



# حدیث علوم ۱۱۸

فصلنامه علمی  
سال سی ام، شماره چهارم  
زمستان 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  
(دانشیار دانشگاه علوم حدیث)  
حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبد الهادی مسعودی  
(استاد 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](mailto: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](http://WWW.SID.ir)) نمایه می شود.

## فهرست مقالات

- درآمدی بر نظریه رجالی آیه الله خامنه ای؛ مبانی، فوائد و آرای رجالی ..... ۳  
مهدی غلامعلی
- نقد عزازی در کتاب «طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاری و الزّد علیها»؛ ..... ۳۴  
محمدرضا دفتري، کاوس روحی برندق
- تطبيق نظریه شناختی مقوله بندی بر بافت زبانی صحیفه سجادیه؛ مطالعه موردی: واحد زبانی «بصر» ..... ۵۸  
سید محمدرضی مصطفوی نیا، مهدی کریمی امتنان
- نقش عقل و نقل در روش شناسی علامه مجلسی در شرح روایات توحیدی اصول الکافی ..... ۷۹  
مریم پناهی درچه، علی ارشد ریاحی، محمدمهدی مشکاتی
- بررسی محتوایی آثار شیخ صدوق با محوریت عقل گرایی ..... ۱۰۳  
سیده فرناز اتحاد، سید محسن موسوی، محمود دیانی
- بازتاب مفهوم حدیثی «عاقی والدین» در زبان فارسی؛ شواهد، زمینه ها و آثار ..... ۱۲۹  
محمد جمال الدین خوش خاضع
- مطالعه تطبیقی روایت «هلاک ناپذیری امت؛ از پیامبر ﷺ تا مسیح ﷺ»؛ در گفتن حدیثی فریقین ..... ۱۵۲  
حسین براتی

## قابل توجه نویسندگان محترم

۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
۲. مقاله ها به شرط پژوهشی و مستند بودن منتشر می شوند.
۳. مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) تجاوز نکند.
۴. مقاله ارسالی، باید دارای مقدمه، فصل بندی مناسب، نتیجه و کتابنامه بوده، حروفچینی شده و از طریق پایگاه [lumbhadith.ir](http://lumbhadith.ir) ارسال شود.
۵. مقاله ارسالی باید دارای بخش های ذیل باشد:  
الف) چکیده فارسی مقاله، حداقل ۱۲۰ و حداکثر ۱۵۰ کلمه و حتی الامکان 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 ترجمه ها ارسال متن اصلی ضروری است.
۸. مقاله ارسالی نباید، در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. هزینه داوری و مسؤولیت مقالات بر عهده نویسندگان است.

## درآمدی بر نظریه رجالی آیه الله خامنه ای؛ مبانی، فوائد و آرای رجالی

مهدی غلامعلی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

### چکیده

نظرگاه فقیه را در مهم ترین مسائل رجالی، همچون راوی شناسی، کتاب شناسی رجالی، قواعد رجالی در توثیقات عام و خاص، سند شناسی و نکات رجالی، می توان نظریه رجالی وی دانست. پژوهش حاضر با هدف دستیابی به نظریه رجالی آیه الله خامنه ای، با روش تحلیل بینامتنی و براساس مباحث فقهی دروس خارج فقه ایشان سامان یافته است. بخشی از دستاوردهای پژوهش پیش رو چنین است: آیه الله خامنه ای شیوه اعتبارسنجی وثاقت سندی را برگزیده است، باب اجتهاد رجالی را گشوده می داند و قول رجالی را از باب خبرویت پذیرفته و برتری نجاشی را باور دارد. برای توسعه در راوی شناسی، شمار قابل توجهی از قواعد توثیقات عام را با شرایطی پذیرفته است که عبارت اند از: توثیق مشایخ ثقات سه گانه، توثیق مشایخ جعفر بن بشیر، توثیق مشایخ در اکثار أجالاً (توثیق عملی)، تصحیح روایات و توثیق اصحاب اجماع، توثیق راویان کتاب های تفسیر القمی و کتاب کامل الزیارات، و پذیرش روایات سهل بن زیاد تنها در الکافی از سوی دیگر، قواعدی چون توثیق برخاسته از ترخم و ترصی، توثیق مشایخ صدوق و توثیق راویان کثیرالروایه را نمی پذیرد. تضعیفات ابن غضائری را قابل اعتماد ندانسته و غلو و اتهام به غلو راویان را از سوی دانشمندان قمی، اشتباه آن ها قلمداد کرده و به پندار آنان وقعی نمی نهد. کلیدواژه ها: نظریه رجالی، مبانی رجالی، آرای رجالی، آیه الله خامنه ای، توثیقات عام، قواعد رجالی.

### ۱. درآمد

شمار اندکی از فقیهان معاصر، مانند آیات سید ابوالقاسم خویی، محمد آصف محسنی،

۱. استاد دانشگاه قرآن و حدیث (mahdigh53@gmail.com).

مسلم داوری و جعفر سبحانی، اندیشه های رجالی خویش را به صورت مستقل در یک اثر رجالی ارائه کرده اند. اما دستیابی به دیدگاه رجالی بسیاری از فقیهان، تنها با پژوهش و تحلیل متنی داده ها، یعنی شیوه های اعتبارسنجی روایات در مباحث فقهی ایشان میسر است.

از واکاوی مباحث رجالی هر فقیه در عرصه های راوی شناسی، کتاب شناسی رجالی، قواعد رجالی در توثیقات عام و خاص، سند شناسی و نکات رجالی می توان نظریه رجالی وی را بازسازی کرد.

تا کنون اندیشه رجالی شماری از فقیهان معاصر، با تحلیل متنی متون فقهی استخراج شده و پاره ای از آن ها نیز منتشر شده است.<sup>۱</sup>

آنچه پژوهش پیش رو عهده دار آن است، واکاوی نظریه رجالی آیه الله خامنه ای است. این پژوهش بر آن است که دیدگاه ایشان را در مباحثی چون چرایی حجیت قول رجالی، شیوه اعتبارسنجی روایات (وثاقت سندی یا وثاقت صدور)، قواعد رجالی پذیرفته شده در توثیقات عام و احیاناً اثرپذیری از دیگر رجالیان، تبیین نماید.

این نوشتار با تحلیل متنی شمار بسیاری از متون مباحث فقهی منتشر شده آیه الله خامنه ای در کتاب های المکاسب، القصاص، الصلاة و الغناء سامان یافته است.

## ۲. پیشینه

تاکنون سه اثر، نزدیک به برخی از پرسش های پژوهش حاضر، تدوین شده است. نخست، مقاله ای است در بیان دیدگاه آیه الله خامنه ای در قاعده مشایخ اصحاب اجماع که نویسنده بیش از آن که به دیدگاه ایشان بپردازد، مباحث پیرامونی را توسعه داده است.<sup>۲</sup> روشن است مقاله یاد شده تنها بخشی از نظریه رجالی ایشان را بیان کرده است.

اثر دوم، کتابچه ای با عنوان « کلیات و فواید علم حدیث و رجال شناسی در اندیشه

۱. به عنوان نمونه: «نظریه رجالی آیه الله مسلم داوری، با تمرکز بر مبانی، روش و آرا»، دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم، سید علی سجادی، سید مجتبی مجاهدیان، مهدی غلامعلی، ۱۴۰۲ ش؛ «واکاوی مبانی و رویکردهای رجالی آیه الله میرزا جواد تبریزی»، مصطفی قدیم آبادی، مهدی غلامعلی، پژوهش های رجالی، سال پنجم، ش ۵، ۱۴۰۱ ش؛ «واکاوی مبانی و رویکردهای رجالی آیه الله هاشمی شاهرودی»، عباس خورشیدی، مهدی غلامعلی، پژوهش های رجالی، سال چهارم، ش ۴، ۱۴۰۰ ش.

۲. «قاعده رجالی اصحاب اجماع از دیدگاه حضرت آیه الله العظمی خامنه ای»، مرتضی یقینی پور، پژوهش نامه فقه و علوم اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱ ش.

آیه الله العظمی خامنه ای<sup>۱</sup> است که گردآورندگان، تنها متون متعددی را در مسائل رجالی از لابه لای درس های خارج کتاب المکاسب و القصاص ایشان استخراج کرده اند.<sup>۲</sup> در پژوهش حاضر به این کتاب نیز مراجعه شده است. این اثر کامل نیست و هنوز تا نشر رسمی فاصله دارد. افزون بر آن، این کتاب تنها به نقل مستقیم متون درس خارج فقه بسنده کرده و فاقد تحلیل و بررسی داده هاست.

اثر سوم، رساله سطح چهار در حوزه علمیه قم با عنوان «تحلیل و نقد حال راویان مختلف فیه از منظر آیه الله خامنه ای (دامت برکاته) و آیه الله زنجانی (دامت برکاته)» است که به تازگی دفاع شده است.<sup>۳</sup> هدف این رساله، ارزیابی و تبیین دیدگاه راجع در بازشناسی راویان مورد اختلاف از منظر دو شخصیت معاصر بوده و الزامی بر استخراج مبانی رجالی آیه الله خامنه ای نداشته است. هرچند نکات شایسته ای هم افق با پرسش های پژوهشی مقاله حاضر در آن یافت می شود.

بنا بر آن چه گذشت، مقاله یا نوشتاری مستقل ویژه مجموعه دیدگاه های رجالی ایشان تاکنون منتشر نشده است. پژوهش حاضر در چهار بخش تدوین شده است:

۱. شخصیت رجالی،

۲. مبانی رجالی،

۳. آرای رجالی،

۴. فواید رجالی.

### ۳. شخصیت رجالی

سید علی حسینی خامنه ای (متولد ۱۳۱۸ ش)، فرزند حجة الاسلام حاج سید جواد حسینی خامنه ای، دانش آموخته حوزه های علمیه مشهد، قم و نجف اشرف است. ایشان در دروس خارج فقه و اصول شماری از فقیهان نام آشنا، چون حضرات آیات: سید محمد هادی میلانی (در مشهد)، حاج آقا حسین بروجردی، امام خمینی، حاج شیخ مرتضی حائری یزدی، سید محمد محقق داماد (در قم) و سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خویی، سید

۱. این کتاب به صورت غیررسمی برای همایش علوم اسلامی با عبارت ویراست نخست، غیرقابل استناد در نسخه های معدودی چاپ شده است.

۲. رساله «تحلیل و نقد حال راویان مختلف فیه از منظر آیه الله خامنه ای (دامت برکاته) و آیه الله زنجانی (دامت برکاته)» سید حمید موسوی حسب، راهنما: مهدی غلامعلی، مشاور: حیدر مسجدی، ۱۸ بهمن ۱۴۰۳ ش، حوزه علمیه قم.

محمود شاهرودی، میرزا باقرزنجانی و میرزا حسن بجنوردی (در نجف) تلمذ کرده‌اند.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد بیشترین بهره‌های علمی ایشان از آیات عظام میلانی، بروجردی و امام خمینی حاصل شده است. ستایش شخصیت رجالی ایشان در گفتار برخی از محققان معاصر، همچون مرحوم آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی، به چشم می‌خورد.<sup>۲</sup> آیه الله خامنه‌ای از فقیهانی است که علاقه‌مندی او به دانش رجال، در مباحث حدیث پژوهی روایات فقهی، کاملاً مشهود است. وی پیش‌ترین علاقه‌مندی را با تدوین کتاب «چهار کتاب اصلی علم رجال» نشان داده است.<sup>۳</sup> همچنین در ارزیابی‌های تفصیلی و گسترده اسناد روایات فقهی و حتی گاه روایات اخلاقی، در سلسله جلسات درس‌های فقهی، می‌توان تبهر رجالی وی را رصد کرد.

از ویژگی‌های عملکرد رجالی آیه الله خامنه‌ای می‌توان عدم تعصب ویژه به دیدگاه افراد خاص را برشمرد. اگرچه وی شاگرد آیه الله بروجردی بوده است، اما این‌گونه نیست که بر دیدگاه استاد متوقف شده باشد. در مباحث اعتبارسنجی روایات، انظار سه رجالی معاصر بیش از دیگران مورد مذاقه ایشان قرار گرفته است: حضرات آیات بروجردی، شوشتری و خویی. تقریباً در تمام مباحث راوی‌شناسی، دیدگاه آیه الله خویی دیده شده و بارها نظر ایشان را ترجیح داده‌اند؛ مانند مبحث ناووسی نبودن ابان بن عثمان. معمولاً پس از بیان دیدگاه‌ها، ارزیابی نظرات محققان معاصر را نیز بیان می‌کنند. مثلاً می‌گویند:

در مورد ابان بن عثمان، البته بعضی‌ها گفته‌اند ناووسی است، لکن ناووسی بودن ابان بن عثمان ثابت نشده است. مرحوم آقای خویی در این زمینه تحقیق خوبی دارند. ایشان می‌فرمایند: ناووسی بودن او ثابت نیست. حق هم با ایشان است.<sup>۴</sup>

۱. پایگاه اطلاع رسانی آیه الله خامنه‌ای (khamenei.ir).

۲. ویژه‌نامه ارزش‌ها، بهمن ۱۳۷۶: آیه الله خامنه‌ای در مسائل رجالی دارای معلومات بسیار خوبی هستند و در این حوزه واقعاً کار کرده‌اند. ایشان از جمله مجتهدینی هستند که به مسائل رجالی اهمیت می‌دهند؛ مسائلی را قبول کرده و اشکالات وارد را رفع نموده‌اند... و در مجموع تفوق چشمگیری در مسائل رجالی دارند...

۳. کتاب «چهار کتاب اصلی علم رجال» را می‌توان از نخستین آثار کتاب‌شناسی رجال به زبان فارسی برشمرد. آیه الله خامنه‌ای در این کتاب بسیار مختصر، ضمن اشاره به تاریخ تدوین رجال امامیه، به معرفی دو کتاب اختیار معرفه الرجال و الفهرست شیخ طوسی پرداخته‌اند. از مطالب انتهایی کتاب می‌توان دریافت که نویسنده قصد معرفی دو کتاب رجال الطوسی و رجال النجاشی را هم داشته که فرصت نیافته است. کتاب مذکور توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی در تهران به چاپ رسیده است. چاپ دوم کتاب در سال ۱۳۷۴ ش، منتشر شده و همچنین به وسیله ماجد الغریبای به عربی ترجمه شده و با نام الاصول الأربعة فی علم الرجال، در سال ۱۴۱۴ ق، به چاپ رسیده است.

۴. صلات جماعت، جلسه ۱۲، کتاب القصاص، جلسه ۲۳.

در ردّ دیدگاه اساتید نیز با بیانی لطیف، مطلب را تبیین می‌کنند. به عنوان نمونه، تضعیف محمد بن سنان را از استاد خود، بروجردی، نمی‌پذیرند؛ اما این مطلب را این‌گونه بیان می‌کنند:

محمد بن سنان که از طبقه ششم می‌باشد، مختلفاً فيه است. مرحوم سید استاد ما، آیه‌الله بروجردی - رضوان‌الله علیه - که خربت این فن بودند، ایشان را ثقه نمی‌دانستند و مشهور هم همین است و ایشان رمی به غلو و کذب شده است، لکن قولی هم به وثاقت ایشان وجود دارد که به نظر ما این قول بعید نیست.<sup>۱</sup>

آیه‌الله خامنه‌ای وقتی دیدگاهی را نمی‌پذیرند، به تحلیل اجمالی یا تفصیلی آن دیدگاه اهتمام می‌ورزند. به عنوان مثال، علامه شوشتری، علی بن محمد بن قتیبه را - بنا بر روایت کشی که از فردی نام نمی‌برد و او را ثقه در نیشابور دانسته است - توثیق می‌کند. این استظهار پسند آیه‌الله خامنه‌ای نیست. از این رو، در رد دیدگاه شوشتری به اجمال می‌گویند:

انصافاً ضعف بیان صاحب قاموس هم آشکار است. ممکن است کشی، از شخص دیگری نقل کرده باشد. به چه دلیل می‌گویید کسی که کشی از او نقل کرده است و او را توثیق کرده است، عیناً همان کسی است که شیخ صدوق، از او نقل کرده است؟ بنابراین، با این تشبّات نمی‌شود به این سند اعتماد کرد.... انصافاً چنین اعتمادی نمی‌شود پیدا کرد که انسان بخواهد قتیبی را از این طریق توثیق کند.<sup>۲</sup>

توجه ویژه به قاموس الرجال در سرتاسر مباحث رجالی آیه‌الله خامنه‌ای مشهود است، به ویژه آن‌که برخی نظرات ویژه محقق شوشتری، مانند قول به تفصیل در پذیرش روایات سهل بن زیاد تنها در کتاب الکافی،<sup>۳</sup> مختار ایشان است.<sup>۴</sup> از این رو، برخی گمان کرده‌اند که اندیشه رجالی آیه‌الله خامنه‌ای متأثر از علامه شوشتری است،<sup>۵</sup> اما راقم این سطور - که شاهد

۱. کتاب القصاص، جلسه ۲۳.

۲. کتاب المکاسب، جلسه ۴۱۰.

۳. قاموس الرجال، ج ۵، ص ۳۶۲، محقق شوشتری درباره سهل بن زیاد این‌گونه می‌نویسد: لکن يمكن أن يقال: إنّ الكليني اختار من رواياته، كما اختار من روايات عمّار؛ فالعمل مجمل. لکن حیث توتخی الکافی جمع الأخبار الصحیحة، فأخبار سهل فيه معتبرة.

۴. درس خارج قصاص جلسه ۱۱.

۵. «تحلیل و نقد حال راویان مختلف فیہ از منظر آیه‌الله خامنه‌ای (دامت برکاته) و آیه‌الله زنجانی (دامت برکاته)»،

دیگران دیشی های متعدد آیه الله خامنه ای در راوی شناسی و نقد دیدگاه های قاموس الرجال بوده است - نمی تواند اثرپذیری ویژه ای را برای ایشان از رجالان معاصر ثبت کند.

#### ۴. مبانی رجالی

نظربه روش آیه الله خامنه ای در اعتبارسنجی روایات می توان ایشان را در شمار طرفداران شیوه وثاقت سندی برشمرد؛ به گونه ای که در تمام مباحث فقهی ابتدا اسناد روایات فقهی بررسی، و سند را مهم ترین یا تنها راه اعتبار حدیث برمی شمردند. روشن است در این دیدگاه، روایت مرسل نهایت افاده اش تنها برای تأیید است و نمی تواند به عنوان دلیل ایفای نقش کند،<sup>۱</sup> مگر آن که اطمینان پیدا شود که اصحاب ما در دوره متقدم به همین روایت ضعیف یا مرسل عمل کرده اند، که این عمل اصحاب جابر ضعیف سند خواهد شد.<sup>۲</sup>

تفاوت آشکار مبنای آیه الله خامنه ای با مبنای استاد ایشان آیه الله بروجردی این است که برای استاد عمل اصحاب مهم ترین معیار صحت روایت بود و حال آن که در منظر آیه الله خامنه ای مهم ترین معیار صحت روایت، سند معتبر است. البته هر دو شخصیت، روایت معرض عنها را در شمار روایات ضعیف و قابل تأمل ارزیابی می کنند.<sup>۳</sup> آنچه وی را از بسیاری از وثوق سندی ها ممتاز می سازد، توسعه در راوی شناسی و پذیرش بیشتر قواعد توثیقات عام است.

او به اقوال رجالیان کهن توجه ویژه دارد، و سخن نجاشی را بیش و پیش از دیگران معتبر می داند. از تحلیل متون فقهی ایشان می توان دریافت که قول رجالی را از باب خبرویت پذیرفته اند.<sup>۴</sup> بنابراین، تقدم قول نجاشی بر سخن دیگر رجالیان، برپایه همین مستند استوار است.

تضعیفات ابن غضائری را به هیچ وجه قابل اعتماد نمی داند. به این دیدگاه در بررسی رجالی راویانی چون مفضل بن صالح،<sup>۵</sup> قاسم بن یحیی<sup>۶</sup> و اسماعیل بن مهران<sup>۷</sup> تصریح کرده

۱. صلاة المسافر، ص ۶۵ و ۶۶، جلسه ۱۳۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۹۹ و ۱۰۰، جلسه ۱۳۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۲۲، جلسه ۱۳۸.

۴. درس خارج فقه مکاسب محرمة، جلسه ۲۴۷.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۲۹۲؛ خارج فقه مکاسب محرمة، جلسه ۱۳۶ و ۲۶۴.

۶. خارج فقه مکاسب محرمة، جلسه ۱۵۴.

۷. المکاسب المحرمة، جلسه ۴۱۷.

است. همچنین غلو و اتهام به غلو راویان را از سوی دانشمندان قمی اشتباه آن ها قلمداد کرده و به پندار آن ها وقعی نمی نهند.<sup>۱</sup>

آیه الله خامنه ای بر این باورند که قمی ها بسیاری را رمی به غلو کرده اند که آن ها فقط روایتی را در بیان مقامات ائمه علیهم السلام گزارش کرده بودند. و از آنجا که قم در وسط یک جامعه بزرگ غیر شیعی (اصفهان، کاشان و...) بوده، این گونه حساسیت ها وجود داشته است. همچنین معتقدند که حتی اگر این راویان، غالی در حق ائمه هم باشند، این یک مسئله معرفتی است و تلازمی با عدم وثاقت ندارد.<sup>۲</sup> البته فساد حدیث غالی، در صورت اثبات، در عرصه روایاتی که بوی غلو می دهد، قابل تأمل دانسته می شود.<sup>۳</sup>

باب اجتهاد رجالی را گشوده دانسته و اگرچه بر خبرویت قول رجالی و برتری نجاشی باور دارند، اما در راوی شناسی، به ویژه در تعارض جرح و تعدیل، به اجتهاد روی آورده و حتی از قول نجاشی نیز عبور می کنند. شاهد بارز این عملکرد، بررسی شخصیتی مفضل بن عمر است که نجاشی وی را فاسد المذهب، مضطرب الروایة و خطابی توصیف و ضعیف شمرده<sup>۴</sup> و در مقابل، شیخ مفید او را از خواص امام و ثقه دانسته است.<sup>۵</sup> کشی نیز دو دسته روایات مدح و قدح را درباره وی گزارش کرده است.<sup>۶</sup> ایشان ضمن تبیین داده ها، استدلال های علامه شوشتری<sup>۷</sup> و آیه الله خویی<sup>۸</sup> را تحسین کرده و سرانجام به توثیق مفضل بن عمر حکم می کند.<sup>۹</sup>

## ۵. آرای رجالی

می دانیم بیشتر راویان اسناد روایات فاقد توثیق و تضعیف خاص هستند. از این رو، تمسک به قواعد توثیق عام برای برون رفت از این چالش بهترین مسیر فراروی فقیهان

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۷.

۲. کتاب مکاسب، جلسه ۲۵.

۳. کتاب صلاة المسافرين، ج ۱، ص ۳۹۲.

۴. رجال النجاشی، ص ۴۱۶، ش ۱۱۱۲.

۵. الارشاد، ج ۲، ص ۲۱۶.

۶. رجال الکشی، ج ۲، ص ۶۱۲.

۷. قاموس الرجال، ج ۱۰، ص ۲۱۵.

۸. معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۳۲۸.

۹. درس خارج فقه مکاسب محرمه، جلسه ۲۴۷.

سندمحور است. شماری از فقیهان معاصر، مانند آیه الله خویی، بیشتر این قواعد را قابل نقاش و غیر قابل قبول دانسته اند. در مقابل، گروهی نیز مانند آیه الله بروجردی بسیاری از این قواعد را پذیرفته اند. آیه الله خامنه ای نیز به گروه دوم متمایل تر است. در ادامه، شماری از آرای رجالی ایشان را در توثیقات عام برمی کاویم:

#### ۵-۱. توثیق مشایخ ثقات سه گانه

برپایه کلامی از شیخ طوسی در کتاب العدة فی اصول الفقه، مراسلات محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ق)، صفوان بن یحیی (م ۲۱۰ق) و احمد بن محمد بن ابی نصر (م ۲۲۱ق) با مُسندات آن ها یکسان است و مشایخ این سه نفر ثقة هستند.<sup>۱</sup> از کلام شیخ طوسی، این گونه برداشت می شود می شود که سیره عملی و روش این سه دانشمند ثقة تنها روایت از استاد ثقة بوده و از راویان ضعیف و مجهول نقل روایت نمی کردند.

پذیرش این قاعده موجب توثیق شمار قابل توجهی از راویان (حدود هفتصد نفر) می شود.<sup>۲</sup> آیه الله خامنه ای در توثیق شمار قابل توجهی از راویان مجهول، به قاعده توثیق مشایخ ثقات استناد کرده و ضمن پذیرش این قاعده تصریح می کنند که مستند و شهادت شیخ طوسی در العدة را پذیرفته اند.<sup>۳</sup> ایشان بر این باورند که حتی اصحاب به مراسیل آنان هم، مانند مسندات آن ها، تکیه می کردند.

دو نکته در بیانات ایشان مهم می نماید: نخست، این که قدر متیقن از عبارت شیخ طوسی که فرموده: «لَا يَرَوُونَ وَلَا يُرْسَلُونَ إِلَّا عَمَّنْ يُوثِقُ بِهِ»<sup>۴</sup> این است که این سه نفر از کسانی نقل می کردند، که ثقة بوده اند، چه نام آن ها را بیاورند و چه نیاورند؛ یعنی استاد بدون واسطه این سه نفر ثقة هستند و مراسلات بلا واسطه آن ها قابل قبول است. بنابراین، اگر آن ها با دو واسطه از امام معصوم نقل کنند، تنها نفر اول ثقة است. به عنوان نمونه وقتی ابن ابی

۱. وإذا كان أحد الراويين مسندا والآخر مرسلا، نظرفي حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر- و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمن يوثق به- و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم (العدة، ج ۱، ص ۱۵۴).

۲. آقای عرفانیان شمار راویان مشمول این قاعده را ۵۸۸ نفر، آقای شیخ مسلم داوری ۷۶۷ نفر و آقای تجلیل ۴۷۸ نفر می دانند (قواعد توثیق راویان، ص ۱۰۸).

۳. کتاب القصاص، جلسه ۱۷.

۴. العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

عمیراز هشام بن سالم و او از سلیمان اسکاف نقل کند، بنا بر قاعده، تنها هشام توثیق می شود.

نکته دومی که آیه الله خامنه ای بر آن تأکید دارند، تفاوت تفسیر از قاعده مشایخ ثقات و اصحاب اجماع است. در اصحاب اجماع ایشان برای ما باورند که سند اگر به درستی به اصحاب اجماع برسد، حدیث صحیح است و راویان ما بعد آن بررسی نمی شود. اما دلالت مستند قاعده مشایخ ثقات صحت حدیث نیست، بلکه تنها توثیق مشایخ این سه نفر است.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر، کارایی قاعده مشایخ ثقات رجالی و کارایی قاعده اصحاب اجماع درایه ای است. به عنوان نمونه، درباره مفضل بن صالح که در مواردی وی را پیش تر تضعیف کرده بودند،<sup>۲</sup> به قرائن متعددی برای توثیق وی روی آورده اند که از مهم ترین قرائن همین قاعده توثیق راویان مشایخ ثقات است. وی می گوید:

از جمله قرائنی که بر وثاقت مفضل بن صالح می توان به آن استناد کرد، نقل صفوان بن یحیی، بزندی و ابن ابی عمیر از اوست. این مشایخ ثلاثه کسانی هستند که روایت نمی کنند الا عن ثقة، این را به عنوان مبنا در مباحث رجالی پذیرفتیم که آن کسی که این سه نفر از او روایت می کنند، مورد وثوق هستند.<sup>۳</sup>

ایشان از این قاعده برای توثیق راویانی چون قاسم بن محمد جوهری<sup>۴</sup> و موسی بن بکر<sup>۵</sup> بهره برده اند.

بنابراین، کارایی قاعده مشایخ ثقات، رجالی است، نه درایه ای. البته باید توجه داشت که هر سه راوی، در شمار اصحاب اجماع بوده و بنا بر مستند قاعده اصحاب اجماع و مبنای آیه الله خامنه ای حدیث ایشان صحیح است.

## ۲-۵. توثیق مشایخ جعفر بن بشیر

جعفر بن بشیر یا ابو محمد بجلي و شاء (م ۲۰۸ق) از راویان ثقة، زاهد و عابد کوفه بوده

۱. رک: کتاب المکاسب، جلسه ۶۲.

۲. کتاب القصاص، جلسه ۲۹۲؛ خارج فقه مکاسب محرّمه، جلسه ۱۳۶ و ۲۶۴.

۳. کتاب المکاسب، جلسه ۵۹۳.

۴. کتاب المکاسب المحرّمه، جلسه ۵۹ و ۵۹۳.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۱۷.

است. نجاشی پس از توثیق وی به نقل از ابن نوح می نویسد:

كان يلقب ففحة العلم، روى عن الثقات ورووا عنه.<sup>۱</sup>

از این عبارت برداشت شده که جعفر بن بشیر تنها از راویان ثقه نقل روایت می کند و قاعده ای در توثیقات عام شکل گرفته مبنی بر این که تمام مشایخ جعفر ثقه هستند.<sup>۲</sup>

آیه الله خامنه ای جعفر بن بشیر را راوی عالی قدر و ثقه دانسته و قاعده توثیق مشایخ او را نیز پذیرفته است.<sup>۳</sup> وی با تکیه بر همین قاعده مفضل بن صالح را توثیق می کند.<sup>۴</sup>

### ۳-۵. توثیق مشایخ در اکثار أجلاً (توثیق عملی)

یکی از قواعد رجالی که آیه الله خامنه ای در بررسی بسیاری از اسناد به آن تکیه و در توثیق راویان مجهول از آن بهره می برد، قاعده اکثار مشایخ أجلاً است. در این قاعده به این پرسش پاسخ داده می شود که روایت بزرگان و اجلای طایفه از یک راوی مجهول تا چه اندازه می تواند توثیق آن راوی را در پی داشته باشد؟ به بیان دیگر، آیا روایت بزرگان یا کثرت روایت ایشان از یک راوی، بروثاقت آن راوی دلالت می کند یا خیر؟

در پاسخ به این پرسش، سه دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول، کثرت روایت بزرگان از یک راوی مجهول دلیل بروثاقت راوی است.

دیدگاه دوم، روایت بزرگان از یک راوی مجهول - حتی اگر پرسامد هم نباشد - بروثاقت آن راوی دلالت دارد.

دیدگاه سوم، روایت بزرگان حتی اگر کثرت هم داشته باشد، دلالتی بروثاقت آن مشایخ ندارد.<sup>۵</sup> آیه الله خامنه ای دیدگاه اول را پذیرفته اند.

مدعیان دیدگاه اول و حتی دیدگاه دوم به دلایلی چون سیره جاری بین محدثان، سیره عقلا و روایتی در کتاب کشی استناد می کنند. کشی در ذیل معرفی محمد بن سنان، برای اعتبار بخشی به وی می نویسد:

۱. رجال النجاشی، ص ۱۱۹ ش ۳۰۴.

۲. رک: اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ج ۲ ص ۲۳۰.

۳. کتاب القصاص، جلسه ۱۴۴.

۴. کتاب المکاسب، جلسه ۳۳۴.

۵. اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ج ۲ ص ۳۳۱.

قَدْ رَوَى عَنْهُ الْفَضْلُ وَأَبُوهُ وَيُونُسُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى الْعَبِيدِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ ابْنَا سَعِيدِ الْأَهْوَازِيِّانِ وَابْنَا دَنْدَانٍ وَأَيُّوبُ بْنُ نُوحٍ وَغَيْرُهُمْ، مِنَ الْعُدُولِ وَالثَّقَاتِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد کشی با معرفی شاگردان و راویان جلیل و ثقه‌ای که از محمد بن سنان حدیث نقل کرده‌اند و همچنین عبارت پایانی «وَعَيْرُهُمْ، مِنَ الْعُدُولِ وَالثَّقَاتِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ» در مقام ترفیع جایگاه محمد است.

آیه الله خامنه‌ای با سه شرط نقل ثقات را نشانگر وثاقت مشایخ ایشان می‌داند:

شرط اول، ناقل و شاگرد راوی مجهول، باید از اجلاً و بزرگان باشد؛

شرط دوم، اجلاً باید مکرر و بسیار از راوی مجهول نقل روایت کنند. نقل معدود و اندک نمی‌تواند تلازمی با وثاقت مشایخ اجلاً داشته باشد؛

شرط سوم، این‌که راوی مجهول در نزد رجالیان تضعیف نشده باشد. البته مقصود از تضعیف آن دسته از ضعف‌هایی است که وثاقت راوی را نشانه رفته باشد نه ضعف‌های مربوط به مذهب و یا حدیث پژوهی راوی.

برای نمونه، آیه الله خامنه‌ای با علم به این‌که: «معلی بن محمد» فاقد توثیق خاص است، اما وی را ثقه می‌داند و دلیل وثاقت را هم کثرت روایات حسین بن محمد اشعری از معلی بن محمد می‌داند و تصریح می‌کند که:

نمی‌شود یک فقیه و محدث بزرگی مثل حسین بن محمد، از شخصی که مورد وثوق او نیست و او را توثیق نمی‌کند و ثقه نمی‌داند، بیش از سی صد روایت در ابواب مختلف فقهی، اخلاقی، اعتقادی و غیره نقل بکند! انسان‌های معمولی ممکن است از افراد ضعیف نقل بکنند، لکن بزرگانی که مقید بودند که در شرایع دین، احکام دین هر چیزی را از هر کسی نقل نکنند؛ کسی مثل حسین بن محمد با این جلالت مقامی که ایشان دارند، جزو بزرگان اشعریین قمیین است، از یک شخصی که موثوق به و مورد اعتماد نیست، این همه روایت در ابواب مختلف فقهی نقل کند، بسیار بعید است.<sup>۲</sup>

ایشان در ادامه تضعیفاتی چون مضطرب الحدیث و المذهب را - که نجاشی برای معلی

۱. رجال الکشی، ص ۵۰۸ و ۵۰۷.

۲. المکاسب المحرمه، جلسه ۳۳۳.

بن محمد آورده<sup>۱</sup> - قابل جمع با وثاقت راوی ارزیابی می‌کند.

در مقابل، اگر اکثار اجلاً از یک راوی با تضعیف خاصّی او تعارض داشته باشد، تضعیف خاصّی تقدّم می‌شود؛ چنان‌که از «محمد بن علی کوفی، ابوسمینه» بزرگانی چون احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد ابی‌القاسم ماجیلویه روایات فراوانی نقل کرده‌اند؛ اما در نقطه مقابل این اکثار، جرحی صریح وجود دارد و بزرگان علم رجال او را با عبارات شدیدی جرح کرده‌اند.<sup>۲</sup> بنابراین، جرح خاصّی مقدم است و روایات وی نامعتبر شمرده می‌شود.<sup>۳</sup>

باید توجه داشت که این تقدّم جرح، از باب تعارض جرح و تعدیل نیست؛ زیرا توثیقی که از «اکثار در روایت» به دست می‌آید، توثیق صریح نیست، بلکه صرفاً قرینه و اماره توثیق به شمار می‌رود، و اماره توان مقاومت در برابر جرح صریح را ندارد.<sup>۴</sup>

آیه الله خامنه‌ای از قاعده اکثار برای توثیق راویان بسیاری بهره برده است که می‌توان به توثیق افرادی چون ابراهیم بن هاشم،<sup>۵</sup> معلی بن محمد،<sup>۶</sup> جابر بن یزید جعفی<sup>۷</sup> و محمد بن موسی بن متوکل<sup>۸</sup> براساس این قاعده اشاره کرد.

در این نظریه دو نکته اساسی وجود دارد: نخست آن‌که چه کسانی در جایگاه «اجلاً» قرار می‌گیرند، و دوم آن‌که «کثرت نقل» بر چه مقدار از روایات اطلاق می‌شود.

از روش معظم له چنین برمی‌آید که تنها کسانی که در کتب رجال با تعبیر «جلیل‌القدر» معرفی شده‌اند در شمار اجلاً قرار نمی‌گیرند، بلکه هر فردی که در میان محدّثان به بزرگی، فقاہت و عظمت علمی شناخته شده باشد - اگر عبارات صریح رجالی در دست نباشد - با داشتن قرائن معتبر بر جلالت، داخل در عنوان «جلیل‌القدر» محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، عدد خاص و دقیقی درباره میزان نقل لازم برای صدق عنوان «کثرت روایت» از ایشان به دست نمی‌آید؛ اما از تتبع در موارد کاربرد این تعبیر روشن می‌شود که حداقل حدود یکصد روایت را می‌توان نشانه‌ای از «کثرت نقل» دانست، در حالی که

۱. رجال النجاشی، ص ۴۲۸ ش ۱۱۱۷

۲. نجاشی می‌نویسد: ضعیف جداً لایعتمد علیه بشیء.

۳. صلاة مسافر، جلسه ۱۱۲؛ صلاة جماعت، جلسه ۶۰.

۴. صلاة مسافر، جلسه ۱۱۲؛ صلاة جماعت، جلسه ۶۰.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۱۲۰.

۶. المکاسب المحرّمة، جلسه ۹۵، ۲۶۸ و ۳۳۳.

۷. المکاسب المحرّمة، النوع الثانی: ما یحرّم لتحریم ما یقصد به، جلسه ۱۰۱.

۸. کتاب المکاسب، جلسه ۲۶۵.

نقل هایی در حدود بیست یا سی روایت، برای صدق این عنوان کافی شمرده نشده است. به عنوان نمونه شمارگان بیش از سه هزار روایت بزرگانی چون علی بن ابراهیم و صفار از ابراهیم بن هاشم،<sup>۱</sup> سیصد روایت حسین بن محمد اشعری از معلی بن محمد<sup>۲</sup> و صد روایت صدوق از محمد بن موسی بن متوکل<sup>۳</sup> را برای کارایی قاعده کافی دانسته اند، ولی حدود سی روایت شیخ صدوق از عبدالواحد بن عبدوس را برای توثیق وی ناکافی ارزیابی کرده اند.<sup>۴</sup> از نگاه آیه الله خامنه ای نه تنها بزرگانی چون صفار، علی بن محمد علان کلینی، شیخ کلینی و شیخ صدوق، از محدثان جلیل القدر هستند، حتی «ابراهیم بن هاشم قمی» - که توثیق صریح ندارد - نیز می تواند از اجلاً باشد؛<sup>۵</sup> چه این که ایشان براین باورند قرائن بیان شده در منابع رجالی جایگاه راوی را می تواند تبیین کند. از این رو، وقتی ابراهیم بن هاشم اولین کسی است که حدیث کوفه را به قم آورده است، پدر حدیث قم به شمار می آید و قمی های محتاط و بسیار مقید در نقل حدیث - که ناقلان از ضعف را از شهر بیرون می کردند - با اشتیاق تمام روایات ابراهیم را قبول کردند.<sup>۶</sup> بنابراین، وی نه تنها ثقه، بلکه از اجلای امامیه است.

#### ۵-۵. تصحیح روایات و توثیق اصحاب اجماع

از قواعد مهم و پرکاربرد دانش رجال، شهادت شیخ کشی درباره سه گروه از اصحاب ائمه علیهم السلام است که با عنوان «قاعده اصحاب اجماع» شناخته می شود. تکرار عبارت مشترک «أَجْمَعَتِ الْعَصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصِحُّ مِنْ هَؤُلَاءِ وَتَصْدِيقِهِمْ لِمَا يَقُولُونَ»، با اندکی تفاوت در سه متن، منشأ برداشت های متعددی شده است.

این تفاوت برداشت ها در نهایت به پنج دیدگاه مشهور درباره مفهوم این عبارت انجامیده است:

دیدگاه اول: تنها وثاقت خود اصحاب اجماع (۱۸ تا ۲۲ نفر).

دیدگاه دوم: صحت روایات اصحاب اجماع.

دیدگاه سوم: صحت روایات اصحاب و وثاقت اصحاب اجماع.

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۲۰.

۲. المکاسب المحرمه، جلسه ۳۳۳.

۳. کتاب المکاسب، جلسه ۲۶۵.

۴. کتاب المکاسب المحرمه، جلسه ۴۱۰.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۹۵.

۶. همان، جلسه ۱۲۰.

دیدگاه چهارم: صحت روایات، وثاقت اصحاب اجماع و توثیق واسطه‌های نقل از اصحاب اجماع تا معصوم (علیه السلام).

دیدگاه پنجم: بیان مقام فقهی اصحاب اجماع.<sup>۱</sup>

آیه الله خامنه‌ای در ارزیابی اسناد، عملاً دیدگاه سوم را برگزیده است. وی می‌افزاید که از عبارات مستند رجال کثی برمی‌آید که اصحاب اجماع، فقیه، دین‌شناس و حدیث‌شناس‌اند و تعبیرهای «فقاہت» و «صحت» که در سه مستند آمده، با یکدیگر ارتباط دارند. مقصود آن است که این افراد، به اجماع اصحاب، دین‌شناس و فقیه بوده و از مضمون روایت، صحت و اتقان آن را درمی‌یابند.

براین اساس، نقل آنان برای اعتماد به روایت کافی است.<sup>۲</sup>

در نظرگاه ایشان، آن دسته از اصحاب اجماع که مانند «ابان بن عثمان در کلام رجالیان متقدم توثیق نشده‌اند، به دلیل آن‌که در شمار اصحاب اجماع هستند، نه تنها ثقه بلکه در بالاترین درجه وثاقت هستند».<sup>۳</sup> ایشان براین باور است که شاید شبهه‌ای در تصحیف عبارت‌های «ثقة» نجاشی و شیخ طوسی، وجود داشته باشد - هر چند غیر قابل اعتنا - محتمل باشد، ولی در عبارت «أَجْمَعَتِ الْعَصَابَةُ عَلَى تَصْحِيحِ مَا يَصْحُحُ عَنْهُمْ» نمی‌توان تردید کرد که کمترین چیزی که از این عبارت فهمیده می‌شود، وثاقت آن‌هاست.<sup>۴</sup> آیه الله خامنه‌ای درباره دلالت عبارت کثی قائل به صحت روایاتی است که اصحاب اجماع نقل می‌کنند. وی تصریح می‌کند:

اگر روایتی را [اصحاب اجماع] نقل کردند، آن روایت را ما قبول می‌کنیم؛ یعنی نگاه نمی‌کنیم به راوی بعد از کسی که جزو اصحاب اجماع است.<sup>۵</sup>

بنابراین، قاعده اصحاب اجماع بیش از آن‌که جنبه رجالی داشته باشد، کاربرد درایه‌ای دارد. براین اساس، راویانی که پس از اصحاب اجماع تا امام معصوم قرار دارند، نیاز به بررسی رجالی جداگانه ندارند. حتی اگر ادامه روایت مرسل باشد یا راویانی مجهول یا مجروح

۱. قواعد رجالی، ص ۱۳۳ تا ۱۳۹.

