایات این باب را زیاد^۶ و سید رضی آن‌ها را مشهور دانسته که همدیگر را تقویت می‌کنند.^۷ با این وصف، در مصباح المتهجد، کتاب دعای شیخ طوسی، اشاره مستقیمی به چشم زخم نشده است.^۸ در آثار سید رضی نیز تنها دو روایت در این زمینه آمده است که به نظر می‌رسد از منابع اهل سنت گرفته شده‌اند. طب الانمه^۹ نخستین اثری است که در یک باب جداگانه دو تعویذ برای چشم زخم^{۱۰} و در باب دیگری تعویذی برای در امان ماندن حیوانات از چشم زخم گزارش کرده است.^{۱۱} در پایان کتاب نیز دستورالعملی برای برگرداندن اثر چشم زخم به صاحب چشم آورده است.^{۱۲} این روش توسط طبرسی در مکارم الاخلاق و ابن طاووس و دیگران در منابع دعایی دنبال شده است. مجلسی بابی با عنوان «تأثیر السحر والعین و حقیقتها...» فراهم ساخته و در آن ۳۲ روایت نقل کرده است.^{۱۳} برخی از این روایات مربوط به سحر هستند و ارتباطی با

۱. صحیح البخاری، ج ۷، ص ۲۳-۲۴.

۲. صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۳-۱۹.

۳. سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۵۹-۱۱۶۲.

۴. به عنوان نمونه متقی هندی چهارده حدیث در این موضوع نقل کرده است (کنز العمال، ج ۶، ص ۷۴۴-۷۴۶).

۵. الطب النبوی، ص ۱۲۷-۱۳۶.

۶. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۶۷.

۷. المجازات النبویه، ص ۳۶۷-۳۶۹.

۸. در یکی از تعقیبات نماز صبح و بدون سند و منبع دعای «أعِزْ نفسی وأهلی و... بکلمات الله التامة، من شر کل شیطان وهامة وکل عین لامة» آمده است (مصباح المتهجد، ص ۲۰۴-۲۰۵) و در ضمن تعویذ منسوب به امام جواد^{علیه السلام} نیز عبارت «و بالله أستجیر... من شیطاین الإنس والجن... و عین الجن و الإنس» آمده است (همان، ص ۵۰۰).

۹. طب الانمه^{علیه السلام}، ص ۱۲۱.

۱۰. همان، ص ۱۳۳.

۱۱. همان، ص ۱۴۰.

۱۲. بحار الانوار، ج ۶۰، ص ۲۷-۲۸.

چشم زخم ندارند. او در مرآة العقول نیز اقوال مختلف درباره چشم زخم را نقل کرده است.^۱
 ۴. ابوالمفضل شیبانی از نخستین افرادی بود که روایات مربوط به چشم زخم را از منابع اهل سنت در میان شیعیان منتشر کرد. این روایات در آثار شیخ طوسی بازتاب یافت. در دوره های بعد، بیشترین تأثیرگذاری در گسترش این روایات از آن طبرسی بود که در مکارم الاخلاق، احادیث مربوط به چشم زخم را از منابع اهل سنت نقل کرد و موجب رواج آن ها در میان شیعیان شد. ابن طاووس و علامه مجلسی نیز این مسیر را پی گرفتند و به ادامه و تثبیت این جریان در آثار خود پرداختند.

۵. در مجموع، ۴۱ روایت و گزارش مربوط به چشم زخم در منابع شیعه نقل شده است. از این میان، ده روایت به حقانیت و اثرگذاری چشم زخم تصریح دارند و ۳۱ مورد دیگر، شامل دعاها و تعویذهایی برای پیشگیری یا درمان چشم زخم هستند، یا دعاهایی اند که در اصل برای موضوع دیگری خوانده می شوند اما در ضمن آن ها به چشم زخم نیز اشاره شده است. از این مجموعه، نوزده روایت از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده اند یا این که مضمون آن ها در منابع اهل سنت نیز یافت می شود. بیشتر روایاتی که بر حق بودن چشم زخم تأکید می کنند و از گستره تأثیر آن سخن می گویند، به پیامبر ﷺ نسبت داده شده و از منابع اهل سنت اخذ شده اند (مانند نه روایت ابتدایی جدول). تنها یک مورد استثنا در نهج البلاغه آمده که در هیچ منبع دیگری تکرار نشده است، اما مشابه آن روایت نیز در منابع اهل سنت وجود دارد.

۶. در طب الائمه (ع) - که منبعی کم اعتبار و منتسب به غلات به شمار می رود^۲ - بیش از هفده مرتبه، روایات و گزارش های مربوط به چشم زخم ذکر شده اند که هشت مورد از آن ها برای نخستین بار در این منبع آمده اند و در دوره های بعد، در منابعی مانند مکارم الاخلاق باز نشر شده اند.

طبرسی در مکارم الاخلاق اهتمامی به ذکر منبع و سند روایات ندارد و بهره گیری گسترده ای از منابع اهل سنت داشته است. وی بیش از ۲۲ روایت درباره چشم زخم و راه های درمان آن نقل کرده که هفت روایت از آن ها برای نخستین بار و بدون ذکر سند ارائه شده اند. ۷. هفت مورد از ۴۱ گزارش ارائه شده، به معصومین منتسب نشده است و نمی توان آن ها

۱. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۱۶۵.

۲. درباره این کتاب همچنین رک: «سندسازی های کتاب طب الائمه، منسوب به فرزندان بسطام»، سرتاسر مقاله.

را حدیث دانست و روایت نامیدن آن‌ها با تسامح صورت گرفته است. هجده روایت بدون سند، پانزده روایت با سند ضعیف و تنها یک روایت با سند صحیح درباره چشم‌زخم گزارش شده است که دلالتش بر چشم‌زخم محل تردید است.

۸. باور به تأثیر خاص چشم و نگاه افراد یا حیوانات، ناظر به اخباری از یک امر خارجی و در محدوده «هست‌ها و نیست‌ها» است؛ از این‌رو می‌توان درباره آن در حوزه باورها و عقاید سخن گفت. پس از پذیرش این باور، راه‌هایی برای پیشگیری یا دفع اثر آن پیشنهاد شده که این بخش، مربوط به حوزه «بایدها و نبایدها» و در محدوده رفتارهای مکلفین قرار می‌گیرد. دانش کلام به بررسی «هست‌ها و نیست‌ها» می‌پردازد، اما تنها تا جایی که این امور با باورهای دینی مرتبط باشند. از همین رو، علم کلام خود را موظف به اظهار نظر درباره تمامی پدیده‌ها، قوانین و رویدادهای فیزیکی، جغرافیایی یا شیمیایی جهان نمی‌داند، مگر آن‌که به نحوی با عقاید دینی در ارتباط باشند یا در متون دینی از آن‌ها سخن به میان آمده باشد. چشم‌زخم فی‌نفسه امری دینی نیست، اما از آن‌جا که در متون دینی نسبت به آن موضع‌گیری شده است، می‌توان آن را در زمره باورهای دینی دانست. بنابراین، بحث درباره آن، از دیدگاه کلامی و دینی قابل بررسی است.

۹. برخی از اندیشمندان، مطلقاً منکر حجیت اخبار آحاد هستند؛ در مقابل، گروهی دیگر حجیت آن‌ها را در مسائل فقهی می‌پذیرند، اما در حوزه عقاید رد می‌کنند. در عین حال، عده‌ای نیز وجود دارند که اخبار آحاد را در تمام حوزه‌ها، اعم از فقه و عقاید، معتبر و حجت می‌دانند.^۱

براین اساس، از دیدگاه گروه اول و دوم، نمی‌توان با استناد به روایاتی که در موضوعاتی مانند «چشم‌زخم» مطرح شده‌اند و از نوع خبر واحد هستند، به چنین مسائلی باور پیدا کرد. حتی از منظر گروه سوم که حجیت خبر واحد را در همه حوزه‌ها می‌پذیرند، هر روایت آحادی به طور مطلق معتبر تلقی نمی‌شود، بلکه برای حجیت آن، معیارها و ملاک‌هایی در نظر گرفته شده است؛ از جمله وثاقت راوی، اتصال سند، نبود معارض قوی و سازگاری با عقل و قرآن.

بیشتر متأخران، صحت سند را شرط اساسی در حجیت خبر واحد دانسته و تنها روایاتی را معتبر می‌دانند که راویان آن‌ها از حیث وثاقت، ضبط و ایمان احراز شده باشند. از نگاه

۱. حجیت اخبار آحاد در اعتقادات، ص ۲۵۴-۲۵۵.

این گروه، روایتی حجت است که از طریق سندی صحیح یا حسن گزارش شده باشد. براین مبنا، اگر با معیار متأخران به روایات مرتبط با چشم زخم بنگریم، خواهیم دید که این روایات سندهای صحیحی ندارند، بلکه از آسیب‌هایی همچون ارسال، حذف در سند، وجود راویان مجهول یا ضعیف، و نیز وجود راویان غیرامامی رنج می‌برند. بنابراین، از دیدگاه متأخران نمی‌توان به این دسته از روایات اعتماد کرد.

در مقابل، متقدمان و گروهی از متأخران، ملاک حجیت را وثوق به صدور روایت می‌دانند، نه صرف صحت سند. از نظر آنان، اطمینان به صدور روایت، با وجود ضعف سند، در صورتی حاصل می‌شود که قرائن و شواهدی معتبر آن را تأیید کنند. این قرائن ممکن است شامل موارد زیر باشد:

ویژگی‌های راویان مانند وثاقت، ایمان، و شهرت در نقل حدیث، ویژگی‌های روایت مانند شهرت روایی و عملی، عدم مخالفت با قرآن و سنت قطعی، موافقت با اصول اسلامی و قواعد عقلی و شرعی، و اتقان و استواری متن حدیث.

براساس این دیدگاه، اگر مجموع قرائن موجود اطمینان معقولی نسبت به صدور حدیث از معصوم ایجاد کند، روایت، با سند ضعیف، می‌تواند معتبر شمرده شود.^۱

براساس ملاک‌های متقدمان، اگر از مجموع روایات پیش اطمینان به صدور مضمون مشترک این روایات، یعنی حقانیت چشم زخم، حاصل شود، در این صورت می‌توان به آن باور داشت. شواهدی که این نظریه را تقویت می‌کند عبارت‌اند از: روایات چشم زخم در منابع مختلف نقل شده‌اند؛ مضمون مشترک این روایات، یعنی «حقانیت چشم زخم»، با سندهای متعدد نقل شده است و احتمال جعلی بودن همه آن‌ها اندک است؛ انگیزه جعل روایت در این زمینه ضعیف است؛ و با وجود این که چشم زخم در زمره باورهای عمومی در شبه جزیره عربستان بوده است، روایتی مبنی بر بطلان این عقیده به دست ما نرسیده است.

در برابر، می‌توان به مواردی برای تضعیف این شواهد استناد کرد و از نظریه عدم صدور این روایات پشتیبانی کرد. از جمله: قریب به اتفاق روایات چشم زخم بدون سند یا با سند ضعیف نقل شده‌اند و روایت صحیح‌السند در این روایات یافت نمی‌شود؛ بیشتر روایات در منابع غیرقابل اعتماد مانند طب‌الانمه و منابع متأخر مانند مکارم الاخلاق نقل شده‌اند؛ بخش قابل توجهی از روایات از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده‌اند؛ باور به

۱. الرافد فی علم الاصول، ص ۲۴-۲۵.

چشم زخم در میان مردمان شبه جزیره وجود داشته و چه بسا این اقوال و باورها آرام آرام به صورت روایت وارد منابع روایی شده است؛ ممکن است اقوال صحابه و تابعان درباره چشم زخم که ناشی از فرهنگ عامه بوده، در هنگام نقل توسط راویان بعدی به پیامبر ﷺ منتسب شده باشد.

برخی از دعاهای مربوط به چشم زخم، دعاهایی عمومی برای درمان بیماری و رفع گرفتاری بوده است که در موارد خاص، با توجه به باور عمومی درباره چشم زخم به عنوان یک آسیب، برای درمان آن بیماری نیز تجویز شده است و نمی تواند نشانه ای بر پذیرش باور به چشم زخم تلقی شود. برخی از روایات نقل شده در زمینه چشم زخم، علاوه بر ضعف سندی، از نظر مضمون و محتوا نیز قابل قبول نیستند؛ از جمله روایاتی که سرایت بیماری از شخصی به شخص دیگر را منتفی می داند، یا روایاتی که مهم ترین عامل مرگ را چشم زخم می دانند، یا روایات نظر برگردان.

با توجه به آنچه گذشت، حکم قطعی به پذیرش روایات چشم زخم براساس مبنای متأخران نیز دشوار است. در صورت پذیرش مضمون مشترک روایات، یعنی حقانیت چشم زخم، این سؤال مطرح می شود که آیا چشم زخم مورد قبول روایات، همان باورهای پذیرفته شده عرب جاهلی است؟ به عبارت دیگر، آیا این باور به همان صورت که در بین عرب جاهلی وجود داشت پذیرفته شده یا اصلاح شده است؟

۴. نتایج

روایات مربوط به چشم زخم در منابع حدیثی اهل سنت به وفور یافت می شوند و بخشی از آن ها به مرور وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده اند. طب الاثمه و مکارم الاخلاق از قدیمی ترین منابع حاوی روایات مربوط به چشم زخم اند که نقش قابل توجهی در گسترش این گونه روایات در منابع شیعی ایفا کرده اند.

از میان بیش از چهل گزارش ثبت شده در منابع شیعی درباره چشم زخم، هفت مورد به معصومین علیهم السلام منتسب نشده اند، هجده روایت بدون سند، پانزده روایت با سند ضعیف و تنها یک روایت با سند صحیح به معصومین نسبت داده شده است. البته دلالت همین روایت اخیر بر چشم زخم نیز محل تردید است.

با توجه به این شرایط، براساس مبنای متأخران، روایات چشم زخم حجت نیستند و

نمی توان صرفاً برپایه آن ها به این باور پایبند شد. در صورتی می توان براساس این روایات حکم به حقانیت چشم زخم داد که:

۱. خبر واحد را در حوزه عقاید نیز حجت بدانیم؛
۲. مبنای متقدمان در حجیت خبر واحد را بپذیریم؛
۳. از صدور روایات این حوزه از معصومین، با توجه به کثرت آن ها و شهرت روایی و عملی شان، اطمینان حاصل کنیم.

کتابنامه

- احکام القرآن، جصاص، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- الاستذکار، ابن عبد البر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰م.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تصحیح: مؤسسة البعثة، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- الأمان من أخطار الاسفار و الزمان، سید بن طاووس، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- بازمانده هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی، ادوارد وسترمارک، مترجم: علی بلوک باشی، تهران، فرهنگ جاوید، ۱۳۹۶ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق)، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، عمر بن احمد عقيلي حلبی (ابن العدیم)، تحقیق: سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۷ق.
- تاریخ بغداد، خطیب احمد بن علی بغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
- التبيان في تفسير القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: احمد حبيب عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
- جامع الاخبار او معارج الیقین، محمد بن محمد سبزواری، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م.

- الجامع لاحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبي، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٥ق.
- جنة الأمان (المصباح)، ابراهيم بن علي كفعمي (م ٩٠٥ق)، بيروت، مؤسسه اعلمي، ١٤٠٣ق
- جوامع الجامع، فضل بن حسن طبرسي، تحقيق: ابوالقاسم گرجي، قم، مركز مديريت حوزه علميه، چاپ اول، ١٤١٢ق.
- جواهر الكلام، محمد حسن بن باقر نجفی (صاحب جواهر)، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٥ش.
- چشم زخم در قرآن، روايات، تاريخ و فرهنگ، علي رضا ملاحسني، قم، بوستان كتاب، ١٣٩٠ش.
- چشم زخم، آلن داندس، ترجمه: معصومه ابراهيمي، تهران، نشر چشمه، ١٣٩٩ش.
- خاتمة المستدرک، ميرزا حسين نوري، قم، آل البيت (ع)، ١٤١٥ق.
- الخصال، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٣٦٢ش.
- دعائم الاسلام، قاضي نعمان مغربي تحقيق: آصف فيضي، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ١٣٨٥ق.
- الدعوات (سلوة الحزين)، قطب الدين سعيد بن هبة الله راوندي، قم، مدرسة الإمام المهدي (ع)، ١٤٠٧ق.
- دلائل النبوة، احمد بن حسين بيهقي، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٥ق / ١٩٨٥م.
- رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، محمد بن عمر كشي، تحقيق: مهدي رجايي، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٣٦٣ش.
- رجال النجاشي، احمد بن علي نجاشي، تحقيق: سيد موسى شبيري زنجاني، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ششم، ١٣٦٥ش.
- الرجال، ابن داود، نجف، منشورات مطبعة الحيدريه، ١٣٩٢ق / ١٩٧٢م.
- الرجال، احمد بن حسين غضائري، تحقيق: سيد محمد رضا جلالی، قم، دارالحدیث، ١٣٨٠ش.
- الرجال، محمد بن حسن طوسي، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٥ق.
- السنن، ابن ماجه محمد بن يزيد قزويني، بيروت، دارالفكر، بی تا.

- السنن، محمد بن عیسیٰ ترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- سیر اعلام النبلاء، شمس الدین ذهبی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
- شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
- شعب الایمان، احمد بن حسین بیهقی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م.
- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر للطباعة، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م.
- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- طب الأئمة عليهم السلام، عبد الله و حسین ابن بسطام قم، انتشارات رضی، ۱۴۱۱ق.
- الطب النبوی، ابن قیم محمد بن أبی بکر جوزیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- العدة فی اصول الفقه، محمد بن حسن طوسی، قم، تیزهوش، ۱۴۱۷ق / ۱۳۷۶ش.
- عوالی اللثالی، ابن ابی جمهور احسائی، قم، بی تا، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
- عیون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- فقه الرضا عليه السلام، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم، آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۶ق.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، نشر الفقهائه، ۱۴۱۷ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الکامل، عبدالله ابن عدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- کتابخانه ابن طاووس، اتان کلبرک، ترجمه: سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۳۷۱ش.
- کشف الخفاء، اسماعیل بن محمد عجلونی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- کنز العُمال، علی بن حسام الدین متقی هندی، (م ۹۷۵ق)، تصحیح: صفوة السقا، بیروت، مكتبة التراث الإسلامی، ۱۳۹۷ق.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
- المجازات النبویه، السيد الشريف الرضی، تحقیق: طه محمد الزینی، مكتبة بصیرتی، قم، بی تا.
- المجتبى من الدعاء المجتبى، سید بن طاووس، تحقیق: صفاء الدین صبری، مشهد، بی تا، ۱۴۱۲ق.

- مجمع البيان، امين الاسلام الفضل بن حسن طبرسى، تحقيق: هاشم رسولى وفضل الله يزدى، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- مجمع الزوائد و منبع الفوائد، نور الدين على بن ابى بكر هيثمى، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م.
- مرآة العقول، مجلسى، محمد باقر، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۴.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين بن محمد تقى نورى، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۰۸ق.
- مسند ابى حنيفة، ابونعيم أحمد بن عبد الله اصبهاني، رياض، مكتبة الكوثر، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۴م.
- المسند، احمد ابن حنبل، بيروت، دارصادر، بى تا.
- مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن حسن طوسى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱ق.
- معانى الأخبار، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، تحقيق و تصحيح: على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- المعجم الكبير، طبرانى، بيروت، داراحياء التراث العربى، بى تا.
- المغنى فى الضعفاء، شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.
- مكارم الأخلاق، حسن بن فضل طبرسى، قم، انتشارات الشريف الرضى، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق)، تحقيق: على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۳ق.
- الموضوعات، عبدالرحمن بن على جوزى، تحقيق: عبدالرحمان محمد بن عثمان، مدينه، محمد عبدالمحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنوره، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م.
- مهج الدعوات و منهج العبادات، سيد بن طاوس، بيروت، مؤسسه اعلمى، ۱۴۱۴ق.
- ميزان الاعتدال، شمس الدين ذهبى، تحقيق: على محمد البجاوى، بيروت، دارالمعرفه، ۱۳۸۲ش.
- الميزان فى تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبايى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

- النهاية في غريب الحديث و الاثر، مبارك بن محمد بن اثير، تحقيق: طاهر احمد زاوي، قم، اسماعيليان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
- نهج البلاغة، محمد بن حسين شريف الرضى، تحقيق: صبحى صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- وسائل الشيعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۰۹ق.
- الهداية الكبرى، حسين بن حمدان، بيروت، مؤسسه البلاغ، چاپ چهارم، ۱۹۹۱م.
- «واكاوى مبانى نقلی اعتقاد به تأثیریۀ وَاِنْ يَكَادُ بِرَايِ دَفْعِ چشم زخم»، اسماعیل اثباتی، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۱۴ (پیاپی ۵۵)، ۱۴۰۲ش، ص ۱۸۱-۲۱۳.
- «بررسی مبانی قرآنی اعتقاد به چشم زخم»، اسماعیل اثباتی، علوم قرآن و حدیث، دوره ۵۵ (پیاپی ۱۱۱)، ۱۴۰۲ش، ص ۹-۳۵.
- «منبع شناسی و اعتبارسنجی دعاهاى طبى»، اسماعیل اثباتی، سراج منیر، دوره ۱۱ (پیاپی ۳۹)، تابستان ۱۳۹۹ش، ص ۹-۳۴.
- «سندسازی های کتاب طب الائمه، منسوب به فرزندان بسطام»، عمید رضا اکبری و محمد کاظم رحمان ستایش، مطالعات فهم حدیث، سال نهم، شماره دوم (پیاپی ۱۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۲ش، ص ۱۸۵-۲۱۳.

نظام اخوت و برادری دینی در منظر قرآن و حدیث

محمدامین خوانساری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹

چکیده

«اخوت» یا «برادری دینی» از جمله تأکیدات اخلاق اسلامی است که براساس آن رابطه و پیوند ایمانی بین افراد شکل می‌گیرد. مسئله اصلی پژوهش حاضر، واکاوی ریشه‌های نظام اخوت و برادری دینی در اخلاق مأثور است. براین اساس، با روش توصیفی تحلیلی و با تأکید بر قرآن و حدیث به تبیین اخلاق مسئولانه برپایه اخوت پرداخته شده و مسئولیت اخلاقی مبتنی بر برادری دینی در منظر آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تبیین شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در اخلاق مأثور، مسئولیت‌پذیری انسان‌ها در قبال یکدیگر، صرفاً به دلیل روابط شخصی و نسبی یا نژادی و قبیله‌ای نیست، بلکه پیوندهای ایمانی تأثیرگذار در مسئولیت‌پذیری اخلاقی است. برادران ایمانی باید بکوشند از خودمحوری، غرایز شخصی و رذایل اخلاقی تصفیه شوند و برپایه سرشت دیگرخواهانه و خداخواهانه و معیار بودن حب و بغض الهی، پیوند مؤمنانه در جامعه داشته باشند. ریشه مسئولیت‌پذیری برخاسته از نظام اخوت و برادری دینی، صرفاً تشریعی نیست، بلکه امری تکوینی است که خداوند متعال، در نهان انسان گذاشته است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق اسلامی، نظام اخوت، برادری دینی، دیگرخواهی، مسئولیت دینی، حب و بغض الهی.

مقدمه

بررسی موارد کاربرد کلمه «أخ» در قرآن و حدیث نشان می‌دهد که این واژگان شامل هرنوع پیوند نسبی و سببی هستند. هرفرد با کسی، پیوند و ارتباط نزدیک داشته باشد، برادر آن

۱. استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث (khansari.m@riqh.ac.ir).

شمرده می‌شود. این موارد، از جمله پیوندهایی هستند که در قرآن کریم به آن‌ها اشاره شده است: پیوند نسبی، پیوند رضاعی، پیوند دینی، پیوند مودت و دوستی، پیوند قبیله‌ای، پیوند مصاحبت، پیوند مشابعت، پیوند هماهنگی از جمله این موارد هستند.^۱

در برخی از گزاره‌های قرآن و حدیث، مؤمنان به عنوان «برادر دینی» توصیف شده‌اند و بر اساس این پیوند معنوی، وظایف، مسئولیت‌ها و تکالیفی نسبت به یکدیگر دارند. مسئولیت اخلاقی مبتنی بر برادری دینی، از ابتکارات ویژه نظام اخلاقی اسلام است که انسان‌ها را فارغ از تعلقات شخصی و نسبی ملزم به پذیرش مسئولیت در قبال یکدیگر می‌کند. خداوند متعال برادری را میان مؤمنان قرار داده و آن‌ها را موظف ساخته که در ارتباط و سازش با برادران ایمانی خود کوشا باشند.

این «پیوند دینی» از تأکیدات و بنیان‌های اصلی اسلام است که هدف از آن، تشکیل امت اسلامی واحد است. در این پژوهش، با روشی توصیفی-تحلیلی و رویکردی اخلاقی، مفهوم اخوت و برادری دینی را در قرآن و حدیث بررسی و تبیین خواهیم کرد.

پرسش اصلی این است که ریشه و دلیل نظام اخوت و برادری دینی در اخلاق مأثور و نقلی چیست؟ اگر در اخلاق اسلامی افراد را بر اساس اصل برادری دینی مسئول و مسئولیت‌پذیر بدانیم، چه اسباب و دلایلی وجود دارد؟ این دلایل جنبه تشریعی دارند یا تکوینی؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، آیات و روایات مرتبط از منظر اخلاقی تحلیل و بررسی خواهند شد تا برپایه آن‌ها فلسفه نظام اخوت و برادری دینی در اخلاق نقلی تبیین شود.

پیشینه پژوهشی درباره اخوت و برادری دینی

اخوت و برادری از مفاهیم رایج در فرهنگ اسلامی بوده و دیدگاه‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند. پیشینه این بحث را در دیدگاه برخی اندیشمندان اخلاق مسلمان و برخی مقالات علمی بررسی خواهیم کرد تا وجه تمایز پژوهش حاضر با آن‌ها روشن شود.

عالم‌ان اخلاق مسلمان، مباحث و ابواب جداگانه‌ای در باب اخوت و برادری دینی در حوزه اخلاق داشته‌اند. غزالی در کتاب پنجم، از ربع عادات، به «آداب الألفة والأخوة و الصّحبة و المعاشرة مع أصناف الخلق» پرداخته است و به طور جداگانه از فضیلت الفت و اخوت و حقوق اخوت و صحبت سخن به میان آورده است.^۲

۱. رک: دانش‌نامه قرآن و حدیث، ج ۲، ص ۱۰-۱۲.

۲. احیاء علوم الدین، ج ۵، ص ۱۳۹.

فیض کاشانی نیز برادری و اخوت دینی را بخشی از مصاحبت‌ها و دوستی‌های اختیاری انسان می‌داند که منشأ آن، قصد انسان است. براساس دسته‌بندی وی، برادری و مصاحبت با دیگران، براساس متعلق آن - که همان انسان‌های دیگر باشند - اقسام چهارگانه‌ای دارد که به تفصیل به آن‌ها می‌پردازد.^۱

در الاخلاق شبر نیز بابتی به اُلفت و برادری اختصاص داده شده است. در این منظر، اُلفت و برادری از نعمت‌های الهی است که در دل‌های مسلمانان نسبت به یکدیگر قرار داده شده است. مصاحبت و معاشرت یک انسان با دیگران ممکن است به صورت «معاشرت غیراختیاری» باشد (مانند معاشرت با همسایگان، هم‌سفران یا دیگر افرادی که در اجتماع با آن‌ها برخورد می‌کند) یا «معاشرت اختیاری»؛ یعنی مصاحبت‌هایی که با قصد و اراده فاعل انجام می‌شوند. در خصوص معاشرت اختیاری، پیوند برادری مورد تأکید قرار گرفته و «شایسته پاداش الهی» دانسته شده است.^۲

پژوهش‌هایی نیز در روزگار ما به مسئله اخوت و برادری و تأثیر آن در حوزه‌های مختلف علوم پرداخته‌اند. مقاله «اخوت ایمانی در آموزه‌های اسلامی» از جمله پژوهش‌هایی است که به طور عام به اخوت در متون اسلامی پرداخته است. این مقاله، با هدف بررسی و بازگویی راه‌ها و کاربردهای اخوت در قرآن و بیان مؤلفه‌های آن، به شیوه‌های تحکیم برادری و اخوت و نیز آسیب‌های آن پرداخته و مهم‌ترین وظایف و حقوق متقابل برادری در جامعه ایمانی را یادآور می‌شود.^۳

«اخوت انسانی و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (برپایه اندیشه آیه الله جوادی آملی)» به جنبه اخلاقی اخوت انسانی در سطح جهانی پرداخته است. نگارنده معتقد است که اخوت انسانی براساس مؤلفه‌های مشترک و فراگیر فطری میان انسان‌ها شکل می‌گیرد؛ از این رو می‌تواند اخلاقی حداقلی ایجاد کند که همزمان در عرصه عمومی جهانی نیز مؤثر باشد.^۴

در مقاله‌ای با عنوان «نظریه سازمانی و مدیریتی مبتنی بر اصل اخوت» به اصل اخوت و نقش کلیدی آن در رشد و تعالی سازمان پرداخته شده است. نگارنده تلاش کرده است با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر آیات و روایات، آثار و کارکردهای اخوت را در

۱. رک: المحجة البيضاء، ج ۳، ص ۲۹۳-۳۰۲.