۲. کتاب القصاص، جلسه ۳۲۴.

۳. صلات جماعت، جلسه ۱۲، کتاب القصاص، جلسه ۲۳.

۴. صلات جماعت، جلسه ۱۲، کتاب القصاص، جلسه ۲۳.

۵. صلاة جماعت، جلسه ۱۲؛ کتاب القصاص، جلسه ۲۳.

در میان باشند، به صحت روایت آسیبی وارد نمی شود؛ زیرا مطابق ادبیات متقدمان، صحت روایت برای این افراد با قرائن مختلف مورد تأیید شمرده می شده است.<sup>۱</sup>

تنها شرطی که آیه الله خامنه ای برای شمولیت این قاعده قائل اند، این است که دامنه قاعده تنها افراد غیراختلافی اصحاب اجماع را در برمی گیرد.<sup>۲</sup>

فضای هر سه عبارت در رجال کشی کاملاً فقهی است و هر سه متن ذیل عبارت «تسمیه الفقهاء» آمده است. آیه الله خامنه ای می گوید:

از عبارت کشی به دست می آید که ایشان به فقاہت آنان هم توجّه داشته است؛ یعنی چون ایشان فقیه و حدیث شناس اند و کلام امام (علیه السلام) را می فهمند، لذا اگر روایتی را ولو از طریق مجهولی (که البته برای ما مجهول است، چون او می داند که از چه کسی نقل شده)، یا به نظر ما از شخص مجروحی نقل کنند، این سند درست است؛ چون اطمینان به صحت سند داشته اند. و اگر مطمئن نبودند، آن را نقل نمی کردند. این معنای عبارت شیخ کشی است.<sup>۳</sup>

شایان ذکر است که مجموع افرادی که در سه عبارت کشی از آن ها یاد شده، بیست و دو نفر هستند. از این میان، هجده نفر در هر سه طایفه مورد اجماع شمرده می شوند. در طایفه اول و سوم، چهار نفر مورد اختلاف بین فقهای امامیه قرار دارند که به تعداد مُجمَعین افزوده می شود.

بنابراین، قدر متیقّن قاعده شانزده نفر می شوند که درباره آن ها هیچ اختلافی گزارش نشده و عبارت اند از:

زراه بن اعین شیبانی، معروف بن خربوذ مکی، بُرید بن معاویه عجلّی، فضیل بن یسار نهدی، محمد بن مسلم طائفی، جمیل بن ذرّاج، عبد الله بن مُسکان، عبد الله بن بُکیر، حماد بن عیسی، حماد بن عثمان، أبان بن عثمان، یونس بن عبد الرحمان، صفوان بن یحیی، محمد بن أبی عمیر، عبد الله بن مغیره و احمد بن محمد بن أبی نصر بن نطی.  
بنا بر دیدگاه آیه الله خامنه ای، هر شانزده نفر ثقه هستند و روایاتی که ایشان از هریک از این افراد - چه مُسنداً و چه مرسلاً - از معصوم نقل می کنند، صحیح محسوب می شود.

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۰، ۱۵ و ۲۲.

۲. همان، جلسه ۱۵.

۳. همان، جلسه ۲۲.

## ۵-۶. توثیق راویان کتاب تفسیر القمی

در مقدمه کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی (زنده به سال ۳۰۷ ق)<sup>۱</sup> آمده است:

و نحن ذاکرون و مخبرون بما یتتہی إلینا، و رواہ مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم، و أوجب ولايتهم، و لا یقبل عمل إلا بهم.<sup>۲</sup>

این عبارت زمینه ساز قاعده رجالی توثیق راویان کتاب تفسیر القمی شده است.

شیخ حرعاملی با استناد به آن به ثبوت احادیث تفسیر القمی و وثاقت راویان آن پی برده<sup>۳</sup> و رجالی معاصر آیه الله خویی نیز بر این باور است که استنتاج صاحب وسائل کاملاً صحیح است؛ زیرا علی بن ابراهیم با بیانش درصدد اثبات صحت تفسیر خود برآمده و بر آن است تا نشان دهد که روایاتش از معصومان صادر شده و از رهگذر مشایخ و ثقات شیعه رسیده است. از این رو، دلیلی نیست که توثیق مورد بحث را - آن گونه که برخی پنداشته اند - به مشایخ بی واسطه علی بن ابراهیم ویژه کرد.<sup>۴</sup>

در انتساب کتاب به علی بن ابراهیم، یا عدم انتساب آن، یا انتساب بخشی از کتاب به وی، سه دیدگاه مطرح است که آیه الله خامنه ای دیدگاه سوم، یعنی انتساب بخشی از کتاب را پذیرفته است.

همچنین در دلالت متن مقدمه بر توثیق راویان تفسیر القمی، یا توثیق همه راویان بلاواسطه، یا عدم توثیق مطلق، حداقل سه دیدگاه وجود دارد که آیه الله خامنه ای دیدگاه نخست، یعنی توثیق تمام راویان را برگزیده است. البته وی شمول این قاعده را تنها برای بخش هایی از کتاب که قطعاً از علی بن ابراهیم است، جاری می داند.<sup>۵</sup>

بر اساس پژوهش های جدید اگر انتساب تمامی کتاب را به علی بن ابراهیم بپذیریم، راویان ۶۸۰ روایت، در دایره توثیق عام قرار می گیرند. اما بر اساس دیدگاهی که تنها بخش هایی از کتاب به تفسیر

۱. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۹۲ ح ۴۳: حَدَّثَنَا حَمَزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَمٍّ فِي رَجَبِ سَنَةِ تِسْعٍ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِينَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ سَنَةَ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا ...

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۴.

۳. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۰۲.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۴۹.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۳۲۳.

القمی اختصاص یافته است، این تعداد به ۳۸۰ روایت کاهش می یابد.<sup>۱</sup>  
آیه الله خامنه ای تصریح می کنند:

ما همان گونه که بر رجال اسناد کامل الزیارات اعتماد داریم، بر رجال تفسیر القمی نیز تکیه می کنیم. با این حال، مسلم نیست که همه روایات موجود در تفسیر از علی بن ابراهیم باشد؛ زیرا احتمالاً بخشی از آن با تفسیر ابی الجارود مخلوط شده است.<sup>۲</sup>  
ایشان براین باورند که در مواردی که یقین حاصل شود روایت از بخش تفسیر القمی است، باید حکم به وثاقت آن کرد.<sup>۳</sup>

طبیعی است که در مواردی که تردید باشد روایتی از تفسیر القمی است یا تفسیر ابی الجارود، نمی توان قاعده توثیق عام را اجرا کرد. از این رو، ایشان درباره یحیی بن المبارک - که در تفسیر القمی آمده است - به همین دلیل تصریح می کنند که شمول توثیق عام علی بن ابراهیم درباره وی احراز نمی شود.<sup>۴</sup>

آیه الله خامنه ای، با توجه به کلمه ثقاتنا در مقدمه تفسیر، شمول قاعده را تنها برای کسانی می دانند که امامی بودن ایشان ثابت شده باشد و برای راویان مجهول المذهب یا عامی این قاعده را جاری نمی دانند.<sup>۵</sup>

آیه الله خامنه ای راویانی چون ابوالورد<sup>۶</sup> و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی<sup>۷</sup> را با تکیه بر قاعده توثیق راویان تفسیر القمی، ثقه دانسته اند.

#### ۷-۵. توثیق راویان کتاب کامل الزیارات

ابن قولویه (م ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق) در مقدمه کتاب کامل الزیارات<sup>۸</sup> تصریح می کند که احادیث

۱. قواعد توثیق راویان، ص ۶۳؛ «نقد و بررسی تفسیر قمی»، ص ۴۹.

۲. کتاب القصاص، جلسه ۷۳ و ۷۴.

۳. همان، جلسه ۷۴.

۴. کتاب القصاص، جلسه ۷۳.

۵. کتاب المکاسب، جلسه ۲۷۲. بنابراین، سلیمان بن مسلم الخشاب، عبد الله بن جریح مکی و عطاء بن ابی رباح را مشمول قاعده نمی دانند؛ هرچند که نام ایشان در تفسیر القمی آمده است.

۶. کتاب القصاص، جلسه ۱۷۹.

۷. همان، جلسه ۸۵.

۸. کامل الزیارات، ص ۴: وَلَمْ أُخْرِجْ فِيهِ حَدِيثًا رَوَى عَنْ غَيْرِهِمْ، إِذَا كَانَ فِيهِمَا رَوَى عَنْهُمْ مِنْ حَدِيثِهِمْ ﷺ كَفَايَةً عَنْ حَدِيثِ غَيْرِهِمْ. وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ لَا نَحِيطُ بِجَمِيعِ مَا رَوَى عَنْهُمْ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَلَا فِي غَيْرِهِ. لَكِنْ، مَا وَقَعَ لَنَا مِنْ جِهَةِ الثَّقَاتِ ←

کتابش را از راویان شیعه ثقه نقل می کند. این عبارت از زمان شیخ حر عاملی تاکنون مورد مناقشه بوده است. تاکنون سه دیدگاه و برداشت از مقدمه ابن قولویه ارائه شده است:

دیدگاه اول، توثیق تمام راویان شیعی سلسله اسناد متصل تا معصوم.

دیدگاه دوم، توثیق راویان بدون واسطه ابن قولویه.

دیدگاه سوم، عدم دلالت بر توثیق یا مدح راویان.

شیخ حر عاملی<sup>۱</sup> دیدگاه اول، محدث نوری<sup>۲</sup> و آیه الله خویی<sup>۳</sup> دیدگاه دوم و آیه الله سیستانی<sup>۴</sup> دیدگاه سوم را اختیار کرده اند.

با توجه به عملکرد آیه الله خامنه ای در سندشناسی، می توان دریافت که ایشان با شیخ حر عاملی هم داستان بوده و تمام راویان طرق کامل الزیارات را ثقه می داند. مستند وی ظهور عبارت ابن قولویه است. از این رو، می گوید:

«ابن قولویه در آغاز کتاب خود می گوید: «من از رجال ثقات نقل می کنم». البته

بعضی گفته اند مراد از «ثقات»، مشایخ بلاواسطه خود ایشان است، ولی این با ظاهر

متن سازگار نیست؛ زیرا مقصود ایشان از ذکر این مطلب، بیان اعتبار کتاب است و

این اعتبار با وثاقت تنها نفر اول از روات و معلوم نبودن حال نفرات بعد ثابت

نمی شود، بلکه با وثاقت تمامی سلسله اسناد محقق می گردد. بنابراین، ظاهر کلام

ایشان آن است که همه افراد واقع در سند به نظر او موثق می باشند.<sup>۵</sup>

گفتنی است، آیه الله خامنه ای دیدگاه نخست آیه الله خویی و عدول از آن را بیان و این بازگشت را خلاف ظاهر ارزیابی کرده اند.<sup>۶</sup>

→ مِنْ أَصْحَابِنَا، رَجَمَهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ. وَلَا أُخْرِجَتْ فِيهِ حَدِيثًا زَوْي عَنْ الشُّذَّازِ مِنَ الرِّجَالِ، يُؤَيِّدُ ذَلِكَ عَنْهُمْ عَنِ الْمَذْكُورِينَ، غَيْرِ الْمَعْرُوفِينَ بِالزَّوَايَةِ الْمَشْهُورِينَ بِالْحَدِيثِ وَالْعِلْمِ.

۱. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۲۰۲.

۲. خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۵۲.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۵۰. آیه الله خویی ابتدا دیدگاه اول را پذیرفته بودند و با شیخ حر عاملی هم داستان بودند، اما از این دیدگاه عدول کرده و به دیدگاه دوم متمایل شدند (رک: اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق،

ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵).

۴. قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۲۱.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۹. در همین جلسه این قاعده را به طور مفصل تبیین کرده اند و در جلسات دیگری نیز به این نکته تصریح کرده اند، مانند: جلسه ۱۲۵.

۶. همان، جلسه ۹.

به نظر می‌رسد قائلین دیدگاه اول از عبارت «لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا» مفهوم «ما وَصَلَ إلینا» را دریافت کرده‌اند، که برگردان دقیق آن، راویانی است که در سلسله سند متصل ابن قولویه تا معصوم قرار دارند.

در این دیدگاه، از عبارت «من أصحابنا» مندرج در مقدمه ابن قولویه معمولاً برداشت شده که این توثیق عام تنها شامل راویان شیعه می‌شود.

اما آنچه در عملکرد آیه الله خامنه ای نیازمند تأمل بیشتر است، این است که ایشان برای توثیق محمد بن اسماعیل سکونی نیز در مواردی به قاعده توثیق راویان کامل الزیارات استناد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

این بیان یکی از دو احتمال را تقویت می‌کند: نخست این که ایشان سکونی را عامی نمی‌دانند و یا دست کم در مذهب وی تردید دارد. موبد این احتمال بیاناتی است که در بعضی از جلسات درس ایراد کرده‌اند:

اگرچه سکونی معروف است که عامی است. البته به نظر ما عامی بودن سکونی مسلم نیست.<sup>۲</sup>

از بعضی از نقل‌ها استفاده می‌شود که ایشان شیعه و معتقد به ولایت ائمه علیهم‌السلام بوده.<sup>۳</sup>

بعضی از بزرگان اهل رجال هم احتمال داده‌اند شیعه بوده و تقیه می‌کرده است.<sup>۴</sup>

احتمال دوم این است که آیه الله خامنه ای بر این باورند که این توثیق شامل تمام راویانی است که در سلسله سندهای کتاب آمده است. چنانچه تصریح می‌کنند:

مبنای ما ثقة بودن همه رجال کامل الزیارات است.<sup>۵</sup>

در این صورت، باید تنها شامل راویانی شود که تضعیف خاصی برای آن‌ها در منابع رجالی و روایی نیامده باشد. در این صورت، قاعده فوق، با فرض بر این که سکونی عامی هم باشد، وی را در بر می‌گیرد.<sup>۶</sup>

۱. همان، جلسه ۸۵.

۲. کتاب المکاسب، جلسه ۶۰۰.

۳. کتاب المسافر، جلسه ۴۵.

۴. همان، جلسه ۶۰۰.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۹.

۶. آیه الله خامنه ای تنها آن دسته از روایات سکونی را که مخالف مشهور و قواعد مسلم فقه نبوده، و معارض نداشته باشد می‌پذیرند (رک: همان، جلسات ۴۷، ۸۵، ۸۷ و ۹۶).

آیه الله خامنه ای برای توثیق بسیاری از روایان مانند حسین بن یزید نوفلی،<sup>۱</sup> قاسم بن محمد جوهری،<sup>۲</sup> علی بن حاتم قزوینی،<sup>۳</sup> عبد الله بن محمد بن عیسی اشعری<sup>۴</sup> و اسماعیل بن ابی زیاد سکونی<sup>۵</sup> به قاعده توثیق روایان کامل الزیارات تمسک جسته اند.

#### ۵-۸. پذیرش روایات سهل بن زیاد تنها در کتاب الکافی

گذشت که آیه الله خامنه ای قاعده اکثار اجلاً را پذیرفته اند. با این حال، در شرایط آن برایین باورند که اگر اکثار اجلاً با تضعیف صریح رجالیان تعارض داشته باشد، تضعیف مقدم است. برایین اساس، بر مبنای اکثار، باید قائل به تضعیف سهل بن زیاد شوند. به ویژه آن که نجاشی درباره وی تصریح می کند:

كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب وأخرجه من قم إلى الري.<sup>۶</sup>

اما آیه الله خامنه ای در این مسئله خاص دیدگاه متفاوتی دارند. ایشان با پیروی از علامه شوشتری در قاموس الرجال<sup>۷</sup> برایین باورند که سهل بن زیاد را نمی توان به طور مطلق ثقه برشمرد؛ زیرا وی روایات ضعیفی گزارش کرده و متهم به غلو، کذب و ضعف است.

با این حال، روایاتی را که کلینی از وی در الکافی نقل کرده، صحیح می دانند. به عبارت دیگر، وثاقت سهل را در پاره ای از روایات وی، آنچه در الکافی آمده، می توان پذیرفت. همین مبنا را توسعه داده و گاه بر افرادی چون حمید بن زیاد واقفی نیز تطبیق می دهند و روایات او را تصحیح و شخصیتش را توثیق می کنند.<sup>۸</sup>

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۵۰.

۲. کتاب المكاسب المحرمة، جلسه ۵۹ و ۵۹۳.

۳. کامل الزیارات، ص ۲۵۰.

۴. کتاب القصاص، جلسه ۹.

۵. همان، جلسه ۴۷ و ۸۵.

۶. رجال النجاشی، ص ۱۸۵، ش ۴۹۰.

۷. کتاب القصاص، جلسه ۱۷. آیه الله خامنه ای: البته این نظر، ابتکاری ما نیست. مبتکر این نظر مرحوم شوشتری - رضوان الله علیه - صاحب قاموس الرجال هستند و ما این نظر را پسندیدیم و به نظرم آن حرف درستی است و لذا ما هم به روایات ایشان (سهل بن زیاد) در الکافی اعتماد می کنیم.

۸. کتاب القصاص، جلسه ۱۱.

آیه الله خامنه ای در جلسه هفدهم درس خارج کتاب القصاص درباره سهل چنین می گویند:

... ما به روایات سهل بن زیاد که در «الکافی» از ایشان نقل شده است، اعتماد داریم. البته فرمایشات آیه الله خویی و برخی دیگر از بزرگان و همچنین جمع بندی برخی از دوستانی که برای ما ارسال کرده اند - که همه در مجموع به اعتماد به سهل بن زیاد اشاره دارند - را نیز مشاهده کرده ایم.

با این حال، این اعتماد را به طور مطلق نمی پذیریم. چرا که نجاشی، که خریط فن و از برجسته ترین علمای رجالی ماست، درباره او می گوید: «غیر معتمد، ضعیف فی الحدیث». همچنین، احمد بن محمد بن عیسی، رئیس اشعریون در قم، علیه وی شهادت داده است که او متهم به غلو و کذب بوده است: کان یشهد علیه بالغلو و الکذب.<sup>۱</sup>

بنابراین، نمی شود به طور مطلق به روایات این بزرگوار اعتماد کرد و اگر به روایاتش در الکافی اعتماد می کنیم به خاطر عظمت و شخصیت کلینی است. کلینی خودش اهل ری بود و از این بزرگوار با یک واسطه روایت می کند. آن واسطه هم عده ای می باشند که در میان آن ها علی بن محمد علان کلینی است که ثقة و بسیار شخص عالی قدری است و صدها مورد از این بزرگوار احکام را روایت کرده است... [از طرفی] انصافاً هم هر جا ما روایت سهل بن زیاد را در الکافی ملاحظه می کنیم، غالباً همین روایت رایج و معمول به و معروف عند الاصحاب است.<sup>۲</sup>

بنا بر آنچه گذشت، ایشان با گردآوری چند قرینه به پذیرش روایت سهل در الکافی روی آورده اند:

۱. شخصیت کلینی: جایگاه رفیع وی، اهل ری بودن و نزدیکی زمانی وی با سهل.
۲. شاگردان سهل: واسطه بین کلینی و سهل گروهی از اجلا هستند، مانند علان کلینی
۳. نقل روایات الزام آور: کلینی و علان روایات گسترده ای در حیطه احکام از وی نقل کرده اند که میان روایات از جایگاه بالایی برخوردار است.

۱. نه تنها به غلو او شهادت داده می شد، بلکه در برخی موارد، افرادی غلو را به وی نسبت دادند و ما معتقدیم که این اشتباه بوده است، زیرا قمی ها گاهی مواردی را که غلو نبود، به اشتباه غلومی دانستند. در واقع، علیه او شهادت به کذب داده شد و به همین دلیل، وی از قم به ری تبعید گردید.

۲. کتاب القصاص، جلسه ۱۷.

۴. وجدان: متن روایات سهل در الکافی در قیاس روایات دیگر راویان در همان موضوع، همخوانی دارد.

#### ۹-۵. پذیرش قاعده ترخم و ترضی

از مشهورترین قواعد توثیقات عام، «ترحم و ترضی» است و به ویژه عملکرد شیخ صدوق در این حوزه اهمیت دارد. در این زمینه چهار دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: دلالت ترخم و ترضی بر وثاقت.

دیدگاه دوم: عدم دلالت ترخم و ترضی بر وثاقت.

دیدگاه سوم: تفصیل میان ترخم و ترضی.

دیدگاه چهارم: دلالت ترخم و ترضی بر تشیع راوی.

دیدگاه اول، رأی مختار جمعی از اخباریان است که بر این باورند ترخم و ترضی برای بیان جلالت، توثیق یا مدح راوی به کار می رود. قائلین دیدگاه دوم، از جمله بسیاری از اصولیان مانند آیه الله خویی، معتقدند ترخم و ترضی دلالتی بر وثاقت ندارد.<sup>۱</sup>

در دیدگاه تفصیل، میان الفاظ تفاوت گذاشته شده است. براساس این نظر، عبارت «غفر الله له» فاقد وصف مدح و توثیق است، عبارت «ترخم» بیانگر مدح است و عبارت «ترضی» دلالت بر وثاقت راوی دارد.<sup>۲</sup>

به نظرمی رسد آیه الله خامنه ای دیدگاه چهارم را پذیرفته اند. ایشان نهایت دلالت «ترخم» و «ترضی» صادر شده از محدثانی همچون شیخ صدوق را - که به دلایل الفاظ آگاه بوده و در به کارگیری آن ها محتاط هستند - صرفاً بر شیعه بودن راوی می دانند و آن را تلازمی با وثاقت وی نمی دانند.<sup>۳</sup>

#### ۱۰-۵. عدم پذیرش قاعده توثیق راویان کثیر الروایة

براساس یکی از قواعد توثیق عام، کثرت نقل روایت یک راوی خود می تواند دلیل بر وثاقت وی باشد. قائلین این دیدگاه به روایات امام صادق (ع) در دیباجة کتاب رجال الکشی، مانند «اعْرِفُوا مَنَازِلَ الرِّجَالِ مِنَّا عَلَى قَدْرِ رَوَايَاتِهِمْ عَنَّا»<sup>۴</sup>، استناد می کنند.

۱. قواعد رجالی، ص ۱۰۲.

۲. همان، ص ۱۰۵.

۳. کتاب المکاسب، جلسه ۲۲۱ و ۲۶۵.

۴. رجال الکشی، ص ۳؛ الکافی، ج ۱، ص ۵۰، ح ۱۳.

با این حال، غالب فقهای معاصر دلالت مستندات این قاعده را ناقص دانسته و از آن اعراض کرده اند. آیه الله خامنه ای نیز در سلسله دروس خارج فقه بارها بر عدم پذیرش این قاعده تأکید کرده اند. به عنوان نمونه، درباره «معلی بن محمد» می فرمایند:

به دلیل کثرت روایت وی، بعضی او را ثقه می دانند، لکن کثرت روایت از او دلیل وثاقت نمی شود.<sup>۱</sup>

#### ۵-۱۱. عدم پذیرش توثیق مشایخ صدوق

دیدگاه های مختلفی در توثیق مشایخ صدوق و مشایخی که مورد ترحم و ترضی قرار گرفته اند، میان برخی رجالیان مطرح است. مشهور محدثان و فقیهان، مشایخ صدوق را صرفاً به دلیل شاگردی نزد وی ثقه نمی دانند. آیه الله خامنه ای نیز با این نظر موافق است و معتقد است که شاگردی نزد شیخ صدوق به تنهایی دلالتی بر وثاقت ندارد.

با این حال، ایشان آن دسته از مشایخی را که شیخ صدوق از آنان اکثار در نقل دارد، ثقه می داند و وثاقت آنان را بر اساس قاعده اکثار مشایخ اجلاً تأیید می کند. اما درباره فردی مانند عبد الواحد بن عبدوس - که استاد شیخ صدوق بوده و تنها در موارد اندکی از او نقل روایت شده است - آیه الله خامنه ای وثاقت وی را نمی پذیرد، هرچند برخی بزرگان معاصر او را ثقه ارزیابی کرده اند.<sup>۲</sup> آیه الله خامنه ای درباره عبد الواحد می گوید:

به صرف این که ایشان شیخ [و استاد] صدوق است و صدوق از ایشان روایت نقل می کند نمی توانیم وثاقت عبدالواحد بن عبدوس را ثابت کنیم.<sup>۳</sup>

#### ۶. فواید رجالی

شماری از نکات ارزشمند رجالی در لابلای مباحث دروس خارج آیه الله خامنه ای وجود دارد که می توان آن ها را به عنوان فواید رجالی مرور کرد. برخی از این نکات بیانگر زاویه دید و برخی مبانی رجالی ایشان است. در این بخش، تلاش شده است الفاظ ایشان با دقت حفظ شود:

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۶۳.

۲. آیه الله شبیری زنجانی درباره سندی که نام عبدالواحد بن محمد بن عبدوس در آن است می گوید: سند این روایت به نظر ما معتبر است؛ زیرا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس - که در سند این روایت آمده - از مشایخ صدوق است

(کتاب الصوم (شبیری)، ج ۴، ص ۸۸۸).

۳. کتاب المکاسب المحرمه، جلسه ۴۱۰.

### فایده اول: تقدم قول نجاشی

در تعارض بین قول نجاشی و شیخ طوسی، آیه الله خامنه ای قول نجاشی را مقدم می داند: در تعارض بین قول نجاشی و شیخ طوسی قول نجاشی مقدم است.<sup>۱</sup>

به خاطر اشتغالات زیادی که مرحوم شیخ داشته اند و تبحر ایشان در علوم مختلف فقه، تفسیر، حدیث، کلام و رجال که نشانه عظمت علمی ایشان می باشد... از این گونه اشتباهات در آثار ایشان دیده می شود و لذا ما قول نجاشی را در موارد اختلاف بین نظر ایشان و شیخ در جرح و تعدیل رجال بر نظر شیخ ترجیح می دهیم.<sup>۲</sup>

به عنوان نمونه نجاشی درباره داود بن کثیر رقی می نویسد:

ضعیف جداً، والغلاة تروی عنه. قال أحمد بن عبد الواحد: قل ما رأيت له حديثاً سديداً.<sup>۳</sup>

و شیخ طوسی تصریح به وثاقت وی می کند.<sup>۴</sup> آیه الله خامنه ای وی را ضعیف می داند.<sup>۵</sup> عکس این مطلب درباره ابو خدیجه سالم بن مکرم است؛ در این مورد، تعارض دو دیدگاه شیخ و نجاشی وجود دارد و آیه الله خامنه ای جهت تقدم قول نجاشی، وی را ثقه می داند.<sup>۶</sup>

### فایده دوم: عدم تلازم وثاقت با مذهب

مرحوم نجاشی درباره معلی بن محمد فرموده است:

مضطرب الحديث والمذهب.

آیه الله خامنه ای بر این باور است که:

اولاً: مضطرب المذهب بودن، دلالت بر عدم وثاقت نمی کند. در میان روایت کسانی هستند که اصل ولایت را هم قبول ندارند، اما مورد وثوق اند، مثل حفص بن غیاث. اما مضطرب الحديث که ایشان فرمودند، معنایش این است که بعضی از احادیث او را قبول می کنیم و بعضی ها را قبول نمی کنیم. بعضی مثلاً از درجه بالاتری برخوردار

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۸۳.

۲. همان، جلسه ۳۰۹.

۳. رجال النجاشی، ص ۱۵۶، ش ۴۱۰.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۳۶، ش ۵۰۳.

۵. کتاب القصاص، جلسه ۱۸۳.

۶. همان.

است. این بیان نجاشی، معنایش نفی وثاقت و تضعیف نیست.<sup>۱</sup>

#### فایده سوم، پذیرش قول شیخ در العدة

پذیرش قول راویانی که در شیخ طوسی در العدة آن‌ها را مورد اعتماد دانسته، هرچند تصریح بر وثاقت ایشان نکرده و غیر امامی هستند نظیر طلحة بن زید<sup>۲</sup> و غیاث بن کلوب و سکونی:<sup>۳</sup>

اصحاب به روایات این اشخاص اعتماد کردند، از جمله سکونی و غیاث بن کلوب را اسم آوردند، با این‌که این‌ها عادل نیستند، چون غیر امامی اند. اما چون ثقه‌اند، مورد اعتماد علما قرار دارند.

البته ایشان تصریح به وثاقت نمی‌کنند، اما می‌گویند مورد اعتمادند. بنابراین، ما روایات غیاث بن کلوب را مادامی که معارض با روایت صحیح از طریق خودمان نباشد، قبول می‌کنیم.<sup>۴</sup>

#### فایده چهارم، توثیق راویان زیدی

ایشان توثیقات ابن عقیده، ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید را - که زیدی مذهب هستند - می‌پذیرند.<sup>۵</sup> به نظر می‌رسد که روایات راویان زیدی ثقه را نیز صحیح می‌شمرند.<sup>۶</sup> نمونه:

سلیمان بن خالد طبق طبقه‌بندی مرحوم آقای بروجردی جزو راویان طبقه چهارم شمرده می‌شود، وی در زمره اصحاب حضرت باقر و حضرت ابی عبدالله می‌باشد و او هم مرد بزرگی است، منتها درباره‌اش نظرات مختلفی وجود دارد؛ چون مدتی متهم شده بود به این‌که زیدی است و جزو کسانی است که در کنار جناب زید جنگیده است. اما ما این را جزو افتخارات او می‌دانیم، لکن گویا در آن وقت به خاطر این‌که بدون اجازه امام این حرکت انجام گرفته، برخی آن را عیب می‌دانستند. به هر حال، از نظر ما سلیمان بن خالد هم ثقه است.<sup>۷</sup>

۱. المکاسب المحرمة، جلسه ۳۳۳.

۲. کتاب القصاص، جلسه ۲۲۹.

۳. همان، جلسه ۲۸۱.

۴. همان، جلسه ۱۷۳.

۵. کتاب صلاة المسافرين، جلسه ۱۷۳.

۶. کتاب القصاص، جلسه ۲۷۸.

۷. همان، جلسه ۱۷.

### فایده پنجم، صحیح دانستن احادیث فطحیه

در مورد فطحیه باید دانست که نه تنها در مورد خانواده بنو فضّال، بلکه نسبت به سایر فطحیه هم جازم به بقای ایشان بر این مسلک نیستیم؛ چون اینان قائل به امامت عبدالله افطح شدند و عبدالله بعد از دو سه ماه رحلت کرد و فطحیه به حضرت موسی بن جعفر علیه السلام رجوع کردند و امامت سایر ائمه را معتقد بودند و آن بزرگواران نیز تصریح به عدم امامت عبدالله نمودند. حال چگونه ممکن است که ایشان با فرض قبول امامان بعدی، به امامت عبدالله باقی باشند. باور این مطلب بسیار مشکل است و شاید سرّ این که این نام همچنان بر آنان باقی مانده این است که این ها با هم روابط اجتماعی و تعامل سیاسی و همگرایی داشتند. لذا این جمع به این اسم شناخته شدند. بنابراین، از این جهت مشکلی وجود ندارد، چون همه توثیق شده اند.<sup>۱</sup>

از این رو، ایشان علی بن اسباط را ثقه و روایات وی را صحیح می شمارد.<sup>۲</sup>

### فایده ششم، عدم پذیرش قول ابن ولید در مستثنیات نوادر الحکمة

منشأ تضعیف مرحوم صدوق و دیگران مثل مرحوم علامه چیست؟ منشأ همه این ها کلام محمد بن الحسن بن الولید، استاد صدوق می باشد که می گوید: من به روایات نوادر الحکمة اعتماد می کنم، مگر روایاتی که از این اشخاص نقل کرده است. بعد تعدادی از اشخاص را نام می برد که از جمله آنان، محمد بن عیسی است... این فرمایش را از ابن الولید، کسی غیر از صدوق تلقی به قبول نکرده است. شیخ طوسی و دیگران هم از صدوق گرفته اند...<sup>۳</sup>

محمد بن عیسی بن عبید الیقطنی ثقه است. بعضی به تبع مرحوم صدوق و صدوق هم به تبع شیخ خودشان محمد بن الحسن بن الولید، در مورد او شبهه کرده اند؛ لکن بزرگان دیگر، ایشان را جلیل القدر و بزرگ دانسته و ما نیز ایشان را ثقه می دانیم و به

۱. همان، جلسه ۳۱۳.

۲. کتاب المکاسب المحرمه، النوع الخامس: الاکتساب بعمل محرم فی نفسه، جلسه ۵۲۳، کتاب القصاص جلسه ۲۸۰.

۳. کتاب القصاص، جلسه ۲۲. بارها درباره محمد بن عیسی در مباحث یاد کرده اند. در کتاب الصلاة نیز ضمن تخطئه دیدگاه ابن ولید و صدوق و تایید نجاشی و... به دفاع از ابن ولید با تکیه بر سخن علامه محمد تقی مجلسی می پردازند و بیان می دارند که تضعیف محمد بن عیسی به صورت مطلق نبوده، بلکه تضعیف نقل وی از استادش یونس بن عبد الرحمان است که به دلیل صغر سن در دوره تحمل است، نه آن که در وثاقت وی تردید باشد. بنابراین، در دیگر اسناد وثاقت وی مورد تردید نیست (کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۴۷۲ و ۴۷۳، جلسه ۱۶۶).

روایاتش اعتماد می‌کنیم.<sup>۱</sup>

### فایده هفتم، اخذ مشایخ قبل از انحراف

علی بن ابی حمزه بطنانی بنا بر شهادت نجاشی از ستون‌های اساسی واقعه است.<sup>۲</sup> و بنا بر قول علی بن حسن بن فضال متهم به کذب است.<sup>۳</sup> نقل گسترده بزرگان امامیه از ایشان مربوط به قبل از انحراف وی بوده است، با این حال در صورتی می‌توان به روایات علی اعتماد کرد که اشکال دیگری در بین نباشد.<sup>۴</sup>

### فایده هشتم، دیدگاه خاص درباره اخراج برقی از قم

احمد بن محمد بن خالد برقی ثقة است، اما احمد بن محمد بن عیسی، وی را از قم بیرون کرد، به خاطر نقل از ضعاف... احمد بن محمد بن عیسی فقط یک عالم نبود، یک راوی نبود، ایشان رئیس و حاکم قم هم بود، ایشان عرب بود. احمد بن محمد بن خالد برقی اهل برقرود قم بود، و جناب احمد بن محمد بن عیسی یک تعصب عربی‌ای دارد که من نمی‌خواهم وارد بشوم. سر قضیه وصایت حضرت جواد برای حضرت هادی، یک قضیه‌ای مرحوم کلینی در الکافی نقل می‌کند که نشان می‌دهد ایشان بالاخره عرب بودند و یک حالت عصبیت عربی داشتند، ممکن است مثلاً یک اختلاف نظری بین ایشان و برقی وجود داشته، نقل از ضعاف هم جزوش بوده، نه این‌که بگوییم اخراج صرفاً به خاطر نقل از ضعاف بوده [است].<sup>۵</sup>

### فایده نهم، عدم پذیرش تعویض و تبدیل سند

در موارد متعددی به این شیوه اشاره و اشکالات آن را بیان کرده و آن را نپذیرفته‌اند:<sup>۶</sup>  
... پس مسئله تبدیل سند را که مرحوم خوئی و تلامذه ایشان روی آن تکیه کرده‌اند، برای ما قابل توجه نیست.<sup>۷</sup>

۱. کتاب القصاص، جلسه ۱۲ و ۳۵.

۲. همان، جلسه ۲۴.

۳. رجال الکشی، ص ۴۰۴؛ قاموس الرجال، ج ۷، ص ۲۶۹.

۴. کتاب القصاص، جلسه ۲۰۸. مثلاً با روایت صحیح دیگری تعارض نداشته باشد، یا در روایت منفرد باشد.

۵. درس خارج صلاة جماعت، جلسه ۴۱.

۶. کتاب القصاص، جلسه ۲۲۶؛ کتاب المکاسب، جلسه ۱۴۳ و ۱۴۴.

۷. کتاب القصاص، جلسه ۲۲۶.

### فایده دهم، مرسلات صدوق

مرحوم استاد ما آیه‌الله میلانی قائل بودند که هرگاه مرحوم صدوق روایتی را بدون ذکر واسطه، مستقیم از امام نقل کند، به خاطر جلالت قدر و عظمت مقام صدوق بدون احراز صحت، سخنی را بیهوده به امام نسبت نمی‌دهد، آن روایت صحیح است و هر کجا که با تعبیر «رُوی» نقل می‌کند، معتبر نیست. و این مطلب به نظر ما کامل نیست؛ چون چه بسا روایت سند به نظر ایشان مورد اعتمادند، لکن به نظر ما محل اعتماد نباشند، یا قرینه‌ای بر صدور قائم شده که به نظر ایشان کافی است، ولی اگر برای ما مطرح می‌شد، تمام نبود.<sup>۱</sup>

### فایده یازدهم، عدم تفاوت بین مرسلات و مرفوعات

اگر ما مرسلات را معتبر ندانستیم، مرفوعات را هم نمی‌توانیم معتبر بدانیم. بعضی از اهل درایه بین این‌ها فرق گذاشتند، مرفوعات را جزو روایات قابل اعتماد ذکر کردند، مرسلات را جزو روایات غیر قابل اعتماد. نه، این‌ها در یک حکم اند. إنما الکلام در این است که این کسی که رافع است [کیست؟ اگر رافع] ابن ابی عمیر است، مرسلاتش هم در حکم مُسندات است.<sup>۲</sup>

### ۷. جمع‌بندی

دیدگاه‌های رجالی آیه‌الله خامنه‌ای پس از تحلیل متنی متون مباحث فقهی دروس خارج ایشان به اختصار چنین است:

۱. در مباحث اعتبارسنجی روایات، دیدگاه‌های سه رجالی معاصر (آیات بروجردی، شوشتری و خویی) بیش از دیگران مورد مذاقه ایشان قرار گرفته است. نمی‌توان اثرپذیری ویژه‌ای را از رجالیان معاصر برای ایشان اثبات کرد.
۲. باب اجتهاد رجالی را گشوده دانسته و در راوی‌شناسی، به ویژه در تعارض جرح و تعدیل، به اجتهاد روی آورده و حتی از قول نجاشی نیز عبور می‌کنند.
۳. در شیوه اعتبارسنجی روایات، در شمار طرفداران شیوه وثاقت سندی است.
۴. قول رجالی را از باب خبرویت پذیرفته و سخن نجاشی را بیش و پیش از دیگران معتبر می‌داند.

۱. کتاب القصاص، جلسه ۲۹۲.

۲. کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۵۵۶، جلسه ۱۷۲.

تضعیفات ابن غضائری را به هیچ وجه قابل اعتماد نمی داند.

۵. غلو و اتهام به غلو راویان را از سوی دانشمندان قمی اشتباه آن ها می داند و راویان غالی نزد قمی ها را غالی نمی داند.

۶. غلو راویان غالی در حق ائمه را - که ثابت شده است - متلازم با عدم وثاقت نمی داند.

۷. قاعده توثیق مشایخ ثقات را پذیرفته و کارایی آن را تنها رجالی می دانند و درایه ای نمی داند.

۸. قاعده توثیق مشایخ جعفر بن بشیر را پذیرفته است.

۹. کثرت روایت بزرگان از یک راوی مجهول را با سه شرط دلیل بروثاقت راوی ارزیابی می کند: شرط اول، ناقل و شاگرد راوی مجهول، باید از اجلا و بزرگان باشد؛ شرط دوم، اجلاً باید مکرر و بسیار از راوی مجهول نقل روایت کنند؛ شرط سوم، این که راوی مجهول در نزد رجالیان تضعیف نشده باشد.

۱۰. نهایت دلالت مستندات کشی در اصحاب اجماع را در صحت روایات اصحاب اجماع و وثاقت ایشان می داند.

۱۱. بخشی از کتاب تفسیر را منتسب به قمی دانسته و دلالت متن مقدمه بر توثیق تمام راویان تفسیر القمی را می پذیرند و شمول این قاعده را تنها در بخش هایی از کتاب - که قطعاً از علی بن ابراهیم است - جاری می داند.

۱۲. با توجه به ظهور عبارت ابن قولویه، تمام راویان طرق کامل الزیارات را ثقه می داند.

۱۳. با پیروی از علامه شوشتری بر این باورند که سهل بن زیاد را نمی توان به طور مطلق ثقه برشمرد؛ زیرا روایات ضعیفی را گزارش کرده است و متهم به غلو، کذب و ضعف است، اما روایاتی را که کلینی از وی در الکافی نقل کرده صحیح است.

۱۴. نهایت دلالت ترخم و ترصی صادر شده از محدثان آگاه به مدالیل الفاظ، شیعه بودن راوی می داند و تلازمی با وثاقت وی نمی داند.

۱۵. قواعد توثیق راویان کثیرالروایه و توثیق مشایخ صدوق را نمی پذیرند.

#### کتابنامه

الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمد بن محمد مفید، تحقیق: مؤسسه آل البيت (ع)، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

- أصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق، مسلم داوری، قم، محبین، ۱۳۸۳ ش.
- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق و تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، چ ۳، ۱۴۰۴ ق.
- چهار کتاب اصلی علم رجال، سید علی حسینی خامنه‌ای، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- خاتمة المستدرک، میرزا حسین نوری، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۷ ق.
- رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، محمد بن عمر کشی، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۳ ش.
- 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.
- العدة فی أصول الفقه، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، قم، تیزهوش، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
- فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
- قاعدة لا ضرر و لا ضرار، سید علی سیستانی، قم، مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۴ ق.
- قاموس الرجال، محمد تقی ثوشتی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- قواعد توثیق راویان، محمد کاظم رحمان ستایش و روح الله شهیدی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۹۶ ش.
- قواعد رجالی، مهدی غلامعلی، قم، دار الحدیث، اول، ۱۳۹۸ ش.
- کامل الزیارات، ابن قولویه جعفر بن محمد، نجف، المطبعة المباركة المرتضوية، ۱۳۵۶ ق.
- کتاب الصلاة الجماعة، سید علی حسینی خامنه‌ای، بی جا، بی تا.
- کتاب الصلاة المسافر، سید علی حسینی خامنه‌ای، بی جا، بی تا.