۲. رک: الاخلاق، ص ۱۴۹-۱۵۳.

۳. «اخوت ایمانی در آموزه‌های اسلامی»، ص ۱۸۷-۲۱۲.

۴. «اخوت انسانی و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (برپایه اندیشه آیه الله جوادی آملی)»، ص ۷-۲۵.

حوزه سازمانی و مدیریتی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.^۱

مقاله‌ای با عنوان «اخوت دینی مخالف در فقه امامیه» به تأثیرات اخوت در تقریب مذاهب اسلامی پرداخته است. این مقاله با روش تحلیل محتوا درصدد نشان دادن این نکته است که اکثر ادله ارائه شده از سوی طرفداران نفی اخوت دینی با مخالف، یا از نظر متن و سند مخدوش بوده و عمل به آن‌ها از سوی فقهای امامیه مردود شناخته شده است، یا از جهت دلالت، اخص از مدعای مورد نظر است؛ چنان‌که بیشتر فقهای امامیه با اثبات اسلام و درجاتی از ایمان، اخوت دینی با مخالف را ثابت می‌دانند.^۲

تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌هایی که ذکر شد، این است که پژوهش حاضر صرفاً به دنبال تبیین کلی از اخوت نیست، بلکه منظر و مسئله اخلاقی درباره اخوت و برادری دینی را پیگیری می‌کند. همچنین تلاش شده که منبع اصلی، گزاره‌های قرآن و حدیث باشد و به همین جهت، مسائل مرتبط با آن‌ها را بررسی خواهیم کرد.

اخوت مسیر گذر از خودخواهی به دیگرخواهی

از منظر اخلاق نقلی، اخوت و برادری دینی، مسیری است که با ایجاد پیوند میان انسان‌ها، پیوند حقیقی میان آنان برقرار می‌کند و آن‌ها را در قبال یکدیگر مسئولیت‌پذیر می‌نماید. در این مسیر، با ابطال نظام‌های پیشین که عمدتاً مبتنی بر منافع شخصی و گروهی یا تعصب‌های قبیله‌ای و نژادی بوده است، انسان به مسیر اخوت و پیوند دینی دعوت می‌شود.

در آیات قرآن کریم به این نظام اخوت در اسلام تصریح شده است. خداوند در آیه ۵ سوره احزاب به ابطال رسوم پیشین و جایگزین ساختن نظام جدیدی می‌پردازد. اسلام با تشریع قانون برادری دینی، از یک سو با تعصب‌های ناروای نژادی، قبیله‌ای و حزبی به مبارزه برخاست و از سوی دیگر، قوی‌ترین و کارآمدترین پیوندهای اجتماعی و سیاسی را در امت اسلامی به وجود آورد. در این منظر، انسان‌ها از ریشه‌ای واحد دانسته شده‌اند که هدفی واحد دارند و در قبال یکدیگر مسئولیت‌پذیرند.^۳

در سوره حجرات، مؤمنان برادر یکدیگر وصف شده‌اند و باید میان آن‌ها سازش ایجاد کرد:

۱. «نظریه سازمانی و مدیریتی مبتنی بر اصل اخوت»، ص ۸۹-۱۱۱.

۲. «اخوت دینی مخالف در فقه امامیه»، ص ۱۷۸-۲۰۵.

۳. سوره احزاب، آیه ۵.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾.^۱

عبارت ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ به حقیقتی اعتباری اشاره دارد. خداوند متعال قانونی را در میان مسلمانان مؤمن تشریع می‌کند و نسبتی را برقرار می‌سازد که قبلاً برقرار نبود؛ آن نسبت، نسبت برادری است. قرابت و نسبت اعتباری، متفاوت از قرابت طبیعی است، هرچند گاهی هر دو با هم جمع می‌شوند. اطلاق «اخوت» درباره مؤمنان، اطلاقی مجازی یا تشبیه نیست، بلکه دارای آثار و لوازمی است.^۲

نکته‌ای که درباره نظام اخوت و برادری دینی وجود دارد، این است که برادری دینی بر برادری نسبی یا طبیعی رجحان دارد. امکان دارد انسان در قبال برادر دینی مسئولیتی داشته باشد، اما در همان وضعیت و موقعیت نسبت به برادر نسبی مسئولیتی نداشته باشد. از منظر اخلاق اسلامی، شاید انسان به اقتضای طبیعت دل در گرو منافع شخصی، نژادی یا خویشاوندی داشته باشد، اما در مواردی که تعارض با قواعد و اصول دینی دارد، باید آن را نادیده بگیرد. داستان حضرت نوح و پسرش، این مسئله را به خوبی ترسیم می‌کند. حضرت نوح از پروردگار درخواست کرد که «پسر من از خاندان من است» و وعده الهی درباره نجات خاندانش شامل وی نیز شود، اما پاسخ داده شد که «او از اهل تو نیست؛ زیرا عمل غیر صالحی دارد»:

﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.^۳

بر اساس آیه شریفه، پیوند مکتبی بر پیوند خانوادگی و خویشاوندی حاکم است: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» (دلیل نجات گروهی از غرق شدن، ایمانشان به نوح بود، نه چیز دیگر). به همین دلیل است که در سیره و روایات پیامبر اکرم ﷺ نیز مشاهده می‌کنیم که در مواردی فردی مانند حضرت سلمان از اهل بیت ﷺ محسوب می‌شود، اما بر ابولهب، عموی پیامبر، نفرین نثار می‌شود.

روایات بسیاری از پیامبر و ائمه ﷺ به ما رسیده است که با عبارت «لیس منّا» آغاز

۱. سوره حجرات، آیه ۱۰.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۳۱۵.

۳. سوره هود، آیه ۴۵-۴۶.

می شود؛ یعنی «از ما نیست»، مانند:

مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا فَلَيْسَ مِنَّا،

مَنْ أَكْرَمَ النَّاسَ اتِّقَاءَ شَرِّهِ فَلَيْسَ مِنِّي،

مَنْ أَصْبَحَ وَلَمْ يَهْتَمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.^۱

براین اساس، اصول و قواعد اخلاقی و دینی بر عواطف و احساسات شخصی یا روابط خویشاوندی و گروهی ترجیح دارند. فردی که خیانت کار باشد، مسئولیت پذیر نباشد و موجبات احترام از روی ترس را فراهم کند، از دایره برادری دینی خارج است.

برادران دینی در جامعه دینی همانند پیکرواحد شمرده می شوند؛ اگر عضوی از آن صدمه یا دردی ببیند، دیگر اعضا در آرامش نخواهند بود.

در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است که مؤمنان همانند تن واحدی هستند که دیگران با آن همنوایی می کنند:

رسول الله ﷺ فرمودند:

يَبْغَى لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَكُونُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ كَمَنْزِلَةِ رَجُلٍ وَاحِدٍ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ مِنْ جَسَدِهِ تَدَاعَى سَائِرُ جَسَدِهِ؛^۲

مؤمنان شایسته است با یکدیگر همانند یک تن باشند که هرگاه عضوی از بدن او به درد آید، دیگر اعضای بدن نیز با آن همنوایی می کنند.

در روایاتی از امام صادق علیه السلام تعبیر مختلفی در این باره وجود دارد که مؤمنان مثل پیکرو جسم واحدی هستند که اگر عضوی به درد آید، اعضای دیگر نیز آن را احساس می کنند:

الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارِهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى؛^۳

مؤمنان در احسان و نیکی، مهربانی و دلسوزی، همدردی و علاقه همانند یک جسم هستند که چنانچه بر عضوی از آن دردی و ناراحتی پیش آید، همه بیدار و در سوخت و گداز قرار می گیرند.

۱. تفسیر نور، ج ۴، ص ۶۶

۲. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۷۶۶.

۳. المؤمن، ص ۳۹.

الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ، إِنْ اشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَأَرَوَاهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا؛^۱

مؤمن، برادر مؤمن است و همانند یک پیکرند که اگر عضوی از آن به درد آید، سایر اعضایش نیز آن درد را در خود، احساس می کنند. روح آن دو مؤمن، از یک روح است و اتصال روح مؤمن به روح خداوند، بیشتر از اتصال پرتو خورشید به خورشید است. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ بَنَوُا بِنَاءً وَاحِدًا، وَإِذَا ضَرَبَ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ عِرْقٌ سَهَرَلَهُ الْآخَرُونَ؛^۲ مؤمنان برادرند و فرزندان یک پدر و مادرند. هر گاه در یکی از آنان رگی [از درد] بزند، دیگران نیز برای او بی خوابی می کشند.

براساس فرمایش امام باقر (ع)، پیوند برادرانه مؤمنان، ریشه در خلقت و طینت آنان دارد. در نتیجه، ریشه مسئولیت، برادری و پیوند مؤمنانه، در طینت و فطرت افراد نهفته است. خداوند متعال، مؤمنان را از گل بهشت آفریده و از نسیم روح خود در آنان دمیده است. این وحدت و یگانگی، موجب مسئولیت پذیری میان افراد و همچنین پیوندی ناگسستنی میان مؤمنان می گردد:

الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَانِ، وَأَجْرِي فِي صُورِهِمْ مِنْ رِيحِ الْجَنَّةِ؛ فَلِذَلِكَ هُمْ إِخْوَةٌ لِأَبٍ وَأُمٍّ؛^۳

مؤمن، برادر پدر و مادری مؤمن است؛ زیرا خداوند عز و جل مؤمنان را از گل بهشت آفرید و در صورت ها [و کالبدها] ی آنان از نسیم بهشت روان ساخت. از این رو، آنان، برادرانی از یک پدر و مادرند.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَانِ وَأَجْرِي فِيهِمْ مِنْ رِيحِ رُوحِهِ؛ فَلِذَلِكَ الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ، فَإِذَا أَصَابَ رُوحاً مِنْ تِلْكَ الْأَرْوَاحِ فِي بَلَدٍ مِنَ الْبُلْدَانِ حَزَنٌ حَزِنَتْ هَذِهِ لِأَنَّهَا مِنْهَا؛^۴

خداوند عَزَّ وَجَلَّ مؤمنان را از گل بهشت آفرید و از نسیم روح خود، در آن روان ساخت. به همین دلیل، مؤمن، برادر پدری و مادری مؤمن است. پس هر گاه در شهری از شهرها

۱. الکافی، ج ۳، ص ۴۲۵.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۲۳.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۲۴.

۴. همان جا.

به یکی از آن روح‌ها اندوهی برسد، دیگر روح‌ها اندوهگین می‌شوند؛ چون او از آن‌هاست.

اما از سوی دیگر، نکته‌ای شایان توجه این است که گذر از خویشتن، آسان نیست. متون دینی نیز به این دشواری اشاره دارند و شاید بتوان نقطه آغاز اخلاق عملی را همین تهذیب نفس دانست؛ جایی که انسان باید خودش را از «خود» به «دیگری» و در نهایت به «اجتماع» می‌رساند. از همین رو، در گزاره‌های دینی همواره بر این نکته تأکید شده است که انسان باید در برخی موارد، نفس خویش را به تهذیب و انجام کار نیک مجبور کند. او باید خود را وادار کند تا با دیگری پیوند برقرار کند؛ اگر دیگری بخل ورزد، او بخشش نماید؛ اگر دیگری نافرمانی کند، او فرمانبردار باشد؛ و اگر دیگری دوری گزیند، او برای ایجاد پیوند تلاش کند.

الإمام علی (علیه السلام): احْمِلْ نَفْسَكَ مِنْ أَخِيكَ عِنْدَ صَرَمِهِ عَلَى الصَّلَاةِ... وَعِنْدَ جُمُودِهِ عَلَى الْبَدَلِ... وَإِيَّاكَ أَنْ تَضَعَ ذَلِكَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، أَوْ أَنْ تَفْعَلَهُ بِغَيْرِ أَهْلِهِ؛^۱

چون برادرت از تو ببرد، خود را به پیوند با او وادار... و چون بخل ورزد، از بخشش دریغ مدار... مبدا این نیکی را در آن جا کنی که نباید، یا درباره آن‌کس که نشاید.

انسان باید بکوشد تا از خودخواهی، خودمحوری و طمع در قبال دیگران رهایی یابد و برادران دینی خود را همانند پیکری واحد بدانند. ریشه مسئولیت‌پذیری انسان، هم در امور تکوینی نهفته است و هم در امور تشریعی. از یک سو، در طینت انسان، پیوند و تعلق خاطر به دیگران نهاده شده است و از سوی دیگر، خداوند متعال نعمت اُلفت و برادری را در قلوب انسان‌ها قرار داده تا در برابر یکدیگر، مسئولانه رفتار کنند.

انسان باید برای پایداری و ثبات در مسئولیت‌ناشی از برادری، از رذایل خودخواهانه‌ای همچون حرص و طمع بگذرد؛ چراکه برادری، مودّت و دوستی، با وجود این صفات ناپسند، دوام نمی‌یابد. این مسیر، آغاز دیگرخواهی و گذر از خودمحوری است. از همین رو، در بسیاری از روایات باب «اخوت»، پرهیز از رذایلی همچون طمع، حسادت و سایر آسیب‌های اجتماعی که روابط میان دو برادر دینی را خدشه‌دار می‌سازد، مورد تأکید قرار گرفته است.^۲

البته این گذر از خویشتن و پرداختن به دیگران، پیامدهایی برای خود فرد هم دارد. در

۱. نهج البلاغة، نامه ۳۱.

۲. میزان الحکمه، ج ۱، ص ۷۲.

گزاره‌های دینی، به فواید و پیامدهای اخوت و برادری، بی‌توجهی نشده است. براساس روایتی:

برادری که از او بهره‌گیری، بهتر از برادری است که تنها بر شمار برادرانت می‌افزاید.^۱

براساس روایات نبوی:

هیچ مرد مسلمانی، بعد از فایده اسلام، فایده‌ای همانند به دست آوردن برادری دینی نبرده است.^۲

این فواید، صرفاً به امور دنیایی محدود نمی‌شوند، بلکه برادری دینی در دنیا و آخرت، آثار و برکات بی‌شماری دارد که در متون روایی به آن‌ها اشاره شده است.^۳ نکته مهم آن است که اخوت و برادری انسان، متوقف یا معلّل به این پیامدها و فواید نیست، بلکه به هر حال، دارای آثار فردی و اجتماعی فراوانی است که در منابع دینی مورد توجه قرار گرفته‌اند.

حب و بغض فی الله

«حبّ و بغض فی الله» در بسیاری از گزاره‌های دینی، به عنوان معیاری در روابط و مسئولیت‌های اجتماعی مطرح شده و نقش اساسی در مسئولیت اخلاقی نسبت به برادران دینی دارد. افرادی که محبت الهی دارند، اخوت با آنان باید همراه باشد، و کسانی که بغض الهی دارند، قابلیت برادری دینی را ندارند. چه بسیار افرادی مانند فرزند نوح، که به واسطه «بغض فی الله» شایستگی آن را ندارند که انسان نسبت به آن‌ها دغدغه‌مند باشد، و مسئولیت در قبال ایشان، حتی از سوی پدرشان نیز منتفی است. و چه بسیار مؤمنانی که باید به واسطه «حب فی الله» در قبال آن‌ها احساس مسئولیت داشت.

خداوند متعال میان مؤمنان، برادری قرار داده است و آن‌ها را موظف به سازش و صلح با یکدیگر کرده است. از همین رو، در ادبیات قرآنی، در پیوندهای برادرانه، نقش ایمان و محبت الهی پررنگ است. این وظیفه‌ای است برای مؤمنان که در پیوند و سازش با برادران ایمانی خود بکوشند. خداوند متعال، و ایمانی که در دل‌ها پدید آمده، نقش اساسی در این پیوند و مسئولیت دارد. از این رو، در آیات قرآن کریم، مسئولیت برادری، از جمله نعمت‌ها و الطاف الهی به شمار می‌آید که دل‌ها را به یکدیگر پیوند داده است:

۱. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۷۳.

۲. الأملی (طوسی)، ص ۴۷.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷.

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾^۱

برای برقراری این نعمت و لطف، باید به «حبل الله» چنگ زد. درباره حبل الله، از منظر برخی تفاسیر، چند قول مطرح شده است: «حبل الله همان قرآن است»، «مراد دین اسلام است»، و «مراد، ائمه هستند». مرحوم طبرسی در مجمع البیان، آیه را بر همه این معانی حمل کرده‌اند. مؤید این جامع‌نگری، روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

ای مردم، من دو ریسمان محکم برای شما به یادگار نهاده‌ام که اگر به هر دوی آن‌ها چنگ زنید، هرگز گمراه نخواهید شد. یکی از دیگری بزرگ‌تر است: یکی کتاب خدا، قرآن، است که از آسمان به زمین کشیده شده، و دیگری عترت و اهل بیت من‌اند. این دو هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد تا بر حوض (کوثر) بر من وارد شوند.^۲

بنابراین، محوریت و بقای اخوت دینی بر «ثقلین» استوار است. مسلمانان باید حول محور آن‌ها با یکدیگر متحد باشند و مسئولیت‌های برادرانه دینی نیز در پرتو آن استمرار یابد. الفت و برادری، از نعمت‌های الهی است که خداوند در دل‌های مسلمانان نسبت به یکدیگر قرار داده است؛

چراکه آنان را همچون اعضای یک پیکر، در درد و رنج و سرور و شادمانی، شریک ساخته است. به طور کلی می‌توان گفت یکی از شاخصه‌های برجسته یک جامعه اسلامی، بروز همین نعمت بزرگ الهی است. چنان‌که تنها جامعه‌ای که قرآن کریم آن را با وصف «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» معرفی می‌کند، جامعه مسلمانان است.^۳

اصلاح پیوند و ایجاد صلح و سازش میان دو نفر، دو قبیله یا دو طرز فکر، از جمله متعلقات مسئولیت اخلاقی به شمار می‌آید. انسان‌ها در قبال ایجاد پیوند برادری میان افراد، مسئول‌اند. در نزاع میان دو طرف، عامل اخلاقی موظف به اصلاح و آشتی میان آن‌هاست؛ چراکه مؤمنان برادر یکدیگرند و باید میان برادران خویش اصلاح و تنظیم‌گری نمایند. در خصوص محبت الهی، در روایات متعددی آمده است که انسان باید به خاطر خداوند متعال، برادران دینی خود را برگزیند و با آنان برادری ورزد:

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳.

۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۸۹.

۳. الاخلاق، ص ۱۴۹.

امام علی علیه السلام: وَأَخِ الْإِخْوَانَ فِي اللَّهِ، وَأَحِبِّ الصَّالِحَ لِصَالِحِهِ؛^۱

با برادران به خاطر خدا برادری کن، و انسان نیک را به خاطر نیک بودنش دوست بدار.

بالتواخي في الله تثمر الأخوة.^۲

با برادری ورزیدن به خاطر خداست که برادری به بار می نشیند.

همچنین در روایات تأکید بر این شده که در مقابل قطع رابطه برادر باید با وی پیوند برقرار

کرد و در مقابل نافرمانی وی، از او فرمان بُرد:

الامام علی علیه السلام: لَا يَكُونَنَّ أَخُوكَ أَقْوَى عَلَى قَطِيعَتِكَ مِنْكَ عَلَى صَلَاتِهِ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَى
الْإِسَاءَةِ أَقْوَى مِنْكَ عَلَى الْإِحْسَانِ؛^۳

نباید توانایی برادرت در قطع رابطه با تو بیشتر از توانایی تو در پیوند با او باشد و نباید

توانایی او بر بدی کردن بیشتر از توانایی تو بر نیکی کردن باشد.

الامام علی علیه السلام: أَطِغْ أَخَاكَ وَإِنْ عَصَاكَ، وَصِلْهُ وَإِنْ جَفَاكَ؛^۴

از برادرت فرمان ببر، هر چند او تو را نافرمانی می کند. و با او پیوند برقرار کن، هر

چند او از تو دوری می گزیند.

تعبیر به «فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ» - که در آیات قرآن کریم آمده است - تعبیری لطیف درباره

«مساوات افراد یک جامعه با محکم ترین پیوندهای عاطفی» است؛ زیرا روشن ترین و نزدیک ترین

پیوند عاطفی در انسان - که از مساوات کامل برخوردار است - پیوند دو برادر است.^۵

﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَتُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ﴾.^۶

﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾.^۷

در این جا لازم است نکته ای درباره «حُبِّ فِي اللَّهِ» و نقطه مقابل آن، یعنی «بَغْضِ فِي اللَّهِ» و

۱. الأمالی (طوسی)، ص ۸.

۲. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۹۸.

۳. نهج البلاغة، نامه ۳۱.

۴. تحف العقول، ص ۸۶.

۵. تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۳۰۹.

۶. سوره توبه، آیه ۱۱.

۷. سوره احزاب، آیه ۵.

نقش آن در برادری دینی مطرح شود؛ چراکه این دو، از معیارهای بنیادین در تنظیم روابط انسانی و مسئولیت‌های اجتماعی در اخلاق دینی‌اند.

پرسشی که در این زمینه قابل طرح است، این است که چرا «بغض» در کنار «حب» معیار برادری و اخوت الهی قرار گرفته است؟ چرا اخلاق اسلامی، بردوگانگی حب و بغض تأکید دارد و به همان میزان که مؤمنان را به دوستی با انگیزه الهی فرا می‌خواند، آنان را به دشمنی برای خدا نیز ترغیب می‌کند و دشمنی در راه خدا را همچون دوستی برای او، واجب و از برترین اعمال دینی و اخلاقی می‌داند؟

برای پاسخ به این پرسش، می‌توان دیدگاه‌های متعددی ارائه کرد، اما از منظر اخلاق اسلامی، می‌توان چنین گفت که این نظام اخلاقی می‌کوشد تا بنیان برادری و دوستی میان انسان‌ها را از خودخواهی به خداخواهی سوق دهد. از این منظر، ریشه بسیاری از دشمنی‌ها و فسادهای فردی و اجتماعی، در خودمحوری و منافع شخصی و گروهی نهفته است. برای درمانی ریشه‌ای، باید از خودخواهی عبور کرد و به خداخواهی رسید. تا انسان، خدا را دوست نداشته باشد، از خویشستن نگذرد، و تا از خویشستن نگذرد، نمی‌تواند به راستی دیگری را دوست بدارد.

به تعبیر دیگر، خداخواهی یعنی محبت به خداوند. هرگاه محبت به خدا در دل انسان جای گیرد و معیار ارتباطات اجتماعی گردد، بی‌درنگ میان او و سایر مؤمنانی که در مسیر الهی‌اند، محبت و پیوندی پایدار شکل خواهد گرفت. در مقابل، اگر فردی بی‌اعتنا به خداوند باشد، چنین محبتی - هرچند خویشاوندی ظاهری نیز وجود داشته باشد - از دل مؤمن زدوده خواهد شد.

بر همین اساس، حکمت «بغض فی الله» نیز روشن می‌شود. این بغض، برخاسته از حسد، کینه‌توزی یا خصومت‌های شخصی و گروهی نیست، بلکه نشئت گرفته از محبت به خداوند است. دشمنی برای خداوند، همچون دوستی برای او، سرچشمه انواع خیرات فردی و برکات اجتماعی است. مؤمن باید نسبت به کسانی که به خداوند بی‌اعتنا هستند یا کفر می‌ورزند، احساس بیگانگی و دوری داشته باشد. این بغض، خود شکلی از مسئولیت‌پذیری در برابر هستی و خالق هستی است.

البته باید توجه داشت که خداوند، بی‌نیاز از حب و بغض‌های انسانی است؛ این انسان است که برای داشتن زیست اخلاقی و مسئولانه، نیازمند بهره‌گیری از این معیارهای دینی و

الهی است. از این رو، مقتضای محبت حقیقی به جامعه انسانی، دشمنی با کسانی است که حریم الهی و در نتیجه، حرمت انسانیت را نادیده می‌گیرند.

افزون بر این، اصولاً دشمنی، ریشه در دوستی دارد. محبت حقیقی همواره با دشمنی نسبت به ضد آن همراه است. انسان به هر چیزی که مهرورزد، به طور طبیعی از نقیض آن بیزار خواهد شد. نمی‌توان کسی را به راستی دوست داشت، اما دشمن او را دشمن نداشت. دشمنی با دشمنان خدا، در حقیقت، یکی از روشن‌ترین نشانه‌های صداقت در دوستی با اوست. از این رو، در منابع اسلامی، «بغض فی الله» در کنار «حب فی الله» به عنوان ستون‌های اصلی روابط اخلاقی مؤمنان مورد تأکید قرار گرفته‌اند.^۱

اسلام، دین محبت، الفت و برادری است. تشریع قانون اخوت دینی، تأکید بر وجوب مهرورزی میان مسلمانان، و تبیین آثار و برکات مادی و معنوی آن در سامان یافتن جامعه، همگی تلاشی است در جهت ساختن جامعه‌ای که هریک از افراد آن، دیگری را همچون عضوی از پیکر خود احساس کند. با این حال، رسیدن به چنین آرمانی بلند، تنها از یک مسیر امکان‌پذیر است: تربیت انسان‌هایی که یکدیگر را برای خدا دوست بدانند، نه از سر منافع شخصی، قومی، یا دنیوی.

به بیان دیگر، دوستی و برادری ورزی با انگیزه الهی، تنها راه ریشه‌کن کردن اختلافات، دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها و نیز مقدمه‌ای ضروری برای تحقق جامعه آرمانی برپایه محبت است. بدون این انگیزه الهی، بشر هیچ‌گاه به زندگی مطلوب و سعادت‌مندانه دست نخواهد یافت.

در این میان، ولایت الهی در مؤمنان، برپایه معرفت و محبت عقلانی استوار است. این نوع محبت، برخلاف محبت‌های برخاسته از شهوت، احساس یا گرایش‌های غریزی، ناشی از شناخت عقلانی و باور آگاهانه نسبت به خداوند و اولیای الهی است. فرد مؤمن، برپایه این معرفت، به خدا و اولیای او عشق می‌ورزد و در برابر آن‌ها احساس مسئولیت می‌کند.

گرچه محبت به معنای دقیق، امری اختیاری نیست، اما مقدمات آن اختیاری و قابل مدیریت است. چنانچه این مقدمات با تدبیر عقلانی همراه باشند، حاصل آن محبت عقلانی خواهد بود؛ محبتی که در دل ایمان، ریشه می‌دواند و رشد می‌یابد. این محبت، رابطه‌ای دوسویه را پدید می‌آورد که در آن، هم مؤمن رشد می‌کند و هم جامعه‌ای که برپایه

۱. دانش‌نامه قرآن و حدیث، ج ۲، ص ۵۹-۶۴.

چنین ایمانی بنا می‌شود، به کمال و شکوفایی نزدیک ترمی‌گردد:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.^۱

مؤمنان با تبعیت از پیامبر ﷺ، محبت خداوند را جلب می‌کنند. امامان (علیهم‌السلام) نیز اسوه‌ها و اولیای اخلاقی محبت تام نسبت به خداوند هستند.^۲

حب و بغض، اموری قلبی هستند و در ذات خود اختیاری نیستند. این حقیقتی است که قرآن و روایات نیز بدان اشاره دارند؛ چنان‌که خداوند، «مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ» است و دل‌ها به دست قدرت او دگرگون می‌شوند. با این حال، مقدمات این محبت یا دشمنی قلبی، در اختیار انسان است. انسان اگر راه توحید پیش گیرد، به بندگی روی آورد، در برابر الطاف الهی خضوع داشته باشد و نعمت‌های خداوند را به یاد آورد، محبت خداوند در دل او جوانه خواهد زد.

این محبت الهی، مقدمه‌ای است برای محبت به دوستان خدا و بغض نسبت به دشمنان او. محور اصلی در این دوست داشتن و دشمنی ورزیدن، حب و بغض فی‌الله است، نه حب و بغض‌های شخصی یا گروهی. بر همین اساس، اگر کسی از دایره بغض الهی خارج شود و به سمت محبت الهی حرکت کند، یعنی توبه نماید و نشانه‌های ایمان در او ظاهر گردد، اخوت و مسئولیت‌پذیری دینی در قبال او بار دیگر شکل می‌گیرد.

در آیه یازدهم سوره توبه تصریح شده که اگر مشرکان توبه کرده و مناسک دینی مانند نماز و زکات را انجام دهند، دیگر متعرض آنان نشوید و نه تنها مزاحم‌شان نشوید، بلکه گذشته‌ها را فراموش کرده با آن‌ها الفت گردد و برادرانه رفتار شود:

﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.^۳

بنابراین، محور اخوت و برادری دینی، حب و بغض الهی است. به محض این‌که فرد از این بغض خارج شود و در دایره محبین الهی قرار بگیرد، این مسئولیت ایمانی در قبال وی نیز جریان پیدا می‌کند.

حقوق و فضایل مسئولیت برادرانه

مسئولیت بر پایه اخوت و برادری دینی، حقوقی را برعهده طرفین قرار می‌دهد که باید

۱. سوره آل عمران، آیه ۳۱.

۲. فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین فرانظریه یکپارچگی اخلاق، ص ۲۳۲-۲۳۰.

۳. سوره توبه، آیه ۱۱.

نسبت به آن‌ها پایبند باشند. از جمله این حقوق عبارت است از: حرمت داشتن جان و مال، جواب سلام دادن، خیرخواهی یاری دادن کمک کردن برآوردن نیاز آن‌ها، تکریم و گرمی داشتن آن‌ها، ایشار، گوشزدکردن عیب‌های یکدیگر، گذشت از لغزش‌های یکدیگر، دعا کردن به یکدیگر و نهی از منکر نمودن.

در حدیثی از رسول اکرم ﷺ، تصریح به این «حق» در رابطه «اخوت» شده است که مبتنی بر آن خون و مال دیگری، حرمت احترام دارد.

رسول الله ﷺ: أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ الْمُسْلِمَ أَخُو الْمُسْلِمِ حَقًّا، لَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ مُسْلِمٍ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَمَالُهُ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ بَطْنِيَّةٌ نَفْسٍ مِنْهُ؛^۱

هان! ای مردم، مسلمان، حقیقتاً برادر مسلمان است. خون و مال هیچ فرد مسلمانی بر هیچ فرد مسلمانی روا نیست، مگر آنچه او خود با رضایت خاطر، عطا کند.

بر پایه اخوت و برادری دینی، انسان مسئولیت‌پذیر، علاوه بر این‌که باید از خود گذر کند، باید رنگ الهی به خود بگیرد، حب و بغض الهی را معیار عمل قرار داد، برادری دینی در مسیر الهی باشد. در این مسیر، حقوق دیگران احترام دارند. انسانی که به این مرحله می‌رسد که از ذایل اجتناب کرده و به مقام اخوت رسیده است، به فضایی دست می‌یابد که ارزشمند است. برادران دینی مسئولیت دارند که برای حفظ دوستی با یکدیگر اصول اخلاقی مانند انصاف و مهربانی را به کار بگیرند و از ذایلی مانند حسادت در قبال یکدیگر، پرهیز کنند.

امام صادق علیه السلام: تَحْتَاجُ الْإِخْوَةُ فِيمَا بَيْنَهُمْ إِلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ، فَإِنْ اسْتَعْمَلُوهَا وَإِلَّا تَبَايَنُوا وَتَبَاغَضُوا، وَهِيَ: التَّنَاصُفُ، وَالتَّرَاحُّمُ، وَنَفْيُ الْحَسَدِ؛^۲

برادران در میان خود به سه چیز نیازمندند که اگر به کار بندند دوستی می‌یابد و گرنه از یکدیگر جدا و دشمن هم می‌شوند. آن سه چیز این‌هاست: انصاف با یکدیگر، مهربانی با یکدیگر، و حسد نبردن به هم.

از این منظر، فردی که فضایل اخلاقی را نداشته باشد، نمی‌تواند به فضیلت برادری دست یابد و بر پایه آن مسئولانه عمل کند.

امام علی علیه السلام: لَا تَظْلُبَنَّ الْإِخَاءَ عِنْدَ أَهْلِ الْجَفَاءِ، وَاطْلُبْهُ عِنْدَ أَهْلِ الْحِفَافِ وَالْوَفَاءِ؛^۳

۱. تفسیر القمی ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. تحف العقول، ص ۳۲۲.

۳. غرر الحکم ودرر الکلم، ص ۷۶۵.

برادری را هرگز در میان جفاپیشگان مجوی، بلکه آن را در میان انسان‌های قدرشناس و باوفا بجوی.

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا رَأَيْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَلَاثَ خِصَالٍ فَارْجُهُ: الْحَيَاءُ، وَالْأَمَانَةُ، وَالصِّدْقُ. وَإِذَا لَمْ تَرَهَا فَلَا تَرْجُهُ؛^۱

اگر سه خصلت در برادر خود دیدی بدو امید ببند: حیا، امانتداری و راستی. اگر این سه را ندیدی به او امید مبیند.

بنابراین، در نظام اخوت و برادری دینی، اسلام و ایمان، موجب فضیلتی در فرد عامل و نیز حق و حقوقی در قبال دیگران (به خصوص اهل اسلام و ایمان) می‌گردد. فرد باید حقوق دیگران، به خصوص برادران دینی را مراعات کند؛ از رذایل اخلاقی در این مسیر بپرهیزد و بر مدار فضایل اخلاقی در قبال دیگران رفتار کند. مسیر اخوت و برادری دینی «گذشتن از خود»، «برای دیگری» و «به خاطر خداوند» است.

نتیجه‌گیری

بر پایه تبیین انجام شده از نظام اخوت و برادری دینی، انسان در مراتب نخستین اخوت باید بکوشد تا از غرایز طبیعی، خودمحوری و طمع نسبت به دیگران فاصله گیرد. به واسطه الفت و انس الهی، با برادران دینی الفت و انس گیرد، از خویشستن فاصله بگیرد و دیگران را همانند پیکر واحدی در مسیر حب الهی بداند که نسبت به آنان مسئولیت‌پذیر باشد. در این جا است که مسئولیت‌پذیری دینی شکل می‌گیرد. ریشه مسئولیت‌پذیری برخاسته از نظام اخوت و برادری دینی صرفاً تشریعی نیست، بلکه امری تکوینی است که خداوند متعال در نهان انسان نهاده است. هم در طینت انسان، پیوند و تعلق خاطر با دیگران وجود دارد و هم این که خداوند متعال نعمت الفت و برادری را در قلوب انسان‌ها می‌گذارد تا در قبال یکدیگر مسئولانه رفتار کنند.

وجه اصلی مفهوم برادری و مسئولیت حاصل از آن، بر پایه نقش خداوند است؛ به همین جهت «حب و بغض فی الله» تأثیر مستقیمی بر «اخوت و برادری دینی» دارد. انسان باید با رفع رذایل اخلاقی، به فضایل و حقوق دیگران توجه ویژه‌ای داشته باشد. در این منظر، برادران دینی دارای حقوق خاص و ویژه‌ای هستند.

۱. میزان الحکمه، ج ۱، ص ۹۰.

کتابنامه

- قرآن کریم
 إحياء علوم الدين، محمد بن محمد، غزالي، بي جا، دارالكتاب العربي، بي تا.
 الاخلاق، عبدالله شبر، قم، هجرت، ۱۳۷۴ ش.
 الأمالي، محمد بن حسن طوسي، تحقيق وتصحيح: مؤسسة البعثة، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
 المحجة البيضاء، محمد بن شاه مرتضى فيض كاشاني، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۷ ق.
 المؤمن، حسين بن سعيد كوفي اهوازي، قم، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۴ ق.
 الكافي، محمد بن يعقوب كليني، تحقيق: دارالحديث، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ ق.
 الميزان في تفسير القرآن، سيد محمد حسين طباطبائي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
 تحف العقول، حسن بن علي بن شعبه حرّاني، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۰۴ ق.
 تفسير نور، محسن، قرائتي، تهران، مركز فرهنگي درس هايي از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
 تفسير القمي، علي بن ابراهيم قمي، تحقيق وتصحيح: طيّب موسوي جزائري، قم، دارالكتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ ق.
 تفسير نمونه، ناصر مكارم شيرازي و جمعي از نويسندگان، تهران، دارالكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.
 دانش نامه قرآن و حديث، محمد محمدی ری شهری، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۹۱ ش.
 مجمع البيان في تفسير القرآن، فضل بن حسن، طبرسي، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
 ميزان الحكمة، محمد محمدی ری شهری، ترجمه: حميدرضا شبيخي، چاپ اول، قم، دارالحديث، ۱۳۷۹ ش.
 غرر الحكم و درر الكلم، عبدالواحد بن محمد تميمي آمدی، قم، دارالكتاب الإسلامي، ۱۴۱۰ ق.

فلسفه اخلاق در دایره عقل و دین فرانظریه یکپارچگی اخلاق، هادی صادقی، قم، کتاب طه و پژوهشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۹ ش.

کنز الفوائد، محمد بن علی، کراچکی، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.

«نظریه سازمانی و مدیریتی مبتنی بر اصل اخوت»، علی آقاصفیری، مطالعات قرآن و علوم، سال دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ش ۳.

«اخوت ایمانی در آموزه‌های اسلامی»، رضا وطن دوست، الهیات و حقوق، پاییز ۱۳۸۴، ش ۱۷ (ص ۱۸۷ - ۲۱۲).

«اخوت انسانی و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (برپایه اندیشه آیه الله جوادی آملی)»، حبیب الله بابایی، حکمت اسراء، پاییز ۱۳۹۱، ش ۱۳ (ص ۷ - ۲۵).

«اخوت دینی مخالف در فقه امامیه»، محمدعلی راغبی؛ محمد نوذری فردوسی؛ علی حسن خانی، فقه، تابستان ۱۴۰۱، سال بیست و نهم، ش ۱۱۰ (ص ۱۷۸ - ۲۰۵).

دلالت‌های مستقل قرآنی، در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) (چیستی، جایگاه روایی، گونه‌شناسی)

^۱ علی بیدسرخ^۲ عباس اسمعیلی زاده^۳ محمد حسن رستمی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۸

چکیده

از جمله مسائل مغفول در پژوهش‌های حدیثی، نگاه کارکردشناسانه به روایات تفسیری و استنادات قرآنی اهل بیت (علیهم‌السلام) است. غلبه رویکرد معناشناسانه، در کنار خدشه وارد کردن به اعتبار سندی این گونه روایات، زمینه‌ساز مهجور ماندن بسیاری از آن‌ها شده است. از جمله روایاتی که می‌توانند نقش بسزایی در فرآیند تفسیر قرآن کریم ایفا کنند، روایات حاوی مدالیل مستقل از سیاق مجموعه آیات قرآن کریم (روایات مستفاد) هستند. از همین رو، جستار حاضر با نگاهی کارکردشناسانه و با هدف دستیابی به ویژگی‌های این گونه روایات و گونه‌شناسی آن‌ها، به روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که این روایات دارای ویژگی‌هایی چون «گسترش مدالیل آیات قرآنی»، «تعلیمی بودن»، «کثرت استفاضه‌ای» و «استنطاقی بودن» هستند که زمینه را برای نگاه کارکردشناسانه به تراث روایی شیعه هموار می‌سازند. از سوی دیگر، تأثیر الهام‌بخش این گونه روایات بر نگارنده تفسیر گران سنگ المیزان، در معرفی قاعده تفسیری نقلی مهمی با عنوان «اعتبار و حجیت دلالتی هر جمله تأمه‌الافاده یا مستقله قرآنی»، نشان از امکان استخراج اصول و قواعد تفسیری از روایات دارد. در این میان، گونه‌شناسی ساختاری این روایات امکان بازکاوی مجدد مباحثی چون سیاق، دامنه و مراتب آن را در علوم قرآنی فراهم می‌آورد. همچنین

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (ali.bidsorkhi@mail.um.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (esmaelizadeh@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (rostami@um.ac.ir).

گونه‌شناسی محتوایی آن‌ها افق‌های تازه‌ای را در تفسیر عصری قرآن کریم گشوده و امکان دستیابی به تفسیر موضوعی روایی را فرا روی پژوهشگران قرار می‌دهد. کلیدواژه‌ها: دلالت‌های مستقل، سیاق، گونه‌شناسی، قرآن، روایات، اهل بیت (علیهم‌السلام)

تبیین مسئله

با توجه به ویژگی «جامعیت و جاودانگی قرآن کریم»، یکی از دغدغه‌هایی که همواره پیش روی پژوهندگان در رشته‌های گوناگون وجود داشته، آن است که چگونه می‌توان پرسش‌های خود را به محضر قرآن کریم عرضه کرد و از آن، پاسخ‌هایی متناسب با شرایط زمان دریافت نمود. به عبارتی، از يك سو آیات شریفه در سیاق مجموعی خود دارای نوعی دلالت‌اند؛ حال آن‌که این پرسش مطرح می‌شود که چگونه و با چه الگویی می‌توان دلالت‌هایی مستقل و متناسب با اقتضای زمانه از آیات شریفه استنطاق کرد؟

در این میان، علامه طباطبایی با الهام از انبوه روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، از یکی از روش‌های ویژه در تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) پرده‌برداری کرده‌اند که می‌تواند ره‌یافتی روشمند و مبنایی علمی برای برداشت‌های استنطاقی - با رعایت نگاه منظومه‌ای به آیات قرآن کریم و منظومه معارف دین - فراهم آورد.

براین اساس، یکی از ویژگی‌ها و کلیدهای روش تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) آن است که آن حضرات، از آیات در بردارنده موارد عام، حکم و برداشتی خاص، و در موارد عام همراه با مخصص، حکمی دیگر، و نیز در موارد مطلق و مقید، برداشت‌های متناسبی ارائه کرده‌اند. این شیوه، الگویی کارآمد برای فهم ژرف‌تر از لایه‌های مختلف معنایی قرآن کریم و نیز پاسخ‌یابی به مسائل نوپدید در پرتو وحی الهی خواهد بود.^۱

براین اساس، ایشان از این گونه روایات، قاعده‌ای در معارف قرآنی استنتاج می‌کنند و می‌فرمایند:

هر جمله از جملات قرآنی، به تنهایی حقیقتی را می‌فهماند و با هر يك از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می‌دهد؛ حقیقتی ثابت و لایتغیر، و یا حکمی ثابت از احکام.^۲

آنچه در این جا اهمیت می‌یابد، آن است که روایات مورد اشاره علامه، چه جایگاهی در

۱. المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰.

۲. همان.

منظومه استنادات قرآنی اهل بیت علیهم‌السلام ایفا می‌کنند؟ مختصات آن‌ها چیست؟ و در چه گونه‌هایی قرار می‌گیرند؟ و از آن‌جا که در پیشینه‌های مرتبط با این نظریه، مانند مقاله «استقلال معنایی فرازهای قرآنی» نوشته محمد باقریان (نشریه معرفت، آبان ۱۳۸۵)؛ مقاله «سازگاری تفسیرآیات با دورویکرد تفکیکی و مجموعی» نوشته سهیلا پیروزفرو فهیمه جمالی‌راد (دوفصلنامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۲) و مقاله «معناداری بخشی از آیه یا آیات، هم در سیاق و هم خارج از سیاق» نوشته زهره اخوان‌مقدم (فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، کمتر به اهمیت جایگاه روایی یا گونه‌شناسی این گونه روایات پرداخته شده، و یا در مقاله «مطالعه انتقادی نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی» نوشته حامد شریفی‌نسب و عبدالهادی فقهی‌زاده (دوفصلنامه علوم قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، نظریه علامه، فاقد پشتوانه علمی دانسته شده است، لذا جستار حاضر با هدف تبیین منطق پشتیبان روایی نظریه «حجیت دلالتی هر جمله تامه‌الافاده یا مستقله قرآنی» (از باب ادلّ الدلیل علی امکان شیء و وقوعه) و نیز تبیین مختصات روایات حاوی مدالیل استقلال و گونه‌شناسی آن‌ها سامان یافته است.

از این رو، ابتدا ضمن مفهوم‌شناسی «دالت»، به تبیین مفهوم «دالت مستقل قرآنی» و برشمردن ویژگی‌ها، طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی روایات مربوط خواهیم پرداخت.

۱. «دالت» در لغت و اصطلاح

«دالت» برگرفته از ماده (د.ل.ل) است. ابن فارس برای این ماده، دواصل معنایی بیان کرده است: نخست، «نشان دادن و واضح ساختن چیزی با اماره و نشانه‌ای که آن را بیاموزی»؛ و دوم، «حالت اضطراب در یک چیز».^۱

بر همین اساس، اشتقاق فعلی و اسمی این ماده به کار رفته است؛ چنان‌که برای اصل معنایی اول گفته می‌شود:

دَلَّلْتُ فُلَانًا عَلَى الطَّرِيقِ.^۲

و یا گفته می‌شود:

دَلَّهَ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ.^۳

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۵۹.

۲. همان.

۳. أساس البلاغه، ج ۱، ص ۱۹۳.

و برای اصل معنایی دوم و حالت اضطراب و تزلزل در چیزی گفته می‌شود:

تدللت الشیء.^۱

نگارنده التحقيق از میان این دو اصل معنایی، تنها اصل معنایی نخست را نزدیک به حقیقت معنای این ماده دانسته و اصل واحد آن را «صیرورتی در چیزی به گونه‌ای که از امر دیگری خبر دهد و آن را آشکار سازد» عنوان کرده است؛ خواه این چیز از سنخ الفاظ باشد یا غیر آن، و خواه این خبر دادن با قصد و هدف صورت گرفته باشد یا بدون آن.^۲

کلمه «دلالت» در منابع لغوی عربی به دو صورت مفتوح (الدلالة) و مکسور (الدلالة) ضبط شده است که برخی از لغویان هر دو حالت را برای آن ذکر کرده‌اند.^۳ و برخی ضبط مفتوح کلمه را برتر دانسته‌اند.^۴ و ابن سیده آن را صرفاً به صورت مکسور دانسته است.^۵

این کلمه مصدر مجرد سماعی باب (فعل - یفعل) است و چنان که راغب اصفهانی بیان کرده است، به معنای «ما یتوصل به الی معرفه الشیء» یعنی آنچه به وسیله آن شناخت یک چیز حاصل می‌شود؛^۶ مانند دلالت الفاظ بر معانی و دلالت رموز، نوشته‌ها و عقود در حساب.^۷

همچنین لغویان در مقام تبیین معنای «دلالت» و تفاوت آن با «أماره»، دلالت را موجب علم و معرفت و اماره را موجب غلبه ظن و گمان معرفی نموده‌اند.^۸

در مجموع می‌توان گفت که استعمال لغوی کلمه «دلالت» در زبان عربی به معنای واضح ساختن چیزی به وسیله نشانه‌ای است که موجب کسب علم شود، یا ادراک یک مفهوم از طریق نشانه‌های اطمینان بخش. چنان که علائم راهنمایی و رانندگی، خلقت کوه‌ها و دریاها، الفاظ و حروف، هریک بیان‌گر مفهومی خاص هستند.

دلالت در اصطلاح به معنای وجود شیئی است به گونه‌ای که علم به آن، مستلزم علم به شیء دیگری باشد.^۹ بر این اساس، شیء نخست «دال»، شیء دوم «مدلول» نامیده می‌شود و

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۵۹.

۲. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۲۵۶.

۳. العین، ج ۸، ص ۱۱؛ المصباح المنیر، ص ۱۹۹.

۴. الصحاح، ج ۴، ص ۱۶۹۸؛ تاج العروس، ج ۴، ص ۲۴۱.

۵. المحکم و المحيط الاعظم، ج ۹، ص ۲۷۱.

۶. المفردات، ج ۱، ص ۳۱۶.

۷. همان.

۸. الفروق فی اللغة، ص ۶۰؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۳، ص ۲۵۶.

۹. الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۶۶.

نسبت، ارتباط یا ملازمه‌ای که میان «دال» و «مدلول» برقرار می‌شود «دالت» خوانده می‌شود؛ مانند دالت نور بوجود خورشید.^۱ در این میان، عالمان منطق دالت لفظی را چنین تعریف کرده‌اند: «كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود»؛ یعنی لفظ به گونه‌ای باشد که انسان از علم به صدور آن از گوینده، معنای اراده شده را دریابد.^۲

دالت لفظی را به سه گونه تقسیم کرده‌اند:

- دالت مطابقی: دالت لفظ بر تمام معنای موضوع له، مانند دالت لفظ «کتاب» بر همه اجزای آن،

- دالت تضمنی: دالت لفظ بر بخشی از معنای موضوع له، مانند دالت لفظ «کتاب» بر اوراق آن،

- دالت التزامی: دالت لفظ بر چیزی خارج از معنای موضوع له ولی همراه و ملازم آن، مانند دالت «دوات» بر «قلم».^۳

در علم اصول فقه نیز دالت به دو نوع کلی تقسیم می‌شود:

الف) دالت منطوقی: یعنی «ما دلّ علیه اللفظ فی محلّ النطق»؛ دالتی که لفظ به خودی خود و به محض تلفظ، بیان گر آن باشد.^۴

ب) دالت مفهومی: یعنی «ما دلّ علیه اللفظ لا فی محلّ النطق»؛ دالتی که لفظ مستقیماً و به محض تلفظ، بیانگر آن نیست بلکه به تبع دالت منطوقی، معنای آن درک می‌شود.^۵ در مجموع، دالت‌های مطرح شده در این دو علم به یکدیگر قابل ارجاع‌اند و می‌توان آن‌ها را در دو نوع کلی «دالت‌های مطابقی» و «التزامی» قرار داد که وجه مشترک همگی آن‌ها دالت‌های عرفی کلام است.^۶

مراد از کلمه «دالت» در ترکیب «دالت مستقل قرآنی» نیز مطلق «مایدلّ علیه الکلام» است.^۷

۱. المنطق، ص ۳۵؛ همچنین برای توضیح بیشتر رک: المنطق (ترجمه و تعلیقات شیروانی)، ج ۱، ص ۸۸-۸۹.

۲. همان، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۸.

۴. برای نمونه رک: القوانين المحکمه فی الأصول، ج ۱، ص ۳۸۴؛ الموجز فی اصول الفقه، ص ۷۸.

۵. برای نمونه رک: الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، ص ۱۴۵؛ اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص ۱۷۷.

۶. قواعد تفسیری، ص ۲۴۶.

۷. برای مطالعه بیشتر درباره اصطلاح «دالت»، رک: دانش‌نامه جهان اسلام، ج ۱۸، ص ۲۳-۲۶.

۲. چپستی «دالات مستقل قرآنی»

یکی از قراین مهم در فهم کلام خدای متعال، قرینه سیاق است که بنا به تعریف شهید صدر «کُلّ ما یکتنف اللفظ الذی نرید فهمه من دوالّ آخری، سواء کانت لفظیّة کالکلمات الّتی تشکّل مع اللفظ الذی نرید فهمه کلاماً واحداً مترابطاً، أو حالّیة كالظروف أو الملابس الّتی تحیط بالكلام و تكون ذات دلالة فی الموضوع»^۱ است؛ یعنی هرگونه دلیلی که به الفاظ و عبارات گره خورده باشد، خواه از مقوله الفاظ باشد و خواه از قرینه حالی مانند اوضاع و احوالی که سخن در آن مطرح شده است و در موضوع بحث نوعی دالات دارد. با این حال، این قرینه مهم به دلیل سبک بیان ویژه قرآن کریم دارای دامنه‌ای مشکوک و ذوالمراتب است، به طوری که مفسر همواره در تبیین مراد خدای متعال از عبارات شریفه قرآنی با دو نوع دالات مواجه می‌شود:

الف) دالات‌های سیاق مجموعی: در این نوع دالات‌ها، مدلول عبارات قرآنی با نگاهی مجموعی و در نظر گرفتن آیات قبل و بعد کشف می‌شود.

ب) دالات‌های مستقل: یعنی دالات‌های ناشی از نگاه استقلال‌ی به مدلول‌های درونی آیات شریفه.

توضیح، آن که گاهی می‌توان به عبارات شریفه قرآنی علاوه بر نگاه مجموعی، نگاهی مستقل نیز داشت؛ به عبارتی، «گاهی آیه‌ای به چند جمله و چند جزء تجزیه می‌شود که هر یک می‌تواند پیام خاصی داشته باشد».^۲

بر همین مبنا، می‌توان دالات‌های مستقل را با رعایت شرایطی چون تأمّۀ الإفاده بودن، رعایت نگاه منظومه‌ای به آیات قرآن کریم و معارف دین، تقدّم نگاه سیاقی و عدم تنافی و تناقض با سیاق مجموعی، در اشکال ذیل قرار داد:

الف) دالات‌های حاصل از نگاه تقطیعی سطح عرضی و افقی: منظور دالات‌هایی است که از زنجیره سیاق به عنوان زیرساخت قرارگیری جملات مقطع‌گیری می‌شود؛ در این حالت عبارات شریفه بیان‌گر پیام و دالات مستقل خواهند بود.

برای مثال، به آیات شریفه ۱۹۴ و ۱۹۵ سوره مبارکه بقره توجه فرمایید:

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۴. برای توضیح بیشتر رک: قواعد کلی استنباط، ج ۱، ص ۲۶۱؛ قواعد تفسیری، ص ۱۲۶.

۲. تسنیم، ج ۲۷، ص ۴۰۷.

«الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ * وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».

با توجه به سیاق مجموعی که درباره حکم جهاد است، مراد از عبارت شریفه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» این است که با عدم رعایت دستور انفاق در راه خدا، خود را به هلاکت نیندازید؛ اما با این حال می توان از منظری استقلالی و تقطیعی نیز به این عبارت شریفه نگریست، که در این صورت معنای مطلق پیدا می کند و به معنای نهی از هر عمل افراطی و تفریطی است که موجب هلاکت گردد.^۱ مبنای اصلی این نگاه، روایات متعددی از اهل بیت (علیهم السلام) است که مواردی چون اعتدال در انفاق، رفتار در حال تقیه و... را با تمسک به این عبارت شریفه بیان کرده اند.^۲

ب) دلالت های حاصل از نگاه تجریدی سطح طولی و عمودی: منظور دلالت هایی است که علاوه بر نگاه تقطیعی، از برخی کلمات و عبارات غیر دخیل در معنا، الغای خصوصیت می شود و معنایی عام و مجرد از عوارض سیاق در طول معنای سیاقی ایجاد می گردد. چنان که عبارت شریفه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» در سیاق آیه ۱۲۴ سوره بقره بیان گردد یکی از سنت های جاهلی مشرکان و تذکر به آن است، ولی در روایت با نگاهی تجریدی از کلمه «ابواب» الغای خصوصیت شده و دلالت مستقل «ایتوا الأمور من وجهها»^۳ از آن استخراج شده است. به عبارت دیگر، می توان گفت آیات و عبارات قرآنی با در نظر گرفتن تمامی قیود و پیوندهای متنی و فرامتنی، دارای یک دلالت و مراد خواهند بود و به تنهایی و بدون در نظر گرفتن آن قیود، دارای نوع دیگری از دلالت و مراد خواهند بود.

از طرفی، بیان این نکته ضروری است که از آنجا که سیاق در قرآن کریم مفهومی مشکک و ذو مراتب است و کلام هیچ گاه از حداقل ترین مرتبه سیاق یعنی «سیاق یک جمله تامه»^۴ خالی نخواهد بود، لذا مراد از عبارت مذکور «دلالت های مستقل از برخی مراتب سیاق» خواهد بود و نه مطلق سیاق. مراد از کلمه «قرآنی» در ترکیب «دلالت مستقل قرآنی»، جملات تام و معناداری است که امکان نگاه مستقل از سیاق مجموعی را داشته باشند؛ که

۱. همان.

۲. برای نمونه، رک: من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۲۱؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۳۷.

۳. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۸۶.

گاه بخشی از آیه، گاه یک آیه و دسته‌ای از آیات را شامل می‌شود و گاه کوتاه‌ترین صورت کلام که دورکن اصلی جمله (مسند و مسندالیه) را تشکیل می‌دهد^۱ و معنای صحیحی دلالت می‌کند، را در بر می‌گیرد.