- کتاب الصوم (شبییری)، موسی شبیری زنجانی، قم، انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، بی تا.
- کتاب القصاص، سید علی حسینی خامنه ای، بی جا، بی تا.
- کتاب المکاسب المحرمه، سید علی حسینی خامنه ای، بی جا، بی تا.
- کتاب غناء و موسیقی، متن درس خارج فقه آیه الله خامنه ای در موضوع غناء و موسیقی، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ ش.
- معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ابوالقاسم خویی، بی جا، بی نا، پنجم، ۱۴۱۳ ق.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- «تحلیل و نقد حال راویان مُخْتَلَف فيه از منظر آیه الله خامنه ای دامت برکاته و آیه الله زنجانی دامت برکاته»، سید حمید موسوی حسب، استاد راهنما: مهدی غلامعلی و استاد مشاور: حیدر مسجدی، رساله سطح چهار حوزه علمیه قم، دفاع شده در تاریخ ۱۸ بهمن ۱۴۰۳.
- «قاعده رجالی اصحاب اجماع از دیدگاه حضرت آیه الله العظمی خامنه ای»، مرتضی یقینی پور، پژوهشنامه فقه و علوم اسلامی، دوره ۱، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۱.
- «نقد و بررسی تفسیر قمی (ساختارشناسی و درون شناسی)»، میرزایی، پوران، کارشناسی ارشد پایان نامه علوم حدیث، دانشکده علوم حدیث شهرری، استاد راهنما: محمد علی مهدوی راد، و استاد مشاور: محمد کاظم رحمان ستایش، ۱۳۸۶ ش.
- پایگاه اطلاع رسانی آیه الله خامنه ای (khamenei.ir).
- پایگاه مدرسه فقهات (www.eshia.i).

## نقد عزازی در کتاب «طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها»؛

### مطالعه موردی حدیث «رؤیت خدا در روز قیامت»

محمدرضا دفتري<sup>۱</sup>

كاوس روحی برندق<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

#### چکیده

احادیث بسیاری درباره اثبات یا نفی رؤیت خداوند در جوامع حدیثی فریقین نقل شده است که اهمیت این موضوع را نشان می دهد. مطابق حدیثی منسوب به پیامبر ﷺ، رؤیت خداوند توسط مؤمنان در قیامت امری حتمی دانسته شده است. براین اساس، یکی از نویسندگان اهل سنت، به نام عزازی، باور دارد که محققان امامیه، سند و متن این روایت را محل اشکال دانسته اند و از این رو، با ایجاد شبهه در وثاقت احادیث صحیح البخاری، عقیده اهل سنت درباره اثبات رؤیت خداوند را نفی می کنند. این نویسنده با نگاهی انتقادی، و با طرح دلایلی همچون اثبات وثاقت راویان این حدیث، توجیه تعارض های متنی، استناد به برخی آیات و روایات، و نیز نقد دلایل عقلی امامیه درباره نفی رؤیت بصری، مذهب امامیه را به تعصب در نفی عقاید اهل سنت متهم می کند. از این رو، بررسی دیدگاه های او در چارچوب تبیین و اثبات نگاه صحیح نسبت به مسئله رؤیت، حائز اهمیت است. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و ضمن تبیین تفصیلی نظریات عزازی، نشان داده است که دلایل وی از نظر سندی (به دلیل عدم بررسی دقیق احوال راویان)، قرآنی و روایی (به سبب برداشت های ناسازگار با قواعد لغوی و نحوی از آیات و روایات)، و عقلی (به سبب نقل گزینشی و نادرست

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (mohammadrezadaftari1375@gmail.com).

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

دیدگاه عقلی امامیه) معتبر نیست. در نتیجه، نظریات او از نگاه علمی توان نقد و ردّ دیدگاه امامیه درباره نفی مضمون این حدیث را ندارد.  
کلیدواژه‌ها: رؤیت خداوند، امامیه، عزازی، صحیح البخاری.

## ۱. بیان مسئله

موضوع امکان رؤیت خداوند در دنیا و روز قیامت از مباحث مهم و مناقشه‌برانگیز اعتقادی میان مذاهب اسلامی است. بر همین اساس، هریک از نحله‌های فکری مسلمانان، آیات قرآنی متضمّن رؤیت الهی را بر اساس پیش‌فرض‌های کلامی خود، برای اثبات یا نفی این مسئله تفسیر می‌کند و احادیث موجود در جوامع حدیثی فریقین را - که ناظر به اثبات یا نفی رؤیت خداوند است - در تأیید دیدگاه خویش مورد استناد قرار می‌دهد. در این زمینه، عادل یوسف حسن العزّازی، نویسنده مصری و از اندیشمندان سلفی وابسته به دانشگاه الأزهر قاهره، در کتاب خود با عنوان «طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها»<sup>۱</sup> با این پیش‌فرض که تمامی احادیث صحیح البخاری از حیث سند و متن قطعی‌الصحت‌اند، بر این باور است که شیعه امامیه با نقد روایات این کتاب، به وثاقت بخاری و در نتیجه به صحت باورهای اعتقادی اهل سنت خدشه وارد می‌کند.<sup>۲</sup> بر این اساس، عزّازی بر آن است که امامیه با طرح نقدهای سندی و متنی نسبت به روایتی منسوب به پیامبر ﷺ درباره رؤیت خداوند توسط مؤمنان در روز قیامت، در واقع نسبت به احادیث صحیح البخاری طعن وارد می‌کنند و به عقیده وی، این امر به ردّ باور صحیح اهل سنت درباره امکان رؤیت خداوند در آخرت می‌انجامد. از این رو، وی می‌کوشد شبهات عالمان امامیه را درباره سند و متن این روایت، به صورت تفصیلی گزارش کند و سپس با استناد به دلایل قرآنی، روایی و عقلی، به زعم خود به آن‌ها پاسخ گوید.<sup>۳</sup>

عزّازی با فرض صحیح حدیث رؤیت خداوند در روز قیامت، دو دیدگاه اعتقادی شیعه و اهل سنت را در مسئله مهم رؤیت الهی رویه‌روی یکدیگر قرار می‌دهد و بر اساس دلایل

۱. این کتاب در اصل، رساله دکترای مؤلف است و در تاریخ بیست و یکم ذی‌القعدة ۱۴۴۱ق، در دانشگاه الأزهر مصر دفاع شده است. این نویسنده افزون بر فعالیت‌های علمی، به عنوان نماینده حزب سلفی النور، بین سال‌های ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۳م، در مجلس نمایندگان مصر عضویت داشته است.

۲. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۱، ص ۱۲-۱۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۵۴.

خویش، دیدگاه شیعه را درباره مضمون حدیث رؤیت مردود می‌شمارد. براین اساس، بررسی و نقد دلایل او، از جهت تبیین و اثبات نگاه صحیح نسبت به این مسئله اعتقادی، اهمیت فراوان دارد و در شکل‌گیری نگرش فکری مسلمانان در انتخاب موضع درست درباره اثبات یا نفی رؤیت خداوند نقش مؤثری ایفا می‌کند. درباره موضوع رؤیت الهی و انتخاب دیدگاه صحیح در این باره، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است؛ از جمله:

۱. مقاله «نقد ادله قرآنی اشاعره در باب رؤیت خدا با تکیه بر دیدگاه علامه حلی و علامه طباطبایی» نوشته فرحناز رزمی و همکاران، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی: به اعتقاد نویسندگان، دلایل قرآنی اشاعره محل اشکال و ایراد است و در همین چارچوب این دلایل را براساس نگاه علامه حلی و علامه طباطبایی مقایسه و نقد می‌کنند.

۲. مقاله «نقد و بررسی ادله موافقین رؤیت خداوند با تأکید بر آیات ۲۲ تا ۲۵ سوره قیامت» نوشته عباس اکبری، مجله گام اول حوزه علمیه فیضیه مازندران: نویسنده مدعی است تفسیر موافقان رؤیت از آیات سوره قیامت سطحی و ظاهری است و از نگاه کلامی موجب ایجاد شبهات بسیاری می‌شود و در همین چارچوب، سعی می‌کند تفسیر موافقان رؤیت را از نگاه کلامی نقد نماید.

۳. مقاله «تحلیل انتقادی ادله اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی مبتنی بر روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)» نوشته رسول محمدجعفری و محمود صیدی، مجله مطالعات قرآن و حدیث: نویسندگان ضمن تشریح دیدگاه اشاعره و معتزله درباره رؤیت الهی، باور دارند احادیث مروی از ائمه (علیهم‌السلام) درباره رؤیت، به دو گونه سلبی و ایجابی، عقاید این دو گروه را رد می‌کنند. براساس نگاه سلبی، اهل بیت (علیهم‌السلام) هرگونه رؤیت جسمانی خداوند در دنیا و آخرت را مطابق نگاه اشاعره نفی نموده‌اند و از نگاه ایجابی نیز رؤیت خداوند را با قلبی پیراسته ممکن می‌شمارند و در نتیجه، نگاه اعتزالی مبنی بر نفی رؤیت را رد می‌کنند.

مطالعه پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد تاکنون تحقیق جامعی که ضمن تبیین دیدگاه منتقدان نظر امامیه درباره رؤیت الهی و احادیث مربوط به آن، دلایل آنان را از منظر قرآنی، روایی و عقلی بررسی و نقد کند، صورت نپذیرفته است. به عبارت دیگر، بخش عمده پژوهش‌های کلامی و روایی در موضوع رؤیت، تنها به نقد کلی دیدگاه‌هایی از مخالفان امامیه - همانند اشاعره و معتزله - بسنده کرده‌اند. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است که ضمن تشریح دیدگاه عزّازی به عنوان یکی از ناقدان نظر امامیه درباره حدیث رؤیت و

مضمون آن، برداشت‌های او از شبهات امامیه را واکاوی کند و سپس دلایل او در ردّ دیدگاه امامیه را برپایه شواهد قرآنی، روایی و عقلی در معرض نقد و ارزیابی قرار دهد و به پرسش‌ها پیش‌رو پاسخ دهد:

۱. از نگاه عزازی، امامیه حدیث رؤیت را براساس کدام ادله سندی و متنی نقد نموده‌اند و پاسخ او به این دلایل چیست؟

۲. آیا ادله عزازی در نقد نگاه امامیه درباره حدیث رؤیت خداوند در روز قیامت، از نگاه قرآنی، روایی و عقلی قابل پذیرش است؟

مباحث عزازی درباره حدیث رؤیت در کتابش به صورت پراکنده مطرح شده است. بنابراین، پژوهش حاضر، با تقسیم‌بندی پاسخ‌های او به سه قسمت روایی،<sup>۱</sup> تفسیری<sup>۲</sup> و عقلی،<sup>۳</sup> ضمن مصدریابی روایت از نگاه عزازی، به بررسی و نقد پاسخ‌های او به شبهات روایی و متنی امامیه پرداخته است.

## ۲. مصدریابی حدیث رؤیت توسط عزازی

در این قسمت، عزازی به عنوان مقدمه بحث، حدیث رؤیت را برپایه کتب روایی متقدم اهل سنت مصدریابی نموده است.<sup>۴</sup> مطابق نگاه این نویسنده، حدیث رؤیت خداوند در روز قیامت نخستین مرتبه در کتاب المسند حمیدی روایت شده است و سپس بخاری به نقل از حمیدی آن را نقل نموده است. متن روایت در المسند حمیدی و صحیح البخاری به ترتیب عبارت است از:

۱. شبهات امامیه در قسمت روایی و پاسخ‌های عزازی به آن‌ها شامل سه اشکال، وجود اضطراب متنی در تحریرهای حدیث (طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۱، ص ۴۵۶)، جرح یکی از راویان توسط سید مرتضی (م ۴۳۶ق) به دلیل فساد عقیده و اختلاط عقلی (همان، ج ۱، ص ۴۵۴-۴۵۸) و اثبات رؤیت بصری در روایات امامیه، می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۴۱۹-۲۴۱۷).

۲. شبهات امامیه در قسمت تفسیری و پاسخ‌های عزازی به آن‌ها شامل مباحث نفی رؤیت براساس آیات ۱۴۳ سوره أعراف به دلیل وجود اداة «لن» و فروپاشی کوه، عدم امکان رؤیت به دلیل همنشینی ادراک با چشم براساس آیه ۱۰۳ سوره أنعام، طرح شده توسط طبرسی و محمدصادق نجمی، استحاله رؤیت به علت تعیین عقوبت برای چنین درخواستی برپایه آیات ۱۵۳ سوره نساء و ۲۱ سوره فرقان و نیز اثبات رؤیت به وسیله عزازی مطابق آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت است (همان، ج ۴، ص ۲۴۱۳-۲۴۰۲).

۳. این قسمت شامل یک اشکال عقلی امامیه مبنی بر استحاله رؤیت بصری به دلیل وجود شبهات تجسیم، تشبیه و تمثیل و نیز پاسخ عزازی به این شبهه عقلی است (همان، ج ۴، ص ۲۴۲۳-۲۴۲۰).

۴. همان، ج ۱، ص ۴۵۵.

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ قَيْسًا، يَقُولُ: سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ أَزْبَعَ عَشْرَةَ مِنَ الشَّهْرِ، فَقَالَ: هَلْ تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ؟ فَإِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ لَا يُغْلَبَ عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَلَا قَبْلَ غُرُوبِهَا فَلْيَفْعَلْ.<sup>۱</sup>

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ قَيْسٍ، عَنْ جَرِيرٍ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَنَظَرْنَا إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ - يَعْنِي الْبَدْرَ - فَقَالَ: سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا. ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾. قَالَ إِسْمَاعِيلُ: افْعَلُوا! لَا تَفُوتَكُمْ.<sup>۲</sup>

### ۳. پاسخ عزازی به شبهات روایی شیعیان درباره حدیث رؤیت

در این قسمت ابتدا پاسخ عزازی به اشکالات سندی امامیه را تفصیل نموده و در ادامه، به نقد نظریات او در این زمینه می پردازیم:

#### ۱-۳. توجیه اضطراب متنی در حدیث توسط عزازی

عزازی در توجیه تفاوت های متنی حدیث بخاری با المسند حمیدی، به اختلاف طرق این روایت اشاره می کند. بر این اساس، حمیدی حدیث را از شیخ خود «سفیان بن عیینة» روایت نموده است و سفیان نیز حدیث را از اسماعیل بن ابی خالد نقل می کند؛ حال آن که بخاری از طریق «مروان بن معاویه» این حدیث را از اسماعیل روایت می کند. در نتیجه، افزودن مواردی همانند آیه به حدیث، به دلیل اختلاف طریق، بدون اشکال است.<sup>۳</sup>

#### ۲-۳. نقد توجیه عزازی برای رفع اضطراب متنی حدیث

ادعای عزازی در مورد طرق متعدد حدیث و استفاده بخاری از یک طریق، زمانی پذیرفتنی است که بخاری حدیث را با دو طریق «مروان بن معاویه» و «سفیان بن عیینة» در کتاب خود روایت نموده باشد. بخاری حدیث را به واسطه حمیدی نقل می کند، اما سند روایت او در المسند حمیدی

۱. مسند الحمیدی، ج ۲، ص ۳۵۰.

۲. الجامع المسند الصحیح، ج ۱، ص ۱۱۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۵۷.

وجود ندارد. در نتیجه، ادعای عزازی تنها یک احتمال به نظر می‌رسد. سرانجام، در صورت صحت فرض ادعای او، بخاری به افزوده شدن آیه توسط جریر علم داشته است، اما با ذکر آیه، در نقل اصل حدیث امانت‌داری نکرده است. در نتیجه، اتهام افزودن آیه به یکی از راویان سند، موجب اثبات وثاقت و امانت بخاری نمی‌شود.

#### ۴. توثیق قیس بن ابی حازم توسط عزازی

عزازی، دلایل امامیه مبنی بر استمرار نقل روایات توسط قیس پس از اختلاط عقلی او را بدون منبع دانسته و مدعی است که در صورت صحت چنین فرضی، اسماعیل بن ابی خالد این موضوع را آشکار می‌ساخت.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد چنین ادعایی بر اساس قاعده عدم نقل روایت توسط محدثان از راوی مختلط بیان شده است. عزازی جرح قیس توسط یحیی القطان، به دلیل سختگیری بسیار او در تجرّیح راویان، نمی‌پذیرد و برای اثبات وثاقت این راوی، مدعی است که بسیاری از رجالیان اهل سنت، قیس را توثیق کرده و او را از ثقات مخضرم دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

از سوی دیگر، رجالیان اهل سنت، افزون بر توثیق این راوی، مطابق سخن اسماعیل، اختلاط عقلی او را در زمان کهنولت و پس از صدسالگی دانسته‌اند، اما احادیثش را غریب می‌دانند.<sup>۳</sup> بنابراین، با توجه به نگاه مثبت رجالیان اهل سنت نسبت به قیس و همچنین بر اساس ظاهر سخن کلی اسماعیل درباره اختلاط او، امکان استنباط اختلاط عقلی وی هنگام نقل روایت وجود ندارد.

عزازی، ضمن اعتراف به عدم حضور قیس در جنگ جمل، معتقد است که این راوی عثمان را بر علی علیه السلام مقدم دانسته است؛ اما هیچ‌یک از این موارد قرینه‌ای بر دشمنی قیس با آن حضرت محسوب نمی‌شود.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، قرائن مورد استناد امامیه درباره اعتقاد مذهبی قیس مبهم جلوه می‌کنند.

#### ۴-۱. نقد دیدگاه عزازی درباره وثاقت قیس بن ابی حازم

برخلاف ادعای عزازی مبنی بر عدم وجود منبع مشخص درباره ناصبی بودن قیس، برخی

۱. همان، ج ۴، ص ۲۴۰۰.

۲. همان.

۳. سیر أعلام النبلاء، ج ۵، ص ۱۱۳؛ التهذيب التهذيب، ۸، ص ۳۸۱.

۴. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الزّرد عليهما، ج ۴، ص ۲۴۰۱.

منابع اهل سنت به وضوح بغض علنی او نسبت به امام علی (ع) را نشان داده اند:

...إسماعیل عن قیس قال: سمعت علیاً وهو یستنفر الناس إلی معاویة فقال: انفروا إلی بقیة الأحزاب. قال: فوالله ما زلت مبغضاً له منذ سمعت ذلك منه.<sup>۱</sup>

براساس این روایت، قیس به صورت آشکار کینه خود را نسبت به امام علی (ع) ابراز می کند که قرینه محکمی بر ناصبی بودن او محسوب می شود.

افزون بر روایت فوق، شواهد دیگری در منابع اهل سنت وجود دارد که نشان می دهد قیس به طور علنی عداوت خود نسبت به امام علی (ع) را اعلام کرده است:

روی وکیع، عن إسماعیل بن أبی خالد، عن قیس بن أبی حازم قال: أتیت علیاً (ع) لیکلم لی عثمان فی حاجة فأبی فأبغضته.<sup>۲</sup>

بنابراین، روشن نیست که عزازی به چه دلیلی سخن سید مرتضی را بدون منبع معرفی کرده و سعی در دفع بغض قیس نسبت به امام علی (ع) دارد. برخی از رجالیان اهل سنت نیز به عدم نقل روایت محدثان کوفی از قیس به دلیل عثمانی بودن او اشاره کرده اند.<sup>۳</sup> برخلاف دیدگاه عزازی، برخی محدثان حدیث این راوی را معتبر ندانسته اند.

اتهام عزازی مبنی بر سخت گیری یحیی بن سعید القطان در جرح راویان نیز صحیح نیست. براساس نظر اغلب رجالیان اهل سنت، یحیی از ثقات برجسته و ناقدان مجرب راویان حدیث محسوب می شود و هیچ اشاره ای به سخت گیری غیر معمول وی در ارزیابی راویان نشده است.<sup>۴</sup>

به نظر می رسد عزازی تنها به دلیل تجریح قیس توسط یحیی، این راوی را سخت گیر معرفی نموده است.

## ۵. اثبات رؤیت بصری براساس احادیث امامیه توسط عزازی

مطابق دیدگاه عزازی، بررسی جوامع حدیثی شیعه حاکی از آن است که روایاتی وجود دارد که رؤیت خداوند در دنیا را اثبات می کنند. برای نمونه، از امام باقر (ع) چنین روایت شده است:

۱. قبول الأخبار و معرفة الرجال، ج ۱، ص ۱۲۷؛ شرح نهج البلاغة، ج ۴، ص ۱۰۱.

۲. شرح نهج البلاغة، ج ۴، ص ۱۰۱.

۳. التهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۳۸۸.

۴. الثقات، ص ۴۷۲؛ تعجیل المنفعة، ج ۱، ص ۴۸۸.

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَضَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، أَيْ شَيْءٍ تَعْبُدُ؟ قَالَ: اللَّهُ تَعَالَى. قَالَ: رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: بَلْ لَمْ تَرَهُ الْغُيُوثُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ.<sup>۱</sup>

مطابق روایت دیگری در کتب حدیثی، حضرت فاطمه علیها السلام فرمود:

وَأَسْأَلُكَ الرِّضَا بَعْدَ الْقَضَاءِ، وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ.<sup>۲</sup>

عزازی پس از نقل این حدیث، بر آن است که با فرض صحت این روایت، دلالتی بر نفی اصل رؤیت در احادیث امامیه وجود ندارد و تنها اختلاف آن‌ها با اهل سنت، قبول رؤیت خداوند در دنیا است.<sup>۳</sup>

### ۳-۱. نقد استدلال عزازی به احادیث امامیه

به نظر می‌رسد عزازی در نقل احادیث، گزینشی عمل کرده است. برای نمونه، در روایت منسوب به حضرت فاطمه علیها السلام، ایشان به محجوبیت الهی و عدم امکان درک خداوند به وسیله چشم اشاره می‌فرمایند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اخْتَجَبَ عَنِ كُلِّ مَخْلُوقٍ بَرَاهُ بِحَقِيقَةِ الرُّبُوبِيَّةِ وَقُدْرَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ، فَلَمْ تُدْرِكْهُ الْأَبْصَارُ.<sup>۴</sup>

در نتیجه، مشخص نیست او به کدام دلیل این قسمت از روایت را نادیده گرفته است. استناد این نویسنده به روایاتی است که از منظر عقلی رؤیت بصری را نفی کرده‌اند. با این حال، بررسی دقیق روایات مورد استناد او و نیز سایر احادیث جوامع روایی شیعه نشان می‌دهد که پیشوایان آن مذهب اصل رؤیت از طریق قلب را تأیید کرده‌اند:

... عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام أَسْأَلُهُ كَيْفَ يَعْبُدُ الْعَبْدُ رَبَّهُ وَهُوَ لَا يَرَاهُ؟ فَوَقَّعَ عليه السلام: يَا أَبَا يُوسُفَ، جَلَّ سَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَالْمُنْعَمُ عَلَيَّ وَعَلَى آبَائِي أَنْ يُرَى. قَالَ: وَسَأَلْتُهُ هَلْ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَبَّهُ؟ فَوَقَّعَ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورٍ عَظَمَتْهُ مَا أَحَبَّ.<sup>۵</sup>

۱. الکافی، ج ۱، ص ۹۷.

۲. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۵۴.

۳. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۴، ص ۲۴۱۷.

۴. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۵۴.

۵. الکافی، ج ۳، ص ۹۵.

محققان امامیه نیز چنین روایتی را دالّ بر وقوع رؤیت قلبی دانسته‌اند.<sup>۱</sup> با این حال، مشخص نیست این نویسنده به چه دلیل برای تبیین دقیق رؤیت از نگاه امامیه، این روایات و تحلیل‌ها را نادیده گرفته و تنها برپایه تعداد محدودی از احادیث، نگاه آن مذهب را منحصر به رد رؤیت بصری دانسته است.

#### ۴. پاسخ عزازی به شبهات تفسیری شیعیان درباره نفی حدیث رؤیت

در این بخش، ابتدا دیدگاه عزازی در مواجهه با استدلال‌های قرآنی امامیه بررسی می‌شود و سپس نقدی بر آن ارائه می‌گردد:

##### ۴-۱. اشکال استناد به آیه ۱۴۳ سوره اعراف برای نفی رؤیت

برپایه نگاه عزازی استناد به آیه ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكِ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا...﴾،<sup>۲</sup> برای نفی رؤیت صحیح نیست.<sup>۳</sup>

او بر آن است که قرائنی خلاف نظر امامیه در آیه موجود است؛ از جمله، درخواست رؤیت خداوند توسط موسی (علیه السلام) حکایت از امکان چنین موضوعی دارد. براین اساس، درخواست محال موسی (علیه السلام) از خداوند، خلاف شأن این پیامبر به عنوان نبی عالم به صفات الهی است. در ادامه، عزازی معتقد است که خداوند درخواست آن حضرت را منکر نمی‌داند و تنها ناتوانی ایشان در رؤیت الهی را متذکر می‌سازد.<sup>۴</sup>

مطابق دیدگاه او، معنای أداة «لَنْ» مطابق نظر امامیه و معتزله، نفی مطلق رؤیت در دنیا و آخرت نیست، بلکه تنها محمولی است که به نفی رؤیت الهی در دنیا تعلق می‌گیرد.

برای اثبات این موضوع، او به این روایت استناد می‌کند:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ».<sup>۵</sup>

مطابق این روایت، امکان رؤیت خداوند در دنیا و قبل از مرگ وجود ندارد و این موضوع

۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ، ج ۱، ص ۳۲۸.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۴۳.

۳. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۴، ص ۲۴۰۲.

۴. همان، ج ۴، ص ۲۴۰۴.

۵. صحيح البخاري، ج ۴، ص ۲۲۴۴.

مطابق آیه ۱۴۳ سوره اعراف است.<sup>۱</sup> استناد عزازی به این حدیث برای اثبات نفی دنیوی رؤیت در دنیا با اشکال نحوی مواجه است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

#### ۴-۱-۱. نقد اشکال عزازی برای اثبات رؤیت مطابق آیه ۱۴۳ اعراف

استدلال عزازی مبنی بر عدم ارتباط رؤیت دنیوی و اخروی دارای اشکال است، زیرا ظاهر درخواست موسی علیه السلام از خداوند رؤیت با چشم را نشان می‌دهد. براین اساس، در صورتی که رؤیت خداوند در دنیا توسط چشم ممکن نباشد، در آخرت نیز چنین امری غیرممکن خواهد بود. درباره ارتباط درخواست موسی علیه السلام و شأن نبوت او، گروهی از مفسران درخواست رؤیت توسط ایشان را به واسطه اصرار قوم آن حضرت دانسته‌اند؛<sup>۲</sup> در هر صورت، آن حضرت تنها واسطه‌ای برای درخواست رؤیت محسوب می‌شود. برخی مفسران اشاعره نیز ذیل این آیه باور دارند که آن حضرت از خداوند درخواست رؤیت بصری ننموده و تنها درخواست کرده است که به جلال الهی علم پیدا کند.<sup>۳</sup> براین پایه، چنین نظریه‌ای، بحث رؤیت بصری را کاملاً منتفی می‌سازد.

فروپاشی کوه در نتیجه تجلی خداوند، دلیلی علیه نظر عزازی محسوب می‌شود، زیرا از نگاه مفسران، تجلی خداوند برکوه در پاسخ به درخواست آن حضرت صورت پذیرفته است.<sup>۴</sup> بنابراین، باری تعالی برای اثبات عدم رؤیت خود به وسیله چشم و رد درخواست آن حضرت، برکوه تجلی نموده است. مطابق دیدگاه گروهی از مفسران، اگر کوه فرو نمی‌پاشید، رؤیت نیز امری ممکن محسوب می‌شد.<sup>۵</sup> در نتیجه، رؤیت محال است.

از نگاهی دیگر، برخی از مفسران باور دارند موضوع آیه درباره اثبات یا نفی رؤیت بصری خداوند نیست و حضرت موسی علیه السلام درخواست رؤیت بصری نداشته است، بلکه به علت دریافت شهود کلامی، از خداوند درخواست می‌کند مقام جامعیت اسماء و صفات را نیز به او عنایت فرماید، اما خداوند خطاب به آن حضرت می‌فرماید که نخست شکر خداوند را برای اعطای شهود کلامی بنماید و سپس چنین درخواستی کند.

۱. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الترذ عليها، ج ۴، ص ۲۴۰۵.

۲. التبيان في التفسير القرآن، ج ۱، ص ۲۵۲؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳. التحرير و التنوير، ج ۸، ص ۱۴۴.

۴. جامع البيان في تفسير القرآن، ج ۹، ص ۳۴؛ الكشف و البيان، ج ۴، ص ۲۰۷.

۵. نفائس التأويل، ج ۲، ص ۳۵۹.

این موضوع با آیه بعدی ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾<sup>۱</sup> و نیز شأن نبوت موسی (علیه السلام) سازگار است.<sup>۲</sup>

بنابراین، آن حضرت در این آیه شهود خداوند با چشم دل را مطالبه می کند، اما چون این تقاضا مستلزم احراز شرایط خاصی است، خداوند به او پاسخ منفی می دهد.<sup>۳</sup>

گروهی از عارفان نیز این نظر را تأیید نموده اند و باور دارند موسی (علیه السلام) به دلیل شوق از اعطای شهود کلامی، از خداوند درخواست شهود قلبی نموده است، اما خداوند بر اساس آیه بعدی برای او شرایطی تعیین می کند.<sup>۴</sup>

مطابق آیات دیگری از قرآن کریم، موسی (علیه السلام) به مقام رؤیت دست یافته است. براین اساس، خداوند او را در آیه ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾<sup>۵</sup> مخلص معرفی نموده است و مطابق آیات ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾<sup>۶</sup> خداوند تنها توصیف افراد مخلص را در مورد خود می پذیرد و چنین توصیفی بر پایه تفسیر برخی از مفسران، مستلزم کشف به واسطه رؤیت است.<sup>۷</sup> و آن حضرت به چنین مقامی دست یافته است.

از این جهت، اگر فرض اعطای قدرت به مؤمنان برای رؤیت الهی در روز قیامت صحیح باشد، این فرض در دنیا نیز بر اساس قدرت و اراده الهی محتمل است. لذا مشخص نیست عزازی به کدام علت این فرض را به آخرت تخصیص داده است. در هر حال، اگر خداوند در قیامت بر مؤمنان همانند کوه تجلی نماید، بر پایه کدام قرینه، تجلی او در دنیا مطابق باور عزازی محال است؟

ادعای این نویسنده مبنی بر تأییدی نبودن نفی رؤیت به وسیله اداه «لن» در عبارت «لن تُرَآني» صحیح است، اما اگر نفی را تأکیدی هم بدانیم، به این معناست که برخلاف ادعای عزازی مبنی بر استحاله رؤیت خداوند در دنیا، امکان رؤیت خداوند در دنیا نیز وجود دارد؛

۱. سوره اعراف، آیه ۱۴۴.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۴۵-۲۳۶؛ تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۳. الکشف و البیان، ج ۴، ص ۲۷۵؛ التحریر و التنویر، ج ۸، ص ۲۷۴؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۳۷.

۴. بستان السیاحه، ص ۲۶۱-۲۶۳؛ کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، ص ۴۴؛ روح البیان، ج ۳، ص ۲۳۸.

۵. سوره مریم، آیه ۵۱.

۶. سوره صافات، آیه ۱۵۹-۱۶۰.

۷. البحر المدید فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۲۲؛ مجموعه رسائل علامه، ج ۲، ص ۸۴.

همان‌گونه که در قیامت ممکن است. اگر بخواهیم نفی رؤیت در دنیا را اثبات کنیم، لازم است نفی را تأییدی در نظر بگیریم که مخالف ادعای عزازی است.

اما در مورد حرف «حَتَّى» در حدیث نامبرده، مطابق عقیده عمده نحویان، آنچه بعد از اداة «حَتَّى» بیاید، مدخول در حکم فعل قبلی آن است. برای نمونه، زمانی که گفته می‌شود: «أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسِهَا»، منظور آن است که شخص تمام اجزای ماهی را خورده و به سر آن رسیده و حال می‌خواهد خوردن سر را نیز همانند سایر اجزا شروع کند؛ و این موضوع به معنای خوردن کامل سر ماهی نیست.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر، محتمل است اداة «حَتَّى» در حدیث به معنای رؤیت پروردگار در هنگام مرگ باشد و لزوماً معنای پس از مرگ از آن استنباط نمی‌شود. در هر حال، مشخص نیست عزازی به کدام قرینه نحوی و معنایی آن را به پس از مرگ حمل نموده است.

#### ۲-۴. نقد استدلال امامیه بر اساس آیه ۱۰۳ أنعام توسط عزازی

عزازی در پاسخ به ادعای همنشینی «ادراک» و «چشم» بر این است که میان «ادراک» و «رؤیت» تفاوت وجود دارد. بر این اساس، «ادراک» در آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ به معنای احاطه است و از این جهت به رؤیت اضافه می‌شود. برای نمونه، ما آسمان را می‌بینیم، اما درک و احاطه‌ای کامل بر آن نداریم.<sup>۲</sup>

این نویسندگان در ادامه، بر آن است که هرگاه ادراک با چشم قرین شود، رؤیت اثبات می‌شود؛ اما چنین رؤیتی از نوع بدون ادراک به معنای احاطه است. لذا مطابق آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾،<sup>۳</sup> رؤیت همراه با ادراک نفی شده است.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، رؤیت خداوند بدون درک او ممکن است.

مطابق نگاه عزازی، آیات ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجُمُعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ \* قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ<sup>۵</sup> نیز بر تفاوت ادراک و رؤیت دلالت دارد. بر این اساس، بنی اسرائیل در هنگام رؤیت لشکر فرعون، کلمه «مدرکون» را به معنای احاطه آن سپاه بر خود استعمال می‌کند و

۱. العین، ص ۲۰۶؛ شرح المفضل، ج ۴، ص ۴۷۱؛ معجم الهوامع فی شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الزّرد عليهما، ج ۴، ص ۲۴۰۸.

۳. سوره أنعام، آیه ۱۰۳.

۴. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الزّرد عليهما، ج ۴، ص ۲۴۰۸.

۵. سوره شعراء، آیه ۶۱-۶۲.

موسی علیه السلام نیز با عبارت «كَأَنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» عدم احاطه و تسلط (درک) لشکر فرعون را افاده می نماید.<sup>۱</sup> در نتیجه، آیه دال بر تفاوت معنای ادراک و رؤیت است. به اعتقاد عزازی، عبارت «يُرَى وَلَا يُدْرَكُ»<sup>۲</sup> بنا بر آیه «لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»<sup>۳</sup> اثبات می شود. بر این اساس، خداوند احاطه مخلوقات به علم خود را نفی فرموده است، اما جایز است که به آنچه که خداوند اراده نموده علم پیدا کنند.<sup>۴</sup> بر این پایه، دیدن پروردگار ممکن است، اما درک و احاطه کامل بر ذات ربوبی از طریق دیدن، امکان پذیر نیست.

#### ۴-۲-۱. نقد دیدگاه عزازی درباره آیه ۱۰۳ أنعام

ادعای این نویسنده مبنی بر معنای «ادراک» به عنوان احاطه صحیح نیست، زیرا هیچ یک از لغت شناسان چنین معنایی برای این واژه ارائه نکرده اند و این کلمه را به معنای «وصول» و «الحاق» دانسته اند.<sup>۵</sup>

عمده مفسران فریقین نیز معنای «مُدْرَكُونَ» در عبارت «إِنَّا لَمُدْرِكُونَ» را نزدیک شدن بسیار لشکر فرعون به بنی اسرائیل تفسیر کرده اند و از این جهت، موسی علیه السلام در آیه بعدی، رسیدن لشکر فرعون را به دلیل هدایت الهی، نفی فرموده است.<sup>۶</sup> بنابراین، هیچ یک از لغت شناسان و مفسران، کلمه «مُدْرَكُونَ» را به معنای «احاطه» تفسیر نکرده اند.

از نگاهی دیگر، با فرض صحت دیدگاه عزازی مبنی بر معنای «ادراک» به عنوان «احاطه»، تسلط فرعونیان بر بنی اسرائیل به ذهن متبادر می شود. در نتیجه، نفی تسلط لشکر فرعون توسط موسی علیه السلام در آیه بعدی بی معنا جلوه می کند؛ به عبارت دیگر، اگر فرعونیان بر بنی اسرائیل احاطه می یافتند، شکست نمی خوردند و بنابراین دلیلی برای ادعای موسی علیه السلام مبنی بر وجود هدایت الهی در آینده نزدیک وجود نداشت.

بر این اساس، معنای «ادراک» در سایر آیات قرآن نیز ادعای عزازی را با مشکل مواجه

۱. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۴، ص ۲۴۰۹.

۲. خداوند دیده می شود، اما درک نمی گردد.

۳. سوره بقره، آیه ۲۵۵.

۴. همان، ج ۴، ص ۲۴۱۰.

۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۶۹؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۱۲؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۳، ص ۲۲۰.

۶. التفسير القرآن للمقاتل، ج ۳، ص ۲۶۶؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ۴، ص ۲۲۴؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۵، ص ۲۷۷.

می‌سازد. برای نمونه، مطابق آیه «لَا تَتَمَنَّاءُ تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ»<sup>۱</sup> «إِدْرَاكِ مَوْت» براساس تفسیر مفسران، به معنای «رسیدن مرگ» است.<sup>۲</sup> بنابراین، از استعمال‌های قرآنی این واژه معنای «احاطه» استنباط نمی‌شود.

گروهی از مفسران اشاعره نیز همانند امامیه «إِدْرَاكِ» در آیه مذکور را به معنای «وصول و الحاق» دانسته‌اند که این موضوع مغایر با نظر عزازی است.<sup>۳</sup> بر این پایه، مشخص نیست او به کدام قرائن لغوی و معنایی، لغت «أَدْرَكَ» و مشتقات آن در قرآن را به معنای «احاطه» تفسیر کرده و براساس چنین معنای نادرستی، میان رؤیت، احاطه و إدراك ارتباط برقرار می‌نماید.

از سوی دیگر، در صورت فرض معنای «إِدْرَاكِ» به «احاطه»، مطابق آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»<sup>۴</sup> ادراك، براساس نگاه مفسران امامیه، از جهت همنشینی با چشم به معنای «رؤیت» است.<sup>۵</sup> در نهایت، ارائه چنین معنایی از «إِدْرَاكِ» موجب نمی‌شود امامیه در سایر موارد قرآنی و روایی، همانند آیه ۶۱ سوره شعراء، کلمه «إِدْرَاكِ» را به معنای رؤیت بداند؛ اما عزازی با چنین پیش فرض نادرستی درصدد اثبات معنایی غیر از رؤیت بصری برای «إِدْرَاكِ» است عزازی، روایات و نظریات امامیه ذیل این آیه را نادیده می‌گیرد و با پیش فرضی نادرست، ادعای آن مذهب درباره نفی رؤیت بصری را متناقض با آیات قرآن جلوه می‌دهد؛ در حالی که بررسی روایات پیشوایان امامیه نشان می‌دهد رؤیت بصری ذیل این آیه نفی می‌شود، اما رؤیت خداوند از طریق قلب ممکن است:

... عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ هَلْ يُوصَفُ؟ فَقَالَ: أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ؟ بَلَى. قَالَ: أَمَا تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَى «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: فَتَعْرِفُونَ الْأَبْصَارَ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: مَا هِيَ؟ قُلْتُ: أَبْصَارُ الْعُيُونِ. فَقَالَ: إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ...<sup>۶</sup>

۱. سوره نساء، آیه ۷۸.

۲. جامع البيان في التفسير القرآن، ج ۵، ص ۱۰۹؛ مجمع البيان في التفسير القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰؛ التفسير القرآن للشير، ص ۱۲۰.

۳. المنار، ج ۷، ص ۶۵۱.

۴. سوره أنعام، آیه ۱۰۳.

۵. التبيان في التفسير القرآن، ج ۲، ص ۵۹۰؛ فائس التأويل، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۴، ص ۵۳۲.

۶. الكافي، ج ۱، ص ۹۹.

استناد عزازی به آیه ﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ نیز صحیح نیست. عمده مفسران فریقین، معنای آن را «کامل دانستن علم الهی مطابق اراده خداوند» دانسته اند.<sup>۱</sup> لذا از این آیه معنای «احاطه» یا «ادراک» استنباط نمی شود و مشخص نیست او بر پایه کدام شواهد لغوی و معنایی چنین معنایی ارائه کرده است. در صورت صحت فرض عزازی، «احاطه» و «رؤیت» خداوند دو موضوع مستقل و بدون ارتباط خواهند بود.

#### ۵. پاسخ عزازی به استدلال امامیه برآیات ۱۵۳ نساء و ۲۱ فرقان

به اعتقاد عزازی، تعیین عقوبت برای رؤیت خداوند در آیات ﴿...فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرًا مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...﴾<sup>۲</sup> و ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أُنْزِلْ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرِ رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾<sup>۳</sup> به دلیل طلب مشرکان برای دیدن باری تعالی در دنیا است.<sup>۴</sup>

براین پایه، مشرکان برای ایمان آوردن خود شرطی نهاده اند که مخالف با مقتضای تکلیف ایمان (بدون شرط) به غیب است. لذا مستحق تعیین عقوبت و عذاب توسط خداوند شده اند.<sup>۵</sup>

به نظر می رسد او با چنین استدلالی تعیین عذاب را به دلیل درخواست مشرکان می داند و براین پایه، اصل رؤیت را امری ممکن تلقی نموده است.

#### ۵-۱. نقد پاسخ عزازی درباره امکان رؤیت خداوند در آخرت

عزازی مشخص نمی کند که عدم جواز رؤیت از نگاه امامیه، مرادف با استحاله این موضوع در واقعیت نیست؛ حال آن که ممکن است کاری از نگاه شرعی حرام باشد اما امکان وقوع آن وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، این نویسندگان تفاوت میان امکان وقوع یک امر و جواز آن از نظر شرعی را تبیین نمی کنند.

در واقع، از نگاه عمده مفسران امامیه، درخواست بنی اسرائیل از موسی عليه السلام مطابق آیه ۱۵۳ سوره نساء، مبنی بر رؤیت و مرادف شدن این موضوع با عذاب الهی، اثبات کننده محال بودن رؤیت الهی

۱. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۷؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۰۹.

۲. سوره نساء، آیه ۱۵۳.

۳. سوره فرقان، آیه ۲۱.

۴. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۴، ص ۲۴۱.

۵. همان.

است.<sup>۱</sup> در نتیجه، مفسران و متکلمان امامیه در این موضوع اتفاق نظر دارند.

مطابق آیه ۲۱ سوره فرقان، درخواست رؤیت با استکبار همراه است و ظاهراً عزازی چنین برداشتی از این آیه دارد، اما به این موضوع صراحتاً اشاره نمی‌کند و شاهی برای آن ارائه نمی‌دهد. از نگاه مفسران امامیه، درخواست مشرکان برای رؤیت الهی مطابق آیه ۲۱ سوره فرقان، دال بر عقیده فاسد آن‌ها به موضوع تجسیم و تشبیه است.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر، وقوع چنین امری ممکن نیست؛ زیرا در این صورت موجب تجسیم و تشبیه خداوند به خلق می‌شود. مطابق قول برخی دیگر از مفسران، آیه شریفه تصریحی بر نفی رؤیت ندارد، اما منظور از درخواست مشرکان مشاهده بصری و جسمی خداوند است که از جهت ایجاد شبهات تجسیم و تشبیه درباره خداوند، امری محال محسوب می‌شود.<sup>۳</sup> در همین چارچوب، مفسران امامیه بر اساس همنشینی رؤیت و استکبار، وقوع این امر را محال ندانسته‌اند. بنابراین، مشخص نیست عزازی به کدام دلیل این آیه را ذیل مباحث ارتباط رؤیت و عذاب الهی استناد کرده است.

#### ۶. اثبات رؤیت بصری بر اساس آیات سوره قیامت توسط عزازی

مطابق دیدگاه عزازی، آیات بسیاری در قرآن رؤیت را اثبات می‌کنند، اما او تنها به دو آیه استناد جسته است. از جمله، این نویسنده مطابق آیات ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾<sup>۴</sup> رؤیت خداوند را مورد اجماع مفسران دانسته است، اما معتقد است که امامیه کلمه «ناظرة» را مطابق استعمال قرآن و کلام عرب به معنای انتظار و صبر فراوان گرفته‌اند و این موضوع را مخالف استعمال قرآنی و قواعد نحوی برشمرده است.

برای نمونه، مطابق آیه ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾<sup>۵</sup> هرگاه واژه «انتظار» به صورت متعدی به کار رود، همان معنای لغوی «انتظار کشیدن» را می‌رساند. بنابراین، واژه «انظُرُونَا» به معنای «برای ما منتظر بمانید» است، اما هرگاه واژه «نظر»

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۷۷؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۴۱؛ التفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۴۰۸.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۸۲؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۶۱؛ التفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۴۰۸.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۲۰۰.

۴. سوره قیامت، آیه ۲۲-۲۳.

۵. سوره حدید، آیه ۱۳.

به وسیله اداه «إلی» متعدی شود،<sup>۱</sup> معنای رؤیت از آن استنباط می شود.<sup>۲</sup> در نتیجه، ادعای امامیه در این موضوع نادرست شمرده شده است.

#### ۶-۱. نقد استدلال عزازی بر آیات سوره قیامت

مطالعه تفاسیر و کتب روایی امامیه نشان می دهد که برخی از مفسران امامیه کلمه «ناظرة» را به معنای انتظار مؤمنان برای دریافت پاداش الهی دانسته اند<sup>۳</sup> و روایاتی نیز در تأیید این موضوع روایت شده است:

... قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) «يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ»:  
يَعْنِي مُشْرِقَةً تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا.<sup>۴</sup>

اما عزازی، ضمن عدم اشاره دقیق به مفسران یا عالمان مشخص، توضیح نمی دهد به چه دلیل این نظرها به تمامی عالمان امامیه تعمیم می دهد. از سوی دیگر، بررسی احادیث معصومین (ع) نشان می دهد که اصل رؤیت به صورت قلبی مورد قبول امامیه است و تنها رؤیت بصری است که توسط پیشوایان این مذهب نفی می گردد.<sup>۵</sup> به نظر می رسد که نگاه او در تبیین رؤیت مطابق دیدگاه امامیه، گزینشی است.

#### ۷. نقد نگاه عقلی امامیه درباره نفی رؤیت خداوند توسط عزازی

این نویسنده ابتدا، امامیه را به تشابه ذات و صفات خداوند به خلق متهم می کند و اهل سنت را از چنین اعتقادی مبرا می داند.<sup>۶</sup> براین اساس، رؤیت خداوند به دلیل عدم تشابه ذات او با مخلوقات موجب ایجاد شبهه تجسیم نمی شود.

عزازی در ادامه مباحث عقلی خود، مهم ترین شبهه عقلی رؤیت را لزوم وجود لون برای رؤیت یک چیز می داند، همان گونه که برای شنیدن به وسیله گوش وجود صدا ضروری است.<sup>۷</sup> به عبارت دیگر، رؤیت خداوند به واسطه چشم مستلزم وجود لون برای ذات اوست

۱. همانند آیه ۲۳ سوره قیامت.

۲. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۴، ص ۲۴۱۲.

۳. نفانس التأويل، ج ۳، ص ۴۲۵؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ۱۰، ص ۶۰۲-۶۰۳.

۴. التوحيد، ص ۱۱۶.

۵. شرح الكافي، ج ۳، ص ۳۲۶.

۶. طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخاري و الرد عليها، ج ۴، ص ۲۴۲۰.

۷. همان، ج ۴، ص ۲۴۲۱.

که موجب تجسیم می‌شود.

او در پاسخ به این شبهه، صفات خداوند با مخلوقاتش را متفاوت می‌داند. برای نمونه، باری تعالی صفات سمع و بصر را برای خود اثبات نموده است و این صفات نیز در مخلوقاتش وجود دارد، اما سمع و بصر الهی متفاوت از مخلوقاتش است.<sup>۱</sup> در هر صورت، لون و ذات الهی نیز متفاوت از مخلوقات است. لذا رؤیت او مشکلات وجود لون و تجسیم مورد ادعای امامیه را ایجاد نمی‌کند.<sup>۲</sup>

عزازی در ادامه درباره ماهیت جسمانیت الهی دو احتمال مطرح می‌کند:

۱. اگر منظور از جسمانیت، ترکیب خداوند از گوشت و استخوان باشد، این نظر باطل است.

۲. اگر منظور از جسم، قائمیت خداوند در ذات خود همراه با اتصاف او به کمال صفات باشد، این معنا صحیح است و برای خداوند نیز ثابت است؛ اما به دلیل عدم ذکر لفظ «جسم» در کتاب و سنت برای این مفهوم، اهل سنت به آنچه قرآن و روایات در این موضوع وارد نموده‌اند بسنده می‌کنند.

#### ۱-۷. نقد دیدگاه عقلی عزازی برای اثبات رؤیت بصری

استدلال نخست درباره نفی رؤیت تنها به امامیه اختصاص ندارد و معتزله نیز بر همین اساس رؤیت خداوند را نفی نموده‌اند،<sup>۳</sup> اما مشخص نیست عزازی بر پایه کدام شواهد چنین ادعایی را منحصر به امامیه می‌داند.

اما در مورد ادعای دوم عزازی، مشخص نیست او بر اساس کدام منابع کلامی و فلسفی امامیه چنین دلایل را در نفی رؤیت بصری به محققان آن مذهب منسوب ساخته است. مطالعه نظریات عمده متکلمان امامیه نشان می‌دهد که جسم به دلیل وجود لون قابلیت رؤیت بصری پیدا می‌کند و در مورد خداوند چنین موضوعی صادق نیست و موجب تجسیم می‌شود.<sup>۴</sup>

در هر صورت، هیچ‌یک از منابع امامیه، چنین استدلالی را مطابق تشبیه خداوند به ماه،

۱. همان.

۲. همان.

۳. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، ص ۱۱۵-۱۲۰.

۴. إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ۱، ص ۹۲؛ إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۵۹.

مطرح نساخته اند. براین پایه، ارتباط استدلال امامیه با تشبیه رؤیت خداوند در روایت مبنایی ندارد.

از نگاه کلامی، اشاعره درباره شبهه ارتباط رؤیت بصری و جسمانیت خداوند، باور دارند که رؤیت موجب تجسیم خداوند نمی شود. در نتیجه، خداوند ذات خود را به گونه ای بر بیننده تجلی می کند که موجب ایجاد جسم نشود<sup>۱</sup> و یا با تصرف در رائی، چشم را برای دیدن ذات خود قدرت می بخشد.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، رؤیت بصری خداوند تغییری در ذات ایجاد نمی کند.

هر دو ادعای مذکور از نگاه امامیه باطل است. براین اساس، مطابق نظر محققان امامیه، امکان ندارد خداوند در عین سلب صفت جسمانیت از ذات خود، به گونه ای تجلی نماید که برای رؤیت بصری مرئی گردد؛ زیرا رؤیت مرئی مستلزم وجود جسم برای اوست.<sup>۳</sup> با این حال، عزازی به هیچ یک از این موارد از نگاه اهل سنت و امامیه اشاره نمی کند و دیدگاه اهل سنت را به کتاب و سنت محدود می سازد. در همین چارچوب، محققان امامیه برای رؤیت، افزون بر لون، شروطی مانند مقابله، رائی، مرئی و نور را نیز مطرح نموده اند؛<sup>۴</sup> اما عزازی تنها شرط لون را به امامیه نسبت داده و مشخص نیست به چه دلیلی سایر این شروط را تفصیل و نقد نکرده است.

در نهایت، این نویسنده ضمن نقل ناقص نظریات اهل سنت درباره اثبات رؤیت بصری و عدم رعایت امانت داری در انتساب برخی نظریات به امامیه، دلایل عقلی آن مذهب برای نفی رؤیت را به صورت نادرست و گزینشی ذکر و نقد نموده است.

### نتیجه تحقیق

نتایج حاصل از نوشتار حاضر عبارت است از:

۱) از نگاه عزازی، بخاری نهایت امانت داری را در نقل این حدیث از مشایخ خود رعایت نموده است و تفاوت های متنی کتاب صحیح او با مصادر پیشین، به دلیل وجود طرق متعدد نقل حدیث است. لذا شبهه امامیه مبنی بر ایجاد تغییر در حدیث توسط بخاری و نیز

۱. الإقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴۱؛ الأربعین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۳۰۴.

۲. التفسیر الکبیر، ج ۱۴، ص ۳۵۹.

۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۹۹.

۴. إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ۱، ص ۹۲.

وجود تعارض های متنی صحیح نیست.

او در ادامه، ضمن رد تجریح امامیه درباره یکی از راویان حدیث به نام قیس بن اُبی حازم از جهت اختلاط عقلی و دشمنی با علی علیه السلام، چنین نظری را فاقد مبنای رجالی و تاریخی دانسته است و به نقل از رجالیان اهل سنت، قیس را موثق می داند.

عزازی از نگاه متنی، استناد امامیه به آیات قرآن در رد مضمون این حدیث را ظاهری و دارای اشکال ارزیابی می کند. بر این اساس، نگاه قرآنی امامیه در نفی رؤیت بصری موجب ایجاد تناقض هایی همانند کاستن از شأن موسی علیه السلام به دلیل درخواستی محال از خداوند می شود؛ حال آن که باری تعالی بر اساس آیات فراوانی، رؤیت خود را اثبات نموده و تجلّی ذاتش بر کوه، قرینه ای محکم برای امکان این موضوع است.

او در ادامه، امامیه را به نقل احادیث ضعیف درباره نفی رؤیت و کنار نهادن روایات صحیح درباره اثبات رؤیت متهم می سازد و برای استحکام نظر خود، به روایاتی با موضوع اثبات رؤیت از جوامع حدیثی فریقین استناد می جوید.

این نویسنده در آخر، دلایل عقلی امامیه در نفی رؤیت را ضعیف می داند و مدعی است علمای این مذهب در فهم صحیح رؤیت دچار کج فهمی شده اند در نهایت، این موضوع را موجب تشبیه خداوند به خلق دانسته اند.

۲) مصدربابی حدیث توسط عزازی و توجه او تفاوت های متنی دارای نقص هایی جدی است. در همین مسیر، او به صورت گزینشی برخی از تفاوت های متنی حدیث بخاری با مصادر پیش از خود را نقل نموده و به سایر تفاوت های متنی و نیز تحریرهای متعدد این حدیث اعتنایی نمی کند.

مطالعه و بررسی منابع رجالی و تاریخی نشان می دهد رجالیان اهل سنت به دلیل اختلاط عقلی، حدیث این راوی را غریب دانسته اند.

از نگاه عقاید مذهبی، قیس بن اُبی حازم از مخالفان و دشمنان علنی امام علی علیه السلام است و بسیاری از محدثان به دلیل عقاید او درباره آن حضرت، حدیث او را نپذیرفته اند. نگاه انتقادی عزازی به دلایل قرآنی امامیه دارای تناقض های متعددی است. در آیه نفی رؤیت توسط خداوند برای موسی علیه السلام، عزازی شیعه را به نفی کامل و تأییدی رؤیت متهم می کند، اما بررسی دقیق و روایات ائمه علیهم السلام و نظریات محققان امامیه حکایت از پذیرش رؤیت قلبی در این مذهب است و مطابق آیات قرآن، آن حضرت به چنین رؤیتی نائل آمده است.

استناد این نویسنده به آیات قرآن و احادیث برای اثبات دارای اشکالات متعدد لغوی و نحوی است. براین اساس، عزازی برای اثبات رؤیت بصری، بدون قرینه مشخصی إدراک را در قرآن به معنای احاطه می داند و در ادامه، درباره استناد به حدیث نبوی برای اثبات رؤیت، ادات «حتی» را بدون دلیل خاصی در معنای مدنظر خود منحصر می کند و معانی حاصل کاربردهای متنوع «حتی» در روایت را نادیده می گیرد. از نگاه عقلی نیز، عزازی نظریات اهل سنت و شیعه را درباره رؤیت بصری به صورت ناقص نقل می کند و نظریات بدون منبعی را به امامیه منتسب می سازد.

#### کتابنامه

- قرآن کریم.
- إحقاق الحق وإزهاق الباطل، نور الله مرعشی، قم، مكتبة آية الله المرعشي، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الأربعين في أصول الدين، محمد بن عمر فخر رازی، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، چاپ اول، ۱۹۸۶م.
- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، فاضل مقداد، تحقيق: مهدي رجایی، قم، مكتبة آية الله المرعشي، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- الإقتصاد في الاعتقاد، ابوحامد بن محمد غزالی، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الإنصاف في مسائل مادام الخلاف، جعفر سبحانی، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- أضواء على الصحيحين، محمد صادق نجمی، قم، مؤسسة المعارف، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- أنوار التنزيل و أسرار التأويل، عبدالله بن عمر بیضاوی، تحقيق: محمد مرعشلی، بيروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار (ع)، محمد باقر مجلسی، بيروت، مؤسسة الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، احمد بن عجييه، تحقيق: احمد رسلان، القاهرة، نشر حسن زكي، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

- بستان السياحة، زين العابدين شيرواني، تهران، چاپخانه احمدی، چاپ اول، ۱۳۱۵ش.
- تنزية الأنبياء، سيد مرتضى، إعداد: مركز الأبحاث العقائدية، المكتبة الشاملة الشيعي، بی تا.
- التبيان في تفسير القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقيق: احمد عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوی، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ سوم، ۱۴۳۰ق.
- التحرير و التنوير، محمد بن عاشور، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- تعجيل المنفعة، احمد بن علی (ابن حجر عسقلانی)، تحقيق: إكرام إمداد الحق، بیروت، دار البشائر، چاپ اول، ۱۹۹۶م.
- التفسير القرآن الكريم، ملاصدرا، تحقيق: محمد خواجهی، قم، نشر بيدار، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش.
- التفسير القرآن للشبر، عبدالله شبر، قم، مؤسسة دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- التفسير القرآن للمقاتل، مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبدالله شحاتة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- التفسير الكبير، محمد بن عمر فخر رازی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- التوحيد، محمد بن علی بن بابويه، تحقيق: هاشم حسینی، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- تفسير سورة حمد، خمینی، روح الله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
- التهذيب التهذيب، احمد بن علی (ابن حجر عسقلانی)، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ۱۳۲۶ق.
- الصحيح، مسلم بن حجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي، ۱۳۷۴ق.
- الثقات، احمد بن عبدالله عجلی، بی جا، دار الباز، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- المنازل، رشيد رضا، بیروت، دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

- جامع البيان فى تفسير القرآن، طبرى، محمد بن جرير طبرى، بيروت، دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- الجامع المسند الصحيح، محمد بن اسماعيل بخارى، تحقيق: محمد الناصر، مصر، دار الطوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- الجمال فى النحو، خليل بن احمد فراهىدى، تحقيق: فخرالدين قباوة، بيروت، دار العلم، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
- روايات الحميدى أربكت البخارى، محمد جواد خليل، بى جا، شبكة الفكر، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- روضة الواعظين و تبصرة المتعظين، محمد بن فتال نيشابورى، تحقيق: محمد مهدى خراسان، منشورات الرضى، بى تا.
- روح البيان، اسماعيل حقى برسوى، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، بى تا.
- السنن لابن ماجه، محمد بن يزيد، تحقيق: بشار معروف، بيروت، دار الجيل، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن احمد ذهبى، قاهرة، دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
- شرح المفضل، على بن يعيش، تحقيق: إميل يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله (ابن أبى الحديد)، تحقيق: ابراهيم محمد، قم، مكتبة آية الله المرعشى، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- طعون و شبهات الشيعة الإمامية حول صحيح البخارى و الرد عليها، عادل يوسف العزازى، مصر، دار الوثيقة للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۴۳ق.
- قبول الأخبار و معرفة الرجال، عبد الله بن احمد كعبى، تحقيق: أبو عمرو الحسينى، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- الكافى، محمد بن يعقوب كلينى، تحقيق: على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمر زمخشرى، بيروت، دار الكتاب العربى، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.

- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف حلّی، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، عبدالرزاق کاشانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- الکشف و البیان، احمد بن محمد ثعلبی، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: فضل الله یزدی، تهران، نشر ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- مجموعه رسائل علامه طباطبائی، محمد حسین طباطبائی، تحقیق: هادی خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- مسند الحمیدی، عبدالله بن زبیر حمیدی، تحقیق: حسن الدارانی، دمشق، دار السقا، چاپ اول، ۱۹۹۶م.
- مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ، محمد باقر مجلسی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم، مكتب الأعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- المغنی فی أبواب التوحید و العدل، عبدالجبار معتزلی، تحقیق: جورج قنوائی، القاهرة، الدار المصرية، ۱۹۶۲م.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبائی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- نفائس التأویل، علی بن حسین (سید مرتضی)، تصحیح: مجتبی موسوی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
- همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، عبدالرحمن بن أبی بکر سیوطی، تحقیق: عبدالحمید هنداوای، مصر، المكتبة التوفيقية، بی تا.

تطبیق نظریه شناختی مقوله بندی بر بافت زبانی صحیفه سجادیه: مطالعه موردی: واحد زبانی «بصر»

سید محمدرضی مصطفوی نیا<sup>۱</sup>

مهدی کریمی امتنان<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

چکیده

زبان شناسی شناخت گرا از روش های معنی شناسی جدید بوده که به مطالعه علمی زبان می پردازد. در این رویکرد، بافت زبانی به عنوان ابزار شناختی زمینه را برای تسری معانی یک واژه به حوزه های مختلف فراهم می کند. «مقوله بندی» که از آن به «طبقه بندی» نیز یاد می شود در ضمن زبان شناسی شناخت گرا تعریف می شود. اصل مقوله بندی ذاتی معنایی داشته که توسیع معنایی واژگان را در یک مقوله معنایی ترسیم می کند که اصطلاح علمی «شبکه شعاعی» بر آن اطلاق می شود. در این مقوله، معنای کانونی به عنوان عضو برجسته و پیش نمونه محوریت سایر معانی (معانی حاشیه ای) در دو خوشه توافقی و تقابلی و توسیع شمولی و مجازی قرار می گیرد. در پرتو چنین رویکردی، میراث دینی به دلیل ماهیت پویا نمونه مناسبی بوده تا ذیل الگوهای زبان شناسی شناخت گرا ارزیابی شوند. براین اساس، در تحقیق کنونی فعل حسی - انتزاعی «بصر» از متن صحیفه سجادیه انتخاب شده تا در چارچوب معنا شناسی واژگانی و با رویکرد معنا شناسی هم زمانی و روش توصیفی - تحلیلی، اصل مقوله بندی پیش نمونه بنیاد بر آن تطبیق داده شود. این پژوهش، با این فرض که معنای پیش نمونه از مقوله انتزاعی بودن فعل «بصر» انتخاب می شود به این نتایج رسیده است که در منظومه فکری حاکم بر ادعیه صحیفه سجادیه واحد زبانی «بصر» دارای یک معنای سرنمون (ایجاد آگاهی در مردم) و چند معنای حاشیه ای است. دلیل استفاده امام علیه السلام از ساختارهای صرفی

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)  
(mr.mostafavinia@qom.ac.ir)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم.

مختلف «بصر» دو عنصر مخاطب و واگذاری و عدم واگذاری نتیجه به مخاطب است. دیدن ظاهری (فیزیکی)، درک باطنی، خشوع، پشیمانی، عدم بصیرت، خوشحالی، آگاهی و بینش، چشم پوشی، روشنایی، قدرت تشخیص، بازشناسی و راهنمایی معانی حاشیه‌ای سرزمنون هستند. بسط شمولی و مجازی مقوله و همچنین دو خوشه توافقی و تقابلی نسبت به هسته تقریباً متعادل است. از طرفی، این فرض که بسط مجازی با خوشه تقابلی همخوانی داشته مخدوش است. کلیدواژه‌ها: صحیفه سجادیه، زبان‌شناسی شناخت‌گرا، بصر، مقوله‌بندی، پیش‌نمونه، شبکه شعاعی.

## ۱. مقدمه

زبان‌شناسی شناخت‌گرا (Cognitive Linguistics) با نگاهی نوبه مباحث معناشناسی و در چارچوب تحلیل معنایی واژگان، برای هر واحد زبانی زنجیره‌ای از معانی را ترسیم می‌کند. در این رویکرد شناختی، معانی مختلف و مجزا که از بافت زبانی (Linguistic context) و در نتیجه با هم‌آیی‌های ترکیبی (Collocation) برای یک عنصر واژگانی استنباط و استخراج شده‌اند، به صورت نظام‌مند با هم در ارتباط‌اند.

باید توجه داشت که این چندمعنایی (Polysemy)، که محصول بافت‌های گوناگون است، نسبی بوده و برانعطاف معنایی بالای واژگان دلالت دارد. براین اساس، چنین رهیافتی صرفاً نگاهی به معنای فرهنگ لغتی واژه ندارد، بلکه چندمعنایی را با نگرشی نو تحت عنوان مقوله‌بندی (Categorization) بررسی می‌کند. در این نظریه، معانی مختلف یک واحد زبانی از یک معنای واحد به عنوان عضو کانونی (Proto-scene) مشتق و بسط داده شده‌اند و ارتباط معنایی چندگانه با معنای اولیه (Primary meaning) در شبکه‌ای با نام مقوله‌های شعاعی معنا یا شبکه معنایی (Semantic network) تعریف می‌شود.

در این نوع نگرش - که تمرکز بر معناشناسی متن است - میراث دینی نمونه مناسبی است تا با گنج‌اندیدن آن‌ها در چارچوب چنین نظریه‌هایی، انعطاف کاربردی واژگان در دستگاه معنایی و پویایی متون، با تکیه بر معنی‌شناسی ترکیبی، برجسته شود. صحیفه سجادیه از جمله متون میراث اسلامی است که شامل ۵۴ دعا از امام سجاده علیه السلام است.

از آن‌جا که امام زین‌العابدین در این کتاب مقدس، ضمن مناجات با خداوند، مسائل عقیدتی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را نیز بیان کرده است، معناشناسی واژگانی صحیفه

سجادیه برای آشنایی با گفتمان حاکم بر اندیشه امام سجاد علیه السلام و سنجش ظرفیت توسیع معنایی واژگان آن ضروری است.

براین اساس، در پرتو اهمیت و ضرورت موضوع، واحد زبانی «بصر» به دلیل نقش آن به عنوان یک مفهوم شناختی در نحوه تعامل انسان با جهان پیرامون و بازنمایی مفاهیم دیگر، انتخاب شده است تا با رویکردی شناختی، چندمعنایی این مدخل واژگانی در دعاهای صحیفه سجادیه مورد بررسی قرار گیرد.

بررسی صورت فعلی «بصر» در فرهنگ‌های لغت معتبر عربی نشان می‌دهد که این واژه به طور کلی صورت حسی-انتزاعی دارد و بر «دیدن ظاهری و درک باطنی» دلالت می‌کند. به عبارتی، این واژه هم دارای دلالت برون‌زبانی (ارجاعی - Reference) و هم دلالت درون‌زبانی (غیرارجاعی - Sense) است و می‌تواند مفهومی را هم با مصداق خارجی و هم به کمک روابط درون‌زبانی بیان کند.

بررسی متن صحیفه سجادیه نشان می‌دهد که این مفهوم حسی-انتزاعی در بافت زبانی و دلالت درون‌زبانی، به دلیل غلبه مفهوم انتزاعی در شبکه معنایی ایجاد شده، در معرض تغییر و تعدیلات قرار گرفته و غالباً ماهیت غیرارجاعی به خود می‌گیرد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد امام سجاد علیه السلام در منظومه فکری خود باور چندانی به حسی بودن این عنصر واژگانی ندارد؛ زیرا در دستگاه معنایی صحیفه سجادیه، ماهیت حسی این مدخل در تعیین پیش‌نمونه دخالت ندارد و در زمره معانی حاشیه‌ای قرار می‌گیرد.

پژوهش پیش‌رو قصد دارد تا با بررسی متن صحیفه سجادیه از منظر زبان‌شناسی شناختی و با تکیه بر معناشناسی توصیفی-ترکیبی، بسط معنایی مدخل واژگانی «بصر» را تحت عنوان مقوله شعاعی معنا بررسی کند و شبکه معنایی و روابط مفهومی معانی حاشیه‌ای را در چارچوب معنای اصلی یا پیش‌نمونه ترسیم نماید

#### ۱-۱. سؤالات پژوهش

پژوهش پیش‌رو با این فرض که معنای پیش‌نمونه از مقوله انتزاعی بودن فعل «بصر» انتخاب می‌شود درصدد پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است.

۱. در مقوله شعاعی ایجاد شده از بافت زبانی صحیفه سجادیه در فعل حسی - انتزاعی

«بصر» پیش‌نمونه بر اساس کدام یک از این دو مفهوم مشخص می‌شود؟

۲. در منظومه فکری حاکم بر صحیفه سجاده صورت زبانی «بصر» معنای متعین و مشخصی دارد یا این که معنای سیالی دارد؟
۳. مدخل واژگانی «بصر» که دارای ماهیتی حسی - انتزاعی بوده در صحیفه سجاده در چارچوب کدام ماهیت پیش رفته است؟
۴. تحلیل مؤلفه‌ای صورت فعلی «بصر» در ساخت‌های مفهومی صحیفه سجاده در خوشه توافقی با معنای کانونی قرار دارند یا این که خوشه تقابلی قرار دارند؟

## ۲-۱. روش پژوهش

شیوه گردآوری داده‌ها و اطلاعات در تحقیق کنونی، کتابخانه‌ای است. این جستار، با رویکرد توصیفی (هم‌زمانی) (Diachronic) و روش توصیفی - تحلیلی در تلاش است تا انعطاف معنایی سرنمونه را در صورت فعلی «بصر» با تکیه بر اصل مقوله‌بندی در بافت زبانی صحیفه سجاده در قالب شبکه شعاعی و با تحلیل معنی‌شناسانه ترسیم کند. لازم به ذکر است که سرنمون با توجه به میزان فراوانی داده‌های مقوله از دعاهای صحیفه سجاده انتخاب شده است. از طرفی، معیار اصلی، متن صحیفه سجاده است. بنابراین، از پرداختن به ترجمه‌های این کتاب مقدس صرف نظر شده است. به نوعی دیدگاه مترجمان، محور پژوهش پیش رو نبوده، بلکه صرفاً قالب‌های مفهومی دعاها مد نظر است.

## ۳-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون بافت زبانی صحیفه سجاده در پرتو اصل مقوله‌بندی زبان‌شناسی شناخت‌گرا مورد بررسی قرار نگرفته است. البته این امر به معنای نفی پژوهش‌های زبان‌شناسی شناخت‌گرا بر صحیفه سجاده نیست، بلکه نحوه پردازش مطالعات ذیل مباحث زبان‌شناسی متفاوت است. در موضوع مورد بحث شبکه شعاعی و معنای هسته در اصل مقوله در زبان‌شناسی شناخت‌گرا طرح مفهوم می‌شوند که به طور کلی، از این زاویه، میراث دینی - اسلامی صحیفه سجاده آنالیز نشده است. علاوه بر این، گستره معنایی فعل «بصر» صورت گرفته است که در این زمینه، صرفاً پیشینه مرتبط با مشتقات «بصر» بیان می‌شود.

حسین محمدی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «معناشناسی "بصیرت" در نهج‌البلاغه» با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی به ذکر واژه‌های هم‌نشین و جانشین «بصیرت» پرداخته است. فرزانه اسلامیان (۱۳۹۵) در مقاله «"بصیر" و هم‌خانواده‌های آن در قرآن: معناشناسی واژگان با رویکرد ساخت‌گرا» با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی،

مطالعه‌ای زبان‌شناختی داشته است. دو تحقیق مذکور، براساس اصل مقوله‌بندی و با محوریت شبکه شعاعی و پیش‌نمونه پیش‌نرفته‌اند.

مریم محمودی (۱۳۹۷) در پایان‌نامه «معناشناسی واژه بصر در قرآن» با رویکرد تاریخی (در زمانی) (Diachronic) به بررسی تبارشناسی واحد زبانی «بصر» از قبل از اسلام پرداخته است. علاوه بر این، زنجیره‌واژگانی (در دو سطح واژه‌های مترادف و متضاد) مرتبط با «بصر» را در پرتو نظریه میدان‌های معنایی بررسی کرده است. چنان‌که پیداست این تحقیق، درصدد استخراج زنجیره‌واژگانی و تحقیق پیش‌رو به دنبال استنباط گستره معنایی «بصر» است. بر این اساس، وجه تمایز آن دو کاملاً واضح است.

مریم بخشی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «قالب‌های معنایی فعل "أبصر" در قرآن کریم و بررسی ترجمه آن‌ها برپایه نظریه معناشناسی قالبی چارلز فیلمور»، به بررسی تطبیقی ترجمه‌های انصاریان، فولادوند، خرمشاهی و مکارم شیرازی پرداخته‌اند. نویسندگان نگاهی جامع به صورت زبانی «بصر» نداشته‌اند، بلکه صرفاً «أبصر» یا همان باب افعال فعل «بصر» را بررسی کرده‌اند. معنای پایه در این اثر، «دیدن ظاهری با چشم سر» بیان شده است که این امر برحسی بودن آن دلالت دارد و مفهوم انتزاعی را از آن نفی می‌کند. چنین نتیجه‌ای با معنای هسته در پژوهش پیش‌رو تفاوت دارد. مشخص است که این جستار با موضوع مورد بحث هم‌پوشانی ندارد.

فاطمه اکبری آلانق (۱۴۰۰) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «معناشناسی افعال «رأی»، «نظر» و «بصر» در قرآن و نهج‌البلاغه» بدون تکیه بر شبکه معنایی و پیش‌نمونه به چندمعنایی این صورت‌های زبانی پرداخته است. به نوعی در این اثر، نحوه پردازش موضوع با تحقیق پیش‌رو کاملاً متفاوت است.

همان‌طور که مشخص است، پیرامون «بصر» و مشتقات آن در قرآن و نهج‌البلاغه مطالعاتی صورت گرفته است؛ اما اغلب نگاهی جامع به صورت فعلی «بصر» نداشته‌اند. علاوه بر این، این واحد زبانی در دستگاه معنایی صحیفه سجادیه محل اهتمام قرار نگرفته است. چنانچه پیداست تحقیق پیش‌رو برای نخستین بار فعل حسی - انتزاعی «بصر» را در بافت زبانی صحیفه سجادیه از منظر زبان‌شناسی شناخت‌گرا با محوریت شبکه شعاعی و سرنمونه در اصل مقوله‌بندی بررسی می‌کند.

## ۲. نظریه مقوله‌بندی در پرتو زبان‌شناسی شناخت‌گرا

زبان‌شناسی شناخت‌گرا - که در ضمن آن معناشناسی تعریف می‌شود - رویکرد جدیدی

در مطالعه علمی و نظام‌مند معناست که الگوهای مختلفی چون اصل مقوله‌بندی را جهت دسته‌بندی معانی نسبی یک واژه در حوزه‌های گوناگون ارائه می‌دهد. در این رهیافت که مقوله‌های زبانی از مقوله‌های شناختی ادراکی منشأ می‌گیرند:

روش‌های نوینی برای تحلیل متن وجود دارد که بر این مبنا، روابط مفهومی میان معانی یک مدخل واژگانی در قالب یک شبکه معنایی ترسیم شود.<sup>۱</sup>

در زبان‌شناسی شناخت‌گرا:

معناشناسی واژگانی (Lexical semantics) پدیده چند معنایی (Polysemy) و بحث برانگیزی است، و زمانی اتفاق می‌افتد که عنصر واژگانی، چند معنای مجزا، ولی مربوط به هم داشته باشد.<sup>۲</sup>

این چندمعنایی - که در بافت زبانی شکل گرفته - مبنایی برای مقوله‌بندی قرار می‌گیرد. چندمعنایی واژگانی یعنی:

یک صورت زبانی به دلیل هم‌نشینی با صورت‌های دیگر، معانی متفاوتی می‌یابد که برای اهل زبان معانی مختلف آن واژه به حساب می‌آیند.<sup>۳</sup>

البته باید توجه داشت که معانی ناشی از با هم‌آیی‌های بافتی نسبی بوده و مطلق نیست. به عقیده اونزو تایلر، چندمعنایی یک واحد زبانی:

شبکه معنایی نظام‌مندی را به وجود می‌آورد که پیرامون یک مفهوم پیش‌نمونه و کانونی شکل می‌گیرد.<sup>۴</sup>

در این باره آمده است که:

سرنمون و مقوله شعاعی از موضوعات مطرح در زبان‌شناسی شناخت‌گرا هستند که معنی‌شناسی را نه تنها با حوزه‌های شناختی، بلکه با فرآیند «مقوله‌بندی» مرتبط می‌داند.<sup>۵</sup>

۱. «دلالت‌های معنایی فعل حسی "نظر" در گفتمان حاکم بر نهج البلاغه بر اساس شبکه شعاعی و پیش‌نمونه»، ص ۵۷.

۲. "Applying cognitive linguistics to pedagogical grammar, the case of Over", P 67.

۳. درآمدی بر معنی‌شناسی، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

۴. The Semantic of English Prepositions, (Spatial senses, embodied meaning and Cognition), refer to: Pp 45-58.

۵. "Cognitive Linguistics: An Introductory Sketch", P 13.

در مقوله «برجسته ترین عضو، به عنوان پیش نمونه در مرکز و اعضای دیگر براساس میزان برجستگی دورتر یا نزدیکتر به آن قرار می گیرند».<sup>۱</sup> پدیده چندمعنایی که ناشی از «توسیع معنا و ارتباط معانی گوناگون واژه ها است»<sup>۲</sup> موجب شد که زبان شناسان شناختی برای چند معنایی در یک شبکه شعاعی:

ساختاری مدور متصور شوند که مفهوم پیش نمونه در کانون آن، قرار بگیرد و سایر معانی که هر یک با این مفهوم کانونی تفاوت دارند در فواصلی از کانون روی شعاع این دایره قرار بگیرند.<sup>۳</sup>

در مقوله شعاعی:

توسیع معنایی به دو صورت امکان پذیر است: توسیع شمولی و توسیع مجازی. توسیع شمولی: گاهی از معنای مرکزی با تغییرات جزئی معنای دیگری را به دست می آوریم. این معانی، معانی مجازی نیستند، بلکه در دایره معانی حقیقی قرار می گیرند.

توسیع مجازی: نوع دیگر توسیع معنایی، در مورد معانی مجازی وجود دارد. در این صورت، معانی جدید از دایره معانی حقیقی خارج می شوند.<sup>۴</sup>

(در ادامه ساختار مدور «بصر» با محوریت توسیع شمولی و مجازی رسم می شود). لازم به ذکر است که با توجه به اصول مطرح شده از زبان شناسی شناخت گرا برای کشف «مقوله شعاعی معنایی» یا به تعبیر دیگر، معناشناسی علمی مدخل واژگانی «صبر» تحلیل محتوایی با تکیه بر بافت زبانی در محور ترکیبی، با توجه به هم آیی های واحد زبانی «صبر» یک اصل مهم است.

علاوه بر آنچه ذکر شد، در معناشناسی شناخت گرا اصلی با عنوان «مسئله انطباق» در هم آیی های بافتی برای استنباط معانی حاشیه ای مفهوم هسته تعریف می شود؛ بدین معنا که «وقتی واحدهای معنایی کنار یکدیگر قرار می گیرند، جرح و تعدیلی در معنای اجزای هم نشین به وجود می آورد. لنگ اکر برای ایضاح این نکته فعل «دویدن» (run) را مثال می زند.

۱. نظریه های معنی شناسی واژگانی، ص ۳۸۵.

۲. معناشناسی شناختی قرآن، ص ۳۱۲.

۳. مجموعه مقالات نخستین همایش ملی معنی شناسی شناختی، ص ۳۸.

۴. معناشناسی شناختی قرآن، ص ۷۶.

این فعل معمولاً به معنای حرکت سریع حیوانات دارای پاست؛ ولی شیوه دویدن انسان با شیوه دویدن اسب و دیگر حیوانات تفاوت دارد. فرآیند مدلول این فعل در هر حیوانی انطباق پیدا می‌کند؛<sup>۱</sup> یعنی باهم آیی واحدهای زبانی در محور افقی، منجر به جرح و تعدیلی در بار معنایی صورت‌های واژگانی می‌شود که بسته به نوع بافت، جرح و تعدیل شدت و ضعف می‌یابد و مهم‌ترین که این جرح و تعدیل نسبی است.

چنین دیدگاهی با این اصل نظریه بافت: معنای کلمه، همان «کاربرد آن در زبان» یا «شیوه کاربرد آن» و یا «نقشی که ایفا می‌کند»،<sup>۲</sup> همسویی دارد.

کارکرد معنایی واژه در بافت کلام، در ادامه با شواهد منتخب از صحیفه سجادیه بررسی خواهد شد. در پرتو این اصل، هم‌نشین‌های عنصر واژگانی «صبر» در دستگاه معنایی صحیفه سجادیه بر این مهم دلالت دارد که حضرت امام (ع) با ساخت‌های مفهومی جدید از این واژه، اغلب بر مفهوم انتزاعی آن تکیه دارد. از این رو، سعی می‌شود معانی حاشیه‌ای در خوشه توافقی و تقابلی و همچنین بسط شمولی و مجازی با سرنمون سنجیده شوند.

توافقی و تقابلی بدین معنا که هرچه معانی حاشیه‌ای در بدیهیات معنا با معنای مرکزی نزدیک‌تر باشند در خوشه توافقی با آن قرار دارند و هرچه در بدیهیات معنا از آن فاصله بگیرند، در خوشه تقابلی با آن قرار دارند. شایان ذکر است که تقابل در این نظریه، مفهومی عام دارد.

### ۳. بحث و بررسی

بررسی مجموع ۵۴ دعای صحیفه سجادیه که با مطالعه توصیفی (هم‌زمانی) به بافت زبانی و در محور ترکیبی - افقی با تکیه بر باهم آیی‌های بافتی صورت گرفته، بیانگر این مسئله است که مدخل واژگانی حسی - انتزاعی «بصر» به همراه دیگر مشتقاتش با بسامد ۲۶ در این دعاها استفاده شده است.

این صورت زبانی در ساختار فعلی (ثلاثی مزید) و اسمی (اسم، مصدر، اسم فاعل و جمع مکسر) در بافت زبانی صحیفه سجادیه استعمال شده است. در صورت فعلی ثلاثی مزید در باب تفعیل و افعال به کار رفته که باب تفعیل بیشترین فراوانی را داشته است. فعل ثلاثی

۱. معناشناسی شناختی قرآن، ص ۳۱۰ و ۳۱۱.

۲. معنی‌شناسی، ص ۶۵.

مجرد «بصر» در ساختار فعلی مشاهده نشده است. جمع مکسر نسبت به مجموع ۲۶ تقریباً بسامد خوبی داشته است. در کل، جمع مکسر و باب تفعیل بیشترین بسامد را داشته‌اند که جمع مکسر مستقیم از مصدر ثلاثی مجرد گرفته شده و در یک مورد جمع مکسر از مصدر تفعیل استعمال شده است، و امام سجاده علیه السلام صورت اسمی را نسبت به صورت فعلی بیشتر به کار برده است.

لازم به ذکر است که ساختارهای صرفی مختلف «بصر» علاوه بر این که در استنباط مفهوم مرکزی حائز اهمیت است، در تعیین مخاطب و مصداق، نتیجه (اینکه نتیجه را به مخاطب واگذار می‌کند یا امام علیه السلام) نتیجه را نسبت به مخاطب اعمال شده می‌بیند) نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. این مهم در ادامه تحلیل خواهد شد. همان طور که ذکر شد، بررسی فرهنگ لغت‌های معتبر زبان عربی برای این امر دلالت دارند که «دیدن ظاهری و درک باطنی»<sup>۱</sup> معنای تأیید شده صورت‌زبانی «بصر» است؛ اما اگر میزان فراوانی این عنصر واژگانی در بافت صحیفه سجاده مبنا قرار بگیرد، وجه انتزاعی در این کتاب شریف بیشترین بسامد را دارد که انعطاف معانی حاشیه‌ای حاصل تکثیر آن هستند. در نتیجه، در بافت‌زبانی مذکور، با توجه به وجه غالب، دیدن ظاهری در بدیهیات معنای منتخب سرنمون مشاهده نمی‌شود، بلکه پیش‌نمونه «ایجاد آگاهی در مردم» وجه غالب در «بصر» و مشتقاتش بوده است. لازم به ذکر است که از معانی بدیهی همچون درک ظاهری و باطنی و همچنین معانی با تکرار بالا چون «آگاهی و بینش» در رابطه با «بصر» صرف نظر می‌شود و مهم‌ترین معانی حاشیه‌ای مقوله شعاعی تحلیل و بررسی می‌شوند.