بنابراین، عبارات قرآنی از یک سوبه لحاظ پیوندها و ارتباطات لفظی و ساختاری با جملات تام هم‌جوار، دارای یک نوع دلالت هستند که به آن‌ها دلالت ارتباطی یا دلالت سیاقی مجموعی می‌گوییم، و نیز ممکن است جداگانه دارای یک معنا، پیام و تفسیر مستقل باشند^۲ که به آن‌ها «دلالت‌های مستقل قرآنی» گفته می‌شود. سیره تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) و استنادات قرآنی آن حضرات مملو از این گونه مدالیل است که در ادامه به تبیین جایگاه و اهمیت روایات حاوی مدالیل استقلالی پرداخته خواهد شد.

۳. جایگاه روایات حاوی مدالیل استقلالی

استنادات قرآنی اهل بیت (علیهم‌السلام) را می‌توان به موارد متعددی تقسیم‌بندی نمود: الف) روایات معناشناسانه: در این دسته از روایات، مراد از کلمه یا عبارتی از آیات شریفه تبیین و توضیح داده می‌شود؛ به گونه‌ای که مخاطب به فهم روشن‌تری از واژگان یا ترکیبات خاص قرآنی می‌رسد.

ب) روایات مربوط به تفسیر قرآن به قرآن: در این روایات، برای تبیین معنا و مراد از یک آیه، به آیات دیگر استناد شده و از ارتباط درونی بین آیات برای فهم بهتر استفاده گردیده است.

ج) روایات جری و تطبیق: در این گروه، مصادیق آیات شریفه بر موارد و موقعیت‌های مشابه در زمان‌های مختلف تطبیق داده شده‌اند؛ به گونه‌ای که مفاهیم کلی آیه، در قالب نمونه‌هایی از زمان صدور روایت یا دوره‌های بعد، تجلی می‌یابد.

د) روایات حاوی مدالیل استقلالی (به تعبیری یکی از محققان، «روایات مستفاد»^۳): این روایات با آن‌که با دلالت سیاق مجموعی آیات شریفه مخالفتی ندارند، اما حاوی معانی و مدالیل دیگری هستند که فارغ از پیوندهای متنی، فرامتنی و موضوعی، با نگاهی مستقل، تقطیعی و گاه تجربیدی به دست آمده‌اند.

۱. همان، ص ۲۶۴.

۲. مجموعه مصاحبه‌های مرجعیت علمی قرآن کریم (مصاحبه مهدوی راد)، ص ۱۵۹.

۳. گونه‌شناسی تحلیلی احادیث قرآنی امامیه، ص ۲۲۳.

این گونه روایات از جهات گوناگون حائز اهمیت اند که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد:

۱-۳. توسعه دهنده آفاق دلالت های قرآنی

یکی از جنبه های مهم روایات حاوی مدالیل استقلالی، توسعه آفاق دلالت های قرآنی است؛ به عبارت دیگر، این گونه روایات، فراتر از سیاق مجموعی، دامنه وافق نگاه به مدالیل قرآنی را گسترش می دهند.

توضیح، آن که مفسر قرآن کریم، در وهله نخست، با قرائن سیاقی به عنوان ظرف کلام الهی در سطح پایه و اولیه مدالیل مواجه می شود و با تکیه بر آن ها، مراد ابتدایی خدای متعال را کشف می کند. آنگاه، این امکان برای وی فراهم است تا دامنه نگاه خود را گسترش دهد و فراتر از قرینه صارفه سیاق، مرادات وافق های دیگری از مدالیل آیات را کشف کند.

تحقق این امر، مرهون نوع مواجهه حضرات معصومان علیهم السلام با قرآن کریم و شیوه استنطاق آن ها از آیات الهی است. برای مثال، نمونه ای از روایاتی که بیان گرتوسعه در آفاق مدالیل آیات هستند، در ادامه ارائه خواهد شد:

قَدِمَ إِلَى الْمُتَوَكِّلِ رَجُلٌ نَصْرَانِيٌّ، فَجَرَّ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ، فَأَرَادَ أَنْ يَقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدَّ فَأَسْلَمَ. فَقَالَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ: «الْإِيمَانُ يَمْحُو مَا قَبْلَهُ». وَقَالَ بَعْضُهُمْ: «يُضْرَبُ ثَلَاثَةَ حُدُودٍ». وَكَتَبَ الْمُتَوَكِّلُ إِلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّقِيِّ يَسْأَلُهُ، فَلَمَّا قَرَأَ الْكِتَابَ، كَتَبَ: «يُضْرَبُ حَتَّى يَمُوتَ». فَأَنْكَرَ الْفُقَهَاءُ ذَلِكَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنِ الْعِلَّةِ، فَقَالَ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾. قَالَ: فَأَمَرَ الْمُتَوَكِّلُ فَضْرِبَ حَتَّى مَاتَ.^۱

در این روایت، امام هادی علیه السلام در پاسخ به سؤالی درباره حکم یک نصرانی گناهکار که پیش از اجرای حد مسلمان شده بود، به آیات ۸۴ و ۸۵ سوره غافر استناد می فرمایند و آن فرد نصرانی را مستحق اجرای حد شرعی دانستند؛ در حالی که آیات یاد شده در سیاق وعده عذاب الهی برای انکارکنندگان دعوت پیامبران قرار گرفته است.

بدین سان، آن حضرت علیه السلام در مقام تعلیم روش استنباط فقهی از آیات قرآن کریم و نمایاندن دامنه مدالیل آیات برآمده اند و به دیگران آموخته اند که استخراج احکام الهی، منحصر در دلالت های برخاسته از ظرف سیاق مجموعی یا محدود به آیات مشهور فقهی -

۱. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۴۰۵.

که برخی تعداد آن‌ها را تا پانصد آیه نیز برشمرده‌اند^۱ - نیست.

این‌گونه استشهادات قرآنی، نشان‌دهنده توسعه در آفاق دلالت‌های قرآنی است؛ چنان‌که یکی از فقها و مفسران معاصر در کتاب خود می‌نویسد:

ولو أن القارئ الكريم جمع الروايات التي استشهاد بها أئمة أهل البيت على مقاصدهم استشهاداً تعليمياً لا تعبدياً لوقف على سعة آفاق القرآن.^۲

بنابراین، توسعه آفاق مدالیل آیات قرآن کریم از ویژگی‌های ممتاز روایات حاوی این‌گونه مدالیل به شمار می‌رود. این روایات در فرآیند تفسیر، مفسر را از حصار تنگ و محدود سیاق فراتر می‌برند و او را به کشف و انکشاف مدالیل گسترده‌تری از قرآن کریم دعوت می‌کنند.

این امر، هم در سطح عرضی یا ظهری کلام - از طریق مقطع‌گیری از عبارات قرآنی - محقق می‌شود، چنان‌که این شیوه در استخراج قواعد فقهی از عبارات قرآن نیز رایج و مرسوم است؛ و هم در سطح طولی یا بطنی کلام صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که گاه از یک عبارت یا آیه شریفه، معانی و مدالیل متعددی - متناسب با مراتب ادراک و میزان طهارت نفسانی - قابل استظهار خواهد بود؛ چنان‌که علامه طباطبایی (رحمه‌الله) درباره آیه شریفه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۳ بیان می‌دارند:

وهذا باب يفتح منه ألف باب.^۴

و این امر با هدایت‌گری روایات حاوی مدالیل استقلالی در ابعاد یادشده صورت می‌گیرد.

۲-۳. تعلیمی بودن

بر مبنای آیه شریفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^۵، قول پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در تبیین قرآن کریم حجت است و این آیه شریفه بیان‌گر «حجیه قول النبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فی بیان الآیات القرآنیة» است که به ضمیمه حدیث متواتر ثقلین، بیان اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز بدان ملحق می‌شود.^۶ به علاوه، عبارت شریفه «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»^۷ بیان‌گر شأن تعلیمی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است. از

۱. کنز العرفان، ج ۱، ص ۵.

۲. موسوعة طبقات الفقهاء، ص ۲۶-۲۷.

۳. سوره یس، آیه ۸۲.

۴. المیزان، ج ۱۷، ص ۱۱۶.

۵. سوره نحل، آیه ۴۴.

۶. المیزان، ج ۱۲، ص ۲۶۱.

۷. سوره جمعه، آیه ۲.

این رو، آن حضرت شأن تعلیمی برای کتاب الله دارند و تعلیم به معنای هدایت و ارشاد ذهن متعلم توسط معلم نسبت به مطالبی است که دستیابی به آن برای متعلم دشوار است و نه این که محال باشد.^۱

بنابراین، دو آیه شریفه مذکور براین معنا دلالت دارند که پیامبر ﷺ همان چیزی را به مردم تعلیم می دهد و تبیین می کند که خود قرآن بر آن دلالت می کند و خدای سبحان خواسته است آن مطالب را به بشر برساند.^۲ پس وظیفه آن حضرت تسهیل گری ذهن متعلمین برای تفهم قرآن کریم است.

همچنین اهل بیت ﷺ از آن جا که در مقام تعلیم و پیوند با قرآن کریم، آموزاننده روش تفسیری نیز هستند و به تعبیری، آن حضرات هم معلم هستند و هم مفسر و آن جایی که مفسرند، مقام معلمی دارند؛ یعنی طوری قرآن را تفسیر می کنند که مخاطب، نحوه تفسیر قرآن را بداند.^۳

همچنین عبارت «لن یفترقا» در حدیث شریف ثقلین بیان گر رابط دوسویه قرآن و اهل بیت ﷺ است، به طوری که قرآن کریم دلالت کننده بر معانی خود و کشف معارف الهیه است و اهل بیت ﷺ دلالت کننده بر طریق کشف اغراض و هدایت مردم به اغراض و مقاصد قرآن کریم هستند؛^۴ چنان که امام علی بن الحسین ﷺ در تفسیر آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»^۵ بیان می دارند:

الإمام يَهْدِي إِلَى الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ يَهْدِي إِلَى الْإِمَامِ.^۶

بنابراین، شأن حضرات معصومان ﷺ در ساحت قرآن کریم صرفاً شأن مفسر بودن نیست، بلکه آن حضرات شأن معلم روش تفسیری را ایفا می کنند و در مواردی زیادی آن حضرات هنگام استدلال به آیات قرآن کریم در جایگاه معلم هدایت گرد در جهت دلالت های قرآنی نقش ایفا می کنند.

سبحانی تبریزی در این باره می نویسد:

۱. المیزان، ج ۳، ص ۸۵.

۲. همان جا.

۳. مجموعه مصاحبه های مرجعیت علمی قرآن کریم (مصاحبه مهدوی راد)، ص ۱۵۳؛ آفاق سنت، ص ۲۳۳.

۴. المیزان، ج ۳، ص ۸۶.

۵. سوره اسراء، آیه ۹.

۶. معانی الأخبار، ص ۱۳۲.

و قد اتخذوا لأنفسهم عليه السلام عند الاستدلال بالآيات موقف المعلم المرشد إلى جهة دلالة الآيات على مقاصدهم، مع غصّ النظر عن كونهم أئمة معصومين، رزقوا العلم من عند الله سبحانه وورثوا علوم النبي صلى الله عليه وآله.^۱

وهمچنین نگارنده التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب بر نقش تعلیمی ائمة اهل البيت عليه السلام و ارشاد دیگران به معالم تفسیر تأکید می‌کند و این‌که تفاسیر آن حضرات صرفاً جنبه نمونه‌ای و الگویی را برای روش‌های تفسیر را ایفا می‌کند و در این باره می‌نویسد:

كان الدور الذي قام به أئمة أهل البيت عليه السلام في تفسير القرآن الكريم، هو دور تربية وتعليم وإرشاد إلى معالم التفسير وأنه كيف ينبغي أن يفهم معاني كلامه تعالى وكيف الوقوف على دقائق ورموز هذا الوحي الإلهي الخالد. فقد كانت تفاسيرهم للقرآن، الماثورة عنهم عليه السلام تفاسير نموذجية، كانوا قد عرضوها على الأمة وعلى العلماء، لكي يتعرفوا إلى أساليب التفسير، تلك الأساليب المعتمدة على أصول متينة وقواعد رصينة.^۲

در این میان، یکی از روش‌های تفسیری - که علامه طباطبائی رحمته الله آن را «احد اصول مفاتيح التفسير» در اخبار منقول از آن حضرات عنوان کرده است - تفسیر قرآن کریم با نگرش استقلالی است؛ به طوری که روایات زیادی در بردارنده دلالت‌های مستقل از سیاق مجموعی و با این حال، ناظر به تعلیم این شیوه تفسیری که فراتر از سیاق مجموعی، قصص و افراد ذکر شده در آیات می‌توان مدالیل دیگری استخراج کرد؛ چنان‌که در نمونه‌ای می‌توان این روایت ذیل را ذکر کرد:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ، عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: رَجِمَ اللَّهُ عَبْدًا ظَلَبَ مِنْ اللَّهِ حَاجَةً فَأَلَحَّ فِي الدُّعَاءِ، اسْتَجِيبَ لَهُ أَوْ لَمْ يُسْتَجَبْ لَهُ، وَ تَلَاهِذِهِ الْأَيَّةُ: ﴿وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾».^۳

در این روایت حضرت رسول صلى الله عليه وآله، از عبارت شریفه «وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا»^۴ دلالت مستقل «الحاح در دعا کردن» را استخراج می‌کنند، در حالی که این عبارت در

۱. تمسک العترة الطهارة بالقرآن الكريم (مقدمه سبحانی تبریزی)، ص ۸.

۲. التفسير و المفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۱، ص ۴۶۸.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۴۷۵.

۴. سوره مريم، آیه ۴۸.

سیاق داستان گفتگوی حضرت ابراهیم علیه السلام و آزر قرار گرفته است و به حالت کناره گیری آن حضرت از بت پرستان برای خلوت کردن با خدای متعال و اخلاص در دعا اشاره دارد؛ اما در روایت شریفه، سیاق در نقش مورد، مخصص دانسته نشده و تجرید و الغای خصوصیت شده است و بدان معناست که هر بنده مؤمنی در دعا کردن باید الحاح داشته باشد و همواره باید بین خوف و رجا سیر کند.^۱ نیز تلاوت آیه یاد شده توسط آن حضرت و مستند ساختن دلالت استخراج شده بیان گر جنبه تعلیمی و آموزشی به دیگران در عدم انحصار مدالیل آیات به مدالیل سیاقی است.

۳-۳. تفسیری بودن

از جمله دیدگاه های مطرح شده درباره دلالت های استقلالی، «تفسیری نبودن» این گونه مدالیل است. به عبارتی، برخی معتقدند این مدالیل صرفاً نوعی «برداشت» محسوب می شوند؛^۲ در حالی که در بسیاری از روایات، مدالیل استقلالی مبتنی بر ظاهر آیات شریفه با عباراتی چون: «أَمَّا سَمِعْتُ قَوْلَ اللَّهِ ﷻ»، «فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ»، «ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ ﷻ فِي كِتَابِهِ»، «لَقَوْلِ اللَّهِ ﷻ» و...^۳ به خدای سبحان نسبت داده شده اند. از آنجا که کشف مراد خدای متعال یکی از مراحل فرآیند تفسیر به شمار می آید،^۴ می توان گفت مدالیل استقلالی نیز در قلمرو تفسیر قرار می گیرند و مراد خدای سبحان محدود به مدالیل سیاقی نیست.

ضمن این که اگر مدالیل استقلالی را از سنخ مدالیل التزامی غیر بین به شمار آوریم، با توجه به علم خدای متعال به لوازم کلامش، این مدالیل نیز در حکم تفسیر و بیان مراد الهی هستند. همچنین این که یک دلالت در نگاه اولیه خفیه به نظر آید، دلیل بر غیر تفسیری یا غیر مراد بودن آن نیست.

اهل بیت علیهم السلام در مواردی مدالیلی از آیات شریفه استظهار می کردند که گرچه در وهله اول برای دیگران استبعاد به همراه داشت، اما با راهنمایی و دقت در کیفیت استدلال آن حضرات، اذهان به تدریج نسبت به مدالیل استخراج شده انقیاد پیدا می کردند؛ چنان که یکی از مفسران معاصر در این باره می نویسد:

۱. المیزان، ج ۱۴، ص ۶۱

۲. «رویکرد روش شناسی در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام»، ص ۱۱.

۳. برای دیدن عبارات بیشتر رک: تمسک العترة الطاهرة بالقرآن الکریم، ص ۱۷-۱۸.

۴. روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۷.

والسابق فی روایات أئمة أهل البيت (علیهم‌السلام) یقف علی أنهم كانوا یستنبطون من الآیات نکات بدیعة و معانی رفیعة عن مستوى الأفهام. و ربّما یتصوّر الساذج أنّ هذا النوع من التفسیر تفسیر بالرأی و فرض علی الآیة، و لکن بعد الإمعان فی الروایة و الوقوف علی کیفیة استدلالهم (علیهم‌السلام) یذعن بأنّ لها دلالة خفیة علی ذلك المعنی الرفیع الشامخ، و قد غفل عنه الآخرون.^۱

بنابراین، می‌توان گفت قلمرو تفسیر شامل مدالیل استقلالی نیز می‌شود و مفسّر قرآن کریم، به تبعیت از روش تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام)، باید همه مدالیل را در فرآیند تفسیر (با رعایت قواعد و ضوابط تفسیر) مدنظر قرار دهد. از این رو، ضروری است که ابتدا با نگاهی سیاقی و مجموعی و سپس با نگاهی استقلالی، در پی کشف و استظهار مدالیل درون جمله‌ای آیات شریفه باشد.

۳ - ۴. کثرت استفاضه‌ای

یکی دیگر از ویژگی‌های روایات حاوی مدالیل استقلالی، کثرت این گونه روایات و سبک تفسیر مبتنی بر نگاه استقلالی در روش تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) است که در کتب روایی، احتجاجی و... به فراوانی یافت می‌شود.

علامه طباطبایی درباره کثرت این شیوه تفسیری در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) با تعبیر «جم غفیر من احادیثهم» یاد کرده‌اند.^۲ این در حالی است که مبنای ایشان حجت نبودن اخبار آحاد غیر فقهی و صرفاً حجت دانستن اخبار متواتر و نزدیک به قراین اطمینان بخش (استفاضه) است.^۳ بنابراین، با توجه به این که ایشان همین تعبیر را برای روش تفسیر قرآن به قرآن نیز به کار برده‌اند^۴ و نیز با توجه به این که ایشان برای حدیث شریف غدیر - که کثرت راویان آن به ۳۵ تن از صحابه از طرق سنی و شیعه رسیده است - اصطلاح تواتر را به کار برده‌اند،^۵ می‌توان نتیجه گرفت که روایات حاوی مدالیل استقلالی در استنادات اهل بیت (علیهم‌السلام) از نظر ایشان به حد تواتر یا استفاضه رسیده‌اند.

۱. موسوعة طبقات الفقهاء، قسم الاول (مقدمه) ج ۱، ص ۲۸.

۲. المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰.

۳. همان، ج ۸، ص ۶۶؛ ج ۱۰، ص ۳۵۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۸۷.

۵. همان، ج ۳، ص ۱۷۹.

این روش تفسیری، همانند سبک تفسیری قرآن به قرآن، مبتنی بر حجیت فعل معصوم، معتبر است؛ هرچند ممکن است برخی روایات به تنهایی از نظر سندی ضعیف باشند، اما اصل این شیوه تفسیری به عنوان سبک تفسیری از مجموع روایات موجود در کتب مختلف روایی، احتجاجات و ادعیه اثبات می‌گردد.

۳-۵. استنطاقی بودن

استنطاق، به معنای به نطق درآوردن آیات شریفه متناسب با پرسش‌هاست؛ امری که روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه مؤید آن است. آن حضرت در خطبه‌ای عمومی چنین می‌فرماید:

ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ، وَلَكِنْ أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ، أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ
الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي، وَدَوَاءَ دَائِكُمْ، وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ.^۱

در این عبارات، حضرت به ویژگی استنطاق آیات شریفه اشاره می‌کند و با توجه به جایگاه معلمی آن بزرگواران در عرصه قرآن کریم، می‌توان گفت تعلیم این ویژگی توسط ایشان انجام گرفته است. به این ترتیب، در پرتو روش استنطاق که توسط آن حضرات آموزش داده شده و سنت تفسیری ایشان، می‌توان پرسش‌های زمانه را بر قرآن کریم عرضه کرد؛ چنان‌که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت شده است که فرمود:

فاستنطقوا القرآن بستی.^۲

در این میان، روایات حاوی مدالیل استقلالی از این ویژگی ممتاز برخوردارند؛ چرا که حکایت گر و تعلیم‌دهنده سنت تفسیر استقلالی هستند. بسیاری از این روایات در مقام پرسش از حضرات معصومان (علیهم السلام) صادر شده‌اند و آن‌ها با نگرشی استقلالی، عبارات و جملات قرآنی را فارغ از سیاق مجموعی به نطق درمی‌آورند. به نوعی می‌توان گفت که این شیوه، نوعی تفسیر عصری است که به مردم آموزش داده می‌شد. برای مثال در روایتی آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَشَّارٍ الْوَاسِطِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى
أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) أَسْأَلُهُ عَنِ الْكَحَاحِ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ: «مَنْ خَطَبَ إِلَيْكُمْ، فَرَضِيتُمْ دِينَهُ وَأَمَانَتَهُ،
فَرَوْحُوهُ» (لَا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ).^۳

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸.

۲. مکاتیب الرسول (علیه السلام)، ج ۱، ص ۵۰۱.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۴۷.

در این روایت، سؤال‌کننده طی نامه‌ای از امام جواد (علیه‌السلام) درباره ملاک پذیرش خواستگار برای دخترش پرسش می‌کند و آن حضرت، ضمن تمسک به عبارت قرآنی ﴿لَا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾^۱، ملاک خواستگار را رضایت از دین و امانت‌داری معرفی می‌کنند. ایشان تأکید می‌نمایند که در صورت عدم رعایت این ملاک، فتنه و فساد بزرگی در زمین روی خواهد داد. این استنتاج به دلالت مستقل آیه است، در حالی که عبارت شریفه در سیاق آیات مربوط به دستورات هجرت و جهاد، پذیرش ولایت مؤمنان و عدم مخالفت و دوستی با کفار صادر شده است. بنابراین، آن حضرت دستورات آیات شریفه را در پاسخ به سؤالات روز تعمیم داده‌اند و هم‌زمان در قالب نامه‌نگاری، یک روش تفسیری را آموزش داده‌اند.

۳-۶. مؤسسی اصل و قاعده تفسیری

یکی از خلأهای پژوهشی در حوزه روایات، فقدان نگاه روش‌شناسانه است؛ به گونه‌ای که غالب آثار نگاشته شده رویکردی معناشناسانه به روایات تفسیری دارند. آنچه در شیوه تفسیری علامه طباطبایی کمتر مورد توجه قرار گرفته، نگاه روش‌شناسانه به روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است. به عبارتی، با وجود این که ایشان قرآن کریم را در بیان دلالت‌ها و مرادات مستقل از سایر منابع می‌دانند^۲ و بر مبنای تفسیر آیه به آیه، قرآن را تفسیر می‌کنند، اما شرط ورود به شیوه تفسیر قرآن به قرآن را ممارست و تسلط بر روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌دانند و می‌نویسند:

أَنَ الْمُتَعِينَ فِي التَّفْسِيرِ الْاِسْتِمْدَادُ بِالْقُرْآنِ عَلَى فَهْمِهِ، وَ تَفْسِيرُ الْآيَةِ بِالْآيَةِ، وَ ذَلِكُ بِالْتَدَرُّبِ بِالْأَثَارِ الْمُنْقُولَةِ عَنِ النَّبِيِّ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ (علیهم‌السلام)، وَ تَهْيِئَةُ ذَوْقٍ مَكْتَسَبٍ مِنْهَا ثُمَّ الْوُرُودُ.^۳

حال باید گفت که علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۱۵ سوره بقره فراتر از مرحله نقش «تهیئة ذوق مکتسب» بودن روایات می‌روند و با رویکردی کارکردشناسانه، روایات حاوی مدالیل استقلالی را به عنوان «أحد أصول مفاتيح التفسير» معرفی می‌کنند.^۴ از این تعبیر چنین برمی‌آید که این نظریه، همچون قواعد عقلی و زبانی تفسیری، قاعده‌ای نقلی، معتبر و مرتبط با یکی از سبک‌های تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) است؛ چنان که یکی از محققان آن را در زمره قواعد تفسیر و فقه امامیه قرار داده است،^۵ و محقق دیگری آن را یکی از اصول تفسیری

۱. سوره انفال، آیه ۷۳.

۲. قرآن در اسلام، ص ۴۱-۴۳.

۳. المیزان، ج ۳، ص ۸۷.

۴. همان، ص ۲۶۰.

۵. قواعد التفسير لدى الشيعة و السنة، ص ۱۸۱.

ناظر به فهم قرآن کریم دانسته،^۱ و محقق سومی نیز آن را با عنوان «قاعده جملات مستقله» نام برده است.^۲

در ادامه، به بررسی سیرپیدایش این قاعده و تطور آن در آثار علامه طباطبایی خواهیم پرداخت.

۳ - ۶ - ۱. خاستگاه نظریه پردازی؛ تفسیر روایی البیان

با واکاوی نظریه علامه در ذیل بحث روایی مربوط به آیه ۱۱۵ سوره بقره درمی یابیم که منشأ این نظریه در تفسیر روایی ایشان «البیان فی موافقه بین الحديث و القرآن» با اندکی اختلاف در کلمات بوده است.^۳ با این که در تفسیر البیان - که قبل از المیزان نگاشته شده است - از این نظریه به صورت یک قاعده تفسیری یاد نشده، ولی در تفسیر المیزان از آن به عنوان یک قاعده در معارف قرآنی یاد شده است.^۴

بنابراین، می توان نتیجه گرفت که این نظریه حاصل تتبع فراوان در روایات است و حاکی از اطمینان و تثبیت نهایی ایشان بر این نظریه به عنوان یک «قاعده تفسیری» است. بنابراین، این نظریه نه یک دیدگاه تفسیری بدون پشتوانه، آن گونه که برخی از نویسندگان عنوان کرده اند،^۵ بلکه اخبار از یکی از شیوه های تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) است که به تعبیر علامه «مدار جم غفیری»^۶ از روایات آن حضرات را تشکیل می دهد که در ادامه به تشریح این نظریه می پردازیم.

۳ - ۶ - ۲. اصل «تمسک به عمومات و اطلاقات قرآنی»

علامه طباطبایی (رحمه الله) در ذیل آیه ۱۱۵ بقره مبتنی بر انبوهی از روایات، به «اصل تمسک به عمومات و اطلاقات قرآنی» در شیوه تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می کنند و در این باره می نویسد:

واعلم أنك إذا تصفحت أخبار أئمة أهل البيت حق التصفح، في موارد العام والخاص والمطلق والمقيد من القرآن وجدتها كثيرا ما تستفيد من العام حكما ومن الخاص

۱. از دریا به آسمان، ص ۴۵۴.

۲. مجموعه مصاحبه های مرجعیت علمی قرآن کریم (مصاحبه مهدوی راد)، ص ۱۵۷.

۳. البیان فی موافقه بین الحديث و القرآن، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰.

۵. «مطالعه انتقادی نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی»، ص ۱۲۰.

۶. المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰.

أعنى العام مع المخصص حكما آخر، فمن العام مثلاً الاستحباب كما هو الغالب ومن الخاص الوجوب وكذلك الحال فى الكراهة والحرمة وعلى هذا القياس وهذا أحد أصول مفاتيح التفسير فى الأخبار المنقولة عنهم وعليه مدار جم غفير من أحاديثهم.^۱

از این عبارات برمی‌آید که این اصل تفسیری کلیدی تعلیم شده توسط ذوات مقدسه اهل بیت (علیهم‌السلام) مبین امکان تمسک به عمومات و اطلاقات قرآنی است و چنان‌که از بیان علامه برمی‌آید، آن حضرات از عام و مطلق قرآنی یک حکم و از خاص و مقتید قرآنی حکم دیگری استخراج می‌کردند؛ برای مثال خدای متعال در آیه ۳۹ و ۴۰ سوره ق می‌فرماید:

﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ * وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾.