### ۱-۳. جرح و تعدیل در بار معنایی واحد زبانی «بصر»

#### ۱-۱-۳. جرح و تعدیل در وجه حسی بودن «بصر»

بررسی متن صحیفه سجاده بیانگر این مهم است که مفهوم حسی «بصر» در بافت‌زبانی و با توجه به باهم‌آیی‌ها و دلالت‌های درون‌زبانی در معرض جرح و تعدیلاتی قرار گرفته است و از ماهیت ارجاعی خارج شده و صورتی انتزاعی به خود می‌گیرد.

آن‌جا که امام سجاده علیه السلام در ضمن دعا برای فرشتگان و حاملان عرش به نکوهش

۱. المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۴۹؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۷۹ و ۲۷۸.

انسان‌هایی پرداخته که در دنیا اسیر غرایز و شهوت شده‌اند، می‌گوید:

الْخُشْعُ الْأَبْصَارِ فَلَا يَرُومُونَ النَّظَرَ إِلَيْكَ، التَّوَكُّسُ الْأَذْقَانِ، الَّذِينَ قَدْ طَالَتْ رَغْبَتُهُمْ فِيمَا لَدَيْكَ، الْمُسْتَهْتَرُونَ بِذِكْرِ آلَاكَ، وَالْمُتَوَاضِعُونَ دُونَ عَظَمَتِكَ وَجَلَالِ كِبَرِيَّاتِكَ.<sup>۱</sup>

امام زین‌العابدین (علیه السلام) در دعای مذکور، گروه خاصی از انسان‌ها را مخاطب قرار داده است و به نوعی با جمع مکسر بستن واحد زبانی «بصر» مخاطب خاص را هدف اصلی پیام این بند دعا قرار داده و عموم مردم محوریت بحث نبوده است؛ زیرا در این صورت عامه مسلمانان نیز مشمول چنین دعایی خواهند شد. به نوعی امام (علیه السلام) با به کارگیری قیودی (در ادامه خواهند آمد) تفکیکی میان عموم مردم قائل شده است که دقت نظر در سبک سخن ایشان در تأیید این مضمون است.

با توجه به اصول مطرح شده در نظریه مذکور، اگر بافت کلام معیار قرار نگیرد، ذکر عبارت «الْخُشْعُ الْأَبْصَارِ» وجه فیزیکی (حسی) «بصر» را به ذهن متبادر می‌کند؛ اما امام سجاده (علیه السلام) با استعمال قیود مختلف «فَلَا يَرُومُونَ النَّظَرَ إِلَيْكَ»، «التَّوَكُّسُ الْأَذْقَانِ» و ... جرح و تعدیلی بر بار معنایی «الأبصار» اعمال می‌کند و آن را از یک پدیده زبانی و ارجاعی به پدیده غیرزبانی و غیرارجاعی تبدیل کرده و وجه انتزاعی به آن می‌بخشد.

مشخص است که باهم‌آیی واحدهای زبانی و سبک پیوند آن‌ها به همدیگر، نوعی قالب مفهومی ایجاد کرده تا از «الْخُشْعُ الْأَبْصَارِ» پشیمانی به ذهن خطور کند. چنین کاربرد معنایی کلمه یادآور باور طرفداران رویکرد بافتی است براین مبنا که:

بیشتر واحدهای معنایی در مجاورت واحدهای دیگر قرار می‌گیرند. معانی این واحدها تنها با ملاحظه واحدهای دیگری که در کنار آن‌ها واقع می‌شوند، قابل توصیف یا تعیین هستند.<sup>۲</sup>

بنابراین، در متن فوق، «الأبصار» به عنوان ابزار دیدن از پدیده عینی و حسی به مفهوم انتزاعی تغییر یافته است. توضیح بیشتر این که امام (علیه السلام) به هدف تأثیرگذاری بیشتر به کمک یک امر عینی، مفهومی انتزاعی را تصویرسازی می‌کند. هر چند که نمونه اعلا یا همان معنای مرکزی نیز مفهومی انتزاعی است و معانی حاشیه‌ای حاصل بسط آن هستند، اما از آن جا که

۱. دعای سوم، بند ۸.

۲. معنی‌شناسی، ص ۶۵.

مفهوم «پشیمان» از معناهای مفروض هسته (ایجاد آگاهی) فاصله زیادی گرفته است، چنین توسیعی را می‌توان مجازی و در خوشه تقابلی با پیش‌نمونه دانست. این میزان انعطاف‌پذیری در معنای یک عنصر واژگانی را هم‌نشین‌ها تعیین می‌کنند توضیحات فوق درباره «بصر» مؤید این مسئله است.

در دعای یکم، بند چهاردهم امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند:

حَمْدًا تَقْرُبُهُ عُيُونُنَا إِذَا بَرَقَتِ الْأَبْصَارُ، وَتَبَيُّضُ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الْأَبْصَارُ.

در این متن، «الأبصار» در کلام امام سجاد علیه السلام به ظاهر مطابق با وجه نخست معنای فرهنگ لغتی آن (معنای هسته منظور نیست) به کار رفته است. اما از آن‌جا که سیاق کلام ناظر به قیامت است، یعنی معنای حاکم بر بافت، سبب انعطاف در بار معنایی «الأبصار» شده و آن را از عینی بودن به انتزاعی سوق می‌دهد.

سبک سخن امام زین‌العابدین علیه السلام بر این امر دلالت دارد که مخاطب دعای فوق، عامه مسلمانان هستند که آثار اعمالشان در قیامت خوشحالی آنان را به دنبال دارد. در این‌جا اشاره به دو معنای صوری و ضمنی در نظام معناشناختی گفتمان را که این‌گونه تعریف می‌شوند:

معنای صوری بیشتر با مسائل حسی - ادراکی (حواس پنج‌گانه) مرتبط است در حالی که معنای ضمنی مسائل ذهنی و مفاهیم را در بر می‌گیرد.<sup>۱</sup>

شاید بتوان بر کاربرد کلمه در بافت تطبیق داد؛ برای این مبنا که معنای ضمنی «الأبصار» در این سیاق، مفهوم ذهنی «خوشحالی» است.

امام زین‌العابدین این نوع از خوشحالی را قطعی و حتمی می‌داند و در عبارت «إِذَا بَرَقَتِ الْأَبْصَارُ» با نوعی بسط استعاری به کمک امر فیزیکی، امری انتزاعی (خوشحالی) را مفهوم‌سازی می‌کند و با اسنادی که در این بافت زبانی میان صورت فعلی «بَرَقَتِ» و «الأبصار» برقرار کرده است، به دیگر بیان، با انطباق فعل با فاعل که از آن‌ها به دلالت‌های درون‌زبانی یاد می‌شود و دیگر با هم‌آیی‌ها تغییراتی در معنا ایجاد شده که واضح است؛ از این جهت که مفهوم «خوشحالی» انتزاعی بوده در چارچوب انتزاعی بودن معنای مرکزی پیش‌رفته است؛ اما جرح و تعدیل در بار معنایی واحد زبانی «الأبصار» تا حدی شدت

۱. مبانی معناشناسی نوین، ص ۱۳۳.

داشت که با فاصله گرفتن از بدیهیات معنایی نمونه اعلاد در این بافت توسیع مجازی بر آن عارض شده است و در خوشه تقابلی با معنای هسته قرار دارد. در دعایی دیگر، بیان شده است:

لَوْحٌ مِنْهَا لِأَبْصَارِهِمْ مَا أَغْدَدَتْ فِيهَا مِنْ مَسَاكِينِ الْخُلْدِ وَمَنَازِلِ الْكَرَامَةِ.<sup>۱</sup>

در این دعا، امام سجاد (ع) عقیده دارد که با تصویرسازی بهشت برین زمینه آگاهی و بینش مرزدارن فراهم می شود. از این رو، عنصر واژگانی «أَبْصَار» علاوه بر بسط معنا، بیشتر مؤلفه های معنای هسته را دارد؛ چرا که در بافت زبانی و در اثر انطباق با دیگر واحدهای زبانی از «أَبْصَار» یک پدیده زبانی - ارجاعی به ذهن خطور نمی کند، بلکه مفهوم ذهنی - انتزاعی «آگاهی و بینش» پیام اصلی آن است. به عبارت دیگر، به نوعی با نمونه اعلام پوشانی دارد. این بار معنایی در توسیع شمولی معنای هسته و در خوشه توافقی با آن قرار دارد. امام سجاد (ع) در بند مذکور چنین آگاهی را امری مبرم و ضروری دانسته که صورت امری مدخل واژگانی «لَوْحٌ» بر این الزام دلالت دارد. از آن جا که دعا برای تقویت ایمان مرزدارن بوده، می توان گفت که مخاطب، خاص است.

بررسی شواهد فوق نشان می دهد که امام با بسط استعاره و به کمک صورت عینی واحد زبانی «بصر» وجه انتزاعی آن را مفهوم سازی می کند. در این صورت وجه حسی - فیزیکی آن نادیده گرفته می شود.

### ۳-۱-۲. جرح و تعدیل در وجه انتزاعی بودن «بصر»

#### ۳-۱-۲-۱. تبدیل مفهوم ذهنی - انتزاعی به پدیده حسی - عینی

تحلیل محتوایی متن صحیفه سجادیه بیانگر این است که مفهوم انتزاعی «بصر» گاهی به دلیل دلالت های برون زبانی جرح و تعدیلاتی بر آن عارض شده و به یک پدیده زبانی - عینی تبدیل شده است. در دعای ۲۵ بند ۳ که درباره دعای پدر و مادر برای فرزندان است، آمده است:

أَوْ اجْعَلْهُمْ أَبْرَارًا أَتَّقِيَاءَ بُصْرَاءَ سَامِعِينَ مُطِيعِينَ لَكَ.

در این دعا - که امام سجاد (ع) صورت اسمی «بُصْرَاءَ» را به کار برده است - روابط مفهومی و هم آیی واژه ها در متن دعا، دو ساخت مفهومی را ایجاد کرده است:

۱. دعای ۲۷، بند ۴.

الف: به اعتبار این که جمع مکسر «بُصْرَاء» از مصدر «بصیر» است، اغلب مؤلفه های معنایی نمونه اعلا را در ضمن خود دارد و نتیجه بصیرت و آگاهی را اعمال شده می بیند. به دیگر بیان، گویا دلیل استفاده امام زین العابدین از جمع مکسر «بُصْرَاء» این است که با قرار دادن آگاهی و بصیرت در انحصار فرزندان، آنان را به درجه ای از اندیشیدن دقیق برساند که توانایی درک باطنی امور را داشته باشند. صورت امری فعل مورد استفاده تأکید امام سجاد (ع) را بر این امر می رساند.

از طرفی، انطباق «بُصْرَاء» در محو افقی با اسم فاعل نشان می دهد که امام زین العابدین بیشتر به جنبه اشتقاقی کلمه توجه داشته است؛ زیرا که چنین وجهی به دلیل عدم تقید به زمان تأکید بیشتری دارد و با الزامی که محوریت بحث امام سجاد (ع) بوده همخوانی دارد. دلیل استفاده نکردن از فعل این است که در فعل بیشتر تأکید روی زمان بوده و جنبه اشتقاقی آن مورد توجه قرار نمی گیرد. از این زاویه، صورت اسمی «بصراء» با حفظ مفهوم انتزاعی و هم پوشانی بالایی مشمول توسیع شمولی و خوشه توافقی نسبت به نمونه اعلامی شود.

ب: به اعتبار مصداق - که فرزندان بوده - از صورت اسمی «بصراء» پدیده عینی اشخاص بصیر به ذهن خطور می کند. با این که اصل مفهوم «بُصْرَاء» ذهنی - انتزاعی است، اما با مصداق قرار دادن برای آن، ماهیتی ارجاعی به خود گرفته و به یک پدیده زبانی تبدیل می شود تا با گونه ای بسط استعاره مفهوم انتزاعی «بُصْرَاء» با ماهیت عینی «فرزندان» تصویرسازی می شود؛ زیرا وجود فرزندان به عنوان ماهیتی عینی و پدیده خارجی قابل اشاره است. در نهایت، امام سجاد (ع) در این بافت زبانی فرزندان را نمونه عینی بصیرت جلوه می دهد؛ یعنی فرزندان که صاحب بصیرت هستند.

روابط مفهومی واحدهای زبانی نشان می دهد که مصداق در این بافت، به دلیل هم نشینی با صورت زبانی «بُصْرَاء» از ترفیع معنایی برخوردار شده است. از این زاویه، واحد زبانی «بصراء» از معنای مرکزی فاصله زیادی گرفته است. بنابراین، نه تنها مؤلفه های معنایی مرکزی را حفظ نکرده، بلکه با تغییر مفهوم انتزاعی به یک پدیده زبانی تبدیل شده است. از این رو، بار معنایی که بر این مبنا بر «بصراء» عارض شده در توسیع مجازی و خوشه تقابلی با هسته قرار دارد.

امام (ع) در دعای ۶ بند ۶ - که مضمونی ارشادی داشته - وقتی به خاطر نعمت شب و روز به حمد و ثنای خداوند می پردازد، می گوید:

وَحَلَقَ النَّهَارَ مُبْصِرًا لِيَتَّبِعُوا فِيهِ مَنْ فَضَّلَهُ، وَلِيَتَّسِبُوا إِلَى رِزْقِهِ، وَيَسْرَحُوا فِي أَرْضِهِ ...

در چارچوب انتزاعی بودن معنای مرکزی پیش نرفته است و مفروضات معنایی پیش نمونه را حفظ نکرده است. در دعای مذکور، صورت اسم فاعلی «مُبْصِرًا» از باب افعال بوده و کاربرد این ساختار اسمی در این سیاق، در بردارنده نوعی تشخیص بوده که روشنایی را به روز نسبت داده است. در واقع، انطباق فعل، فاعل، مفعول، حال و برقراری چنین اسنادی، سبب شده که «مبصر» وجه حسی - عینی به خود بگیرد. براین اساس، مشمول توسیع مجازی و خوشه تقابلی نسبت به نمونه اعلای شبکه معنایی ایجاد شده می شود. در ادامه، با این فرض که بسط مجازی با خوشه تقابلی همخوانی دارد یا خیر؟ جستار کنونی پیش می رود.

### ۳-۲-۱-۲. بسط مجازی و تقابلی مفهوم انتزاعی

امام سجاده علیه السلام در دعای ۲۶ بند ۳، وقتی از دوستان و همسایگان یاد می کند و از خداوند برای عاقبت بخیری آنان و توانایی گذشت کردن دعا می کرد، می فرماید:

وَأَغْضُ بَصْرِي عَنْهُمْ عَفَّةً.

با توجه به فضای حاکم بر دعا انطباق صورت اسمی «بصر» با صورت فعلی «أَغْضُ» بیانگر مفهوم انتزاعی «چشم پوشی کردن» یا همان گذشت است. در این که مفهوم پیش نمونه نیز ذهنی - انتزاعی بوده شکی نیست، اما مفهوم انتزاعی «چشم پوشی» به عنوان معنای حاشیه ای با مفهوم انتزاعی «ایجاد آگاهی» به منزله معنای مرکزی در مؤلفه های معنایی فاصله بسیاری گرفته است و اغلب مفروضات اولیه را ندارد. بنابراین، در معرض جرح و تعدیلات زیادی قرار گرفته، هرچند که مفهوم انتزاعی را حفظ کرده است؛ اما در خوشه تقابلی و توسیع مجازی با سرنمونه قرار دارد. البته باید توجه داشت که در تقابل بودن معنای حاشیه ای با مرکزی به معنای بار منفی و تنزل معنایی نیست. براین اساس، بار معنایی که در اثر دلالت های درون زبانی بر صورت اسمی «بصر» عارض شده ایجابی است.

امام سجاده علیه السلام در دعای ۳۱ بند ۹ صحیفه سجاده با تکرار همنشینی صورت فعلی «عَمَّضَ» با صورت اسمی «بصر» قالب مفهومی جدیدی ایجاد کرده است؛ آن جا که می گوید:

فَمَثَلٌ بَيْنَ يَدَيْكَ مُتَضَرِّعاً، وَغَمَضَ بَصَرُهُ إِلَى الْأَرْضِ مُتَخَشِّعاً.

این جاست که میزان کاربرد معنایی کلمه در بافت معنا پیدا می‌کند؛ زیرا در اثر انطباق مفعول با فعل، مفهوم انتزاعی «خشوع» استخراج شده است که با مفهوم قبلی «چشم‌پوشی» تفاوت دارد. ریشه اصلی این امر، همان منظومه فکری امام سجاده علیه السلام بوده که انواع بافت‌ها؛ زبانی، موقعیتی، عاطفی و فرهنگی در ضمن آن قرار می‌گیرند. درباره قلمرو معنایی کلمات آمده است:

در کنار قوانین وضع و دلالت، قوانین دیگری نیز وجود دارد که قلمرو معانی کلمات را می‌کند و یا توسعه می‌بخشد. به بیانی دیگر، هر واژه در لغت‌شناسی یک معنای وضعی دارد؛ اما همان واژه وقتی در جمله‌ای خاص و درون یک متن قرار می‌گیرد، آن متن پوششی بر آن معنای وضعی می‌گذارد.<sup>۱</sup>

براین اساس، استناد به دو شاهد فوق سند محکمی است در نسبی بودن معنا ذیل نظریه‌های نوین زبان‌شناسی شناختی. در این دعا - که مخاطب خاص است - با کنارهم‌گذاری واژگان با هم بار ایجابی به مدخل واژگانی «بصر» تحمیل شده است. خلاصه، واحد زبانی «بصر» در این محور ترکیبی نیز مفهومی انتزاعی به خود گرفته است؛ اما به دلیل تفاوت در بدیهیات معنا در خوشه تقابلی و توسیع مجازی با معنای هسته در شبکه شعاعی ایجاد شده قرار دارد.

در جایی دیگر، روابط مفهومی در محور افقی، جرح و تعدیل زیادی در بار معنایی مدخل واژگانی «بصر» ایجاد کرده که این واحد زبانی در این صورت منفی بیشترین فاصله را در کسب مؤلفه‌های معنایی از پیش نمونه دارد، آن جا که امام سجاده علیه السلام در بند ششم دعای نهم می‌گوید:

فَأَيُّدُنَا بِتَوْفِيقِكَ، وَسَدِّدُنَا بِتَشْدِيدِكَ، وَأَعْمِ أَنْبَصَارَ قُلُوبِنَا عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَكَ، وَلَا تَجْعَلْ لِسِيءٍ مِنْ جَوَارِحِنَا نُفُوداً فِي مَعْصِيَتِكَ.

انطباق «أبصار» با «أعم»، و هم‌آیی آن با «عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَكَ»، سبب تنزل معنایی و فاصله گرفتن از معناهای مفروض در بالاترین حد ممکن شده است تا جایی که در این محور افقی معنای ایجابی «عدم آگاهی و بصیرت» را به خود گرفته است. درباره بار معنایی

۱. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۴۰۸.

کلمات آمده است:

کلمه تا حدودی معنایی مبهم دارد؛ اما تنها از طریق ملاحظه، کاربرد آن مشخص می‌شود. ابتدا کاربرد می‌آید و سپس معنا از آن ریزش می‌کند.<sup>۱</sup>

تطبیق این باور در این سیاق به این دلیل حائز اهمیت است که اگر صرفاً معنای حاشیه‌ای با معنای مرکزی مقایسه سطحی شود، چنین تصور می‌شود که در این بافت زبانی بار منفی به عنصر واژگانی «بصر» عارض شده است. اما با توجه به بافت موقعیتی و قید زدن بر عدم آگاهی با عبارت «عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَكَ» مشخص می‌شود که امام زین‌العابدین هر نوع بصیرتی را سفارش نمی‌کند.

در این بافت، معنای حاشیه‌ای در معرض بیشترین جرح و تعدیلات قرار گرفته و در خوشه تقابلی و توسیع مجازی با معنای هسته قرار دارد. در این دعا - که جنبه ارشادی دارد - مخاطب این نوع از عدم بصیرت، عام است و صورت امری فعل بر ضرورت آن نزد امام سجاد علیه السلام تأکید دارد.

### ۳-۲-۱-۳. بسط شمولی و توافقی مفهوم انتزاعی

امام سجاد علیه السلام در بند هفتم دعای ۳۱، با کنارهم گذاری واژگان از صورت اسمی «بصر»، یک قالب مفهومی جدیدی ایجاد کرده تا معنای «قدرت تشخیص» را اراده می‌کند، آن جا که می‌گوید:

كَالْجَاهِلِ بِقُدْرَتِكَ عَلَيْهِ، أَوْ كَالْمُنْكَرِ فَضْلَ إِحْسَانِكَ إِلَيْهِ حَتَّى إِذَا انْفَتَحَ لَهُ بَصَرُ الْهُدَى، وَتَقَشَّعَتْ عَنْهُ سَحَابُ الْعَمَى.

در واقع، معنای حاشیه‌ای «قدرت تشخیص» گونه‌ای از معنای کش‌سانی «آگاهی» است؛ زیرا تا انسان نسبت به امری به آگاهی نرسیده باشد، از قدرت تشخیص برخوردار نخواهد بود. با این‌که معنای فرعی در معرض جرح و تعدیل کمی قرار گرفته است، اما انعطاف معنای حاصل، در زمره توسیع مجازی و خوشه توافقی با معنای مرکزی قرار دارد. ذکر این نکته ضروری است که توسیع مجازی با خوشه توافقی و تقابلی منافاتی ندارد و با توجه به شاهد فوق، این فرض - که هر معنای حاشیه‌ای که حاصل بسط مجازی باشد - در خوشه تقابلی با معنای هسته قرار دارد نقض می‌شود.

۱. معنی‌شناسی، ص ۶۷.

بررسی مدخل واژگانی «بصر» در بافت زبانی صحیفه سجادیه نشان می‌دهد که این واحد زبانی در باب افعال و تفعیل [در صورت فعلی] و تصریح به واژه «بصيرة» با کسب حداکثر مؤلفه‌های معنایی بیشترین نزدیکی را به پیش نمونه دارند، آن جا که امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند:

ثُمَّ اسْتَغْمِلْنِي بِمَا تُلْهِمُنِي مِنْهُ، وَوَفِّقْنِي لِلتَّقْوَىٰ فِيمَا تُبَصِّرُنِي مِنْ عِلْمِهِ.<sup>۱</sup>

و در بند سوم دعای ۲۷، آن جا که درباره دعا برای مرزداران می‌فرمایند:

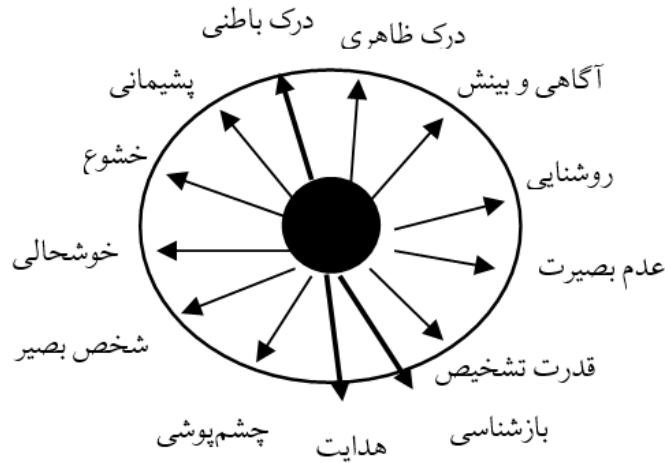
وَبَصِّرْهُمْ مَا لَا يُبَصِّرُونَ. بند سوم دعای ۲۳:

وَأَمِّنْ عَلَى الصَّحَّةِ وَالْأَمْنِ وَالسَّلَامَةِ فِي دِينِي وَبَدَنِي، وَالْبَصِيرَةِ فِي قَلْبِي.

دعاهای ۶، ۱۷، ۲۶، ۳۱، ۴۵ و ... صورت واژگانی «بصر» با حفظ مفهوم انتزاعی بر معنای آگاهی و بینش دلالت دارند و به نوعی در معرض کم‌ترین جرح و تعدیل قرار گرفته‌اند؛ با این تفاوت که در باب افعال و تفعیل گویا نتیجه آن را به مخاطب واگذار می‌کند و در واحد زبانی «بصيرة» ایجاد وعی را تمام شده می‌بیند.

در تمام این شواهد مشتقات «بصر» مشمول توسیع شمولی بسط معنای اصلی شده و در خوشه توافقی با آن قرار دارد. با توجه به تحلیل و بررسی عنصر واژگانی «بصر» ذیل نظریه مقوله بندی، بسط شمولی و مجازی آن در قالب نموداری ترسیم می‌شود.

نمودار (۱): ساختار مدور واحد زبانی «بصر» با محوریت توسیع شمولی و مجازی



پیش‌نمونه ← توسیع مجازی ← توسیع شمولی

نمودار فوق، بیانگر انعطاف معنای پیش‌نمونه است که مشمول توسیع شمولی و مجازی می‌شود. همان‌طور که فلش‌ها نشان می‌دهند، بسط مجازی معنای پیش‌نمونه نسبت به بسط شمولی بسامد بیشتری داشته است؛ اما اگر ۲۶ بسامد صورت زبانی «بصر» در نظر گرفته شود، معنای آگاهی و بینش نسبت به سایر مفاهیم و مصداق‌های بیشتر تکرار شده است. این مسئله باعث شده که در بسط شمولی و مجازی تعادل برقرار شود. واضح است که معنای درک باطنی، آگاهی و بینش، بازشناسی و هدایت در دایره توسیع شمولی قرار می‌گیرند. خشوع، خوشحالی، چشم‌پوشی، عدم بصیرت، روشنایی و .... حاصل بسط مجازی معنای مرکزی در مقوله شعاعی هستند.

#### ۴. نتایج

بررسی منظومه فکری امام سجاده علیه السلام با تکیه بر دعا‌های صحیفه سجادیه بر این مهم دلالت دارد که عناصر واژگانی موجود در صحیفه سجادیه قابلیت انعطاف‌پذیری بالایی دارند که این امر، بر ذات سیال متون دینی دلالت دارد.

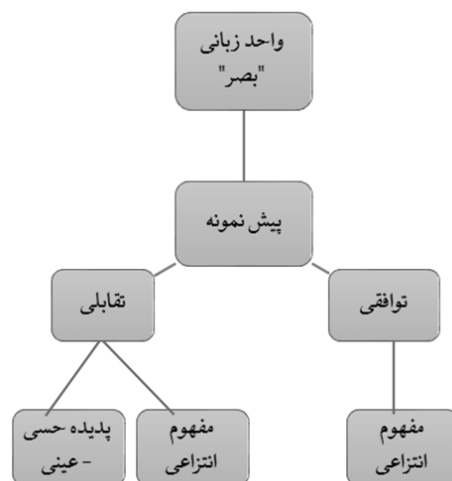
بافت کلام امام سجاده علیه السلام نشان داد که در مقوله شعاعی معنایی ایجاد شده پیرامون واحد زبانی «بصر» وجه حسی آن در تعیین پیش‌نمونه نادیده گرفته شده است و این وجه، در

دستگاه معنایی صحیفه سجادیه به عنوان معنای حاشیه‌ای در شبکه شعاعی ظهور می‌کند. مفهوم انتزاعی مدخل واژگانی «بصر» به دلیل بسامد بالا زمینه را برای انتخاب پیش‌نمونه از این مقوله فراهم کرد. از این رو، دقت نظر در شواهد منتخب، سبب شده تا «ایجاد آگاهی در مردم» به عنوان نمونه اعلا برگزیده شود و سایر معانی حاصل بسط این مفهوم انتزاعی باشند. در بافت زبانی صحیفه سجادیه و با توجه به دلالت‌های درون‌زبانی و تا حدودی برون‌زبانی، جرح و تعدیل در مؤلفه‌های معنایی پیش‌نمونه یکسان نبوده، بلکه شدت و ضعف داشته است، تا جایی که معانی حاشیه‌ای از تنزل و ترفیع معنایی برخوردار شده‌اند. نمونه تنزل معنایی «عدم بصیرت» بوده که بیشترین فاصله را در کسب بدیهیات معنای مرکزی داشته است؛ اما با وجود معنای منفی در آن سیاق، بار ایجابی به خود گرفت؛ زیرا تأکید امام سجاد علیه السلام بر هر نوع بصیرتی نبوده و گاهی، با اعمال قیودی مخاطب را از بعضی بصیرت‌ها بر حذر می‌داشت.

نمونه ترفیع معنایی مصداق قرار دادن فرزندان برای بصیرت است که به نوعی برانحصار آن تأکید داشتند. این معنا با این‌که در خوشه تقابلی و بسط مجازی هسته بوده، با ترفیع معنایی آن منافاتی نداشته است.

صورت فعلی باب افعال و تفعیل و صورت اسمی «بصیره» کم‌ترین جرح و تعدیل را نسب به سرنمون داشته‌اند و با کسب اکثر مؤلفه‌های معنایی آن بیشترین هم‌پوشانی و نزدیکی را با آن داشته‌اند. از طرفی، شبکه شعاعی حاصل از تکثیر معنای هسته در دو بخش: جرح و تعدیل وجه حسی واحد زبانی «بصر» و جرح و تعدیل مفهوم انتزاعی «بصر» بررسی شد که بخش دوم نیز به بسط مجازی و تقابلی مفهوم انتزاعی و بسط شمولی و توافقی تقسیم شد. در این قسمت، این فرض - که بسط مجازی و خوشه تقابلی با هم در یک چارچوب قرار می‌گیرند - نقض شده است؛ زیرا معنای حاشیه‌ای «قدرت تشخیص» - که حاصل توسیع مجازی معنای هسته بود - در خوشه توافقی با آن قرار داشت.

در بافت صحیفه سجادیه استفاده از بسط استعاری برای مفهوم‌سازی یک امر انتزاعی به وسیله یک پدیده عینی بوده است. در نهایت، نمودار بسط معنای هسته در دو خوشه توافقی و تقابلی با محوریت انتزاعی - حسی ترسیم می‌شود.



#### کتابنامه

- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق.
- تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، محمد باقر سعیدی روشن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- درآمدی بر معنی شناسی، کورش صفوی، تهران، سوره مهر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
- مبانی معناشناسی نوین، حمیدرضا شعیری، تهران، سمت، چاپ سوم، ۱۳۹۱ش.
- مجموعه مقالات نخستین همایش ملی معنی شناسی شناختی، آریتا افراشی، تهران، نشر نویسه پارسی، ۱۳۹۵ش.
- معناشناسی شناختی قرآن، علی رضا قائمی نیا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- معنی شناسی، احمد مختار عمر، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- نظریه‌های معنی شناسی واژگانی، دیرک گیرترس، ترجمه: کوروش صفوی، تهران، نشر علمی، چاپ سوم، ۱۳۹۸ش.
- نگاهی تازه به معنی شناسی، فرانک ر پالمر، ترجمه: کوروش صفوی، تهران، نشر مرکز، چاپ پنجم، ۱۳۸۷ش.

«دلالات‌های معنایی فعل حسی "نظر" در گفتمان حاکم بر نهج البلاغه براساس شبکه شعاعی و پیش‌نمونه»، الهام بابلی بهمه و سید محمدرضی مصطفوی‌نیا، پژوهشنامه نهج‌البلاغه، شماره ۴۴، ۱۴۰۲ش.

“Applying cognitive linguistics to pedagogical grammar, the case of Over”, Tyler, A. & Evans, V, cognitive linguistics, second language acquisition and foreign language teaching, by M. Achard & S. Niemier, mouton de gruyter. 2004 M.

“Cognitive Linguistics: An Introductory Sketch”, Hilferty, J, In M. Lorente et al. La gramatica I la semantica en l'estudi de la variaci. Barcelona, Promocionesy Publicaciones Universitarias, 2001 M.

The Semantic of English Prepositions, (Spatial senses, embodied meaning and Cognition), Evans, V. & Tyler, A, Cambrige, Cambridge University Press, 2003 M.

## نقش عقل و نقل در روش‌شناسی علامه مجلسی در شرح روایات توحیدی اصول الکافی

مریم پناهی درجه<sup>۱</sup>

علی ارشد ریاحی<sup>۲</sup>

محمد مهدی مشکاتی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷

### چکیده

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به نقش، جایگاه و حدود عقل و نقل در شرح روایات توحیدی اصول الکافی در سخنان علامه مجلسی و عملکرد او در استفاده از این دو منبع فهم دین می‌پردازد. روش وی در این موضع سه گونه است: وی در فهم مباحثی نظیر اثبات ذات خداوند و اوصاف کمالی او مانند علم، قدرت و حکمت قائل به روش عقلی است؛ در مباحثی همچون عینیت صفات با ذات و تنزه از جسمانیت، زمان و مکان، قائل به هر دو روش نقلی و عقلی است و در مباحثی نظیر حضوری یا حصولی بودن علم الهی و شبهات قضا و قدر صرفاً روش نقلی را می‌پذیرد. تعریف‌ها و تبیین‌های ارائه شده از سوی او علاوه بر این که نظام‌مندی وی در روش عقلی و نقلی را بازگو می‌کند، ردی بر نظریاتی است که به نحو مطلق بر عقل‌گرایی او تأکید دارند و یا نقل‌گرایی افراطی‌اش خوانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: علامه مجلسی، روش عقلی - نقلی، روایات توحیدی، اصول الکافی.

### ۱. مقدمه

به اعتقاد شیعه، رکن نخست معارف منقول، قرآن کریم و رکن دوم، احادیث معصومین علیهم‌السلام

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (m135922@ahl.ua.ac.ir).

۲. استاد دانشکده اهل‌البیت دانشگاه اصفهان (arshad@ltr.ua.ac.ir).

۳. دانشیار دانشکده اهل‌البیت دانشگاه اصفهان (mm.meshkati@ltr.ua.ac.ir).

است. ملاصدرا در پیوند آیات و روایات می نویسد:

امام کتاب گویا و کتاب امام خاموش است و هر دو همراه، هم نشین و وابسته به هم هستند.<sup>۱</sup>

از این رو، فهم روایات خصوصاً روایات توحیدی در جهان بینی انسان نقش مهمی را ایفا می کند.

در میان کتب روایی، الکافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی، مهم ترین و معتبرترین کتاب از میان کتب اربعه شیعه است. این کتاب از دوره های نخست مورد نظر دانشمندان و حدیث پژوهان بوده است. اصول الکافی مشهورترین بخش آن و مرآة العقول علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) از جمله شروح آن است. هر چند به اذعان وی این شرح حاوی حواشی و گفتار برخی افاضل و محشیان است،<sup>۲</sup> اما او صرفاً به نگارش کتابی روایی متوجه نبوده است، بلکه درصدد شرح روایات برآمده است.

یکی از هشت کتاب فرعی اصول الکافی، کتاب توحید است که مشتمل بر دو بیست و شانزده حدیث در مورد وجود خداوند، توحید، حقیقت اسماء و صفات الهی، فاعلیت و افعال اوست.

دلیل محدود کردن موضوع مقاله به کتاب التوحید، این است که مبحث توحید نسبت به سایر مباحث در ابواب اصول الکافی نظیر امامت، علم و... عقلی تر است. این ویژگی خاصیت خود مسئله توحید است که در اصول دین اسلام باید عقلی باشد. و از طرفی، روایات این باب سراسر استدلال ائمه است. و روش شرح آن توسط علامه مجلسی نسبت به سایر ابواب عقلی تر است. بنابراین، برای ارزیابی جایگاه عقل و نقل نزد وی انتخاب مناسبی به نظر می رسد.

وی در شرح مباحثی مثل وجود خدا، عینیت ذات و صفات و علم الهی از برخی مبانی و قواعد فلسفی و استدلال های عقلی و در مباحثی همچون کیفیت علم الهی و قضا و قدر از نقل بهره می برد.

مقاله حاضر در تلاش است تا روش ویژه علامه و جایگاه و حدود عقل و نقل را در شرح روایات توحیدی اصول الکافی واکاوی کند.

۱. شرح الاصول الکافی، ج ۲، ص ۵۹.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳.

## ۲. پیشینه پژوهش

در حوزه پژوهش‌های مربوط به علامه مجلسی همواره با نوعی تشنگی از سوی پژوهشگران مواجه بوده‌ایم. به عنوان نمونه، دکتر دینانی در فصل سیزدهم از جلد سوم کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، به مقایسه شرح اصول الکافی ملاصدرا و بحار الأنوار مجلسی دست زده و نوع نگاه این دو اندیشمند در زمینه عقل، نقل و کشف را به طور مختصر بررسی کرده است. از جمله نتایج این بررسی نزد نویسنده این است که در باب اثبات توحید اعتماد مجلسی به ادله نقلی بیش از سایر ادله است.<sup>۱</sup>

نمونه دیگر، پژوهشی است که اخبارگرایی و تقدم نقل بر عقل را از عناصر فکری علامه می‌داند. بر اساس نظر نویسنده، علامه عقل را در حوزه مسائل دینی فاقد حجیت و اعتبار دانسته و آن را از منابع دین به شمار نمی‌آورد. در این مقاله قسمت عمده نتیجه‌گیری بر اساس سخنان علامه درباره عقل و نقل است و توجه کمی به عملکرد وی در بهره‌گیری از عقل و نقل شده است.<sup>۲</sup>

در پژوهش دیگری علامه متکلم عقل‌گرای شیعه معرفی شده است که عقل نزد او به مثابه منبع معرفتی است و استنباط به وسیله قیاس عقلی برهانی از اموری است که می‌توان به آن تمسک جست. بیشترین استفاده وی از براهین عقلی مرتبط با مباحث خداشناسی است. البته محدودیت‌هایی نیز برای عقل وجود دارد.<sup>۳</sup>

در نمونه دیگر، پژوهشگر به بررسی این مطلب پرداخته است که علامه اخباری صرف نیست، بلکه یک اخبار‌گرای اصولی معتدل است که با اتخاذ رویکرد معنایی به مقوله تأویل، ضوابطی را برای پذیرش تأویل صحیح ارائه داده است.<sup>۴</sup>

پژوهشگر دیگری استفاده علامه از مبانی و براهین فلسفی (از جمله برهان فرجه و تمناع) و اصطلاحات متعدد فلسفی (مانند وجود، ماهیت، وجوب، امکان و ...) را مؤید توجه او به فلسفه دانسته است. همچنین علامه از مبانی وجودشناسی برای پیشبرد اهدافش به صورت گسترده و بنیادی استفاده کرده است.<sup>۵</sup>

۱. رک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳.

۲. رک: «بازسازی و تحلیل انتقادی مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی».

۳. رک: «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی».

۴. رک: «واکاوی و بررسی اندیشه علامه مجلسی در تحلیل روایات تأویلی آیات قرآن با تکیه بر بحار الأنوار و مرآة العقول».

۵. رک: «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی».

به نظر می‌رسد که در ارائه این نظرات، بررسی کافی و تفصیلی کتب علامه - که حاوی شرح اصول اعتقادی باشد - انجام نگرفته و یا حداقل مستندات کافی ارائه نشده است. علاوه بر استناد به سخنان علامه در زمینه عقل و نقل، باید در نحوه عملکرد ایشان در شرح روایات و بیان اصول عقاید، به صورت تفصیلی تأمل شود، نه این‌که با استناد به اشارات وی به برخی از اصول وجودشناسی و یا نظرات فلاسفه، وی را عقل‌گرای فلسفی خواند و یا با استناد به تمایل وی به نقل در مواردی، حکم کلی صادر کرد که وی نقل‌گراست و عقل نزد او جایگاهی ندارد.

باید دید علامه در کدام بخش از مباحث توحیدی، روش عقلی و در کدام بخش، روش نقلی دارد و دلیل انتخاب وی چیست؛ محدوده عقل و نقل در روش وی تا کجاست؛ جهات ایجابی و سلبی عقل و نقل نزد وی چیست و این دو منبع فهم دین در چه جایگاهی قرار دارد.

پژوهش حاضر با بررسی شرح روایات توحیدی علامه مجلسی، درصدد کشف نظر علامه و اتخاذ روش وی در این عرصه است. برای دستیابی به این هدف، مبانی فکری موثر در شرح وی اصطیاد و نحوه کاربست و تأثیر این مبانی در شرح، تحلیل می‌گردد.

### ۳. عقل و نقل نزد علامه مجلسی

قبل از ورود به این مبحث شایسته است معنای عقل، نقل، روش عقلی و روش نقلی در این جا مشخص گردد.

#### ۳-۱. معنای عقل

عقل در لغت همان تعقل اشیا و فهم آن است<sup>۱</sup> و در اصطلاح شامل پنج معناست: ۱. قوه ادراک خیر و شر که مناط تکلیف و ثواب است؛ ۲. ملکه و حالتی در نفس که سبب انتخاب خیر و نفع و اجتناب از شر و ضرر و خواسته‌های شهوانی و غضبی می‌گردد؛ ۳. نیرویی که انسان آن را برای نظام امور معاش به کار می‌گیرد؛ ۴. مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات که شامل عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد است؛ ۵. نفس ناطقه انسانی که او را از بهائم متمایز می‌سازد؛ ۶. جوهر مجرد قدیمی که ذاتاً تعلقی به ماده ندارد، اما فعلاً متعلق به آن است. علامه ضمن ذکر این معانی، معنای ششم را - که نظر فلاسفه است -

۱. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۲۵.

نپذیرفته و اعتقاد به آن را مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین برشمرده و روایات باب عقل را ناظر به معانی دیگر عقل دانسته است.<sup>۱</sup>

در یک دسته‌بندی می‌توان عقل را به نظری و عملی تقسیم کرد. عقل نظری همان نفس دارای مراتب هیولانی تا مستفاد است و عقل عملی بخشی از حکمت عملی است که مراحل نظیر تهذیب ظاهر، آداب شریعت و اخلاق را داراست.<sup>۲</sup>

مواردی که علامه از قواعد و استدلال‌های عقلی بهره برده، ناظر به عقل نظری است که در ادامه خواهد آمد و موارد زیر مربوط به عقل عملی است:

- علامه در مقدمه مرآة العقول خدا را به خاطر اموری سپاس نموده است، از جمله افاضه عقل برای غلبه بر هوی.<sup>۳</sup>

- نزد وی عقلی که در روایات تمجید شده است، نیروی نفسانی انسان است که ادراک خیر و شر و نفع و ضرر را برعهده دارد و ملاک تکلیف، ثواب و عقاب و سبب تمایز حق از باطل است که مراتبی نیز دارد و بهره انسان‌ها از آن متفاوت است و کمترین حد آن ملاک تکلیف است. این نیرو از طریق تحصیل علوم حقه و عمل به آن‌ها رشد می‌کند و آثار مطلوب بر آن مترتب می‌شود.<sup>۴</sup>

### ۲-۳. معنای روش

در تعریف روش گفته شده است: در عرف علمی، روش، مجموعه شیوه‌ها و تدابیری است که برای شناخت حقیقت و برکناری از لغزش استفاده می‌شود. برخی موارد اطلاق روش چنین است: ۱. مجموعه طرق کشف مجهول و حل مشکل؛ ۲. مجموعه قواعدی که حین بررسی و پژوهش واقعیات باید به کار روند؛ ۳. مجموعه ابزار یا فنونی که انسان را در این مسیر از مجهولات به معلومات راهبری کند.<sup>۵</sup>

### ۳-۳. عقل‌گرایی

عقل‌گرایی اعتقاد آن دسته از متفکرانی است که حجیت و اعتبار عقل را در معرفت

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۲. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۳۳۶.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱.

۴. همان، ص ۲۷؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

۵. روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ج ۱، ص ۲۴-۲۶.

پذیرفته اند. در جهان اسلام فلاسفه و متکلمان براین باورند که با تفکر عقلی می توان خدا را شناخت.<sup>۱</sup>

### ۳-۴. روش عقلی

در این جا روش عقلی را می توان به کارگیری عقل و قواعد آن در شرح روایات توحیدی دانست و منظور از عقل، عقل نظری است.

### ۴-۴. روش نقلی

در این روش، مفسران با توجه به اتصال روایات به منبع وحی و اعتماد به آن ها به تفسیر وارد می شوند.<sup>۲</sup> بدین ترتیب، در این جا روش نقلی به کارگیری آیات و روایات در شرح کتاب التوحید است.

علامه به عقل و نقل به عنوان منبع معرفت اعتماد دارد، ولی حدود و جایگاهی برای آن قائل است. برای فهم مبنای فکری وی درباره عقل و نقل که رویکرد او را در این زمینه مشخص می سازد، به موارد زیر اشاره می شود:

### ۳-۵. مؤیدات عقل گرایی علامه

- او نقش عقل نظری در فهم آیات و روایات و استنباط احکام فقهی را می پذیرد و از اخباریون به سبب تعطیل عقل گرایی در مواجهه با آیات و روایات انتقاد می کند و اشکال نقضی و حلی بر آنان وارد می کند:

انهم سدوا باب العقل بعد معرفة الامام و امروا باخذ جميع الامور منهم و نهوا عن الاتكال على العقول في كل باب... هذا ما يراه الاخباريون...<sup>۳</sup>

ایشان پس از شناخت امام باب عقل را مسدود ساخته و به دریافت همه امور از ایشان امر کردند و در همه ابواب از اتکال بر عقل های ناقص نهی نمودند... این نظر اخباریون است...

و سخن یکی از بزرگان اخباریان را از کتاب الفوائد المدنیة نقل و آن را نقد می کند. آن سخن چنین است:

۱. المحاضرات فی الالهیات، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.

۲. روش شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش های تفسیر قرآن، ص ۲۱۹.

۳. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴.

معرفت الهی فطری و همراه با الهام است و نظری نیست.

نقد علامه به این سخن چنین است:

لكن المشهور بين المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة أن معرفته تعالى نظرية واجبة على العباد، وأنه تعالى كلفهم بالنظر والاستدلال فيها...<sup>۱</sup>

لكن بين متكلمان شیعه، معتزله و اشاعره مشهور است که شناخت خدا نظری و بر بندگان واجب است و خداوند مردم را به تفکر و استدلال در کسب معرفت خویش مکلف ساخته است ...

عبارت «كلفهم بالنظر والاستدلال» حاکی از عقل نظری است.

- حدیثی در اصول الکافی وجود دارد که مشاهده الهی را با حقایق ایمانی میسر دانسته است. از نظر علامه در این موضع منظور از حقایق ایمانی می‌تواند براهین عقلی باشد:

بل لم تره العیون بمشاهدة الابصار ولكن تراه القلوب بحقایق الايمان.<sup>۲</sup>

علامه در شرح آن چنین می‌گوید:

در توحید و غیر آن، حقایق ایمان، یعنی عقایدی که حقایق اند، همان عقاید عقلی ثابت یقینی‌اند که زوال و تغییر عارضشان نمی‌شود و ارکان ایمان‌اند؛ یا منظور انوار و آثاری است که از ایمان در قلب حاصل می‌شود؛ یا تصدیقات و اذعاناتی است که سزاوارند ایمان نامیده شوند؛ یا مراد آن براهین عقلی است که این عقاید به سوی آن رشد می‌کند.<sup>۳</sup>

### ۳-۶. مؤیدات نقل‌گرای علامه

در نقطه مقابل دفاع از عقل، آن‌چه از کلمات علامه در آثارش قابل برداشت است، این است که علامه به نتایج و ثمرات علم و حکمت در راه وصول به سعادت معنوی باور ندارد و آنچه را از راه وحی به انسان نرسد، در مسیر سعادت معنوی و اخروی نافع نمی‌شمارد:

ان زلال العلم لا ینفع الا اخذ من عین صافیة نبعث عن ینابیع الوحی والالهام؛<sup>۴</sup>

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳. همان.

۴. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲.

زلال علم جز از سرچشمه صافی که از منبع وحی و الهام برخاسته باشد، نفعی ندارد.

- علامه در بحار الانوار هفت برهان برای اثبات توحید اقامه کرده و سرانجام در مسئله توحید قائل است که چاره‌ای از تمسک به ادله سمعی نیست و راه قابل اعتماد همان است:

الأدلة السمعية من الكتاب والسنة... ولما حذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد وهذه هي المعتمد عليها عندي...<sup>۱</sup>

- طبق نظر علامه انتقال دانش‌های دیگر به عالم اسلام با هدف تخریب دین صورت گرفته و بانیان آن زمامدارانی بودند که انگیزه ایشان دور ساختن مردم از تعالیم دین بوده است.<sup>۲</sup>

وی مطالبی را دال بر بی‌اعتقادی فلاسفه‌ای مثل ارسطوبه پیامبران ذکر می‌کند<sup>۳</sup> و ابراز می‌کند:

معاصران ما به جهت رویکردشان به مطالعه کتب فیلسوف نمایان و روی گرداندن از دقت در کتاب و سنت و اخبار ائمه دین و درهم آمیختن حقایق شرع با اصطلاحات فلسفی موجب مهجوریت آثار ائمه شدند و خود گمراه گشتند و دیگران را نیز گمراه کردند، تا آن‌جا که پیروان دین کم شدند.<sup>۴</sup>

- ادله علامه بر نص‌گرایی، نقص و خطاپذیری عقل انسان و عصمت پیامبر و امامان است.<sup>۵</sup>

- وی قائل است به این‌که قرآن به اخذ تمام معارف دینی از معصومین دستور داده است:

طبق فرمایش قرآن پیروی از پیامبر در همه امور و معارف دینی ضروری است: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ ترجمه: آنچه رسول به شما داد، بگیرید و از آنچه نهی کرد، بگذرید.<sup>۶</sup>

پیامبر تمامی احکام و معارف را نزد اهل بیت به ودیعه نهاده است و علم قرآن نیز نزد

۱. همان، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۱۹۷.

۳. همان، ج ۵۷، ص ۱۹۸.

۴. همان، ج ۵۷، ص ۲۳۳؛ ج ۶، ص ۲۸۱؛ ج ۱۱، ص ۲۰۳؛ ج ۵۸، ص ۳۱۱.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۶. سوره حشر، آیه ۷.

ایشان است. نتیجه این‌که در کشف معارف دین راهی جز تمسک به روایات و تدبیر آثار معصومین نیست و در همه معارف اعم از اصول و فروع و امور معاش و معاد باید به ایشان مراجعه کرد.<sup>۱</sup>

#### ۴. رفع ناسازگاری ظاهری در آراء علامه در موضوع عقل و نقل

ناسازگاری ظاهری در آرای علامه در موضوع عقل و نقل، قابل برطرف شدن است. دوره اصلی برای رفع چنین تعارضی وجود دارد: اول. شروط استفاده از عقل، و دوم. مشخص کردن مواضع متفاوت بهره‌مندی از عقل و نقل از سوی وی است.

##### ۴-۱. شروط استفاده از احکام عقل

علامه جایگاه استفاده از احکام عقل را به دو شرط می‌پذیرد: ۱. دلایل محکم و متقنی بر آن باشد؛ ۲. با ضروریات دین و نقل قرانی و روایی مخالف نباشد. شرط نخست مستنبط از دسته‌بندی علامه در ضروریات و غیر ضروریات دین و روش برخورد با هریک است. از نظر علامه امور غیر ضروری دین را می‌توان از راه استدلال یا برهان عقلی محکم است به دست آورد:

ما لا یكون من ضروریات الدین فیحتاج فی إثباته إلى نظر و استدلال... قیاس عقلی  
برهانی تعرف العقول عدله أي حقیته ولا یسع لأحد إنکاره؛<sup>۲</sup>

از امور دین آنچه ضروری دین نیست اثبات آن به نظر و استدلال نیاز است... قیاس عقلی برهانی که حقانیتش را عقول بشناسد و احدی نتواند انکارش کند.

شرط دوم مستند به عملکرد وی در برابر مسئله معاد جسمانی و برخی قواعد فلسفی است. در صورت فقدان یکی از این دو شرط، احکام عقلی مردود است؛ برای مثال موارد زیر ذکر می‌شود:

– وی در موضوع معاد جسمانی که از ضروریات دین است، متفلسفین ملحد را – که معاد را بر اساس قاعده امتناع اعاده معدوم رد کردند – مورد انتقاد قرار داده، منکر آن را خارج

۱. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۱.

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳۹.

از دین اسلام می‌داند.<sup>۱</sup>

- علامه قائل است: قاعده الواحد متعارض با آیات و روایاتی است که خداوند را «یفعل ما یشاء و یعلم ما یرید» توصیف می‌کند.<sup>۲</sup>

- او عقل به معنای جوهر مجرد قدیم را - که ذاتاً و فعلاً تعلقی به ماده ندارد - نمی‌پذیرد؛ زیرا اثبات آن مستلزم انکار بسیاری از ضروریات و اصول مقررہ اسلامی است؛ مثل، حدوث عالم. علاوه بر این، از اخبار، وجود مجردی غیر خدا ظاهر نمی‌گردد. وی همچنین چگونگی ارتباط عقل دهم (فعال) با نفس و تبیین علم از این طریق را قبول نمی‌کند.<sup>۳</sup> و دلیل آن را چنین ذکر می‌کند:

فلاسفه بر این امور دلیلی جز پندارهای شبهه‌ناک و یا خیالات غریب شگفت که آن‌ها را با عبارات لطیف آراسته‌اند، ندارند (همان) اما بسیاری از ویژگی‌هایی که ایشان برای عقول ذکر کرده‌اند، در اخبار متواتر به نحو دیگری برای ارواح نبی و ائمه ثابت شده است.<sup>۴</sup>

البته در همین موارد نیز گاه علامه به نظرات فلسفی خصوصاً نظرات صدرای متمایل شده است. چنان که سخن اخیروی در پذیرش ویژگی‌های عقول برای ارواح نبی و ائمه، گرایش او را به نظرات صدرای نشان می‌دهد.

#### ۲-۴. مواضع استفاده از عقل یا نقل

برای مشخص نمودن جایگاه عقل و نقل در روش‌شناسی علامه، معارف دینی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱-۲-۴. از نظر او برخی از معارف دینی، به ویژه اصول عقاید، صرفاً با عقل فطری و صریح اثبات می‌شوند: اثبات ذات خداوند و اوصاف کمالی او (مانند علم، قدرت، حکمت و عدالت)، اثبات نبوت عامه و خاصه از این دسته‌اند. اگر انسان به جهان بیرون و عالم درون با تأمل بنگرد، از طریق عقل صریح به طور یقینی درمی‌یابد که پروردگاری حکیم، علیم، قدیر و عادل دارد که ظلم و زشتی بر او روا نیست و او پیامبری فرستاده و با معجزات او را تأیید

۱. همان، ج ۷، ص ۴۷.

۲. همان، ج ۸، ص ۳۲۸.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۹.

کرده است. عقل بدیهی گواهی می‌دهد:

محال است خدای متعال این گونه معجزات را به دست پیامبری دروغین جاری سازد.<sup>۱</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود، این عبارات خود دارای استدلال عقلی بر ربوبیت الهی و دروغ‌گو نبودن انبیا علیهم‌السلام است. نمونه‌هایی از استدلال عقلی در مرآة العقول در موضوعات فوق، ذکر می‌گردد:

- علامه در مرآة العقول تبیین استدلالی برای اثبات محدث دارد. در حدیث اول کتاب التوحید، امام علیه‌السلام برای رد نظر دهریه (زناده) می‌فرماید:

اما ترى الشمس والقمر... يلجان فلايشتهان ويرجعان قد اضطرأ... والذى اضطرهما احكم واكبر منهما...؟<sup>۲</sup>

آیا نمی‌بینی خورشید و ماه، شب و روز فرو شوند و بدون اشتباه، کم و زیاد بازگردند و ناچار و مسخرند و آن که آن‌ها را مضطر نموده حکیم‌تر، مقتدرتر و بزرگ‌تر از آن‌ها است.

علامه عبارت مورد نظر را به دو صورت شرح می‌دهد:

صورت اول، مبتنی بر این استدلال است که حرکات افلاک، خورشید و ماه انضباط، اتساق، اختلاف و ترکیب دارند. انضباط آن - که در عبارت «فلايشتهان» به آن اشاره شده است - دال بر ارادی نبودن این حرکات است و به استناد این که این گونه نظم، در احوال ممکنات دارای اراده، مشاهده نمی‌شود، نتیجه می‌شود که حرکات افلاک ارادی نیست.

از طرفی، اختلاف حرکات آن‌ها دلالت دارد بر این که این حرکات طبیعی نیست؛ زیرا طبیعت بدون شعور نظیر عناصر، از مقتضای خود تخلف نمی‌کند. علامه در این جا استدلال‌هایی را از قول برخی محققین یاد می‌کند که نتیجه آن لزوم وجود محرک مباین است که ضرورتاً باید به مبدأ اول ختم شود. نیز جایز نیست این محصل وجود حرکت، ماهیت منهای وجود باشد، زیرا اعطای وجود از سوی غیر موجود، ناشدنی است. اقوی و احکم بودن محرک نیز از این جا ناشی می‌شود که چون این حرکات طبیعی و ارادی نیستند، محرکی می‌طلبند که آن‌ها را به حرکت وادار نماید. ناگزیر چنین محرکی قاهر بر متحرک و اقوی از آن است.<sup>۳</sup>

۱. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۴.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۳. همان.

هر چند علامه این توضیحات را از قول محققین نقل کرده است، اما در رد آن سخنی نگفته است و از نحوه کلامش پذیرش آن مشهود است.

صورت دوم، آن است که این گونه افعال محکم و متقن که طبق قانون حکمت جاری است، صادر شدنش از دهر و طبیعت فاقد شعور و اراده، امکان پذیر نیست.<sup>۱</sup>

ایشان «احکم» بودن مبدأ مضطرکننده را (که در روایت ذکر شده است) به «اشد قضاء» و اتم حکماً و یا «اتقن» معنا می‌کند و دلیل احکم بودن مبدأ مورد نظر را حکم وجدان به برتر بودن فاعل نسبت به مصنوع و خالی بودن او از صفات مصنوع نظیر ترکیب، احتیاج و امکان می‌داند. از این رو، «اکبر» به معنای بزرگ تر بودن از این که به صفت مضطر توصیف شود است.<sup>۲</sup>

در این بیان، علامه به روش عقلی بوجود محرکی مباین از افلاک استدلال آورده است و آن محرک را مبدأ اول یا مختوم به او دانسته است، به اقوی بودن او و غیر جسمانی بودنش استدلال کرده است. به علاوه، از مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نیز استفاده کرده است. از نظر علامه سلسله محرک‌های میانی همگی ماهیاتی خالی از وجودند و برای به وجود آمدن باید به مبدأ اول ختم شوند. این سخنان اصالت وجود و در پی آن، اعتباریت ماهیت را تداعی می‌کند، هر چند وی به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تصریح ننموده است.

نکته مهم دیگر، آن است که علامه (در معنای دوم) با توجه به دلالت عقلی نظم و اتقان بر ناظم و فاعل دارای شعور، از حرکات منظم و متقن افلاک، به وجود خداوند استدلال کرده است. از نظر برخی پژوهشگران شرح مبتنی بر برهان نظم از سوی وی حتی بر شرح ملاصدرا – که مبتنی بر وجودشناسی و استدلال فلسفی است – برتری دارد.<sup>۳</sup>

از نظر نگارنده هر چند برهان نظم حائز ارزش معرفتی وافر است، اما علامه با ارائه آن، متناسب با هدفی که در مقدمه کتابش داشته است، عمل نموده است. به اذعان وی شرح او شرحی است که عامه طالبان از آن بهره برند.<sup>۴</sup>

لازمه چنین رویکردی در نگارش قابل فهم بودن متن برای عامه است.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲.

۳. شرح اصول الکافی، کتاب عقل کتاب توحید، ص ۵۱۲.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۴.

۴-۲-۲. دسته‌ای از مسائل اعتقادی است که با آیات و روایات متواتر ثابت می‌شوند؛ مسائلی نظیر توحید خداوند، واحدیت و احدیت او، توحید صفاتی و افعالی، عینیت صفات با ذات، ازلیت و ابدیت او، منزّه بودن از جسمانیت و زمان و مکان، حیات و اراده او و کیفیت اراده در خداوند از این قبیل است. ظاهر عبارت علامه کفایت نقل در این موارد است، اما وی از استفاده از عقل نهی ننموده است.<sup>۱</sup>

ایشان در مرآة العقول و سایر آثار، برخی از این مباحث را تبیین عقلی کرده است. نمونه‌هایی از شرح علامه در موضوعات فوق که به روش عقلی است، در این جا ذکر می‌شود:  
- از مواردی که علامه از استدلال بهره می‌گیرد، رد اوصاف جسمانی و نواقص از ساحت الهی است. در باب نفی جسم و صورت داشتن خداوند، در کتاب التوحید اصول الکافی احادیثی وجود دارد که در آن‌ها امام علیه السلام جسم داشتن خدا را رد کرده‌اند:

... راوی می‌گوید: شنیدم هشام بن حکم از شما روایت می‌کند که خدا جسم صمدی نوری است ... امام در مقابل فرمود: منزّه باد، کسی که هیچ‌کس غیر از ذات او نمی‌داند او چگونه است ...<sup>۲</sup>

علامه در شرح روایات این باب، اشکال‌های ناشی از جسم داشتن خداوند را به روش برهانی ذکر می‌کند.<sup>۳</sup>

وی در شرح روایت ششم همین باب که می‌فرماید: «فزع ان الله جسم لان الاشياء شيان ...» می‌نویسد:

با توجه به این که شیء یا جسم است و یا فعل جسم، یکی از وجوه محتمل معنایی این عبارت به کارگیری جسم در معنای حقیقت قائم به ذات است که با افعال مغایرت دارد و مقدار و حد ندارد، و امام با نفی جسم از خداوند، اطلاق جسم بر هر حقیقت قائم به ذات را خطا دانستند.<sup>۴</sup>

استدلال دیگری در رد جسم داشتن خداوند چنین است:

اگر خدا جسم باشد، محدود به حدود متناهی است، چون محال است که ابعاد جسم

۱. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۱.

۳. همان، ص ۲ و ۶.

۴. همان، ص ۶؛ بحار الأنوار، ج ۳، ص ۳۰۲.

نامتناهی باشد. نیز هر چه حد دارد، قابل انقسام به اجزا متشاکر در رسم و حد است، پس حقیقت کلی دارد که به ذات خود غیر متشخص و غیر موجود است. یا این که اگر خداوند جسم باشد، مرکب از اجزا است که حال هر یک از اجزا همان است که ذکر شد، پس او مخلوق است.<sup>۱</sup>

علامه برهان بیان شده توسط صدرا را نیز پس از این ذکر می کند، اما نامی از او نمی برد.<sup>۲</sup>  
- نمونه دیگر روایتی است که امام به احاطه خداوند اشاره فرمود: او واحد و احدی الذات و بائن از خلقش است و به همین خاطر خود را این طور وصف کرد:

«و هو بکل شی محیط». محیط بودن خدا به اشراف و احاطه و قدرت است.<sup>۳</sup>

علامه ضمن رد احاطه به معنای دخول در مکان، استدلال می کند که در صورت داخل بودن خداوند در امکان، لازم می آید که او محاط به مکان باشد (مثل متمکن) و اگر احاطه او به انطباق بر مکان باشد، لازم می آید محیط به متمکن باشد (مثل مکان).<sup>۴</sup>  
- در حدیث دیگری آمده است که یهودی از امام پرسید: پروردگار تو کجاست؟ امام در پاسخ فرمود:

او در همه مکان هاست...<sup>۵</sup>

بر اساس شرح علامه قرب و حضور دو قسم است: اول، مفارقات و مجردات که حضورشان به احاطه علمی است و در مورد حق تعالی صدق می کند؛ دوم، مقارنات دارای اوضاع که حضورشان به حصول اینی و مقارنت وضعی در امکان است و در مورد خدا صدق نمی کند.<sup>۶</sup>

مبنای مؤثر در شرح علامه که کبرای قیاس واقع شده است، احاطه علمی مجرد بدون حضور در مکان است.

- نمونه دیگر در معنای فوقیت خداست. در روایت است:

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۶-۷؛ شرح الاصول الکافی، ج ۳، ص ۳۶۸-۳۶۹.

۳. مرآة العقول، ج ۲، ص ۶۷-۶۸.

۴. همان.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۲۵.

۶. همان.

فوق کل شی و لا یقال شیء فوقه؛ خداو فوق همه اشیا است و چیزی فوق او نیست.<sup>۱</sup>  
 علامه برمبنای تمامیت بدون نقص خداوند و برتری او در صفات ثبوتی، وصف فوقیت نسبت به همه اشیا را معنا کرده است و استدلال وی برمبنای تنزه خداوند از جسم و مکان است.<sup>۲</sup>

- در روایت شریف آمده است:

ان ربی لطیف اللطافه لایوصف باللطف؛ عظیم العظمه لا یوصف بالعظم... جلیل الجلاله لایوصف بالغلظ...<sup>۳</sup>

پروردگار من لطافتش لطیف است، بی لطافت جسمانی؛ عظمتش عظیم است، بدون بزرگی جسمانی؛... جلالتش جلیل است، بدون خشونت.

از نظر علامه مراد از عبارت «لطیف اللطافه لایوصف باللطف» خفی بودن لطافت الهی است، به طوری که عقول بدان نرسد و یا منظور عدم توصیف به لطف جسمانی است. مراد از عبارت «لایوصف بالعظم» ممکن نبودن وصف عظمت الهی و یا توصیف نشدن خداوند به عظمت جسمانی است. عبارت «لایوصف بالغلظ» گویای این است که جلالت الهی به معنای درشتی جثه نیست و یا این که جلالت او مقرون خشونت نیست.<sup>۴</sup>

مبنای مؤثر در این شرح، تنزه خداوند از جسم و جسمانیت است. در این جا علامه با روش تعریفی در درجه اول متوجه برتری خداوند از ادراک و توصیف توسط خلق است. وی سپس به استناد رأی خود در جسم و جسمانی نبودن خداوند،<sup>۵</sup> متوجه تنزیه خداوند از صفات جسمانی می‌شود.

- در روایت آمده است:

داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شی و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء؛<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲. همان.

۳. همان، ج ۲، ص ۹۴.

۴. همان.

۵. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۴.

۶. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۰۰.

داخل در اشیا است، نه مثل آن که چیزی درون چیزی باشد و خارج از اشیا است، نه مثل آن که چیزی بیرون از چیزی باشد.

از نظر علامه معنای این عبارت، خالی نبودن هیچ جزئی از اجزای اشیا از تصرف و حضور علمی و افاضه فیض وجود الهی بر آن است، نه دخول متمکن در مکان. خارج از اشیا بودن خدا نیز به معنای تعالی ذات او از ملاپست و مقارنت و اتصاف به صفت اشیا است، نه خروج مکانی.<sup>۱</sup>

ایشان با رویکرد و روش تعریفی - توصیفی بر این مبنا که خداوند بر همه ذرات هستی احاطه علمی دارد<sup>۲</sup> و افاضه‌کننده وجود و خالق هستی تمام کائنات است، داخل بودن خدا در اشیا را معنا می‌کند و با تکیه بر مبنای خویش در تنزیه خدا از اوصاف اجسام، خارج بودن الهی را به روش استدلالی شرح می‌دهد.<sup>۳</sup> بدین ترتیب، رویکرد علامه تنزیهی است، اما مبنای فلسفی در آن مشهود نیست.

- استدلال بر عدم توصیف خداوند و توحید صفاتی او: «فمن وصف الله فقد حده و من حده فقد عده و من عده فقد ابطال ازله؛ هر کس خدا را توصیف نماید او را محدود ساخته و هر کس او را محدود کند او را شمارش نموده است و هر کس او را شمارش کند ازلیتش را ابطال کرده است».<sup>۴</sup>

علامه در شرح این روایت می‌گوید چند معنا به روش استدلالی ارائه نموده است<sup>۵</sup> که مبانی مؤثر در شرح ایشان از این قرار است:

جسم نداشتن خدا: توصیف خدا به اوصاف جسمانی به معنای قائل شدن به اجزای الهی و نیازمندی او به آن اجزا و حدوث است. در طرف مقابل عدم توصیف او به اوصاف جسمانی به معنای نداشتن اجزای جسمانی، عدم احتیاج به آن‌ها و عدم حدوث است. نفی ترکیب ماهوی (جنس و فصل) از خدا: اجزای ماهوی احتیاج به اجزا را در پی دارد. احتیاج از خداوند به دور است.

این دو مبنا با منتفی دانستن حدود از خداوند و در پی آن نفی حدوث، به تبیین این

۱. همان.

۲. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۳۴.

۴. مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۰۲.

۵. همان.

مطلب اشاره دارد که حد سبب معدودیت و معدودیت سبب ابطال ازلیت است. توحید صفاتی: علامه به عینیت صفات با ذات الهی از نظر مصداقی معتقد است. براین اساس توصیف خداوند به صفات زائد، یعنی تعدد صفات و تعدد صفات به خاطر تعدد اجزا است. از طرفی صفات عارضی، احتیاج او به آن صفات را در پی دارد و این با وجوب و ازلیت منافات دارد. از سوی دیگر، ذات و صفات زائد بر او، ترکیبی هستند که با همدیگر صانع عالم‌اند. این مستلزم احتیاج ذات به صفات و امکان او است. ملاک بودن قدم برای بی‌نیازی از علت: علامه با استناد اخبار، قدیم را واجب بالذات و معلول را حادث می‌داند.<sup>۱</sup> او ازلیت را به معنای نداشتن ابتدای وجود می‌داند.<sup>۲</sup> بنابراین، می‌توان گفت شیء ازلی، قدیم است و چون از نظر متکلمین ملاک بی‌نیازی از علت، قدم است و اگر شیء حادث باشد، نیازمند علت است،<sup>۳</sup> چنان‌که در مبنای دوم و سوم ذکر شد، نیازمندی به علت سبب ابطال ازلیت و قدم خداوند خواهد بود. نکته دیگر، این‌که محدود کردن خدا که در شرح علامه به معنای توصیف او به صفات قدیم متعدد است، سبب تعدد اله می‌گردد؛ زیرا صفات قدیم علت نمی‌خواهند و هر یک اله ازلی محسوب می‌شوند. پس یکی از اشکال‌های توصیف خداوند، تعدد اله است. ۱-۲-۴. دسته‌ای از امور است که تفکر در آن‌ها جایز نیست: تفکر در این‌که علم خدا حصولی است، یا حضوری جایز نیست و بیش از آنچه انبیا و اولیا گفته‌اند، ممنوع است؛ زیرا تفکر در اوصاف ذاتی خداوند به تفکر در ذات برمی‌گردد و تفکر در ذات طبق اخبار ممنوع است. تفکر و تعمق در شبهات قضا و قدر نیز ممنوع است.<sup>۴</sup> بر همین اساس در شرح حدیث ششم باب نهی از صفت «ان الله اعلى واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته...» خداوند برتر و بزرگ‌تر از آن است که به کنه صفت او دست یافت،<sup>۵</sup> علامه می‌گوید:

منظور از این روایت منع از خوض در کنه صفات الهی است.<sup>۶</sup>

۱. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۴۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۱۹.

۳. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۳۴۳.

۴. اعتقادات علامه مجلسی، ص ۳۵.

۵. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۵۱.

۶. همان.

در مرآة العقول تعداد زیادی از این دسته مسائل وجود دارد که علامه آن‌ها را بدون تبیین رها نموده است. به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- «کان رباً اذ لا مربوب والها اذ لا مالوه و عالماً اذ لا معلوم و سمیعاً اذ لا مسموع».<sup>۱</sup>

علامه این عبارات را این طور معنا می‌کند:

خداوند رب بود؛ یعنی، بر تربیت قادر بود؛ زیرا قدرت بر تربیت کمال است و فعلیت و تحقق تربیت به مصلحت منوط است. خداوند اله بود؛ یعنی، مورد پرستش بود؛ به این معنا که وقتی عبادت‌کننده‌ای نبود، او مستحق معبودیت بود.<sup>۲</sup>

این معنا فاقد هرگونه توضیحی درباره چگونگی وجود این صفات قبل از وجود خلق است.

- در روایت در رابطه با علم الهی قبل از خلقت اشیا در مرآة العقول وجود دارد: «کان الله و لا شی غیره ... فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه؛ خدا بود و چیزی غیر از او نبود... علم او به اشیا قبل از وجودشان مثل علم او به آن‌ها بعد از وجودشان است» و «لم یزل الله عالماً بالاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء؛ همیشه خداوند به اشیا عالم بوده است. علم او به اشیا قبل از خلق آن‌ها مثل علم بعد از خلق آن‌هاست».<sup>۳</sup>

علامه ذیل عبارات مذکور این دو روایت شرحی ندارد.<sup>۴</sup>

- وی در شرح این عبارت: «لیس لعلمه منتهی؛ برای علم او نهایی نیست»<sup>۵</sup> صرفاً می‌نویسد:

معلومات خداوند عدد منتهای ندارد. پس برای علمش عددی که به حدی منتهی شود، نیست.<sup>۶</sup>

- در اصول الکافی روایات متعددی به مباحث عرش و کرسی که ذیل مسئله علم الهی قرار می‌گیرند، وجود دارد. از جمله این مباحث استوای خدای رحمان بر عرش، حاملان عرش

۱. همان، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۴. همان.

۵. همان، ص ۱۱.

۶. همان.

و تعداد آن‌ها، انوار عرش و... است. علامه پنج معنا برای استوا جمع‌آوری نموده است:

اول. استقرار و تمکن بر شیء. این معنا در مورد خدا به دلایل عقلی و نقلی محال است؛ دوم. قصد شیء و اقبال به آن که برخی از مفسرین گفته‌اند؛ سوم. استیلا به استناد اشعار. اکثر مفسران مثل زمخشری به این معنا قائل شده‌اند؛ چهارم. اعتدال که معنای محتمل است و کنایه از نفی نقص است. این احتمال بعید است؛ پنجم. مساوات در نسبت که از آنچه در خبر گذشت، ظاهر می‌شود.<sup>۱</sup>

بنابراین، علامه به دلایل عقلی و نقلی استوا در معنای استقرار و تمکن بر شیء را نمی‌پذیرد و به استناد خبر مورد بررسی، معنای پنجم یعنی مساوات در نسبت او با اشیا را می‌پذیرد.

معنای عرش طبق نظر علامه، یا این است که امام عرش را به مجموع اشیا تفسیر کرده است و یا مراد از عرش، براساس بعضی از اخبار، عرش عظمت، جلال و قدرت است.<sup>۲</sup> معنای کرسی، علم است که براساس متن روایت این معنا حاصل شده است.<sup>۳</sup> نیز حامل چون از خلق خداست، حمل به خدا برمی‌گردد. آن‌ها حاملان علم خدایند؛ یعنی حاملان عرش بر حاملان علم نیز اطلاق شده است، یا حاملان عرش در قیامت حاملان علم در دنیا هستند.<sup>۴</sup> طبق روایات چهارتای اولی و دومی از حاملان عرش، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، علی، حسن و حسین علیهم‌السلام هستند و قولی است که سلمان و یاران دیگر از اهل بیت‌اند، ولی اولی صحیح‌تر است.<sup>۵</sup>

علامه در تمامی این موارد، جز تکیه بر معنای الفاظ و نقل در شرح خود مبنایی ندارد. تنها در رد برخی معانی استوا از عقل هم بهره می‌برد که آن هم مربوط به نفی جسمانیت است.

- روایتی درباره تفسیر آیه شریفه «ما یكون من نجوى ثلاثة الا هورابعهم؛ گفتگوی پنهانی سه نفره ای نیست، جز آن‌که خدا چهارمین آن‌هاست»،<sup>۶</sup> وجود دارد. علامه عبارت آیه مورد نظر را از نظر نحوی به طور مختصر بررسی می‌کند و معنای عبارات و چرایی تخصیص اعداد

۱. همان، ص ۶۹-۶۸.

۲. همان، ص ۷۰-۶۹.

۳. همان، ص ۷۹.

۴. همان، ص ۷۷-۷۶.

۵. همان، ۸۰.

۶. سوره مجادله، آیه ۷.

را یا به خاطر خصوص واقعه‌ای خاص و یا به خاطر وتربودن خدا می‌داند.<sup>۱</sup> در این شرح، استدلال عقلی مشهود نیست.

- در روایت از کلام خدا: «هو معکم اینما کنتم: او با شماست هر کجا باشید»،<sup>۲</sup> سخن گفته شده است که علامه درباره آن می‌نویسد:

علمش به همه ممکنات احاطه دارد و شیئی از آن‌ها از او دور نیست.<sup>۳</sup>

در این موضع نیز استدلال عقلی وجود ندارد.

- از امام علیه السلام درباره «کل شیء هالک الا وجهه؛ هر چیزی جز وجه الهی نابود شدنی است»، سؤال شد و امام فرمود: دیگران درباره آن چه می‌گویند؟ سائل گفت: می‌گویند: هر چیز جز وجه خدا هلاک می‌شود. امام فرمود:

سبحان الله، گفتار درشتی به زبان آوردند. مقصود از آن همان وجه خداست که خلقت از آن طریق انجام می‌شود.<sup>۴</sup>

علامه وجوهی را که در این باره گفته شده است، ذکر می‌کند:

قول اول و دوم از طبرسی است.

سوم: هر شیئی هالک است، چرا که ممکن در حد ذاتش حقیقتاً معدوم است، جز ذات خدای سبحان که موجود بالذات، به وجود حقیقی است.

چهارم: وجود، کمال و بقای اشیا از جهتی است که منسوب به خداست که علت وجود، بقا و کمال هر چیز است و با قطع نظر از او فانی است. وجه قریب همین وجه است که به ذهن خطور می‌کند.

پنجم: بر اساس اخبار، منظور دین خدا است.

ششم: بر اساس اخبار وجه خدا انبیا و اوصیا هستند.

هفتم: ضمیر «ه» در «وجهه» به شیء برمی‌گردد؛ یعنی هر شیء با همه جهاتش باطل است جز وجهی که با آن به سوی پروردگارش توجه می‌کند؛ یعنی روح، عقل و محل معرفت خدا که بعد از فناى جسم و شخص باقی است.<sup>۵</sup>

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۶۷-۶۸.

۲. سوره حدید، آیه ۴.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۲۱.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۱۱.

۵. مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲.

تمامی این وجوه گفته‌های سایرین است، جزوجه چهارم که ظاهراً وجه مورد پسند است. در همه معانی یاد شده برای «وجه الله» نقل دخیل است، جز در معنای سوم و چهارم. حتی معنای ششم که به شرح ملاصدرا نزدیک است، از راه روایات به دست آمده است. - در شرح روایتی که امام علیه السلام قائل به منزلتی بین جبر و قدر است، علامه می‌نویسد:

مبنای مبادی قریب افعال عبد بر قدرت و اختیار او، و مبنای مبادی بعید بر عجز و اضطرار اوست. پس انسان در صورت مختار بودن، مضطر است.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد منظور علامه این است که انسان مختار است، و مجبور است مختار باشد و چاره‌ای جز انتخاب ندارد. از این روست که وی معتقد است:

قدرت و اختیار انسان نظیر ادراک، علم و اراده او به فعل خدا محقق می‌شود، نه به فعل و اختیار او، و گر نه تسلسل اراده تا بی‌نهایت لازم می‌آید. پس می‌توان گفت: ما در عین اختیار، مجبوریم.<sup>۲</sup>

علامه در مورد معنای امر بین امرین در چند موضع نظر خود را ابراز داشته است؛ از جمله، ذیل روایت هشتم باب جبر و قدر. در این روایت آمده است که خداوند نه بندگان را بر معاصی مجبور کرده است، نه امر را به آن‌ها تفویض نموده است، بلکه لطفی از جانب پروردگار، بین این دو امر است. علامه در این جا می‌نویسد:

رحمت و توفیق خداوند، بندگان را با امر و نهی مکلف کرد و هدف او از این کار ایقاع طاعت و ارتفاع معصیت از مکلفین بود. پس چون می‌دانست آنان به امر و نهی عمل نمی‌کنند، جز به فعل خدا که به سبب آن به ایقاع امر نزدیک شوند و اگر خدا چنین نکند، غرض او متوقف می‌شود، پس در حکمت و عنایت او انجام الطافی نظیر ارسال رسل که مقرب مکلفین به طاعات و مبعذ آنان از معاصی باشد، واجب است.<sup>۳</sup>

در روایت دیگری، امام علیه السلام در توضیح چیستی امر بین الامرین، می‌فرماید:

امر بین امرین مدخلیت خدای سبحان در اعمال بندگان با توفیق یا خذلان است.<sup>۴</sup>

نیز امر بین امرین یعنی هدایت و توفیقات الهی به حدی که آنان را به الجا و اضطرار

۱. همان، ۱۹۳.

۲. همان، ۲۰۲-۲۰۵.

۳. همان، ۱۹۰-۱۹۱.

۴. همان، ص ۱۹۵.

نرساند و نیز خذلان او در ترک عبادات و انجام معاصی چنین است. اخبار زیادی در تأیید این مسئله وجود دارد.<sup>۱</sup>

یکی از مبانی مورد استفاد توسط علامه (در مطالب مذکور در فوق)، اختیار انسان است. علامه مبدأ قریب فعل را قدرت، اراده و اختیار انسان دانسته است. وی در حق الیقین نیز بر این مسئله تأکید کرده است:

انسان فاعل فعل خود اعم از اطاعت و معصیت است. این اعتقاد اکثر امامیه و معتزله است. مداخلیت خدا جدی و نقش هدایت و توفیقات خاصه و نیز خذلان الهی پر رنگ است، البته نه به حدی که اختیار را از انسان سلب کند.<sup>۲</sup>

از نظر نویسنده و برخی از پژوهشگران، در معنایی که علامه آورده است، چگونگی ایفای نقش کردن توفیقات و خذلان الهی در افعال انسان و ارتباط اراده الهی و اراده انسانی در افعال اختیاری او روشن نیست.<sup>۳</sup>

از مبانی اصلی شرح وی تکیه بر نقل است. تبیین نفی جبر و تفویض به این شکل که رحمت و توفیق، و نهی و تکلیف سبب اضطرار بندگان نشده و از طرفی نشان دهنده رها نشدن بندگان به حال خویش و عدم تفویض امور به ایشان است، با تکیه بر متن خود روایت شکل گرفته است. علاوه بر این، نقد علامه بر مذاهب دیگر در موارد زیادی با استناد به نقل (خصوصاً در بخش روایی آن) و یا استدلال متکی بر روایت است. علامه در بخشی از انتقادات خویش به برخی آراء در این زمینه، از استدلال عقلی استفاده کرده است؛ به طور مثال نقد معتزله به دلیل شریک قائل شدن برای خداوند و نقد نظری برخی حکما به دلیل تأثیر خداوند در معاصی.

## ۵. نتیجه

۱. عقل‌گرا یا نقل‌گرا خواندن علامه به نحو مطلق صحیح نیست و پیش‌نیاز قضاوت منصفانه در این باره علاوه بر دقت در سخنان او درباره عقل و نقل، توجه به عملکرد وی در استفاده از این دو منبع معرفتی در مواضع مختلف است.

۲. علامه دوروش نقلی و عقلی را در فهم مسائل خداشناسی به کار می‌گیرد. وی در استفاده از عقل محتاط است. نزد او بهره‌گیری از ادله عقلی شروطی دارد: اتقان و عدم

۱. همان، ص ۲۰۰-۲۰۸.

۲. حق الیقین، ص ۱۶-۱۷.

۳. «مقایسه دیدگاه علامه مجلسی و فیض کاشانی در آموزه اختیار»، ص ۶۹.

تعارض با ضروریات دین و نقل.

۳. نظر در آثار علامه، به ویژه تأمل در شرح روایات توحیدی اصول الکافی - که در بردارنده مسئله وجود خداوند، توحید و انشعابات آن است - حاکی از لزوم تفکیک عقل‌گرایی یا نقل‌گرایی وی در عرصه رویکرد و روش به تناسب موضوعات آن است. بدین وسیله تقابل ظاهری در کلام و عملکرد او نسبت به عقل و نقل از میان برداشته خواهد شد.

۴. برخی از مسائل خداشناسی، فقط با عقل فطری و صریح اثبات می‌شوند. اثبات ذات خداوند و اوصاف کمالی او (مانند علم، قدرت، حکمت و عدالت) از این دسته‌اند.

۵. دسته‌ای از مسائل خداشناسی هست که با آیات و روایات متواتر ثابت می‌شوند؛ مسائلی نظیر توحید خداوند، واحدیت و احدیت او، توحید صفاتی و افعالی، عینیت صفات با ذات، ازلیت و ابدیت او، منزه بودن از جسمانیت و زمان و مکان، حیات و اراده او و کیفیت اراده در خداوند از این قبیل است. هرچند نقل در فهم این مسائل کفایت می‌کند، اما استفاده از تعقل به شرط رعایت شروط آن بلامانع است.