چنان‌که از قراین مقابله در آیه شریفه برمی‌آید، مراد از تسبیح، نمازهای پنج‌گانه است و علامه به اقتضای مورد (سیاق) آیه شریفه را قابل انطباق در نمازهای واجب دانسته است.^۲ صاحب جواهر نیز در مقام تحدید آخر شب درباره ظهور آیه شریفه بیان می‌کند:

«إذ لا ريب فى ظهوره فى أن التسبيح قبل طلوع الشمس الذى يراد به صلاة الفجر فى غير الليل».^۳

ولی با این که قراین و ظهور آیه شریفه بر صلوات خمس دلالت می‌کند؛ از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده است که در پاسخ به فردی درباره این آیه شریفه فرمودند:

فَقَالَ: فَرِيضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَقُولَ: قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ عَشْرَ مَرَّاتٍ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا عَشْرَ مَرَّاتٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ.^۴

در این حدیث برای ذکر مستحبی به آیه شریفه استناد شده است.

علامه در این باره بیان می‌کنند که این استناد و حکم مستحبی، مبتنی بر اطلاق تسبیح است و این‌که مورد (سیاق مربوط به نمازهای فریضه) مخصص نیست و این دو حکم باهم منافاتی ندارند.^۵ و نیز چنان‌که از سیاق آیه ۱۸۵ بقره ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ

۱. همان

۲. همان، ج ۱۸، ص ۳۶۰

۳. جواهر الکلام، ج ۷، ص ۲۲۵

۴. النخصل، ج ۲، ص ۴۵۲

۵. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۶۲

وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ...^۱
واضح است، خدای متعال روزه ماه رمضان را براهل ایمان واجب فرمود و این که بیماران و مسافران باید قضای روزه را در ایام دیگر به جا آورند و با آن که مسافرت در ماه رمضان جایز است، ولی با این حال، در روایتی منقول از امام صادق (ع) آمده است:

عن الصباح بن سیابة قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إن ابن أبي يعفور أمرني أن أسألك عن مسائل، فقال: وما هي؟ قال: يقول لك: إذا دخل شهر رمضان وأنا في منزلي إلى أن أسافر؟ قال: إن الله يقول: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، فمن دخل عليه شهر رمضان وهو في أهله، فليس له أن يسافر، إلا لحج أو عمرة، أو في طلب مال يخاف تلفه.^۱

در این روایت، از اطلاق عبارت شریفه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ حکم لطیف استحبایی عدم مسافرت در ماه رمضان استفاده شده است.^۲
همچنین روایتی منقول از امام صادق (ع) در کتاب من لایحضره الفقیه آمده است که آن حضرت برای بیان قضای نماز شب به آیه ۶۲ سوره فرقان استناد می کنند:

قَالَ الصَّادِقُ (ع): كُلُّ مَا فَاتَكَ بِاللَّيْلِ فَأَقْضِهِ بِالنَّهَارِ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذْكُرْ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾.^۳

این روایت بیان گراستناد اهل بیت (ع) به عمومات و اطلاقات قرآنی است. حال از این اصل، قاعده ای نقلی و تفسیری در معارف قرآن استخراج می شود که در ادامه بدان می پردازیم.

۳ - ۶ - ۳. قاعده «حجیت دلالتی جملات تأمّۀ الإفاده در قرآن کریم»

علامه طباطبائی (ع) در تبیین این قاعده منبعث از روایات اهل بیت (ع) بیان می دارد:

أن كل جملة وحدها وهي مع كل قيد من قيودها تحكي عن حقيقة ثابتة من الحقائق أو حكم ثابت من الأحكام.^۴

که به معنای آن است که می توان در متن قرآن کریم یک جمله را علاوه بر قیود، در صورت امکان، مستقل از قیود نیز در نظر گرفت و بدان نگاه استقلالی داشت. علامه در تبیین این

۱. التفسیر (للعیاشی)، ج ۱، ص ۸۱

۲. المیزان، ج ۲، ص ۲۷

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۶

۴. المیزان، ج ۱، ص ۲۶۰

قاعده عبارت شریفه «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» را به عنوان نمونه ذکر کرده‌اند. این عبارت در آیه ۹۱ سوره انعام این چنین قرار گرفته است:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

عبارت مذکور در آیه شریفه در سیاق خطاب به یهودیان عصر پیامبر ﷺ قرار گرفته است و مرجع ضمایر همگی به یهود برمی‌گردد؛ اما علامه، این عبارت درون جمله‌ای را دارای چهار معنا دانسته‌اند؛

۱. قل الله، ۲. قل الله ثم ذرهم، ۳. قل الله ثم ذرهم في خوضهم... ۴. قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون.^۱

می‌توان فهمید که مراد ایشان از عبارت «أن كل جملة وحدها». جمله تامه است که «يصح السكوت عليها» باشد.^۲ به تعبیری دیگر، مراد علامه «جملة تأمة الإفادة» است؛ یعنی کلامی که دارای فایده است و نظیر آن در هر آیه‌ای (که این ویژگی را دارا باشد) دارای اعتبار است.^۳ موید این دیدگاه امکان قرائت کمتر از یک آیه در تقسیم رکوع‌های پنج گانه نماز آیات^۴ و جایز دانستن قرائت یک جمله تأمه در آن است.^۵

همچنین روایات زیادی از استنادات قرآنی اهل بیت (علیهم‌السلام) با نگرش استقلالی و تقطیعی در استخراج مدالیل مستقل در کتب روایی نقل شده است که اعتبار اصل این قاعده را به پشتوانه حجیت تعبیدی فعل معصوم نمایان می‌سازد. در ادامه به گونه‌شناسی این گونه روایات می‌پردازیم.

۴. گونه‌شناسی دلائل‌های مستقل قرآنی در روایات

مراد از گونه‌شناسی در این جا «سنخ‌شناسی و طبقه‌بندی روشمند احادیث»^۶ حاوی

۱. همان جا.

۲. علوم العربیه، ج ۲، ۵۸۳.

۳. التمهید، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۴. العروة الوثقی، ص ۵۶۴.

۵. توضیح المسائل (سید علی سیستانی)، ص ۲۷۵.

۶. گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه، ص ۱۷.

مدالیل استقلالی است که می‌توان آن‌ها را در انواع ذیل قرارداد؛

۴-۱. گونه‌شناسی ساختاری

مراد از گونه‌شناسی ساختاری طبقه‌بندی روایات مربوطه به اعتبار مراتب استقلال لفظی از سیاق مجموعی است. توضیح، آن‌که سیاق به عنوان قرینه‌ای ذومراتب در قرآن کریم، مراتبی چون سیاق جمله، سیاق یک آیه، سیاق چند آیه‌ای را داراست که درمقابل مدالیل استقلالی در مراتب ذیل تقسیم‌بندی می‌گردند:

۴-۱-۱. دلالت‌های مستقل جمله‌ای

در این دسته از روایات، یک جمله به تنهایی مورد استناد معصوم علیه السلام قرار می‌گیرد. به عبارتی، به سیاق درونی یک جمله به عنوان مدلول درون آیه‌ای به طور مستقل استناد می‌شود که نمونه ذیل را می‌توان برشمرد:

※ سوره بقره، آیه ۲۳۷

﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، آیه شریفه در سیاق حکم طلاق و توصیه اخلاقی بخشش نصف مهریه است و مدلول سیاقی عبارت «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» نیز در این زمینه معنا می‌شود و با این حال، عبارت مذکور حاوی مدلولی مستقل است و در روایت ذیل مورد استناد قرار گرفته است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ نَجِيَّةِ الْعَطَّارِ قَالَ: سَافَرْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام إِلَى مَكَّةَ، فَأَمَرَ غُلَامَهُ بِشَيْءٍ فَخَالَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام: وَاللَّهِ لَأَضْرِبَنَّكَ يَا غُلَامُ! قَالَ: فَلَمْ أَرَهُ ضَرْبَهُ، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّكَ حَلَفْتَ لِتَضْرِبَنَّ غُلَامَكَ فَلَمْ أَرَكَ ضَرْبْتَهُ؟ فَقَالَ: أَلَيْسَ اللَّهُ تعالى يَقُولُ: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾؟^۱

در این روایت، امام باقر علیه السلام ضمن تمسک به عبارت مذکور، آن را برای بخشش غلام به کاربرده است. نکته قابل توجه آن است که حضرت دلالت مستقل ناشی از آن را با تعبیر

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۶۰.

«أَلَيْسَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ» به کاربرده است و این گونه استناد در حوزه مراد الهی و تفسیر استقلالی قرار می‌گیرد و نمی‌توان آن را صرفاً یک اقتباس دانست. بنابراین، می‌توان گفت که عبارات مذکور هم در سیاق و هم در خارج از سیاق دارای دو نوع دلالت خواهد بود.

۴ - ۱-۲. دلالت‌های مستقل آیه‌ای

در این گونه دلالت‌ها یک آیه به طور مستقل از سیاق آیات مجاور مورد استناد قرار گرفته است؛ چنان‌که در روایتی از امام کاظم (علیه‌السلام) درباره آیه ۶۰ سوره الرحمن آن حضرت می‌فرمایند:

يَا هِشَامُ، قَوْلُ اللَّهِ ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ جَرَتْ فِي الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ وَالْبَرِّ وَالْفَاجِرِ، مَنْ صُنِعَ إِلَيْهِ مَعْرُوفٌ فَعَلَيْهِ أَنْ يُكَافَى بِهِ، وَلَيْسَتْ الْمُكَافَأَةُ أَنْ تَصْنَعَ كَمَا صَنَعَ حَتَّى تَرَى فَضْلَكَ، فَإِنْ صَنَعْتَ كَمَا صَنَعَ فَلَهُ الْفَضْلُ بِالْإِتِّدَاءِ.^۱

در این روایت، آن حضرت، آیه شریفه را شامل هر مؤمن، کافر، نیکوکار و بدکار دانسته‌اند؛ به این معنا که هر کس کار نیکی برای انسان انجام دهد، باید به صورت متقابل و حتی بهتر از او جبران گردد. این تفسیر گسترده از آیه شریفه، در حالی بیان شده است که آیه در سیاق جزا و پاداش الهی برای اعمال بهشتیان قرار دارد، اما مدلول آن، به گونه‌ای توسعه یافته که تمامی انسان‌ها را دربرمی‌گیرد.

توضیح آن که سیاق، در مواردی برای فهم واژگان و جملات نقش قرینه دارد؛ به گونه‌ای که نادیده گرفتن آن، تناسب و انسجام کلام گوینده را خدشه دار می‌کند. اما اگر معنای جمله، میان دو برداشت متناسب با سیاق مردّد باشد و اراده هریک از آن‌ها معقول جلوه کند، در چنین مواردی، سیاق نقشی تعیین‌کننده در فهم معنا نخواهد داشت.^۲ و در این مثال نمی‌توان گفت به قرینه آیات قبل ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ...﴾ مراد از احسان اول خصوص ترس از پروردگار و مراد از احسان دوم خصوص دو بهشت است؛ زیرا این که مقصود از دو احسان، مطلق احسان باشد، با سیاق تناسب دارد؛^۳ ضمن آن که باید بیان داشت خود آیه شریفه به تنهایی دارای سیاق است و مستقل از سیاق آیات مجاور می‌تواند مورد اراده متکلم قرار گیرد که روایت یادشده مبین آن است.

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص ۳۵۶.

۲. روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۲۳.

۳. همان جا.

۴-۱-۳. دلالت‌های مستقل چند آیه‌ای

مراد از این گونه دلالت‌ها آن است که بیش از یک آیه، به صورت مستقل، در منابع روایی مورد استناد قرار گرفته است. افزون بر استناد امام هادی (ع) به آیات ۸۴ و ۸۵ سوره غافر درباره اجرای حد - که در مطالب پیشین بیان شد - می‌توان به روایتی از کتاب الکافی در «باب مایعین المؤمن والكافر» اشاره کرد. در این روایت، امام صادق (ع) با استناد به آیات قرآن، به مشاهده رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) توسط مؤمن در لحظه مرگ اشاره می‌فرماید:

فَقَالَ: يَرَاهُمَا وَاللَّهِ، فَقُلْتُ: بِأَبِي وَأُمِّي! مَنْ هُمَا؟ قَالَ: ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، يَا عُبَيْدُ، لَنْ تَمُوتَ نَفْسُ مُؤْمِنَةٍ أَبَدًا... قُلْتُ: أَيْنَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ هَذَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فِي يُوسُفَ قَوْلُ اللَّهِ ﷻ هَاهُنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ. لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...^۱

در این روایت، آن حضرت به آیات ۶۳ و ۶۴ سوره یونس برای بشارت به اهل ایمان تمسک می‌کنند. این در حالی است که اگر آیه ۶۲ این سوره «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» نیز در نظر گرفته شود، با توجه به سیاق، بشارت یادشده مربوط به اولیای الهی خواهد بود. به عبارتی، اگر دو آیه یادشده مستقل از سیاق در نظر گرفته شوند، دارای نوعی دلالت خاص خواهند بود؛ و اگر مرتبط با ماقبل تلقی گردند، دلالتی دیگر خواهند داشت. بر همین اساس، علامه طباطبایی بیان می‌دارند:

أَنَّ جَمِيعَ التَّقْدِيرَاتِ مِنَ التَّرَكِيبَاتِ الْمُمَكِّنَةِ فِي كَلَامِهِ تَعَالَى حُجَّةٌ يُحْتَجُّ بِهَا.^۲

بنابراین، هر دو نوع دلالت - چه مستقل و چه سیاقی - معتبر و حجت خواهند بود.

۳-۱-۴. دلالت‌های مستقل سوره‌ای

برخی از دلالت‌های مستقل قرآنی، گاهی شامل یک سوره کامل نیز می‌شود؛ بدین معنا که از مجموع آیات یک سوره، می‌توان پیام و دلالتی مستقل را انتزاع و اصطیاد نمود؛ به عنوان نمونه، در روایتی از امام باقر (ع) درباره دلالت سوره «قدر» بر امر امامت چنین آمده است:

يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ، خَاصِمُوا بِسُورَةِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ تَفْلِحُوا؛ فَإِنَّهَا لِحُجَّةُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْخَلْقِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِنَّهَا لَسَيِّدَةُ دِينِكُمْ، وَإِنَّهَا لِعَايَةِ عِلْمِنَا.

۱. الکافی، ج ۳، ص ۱۲۸.

۲. المیزان، ج ۱۰، ص ۹۹-۱۰۰.

يَا مَعْشَرَ النَّبِيِّينَ، خَاصُّمُوا بِحِمِّ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ؛ فَإِنَّهَا لَوْلَا الْأَمْرُ خَاصَّةً بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.^۱

روایت مذکور براین نکته تأکید دارد که می‌توان آموزه امامت اهل بیت (علیهم‌السلام) را با استدلال به سوره مبارکه «قدر» اثبات نمود؛ به این صورت که در مواجهه با مخالفان، می‌توان چنین استدلال کرد: با توجه به جریان دائمی نزول فرشتگان در شب قدر، باید مهبطی برای نزول آن‌ها پس از رحلت رسول خدا ﷺ وجود داشته باشد. و این مهبط جز قلب مطهر اهل بیت (علیهم‌السلام) نمی‌تواند باشد. از آن جا که این گونه دلالت‌ها از طریق استنباط و ملازمه عقلی از آیات شریفه به دست می‌آیند، در زمره «مدالیل التزامی» قرار می‌گیرند و در نتیجه، قابلیت احتجاج دارند.

۲-۴. گونه‌شناسی محتوایی

مراد از نوع گونه‌شناسی، سنخ‌شناسی موضوعی مواردی است که معصومان (علیهم‌السلام) حسب مسائل روز و سؤالات پرسش‌گران، مدالیل اعتقادی، فقهی و اخلاقی و یا حقایق تکوینی را از آیات کریمه استنباط کرده‌اند که در ادامه بدان می‌پردازیم:

۴ - ۲ - ۱. دلالت‌های اعتقادی و حقایق تکوینی

گونه‌ای از دلالت‌های مستقل قرآنی در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) در دایره علم کلام قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که آن حضرات مدالیل مستقلى در حوزه اعتقادات را از آیات شریفه استنباط کرده‌اند که می‌توان نمونه‌های ذیل را برای آن ذکر نمود:

نمونه یکم:

از امام رضا (علیه‌السلام) درباره عبارت شریفه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» در آیه ۱۲۴ سوره بقره روایت شده است:

فَأَبْطَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.^۲

آن حضرت از این عبارت شریفه - که در سیاق درخواست حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) درباره ذریه‌اش واقع شده است - دلالتی عام و گسترده و معیار در امر امامت و فرازمانی استخراج کرده‌اند؛ بدین معنا که امام کسی است که مطلق ظلم، چه در بعد فردی و چه بعد اجتماعی، در گذشته، حال و آینده او واقع نشده باشد.

۱. تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۶۳۵.

۲. الامالی (صدوق)، ص ۶۷۵.

نمونه دوم:

در روایتی منقول از امام صادق علیه السلام آن حضرت در پاسخ به سؤالی درباره چگونگی شناخت خدای متعال قبل از شناخت صفات، آن را امری ممکن دانسته و بیان می‌کنند:

إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ، وَمَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ، قِيلَ: وَكَيْفَ نَعْرِفُ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ؟ قَالَ عليه السلام: تَعْرِفُهُ وَتَعْلَمُ عِلْمَهُ وَتَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَلَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَتَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَبِهِ، كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ: إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي، فَعَرَفُوهُ بِهِ وَلَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره.^۱

مطابق این روایت، می‌توان خود حاضر و موجود را قبل از صفاتش و بدون واسطه آن‌ها شناخت و آن حضرت مستند این نکته لطیف توحیدی و فراسیاقی را از عبارت شریفه «قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ» در داستان یوسف علیه السلام و برادرانش استخراج کرده که آنان یوسف را به وسیله خود او و بدون واسطه غیر شناختند. بنابراین، شناخت خدای متعال فراتر از شناخت واسطه‌ها و آثار میسر است و وجود خدای متعال و شناخت آن بر خود دلالت می‌کند؛ چنان که در دعای صباح آمده است:

يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بَذَاتِهِ.^۲

و نیز چنان که از امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده است:

اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ.^۳

نمونه سوم:

روایات متعددی در منابع روایی، به دلایل قرآنی برای اثبات امامت اهل بیت علیهم السلام اشاره کرده‌اند. از جمله این روایات، آن‌هایی است که درباره دلیل قرآنی نایل شدن امام محمد بن علی علیه السلام به مقام امامت و ولایت در کودکی وارد شده است. در یکی از این روایات چنین آمده است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ، قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام قَدْ خَرَجَ عَلَيَّ، فَأَحَدَدْتُ النَّظْرَ إِلَيْهِ وَإِلَى رَأْسِهِ وَإِلَى رِجْلِهِ لِأَصُفِّ قَامَتِهِ

۱. تحف العقول، ص ۳۲۸ - ۳۲۶.

۲. زاد المعاد (مفتاح الجنان)، ص ۳۸۶.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۸۵.

لأصحابنا بمصر، فخر ساجداً، فقال: إن الله احتج في الإمامة بمثل ما احتج في النبوة، قال الله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْخُكْمَ صَبِيًّا﴾ وقال الله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾، فقد يجوز أن يؤتى الحكمة وهو صبي، ويجوز أن يؤتى وهو ابن أربعين سنة.^۱

چنان که مشاهده می‌گردد، آن حضرت در این روایت برای احتجاج به امامت خویش در کودکی به آیه شریفه ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْخُكْمَ صَبِيًّا﴾^۲ - که درباره نایل شدن حضرت عیسی (علیه‌السلام) به مقام نبوت است - احتجاج نموده‌اند. بنابراین، امامت آن حضرت در کودکی هیچ‌گونه استبعادی ندارد.

نمونه چهارم:

روایات متعددی درباره حقایق تکوینی با استناد به قرآن کریم در منابع روایی آمده است از جمله روایت:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِمَنْ يُصَلِّي مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُصَلِّي مِنْ شِيعَتِنَا، وَلَوْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ تَرْكِ الصَّلَاةِ لَهَلَكُوا، وَإِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِمَنْ يُزَكِّي مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُزَكِّي مِنْ شِيعَتِنَا، وَلَوْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ تَرْكِ الزَّكَاةِ لَهَلَكُوا، وَإِنَّ اللَّهَ لَيَدْفَعُ بِمَنْ يُحْجُ مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُحْجُ مِنْ شِيعَتِنَا، وَلَوْ أَجْمَعُوا عَلَىٰ تَرْكِ الْحَجِّ لَهَلَكُوا، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾.^۳

در این روایت منقول از امام صادق (علیه‌السلام)، آن حضرت با استناد به عبارت شریفه ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^۴، به امر دفع هلاکت شیعیان گناهکار به وسیله شیعیان متقی اشاره کرده‌اند و توجیه این معنا بر این مبنا استوار است که با آن که این عبارت شریفه مربوط به داستان جنگ جالوت و طالوت است، ولی بیان‌گراصلی کلی و فطری اولیه در نظام اجتماعی انسان‌ها است که وحدت این نظام مربوط به تأثیر و تأثر، غلبه و استخدام انسان به وسیله یکدیگر است که تعاون و مدنیت متفرع بر آن است. اگر این اصل فطری نبود، وحدتی بین اجزای آن به وجود نمی‌آمد و اجتماع باطل می‌شد.^۵

۱. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم‌السلام)، ص ۲۳۸.

۲. سوره مریم، آیه ۱۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۸.

۴. سوره بقره، آیه ۲۵۱.

۵. المیزان، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴.

همچنین آیه شریفه بالتبع این غرض، به یک حقیقت علمی نیز اشاره کرده است که در صورت باطل شدن نظام اجتماعی و فساد اجتماع، کره زمین نیز فاسد خواهد شد؛ چنان که علامه در این باره بیان می کنند:

وهذه حقيقة من الحقائق العلمية ينبه لها القرآن.^۱

بنابراین، گاه با نگرش استقلالی و فرا سیاقی به یک جمله یا آیه شریفه با استمداد از منظومه قرآنی می توان لطایف و اشاراتی از حقایق قرآنی را در عرصه های گوناگون کشف نمود که روایت مذکور به یکی از این حقایق اشاره کرده است.

نمونه پنجم:

در روایات متعددی در منابع روایی، به حضرت صاحب الامر (علیه السلام)، «بقیة الله» گفته شده است؛ از جمله روایت شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدِّيَّوَرِيُّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ زَاهِرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْقَائِمِ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ بِأَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَ: لَا ذَاكَ اِسْمٌ سَمَى اللَّهُ بِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع)، لَمْ يُسَمَّ بِهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ وَلَا يَتَسَمَّى بِهِ بَعْدَهُ، إِلَّا كَافِرٌ. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، كَيْفَ يُسَلَّمُ عَلَيْهِ؟ قَالَ: يَقُولُونَ السَّلَامَ عَلَيْكَ يَا بَقِيَّةَ اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.^۲

در روایت فوق الذکر، استناد قرآنی امام صادق (علیه السلام) به بخشی از آیه ۸۶ سوره هود، ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ است، در حالی که سیاق آیه مربوط به داستان حضرت شعیب (علیه السلام) و مواجهه آن حضرت با قومش در امور معامله است. بنابراین، در سیاق آیات شریفه، مراد از «بقیت الله» سود حاصل از معامله برای فروشنده است که برایش باقی می ماند.^۳

اگر از منظر استقلالی و تقطیعی به عبارت شریفه بنگریم، براساس قاعده «استقلال دلالتی جملات تامّة الافاده»، دلالت این عبارت مطلق خواهد بود و در این صورت با الغای خصوصیت از سیاق، جمله مربوطه مفهومی جامع و فرا زمان و فرامکان پیدا می کند که بر «هر موجود نافع برای بشر که از طرف خداوند باقی مانده و مایه خیر و سعادت بشر باشد»، اطلاق می گردد.^۴ بنابراین، در مصادیق متعددی تحقق پیدا می کند که بارزترین مصداق آن حجت

۱. همان جا.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۱۱.

۳. المیزان، ج ۱۰، ص ۳۶۴.

۴. تفسیر نمونه، ج ۹، ص ۲۰۴.

کبرای خدای متعال خواهد بود که در روایت به آن اشاره شده است.

۴ - ۲ - ۲. دلالت‌های فقهی

گونه‌ای دیگر از دلالت‌ها مربوط به برداشت‌های مستقل فقهی و عملی از آیات شریفه است که به ذکر نمونه‌های ذیل می‌پردازیم:

نمونه یکم:

در روایتی از امام رضا (علیه‌السلام) آمده است:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوُشَاءِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الرَّضَا (علیه‌السلام) وَبَيْنَ يَدَيْهِ إِبْرِيْقٌ يُرِيدُ أَنْ يَتَهَيَّأَ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ، فَذَنُوتُ مِنْهُ لِأَضْبَ عَلَيْهِ، فَأَبَى ذَلِكَ وَقَالَ: مَهْ يَا حَسَنُ، فَقُلْتُ لَهُ: لِمَ تَنْهَانِي أَنْ أَضْبَ عَلَى يَدِكَ تَكَرُّهُ أَنْ أُوجَرَ؟ قَالَ: تُوَجَّرُ أَنْتَ وَأُوَزَّرُ أَنَا. فَقُلْتُ لَهُ: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: أَمَّا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾، وَهَذَا إِذَا اتَّوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ وَهِيَ الْعِبَادَةُ، فَأَكَرُّهُ أَنْ يَشْرِكَنِي فِيهَا أَحَدًا.^۱

در این روایت امام (علیه‌السلام) برای عدم اشتراک در وضو به عبارت «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»^۲ تمسک کرده‌اند و دلالتی مستقل از سیاق آیه شریفه - که بیان‌گر مسئله‌ای توحیدی و عدم شرک ورزیدن به خدای سبحان است - استخراج کرده‌اند و چنان‌که قبلاً اشاره شد، به طور کلی در سنت تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) برداشت‌های فقهی از آیات قرآن کریم منحصر در آیات خاصی نیست و گاهی از آیاتی که در نگاه اولیه فاقد حکم فقهی هستند، اهل بیت (علیهم‌السلام) در پاسخ به سؤال‌کننده حکمی فقهی استخراج می‌کردند که در مورد بعدی اشاره می‌گردد.

نمونه دوم:

در روایتی منقول از امام صادق (علیه‌السلام) از ایشان درباره فردی که به علت زخم در پیشانی قادر به سجده کردن نیست و حکم فقهی آن سؤال کرده‌اند:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه‌السلام) عَنْ مَنْ بَجَنَّتْهُ عِلَّةٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى السُّجُودِ عَلَيْهَا، قَالَ: يَضَعُ ذَقْنَهُ عَلَى الْأَرْضِ، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿يَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾.^۳

۱. الکافی، ج ۳، ص ۶۹.

۲. سوره کهف، آیه ۱۱۰.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۳۳۴.

تمسک حضرت به عبارت «يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا» درحالی است که عبارت مذکور در سیاق آیه چنین است:

«قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا»^۱

در این آیه شریفه مراد از «إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ» کسانی اند که خدا و آیاتش را قبل از نزول قرآن می شناختند، چه از یهود و چه نصاری و غیرایشان.^۲ اینان مستعد پذیرش حق هستند و به همین دلیل، هنگامی که قرآن خوانده شود، حالت خضوع و خشوع دارند.^۳ با این حال، در روایت با نگرش استقلالی، دلالتی تقطیعی از آیه شریفه استخراج شده، بدین معنا که در صورت عدم امکان سجده با پیشانی و دو طرف آن، سجده با چانه جایز دانسته شده است؛ چنان که در کتب فقهی به آن اشاره شده است.^۴

نمونه سوم:

روایت مشهور از امام جواد علیه السلام است که آن حضرت در پاسخ به سؤال درباره حد قطع دست سارق فرمودند:

إِنَّ الْقَطْعَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَفْصِلِ أَصُولِ الْأَصَابِعِ فَيَنْتَزِعُ الْكَفَّ. قَالَ: وَمَا الْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ؟ قَالَ: قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: السُّجُودُ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ: الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ، فَإِذَا قُطِعَتْ يَدُهُ مِنَ الْكُرْسُوعِ أَوْ الْمِرْفَقِ لَمْ يَبْقَ لَهُ يَدٌ يَسْجُدُ عَلَيْهَا، وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ»، يَغْنَى بِهِ هَذِهِ الْأَعْضَاءُ السَّبْعَةُ الَّتِي يُسْجَدُ عَلَيْهَا «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»، وَمَا كَانَ لِلَّهِ لَمْ يُقْطَعْ.^۵

چنان که در روایت مذکور مشاهده می شود، آن حضرت مستند قرآنی حکم فقهی را آیه هجده سوره جن «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» قرار داده اند که این آیه شریفه در سیاق داستان مربوط به اجته قرار گرفته است، اما مستقل از سیاق آیه و مبتنی بر لفظ «المساجد»، حضرت آن را به اختصاص محل های سجده به خدای متعال در هنگام نماز مربوط دانسته اند. بنابراین، حد قطع دست سارق را از منفصل بند انگشتان دانسته اند.