۶. دسته‌ای از امور است که تفکر در آن‌ها جایز نیست: تفکر در این که علم خدا حصولی است، یا حضوری جایز نیست و بیش از آنچه انبیا و اولیا گفته‌اند، ممنوع است؛ زیرا تفکر در اوصاف ذاتی خداوند به تفکر در ذات برمی‌گردد و تفکر در ذات طبق اخبار ممنوع است. تفکر و تعمق در شبهات قضا و قدر نیز ممنوع است.

۷. هرچند علامه گرایش‌هایی به فلسفه، به ویژه حکمت متعالیه دارد و استدلال عقلی را در شرح روایات به کار گرفته است، اما در نگاه کل‌نگر، گرایش به نقل در او قوی‌تر است.

۸. اخذ روش نقلی و احتراز از عقل در بسیاری از مسائل خداشناسی، هرچند نشان از احتیاط علامه دارد، اما توان تبیین چرایی و چگونگی این مسائل را به حداقل رسانده، به طوری که پاسخ‌گویی به شبهات و سؤالات در این موارد را عقیم گذاشته است.

## کتابنامه

### قران کریم

اعتقادات علامه مجلسی، محمدباقر مجلسی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای، ۱۳۸۷ ش.  
بحار الأنوار لدرر اخبار الائمه الطهار، محمدباقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.  
حق‌الیقین، محمدباقر مجلسی، تهران، اسلامیه، بی‌تا.

- روش‌شناسی تفسیر قرآن مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، عباسعلی عمید زنجانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، باقرساروخانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- شرح اصول کافی؛ کتاب عقل، کتاب توحید، مهدی حائری یزدی، تهران، حکمت و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
- شرح الاصول الکافی. ج ۳، محمد بن ابراهیم، صدرالمتالهین الشیرازی، به اشراف: محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: محمد فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵ ش.
- شرح الاصول الکافی، ج ۲، صدرالمتالهین محمد بن ابراهیم شیرازی، به اشراف: محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا، جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
- المحاضرات فی الالهیات، ج ۱، علی ربانی گلپایگانی، قم، نصاب، ۱۳۸۰ ش.
- مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
- «بازسازی و تحلیل انتقادی مدل فهم دین در اندیشه علامه مجلسی»، مهدی گنج‌جور، جستارهایی در فلسفه و کلام، ۱۳۹۶، ش ۹۹.
- «جایگاه عقل در روش‌شناسی کلامی علامه مجلسی»، محمد عظیمی و محمد غفوری نژاد، تحقیقات کلامی، زمستان ۱۳۹۶، ش ۱۹.
- «مقایسه دیدگاه علامه مجلسی و فیض کاشانی در آموزه اختیار»، رضا برنجکار و ابراهیم توکلی مقدم، کلام اسلامی، ۱۳۹۶، سال ۲۶، ش ۱۰۲.
- «نقد الهیات تفکیکی از نگاه فلسفی علامه مجلسی»، مهدی امامی جمعه، الهیات تطبیقی، ش ۲۳، دوره ۱۱، ۱۳۹۹.
- «واکاوی و بررسی اندیشه علامه مجلسی در تحلیل روایات تأویلی قرآن با تکیه بر بحر الأنوار و مرآة العقول»، ابراهیم نصرالله پور و کاظم قاضی زاده، علوم حدیث، بهار ۱۳۹۷، ش ۸۷.

### بررسی محتوایی آثار شیخ صدوق با محوریت عقل‌گرایی

<sup>۱</sup> سیده فرناز اتحاد

<sup>۲</sup> سید محسن موسوی

<sup>۳</sup> محمود دیانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸

#### چکیده

هدف این پژوهش، بررسی محتوایی آثار حدیثی و کلامی شیخ صدوق با تمرکز بر مؤلفه‌های عقل‌گرایی در اندیشه و روش وی است. شیخ صدوق به عنوان یکی از برجسته‌ترین محدثان و متکلمان شیعه در قرن چهارم هجری، در آثار خود چون التوحید، کمال الدین، علل الشرایع و معانی الأخبار، تلاش کرده است تا آموزه‌های دینی را با تکیه بر احادیث اهل بیت علیهم‌السلام تبیین نماید. با این حال، نحوه مواجهه او با عقل و نقش آن در تفسیر و تأویل متون دینی همواره محل مناقشه بوده است. در این مقاله، با روش تحلیل محتوا و بررسی نمونه‌وار از آثار او، جلوه‌های عقل‌گرایی و تعارض‌های احتمالی آن با گرایش حدیث‌محور شیخ صدوق مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که گرچه صدوق در ظاهر بر اصالت نقل تأکید دارد، اما در بسیاری از مواضع، به گونه‌ای گزینشی و عقل‌مدار به گزینش و تحلیل روایات می‌پردازد و در مواردی نیز برای دفاع از اصول اعتقادی، از استدلال‌های عقلانی بهره می‌برد. این پژوهش نشان می‌دهد که عقل‌گرایی در اندیشه شیخ صدوق نه در قالب عقل فلسفی، بلکه در چارچوب عقل حدیثی و در خدمت تبیین معارف دینی به کار گرفته شده است.

**کلیدواژه‌ها:** شیخ صدوق، عقل‌گرایی، تحلیل محتوا، عقل حدیثی، کلام شیعه.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (m.musavi@umz.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه مازندران (m.musavi@umz.ac.ir).

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه مازندران (m.dayyani@umz.ac.ir).

## ۱. بیان مسئله

شیخ صدوق (ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، متوفای ۳۸۱ق) یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های حدیثی و کلامی در تمدن اسلامی و از مؤسسان جریان حدیث محور در اندیشه شیعه امامیه به شمار می‌آید. آثار گسترده و متنوع او، که طیف وسیعی از موضوعات کلامی، اعتقادی، تاریخی و فقهی را در بر می‌گیرد، جایگاهی بنیادین در شکل‌گیری سنت حدیث‌نگاری و نظام اعتقادی امامیه دارند. وی نه تنها در تدوین و تنظیم مجموعه‌های حدیثی نقش بی‌بدیلی ایفا کرد، بلکه با رویکردی خاص به تبیین آموزه‌های دینی پرداخت که هم‌زمان تلفیقی از سنت‌گرایی روایی و تمسک به عقل در چارچوب خاص خود بود.

از سوی دیگر، مفهوم عقل‌گرایی (عقل محوری) یکی از مهم‌ترین محورهای بحث در میان متکلمان، محدثان و فیلسوفان اسلامی است که در طی قرون متمادی، تفسیرها و خوانش‌های متفاوتی از آن عرضه شده است. در این میان، موضع شیخ صدوق نسبت به عقل و عقلانیت، یکی از مسائل مناقشه برانگیز و در عین حال کلیدی در ارزیابی رویکرد معرفتی اوست. برخی از محققان او را در شمار اصحاب نص و سنت صرف دانسته‌اند و معتقدند که وی به عقل به مثابه منبع مستقل در شناخت معارف دینی اعتنا نداشته است؛ در حالی که گروهی دیگر با استناد به تحلیل محتوای آثار او، به این نتیجه رسیده‌اند که صدوق در مواجهه با آموزه‌های کلامی و چالش‌های اعتقادی، عقل را در کنار نقل مورد توجه قرار داده و از آن برای تبیین و دفاع از اصول اعتقادی بهره برده است.

اهمیت پرداختن به این موضوع، از یک سو به نقش بی‌بدیل شیخ صدوق در سامان‌دهی به ساختار حدیثی امامیه در دوران پس از غیبت صغری بازمی‌گردد، و از سوی دیگر، به چالش دائمی میان عقل و نقل در سنت دینی اسلامی مرتبط است. بررسی دقیق دیدگاه‌ها و روش‌شناسی شیخ صدوق، می‌تواند به فهم عمیق‌تری از نسبت عقل و دین در تاریخ تفکر اسلامی یاری رساند و زمینه‌ای برای بازخوانی مفاهیم عقل‌گرایی سنتی در حوزه کلام شیعی فراهم آورد.

در این مقاله تلاش خواهد شد تا با تکیه بر روش تحلیل محتوای کیفی و با ارجاع مستقیم به متون اصلی شیخ صدوق نظیر التوحید، کمال الدین و تمام النعمه، علل الشرایع، معانی الأخبار، و نیز برخی آثار کمتر شناخته شده او، میزان، نوع و نحوه بهره‌گیری از عقل در منظومه

فکری او تبیین گردد.

سؤال اصلی پژوهش آن است که آیا می‌توان از عقل‌گرایی خاصی در آثار شیخ صدوق سخن گفت؟ و اگر آری، این عقل‌گرایی چه مختصاتی دارد و چگونه با سنت حدیثی سازگار می‌شود؟ از آن جا که عقل‌گرایی در تاریخ کلام اسلامی، به ویژه در سنت امامیه، همواره با تنوع و تکثر در معنا بخشی همراه بوده است، این مقاله با رویکردی انتقادی به بررسی جایگاه عقل در منظومه فکری شیخ صدوق پرداخته و در پی ترسیم تصویری منسجم و مستند از رویکرد او نسبت به عقل، عقلانیت و عقل‌گرایی در چارچوب تحلیل متون حدیثی و کلامی است. جایگاه عقل در منظومه فکری اندیشمندان اسلامی همواره یکی از محوری‌ترین مسائل در عرصه معرفت دینی بوده است. در سنت شیعی، نسبت میان عقل و نقل به ویژه در دوره پس از غیبت صغری (از قرن چهارم هجری به بعد) وارد مرحله‌ای جدید شد که در آن عالمانی چون شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ مفید نقش اساسی ایفا کردند. در این میان، شیخ صدوق به عنوان چهره‌ای شاخص از جریان حدیث‌گرایی شناخته می‌شود که موضع وی در قبال عقل و عقلانیت، زمینه‌ساز مناقشات فراوانی در بین محققان معاصرو متأخر شده است.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا در آثار حدیثی و کلامی شیخ صدوق می‌توان نشانه‌هایی از عقل‌گرایی مشاهده کرد؟ و در صورت وجود چنین نشانه‌هایی، عقل‌گرایی مورد نظر او با چه مختصات و محدودیت‌هایی همراه بوده است؟ همچنین پرسش از آن که عقل در اندیشه صدوق چه جایگاهی در فرآیند داوری روایات، تحلیل مسائل اعتقادی، و دفاع از باورهای شیعی دارد، دغدغه اصلی این تحقیق را تشکیل می‌دهد.

تا کنون پژوهش‌های متعددی در زمینه شخصیت و جایگاه علمی شیخ صدوق صورت گرفته است، اما بررسی‌های دقیق درباره نوع مواجهه او با عقل، اغلب در حد اشارات کوتاه و غیرنظام‌مند باقی مانده‌اند. برای نمونه، برخی محققان مانند سید حسین مدرسی طباطبایی در مکتب در فرآیند تکامل، شیخ صدوق را نماینده جریان اخباری سنت‌گرا و مخالف عقل‌گرایی کلامی می‌دانند، در حالی که دیگرانی چون رسول جعفریان در برخی مقالات خود، با اشاره به روش استدلالی صدوق در پاسخ به شبهات، بر وجود نوعی عقل‌گرایی گزینشی در آثار وی تأکید دارند.

همچنین در برخی پایان‌نامه‌ها و مقالات فارسی، به طور محدود به این موضوع پرداخته

شده است، اما اغلب آن‌ها فاقد تحلیل محتوایی جامع و تطبیقی میان آثار مختلف صدوق هستند. در نتیجه، جای یک پژوهش جامع - که به تحلیل نظام‌مند محتوای آثار اصلی او با محوریت عقل و عقلانیت بپردازد - همچنان خالی است.

پژوهش حاضر بر آن است تا با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و بررسی موردی آثار شیخ صدوق، به تبیین جایگاه عقل در اندیشه وی پرداخته و نشان دهد که عقل‌گرایی در آثار صدوق، نه به معنای عقل فلسفی یا اعتزالی، بلکه در چارچوب عقل حدیثی و در خدمت روایت محوری سامان یافته است.

## ۲. مبانی نظری و چارچوب مفهومی تحقیق

در بررسی عقل‌گرایی در آثار حدیثی و کلامی شیخ صدوق، ابتدا باید به تبیین مفهومی و نظری واژگان کلیدی همچون «عقل»، «عقل‌گرایی»، «حدیث محوری» و «کلام امامیه» پرداخت تا چارچوب تحلیل روشن گردد. از آن‌جا که مفاهیم مذکور در طول تاریخ اندیشه اسلامی معانی متکثر و گاه متعارضی داشته‌اند، تبیین دقیق و کارکردی این مفاهیم در زمینه اندیشه شیخ صدوق ضروری است.

### ۲-۱. مفهوم عقل در سنت اسلامی

عقل در سنت اسلامی دارای تعاریف متعددی است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلی جای داد: عقل فطری و الهی (که نوری در وجود انسان تلقی می‌شود)، عقل ابزاری و استدلالی (که در فرآیند تفکر و تحلیل به کار می‌رود)، و عقل فلسفی یا عقل نظری (که در نظامات فلسفی یونانی و اسلامی چون فارابی و ابن سینا تعریف شده است). در مقابل، محدثان سنت‌گرا عموماً با رویکرد انتقادی به عقل فلسفی نگریسته‌اند، در حالی که عقل فطری و عقل استنباطی مورد تأیید آنان بوده است.

### ۲-۲. عقل‌گرایی در حوزه کلام و حدیث

عقل‌گرایی در اصطلاح علوم اسلامی به معنای پذیرش عقل به عنوان یکی از منابع مستقل معرفت دینی یا ابزار مشروع در فهم دین است. عقل‌گرایی کلامی نزد متکلمان معتزلی و برخی متکلمان شیعه (مانند شیخ مفید و خواجه نصیر) مبتنی بر اولویت عقل در تحلیل و پذیرش گزاره‌های دینی است، در حالی که در میان محدثان سنت‌گرا، به ویژه جریان حدیث‌محور قم و ری، عقل جایگاه تبعی داشته و در خدمت تأیید روایت‌ها عمل می‌کرده است.

## ۲-۳. عقل حدیثی؛ میان‌رشته‌ای میان عقل و نقل

مفهومی که در این مقاله به عنوان کلید فهم اندیشه شیخ صدوق به کار می‌رود، «عقل حدیثی» است؛ به معنای رویکردی به عقل که آن را در چهارچوب اعتبار روایات، درک پیام‌های ظاهری متون دینی، و تشخیص صحت یا ضعف حدیث به کار می‌گیرد، اما آن را از استقلال مطلق معرفتی محروم می‌سازد. عقل حدیثی نزد صدوق، ابزاری در خدمت درک مقبولات نقلی و دفاع از آموزه‌های کلامی شیعه امامیه است، نه منبعی مستقل در استنباط عقاید.

## ۲-۴. جایگاه شیخ صدوق در سیر کلام امامیه

شیخ صدوق در فضایی می‌زیست که میان دو جریان عقل‌گرایی معتزلی و سنت‌گرای اشعری، جریان امامی در حال تثبیت هویت خود بود. وی با تألیف آثاری چون کمال الدین و التوحید در پاسخ به شبهات زمانه خود، کوشید روایات اهل بیت را مبنای تبیین مباحث اعتقادی قرار دهد، اما در این مسیر، ناگزیر از بهره‌گیری از ساختارهای عقلانی نیز بود. از این رو، شناخت موضع صدوق نسبت به عقل، نیازمند فهم دقیق از ترکیب سنتی - عقلی در آثار اوست.

## ۲-۵. چارچوب مفهومی تحقیق

بر پایه مبانی فوق، این پژوهش از چارچوبی بهره می‌گیرد که عقل‌گرایی را نه به معنای مطلق عقلی‌سازی مفاهیم دینی، بلکه به عنوان یکی از رویکردهای معرفتی در مواجهه با متن حدیثی تعریف می‌کند. تحلیل محتوای آثار شیخ صدوق در این چارچوب، به بررسی آن دسته از مواضع، تعبیرات، و استدلال‌هایی می‌پردازد که نشان‌دهنده نقش عقل در انتخاب، تفسیر و توجیه متون دینی است.

در نتیجه، عقل‌گرایی مورد نظراین تحقیق «عقل‌گرایی درون حدیثی» است که نه در تقابل با نقل، بلکه در هماهنگی با آن - و در پاره‌ای موارد در تمیز و تأویل روایات - به کار گرفته می‌شود.

## ۳. کتاب التوحید

التوحید یکی از برجسته‌ترین آثار کلامی شیخ صدوق است که مباحث توحیدی و صفات الهی را در آن به تفصیل بررسی کرده است. این کتاب بیانگر تلاش او در ترکیب استدلال‌های عقلی با آموزه‌های نقلی برای تبیین یگانگی خداوند و صفات الهی است. در مقدمه کوتاه این کتاب، خود مؤلف اشاره‌ای به این عنوان نکرده است و این احتمال وجود

دارد که از عنوان این کتاب در دیگر آثارش اشاره کرده باشد. برای مثال، عنوان عیون اخبار الرضا و النبوه و کتابی که قصد نگارش آن را داشته با عنوان العظمه را در همین کتاب التوحید یاد کرده است.<sup>۱</sup>

احتمال دیگری وجود دارد که این کتاب بعدها با این عنوان مشهور شده باشد؛ همان طور که در بندهای پایانی مقدمه کوتاه این کتاب شیخ صدوق چنین اشاره می‌کند:

فتقربت إلى الله تعالى ذكره بتصنيف هذا الكتاب في التوحيد ونفي التشبيه والجبر مستعيناً به ومتوكلاً عليه، وهو حسبي ونعم الوكيل.<sup>۲</sup>

انگیزه شیخ صدوق از نگارش این کتاب، براساس آنچه خود در مقدمه اشاره می‌کند، رفع اتهام جبر و تشبیه از شیعه است. او معتقد است برخی بدفهمی‌ها یا غرض‌ورزی‌ها در نادرست نشان دادن تفکر شیعه، موجب شده است روایات آن‌گونه که بیان شده‌اند، به مخاطب منتقل نشوند.<sup>۳</sup> از همین رو، این کتاب به عنوان نخستین و مهم‌ترین نمونه از آثاری انتخاب شد که نگاه عقلانی و استدلالی شیخ صدوق را به روشنی در خود نشان می‌دهد.

با وجود این‌که در اصطلاح مشهور، شیخ صدوق را «حدیثی صرف» می‌نامند، اما بررسی این‌گونه آثار او در پرتو اندیشه‌هایش نشان می‌دهد که هرجا نیاز به استدلال عقلی باشد، وارد عرصه استدلال می‌شود. او همچنین روایاتی را که در آن‌ها استدلال عقلی به کار گرفته شده، در کتاب خود مطرح کرده است که در ادامه، به مواردی در حد فرصت این پژوهش اشاره می‌گردد.

### ۱-۳. نمونه اول: برهان تمانع (اثبات یگانگی خداوند)

در بحث یگانگی خداوند، شیخ صدوق از احادیث امامان معصوم، به ویژه امام صادق (ع) و امام رضا (ع)، بهره گرفته و هم‌زمان از «برهان تمانع» که یکی از برهان‌های عقلی در فلسفه اسلامی است، استفاده کرده است. او بیان می‌کند که اگر دو خدا وجود داشته باشد، میان آن‌ها تضاد و تناقض پدید می‌آید و این امر از نظر عقلانی مردود است؛ زیرا دو اراده مستقل هرگز نمی‌توانند جهان را به طور کامل اداره کنند.

این برهان نه تنها در آثار کلامی اسلامی بلکه در فلسفه نیز جایگاهی برجسته دارد و شیخ

۱. «توحید صدوق از نگاه تحلیل و نقد»، ص ۱۹۰.

۲. التوحید، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۱۷ و ۱۸.

صدوق در التوحید از آن به خوبی بهره برده است.<sup>۱</sup>

### ۲-۳. نمونه دوم: برهان وحدت صفات و ذات الهی

در بخشی دیگر از کتاب التوحید، شیخ صدوق به بررسی دقیق تر صفات الهی پرداخته و از اصول عقلی، همچون قاعده «بسیط الحقیقه»، بهره گرفته است. او در این جا بر این باور است که صفات خداوند عین ذات اوست و جدایی میان صفات و ذات به معنای تجزیه در وجود خداوند خواهد بود؛ امری که با عقل و اصول توحیدی سازگار نیست. وی روایاتی از امام رضا (ع) نقل می‌کند که در آن آمده است:

خداوند همان صفات خود است و جدایی میان صفات و ذات او ممکن نیست.<sup>۲</sup>

### ۳-۳. نمونه سوم: برهان حدوث

از جمله مباحثی که شیخ صدوق به آن پرداخته و در آن بهره‌گیری از استدلال عقلی و روایات دارای محتوای استدلالی به روشنی دیده می‌شود، بحث اثبات وجود خداوند است. برای مثال، ذیل روایات مربوط به حدوث عالم، مباحث را توضیح داده و به اشکالات مطرح شده در این زمینه پاسخ داده است.<sup>۳</sup>

نکته‌ای که جالب توجه است این که شیخ صدوق، با وجود آن که مباحث را با روش نقلی مطرح و استدلال می‌کند، هرگاه در روایات با استدلال عقلی مواجه می‌شود، تعصبی به خرج نمی‌دهد؛ نه روایت را حذف می‌کند و نه مانند برخی موارد در برخی آثار، از شرح و بسط آن می‌گذرد، بلکه چون آن مضمون در روایت آمده است، به همان مبحث و استدلال عقلی نیز می‌پردازد.

شیخ صدوق در التوحید روایاتی را نقل می‌کند که به حدوث عالم اشاره دارد. برای نمونه، به ماجرای اشاره می‌کند که در حضور مأمون رخ داده و امام رضا (ع) در آن جا درباره حدوث عالم سخن گفته‌اند:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو الْكَاتِبِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْقُلُومِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي زِيَادِ الْجَدِّيِّ صَاحِبِ الصَّلَاةِ

۱. همان، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۶۰.

۳. همان، ص ۲۹۸-۳۰۴.

بِجَدَّةٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي التَّوْحِيدِ... ثُمَّ قَالَ: أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ، وَشَهَادَةُ كُلِّ مَخْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مَوْصُوفٍ، وَشَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ وَمَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ، وَشَهَادَةُ الْإِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ، وَشَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الَّذِي يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحَدَثُ؛ فَلَيْسَ اللَّهُ عَرَفَ مَنْ عَرَفَهُ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ...<sup>۱</sup>

آغاز بندگی خدا، شناخت اوست و اساس شناخت خدا، توحید او. و پایه توحید، نفی صفات زائد از ذات الهی است؛ چراکه عقل ها گواهی می دهند هر صفت و موصوفی مخلوق اند و هر مخلوقی شهادت می دهد که آفریننده ای دارد که نه صفت است و نه موصوف. و هر صفت و موصوفی بر اقتران و وابستگی به غیر گواهی می دهد، و اقتران بر حدوث دلالت دارد، و حدوث بر امتناع از ازلیت؛ و آن که حدوث بر او راه ندارد، همان خدای ازلی است. پس آن که خدا را با تشبیه بشناسد، در حقیقت او را نشناخته است ...

محتوای این روایت در کتاب شیخ صدوق، به دلیل وجود اقتران ورد دور و تسلسل، اثبات کننده وجود «محدث» است. با این توضیح که از یک جهت، هر مخلوق حادثی خالق دارد و از طرف دیگر، هر حادثی از ازل وجود نداشته است. بنابراین، خالق او نه خودش است و نه مخلوق حادث دیگر.<sup>۲</sup> نمونه ای دیگر با همین موضوع حدوث عالم، از امام رضا عليه السلام را شیخ صدوق در باب اثبات حدوث عالم ذکر می کند:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ عليه السلام قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام، أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالَمِ؟ قَالَ: أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تَكُنْ نَفْسَكَ وَلَا كَوْنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ؛<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۳۴ و ۳۵.

۲. نور البراهین فی بیان اخبار السادة الطاهرين، ص ۹۸ و ۹۹.

۳. التوحید، ص ۲۹۴.

شخصی بر حضرت رضا (ع) وارد شد و پرسید: یا ابن رسول الله، دلیل بر حدوث عالم چیست؟ ایشان فرمود: تو نبوده‌ای و سپس موجود شدی، و حال آن‌که می‌دانی خودت را موجود نکرده‌ای و کسی که مانند توست، تو را هستی نداده است.

در این روایت، مشخص است که شخص پرسشگر از طریق استدلال و تفکر درباره چگونگی وجود خویش، به حدوث بودن عالم پی می‌برد. در همین موضوع، امام صادق (ع) نیز اشاراتی دارند که دگرگونی‌های عالم را دلیل بر حادث بودن آن بیان می‌کنند:

... فَقَالَ: مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْأَجْسَامِ؟ فَقَالَ: إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا إِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ، وَفِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَانْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى، وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَلَا حَالٌ، لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَيَحُولُ يُوجَدُ وَيَبْطُلُ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ، وَفِي كَوْنِهِ فِي الْأُولَى دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ، وَلَنْ يَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَالْعَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ...<sup>۱</sup>

حضرت صادق (ع) به او فرمود: از هر چه می‌خواهی سؤال کن. پرسشگر گفت: دلیل بر حدوث اجسام چیست؟ فرمود: من چیز کوچک و بزرگی نیافتم مگر آن‌که وقتی به آن چیز مثل آن اضافه شود، بزرگ‌تر می‌شود و در این، زوال و انتقال از حالت اول وجود دارد. اگر قدیم بود، زائل نمی‌شد و تغییر نمی‌کرد، زیرا آنچه زائل می‌شود و تغییر می‌کند، امکان دارد که موجود شود و باطل گردد. پس وجود آن پس از عدم، همان دخول در حدوث است. بنابراین، این شیء از ابتدا معدوم بوده و صفات ازل با عدم در یک چیز جمع نمی‌شوند.

#### ۴. کتاب من لا يحضره الفقيه

این کتاب به عنوان یکی از مهم‌ترین متون فقهی شیعه شناخته می‌شود و در آن شیخ صدوق به ارائه احکام فقهی پرداخته است. اما در بخش‌های مختلف کتاب، او از عقل نیز برای تفسیر و رفع تعارضات روایات استفاده می‌کند.

این کتاب با توجه به معنای عنوان آن مخصوص مخاطبی است که به فقیه دسترسی ندارد. براساس نظر خود مؤلف در مقدمه کتاب، در پاسخ به تقاضای شخصی نگارش شد

که به اهمیت وجود کتابی همچون کتاب من لایحضره الفقیه اشاره کرده است:

... هنگامی که خواست و مشیت باری مرا بسوی بلاد غربت روانه ساخت، و دست تقدیر و سرنوشت گذارم را به سرزمین بلخ قصبه ایلاق انداخت، سید متعهد و پایبند دین، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَنٍ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ [حَسَنَ بْنِ] حُسَيْنَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ حُسَيْنَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) که معروف است به «نعمت» به آن قصبه وارد شد، و من به مجالست با وی بسیار خرسند و شادمان شدم، و با همدمی و همصحبتی او قلبم روشن و سینه‌ام گشوده شد، و به دوستی و محبتش بسیار مفتخر و سرافراز گشتم، به جهت اخلاق ستوده‌ای که بر شرافت و اصالت خانوادگی خود افزوده بود؛ از حیا و شایستگی، آرامش دل، هیبت، دینداری و تعهد، پاکدامنی، پرهیزگاری و فروتنی.

وی روزی از کتاب مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الرَّازِي، طبیب، که نامش را من لایحضره الطیب گذاشته، یاد کرد و گفت: این کتابی است در موضوع خود (با کمی حجمش) جامع و وافی، و از من درخواست کرد که در فقه و حلال و حرام و قوانین و مقررات شرع، کتابی بنویسم، به قسمی که همه آنچه را که در موضوعات مختلف فقه (از طهارت تا دیات) تاکنون نوشته‌ام، دربرداشته باشد و آن را «کتاب من لایحضره الفقیه» نام نهادم، تا به وقت نیاز بدان مراجعه کرده و مورد اعتماد و اطمینانش باشد و به آن عمل کند، و با کسانی که آن را مطالعه کرده و از آن نسخه برداشته و به آنچه در آن است عمل کنند، در اجر شریک باشد، در صورتی که وی از بیشتر کتاب‌های من که همراه خود داشتم، نسخه برداشته و یا از من به گوش خود احادیش را شنیده و اجازه روایتش را نیز گرفته بود، و بر تمامی آن‌ها - که حدود ۲۴۵ مجلد می‌شد - آگاهی داشت.

این جانب چون او را - که خدای توفیقش دهد - اهل و شایسته یافتم، پیشنهادش را به این کار پذیرفتم و این کتاب را با حذف اسناد - که مبادا سبب افزایش حجم کتاب شود - تألیف کردم، اگرچه در ذکر آن فائده بسیار بود...<sup>۱</sup>

با بررسی متن کتاب من لایحضره الفقیه و آنچه درباره روش شیخ صدوق دریافت می‌شود، می‌توان قوه استدلال و عقل‌گرایی صدوق را مورد دقت قرار داد. شیخ صدوق با استدلال و

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲ و ۳.

برهانی که برای انتخاب روایات و از آن جزئی‌تر برای انتخاب بخشی از روایات مطرح می‌کند، مشخص می‌شود با استدلال و برهانی خاص سمت روایات می‌رود و این طور نیست که تمام روایت را انتخاب کرده باشد:

در این کتاب فقط روایاتی را می‌آورم که به آن‌ها فتوا می‌دهم و به صحت آن‌ها حکم می‌کنم و به حجیت آن‌ها بین خود و پروردگارم اعتقاد دارم.<sup>۱</sup>

این نمونه مخصوصاً درباره یکی از علت‌های تقطیع حدیث در کتابش، مشخص می‌کند از آن‌جا که در این کتاب قصد فتوا دادن دارد، این‌گونه استدلال و سپس برای ذکر روایات عمل کرده است،<sup>۲</sup> ضمن این‌که این شیوه مورد تأیید فقها است؛ زیرا فقها حجیت داشتن یک قسمت از روایت و عدم حجیت بخش دیگری از آن را ممکن دانسته و آن را مانع از تمسک به بخش دارای حجیت نمی‌دانند؛<sup>۳</sup> همچنان که این مطلب مورد تأیید فقهای معاصر نیز هست.<sup>۴</sup>

#### ۴-۱. نمونه اول: اجتهاد فقهی و عقل

شیخ صدوق در مسئله وضو و شرایط تیمم، به ویژه در حالاتی که آب به سختی یافت می‌شود یا استفاده از آن خطر دارد، با استناد به عقل، حکم به جواز تیمم می‌دهد. او با بهره‌گیری از قاعده «لا ضرر» بیان می‌کند که حکم شرعی نباید به ضرر یا آسیب انسان منجر شود، و این قاعده - که بر پایه عقل و نقل است - توجیه‌گر حکم تیمم در چنین شرایطی است.<sup>۵</sup>

#### ۴-۲. نمونه دوم: رفع تعارض میان روایات

در بخشی از این کتاب، شیخ صدوق به بررسی تعارض میان دو روایت در مورد مسئله نماز مسافر پرداخته است. او در این‌جا بیان می‌کند که اگرچه نقل برای تعیین حکم شرعی ضروری است، اما اگر دو روایت در تعارض باشند، باید به حکم عقل رجوع کرد. عقل حکم می‌کند که روایتی که با اصول قطعی دین و احکام یقینی تطابق بیشتری دارد، باید پذیرفته

۱. همان.

۲. «تقطیع روایت در کتاب من لایحضره الفقیه؛ مصادیق، انگیزه‌ها و آسیب‌ها»، ص ۸۰.

۳. الحاشیه علی مدارک الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۳؛ ج ۸، ص ۵۰۸.

۴. المحجة فی تقریرات الحجة، ص ۱۵.

۵. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۸۰.

شود و دیگری کنار گذاشته شود.<sup>۱</sup>

## ۵. کتاب علل الشرایع

کتاب علل الشرایع - که به بررسی علل و فلسفه احکام شرعی می پردازد - یکی از آثار شاخص شیخ صدوق است. او در این کتاب به وضوح نشان می دهد که چگونه می توان فلسفه احکام را با عقل درک و تبیین کرد.

### ۱-۵. نمونه اول: فلسفه حرمت شراب

شیخ صدوق در این بخش با استفاده از احادیث ائمه اطهار، حرمت شراب را بیان می کند و در کنار آن استدلال می کند که عقل نیز حکم می کند که هر چیزی که عقل را زایل کند، باید حرام باشد. او توضیح می دهد که شراب نه تنها عقل را زایل می کند، بلکه انسان را از انجام وظایف دینی و اخلاقی نیز باز می دارد. این استدلال عقلی، درک بهتری از فلسفه این حکم شرعی به دست می دهد.<sup>۲</sup>

### ۲-۵. نمونه دوم: فلسفه نماز شب

شیخ صدوق در بحث نماز شب، با استناد به روایات اهل بیت، تأکید می کند که این نماز باعث پاکیزگی روح و تقویت معنویت انسان می شود. در ادامه، او توضیح می دهد که عقل نیز می پذیرد که اعمال عبادی مانند نماز شب، به انسان کمک می کند تا روحیه ای مثبت تر و ارتباط نزدیک تری با خداوند برقرار کند، که این امر در بهبود زندگی معنوی انسان اثرگذار است.<sup>۳</sup>

### ۳-۵. نمونه سوم: اجتهاد لغوی و عقل گرایی

یکی از مهم ترین نمونه هایی که نشان دهنده بهره گیری شیخ صدوق از عقل و عقل گرایی ایشان است، اجتهاد لغوی وی در تبیین و معناشناسی واژگان غریب است. واژه «غریب» صفتی است به معنای دور و جدا افتاده.<sup>۴</sup> «غریب الحدیث» را حدیثی تعریف کرده اند که مشتمل بر واژه ای نا آشنا و نامأنوس باشد.<sup>۵</sup>

۱. همان، ج ۴، ص ۹۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۷۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۷۹.

۴. مفردات قرآن الکریم، ج ۱، ص ۶۰۴؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۶۸۶.

۵. مقباس الهدایه فی علم الدرايه، ج ۱، ص ۲۳۱.

گاهی شیخ صدوق برای تفسیر و تبیین معنای یک واژه غریب، بسان یک دانشمند لغوی به تفسیر آن دست می‌زند و براساس رأی اجتهادی خود معنای واژه را بیان می‌کند؛ به عنوان مثال در حدیث: «إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ» شیخ صدوق با استفاده از اجتهاد لغوی خود، واژه «أبردوا» را به معنای «عجلوا»، مشتق از «برید» به معنای «نامه‌رسان تیزپا و سریع» تبیین می‌کند.<sup>۱</sup>

گاهی نیز در معناشناسی واژه غریب، با استفاده از وجه تسمیه واژه و رابطه عقلانی که بین واژه و وجه تسمیه آن وجود دارد، به معناشناسی واژه غریب می‌پردازد. این امر نیز نشان می‌دهد که ایشان بیشتر جانب عقل را می‌گیرد تا سایر موارد دیگر.

معنای لغوی «تسمیه» را به: نامیدن، نام نهادن و نام‌گذاری، تعریف کرده‌اند.<sup>۲</sup> «وجه تسمیه» در اصطلاح همان علت نامیده شدن و نام‌گذاری واژه‌ها بدان اسامی است. گاهی شیخ صدوق در معناشناسی واژگان غریب، وجه تسمیه آن واژه را بیان می‌کند. این مورد اغلب درباره اسماء پیامبران علیهم‌السلام و مکان‌ها به کار رفته است.

به عنوان مثال، وجه تسمیه واژه «نوح» را بدین جهت می‌داند که ایشان «بر نفس خود نوحه و زاری می‌نمودند».<sup>۳</sup> و در موردی دیگر ایشان وجه تسمیه «نساء» را چون مونس آدم بوده است، بیان می‌کند.<sup>۴</sup>

## ۶. کتاب کمال الدین و تمام النعمه

این کتاب - که به بررسی مباحث مهدویت و غیبت امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف پرداخته - نمونه‌ای دیگر از آثار کلامی شیخ صدوق است که در آن از اصول عقلی برای اثبات ضرورت وجود امام و فلسفه غیبت استفاده کرده است.

### ۶-۱. نمونه اول: برهان لطف

یکی از استدلال‌های مهم در این کتاب، برهان لطف است که شیخ صدوق برای اثبات ضرورت وجود امام از آن استفاده می‌کند. او با استفاده از عقل، بیان می‌کند که خداوند برای هدایت بندگان خود باید امامی در میان آن‌ها قرار دهد و اگر امام در دسترس نباشد، همچنان حضور او برای هدایت معنوی ضروری است. او تأکید می‌کند که عقل نیز این

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲. فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۲۰۸۲.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۷.

لطف الهی را درک کرده و به وجود امامی حاضر و غایب باور دارد.<sup>۱</sup>

## ۶-۲. نمونه دوم: فلسفه غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

در ادامه، شیخ صدوق به مسئله غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته است و بیان می‌کند که اگر امام در میان مردم حاضر باشد و جاننش در خطر باشد، عقل حکم می‌کند که برای حفظ جان امام و حفظ دین، او باید غایب شود. این استدلال عقلی، در کنار نقل، به تبیین بهتر فلسفه غیبت کمک می‌کند.<sup>۲</sup>

هم چنین برای اثبات عقاید شیعه، علاوه بر روایات، به نقل حکایات تاریخی مورد قبول معاندان نیز می‌پردازد.<sup>۳</sup>

از جمله استدلال‌های تاریخی که شیخ صدوق به آن می‌پردازد، نقض ادله مخالفان در رد طول عمر حضرت قائم علیه السلام است. در این خصوص به حکایاتی همچون طول عمر شداد بن عاد بن ارم،<sup>۴</sup> حبابه والویه، حدیث خضر، غیبت طولانی و طول عمر دجال، سربانک پادشاه هند استناد می‌کند.<sup>۵</sup>

علاوه بر این موارد، نقلیات دیگری را شیخ صدوق ذکر می‌کند که هر چند با مبنای وی در ذکر حدیث ناسازگار است، اما با آن‌ها استدلال می‌کند که چگونه ممکن است طول عمر را برای معاندان بپذیرند، اما روایاتی را که به طریق صحیح از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص حضرت حجت علیه السلام رسیده نپذیرند.<sup>۶</sup>

در حقیقت ذکر موارد تاریخی و طرح حکایات در آثار صدوق - که در اصل مبنای او نیست یا حداقل این طور مشهور شده است که وی فقط حدیثی است - مشخص می‌شود این اخبار را برای استشهاد و استدلال آورده است و از ذکر این موارد در ذیل روایاتی خاص دقیقاً هدفمند بوده است. این بررسی‌ها همان فرضیه پژوهش را قوت می‌بخشد که عقل و بهره از عقل نزد صدوق حکم سراج دارد دقیقاً همان‌جا که می‌تواند تأییدکننده مضمون روایت باشد، از استدلال و استشهاد هم مدد گرفته است.

۱. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۹۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۰.

۳. «اعتبارسنجی گونه‌های مختلف روایات نزد شیخ صدوق»، ص ۴۲.

۴. کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۵۵۱ و ۵۵۲.

۵. همان، ص ۳۹۲، ص ۵۲۹-۵۳۲، ۵۳۵-۵۳۷ و ۶۴۳.

۶. «اعتبارسنجی گونه‌های مختلف روایات نزد شیخ صدوق»، ص ۴۳.

## ۷. کتاب عیون اخبار الرضا (ع)

کتاب عیون اخبار الرضا (ع) یکی از مهم‌ترین آثار روایی شیخ صدوق است که به نقل احادیث امام رضا (ع) پرداخته است. او در این کتاب از عقل نیز برای تفسیر و فهم احادیث استفاده می‌کند.

### ۷-۱. نمونه اول: جبر و اختیار

شیخ صدوق در بحث جبر و اختیار از امام رضا (ع) حدیثی نقل می‌کند که «امربین الامرین» است؛ یعنی انسان‌ها نه مجبور هستند و نه کاملاً مختار. او با استناد به این حدیث، به تفسیر عقلی این نظریه پرداخته و بیان می‌کند که اگر انسان‌ها به طور کامل مجبور بودند، تکلیف دینی و مسئولیت اخلاقی آن‌ها بی‌معنا می‌شد، و اگر کاملاً مختار بودند، نیاز به هدایت الهی از بین می‌رفت:

حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقُرَشِيِّ (ع) قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مُعَاوِيَةَ الشَّامِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا (ع) بِمَرَوْ فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، رُويَ لَنَا عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) قَالَ: إِنَّهُ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. فَمَا مَعْنَاهُ؟ فَقَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يَعَذِّبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجَبْرِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَضَّ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ (ع) فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِضِ. وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ، وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِضِ مُشْرِكٌ. فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، فَمَا أَمْرُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ فَقَالَ: وَجُودُ السَّبِيلِ إِلَى إِيْتَانِ مَا أُمِرُوا بِهِ وَتَرْكِ مَا نُهِوا عَنْهُ. فَقُلْتُ لَهُ: فَهَلْ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَشِيَّةٌ وَإِرَادَةٌ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: فَأَمَّا الطَّاعَاتُ فَإِرَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيَّتُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا، وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيَّتُهُ فِي الْمَعَاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا. فَقُلْتُ: فَهَلْ لِلَّهِ فِيهَا الْقَضَاءُ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، مَا مِنْ فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْعِبَادُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ إِلَّا وَفَّيَهُ قَضَاءٌ. فَقُلْتُ: مَا مَعْنَى هَذَا الْقَضَاءِ؟ فَقَالَ: الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَفْعَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.<sup>۱</sup>

این استدلال و مواردی مانند آن، نشان‌دهنده ترکیب نقل و عقل در آثار صدوق است.

### ۷-۲. نمونه دوم: مسئله عدل الهی

در بحثی دیگر از عیون اخبار الرضا (ع)، شیخ صدوق به مسئله عدل الهی پرداخته است.

۱. عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۲۴.