۱. سوره اسراء، آیه ۱۰۷.

۲. المیزان، ج ۱۳، ص ۲۲۲.

۳. همان جا.

۴. جواهر الکلام، ج ۱۰، ص ۱۹۹-۲۱۰.

۵. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۲۰؛ مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۴۵۴.

نمونه چهارم:

در روایتی منقول از امام کاظم (علیه‌السلام) درباره مسّ مصحف شریف آمده است:

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ حَكِيمٍ وَجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الصَّبَّاحِ جَمِيعاً، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (علیه‌السلام) قَالَ: الْمُصْحَفُ لَا تَمَسُّهُ عَلَى غَيْرِ طَهْرٍ وَلَا جُبَاً وَلَا تَمَسَّ خَيْطُهُ وَلَا تُعَلِّقُهُ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.^۱

چنان‌که مشاهده می‌شود، آن حضرت مسّ قرآن کریم را بدون طهارت شرعی جایز ندانسته‌اند و برای این معنا به آیه ۷۹ سوره واقعه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ استناد کرده‌اند. این امر در حالی است که این آیه شریفه در سیاق خود مربوط کتاب مکنون الهی و عدم دسترسی غیرمطهران به معارف الهی اشاره دارد. با این حال، آن حضرت با نگاه استقلالی، مدلولی فقهی و مستقل را از آیه شریفه استنباط کرده‌اند که با مدلول سیاقی نیز منافاتی ندارد.

نمونه پنجم:

در روایات متعدد و متواتر درباره آیه ۴۱ سوره انفال ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ...﴾ این آیه شریفه مربوط به همه درآمدها دانسته شده است.^۲ این امر در حالی است که مدلول سیاقی آن مربوط به غنائم جنگی است.^۳ به نظر می‌رسد که مدلول گسترده و موسّع ناشی از نگرش فراسیاقی و مستقل به آیه شریفه است و روایات غنیمت را بر حسب لغت، شامل هرگونه غنیمتی و غیرمنحصر در غنائم جنگی دانسته‌اند.^۴

۴-۳. دلالت‌های اخلاقی و سبک زندگی

گونه‌ای دیگر از دلالت‌های مستقل قرآنی در بیانات اهل بیت (علیهم‌السلام) مربوط به حوزه علم اخلاق و سبک زندگی است که آن حضرات در پاسخ به مشکلات مراجعه‌کنندگان راهکارهایی منبعث از قرآن کریم ارائه می‌کردند. می‌توان نمونه‌های ذیل را برای آن بیان نمود:

۱. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. رک: همان، ج ۴، ص ۱۲۱، بَابُ الْخُمْسِ وَالْغَنَائِمِ.

۳. المیزان، ج ۹، ص ۸۹ و ۱۰۴.

۴. همان جا.

نمونه یکم:

در روایتی آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ ثَلَاثًا لَمْ يُمْنَعْ ثَلَاثًا: مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ أُعْطِيَ الْإِجَابَةَ، وَمَنْ أُعْطِيَ الشُّكْرَ أُعْطِيَ الرِّيَازَةَ، وَمَنْ أُعْطِيَ التَّوَكُّلَ أُعْطِيَ الْكَفَايَةَ. ثُمَّ قَالَ: أَتَلَوْتُ كِتَابَ اللَّهِ وَعَلَيْكُمْ «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» وَقَالَ: «لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» وَقَالَ: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؟^۱

چنان که ملاحظه می گردد، در این روایت گزاره اخلاقی «توکل کردن و اثر کفایت بخشی آن در امور» از عبارت «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»^۲ از سیاق مسئله طلاق همسران و احکام آن، و گزاره اخلاقی «اثر شکرگزاری در زیادت نعمت» از عبارت «لَيْنَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»^۳، از سیاق داستان موسی عليه السلام و فرعون، به دلالت مستقل و با نگاه تقطیعی استخراج شده است.

نمونه دوم:

در روایتی منقول از امام صادق عليه السلام در پاسخ به سؤالی درباره جایز بودن تعریف انسان از خودش در تفسیر العیاشی آمده است:

قَالَ سَلِيمَانُ: قَالَ سُفْيَانُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا يَجُوزُ أَنْ يُرَكِّي الْمَرْءُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا اضْطَرَّ إِلَيْهِ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ يُوسُفَ: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» وَقَوْلَ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: «وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ»؟^۴

در این روایت، آن حضرت در شرایط اضطرار و ناچاری، تمجید انسان از خودش را جایز دانسته و برای این معنا، به عبارات شریفه «إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ»^۵ و «وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ»^۶ که مربوط به داستان پیامبران الهی یوسف و هود عليه السلام و سخنان آن حضرات است، به دلالت مستقل و الغای خصوصیت تمسک کرده اند و گزاره ای اخلاقی را استخراج نموده اند.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵-۶.

۲. سوره طلاق، آیه ۳.

۳. سوره ابراهیم، آیه ۷.

۴. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۵. سوره یوسف، آیه ۵۵.

۶. سوره اعراف، آیه ۶۸.

نمونه سوم:

در روایتی منقول از امام باقر (علیه‌السلام) آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ زَائِدٍ، عَنْ نَجِيَّةِ الْعَطَّارِ قَالَ: سَافَرْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه‌السلام) إِلَى مَكَّةَ، فَأَمَرَ غُلَامَهُ بِشَيْءٍ فَخَالَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه‌السلام): وَاللَّهِ لَأَضْرِبَنَّكَ يَا غُلَامُ! قَالَ: فَلَمْ أَرَهُ ضَرْبَهُ، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنَّكَ حَلَفْتَ لِتَضْرِبَنَّ غُلَامَكَ فَلَمْ أَرَكَ ضَرْبَتْهُ؟ فَقَالَ: أَلَيْسَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾؟^۱

در این روایت آن حضرت برای عمل بخشش غلام، به عبارت شریفه ﴿وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^۲ استناد می‌کنند، با آن‌که این عبارت در سیاق مسئله بخشش مهریه همسران قرار گرفته است و آن حضرت مدلولی مستقلی را از این عبارت شریفه به عنوان گزاره‌ای اخلاقی استنباط کرده‌اند.

نمونه چهارم:

شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه روایتی منقول از امام رضا (علیه‌السلام) آورده است: مَا أَحْسَنَ الصَّبْرَ وَانْتِظَارَ الْفَرَجِ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا تَقَبُّوا إِلَيَّ مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾، ﴿فَانتَظِرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾؟^۳ فَعَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَجِيءُ الْفَرَجُ عَلَى الْيَأْسِ، فَقَدْ كَانَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَصْبَرَ مِنْكُمْ.^۴

در این روایت آن حضرت برای امر ثواب انتظار فرج آل محمد (علیهم‌السلام)، با استناد به آیات ﴿وَإِذَا تَقَبُّوا إِلَيَّ مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾^۴ و ﴿فَانتَظِرُوا إِلَيَّ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾^۵ صبر و انتظار فرج را به عنوان امری نیکو دانسته‌اند که دقت در سیاق آیات مربوطه نشان می‌دهد که مدلول این آیات مربوط به داستان حضرت شعیب و هود (علیهم‌السلام) است که در مقام تنذیر قومشان از عذاب الهی صادر شده است. با این حال، در روایت از آیات مربوطه با نگرش استقلالی و تجریدی الغای خصوصیت شده است و به طور کلی صبر و انتظار فرج برای اهل ایمان به عنوان صفتی نیکو

۱. الکافی، ج ۷، ص ۴۶۰-۴۶۱.

۲. سوره بقره، آیه ۲۳۷.

۳. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۶۴۵.

۴. سوره هود، آیه ۹۳.

۵. سوره اعراف، آیه ۷۱.

معرفی شده است.

نمونه پنجم:

در کتاب الخصال شیخ صدوق روایتی طولانی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره موارد چهارصدگانه ای برای اصلاح دین و دنیای مسلمانان و سبک زندگی آنان نقل شده است، از آن جمله، آن حضرت با استنادی قرآنی فرمودند:

إِذَا أَرَدْتُمْ الْحَجَّ فَتَقَدَّمُوا فِي شِرَى الْحَوَائِجِ بِبَعْضِ مَا يَقْوِيكُمْ عَلَى السَّفَرِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَكُونُ يَقُولُ: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً».^۱

در این روایت، آن حضرت با استناد به بخشی از آیه ۴۶ سوره توبه «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ» بیان می کنند که هنگامی که مسلمان، قصد سفر حج داشته باشد، باید قبل از سفر وسایل مورد نیاز سفر را آماده کند. این استناد در حالی است که بخش مذکور در سیاق ملامت منافقان و تعلل آنان از امر جهاد و آزمون صدق برای آنان صادر شده است و این که منافقان اگر قصد جهاد داشتند، قبل از سفر، وسایل مورد نیاز جهاد (اعم از سلاح و مرکب و...) را آماده می کردند. با این حال، می بینیم که در روایت، با نگاهی مستقل از سیاق نیز به عبارت شریفه نگریسته شده و برای سبک زندگی و آداب سفر حج نیز از آیه شریفه استظهار صورت گرفته و مدلولی مستقل استخراج شده است.

نتیجه گیری

سبک تفسیر استقلالی مبتنی بر نظریه استقلال دلالتی جملات تا مه علامه طباطبائی (علیه السلام) از جمله سبک های تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) به شمار می آید که با توجه به شأن تعلیمی آن حضرات در قالب های مختلفی چون: نامه نگاری، پرسش و پاسخ حضوری، احتجاجات عمومی و... به مردم آموزش داده شده است. منطق پشتیبان اعتبار این روش تفسیری بر حجیت سنت تفسیری معصومان (علیهم السلام) و کثرت استفادگی از این روش به عنوان قرینه ای اطمینان آور استوار است و نگاه کارکردشناسانه به مختصات روایات حاوی مدالیل استقلالی و گونه شناسی محتوایی و ساختاری آن ها رهیافت و مبنایی الگوم برای تفسیر موضوعی قرآن کریم و عرضه مسائل عصری و استنطاق از قرآن کریم با رعایت ضوابط و قواعد

۱. الخصال، ج ۲، ص ۶۱۷ و نیز رک: تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۱، ص ۳۵

تفسیر به شمار می‌آید که زمینه‌ساز گسترش مدالیل آیات شریفه و نمایاندن جامعیت قرآن کریم در ابعاد گوناگون است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

از دریا به آسمان؛ اصول تفسیر قرآن کریم برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، زهره اخوان مقدم، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۳۹۳ ش.

اساس البلاغه، محمود بن عمر زمخشری، بیروت، دارصادر، ۱۹۷۹ م.

أصول الفقه، محمد رضا مظفر، شرح فارسی: عبدالله اصغری، قم، عبدالله اصغری، ۱۳۸۶ ش.

أصول الفقه، محمد رضا مظفر، ترجمه و تعلیقات: علی شیروانی، قم، دارالفکر، ۱۳۸۸ ش.

الأمالی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تهران، انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ ش.

آفاق سنت: پژوهشی در تعریف، حجیت، ابعاد و نقش آفرینی سنت در تفسیر قرآن، محمدعلی مهدوی راد، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت)، ۱۴۰۰ ش.

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم‌السلام)، محمد بن حسن صفار، تحقیق: محسن بن عباس علی کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

تاج العروس، محمد بن محمد زبیدی، تحقیق: علی شیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

تحف العقول، حسن بن علی بن شعبه حرّانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.

التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ ق.

التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، محمد هادی معرفت، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ۱۴۱۸ ق.

تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.

تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، تحقیق و تصحیح: اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق / ۱۳۶۰ ش.

- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.
- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعة العروسی الحویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع)، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- تمسک العترة الطهارة بالقرآن الکریم، محمد جعفر طبسی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۲ ش.
- التمهید، محمد هادی معرفت، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۶ ش.
- توضیح المسائل، سید علی سیستانی، قم، چاپ وفا، ۱۴۳۵ ق.
- تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- جواهر الکلام، محمد حسن بن باقر نجفی (صاحب جواهر)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- الحاشیة علی تهذیب المنطق، ملا عبد الله بن حسین یزدی. تهران، صبا، ۱۳۹۴ ش.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
- دانش نامه جهان اسلام، جلد هجدهم، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- دروس فی علم الأصول، سید محمد باقر صدر، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
- روش شناسی تفسیر قرآن، علی اکبر بابایی و غلامعلی عزیزی کیا، مجتبی روحانی راد، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت، ۱۳۸۸ ش.
- زاد المعاد - مفتاح الجنان، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، تحقیق اعلمی، علاء الدین، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
- الصحاح، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دارالعلم المالیین، چاپ اول، ۱۳۷۶ ق.

العروة الوثقی، سید محمد کاظم یزدی (حاشیه سید روح الله موسوی خمینی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰ ش / ۱۴۲۲ ق.

علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش / ۱۹۶۶ م

علوم البلاغة، البديع و البیان و المعانی، محمد احمد قاسم، محی الدین دیب، طرابلس - لیبی، مؤسسة الحديثة للكتاب، ۲۰۰۳ م.

علوم العربية، هاشم حسینی طهرانی، تهران، مفید، ۱۳۶۴ ش.

الفروق فی اللغة، عسکری، حسن بن عبدالله، بیروت، دار الافاق الجديدة، ۱۴۰۰ ه. ق

الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، محمد حسین بن عبدالرحیم حائری اصفهانی، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.

قرآن در اسلام، سید محمد حسین طباطبائی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.

قواعد التفسیر لدى الشیعة و السنّة، محمد فاکر میبیدی، تهران، المجمع العالمی بین المذاهب الاسلامیه، ۱۴۳۹ ق.

قواعد تفسیری، علی اکبر بابایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۷ ش.

قواعد کلی استنباط (ترجمه و شرح دروس فی علم الأصول فی الحلقة الأولى)، رضا اسلامی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ ش.

القوانین المحکمة فی الأصول، ابوالقاسم بن محمد حسن میرزای قمی، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.

کنز العرفان فی فقه القرآن، مقداد بن عبد الله (فاضل مقداد) مصحح: محمد باقر بهبودی، حاشیه: محمد باقر شریف زاده، تهران، نشر مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.

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

کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، چاپ اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.

گونه‌شناسی تحلیلی احادیث قرآنی امامی از نظریه تا تطبیق، علی راد، قم، انتشارات دارالحديث، ۱۳۹۷ ش.

- مجموعه مصاحبه‌های مرجعیت علمی قرآن کریم (مصاحبه محمد علی مهدوی راد)، محمد صادق یوسفی مقدم، سیداسدالله موسوی عبادی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۲ ش.
- المحكم والمحيط الأعظم، علی بن اسماعیل ابن سیده، تحقیق: عبدالحمید هندآوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.
- المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، احمد بن محمد فیومی، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- مکاتیب الرسول ﷺ، علی احمدی میانجی، قم، دارالحدیث، ۱۴۱۹ ق.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
- مناقب آل ابی طالب علیه السلام، محمد بن علی ابن شهر آشوب، قم، نشر علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ ق.
- المنطق، محمد رضا مظفر، ترجمه و تعلیقات: علی شیروانی، پاورقی: غلامرضا فیاضی و محسن غرویانی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۴ ش.
- المنطق، محمد رضا مظفر، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
- نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف الرضی، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
- «رویکرد روش‌شناسی در روایات تفسیری اهل بیت علیه السلام»، رستم نژاد، مهدی، فصلنامه تفسیر، علوم قرآن و حدیث،
- «مطالعه انتقادی نظریه معناشناسی مستقل فرازهای قرآنی»، حامد شریفی نسب و عبدالهادی فقهی زاده، دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ش.

واکاوی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر جامع‌نگاری در شیعه در قرن ۳ و ۴ هجری

^۱ محسن کبیری راد^۲ سید محسن موسوی^۳ احسان یاربی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲

چکیده

از مهم‌ترین میراث به جای مانده از متقدمان شیعه - که نزد علما و فرهیختگان تشیع نقش بسزایی دارد و عامل اصلی شکل‌گیری رفتار و فرهنگ شیعی به شمار می‌آید - کتب جوامع حدیثی است. این کتاب‌ها همواره در طول تاریخ مورد استفاده بزرگان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام برای صدور احکام شرعی و عقیدتی بوده‌اند. سؤال اصلی پژوهش حاضر آن است که چرا در قرون سوم و چهارم هجری، بزرگانی چون مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی، تمام تلاش خود را صرف نگارش این کتب نمودند؛ با آن که میراث حدیثی شیعه به صورت اصول اربعه‌مائه و امثال آن در دسترس بوده است. در این جستار، به روش توصیفی - تحلیلی در پی آن هستیم که به این سؤال پاسخ دهیم: چه عوامل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علمی، نویسندگان جوامع حدیثی را به نگارش کتاب‌های جامع برانگیخت و خاستگاه این آثار چه بوده است؟ با استفاده از منابع تاریخی و حدیثی، این نتیجه حاصل شد که عوامل گوناگون اجتماعی و سیاسی، از جمله شرایط خاص سیاسی، ارجاع عمومی به عالمان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، هم‌آوردی فرهنگی با اهل کتاب، و دفاع از تشیع در برابر نحله‌های مختلف، سبب شد تا نگارندگان کتب اربعه حدیثی به تدوین این آثار همت گمارند. به ویژه، فقدان حضور امام معصوم علیه‌السلام و نیاز جامعه به پاسخ‌گویی به مسائل گوناگون، از مهم‌ترین انگیزه‌های تألیف این مجموعه‌های حدیثی بود.

کلیدواژه‌ها: جوامع حدیثی، آل بویه، عوامل اجتماعی سیاسی، تاریخ حدیث.

۱. دانشجوی دکتری الهیات علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (mohsenkabirrad@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه مازندران (m.musavi@umz.ac.ir).

۳. دانشجو دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس (ehsanyarabi@gmail.com).

مقدمه

دومین منبع اصلی در دریافت احکام و معارف اسلامی، میراث روایی به جای مانده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است. این منبع، در کنار قرآن کریم، به تبیین معارف و شرایع اسلامی می‌پردازد. در میان شیعیان، از همان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله، نگارش و انتقال روایات مورد توجه قرار گرفت و این منبع به عنوان «ثقل اصغر» جایگاه والایی یافت.^۱

پس از دوران حضور اهل بیت علیهم السلام و با آغاز دوره غیبت امام عصر علیه السلام، نیاز به حفظ و ثبت میراث حدیثی بیش از پیش احساس شد؛ به گونه‌ای که نگهداری، ضبط و تبیین این میراث از اهمیتی دوچندان برخوردار گردید. از همین رو، بزرگان شیعه در قالب‌های متنوعی چون تک‌نگاری‌های حدیثی، تفاسیر روایی، آثار فقهی، و جوامع حدیثی به گردآوری و سامان‌دهی این روایات پرداختند.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد جوامع حدیثی - همان‌گونه که برخی از علما نیز تصریح کرده‌اند - در معنای لغوی واژه «جامع» به کار رفته‌اند؛ یعنی به هر کتابی که مشتمل بر شمار قابل توجهی از روایات باشد، اطلاق می‌شود.^۲

بنابراین، برپایه این تعریف، بسیاری از کتبی که پیش‌تر در شمار جوامع حدیثی قرار نمی‌گرفتند - همچون امالی‌ها و مانند آن - نیز می‌توانند ذیل عنوان جوامع حدیثی گنجانده شوند. این نگرش، افق تازه‌ای در تحلیل علل نگارش این‌گونه آثار در سده‌های سوم و چهارم هجری می‌گشاید.

در این نوشتار، ابعاد مختلف عوامل مؤثر بر جامع‌نگاری مورد بررسی قرار گرفته است. این ابعاد عبارت‌اند از عوامل اجتماعی، علمی و سیاسی. با تحلیل هر سه بُعد، می‌توان به تصویری جامع و دقیق از این رویداد مهم تاریخی دست یافت.

بدیهی است که برخی از این عوامل ممکن است با یکدیگر هم‌پوشانی داشته و به صورت زنجیروار به هم مرتبط باشند؛ امری که از لوازم طبیعی و اقتضائات تحلیل‌های جامعه‌شناسی تاریخی است.

بیان مسئله

جوامع حدیثی شیعه همواره در طول تاریخ یکی از اصلی‌ترین منابع صدور احکام شرعی و تبیین

۱. رک: تاریخ حدیث، ص ۲۱۰.

۲. بازخوانی مفهوم جوامع حدیثی، ص ۱۲۱-۱۳۴.

باورهای اعتقادی در مکتب اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند. سؤال اصلی این پژوهش آن است که با وجود میراث روایی ارزشمندی چون اصول اربعه در قرون نخستین، چه عواملی سبب شد تا در قرن سوم و چهارم هجری، عالمانی چون شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی، با صرف کوشش بسیار، اقدام به نگارش جوامعی فراگیر و نظام‌مند از احادیث نمایند؟ خاستگاه این حرکت علمی گسترده چه بود و چه زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن را تقویت کردند؟

هدف این تحقیق، تحلیل و واکاوی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی نگارش این کتب است؛ و نیز پاسخ‌گویی به این دغدغه که آیا نگارش این جوامع می‌تواند منشأ تحریف، تصحیف، یا دست‌چین کردن گزینشی روایات شده باشد؟ آیا نویسندگان این آثار - آگاهانه یا ناآگاهانه - به حذف برخی روایات یا برجسته‌سازی بخشی دیگر دست زده‌اند؟ یا آن که این حرکت برخاسته از ضرورتی معرفتی و مسئولیتی ایمانی بوده و مؤلفان با بهره‌گیری از موقعیت‌های اجتماعی و حتی حمایت‌های محدود برخی حکومت‌ها، کوشیده‌اند در دوران غیبت امام معصوم علیه السلام، معارف ناب تشیع را در اختیار مؤمنان قرار دهند و از فرصت‌های اجتماعی و امنیتی برای مقابله با اختناق و فشارهای فکری اهل سنت استفاده کنند؟

با بررسی منابع و مطالعات پیشین، روشن می‌شود که تحقیق مستقلی به طور خاص و متمرکز بر تأثیر عوامل اجتماعی و سیاسی بر شکل‌گیری جوامع حدیثی شیعه انجام نگرفته است؛ هر چند آثار و پژوهش‌هایی با عناوین نزدیک به این موضوع موجود است. آثاری چون تاریخ عمومی حدیث (مجید معارف)، تاریخ حدیث (کاظم طباطبایی) و آشنایی با جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت (علی نصیری) برای این نکته تأکید دارند که نگارش جوامع حدیثی پاسخ به نیازهای زمانه بوده است، اما توضیح و تحلیل عمیقی از این مسئله ارائه نمی‌دهند.^۱ همچنین، پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش تاریخ در فهم و نقد حدیث» (نگارش مرتضی قدسیان) نیز بیشتر به شرایط کلی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عصر صدور روایات پرداخته، نه به عوامل تاریخی تأثیرگذار در تدوین جوامع حدیثی.

پژوهش حاضر بر آن است تا با نگاهی جامعه‌شناختی و تاریخی، به تحلیل این مسئله پردازد که چگونه بسترهای اجتماعی و سیاسی قرون سوم و چهارم هجری، عالمان برجسته شیعه را به سوی تدوین و تثبیت میراث حدیثی سوق داد و چه نقش‌هایی این عوامل در شکل‌گیری و ساختار محتوایی این جوامع ایفا کردند.

۱. رک: آشنایی با علوم حدیث، ص ۵۸.

۱. عوامل اجتماعی

در واکاوی عوامل اجتماعی مؤثر در شکل گیری جوامع حدیثی شیعه، ممکن است این شبهه مطرح شود که نگارش این آثار صرفاً برخاسته از اقتضائات اجتماعی و سیاسی زمانه بوده و فاقد پشتوانه اعتقادی یا سنت پیشین است. برای رفع این ابهام، باید به این نکته توجه داشت که برخلاف جریان غالب در اهل سنت - که تا مدتی از تدوین و نگارش حدیث اجتناب می ورزیدند - در مکتب تشیع از همان صدر اسلام، سنت کتابت و ثبت احادیث اهل بیت علیهم السلام رواج داشته و مورد تأکید قرار می گرفت.^۱

با این حال، تفاوت شرایط در عصر غیبت و محرومیت جامعه شیعه از ارتباط مستقیم با امام معصوم، لزوم حفظ، تثبیت و صیانت از این میراث گران بها را دوچندان کرد. به همین دلیل، عالمان شیعه در سده های سوم و چهارم هجری، تلاش کردند با تألیف جوامع حدیثی گسترده، روایات پراکنده را گردآوری، سامان دهی و در قالب هایی جامع تر و منظم تر ثبت و حفظ کنند.

الف. غیبت امام علیه السلام در بین مردم

شیعه تا سال ۲۶۰ هجری قمری همواره تحت رهبری معصومان علیهم السلام بوده است؛ تا این دوره هر کس سؤالی داشته یا به مشکلی برمی خورده می توانسته با مراجعه به امام وقت مشکل خود را حل نماید؛ اما پس از شهادت امام یازدهم علیه السلام دیگر امام زمان به طور مستقیم در دسترس نبوده و مردم نمی توانستند از وی سؤالات و مشکلات خود را بپرسند به همین جهت و علت های دیگر حتی به این دوره، دوران حیرت نیز می گویند.^۲

در این عصر، به دلیل فقدان نور تابناک حق و معرفت، عالمان شیعه - همان گونه که از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تألیف و نگارش حدیث می پرداختند - به گردآوری اخبار، کلمات معصومان علیهم السلام و میراث به جامانده از گذشته همت گماردند تا این سرمایه گران بها در اختیار دیگران قرار گیرد.^۳

در دوره غیبت صغرا، به دلیل تشکیک هایی که درباره چرایی و چگونگی غیبت امام دوازدهم علیه السلام مطرح شده بود، تلاش اصلی علما بر اثبات وجود و امامت حضرت مهدی علیه السلام متمرکز شد و نخبگان جامعه شیعی برای رفع حیرت و حل مشکلات نظری و اعتقادی

۱. منع تدوین حدیث، ص ۲۵.

۲. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۶۰؛ الغیبة (نعمانی)، ص ۶۱؛ الغیبة (طوسی)، ص ۱۶۴.

۳. من لایحضر الفقیه، ج ۲، ص ۴۰؛ منع تدوین حدیث، ص ۱۳۷.

جامعه، ذهن خود را به این مسائل معطوف کردند.^۱

راویان امامی مذهب، با مشاهده حیرت گسترده شیعیان از فقدان حضور امام دوازدهم علیه السلام و در پاسخ به حملات شدید معتزله و زیدیه نسبت به غیبت آن حضرت، به نگارش آثاری روایی و کلامی در تبیین مسئله غیبت پرداختند.

یکی از عوامل مهم گرایش برخی بزرگان به نگارش جوامع حدیثی، از دست دادن ارتباط مستقیم با امام زمان علیه السلام بود. همچنین نیاز افراد به منابع فقهی و حدیثی، همان گونه که کتاب من لایحضره الفقیه برای پاسخ به پرسش های فقهی تألیف شده است، بر این ضرورت افزود.^۲

ب رفع اختلافات بین شیعیان

یکی از عواملی که نویسندگان جوامع حدیثی خود در مقدمه کتاب هایشان ذکر کرده اند، تلاش برای رفع اختلافات میان جامعه و به ویژه شیعیان بوده است. شیخ کلینی در مقدمه کتاب الکافی بیان می کند که هدفش رفع اختلافات حدیثی است که به تفرقه میان مردم انجامیده و روش خود را نیز تشریح می کند. او می نویسد:

تو یادآور شدی که مسائلی برای تو مشکل شده و حقیقت آن را به دلیل اختلاف روایات وارده نمی فهمی و می دانی که اختلاف روایات ناشی از اختلاف علل و اسباب آن هاست و به دانشمند مورد اعتمادی دسترسی نداری که درباره آن ها گفتگو کنی؛ می خواهی کتابی داشته باشی کافی که از همه فنون علم دین در آن گرد آمده باشد، تا متعلم را کفایت کند و راهجو را مرجع گردد و هر که طالب علم دین و عمل به آن است، از آن اخذ کند طبق روایات وارده از امامان صادق علیه السلام و سنن پایداری که باید بدان ها عمل شود...^۳

شیخ صدوق نیز در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه چنین می نویسد:

آنچه در این کتاب ذکر شده، همگی مأخوذ و دریافت شده از اصول مشهوری است که همه بر آن اعتماد دارند و احکام مذهب جعفری را باید از آن ها گرفت.^۴

این عبارت نشان می دهد که روایات دیگری نیز وجود داشته که شیخ به آن ها اعتماد

۱. همان، ج ۱، ص ۸۳؛ مروج الذهب و معادن الجواهر، ص ۳۲.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۷.

۴. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱-۴.

نداشته و به همین دلیل، برای رفع اختلافات، آن روایات را با اجتهاد خود کنار گذاشته و تنها روایاتی را آورده که از نظر خود مورد وثوق بوده اند.

ماحصل آنچه شیخ طوسی در مقدمه تهذیب الاحکام بیان کرده چنین است:

برخی از دوستانش از او خواسته اند کتابی بنویسد که اخبار ائمه علیهم السلام را جمع آوری کند و از این طریق به حل اختلافات میان روایات و جمع آوری احادیث بپردازد تا اختلافاتی که میان مردم هست، برطرف شود؛ چرا که مخالفان شیعه مدام بر شیعه طعن می زدند و می گفتند شما در نقد ما ادعا دارید که اخبار ما متناقض است، در حالی که خودتان بیشتر گرفتار این دوگانگی ها هستید.^۱

شیخ طوسی در همین زمینه تصمیم گرفت به شرح رساله استادش، شیخ مفید، بپردازد. لازم به ذکر است که مقدمه های تهذیب الاحکام و الاستبصار به همین موضوع اشاره دارند. در مقدمه الاستبصار، خود شیخ طوسی هدف و نیت خویش از نگارش کتاب را حل اختلافات میان روایات و احادیث بیان می کند.^۲

ج. قرار گرفتن علما در جایگاه پاسخ گویی

تا پیش از دوره غیبت و همچنین با گسترش گسترده جهان اسلام، اختلافات میان شیعه و روایات آن عمدتاً توسط امام معصوم علیه السلام حل و فصل می شد. اثبات شده است که امامان شیعه علیهم السلام، به ویژه پس از زمان امام باقر علیه السلام، دارای وکلا و نمایندگان متعددی بودند که مسئول پاسخ گویی به مسائل مختلف بودند.^۳ این وضعیت حتی به زمان نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله نیز بازمی گردد؛ چرا که قرآن در آیه ۱۲۲ سوره توبه می فرماید:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

که در آن، حتی در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله نیز گروهی از هر طایفه مأمور می شدند تا در دین دانش کسب کنند و به قوم خود بازگردند و آنان را آگاه سازند و مشکلات فقهی و دینی شان را حل کنند.

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱-۲.

۲. الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، ص ۳-۴.

۳. رک: «از سازمان وکالت تافقاهت»، ص ۷۵.

اما در این عصر، دیگر نه پیامبری بود و نه امام معصومی تا بتوان به نزدشان رفت و علم را فرا گرفت. از این رو، علما به فکر تألیف کتاب‌هایی افتادند تا تشنگان معارف و حقیقت را سیراب کنند و افراد بتوانند از طریق این نگارش‌ها پاسخ سؤالات خود را بیابند. علما باید با توجه به میراثی که در اختیار داشتند، پاسخگوی مشکلات و سؤالات مردم بوده و مسائل جامعه را حل می‌کردند.

یکی از شیوه‌های پرسش، نامه‌نگاری بود؛ به گونه‌ای که گاه افراد، سؤالات خود را به صورت نامه یا رساله برای استاد یا عالمی می‌نوشتند و آن عالم نیز پاسخ سؤالات را در رساله‌ای جداگانه می‌نگاشت و برایشان ارسال می‌کرد. این نامه‌ها و رساله‌ها بعدها ممکن بود تبدیل به کتاب شوند و عنوان مسائل در برخی کتاب‌ها به همین موضوع اشاره دارد.^۱

از جمله این مکاتبات، نامه‌نگاری میان شیخ مفید و شیخ صدوق است. در بسیاری از موارد، شیخ صدوق گاه با صراحت و گاهی با تندی بر استاد خود خرده می‌گیرد و در برخی موارد نیز او را نقد یا تأیید می‌کند. شیخ مفید، ممانعت ابن بابویه از پرداختن به مسائل کلامی و مجادلات مذهبی را نمی‌پذیرد و معتقد است که ائمه علیهم‌السلام کسانی را که اعتقاد راسخ و استدلال قوی دارند، به دفاع از دین حق در برابر بدعت‌گذاران و کافران تشویق کرده‌اند.^۲

ابن قبه رازی کتابی به نام الانصاف در موضوع امامت نوشت. پس از مطالعه این کتاب، ابوالقاسم بلخی کتاب المسترشد فی الامامه را به منظور نقض دیدگاه‌های او تألیف کرد. در پاسخ، ابن قبه کتاب المستثبت فی الامه را نوشت که بخش‌هایی از این ردیه‌ها در آثار شیخ صدوق، همچون کمال الدین و تمام النعمه، آمده است.

ابوالقاسم بلخی نیز با همان روحیه جدلی خود، این اثر ابن قبه را با نوشتن کتاب نقض المستثبت رد کرد، اما مرگ فرصت دفاع مجدد را از ابن قبه رازی گرفت. همچنین ابن قبه پس از مناظره‌ای با ابوزید علوی زیدی، کتاب الاشهاد او را که در رد مذهب امامیه بود، با نوشتن نقض الاشهاد پاسخ داد. در این رساله، ابن قبه اشکالات ابوزید را به تفصیل آورده و به آن‌ها پاسخ داده است.^۳

د. دفاع از تشیع

تشیع در طول تاریخ همواره با تهمت‌ها و مشکلات زیادی مواجه بوده است. یکی از این

۱. آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۲۳۱.

۲. الفصول المختارة، ص ۱۱.

۳. معالم العلماء، ص ۹۵-۹۶.

مشکلات، نداشتن آثار علمی و حدیثی معتبر بوده است. در آن زمان، نجاشی و شیخ طوسی که با این اتهامات مواجه شدند، به نگارش دو کتاب ارزشمند پرداختند: فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول و فهرست أسماء مصنفی الشیعة. نجاشی در مقدمه کتاب خود انگیزه تألیف این اثر را پاسخ به سرزنش های مخالفان شیعه درباره فقدان پیشینه علمی این فرقه بیان کرده است. او نوشته است:

سید مرتضی از مخالفان ما (اهل سنت) نقل کرده که شما شیعیان نه سلفی دارید و نه مصنفی؛ چون این ادعا غیرعالمانه است، خواستم جواب آن را بدهم، لذا تا حد توانم نام مصنفین شیعه را جمع آوری نمودم.^۱

شیخ طوسی نیز انگیزه خود را برای تألیف کتاب الفهرست در مقدمه آن چنین بیان کرده است: چون مشاهده کردم فهرستی جامع و کامل از نام دانشمندان شیعه و آثار آن ها وجود ندارد، به نگارش این فهرست ترغیب شدم. هر چند بزرگان شیعه قبلاً به فهرست نگاری پرداخته بودند، اما آثار آن ها تنها به بخشی از کتاب ها و برخی از شخصیت ها محدود می شد.^۲

در همین عصر، شیعه برای دفاع از میراث خود در برابر صحاح سته، باید از روایات اهل بیت دفاع کرده و آن ها را نقل می کرد. جالب توجه است که از امام علی (علیه السلام)، که بیش از ۲۳ سال در کنار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) زندگی کرد، در دامن ایشان تربیت یافت و همواره همراه او بود و تا رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) از ایشان جدا نشد، در کتاب های اهل سنت ۵۳۶ حدیث نقل شده است.^۳ از این تعداد، تنها پنجاه حدیث را صحیح می دانند و امام بخاری در کتاب صحیح خود فقط ۲۹ حدیث از احادیث ایشان را نقل کرده است.^۴

این موضوع خود گواه بر شکل گیری موجی از حدیث نگاری در میان بزرگان شیعه است، تا در برابر حذف های عمده اهل سنت و خالی شدن اعتقادات آنان از کلام و روایات امام علی (علیه السلام) و سایر معصومان، مقاومت کنند و با مستندسازی اعتقادات شیعه به روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله) و نقل سخنان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، از انحرافات جامعه جلوگیری نمایند، کیان شیعه را حفظ کنند و از آن در برابر تهاجمات دشمنان دفاع کنند.

۱. رجال النجاشی، ص ۳.

۲. فهرست الطوسی، ص ۱-۲.

۳. جوامع السیره، ص ۲۷۶.

۴. مقدمه فتح الباری، ص ۶۶۰.

هـ. ارجاع اهل بیت علیهم السلام به محدثان

امام زمان علیه السلام در توقیع آخر خود به شیعیان دستور می دهند که برای حل مشکلات و مسائل جدید به محدثین مراجعه کنند و سؤالات خود را از ایشان بپرسند:

وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.^۱

ولی عصر علیه السلام در این توقیع تصریح می کنند که راویان حدیث حجت امام بر مردم هستند و وظیفه راهنمایی آنان را برعهده دارند. این مسئولیت خطیر و تأکید صریح امام علیه السلام باعث شد علما به جمع آوری و نگارش احادیث روی آورند و جوامع حدیثی را برای مراجعه مردم تدوین کنند.

و. نفوذ ادیان دیگر

یکی از مهم ترین عواملی که در این دوران باید به آن توجه ویژه داشت، ورود ادیان مختلف و برگزاری جلسات مباحثات میان دینی است که نیاز روزافزون به نگارش کتاب های جامع را افزایش می داد؛ زیرا در مواجهه با سؤالات و شبهات متنوع، ضرورت پاسخ گویی مستند به میراث روایی احساس می شد که باید در یک مجموعه گردآوری می گردید تا دسترسی به آن آسان و سریع باشد و محقق بتواند در کمترین زمان به شبهات پاسخ جامع و کامل ارائه دهد. همچنین مشاهده همه روایات مرتبط با یک موضوع و بررسی ابعاد مختلف آن، دیدگاه کاملی به دست می دهد.

با وجود فرمان متوکل در تضعیف و تحقیر اهل ذمه، این دستور حداقل درباره مسیحیان به صورت یکسان اجرا نشد؛ زیرا برخی از دانشمندان و کاتبان آن ها در دستگاه وی مشغول به کار بودند، از جمله حنین بن اسحاق، طبیب ماهر و منجم زبردستی که به دلیل فعالیتش در ترجمه کتب از سریانی به عربی، خلیفه او را سرپرست نویسندگان و مترجمان خود قرار داده بود. در مقابل، طیفوری، کاتب مسیحی، نسبت به حنین حسد می برد و با او دشمنی می ورزید.^۲

در این دوره، امرا و خلفا توجه ویژه ای به دانش و پرورش دانشمند داشتند و چندین دولت کوچک مستقل و نیمه مستقل برای کسب مشروعیت و اعتبار خود تلاش می کردند تا تعداد بیشتری از اهل اندیشه و خرد را به عنوان نمادی از تفاخر و تبلیغ به سوی خود جذب کنند. طبیعی بود که جذب چنین افرادی مستلزم ایجاد روحیه تساهل و فضای نسبتاً باز علمی و

۱. الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۵۶.

۲. رک: مختصر تاریخ الدول، ص ۱۹۹-۲۰۱؛ تاریخ الحکما، ص ۴۱.

مذهبی باشد.^۱

همین نهضت ترجمه و وجود این فضای باز فکری باعث مطرح شدن شبهات و سؤالاتی از سوی علما و پیروان مسیحیت شد که به نظرمی‌رسد یکی از عوامل نگارش بسیاری از کتب شیعه در زمینه‌های مختلف، همین شبهات بوده است که پیش‌تر به آن اشاره شد. یکی از دلایل نگارش جوامع حدیثی، به ویژه کتاب الکافی، تأمین خوراک علمی و فکری برای علما از طریق نقل بود تا بتوانند عقل حقیقی را شرح داده و با یک تیر دو نشان بزنند: اول این که، نظرات و شبهات افلاطونی، ارسطویی و مانند آن را با تأکید بر اهمیت عقل در اسلام و بیان چیستی عقل واقعی، و مقابله آن با جهل، پاسخ دهند و اعتقادات خود را به صورت معقول و مبتنی بر منقول ارائه کنند.

دوم این که، در برابر اهل حدیث که توسط خلافت عباسی قدرت گرفته بودند مقابله کنند و نشان دهند که شیعه حامی تعقل صحیحی است که از طریق نقل تأیید شده است. صابئیان حران - که به آنان مندایی گفته می‌شود - نقش عمده‌ای در فرهنگ اسلامی، به ویژه در زمینه فلسفه، علوم و ادبیات داشتند.^۲

صابئان، مانند اقلیت مسیحی، نقش قابل توجهی در انتقال علوم یونانی به فرهنگ اسلامی ایفا کردند. آن‌ها حکمت هرمسی، فلسفه، علوم یونانی، نجوم، طب و مباحث کلامی را در میان مسلمانان منتشر نمودند. در مدرسه حران، علوم مختلفی مانند طب، ریاضیات، ستاره‌شناسی و هیئت که صابئیان در ارتباط با کواکب داشتند و سبب نبوغ آن‌ها در علوم ریاضی و فلکی شده بود، مورد توجه ویژه قرار داشت.

در تمدن اسلامی، نخست این علوم و کتاب‌ها ترجمه شدند و بیشتر مترجمان آن، مسیحیان و صابئیان بودند که به ترجمه متون یونانی در حوزه نجوم و ریاضی پرداختند. همچنین، آن‌ها آثار اقلیدس، ارشمیدس، آپولونیوس و دیگران را به زبان عربی منتقل کردند و توانستند با حفظ عقاید خود، خدمات شایانی به فرهنگ و تمدن اسلامی ارائه دهند.

بدون شک، استمرار حضور صابئیان در دوره عباسیان تا این حد، تا اندازه‌ای ناشی از فعالیت علمی و جایگاه اجتماعی برجسته برخی از رجال معروف آنان بوده است.^۳

۱. رک: الفهرست (ابن ندیم)، ص ۴۴۵-۴۴۶.

۲. الکلینی و الکافی، ص ۲۱۲.

۳. تقویم و عیدهای صابیان، ص ۸۷.

حاکمان بوییه از پیروان ادیان و مذاهب مختلف در دستگاه حکومتی خود بهره می بردند و این امر به اقلیت های دینی امکان می داد تا آزادی عمل بیشتری داشته باشند و دین خود را با آزادی بیشتری تبلیغ کنند. این تبلیغات، به گفته کرم، گاهی موجب بروز درگیری های اعتقادی میان ادیان می شد.^۱

ز. اختلافات درون مذهبی اهل سنت

شافعیان و حنفیان ری، علاوه بر اختلافات فقهی که با یکدیگر داشتند، از نظر عقیدتی نیز با هم تفاوت هایی داشتند؛ نجاریه، معتزله، بادنجانیه، کرامیه، ابواسحاقیه و مذهب حنفی بودند، در حالی که اشاعره، مشبیه، کلاییه، جهیمیه و مجسمه از پیروان شافعی محسوب می شدند.^۲

این درگیری ها سرانجام به نابودی و تخریب شهر بغداد انجامید.

عبدالجلیل رازی در کتاب خود گزارش های مفصل تری از این نزاع ها آورده است:

حنفیان هرگز در جامع روده نماز نمی خوانند و اقتدا به امام اشعریان نمی کنند، و اشاعره نیز اتفاق نظر دارند که در مسجد حنفیان نماز نخوانند. علمای هر دو طایفه فتوا می دهند که اقتدا به دیگری روا نیست؛ حنفیان به شافعی اقتدا نمی کنند و شافعیان نیز به حنفیان اقتدا را روا نمی دانند. در مورد شیعیان هم به همین صورت است، فقط نماز می خوانند.^۳

درگیری و اختلاف میان اهل سنت ذهن آن ها را از رقابت با شیعیان منحرف می کرد و این امر موجب می شد شیعیان زندگی آرام تری داشته باشند. اساساً همین موضوع در پیشرفت شیعیان و به ویژه گسترش روایات شیعی و نگارش کتب حدیثی در ری تأثیرگذار بود. از سوی دیگر، هریک از دو گروه حنفی و شافعی در رقابت با هم، برای نزدیکی به شیعیان تلاش می کردند؛ گاهی حنفیان علیه شافعیان با شیعیان متحد می شدند و گاهی شافعیان در ابراز محبت به اهل بیت علیهم السلام همراه شیعیان بودند و در مراسم ویژه شیعیان مانند عزاداری امام حسین علیه السلام در عاشورا شرکت می کردند.^۴ حتی به زیارت حضرت معصومه و دیگر مرقد علویان در ری نیز می رفتند. علاوه بر این، حنفیان همراه امامیان و زیدیان به فراگیری تعالیم

۱. سفرنامه ابن حوقل، ص ۵۸؛ اوضاع اجتماعی سیاسی فرهنگی بغداد در زمان آل بویه، ص ۶۳؛ تاریخ اجتماعی شیعیان، ص ۱۳۵؛ آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر، ص ۱۸.

۲. النقص، ص ۲۵۷.

۳. احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ص ۱۰۳؛ النقص، ص ۵۹۹.

۴. همان، ص ۴۰۴؛ آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر، ص ۲۱.

مکتب کلامی معتزله می‌پرداختند. این مکتب با تلاش‌های صاحب بن عباد و دعوت او از قاضی عبدالجبار معتزلی در ری گسترش یافت و زمینه رشد عقل‌گرایی در این شهر را فراهم کرد. صاحب بن عباد مبلغان معتزلی را به میان حنفیان شهر می‌فرستاد تا از اندیشه‌های اعتزالی آن‌ها تأثیر پذیرفته و به تبادلات فکری تشویق شوند.^۱

۲. عوامل علمی

تجربه و علم بشری همواره زمینه‌ساز تحولات اجتماعی و تاریخی بوده است. پیشرفت علم بشری به طور مستمر باعث دگرگونی جوامع می‌شود، همان‌طور که دوران رنسانس تأثیر عمیقی بر اروپا گذاشت. در این بخش، نیازهای علمی و رشد اندیشه و دانش دانشمندان بررسی شده است تا نشان دهد که میان علما نیازی علمی وجود داشت؛ نیاز به گردآوری روایات در یک جا که اولاً دسترسی به آن آسان باشد، ثانیاً بتوان تمامی روایات یک موضوع را در کنار هم دید و ثالثاً روایات مورد وثوق را در قالب یک کتاب جامع به نگارش درآوردند که بدین ترتیب جوامع حدیثی شکل گرفتند.

الف. رشد افکار نوین در جامعه

سیاست تساهل‌گرایانه و فضای نسبتاً باز مذهبی در دوره آل بویه نقش بسیار مهمی در کاهش درگیری‌های مذهبی داشت و زمینه را برای ظهور و فعالیت فرقه‌ها و جریان‌های علمی مختلف فراهم کرد. دعوت صاحب بن عباد از قاضی عبدالجبار معتزلی به ری، حمایت و نجات ابوحیان توحیدی و ابوالحسن عامری و به کارگیری شخصیت‌های علمی برجسته‌ای مانند ابوعلی مسکویه، ابوالفضل بن عمید و اسماعیل بن عباد^۲ در دستگاه حکومتی، همه نشان‌دهنده اهتمام حاکمان بویه به دانش و عقل‌گرایی بود. این اقدامات باعث شد ری به قطب مهمی برای اعتزال و تفکر عقلانی در ایران آن دوره تبدیل شود و به رشد و توسعه علوم و فلسفه کمک شایانی شود. چنین فضایی، تأثیر عمیقی بر فرهنگ و اندیشه اسلامی و به خصوص شیعی گذاشت.^۳

درگیری سنیان اصفهان و شیعیان قم را می‌توان درگیری اشاعره با عدلیه به حساب آورد.^۴

۱. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۳۵۹.

۲. احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ص ۲۹۰.

۳. الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۵، ص ۹۷.

۴. لازم به تذکر است که عدلیه شامل شیعه و معتزله می‌شود.

صاحب بن عباد، وزیر شیعی مذهب مقتدر و ادیب آل بویه، با فرستادن مبلغان مذهبی و ترویج عقاید معتزلی که با مذهب تشیع هم‌خوانی داشت، کوشید میان عامه مردم و حکومت شیعی سازش برقرار کند و مردم متعصب اصفهان را آگاه سازد؛ هرچند تعصب آن‌ها بیش از آن بود که این اقدامات بر آنان تأثیرگذار باشد.^۱

ب. نهضت ترجمه و شرایط فکری مردم جامعه

ریشه‌های دگرگونی اجتماعی به پیش از ورود آل بویه به بغداد بازمی‌گردد. از ابتدای خلافت عباسیان، خلفا و وزیران آن‌ها مشوقان دانش بودند و دربارهایشان در بغداد محافلی برای نشست‌های ادبی و بحث‌های علمی به شمار می‌آمد. سیاست‌های نخستین خلفای عباسی، به ویژه منصور و پسرش مهدی، در حمایت از ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی اهمیت فراوانی داشت. ابن ندیم نیز مدعی است که خلیفه منصور ترجمه برخی کتاب‌های قدیمی را به «ابن بطریق» سفارش داده و برخی از آن‌ها را در اختیار داشته است. او در جای دیگر نام کتاب ترجمه شده توسط ابن بطریق را «طیماوس (سه مقاله)» ذکر می‌کند. قرن‌ها بعد، ابن خلدون حمایت ویژه منصور از ترجمه اقلیدس را تکرار می‌کند. منصور همچنین سفارش ترجمه کتاب «جدل» ارسطوبه عربی را داده است. این ترجمه بر اساس نسخه‌ای سریانی و با مقابله با متن یونانی، حدود سال ۱۶۵ ق.م، به قلم بطریق نسطوری «نیوتاتوس اول» و با همکاری «ابونوح»، کاتب مسیحی و والی موصل، انجام شد. در واقع، نهضت ترجمه را این دو خلیفه به معنای دقیق کلمه آغاز کردند.^۲

نهضت ترجمه - که از زمان مأمون عباسی شدت گرفت - زمینه‌ساز گسترش دگرگونی‌های اجتماعی شد. افکار یونانی (ناسوتی‌گرایی) در جامعه اسلامی رواج یافت و این امر به نوبه خود بر اندیشه‌های اجتماعی تأثیر عمیقی گذاشت. این دیدگاه‌های نوین که پیش از آن سابقه‌ای در جهان اسلام نداشتند، بر بخشی از نخبگان و اندیشه‌وران آن دوران اثر گذاشته و زمینه دگرگونی متن جامعه را فراهم کردند. ویژگی بارز اندیشه یونانی، تأکید بر جهان بینی غیردینی (نه ضد دینی) بود؛ دیدگاهی که در عصر عباسی کاملاً تازه و در عین حال جذاب به شمار می‌آمد. نخستین گروه‌هایی که در جامعه عباسی به این افکار جذب شدند، دانشمندان، درباریان، وزیران و ادبا بودند. این افراد که از طبقات مرفه آن زمان

۱. رک: صاحب بن عباد: شرح احوال و آثار، ص ۳۰-۵۰.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۳.

محسوب می‌شدند، با امکانات خود محافل و مجالس متعددی را برپا کردند. این محافل که گهگاه ولی به طور مداوم برگزار می‌شد، توانست گروه‌های مختلف جامعه را دربرگیرد و تأثیر اندیشه یونانی را از سطوح بالای جامعه به متن اجتماع منتقل کند.^۱

نهضت ترجمه رویدادی عظیم در جهان اسلام بود که موجب گسترش افکار و بروز شبهات فراوانی در دین گردید. برای دفع این شبهات و اصلاح انحرافات، بزرگان شیعه با تدوین جوامع حدیثی و گردآوری احادیث، به تغذیه فکری شیعیان پرداختند تا هم در مناظرات و هم در نشر اندیشه‌های خود، به شکل قوی‌تر و آسان‌تری ظاهر شوند.^۲

ج. رشد علوم مختلف

از قرن دوم هجری به بعد، تأثیرات گسترده‌ای از اندیشه‌ها، تفکرات و گرایش‌های یونانی در جامعه مشاهده می‌شود. این تأثیرات چنان فراگیر بود که تنها به گروه‌های خاص محدود نمی‌شد و حتی اقشار عادی جامعه را نیز درگیر کرده بود. علاوه بر خلفا، وزیران و دربارهای آنان نیز محافل و مجالسی برای نشست‌های ادبی و مباحث دانشورانه برگزار می‌کردند. البته منظور از «مجلس» بیشتر انجمن، جلسه درس یا محفل علمی بود که در دربار، تالاریا کلاس‌های درسی تشکیل می‌شد. در مقابل، مرکز اصلی تحصیل علوم دینی مانند حدیث و فقه، معمولاً مسجد بود.^۳

برمکیان، از خاندان‌های وزیر در دوران هارون الرشید، از مشهورترین حامیان و ناشران دانش در عصر عباسیان به شمار می‌رفتند. یحیی برمکی، وزیر هارون الرشید، در تالار دربار خود جلساتی باشکوه برگزار می‌کرد. برای نمونه، ضرار بن عمر، یکی از متکلمان برجسته آن عصر، در زمان اقامتش در بغداد، در مجلس یحیی برمکی شرکت کرد؛ مجلسی که افراد معتبر و مشهوری چون سلیمان بن جریر، عبدالله بن یزید اباضی، هشام بن حکم، موبد موبدان و راس الجالوت، یهودی، در آن حضور داشتند. در همین تالار، هشام بن حکم در مناظره‌ای درباره عشق شرکت کرد که متکلم معروف، ابوالهذیل علاف، نیز حضور داشت. در گزارش دیگری، مجلسی به دوره خلیفه متوکل و به ابتکار وزیرش اشاره شده که در آن، مباحثه‌ای میان هشام بن حکم، ابوالهذیل علاف و عمرو بن عبید درباره توحید و امامت

۱. همان.

۲. الکافی، ص ۳؛ تهذیب الاحکام، ص ۳.

۳. رک: مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۵.

برگزار شده است. همچنین ابن حوقل گزارش می‌دهد که در خوزستان، باربرانی را دیده که هنگام حمل بار، بر سر موضوعات کلامی با یکدیگر مباحثه می‌کردند.^۱

این شواهد نشان می‌دهد که پیش از دوران آل بویه، تحولی گسترده در ساختار اجتماعی جامعه رخ داده بود. وجود متون ترجمه‌شده در زمینه‌های متنوعی مانند فلسفه، منطق، ادبیات، اخلاق، کیمیاگری و ریاضیات که در دسترس عموم قرار داشت، نقش قابل توجهی در رونق و شکل‌گیری عقاید و دیدگاه‌های مختلف ایفا کرد. این تنوع فکری، به ویژه موجب ظهور گرایش‌های مختلف و به ویژه گرایش‌های غیردینی گردید.^۲

چون موضوعات مورد بحث و متون آموزشی صرفاً مذهبی نبودند، بلکه از عقاید، تفکرات و دیدگاه‌های گوناگون تشکیل شده بودند، تأثیر عمیقی بر جامعه گذاشتند؛ به گونه‌ای که در مجالس علمی، حتی پیروان ادیان مختلف گرد هم می‌آمدند و براساس قواعدی اعلام شده، بیشتر از داوری عقل و خرد پیروی می‌کردند. این مسئله موجب شد در دوران عباسیان فرهنگی غیردینی، و نه لزوماً ضد دینی، گسترش یابد؛ فرهنگی که در آن جدایی مباحث دنیوی از مباحث دینی جا افتاده و مرسوم شده بود.

نکته قابل تأمل این است که رشد چشمگیر علوم، به ویژه در قالب کلام و علوم عقلی، سطح فکری و علمی مردم آن زمان را ارتقا داده بود. بزرگان اهل سنت که مورد حمایت حکومت بودند، همواره این کتب ترجمه‌شده را دریافت و به کمک آن‌ها عقاید خود را بیان می‌کردند. در دوره آل بویه نیز نهضت ترجمه ادامه یافت و بزرگان شیعه برای دفاع از تشیع و اعتقادات خود - که در این عصر امامشان را از دست داده بودند - فعال شدند و هم در حوزه کلام و علوم عقلی و هم در علوم نقلی، کتب ارزشمندی نوشتند تا در این جامعه پیشرفته جایگاه علمی داشته باشند و بتوانند از عقایدشان دفاع کنند.

به نظر می‌رسد نگارش جوامع حدیثی نیز تحت تأثیر همین فضا و برای تسهیل دسترسی و پاسخگویی به شبهاتی بوده که با ترجمه کتب یونانی و سایر متون مطرح شده بود؛ برای مثال، کتاب الکافی با باب عقل و جهل آغاز می‌شود که خود نشان‌دهنده نگرشی است که نویسنده در چینش این کتاب داشته و شاید هدفش این بوده که خواننده بتواند در برابر شبهات افلاطونی و مشابه آن، از تشیع دفاع کند.

۱. سفرنامه ابن حوقل، ص ۲۰؛ «تأثیر آموزه‌های قرآنی و حدیثی بر تمدن عصر آل بویه و نفوذ آن بر اقدامات عملی عضدالدوله دیلمی»، ص ۵۹؛ بررسی تطبیقی رواداری مذهبی در عصر آل بویه و سلجوقیان، ص ۱۵۱.

۲. سفرنامه ابن حوقل، ص ۲۷.

د. پاسخ به شبهات مختلف

در قرون سوم و چهارم هجری، در شهرها و نواحی مختلف ایران و بغداد، پیروان ادیان مسیحی، یهودی و زرتشتی زندگی می‌کردند که به دلیل پیروی آل بویه از سیاست تسامح مذهبی، برخی از اهل ذمه مشاغل مهمی را در اختیار داشتند و وضعیت نسبی اقلیت‌های دینی بهبود یافته بود؛ البته این وضعیت در شرایط و موقعیت‌های مختلف، یکسان نبود.

دولت آل بویه پس از رسیدن به ثبات سیاسی و امنیتی (به ویژه پس از دوران امیرالامرای رکن‌الدوله و عضدالدوله) بستر مناسبی را در عرصه‌های مختلف فراهم کرد، از جمله برای اقلیت‌های دینی که به نوعی می‌توان گفت عاملان و مشوقان اصلی آن‌ها، خود امراء و وزرای آنان بودند. از این رو، اقلیت‌های دینی در دوره آل بویه می‌توانستند به دربار راه یابند، به مناصب دیوانی مانند وزارت دست یابند و در کنار مسلمانان نقش مهمی ایفا کنند.

در این دوره، فردی به نام سهل بن بشر نصرانی نیز به حکومت اهواز منصوب شد.^۱ زرتشتیان نیز مانند دیگر اقلیت‌های دینی تا حدی توانستند در دولت آل بویه در عرصه‌های سیاسی حضوری فعال داشته باشند. موقعیت آنان به ویژه در فارس از نظر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، بهتر از سایر مناطق بود. در این دوره، سکونتگاه زرتشتیان در ایالت فارس جایگاه ویژه‌ای داشت و آداب و رسومشان در آنجا بیشتر نمایان بود؛ همچنین تعداد زیادی آتشکده در این منطقه وجود داشت.^۲

به نوشته مقدسی، زرتشتیان در این شهر تا حد زیادی آزادی عمل در برگزاری مراسم خود داشتند و برخلاف بسیاری از شهرهای دیگر، مورد آزار و اذیت قرار نمی‌گرفتند. او می‌نویسد:

مجوسان (زرتشتیان) در آنجا رفت‌وآمد می‌کنند، به طیلسان پوشان (مردان دانشمند و عالم) احترام نمی‌گذارند. آداب گبران (آتش پرستان یا زرتشتیان) در آنجا اجرا می‌شود و در جشن‌های کافران، بازارها به زیبایی آذین‌بندی می‌گردد.^۳

یکی از بهترین راه‌های تقویت بنیه علمی شیعه برای مقابله با افکار و اعتقادات دیگران، توجه به نقلیات است؛ زیرا شیعه بر دو عنصر اصلی هدایت باور دارد: اول، نقلیات که شامل قرآن و حدیث است؛ و دوم، عقلیات که مباحث اعتقادی و کلامی را در بر می‌گیرد. این دو

۱. تَجَارِبُ الْأُمَمِ، ج ۶، ص ۶۷۴.

۲. سفرنامه ابن حوقل، ص ۵۰.

۳. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۶۷۳-۶۷۵.

عنصر در کنار هم موجب پیشرفت شیعه می‌شوند. یکی از مؤثرترین روش‌ها برای تقویت دانش شیعیان در مباحث اعتقادی و کلامی، افزایش آگاهی آن‌ها از منابع نقلی، به ویژه روایات است؛ زیرا با جمع‌آوری این نقلیات در یک کتاب، فرصت مقایسه و تعمیق فهم فراهم می‌شود و فرد می‌تواند به سهولت به این منابع دسترسی یابد. همان‌طور که حضرت امام کاظم علیه السلام فرمود:

ای هشام، خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان؛ حجت آشکار رسولان، پیامبران و امامان‌اند و حجت پنهان عقل‌های آن‌هاست.^۱

و به خاطر نبود امام باید از روایات و منقولات آن در کنار عقل بهره جست.

ه. جلسات مناظره

یکی دیگر از عوامل نگارش جوامع حدیثی و کتب مرتبط در این عصر، برگزاری جلسات مناظره میان شیعیان یا میان ایشان و هم‌کیشانشان، و نیز میان شیعه با دیگر فرق اسلامی یا ادیان و نحله‌های مختلف بود. این‌گونه جلسات در جهان اسلام پیشینه‌ای طولانی داشت، اما در این دوره، نمود و گسترش بیشتری یافت. در اعصار گذشته، معمولاً مناظرات یا میان امامان معصوم علیهم السلام و دیگران صورت می‌گرفت، یا توسط شاگردان خاص ایشان انجام می‌شد؛ اما در این دوره، با نبود امام معصوم علیه السلام، وظیفه مناظره بر عهده علما و دانشوران شیعه قرار گرفت.

در این زمان، علمای امامیه با پرسش‌ها، چالش‌ها و هجمه‌های اعتقادی در سطح گسترده‌تری مواجه بودند و ناگزیر باید پاسخ‌گوی این مسائل باشند. از این رو، به تألیف آثار مختلف در حوزه‌های حدیث، کلام، و دیگر علوم اسلامی روی آوردند. یکی از نمونه‌های برجسته این مناظرات، مناظره‌ای است که شیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه نقل کرده است.^۲

در این دوره، به سبب شکل‌گیری مکاتب و نگرش‌های گوناگون، مناظرات و اختلافاتی نه تنها میان شیعیان و سایر فرق، بلکه در درون خود جریان شیعه نیز رخ داد. یکی از برجسته‌ترین این اختلافات، اختلاف میان مکتب قم و مکتب بغداد بود. این دو مکتب، در برداشت از معارف دینی، به ویژه در نحوه استفاده از منابع، روش‌ها و مبانی استنباط،

۱. یا هشام، ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسول والانبياء والائمة، واما الباطنة فالعقول (الكافي، ج ۱، ص ۱۶).

۲. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۱۰.

تفاوت‌های چشم‌گیری داشتند و همین امر سبب شد تا گاه موجی از بحث و نقد در میان شیعیان این دوره به وجود آید.^۱

در این دوره، برخی از بزرگان و دانشمندان، منازل خود را به مکانی برای تدریس و مناظره با پیروان مذاهب مختلف اختصاص داده بودند. منزل شیخ مفید از جمله این مکان‌ها به شمار می‌رفت، جایی که مناظره‌ها و جلسات علمی وی با حضور علما و ارباب مذاهب دیگر برگزار می‌شد.^۲

گاه نیز مناظره‌های شیخ در منازل دیگر بزرگان که محل اجتماع علمای مذاهب مختلف بود، برگزار می‌شد. سید مرتضی در کتاب الفصول المختارة - که تقریر مباحث و مناظرات این مجالس است - به بسیاری از این مکان‌ها اشاره کرده است.^۳

از آثار برجای مانده از این گونه مجالس، کتاب الهوامل و الشوامل است که تألیف آن مربوط به ایامی است که ابوحیان در ری و در دربار ابن عمید به سر می‌برد. این کتاب مشتمل بر پرسش‌ها (الهوامل) و پاسخ‌هایی (الشوامل) است که میان ابوحیان و ابوعلی مسکویه، فیلسوف، مورخ مشهور و کتابدار ابن عمید، رد و بدل شده است.^۴

برخی از مجالس با هدف تمسخر و استهزا برگزار می‌شدند و گاه این رفتار از سوی هردو طرف مناظره‌کننده دیده می‌شد؛ چنان که شیخ مفید در مجالس خود نقل کرده است:

روزی در مجلسی حاضر شدم. در آن جا سخن از پستی و رذیلت بنی تیم بن مرّه به میان آمد. در این زمینه، یکی از شیعیان به گونه‌ای استهزاآمیز اشعاری خواند که بر این موضوع دلالت داشت. چون آن شیخ اشعار خود را خواند، ابوالعباس بن هبة الله منجم با او به معارضه و مناظره پرداخت و با تمسخر گفت: ای شیخ، چه چیزی تورا به اشعار عرب دانا کرده است؟^۵

این تمسخرها، استهزاها و توهین‌هایی که به مکتب شیعه روا داشته می‌شد، هریک به عنوان عاملی جدی، بزرگان این مکتب را به نگارش‌های متعدد برای پاسخ‌گویی به این

۱. نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی، ص ۱۸۵.

۲. الموضوعات، ج ۷، ص ۳۴۰.

۳. الفصول المختارة، ص ۱۳۷-۱۳۹.

۴. دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۵۶۵.

۵. الفصول المختارة، ص ۱۱۸-۱۱۹.

هجمه‌ها و امی داشت. و چه نگارشی برترو مؤثرتر از آن که بر پایه عواملی صورت گیرد که مورد قبول تمامی مکاتب اسلامی است. از این رو، حدیث‌نگاری، جمع‌آوری و اسناددهی احادیث، ابزاری برای دفع اتهامات و پاسخ به تمسخرها به شمار می‌رفت. بزرگان مکتب تشیع نیز از این مهم غافل نمانده و برای مقابله با سایر مکاتب و اثبات حقانیت خود، به تدوین جوامع حدیثی روی آوردند. شیخ صدوق، شرح مناظره‌اش در محضر رکن‌الدوله را در کتاب کمال الدین آورده است و جعفر بن محمد دوریستی، از شاگردان شیخ مفید، مناظرات شیخ صدوق را گردآوری کرده است.^۱ و نیز کتاب المجالس المؤمنین تألیف شوشتری، که در دو جلد گردآوری شده، مجموعه‌ای از مناظرات بزرگان شیعه با پیروان دیگر مذاهب و ادیان، و حتی مناظرات میان خود علمای شیعه را دربر دارد.^۲

۳. عوامل سیاسی

منظور از عوامل سیاسی، مجموعه تأثیراتی است که سیاست‌مداران بر وقایع تاریخی وارد می‌کنند. این عوامل گاهی می‌توانند در زمره عوامل اجتماعی نیز قرار گیرند؛ چرا که سیاست‌مداران معمولاً در تنظیم روابط اجتماعی و وضع قوانین متناسب با افکار عمومی نقش دارند. اما از آن جا که تصمیم‌گیری‌ها برای تحقق اهداف خاص توسط این افراد صورت می‌گیرد و در نهایت موجب شکل‌گیری رویدادهای تاریخی می‌شود، این تأثیر را به عنوان عامل سیاسی در نظر می‌گیریم.

الف. روی کار آمدن آل بویه

آل بویه حمایت آشکار و گسترده‌ای از شیعیان داشتند. در این دوره، با توجه به تفاوت مذهبی میان سران آل بویه که زیدی مذهب بودند و خلافت عباسی که سنی مذهب بود، و نیز به منظور تحقق منافع سیاسی خود، بویه‌یان حمایت همه‌جانبه‌ای - البته به گونه‌ای که تحریک‌آمیز نباشد - از شیعیان به عمل آوردند. آنان برای نیل به این هدف و کسب مشروعیت بیشتر برای دولتشان اقداماتی انجام دادند؛ از جمله دایر کردن مساجد و مدارس به نام شیعه، حمایت مستقیم و عملی از علمای شیعه،^۳ حمایت فوق‌العاده و احترامات به علمای شیعه مانند شیخ صدوق و شیخ مفید،^۴ حمایت از ساخت مسجد، مدرسه و

۱. تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری، ص ۱۳۰.

۲. رک: المجالس المؤمنین، ص ۱۸-۳۰.

۳. تاریخ الاسلام، ج ۱۷، ص ۳۴۴.

۴. المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱۵، ص ۱۵۷.

کتابخانه برای تقویت بنیه علمی شیعیان،^۱ انتخاب وزیران و عمال شیعی مذهب همچون صاحب بن عباد و وقف اموال فراوان برای موارد پیش گفته و نیز ساخت و بنای عتبات عالیات در عراق از جمله فعالیت‌های فرهنگی - مذهبی در دوره بویه‌یان است.^۲

شیخ مفید - که در دوران حکومت عضدالدوله به یکی از سرشناس‌ترین فقهای شیعی تبدیل شده بود - از احترام و موقعیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ تا جایی که عضدالدوله برای دیدار و عیادت او به خانه‌اش می‌آمد. نقل شده است که پس از مناظره‌ای که شیخ مفید با قاضی عبدالجبار معتزلی داشت و در آن پیروز شد، عضدالدوله به پاس قدردانی از او، هدایایی شامل یک غلام، یک جبه، دستاری نفیس، یک مرکب مخصوص با زین و لجام زرین و صد دینار زر خلافتی - که هر دینار معادل ده دینار معمولی بود - برای شیخ فرستاد. همچنین روزی ده‌من نان و پنج‌من گوشت برای حاضرین در مجلس شیخ تعیین کرد. ضمناً به دلیل ارادتی که به شیخ مفید داشت، مستمری ویژه‌ای برای او مقرر کرد و حتی در جلسات بحث و مناظرات او شرکت می‌جست.^۳

با توجه به شواهد تاریخی، ظاهراً در این دوره شیخ مفید دخالتی رسمی در امور سیاسی و حکومتی نداشت؛ اما از فضای مناسب و توجه ویژه عضدالدوله به خود، نهایت بهره را برای بهبود وضعیت شیعیان برد. یکی از موارد همکاری شیخ مفید با خلیفه عباسی و امیرالامرای بویی دیده می‌شود که نشان می‌دهد دامنه فعالیت‌های او تنها به حوزه فقه، کلام و تدریس محدود نمی‌شد، بلکه گاه برای بهروزی شیعیان وارد عرصه سیاسی نیز می‌شد.

در سال ۴۰۲ق، وقتی خلیفه قادر عباسی و بهای‌الدوله دیلمی در سندی، نسب علویان فاطمی را مورد تشکیک قرار داده و آن را به دیصان بن سعید یا عبید بن سعید حزمی نسبت دادند، شیخ مفید نیز این سند را امضا کرد. علاوه بر شیخ مفید، کسانی مانند سیدرضی که در آن زمان نقیب شیعیان بود، برادرش سید مرتضی و جمعی از علما، قاضیان، بزرگان، فقها، محدثین و صالحان نیز این سند را امضا کردند.

مدتی پس از مرگ ابواحمد موسوی، بهاء‌الدوله با وجود دشمنی عده‌ای با سیدرضی، سرانجام نظارت بر امور علویان را در سراسر مملکت به وی سپرد. ابن خلکان در این باره می‌نویسد:

۱. الکامل فی التاریخ، ج ۷، ص ۴۶۴.

۲. همان.

۳. «تأثیر آموزه‌های قرآنی و حدیثی بر تمدن عصر آل بویه و نفوذ آن بر اقدامات عملی عضدالدوله دیلمی»، ص ۲۲۷؛ آل بویه، ص ۳۷.

پدر سیدرضی که نقابت طالبیان را داشت، تمام وظایف خود را در حالی که زنده بود، در سال ۳۸۸ ق به فرزندش رضی محول کرد. در سال ۴۰۳ ق، سیدرضی به عنوان نقیب ۳۷ نقابت علویان بغداد و سایر بلاد برگزیده شد و فرمان نقابت او در حضور اعیان و بزرگان در منزل فخرالملک وزیر بهاءالدوله قرائت گردید؛ پس از درگذشت سیدرضی، نقابت علویان به مدت سی سال به برادرش سید مرتضی واگذار شد.^۱

او همچنین سرپرستی سادات، امارت حج و رسیدگی به امور زائران خانه خدا، ریاست دیوان مظالم و فرمانروایی حرمین را برعهده داشت. ریاست دیوان مظالم - که مانند دیوان عالی امروز بود - در دست او قرار داشت. استفاده از این نیروهای شیعی در مناصب حکومتی، حمایت از کرسی تدریس کلام شیخ طوسی در مرکز خلافت، حضور شریف ابوالحسن راضی علوی، برجسته‌ترین چهره ادبی زمان، در دربار و ساخت «دارالعلوم» توسط ابونصر شاپور بن اردشیر، وزیر بهاءالدوله، در سال ۳۸۲ ق، همه در جهت رواج مذهب شیعه تلاش می‌کردند.^۲

خلفا، به ویژه از دوره عباسی به بعد، همان گونه که در بحث نهضت ترجمه گذشت، برای ایجاد شخصیت دینی و کسب مقبولیت و مشروعیت در میان مردم تلاش می‌کردند و کاخ‌هایشان را به کانون درخشش فرهنگ و آگاهی و پایگاهی برای دیدار دانشمندان و ادیبان تبدیل می‌نمودند.^۳

گزارش شده است که یحیی بن اکثم هنگامی که مأمون به بغداد منتقل شد، از او خواست دانشمندان فقه و دیگر رشته‌ها را گرد آورد تا در نشستی درباره حدیث، فقه و دیگر علوم به گفت‌وگو بپردازند. خلیفه در پایان مجلس، آرزوی خود را برای برپایی همیشگی این نشست‌ها به ابن اکثم ابراز کرد. این نشست‌ها پس از آن به شکل مناظره درآمد و به طور مستمر ادامه یافتند.^۴

امیران و وزیران آل بویه، مانند بسیاری دیگر از امیران دوران معاصر خود، برای جلب نظر مردم و دیگران، فرهنگ و دانش را زینت محافل خود کرده بودند. عضدالدوله به سبک دوران شکوه و جلال خلفای عباسی، مجالس شبانگهی برگزار می‌کرد که حاضرین آن، علاوه بر

۱. وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۱۱، ص ۲۳۶.

۲. تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه، ص ۱۹۲.

۳. تاریخ آموزش در اسلام، ص ۷۵.

۴. کتاب البغداد، ص ۷۵.

بهره‌مندی از جام شراب، موسیقی و شعرخوانی، به مباحث علمی نیز می‌پرداختند. سلطان در قصر، در اتاقی مجاور محل سکونت خود، مکانی را برای علما، فضلا و دیگر افراد برجسته اختصاص داده بود تا فارغ از ازدحام، مزاحمت و گرفتاری‌های روزمره، در کمال آرامش با متخصصان رشته‌های مختلف به تحقیق و بحث بپردازند. معمولاً وی جلسات فضلا و دانشمندان را بر مجالس اشراف و امرا ترجیح می‌داد.^۱

ب. ضعف عباسیان

خلفای عباسی با تسلط ترکان، قدرت خود را کم‌کم به سران و وزیران ترک واگذار کردند و با ایجاد نظام امیرالامرای در سال ۳۲۴ق، عملاً کنترل حکومت را از دست دادند؛ حتی عزل و نصب‌ها نیز به دست وزیران و درباریان ترک انجام می‌شد.^۲

بنابراین، وجود نظام امیرالامرای پیش از ورود آل بویه باعث شد تا آل بویه با نگرشی سیاسی، به مقام ظاهری امیرالامرای بسنده کنند و در واقع با تسلط بر خلیفه‌گان، حکمرانی کنند. آن‌ها با اقتداری تمام، تحت عنوان امیرالامرای، بدون ایجاد چالش یا حساسیت، قدرت خود را بر خلفا اعمال کردند؛ به طرز تحقیرآمیزی بر آنان تسلط یافتند.

به گفته خلدون:

خلیفه جدید از هرگونه دخالت در امور ممنوع شد و انتخاب وزیر به عهده معزالدوله افتاد که هر کسی را خواست برای این شغل برگزیند، و اختیارات وزیر نیز محدود به امور املاک خلیفه و کارهای داخلی و درباری بود. اعمال عراق و اراضی آن، چه به صورت ولایت و چه به صورت اقطاع، به عمال معزالدوله و لشکریان او تعلق داشت. آنچه خلیفه نیاز داشت، با اجازه معزالدوله به او داده می‌شد. در واقع، خلیفه جز داشتن تخت و منبر و سکه و مهر نهادن بر نامه‌ها و حواله‌ها و ملاقات با هیئت‌هایی که از اطراف می‌آمدند و بار عناوین تحیت‌آمیز، هیچ قدرتی نداشت. در دولت آل بویه و سلجوقیان، کسانی که زمام ملک را در دست داشتند «سلطان» نامیده می‌شدند و هیچ‌کس در این عنوان با آنان شریک نبود؛ تمامی لوازم پادشاهی، قدرت، ابهت، عزت و تصرف در امور، از امرونی‌ها، در اختیار سلطان بود و خلیفه از آن بهره‌ای نداشت. خلافت برای بنی عباس لفظی بیش نبود.^۳

۱. المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك، ج ۷، ص ۱۱۵.

۲. تجارب الامم، ج ۵، ص ۴۴۳.

۳. تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۵۴.

بنابراین، به منظور تضعیف هرچه بیشتر جایگاه خلیفه و خدشه دار کردن مشروعیت او، آل بویه به ترویج مکتب شیعه و به ویژه روایات شیعه پرداختند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده، می‌توان نتیجه گرفت که عوامل متعددی در نگارش آثار حدیثی و کلامی شیعه امامیه در قرون سوم و چهارم هجری قمری نقش داشته‌اند. این عوامل - که در سه بخش سیاسی، اجتماعی و علمی مطرح شدند - هریک بزرگان جهان تشیع را به تألیف جوامع حدیثی ترغیب کرده‌اند.

قابل ذکر است که می‌توان تمامی عوامل اجتماعی را تحت تأثیر غیبت امام عصر (عجل الله تعالی فرجه) دانست؛ غیبتی که باعث شد بزرگان برای یک دست کردن، حفظ و صیانت بهتر از آثار باقی مانده از اهل بیت و جلوگیری از سوءاستفاده‌های مغرضان، به نگارش جوامع حدیثی روی آورند.

البته فضای سیاسی نسبتاً باز و حمایت‌های حکومت از علما و حتی درخواست حاکمان نیز موجب شد تا بزرگان بیشتر به این سمت گرایش پیدا کنند؛ اما این موضوع، علت تامه نگارش این جوامع توسط علما نیست. همان‌گونه که خود نویسندگان این کتب نیز بیان کرده‌اند، خواست شاگردان و محبان اهل بیت (علیهم‌السلام)، رفع اختلافات به وجودآمده و پاسخ به دانش‌پژوهان و افراد تشنه حقیقت از دلایل مهم نگارش جوامع حدیثی بوده است تا هم آموزش احادیث تسهیل شود و هم پاسخگویی به شبهات و سؤالات گوناگون آسان‌تر گردد.

کتابنامه

- آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا بن محمد قزوینی، جهانگیر میرزا قاجار، میرزا هاشم محدث، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- آشنایی با علوم حدیث، علی نصیری، قم، نشر هاجر، ۱۳۸۹ ش.
- آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر، علی اصغر فقیهی، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۶ ش.
- الإحتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ابو عبد الله مقدسی، تحقیق: علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، بی‌تا.

- احکام القرآن، جصاص، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، جوئل کرم، مترجم: محمدسعید حنایی‌کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- اخلاق الوزیرین، ابوحیان توحیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، محمد بن حسن شیخ طوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ش.
- اوضاع اجتماعی سیاسی فرهنگی بغداد در زمان آل بویه، اعظم رضایی، تهران، شهرآب، ۱۳۹۶ش.
- ایران در صورة الارض (سفرنامه ابن حوقل)، ابن حوقل، تحقیق: جعفر شعار، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶ش.
- بررسی تطبیقی رواداری مذهبی در عصر آل بویه و سلجوقیان، محمد دهقانی، قم، نشر ادیان، ۱۳۹۳ش.
- تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمن ابن خلدون، مترجم: عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
- تاریخ اجتماعی شیعیان، محسن الویری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، دوم، ۱۳۹۹ش.
- تاریخ الاسلام، محمد بن احمد ذهبی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۵ق.
- تاریخ الحکما، علی بن یوسف قفطی، به کوشش: بهین دارایی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش.
- تاریخ الیعقوبی، احمد بن اسحاق یعقوبی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۵ق.
- تاریخ آموزش در اسلام، احمد شلبی، مترجم: محمدحسین ساکت، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- تاریخ حدیث شیعه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری، محمد کاظم رحمتی، مهدی احمدی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۸۹ش.
- تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه، احمد رضا خصری، تهران، سمت، ۱۳۷۸ش.
- تجارب الامم، ابوعلی مسکویه، تحقیق: ابوالقاسم امامی، تهران، دارسروش للطباعة والنشر، ۱۳۷۹ش.
- تصحیح الاعتقاد، محمد بن محمد مفید، به کوشش: هبة‌الدین شهرستانی، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ق.

- تفسیر و مفسران، محمد هادی معرفت، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ ش.
- جوامع السیره، علی بن محمد بن حزم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- الذریعة الى تصانیف الشیعه، محمد محسن آغابزرگ طهرانی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ششم، ۱۳۶۵ ش.
- صاحب بن عباد: شرح احوال و آثار، احمد بهمنیار، تحقیق: محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
- الغیبة، محمد بن ابراهیم نعمانی، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.
- الغیبة، محمد بن حسن شیخ طوسی، تحقیق: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ ق.
- الفصول المختارة، محمد بن محمد مفید، تحقیق: سید علی میرشریفی، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- الفهرست، محمد بن اسحاق ابن ندیم، محمد رضا تجدد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.
- الفهرست، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- الکامل فی التاریخ، علی بن محمد ابن اثیر، بیروت، دارصادر، بی تا.
- کتاب البغداد، احمد ابن ابی طیفور، تحقیق: سید عزت العطار الحسینی، قاهره، مكتبة الخانچی، ۱۴۲۳ ق/ ۲۰۰۲ م.
- الکلینی و الکافی، عبدالرسول غفار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- متن و ترجمه کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، منصور پهلوان، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۲ ش.
- مجالس المؤمنین، نور الله بن شریف الدین شوشتری، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
- مختصر تاریخ الدول، غریغوریوس بن هارون ابن العبری، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ ش.
- مروج الذهب و معادن الجوهر، علی بن الحسین مسعودی، بیروت، دارالکتب اللبنانی، بی تا.

معالم العلماء، محمد بن علی بن شهر آشوب، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.

مقدمه فتح الباری، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.

من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، أبوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.

الموضوعات، عبدالرحمن بن علی جوزی، تحقیق: عبدالرحمان محمد بن عثمان، مدینه، محمد عبدالمحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۶م.

السنقض، عبدالجلیل قزوینی رازی، سیّد جلال الدین حسینی ارموی، بی جا، بی نا، ۱۳۳۱ق.

نگاهی به تاریخ تفکر امامیه؛ از آغاز تا ظهور صفویه، مهدی فرمانیان، مصطفی صادقی کاشانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ش.

وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ابن خلکان، تحقیق: إحسان عباس، بیروت، دارصادر، بی تا.

«آل بویه»، کلود کاهن، علی بحرانی پور، رشد آموزش، ۱۳۸۳ش، ۱۵.

«از سازمان وکالت تا فقاہت»، جبّاری، موعود، ۱۳۸۲ش، ۳۸.

«تأثیر آموزه های قرآنی و حدیثی بر تمدن عصر آل بویه و نفوذ آن بر اقدامات عملی عضدالدوله دیلمی»، رمضان رضایی، مطالعات قرآنی، ۱۴۰۰ش، ۴۵.

«نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی»، حمید عطائی نظری، دوماهنامه آینه پژوهش، ۱۳۹۷ش، ۱۷۱.

«تقویم و عیدهای صابیان»، داود الهامی، مجله تخصصی کلام اسلامی، سال هشتم، شماره ۳۰، بی تا.