او روایتی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که در آن حضرت به صراحت می‌فرمایند که خداوند هرگز به بندگان خود ظلم نمی‌کند و هرآنچه از سوی او رخ می‌دهد، برپایه عدالت است. شیخ صدوق سپس با تکیه بر اصول عقلی، به تبیین این روایت پرداخته و بیان می‌کند که عقل نیز حکم می‌کند که خداوند باید عادل باشد؛ زیرا ظلم در ذات الهی غیرممکن است. وی استدلال می‌کند که اگر خداوند ظالم بود، نظام هستی به عدالت نمی‌چرخید و هیچ‌کس نمی‌توانست به عدالت الهی ایمان داشته باشد. این استدلال‌ها، نشان‌دهنده اهمیت عقل در تفسیر مباحث کلامی نزد شیخ صدوق است.<sup>۱</sup>

### ۷-۳. نمونه سوم: اجتهاد لغوی

یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها که نشان‌دهنده بهره‌گیری شیخ صدوق از عقل و اجتهاد اوست، استفاده از «ادراج» در متن حدیث به منظور تبیین و معناشناسی واژگان غریب است. واژه «ادراج» از ریشه «درج» گرفته شده و به معنای «وارد شده» یا «درج شده» است.<sup>۲</sup> و در تعریف اصطلاحی آن گفته‌اند:

هو الحديث الذي أُطْلِعَ فِي مَتْنِهِ أَوْ إِسْنَادِهِ أَوْ زِيَادَةٍ لَيْسَتْ مِنْهُ؛

حدیثی که در متن یا سند آن اضافاتی وجود داشته باشد که به حدیث تعلق ندارد. پس، گاهی راوی در وسط حدیث یا پایان آن، گفتاری از خود را به عنوان استدلال یا تبیین معنای یک واژه از حدیث، درج می‌کند. چه این کار راوی به عنوان توضیح و تبیین حدیث باشد و چه به عنوان استشهاد به آن باشد.<sup>۳</sup> به عنوان مثال، شیخ صدوق در حدیثی طویل درباره عبارت: «سَأَلَهُ عَنْ أَوَّلِ شَجَرَةٍ نَبَتْ فِي الْأَرْضِ فَقَالَ هِيَ الدُّبَّاءُ» می‌گوید که عبارت: «وَهُوَ الْقَرْع» در معنای واژه «الدُّبَّاء» ادراج شده است.<sup>۴</sup>

### ۸. کتاب امالی الصدوق

کتاب الأمالی مجموعه‌ای از سخنرانی‌های شیخ صدوق است که در آن به موضوعات

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۴۵۰.

۲. لسان العرب، ج ۲، ص ۲۶۹.

۳. تنقیح المقال فی احوال الرجال، ج ۱، ص ۲۱۹.

۴. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۴۴.

مختلف دینی و اخلاقی پرداخته شده است. این کتاب، مانند دیگر آثار وی، حاوی روایات اهل بیت علیهم‌السلام و تبیین‌های عقلی برای فهم بهتر احادیث و آموزه‌های دینی است. کتاب الأمالی در جریان سفر شیخ صدوق به نیشابور نگارش یافته است، در حالی که او در آستانه شصت سالگی قرار داشت، به اوج شهرت رسیده و جایگاه قابل توجهی در دربار آل بویه داشت.

این اثر - که با نام المجالس نیز شناخته می‌شود - مجموعه‌ای از ۹۷ مجلس املاي حدیث شیخ صدوق است. آغاز نگارش آن از ماه رجب سال ۳۶۷ ق، بوده و تا ماه شعبان سال ۳۶۸ ق، ادامه یافته است.<sup>۱</sup>

#### ۸-۱. نمونه اول: تبیین عقلانی از قیامت

در یکی از جلسات در کتاب الامالی، شیخ صدوق به موضوع قیامت پرداخته و ضمن نقل احادیثی از اهل بیت علیهم‌السلام درباره روز قیامت، از اصول عقلی برای توضیح این مسئله بهره می‌گیرد. او توضیح می‌دهد که عقل انسان‌ها نیز این حقیقت را می‌پذیرد که باید روزی برای حساب و کتاب اعمال وجود داشته باشد. وی استدلال می‌کند که اگر چنین روزی وجود نداشت، تکالیف دینی و اخلاقی انسان‌ها بی‌معنا می‌شدند و نظام عدالت در جهان نقض می‌گردید.<sup>۲</sup>

#### ۸-۲. نمونه دوم: فلسفه اخلاق در اسلام و جایگاه عقل

شیخ صدوق در یکی دیگر از جلسات الأمالی به موضوع اخلاق اسلامی پرداخته و بر نقش عقل در تعیین رفتارهای اخلاقی تأکید می‌کند. وی در این بخش به حدیثی از امام علی علیه‌السلام استناد می‌کند که عقل را به عنوان یکی از ابزارهای اصلی هدایت اخلاقی انسان‌ها معرفی می‌نماید. صدوق سپس با تحلیل عقلی بیان می‌کند که اصول اخلاقی اسلام بر پایه عقل استوار است و انسان می‌تواند از طریق عقل، تشخیص درست و نادرست در مسائل اخلاقی را به دست آورد.<sup>۳</sup>

۱. «واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق علیه‌السلام»، ص ۹۳-۱۲۲.

۲. الامالی (صدوق)، مجلس ۳۴، ص ۵۸۰.

۳. همان، مجلس ۴۸، ص ۶۸۲.

## ۸-۳. نمونه سوم: تبیین عقلانی زیارت خدا

شیخ صدوق در الامالی، مانند دیگر آثارش، هیچ‌گاه کلام یا تفسیری از خود را ضمن ارائه روایت اضافه نکرده و تنها به نقل روایت و سلسله راویان بسنده می‌کند.<sup>۱</sup> با این حال، همان‌گونه که در دیگر آثار ذکر شد، جایی که نیاز به استدلال جهت روشننگری و دفاع از عقاید باشد، از استدلال و نیروی روشننگری عقل بهره می‌برد. در کتاب الامالی، زمانی که روایتی از امام کاظم (ع) نقل می‌شود که مضمون آن چنین است:

هر کس فرزندم را زیارت کند، چنان باشد که گویی خداوند را در عرش زیارت کرده است. شیخ صدوق برای جلوگیری از سوءاستفاده گروه‌هایی همچون کرامیه، با استدلال عقلانی مفهوم زیارت عرش خدا را تبیین می‌کند:

مَعْنَى قَوْلِهِ (ع) «كَأَنَّ مَنْ زَارَ اللَّهَ فِي عَرْشِهِ» لَيْسَ بِتَشْبِيهِ، لَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ تَزُورُ الْعَرْشَ وَتَلُودُ بِهِ وَتَطُوفُ حَوْلَهُ وَتَقُولُ: «تَزُورُ اللَّهَ فِي عَرْشِهِ»، كَمَا يَقُولُ النَّاسُ: «نَحْجُ فِي بَيْتِ اللَّهِ» وَتَزُورُ اللَّهَ، لَا أَنَّ اللَّهَ (ع) مُوصُوفٌ بِمَكَانٍ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا؛<sup>۲</sup>

مقصود از این که کسی خدا را در عرشش زیارت کند، تشبیه نیست؛ زیرا فرشتگان عرش را زیارت می‌کنند، بدان پناهنده می‌شوند و گرد آن طواف کرده و می‌گویند: خدا را در عرش او زیارت کردیم. نه مقصود این است که خدا موصوف به مکان شود، زیرا خدای تعالی از آن برتر است.

## ۹. کتاب المقنع

کتاب المقنع یکی دیگر از جمله آثار فقهی شیخ صدوق است که در آن به مسائل مختلف شرعی پرداخته شده است. اگرچه این کتاب بیشتر جنبه نقلی دارد، اما در برخی از موارد، شیخ صدوق از اصول عقلی برای استنباط احکام فقهی نیز استفاده کرده است.

## ۹-۱. نمونه اول: تطبیق عقل در مسائل فقهی مربوط به وضو

در بحث وضو، شیخ صدوق به مسئله شرایط وضو و نحوه تطبیق آن با اصول عقلانی پرداخته

۱. «امالی شیخ صدوق، منشوری اعتقادی - اخلاقی برای شیعیان نیشابور»، ص ۱۴۲.

۲. الامالی (صدوق)، مجلس ۲۵، ص ۱۲۰.

است. او در این جا بیان می‌کند که اگر شرایط وضوبه گونه‌ای باشد که به فرد ضرر برساند (مانند سرما یا بیماری)، عقل حکم می‌کند که فرد از تیمم به عنوان جایگزین استفاده کند. این استدلال از قاعده «لاضرر» سرچشمه می‌گیرد که ریشه‌ای عمیق در اصول عقلی دارد.<sup>۱</sup>

#### ۹-۲. نمونه دوم: تفسیر عقلی احکام مربوط به روزه

شیخ صدوق در بخش دیگری از کتاب المقنع، به احکام روزه پرداخته است و بیان می‌کند که اگر روزه برای فرد بیماری ضرر داشته باشد، عقل حکم می‌کند که نباید روزه بگیرد. او در این جا از قاعده «حفظ نفس» استفاده کرده و توضیح می‌دهد که عقل و شرع همسو هستند و هر دو به حفظ جان انسان تأکید دارند.<sup>۲</sup>

#### ۱۰. صفات الشیعه

صفات الشیعه یکی دیگر از آثار اخلاقی و اعتقادی شیخ صدوق است که به بیان ویژگی‌های مومنان شیعه و رفتارهای مورد انتظار از آن‌ها پرداخته است. این کتاب نیز دارای جنبه‌های عقلانی قابل توجهی است.

#### ۱۰-۱. نمونه اول: عقل و معیار ایمان

شیخ صدوق در این کتاب به وضوح بیان می‌کند که یکی از معیارهای اصلی برای تشخیص ایمان واقعی در شیعه، استفاده از عقل در امور دینی است. او با استناد به روایات امامان معصوم علیهم‌السلام توضیح می‌دهد که عقل به عنوان یکی از ابزارهای الهی برای هدایت انسان‌ها است و شیعیان واقعی کسانی هستند که در تمامی اعمال و رفتارهای خود از عقل بهره‌مند می‌شوند.<sup>۳</sup>

#### ۱۰-۲. نمونه دوم: اخلاق شیعیان و نقش عقل در رفتارهای اجتماعی

در بخش دیگری از صفات الشیعه، شیخ صدوق به بررسی رفتارهای اجتماعی شیعیان پرداخته و بیان می‌کند که عقل، شیعه را به رعایت اصول اخلاقی در رفتار با دیگران هدایت می‌کند. او تأکید می‌کند که عقل انسان را به محبت، همزیستی مسالمت‌آمیز و عدالت اجتماعی دعوت می‌کند و این اصول باید در رفتار شیعیان مشهود باشد.<sup>۴</sup>

۱. المقنع، ص ۵۳۷.

۲. المقنع، ص ۳۱۲.

۳. صفات الشیعه، ص ۱۸.

۴. همان، ص ۴۵.

## ۱۱. شیخ صدوق و اصول عقلانی محاوره

مقصود از اصول عقلانی محاوره، اصول کلی‌ای است که اجزای یک متن و سخن را به سوی مفاهیم مورد نظر و مراد گوینده هدایت می‌کنند. این اصول به چگونگی ایجاد و تکوین کلام دلالت دارند. بنابراین، می‌توان گفت که مقصود از اصول عقلایی محاوره، قرینه‌های پیوسته، اعم از لفظی و غیرلفظی، و قرینه‌های ناپیوسته و انواع دلالت‌های کلام است که در علم تفسیر در زمره قواعد تفسیری قرار می‌گیرند. به عبارتی دیگر، عقلا در فهم یک سخن به مواردی مانند توجه به صدر و ذیل سخن و انواع دلالت‌ها و قرینه‌های بیرونی کلام توجه می‌کنند که به این قرائن، اصول عقلانی محاوره گفته می‌شود.

بهره‌گیری از اصول عقلانی محاوره باعث فهم مراد سخن و به دست آوردن معانی جدید می‌شود؛ زیرا گاهی برای معنای مقصود گوینده، واژه مناسبی وجود ندارد. بنا بر گفته جاحظ، واژگان محدود ولی معانی نامحدود هستند،<sup>۱</sup> و بهره‌گیری از این اصول و قواعد عقلانی باعث جبران نقص و کمبودی واژه‌ها برای بیان معانی می‌شود. بنابراین، اصول عقلانی محاوره یک قاعده عقلانی است که شهود و بروز آن در اکثر آثار شیخ صدوق قابل بازبینی و احصا است. از سوی دیگر، از آن‌جا که قرآن کریم از وحی الهی سرچشمه گرفته و با هدف هدایت و پند گرفتن تمامی مردم نازل شده است، گاهی معارفی عمیق را در قالب الفاظ بشری و رایج میان مردم عرب بیان فرموده است. بنابراین، طبیعی است که برخی واژه‌های قرآن در معنای رایج میان مردم عرب به کار نرفته باشند و بیان معنای واژه با توجه به معنای ظاهری آن، در ادبیات انسانی، نامأنوس و غریب به نظر برسد. چنین واژگانی بیشتر در حوزه حقایق غیبی و صفات و اسمای الهی قرار دارند و معناشناسی ناقص از این دست واژگان می‌تواند منجر به ایجاد تشبیه و تجسیم در شناخت خداوند شود.

شیخ صدوق نیز گاهی در تفسیر این‌گونه آیات از اصول عقلانی محاوره بهره برده و از معنای ظاهری واژه عبور کرده است تا تفسیری عقلانی ارائه دهد که مخاطب را از احتمال افتادن در دام تشبیه و تجسیم خداوند در امان نگاه دارد. برای مثال، شیخ صدوق در بیان معنای واژه «وجه» در آیه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>۲</sup> با عبور از معنای ظاهری واژه و نسبت دادن صفات انسانی به خداوند، آن را به معنای «دین» تفسیر می‌کند و می‌نویسد که آمدن

۱. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۸۳.

۲. سوره قصص، آیه ۸۸.

به سوی خداوند از همان روی و جانب است و به وسیله دین است که به خداوند توجه می‌شود.<sup>۱</sup>

همچنین در آیه: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾<sup>۲</sup> شیخ صدوق با عبور از معنای ظاهری واژه «ساق»، آن را به معنای «وجه امر و شدت کار» تبیین می‌کند.<sup>۳</sup>

## ۱۲. شیخ صدوق و قاعده عقلانی سیاق

یکی از قرائن مهم پیوسته لفظی که در متن نمود پیدا می‌کند، سیاق جمله است. همچنین از قرائن پیوسته غیرلفظی می‌توان به شرایط و اسباب صدور سخن، ویژگی‌های مخاطب و متکلم در هنگام صدور کلام اشاره کرد.

برای فهم مراد و مقصود یک سخن، بایستی به این موارد توجه شود. این قرائن، بر مراد متکلم دلالت دارند و هر کس که به آن‌ها بی‌اعتنا باشد، ممکن است در کشف معنای واقعی متن دچار خطا شود. از آنجا که سیاق به عنوان یک قاعده عقلی محسوب می‌شود، توجه به آن در تحلیل متون و تفسیر سخنان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.<sup>۴</sup> لذا یکی از اصول عقلانی در محاوره به شمار می‌رود.

مقصود از اصول عقلایی محاوره، اصولی کلی است که اجزای یک متن و سخن را به سوی مفاهیم مورد نظر و مراد گوینده هدایت می‌کند. به عبارتی دیگر، عقلا در فهم یک سخن به مواردی مانند توجه به صدر و ذیل سخن و انواع دلالت‌ها و قرینه‌های بیرونی و درونی کلام توجه می‌کنند که به این قرائن، اصول عقلایی محاوره گفته می‌شود.

یکی از مهم‌ترین این اصول، توجه به سیاق است. سیاق در لغت به معانی گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله: رانندن و به حرکت درآوردن و سوق دادن چهارپایان، رشته پیوسته، تابع و اسلوب و روش، امور مخفی و کنایه از شدت داشتن.<sup>۵</sup>

در تعریف اصطلاحی، سیاق عبارت است از نوعی قرار گرفتن عقلانی واژگان در یک متن و رابطه آن با جملات قبل و بعد، به گونه‌ای که بتوان از آن معنایی کشف کرد که صرفاً از

۱. الاعتقادات الامامیه، ص ۲۳.

۲. سوره قلم، آیه ۴۲.

۳. الاعتقادات الامامیه، ص ۲۳.

۴. «روش صحیح تفسیر قرآن»، ص ۲۹.

۵. مفردات قرآن الکریم، ص ۴۳۶؛ الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۹۹؛ معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۱۷.

مفهوم واژگان به دست نمی آید. حجیت و دلالت سیاق برگرفته از سیره عقلاء است و عقلاء در فهم کلام به صدر و ذیل آن توجه دارند؛ این امر در همه زبان ها معتبر و مورد توجه است. شهود و بروز این قاعده در آثار شیخ صدوق مشهود است؛ وی نیز از این اصل عقلانی غافل نبوده و با توجه به اقتضای کلام، به بیان معنای واژه ها پرداخته است. به عنوان مثال، شیخ صدوق در تبیین معنای واژه «وهازه» در عبارت: «حُمَادِيَّاتُ النَّسَاءِ عَضُّ الْأَبْصَارِ وَ خَفَرُ الْأَغْرَاضِ وَ قَصْرُ الْوَهَاةِ» - که لغویان آن را به معنای «خطا» تفسیر کرده بودند<sup>۱</sup> - با توجه به سیاق کلام، مناسب ترین معنا را انتخاب کرده و واژه «وهازه» را به معنای «رفتار زن با حیا و عفت» تفسیر می کند.<sup>۲</sup>

### ۱۳. شیخ صدوق و متون اعتقادی و کلامی شیعه

کلام اسلامی را به معنای استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام تعریف کرده اند.<sup>۳</sup> اگرچه علم کلام شیعه از درون احادیث معصومان (علیهم السلام) پدید آمده و با فلسفه شیعه آمیخته شده است، لکن همراه با استدلال عقلی نیز همراه می باشد. شیخ صدوق از نظر فکری و کلامی، از مکتب حدیثی قم به شمار می آید.

شاخصه اصلی مکتب شیخ صدوق و قمیان - که در برخی تألیفات ایشان به وضوح بروز و نمود یافته است - تکیه و توجه بیشتر بر اخبار و احادیث نبوی (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومان (علیهم السلام) در تعریف مفاهیم و اثبات قضایای اعتقادی و کلامی است. با این حال، با مطالعه آثار برجای مانده از شیخ صدوق می توان گفت که ایشان علاوه بر اعتماد به احادیث معصومان (علیهم السلام)، در بسیاری موارد نیز دانشمندی عقل گرا بوده و در اکثر مسائل مورد بحث، دست به اجتهاد زده است.

برخی خط فکری - کلامی شیخ صدوق را ناشی از متون احادیثی می دانند که وی نقل کرده و معتقدند که او بدون تصرف در آن ها، اعتقادات خود را در یک منظومه کلامی جای داده و مدون کرده است.<sup>۴</sup> لکن شیخ صدوق در بیشتر موارد،<sup>۵</sup> به ویژه در حوزه معناشناسی مفردات و واژگان غریب، علاوه بر بهره گیری از احادیث معصومان (علیهم السلام)، به اجتهاد و اظهار نظر

۱. النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۴، ص ۲۳۲.

۲. صفات شیعه، ص ۳۷۸.

۳. علوم اسلامی، ج ۲، ص ۹۱.

۴. «ابن بابویه و کلام».

۵. برای مطالعه بیشتر، رک: «روش کلامی شیخ صدوق»، موسوی، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۷ ش.

نیز پرداخته است.

با مطالعه آثار برجای مانده از شیخ صدوق می‌توان نتیجه گرفت که ایشان محدث ظاهرگرایی صرف نبوده و نیست و نباید از دایره عقل‌گرایی خارج دانسته شود. حداقل وقتی به توانایی ایشان در اجتهاد در معنای واژگان غریب و گونه‌های تبیین معنای آن‌ها در آثارش نگریسته شود، می‌توان با اطمینان گفت که وی یکی از مهم‌ترین دانشمندان عقل‌گرایی در قرن چهارم هجری است.

موضوع قابل تأمل این است که شیخ صدوق در آثار خود از استدلالات کلامی شیعه بهره برده است. به عنوان مثال، در معنای واژه «امام» علاوه بر معنای مشهور خود: «پیشوا و رهبر»<sup>۱</sup>، شیخ صدوق با بهره‌گیری از استدلالات کلامی این واژه را به معنای: «شخصی نمونه و الگو برای مردم که از جانب خداوند این منصب به او داده شده که بر بندگان فرمانبرداری اش لازم است»<sup>۲</sup> نیز تبیین و تفسیر می‌کند.

در کتاب التوحید خود در بیان معنای واژگان: «الواحد، التوحید، والموحد»، استدلال کلامی مفصلی درباره معنای واژگان: «واحد و توحید و موحد» بیان کرده است.<sup>۳</sup>

یکی دیگر از مسائل مهمی که در علم کلام بدان پرداخته می‌شود، توحید صفاتی و توحید افعالی خداوند است. توحید صفاتی در نگاه مکتب کلامی معتزله به معنای خالی بودن ذات خداوند از هر صفتی است؛ یعنی ذات خداوند آن صفات را ندارد. ولی از نگاه کلام امامیه صفات خداوند عین ذاتش است، به معنای عینیت صفات خداوند با ذات خود است. و توحید افعالی شیعه به این معنا است که هر فعلی از افعال بندگان در عین این‌که قائم به خودشان است، قائم به ذات حق نیز هست و این دو قیام در طول هم دیگر است، نه در عرض با هم هستند.<sup>۴</sup>

بر همین اساس، گاهی شیخ صدوق رحمه‌الله در معناشناسی برخی از الفاظ و واژگان دخیل در این حوزه را هماهنگ با استدلال شیعه امامیه بیان و نقل می‌کند. به عنوان مثال، ایشان در بیان معنای واژه «المسموع» می‌نویسد که این واژه به معنای «شنونده است، اگر مسموعی که قابل شنیدن باشد، یافت شود» و «البصیر» را به معنای «بیننده است، اگر مبصراتی باشند که

۱. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲. معانی الاخبار، ص ۶۵.

۳. التوحید، ص ۸۴.

۴. آموزش عقاید، ص ۷۴.

آن‌ها را بتوان دید»<sup>۱</sup> که اشاره به صفت فعل خداوند دارد.

#### ۱۴. نتیجه

به طور کلی، با بررسی آثار شیخ صدوق، آنچه از روایات گزارش شده و شرح اندیشه‌هایش ذیل عناوینی که در آثار متنوعش آورده شده، مشخص می‌شود که در درجه اول روش کلامی را به عنوان ابزار اصلی مورد توجه قرار نمی‌دهد و آنچه تأیید می‌کند، عدم رضایت ائمه علیهم‌السلام به روش کلامی است، مگر در شرایط اضطراری و ویژه که جزئیات آن در منابع آمده است.

از جمله شواهدی که نشان می‌دهد شیخ صدوق مخالف مطلق با علم کلام و شیوه عقلی نبوده است، می‌توان به تحلیل اندیشه‌های او در آثارش اشاره کرد:

۱. کتاب التوحید شیخ صدوق، اولین مجموعه‌ای است که احادیث کلامی امامی را در یک نظام جامع و هماهنگ جمع‌آوری و تبویب کرده است.

۲. اولین اعتقاداتنامه‌های امامیه در آثار شیخ صدوق، یعنی رساله «الاعتقادات» و رساله «الهدایه»، نشانگر گرایش وی به مباحث کلامی است.

۳. هنگامی که به علت نگارش کتاب التوحید و کتاب کمال الدین اشاره می‌کند، دغدغه‌های کلامی شیخ صدوق آشکار می‌شود.

گزارش‌ها و اطلاعات درباره اندیشه‌های کلامی نوبختیان، ابن قِبّه رازی، ابن بشار و ابوزید علوی در کتاب کمال الدین، دلیل دیگری بر توجه شیخ صدوق به مباحث کلامی است.

با وجود این، صرف توجه به این شواهد نمی‌تواند نشان دهد که شیخ صدوق کاملاً عقل‌گرا بوده است و نیز قصد نداریم او را صرفاً عقل‌گرا یا نقل‌گرای محض معرفی کنیم، بلکه اتفاقاً یکی از مهارت‌ها و تخصص‌های این عالم دین، حدیث‌پژوهی عقل‌گرا اوست.

شیخ صدوق بر اساس روایتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند، عقل را سراج می‌داند و آن را ابزاری معتبر می‌شمارد که می‌تواند در برابر علم امام معصوم مؤثر باشد و به مرتبه علم دست یابد. در این روایت، امام صادق علیه‌السلام به مؤمنان توصیه می‌کند که با کلام و استدلال خود با مردم احتجاج کنند و اگر غالب شدند، این خود امام است که غالب آمده، نه شخص دیگر.<sup>۲</sup>

۱. التوحید، ص ۱۹۷.

۲. الاعتقادات الامامیه، ص ۴۳.

## کتابنامه

- آموزش عقاید، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴ش.
- اعتقادات الامامیه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- الامالی، محمد بن علی بن بابویه، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- البيان و التبیین، عمر بن بحر جاحظ، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- تنقیح المقال فی احوال الرجال، عبدالله مامقانی، نجف، مطبعة المرتضوية، ۱۳۵۰ق.
- التوحيد، محمد بن علی بن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ش.
- الحاشیه علی مدارک الاحکام، محمد باقر وحید بهبهانی، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۹ق.
- الصحيح، اسماعیل بن حماد جوهري، بیروت، دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ق.
- صفات الشیعه، محمد بن علی بن بابویه، تهران، اعلمی، ۱۳۶۲ش.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، قم، داوری، بی تا.
- علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه، نجف، مكتبة حيدريه، ۱۳۸۶ش.
- علوم اسلامی، مرتضی مطهری، انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و کانادا، بی تا.
- عیون اخبار الرضا (ع)، محمد بن علی بن بابویه، تهران، جهان، ۱۳۷۸ش.
- فرهنگ فارسی، محمد معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۱۷ش.
- قرآن‌شناسی، محمدتقی مصباح یزدی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
- کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه، تهران، اسلامی، ۱۳۹۵ش.
- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مکرم، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- المحجة فی تقریرات الحجة، سید محمد حجت کوه‌کمری، قم، بی جا، ۱۴۲۱ق.
- معانی الاخبار، محمد بن علی بن بابویه، محقق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- معجم مقاییس اللغة، احمد ابن فارس، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.

- مفردات الفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- مقباس الهدایه فی علم الدرايه، عبدالله مامقانی، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۵ش.
- المقنع، محمد بن علی بن بابویه، قم، اعتماد، ۱۴۱۵ق.
- من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، مبارک بن محمد ابن اثیر، مبارک بن محمد، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- «ابن بابویه و کلام»، احمد پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد سوم، ۱۳۹۹ش.
- «اعتبارسنجی گونه های مختلف روایات نزد شیخ صدوق»، معصومه طاهریان قادی، سید محسن موسوی و همکاران، مطالعات فهم حدیث، بهار و تابستان، سال ششم، شماره ۱۲، ۱۳۹۹ش.
- «امالی شیخ صدوق، منشوری اعتقادی - اخلاقی برای شیعیان نیشابور»، محمد نویدفر، لیلا نجفیان رضوی، محمود مهدوی دامغانی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، زمستان، شماره ۴۵، ۱۴۰۰ش.
- «تقطیع روایت در کتاب من لا یحضره الفقیه؛ مصادیق، انگیزه ها و آسیب ها»، مجتبی علی اکبریان و همکاران، حدیث پژوهی، پاییز و زمستان، شماره ۲۲، ۱۳۹۸ش.
- «توحید صدوق از نگاه تحلیل و نقد»، عباس اسماعیلی زاه، علوم حدیث، شماره ۲۸، ۱۳۸۲ش.
- «روش صحیح تفسیر قرآن»، جعفر سبحانی، مجله قبسات، شماره ۲۹، ص ۹-۳۰، ۱۳۸۲ش.
- «مطالعه تطبیقی انتقادی مضامین استدلال های کلامی شیخ صدوق، شیخ مفید و خواجه نصیر طوسی» در اثبات وجود خدا، کاوس روحی برندق و همکاران، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، بهار و تابستان، شماره ۸، ۱۴۰۳ش.
- «واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق»، محمد نویدفر، لیلا نجفیان رضوی، محمود مهدوی دامغانی، مطالعات تاریخ اسلام، سال یازدهم، شماره ۴۲، ۱۳۹۸ش.

## بازتاب مفهوم حدیثی «عاق والدین» در زبان فارسی؛ شواهد، زمینه‌ها و آثار

محمد جمال الدین خوش خاضع<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴ / ۰۲ / ۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۰۴ / ۰۱

## چکیده

«عاق والدین» ترکیبی مذموم در احادیث اسلامی است. تفاوت دستور زبان فارسی و عربی و جایگاه والای والدین، سبب رواج کاربرد مستقیم این ترکیب در فارسی، به صورت اضافه معنوی به تقدیر لام و به معنای «نفرین والدین» شده است؛ در حالی که عاق (عاقق) اسم فاعلی است که به مفعول به خود، یعنی والدین اضافه لفظی شده و مانند اضافه معنوی، در آن، حرف لامی در تقدیر نیست که معنای مالکیت را برساند. در این مقاله برای نخستین بار با روشی توصیفی - تحلیلی، شواهد، زمینه‌ها و آثار برداشت نادرست از این ترکیب روایی بررسی شده است. براساس نتایج پژوهش، زمینه‌های شکل‌گیری انگاره‌های نادرست از مفهوم «عاق والدین» در زبان فارسی عبارت‌اند از: خلط توصیه‌های قرآن در مورد والدین با مفهوم روایی «عاق والدین»، باهم‌آیی واژه «عاق» با واژه «والدین» و کاربرد مستقیم آن در فارسی، بازنمایی انگاره «نفرین کردن» در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و اشعار، ترجمه غیردقیق «عاق» در فرهنگ‌های لغت فارسی، بی‌توجهی به معنای لغوی «عاق والدین» در زبان عربی و بی‌توجهی به قواعد ادبیات عرب. همچنین برداشت «نفرین والدین» از «عاق والدین» در زبان فارسی، ایشان را دارای قدرتی ویژه برای نفرین فرزندان معرفی کرده که هیچ اصلی در روایات نداشته، سبب آثار مخرب تربیتی شده است.

کلیدواژه‌ها: عاق والدین، پدر، مادر، فرزندان، نیکی.

## ۱. مقدمه

نیکی به پدر و مادر و پرهیز از اذیت و آزار آن‌ها توسط فرزندان، مورد تأکید ویژه قرآن و

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir).

روایات اسلامی است؛ به گونه‌ای که خداوند متعال در قرآن کریم، احسان به والدین را در ردیف عدم شرک به خود قرار داده و از رساندن حتی کم‌ترین آزار به ایشان نهی کرده است.<sup>۱</sup> در روایات معصومین (علیهم‌السلام) نیز ضمن تأکید بر نیکی به والدین، از هرگونه اذیت و آزار آنان توسط فرزندان نهی شده است. «عاق والدین»، مفهومی روایی در این زمینه است که در روایات اسلامی در بافت نهی و مذمت مطرح و در انتقال به فرهنگ فارسی، دچار فراز و نشیب‌هایی شده است.

انتقال دقیق مفاهیم قرآنی و روایی از عربی به فارسی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ اما گاه در مسیر این انتقال، مؤلفه‌هایی از این مفاهیم کاسته و یا به آن افزوده می‌شود که فهم و انتقال نادرست آن را به دنبال دارد. این معضل در مفاهیم اخلاقی نمود بیشتری داشته و از رویه‌هایی چون تسامح در ادله سنن در رشد بیمارگونه خود بهره برده است.

برداشت عامیانه و نادرست از مفاهیم روایی، اگر محدود به عامه مردم و در افواه عمومی باشد، با روشنگری اهالی علم و فرهنگ، قابل چاره‌جویی و اصلاح است؛ اما اگر در سطح متون علمی و تخصصی رخ دهد، خود سبب تقویت و بازنمایی آن در عامه مردم خواهد شد. در مورد موضوع «عاق والدین» و اهمیت آن، در کتاب‌های مختلف به ویژه کتب شرح حدیث، بحث شده است؛ اما برای مقاله حاضر، با توجه به رویکرد آسیب‌شناسانه آن، پیشینه‌ای موجود نیست. در این مقاله برای نخستین بار با روشی توصیفی - تحلیلی، شواهد، زمینه‌ها و آثار برداشت‌های مختلف از مفهوم روایی «عاق والدین» بررسی و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ داده خواهد شد: آیا مفهوم روایی «عاق والدین» به طور دقیق در فرهنگ و زبان فارسی بازتاب داشته است؟ این مفهوم روایی در ترجمه از عربی به فارسی دچار چه آسیب‌هایی شده است؟ این آسیب‌ها در سطح عموم مردم رخ داده یا منشأ آن، متون تخصصی و روایی بوده است؟ زمینه‌های شکل‌گیری انگاره‌های عامیانه از مفهوم روایی «عاق والدین» چه بوده است؟ این انگاره‌ها چه آثار و پیامدهایی در فرهنگ عمومی و روابط خانوادگی داشته است؟

## ۲. برگردان‌های مفهوم «عاق والدین» در ترجمه متون روایی

مفهوم «عاق والدین» در متون فارسی، اعم از کتب اخلاقی و ترجمه متون روایی، بازتاب

۱. سوره اسراء، آیه ۲۳-۲۴

گسترده و متنوعی داشته و انتقال این مفهوم به زبان فارسی، غالباً با ترجمه‌هایی عامیانه و نادرست همراه بوده است.

در این میان، با تکیه بر ترجمه نادرست واژه «عاق» به نفرین، مصدرهای دویخشی چون عاق کردن، عاق شدن، عاق گشتن و ترکیب‌هایی چون مورد عاق پدر و مادر واقع شدن و عاق ناشناس ساخته شده است که در اصل عربی آن وجود ندارد. در ادامه براساس شواهدی متنوع، گونه‌های ترجمه مفهوم روایی «عاق والدین» در متون فارسی معرفی می‌شود: رایج‌ترین برگردان فارسی برای واژه عاق، نفرین بوده است. بنا بر دلایلی که در ادامه مقاله خواهد آمد، گویی مترجمان و مراجعه‌کنندگان به کتب روایی، براساس ترکیب فارسی «عاق والدین»، والدین را مالک چیزی به نام عاق فرض کرده‌اند که هرگاه بخواهند از آن در برابر فرزندان خود استفاده می‌کنند.

مسترحمی در انتهای روایتی از امام علی النقی (علیه السلام) از واژه عاق به معنای نفرین استفاده می‌کند:

سپس حضرت نوح به حام و یافث فرمود: خداوند قرار دهد فرزندان شما را بنده فرزندان سام تا روز قیامت؛ زیرا سام با من نیکی کرد و شما عملی را مرتکب شدید که سبب عاق من گردیدید. و (امیدوارم که) پیوسته علامت عاق من به شما در فرزندانان، و علامت نیکی سام به من در فرزندانان ظاهر و هویدا باشد تا قیامت.<sup>۱</sup>

همچنین در ترجمه روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که:

هر کس پدر و مادرش را غمگین سازد، به عاق آن‌ها گرفتار آید.<sup>۲</sup>

استفاده از مصدر ساختگی عاق کردن به معنای نفرین کردن فرزندان توسط والدین، گونه‌ای از کاربرد این ترکیب در فارسی است که در ترجمه این دو روایت آمده است: عاق کردن، از دست دادن فرزندی است که نمرده است.<sup>۳</sup>

گاهی والدین کسی از دنیا می‌رود و حال این‌که فرزند خود را عاق کرده‌اند، ولی او برایشان دعا می‌کند و خیرات برایشان می‌دهد، لذا از نیکوکاران نوشته می‌گردد.<sup>۴</sup>

۱. علل الشرائع، ص ۸۱.

۲. سیره معصومان، ج ۶، ص ۸۲.

۳. الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة، ص ۴۳.

۴. إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۵۰۱.

همچنین در داستان عامیانه «عاق والدین» جوانی که سلمان فارسی قبر او را شعله وراز آتش می بیند، خطاب به پیامبر ﷺ می گوید:

مادرم مرا نفرین و عاق کرد. من از هنگام مرگ تاکنون در آتش می سوزم.<sup>۱</sup>

در نقل های مربوط به واقعه کربلا، مادر زعفر جنی پس از عاشورا خطاب به او می گوید:

چگونه فرزند زهرا علیها السلام را تنها گذاشتی و برگشتی؟! اگر هم اینک به یاری او بازنگردی، تو را عاق خواهم کرد.<sup>۲</sup>

عاق کردن در متون فارسی به معنای آزار دادن یا قطع رابطه با والدین توسط فرزندان نیز به کار رفته است. فهری در ترجمه روایتی از ابی الصبّاح کنانی چنین آورده است:

در محضر امام صادق علیه السلام بودم که پیر مردی داخل شد و عرض کرد: فرزندانم مرا عاق کرده اند و [برادرانم] ستم بر من روا داشته اند.<sup>۳</sup>

همچنین در ترجمه روایتی از پیامبر ﷺ در معرفی یکی از پانزده خصلتی که موجب گرفتار شدن امت به بلا خواهد شد، آمده است:

مردان از زنان اطاعت نمایند و مادران را عاق کنند.<sup>۴</sup>

ترکیب دیگر در این زمینه، مورد عاق پدر و مادر واقع شدن است که به معنای مورد نفرین پدر و مادر واقع شدن به کار رفته است. در ترجمه روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله سه گروه معرفی شده اند که خداوند به آنان توجهی نمی کند:

کسی که به خاطر عمل نیکی، به دیگران منت گذارد، کسی که مورد خشم و عاق پدر و مادر واقع شود، و کسی که به می گساری پردازد.<sup>۵</sup>

ترکیب غریب عاق ناشناس به معنای حق ناشناس نیز در ترجمه کمره ای از این روایت به کار رفته است:

۱. مدخل «زعفر جنی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. مدخل «عاق والدین»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳. الغیبة، ص ۳۷۶.

۴. مشکاة الانوار، ص ۸۳؛ حکمت نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، ج ۱۳، ص ۲۵۳.

۵. النوادر، ص ۱۶۹.

امام باقر علیه السلام فرمود: به راستی بنده‌ای نسبت به پدر و مادرش تا زنده‌اند خوش‌رفتار و حق‌شناس است، سپس بمیرند و او بدهکاری آن‌ها را نپردازد و برای آن‌ها آمرزش نخواهد و خدا او را عاق ناشناس بنویسد.<sup>۱</sup>

برخی مترجمان هم در مواجهه با ترکیب «عاق والدین» در روایات، با تکرار عین عبارت عربی، از یافتن معادلی مناسب برای آن شانه خالی کرده‌اند<sup>۲</sup> که هر چند در ترجمه، پسندیده نیست، اما در مقام مقایسه، از ارائه معادل‌های نادرست و عامیانه پسندیده‌تر است. براساس شواهد بالا، در انتقال مفهوم روایی «عاق والدین» به فارسی، مصدراهای دو بخشی چون عاق کردن، عاق شدن، عاق گشتن و ترکیب‌هایی چون مورد عاق پدر و مادر واقع شدن و عاق ناشناس از ترکیب یک واژه عربی و یک واژه فارسی ساخته شده است که مفهومی جعلی از «عاق والدین» به دست می‌دهد که نه در عربی صحیح است و نه در فارسی. برای روشن شدن موضوع و درک مفهوم صحیح «عاق والدین» در روایات، در ادامه، کاربرد این مفهوم در روایات بررسی خواهد شد.

### ۳. کاربرد ریشه «ع ق ق» در روایات معصومین علیهم السلام

در روایات معصومین علیهم السلام، ریشه «ع ق ق» به صورت‌های اسم (اسم فاعل، مصدر) و فعل به کار رفته است که گزارشی از آن ارائه می‌شود:

- عاق به عنوان اسم فاعل از ریشه «ع ق ق» به صورت‌های زیر در روایات آمده است:
- ۱. اضافه لفظی اسم فاعل بدون ال به مفعول به: عاقُّ والدیه.<sup>۳</sup>
  - ۲. اضافه لفظی اسم فاعل با ال به مفعول به: العاقُّ والدیه.<sup>۴</sup>
  - ۳. گرفتن مفعول به با واسطه حرف جرّ: العاقُّ بوالدیه،<sup>۵</sup> العاقُّ لوالدیه<sup>۶</sup> و العاقون للآباء.<sup>۷</sup>
  - ۴. بدون ذکر مفعول به: عاقُّ<sup>۸</sup> و العاقُّ.<sup>۹</sup>

۱. أصول الكافي (ترجمه کمره‌ای)، ج ۴، ص ۴۸۳.

۲. أصول الكافي (ترجمه مصطفوی)، ج ۴، ص ۴۹-۵۰؛ مشکاة الانوار، ص ۱۴۹.

۳. الجعفریات، ص ۲۵۱؛ معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، ص ۶۴.

۴. مجموعه ورام، ج ۲، ص ۷۸؛ بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۸۴.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۴؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۲۵، ص ۱۳۴.

۶. الكافي، ج ۲، ص ۳۴۸؛ قرب الاسناد، ص ۸۲.

۷. التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام، ص ۴۲۲؛ بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۲۷۳.

۸. الخصال (تصحیح غفاری)، ج ۱، ص ۲۰۳؛ الزهد، ص ۳۳.

۹. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۸۶؛ غرر الحکم و درر الکلم، ص ۴۰۹.

عقوق، مصدر مشهور ریشه «ع ق ق» به صورت های زیر در روایات آمده است:  
مصدر مضاف بدون ال: عُقُوقُهُمَا / عُقُوقِ وَلَدِهِمَا،<sup>۱</sup> عُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ<sup>۲</sup> و عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ.<sup>۳</sup>  
مصدر با ال: الْعُقُوقِ.<sup>۴</sup>

مصدر با ال به همراه حرف جرّ لام: الْعُقُوقِ لِلْآبَاءِ.<sup>۵</sup>

مصدر با تنوین عوض از مضاف الیه: عُقُوقِ.<sup>۶</sup>

و در آخر، از ریشه «ع ق ق» افعال زیر در روایات به کار رفته است:

فعل ماضی: عَقَّ وَالِدَيْهِ<sup>۷</sup> / عَقَّنِي<sup>۸</sup> / عَقَّوْا.<sup>۹</sup>

فعل مضارع: لَمْ يَكُنْ يَعْقُ وَالِدَيْهِ / مَنْ يَعْقُ وَالِدَيْهِ.<sup>۱۰</sup>

فعل مضارع مجهول به همراه حرف جرّ عن: يُعَقُّ عَنْهُ.<sup>۱۱</sup>

این کاربرد ربطی به عقوق مورد بحث در این مقاله ندارد و در مورد قربانی کردن (عقیقه) برای نوزاد به کار رفته است.

با توجه به فراوانی باهم آیی اسم فاعل ریشه «ع ق ق» با واژه والدین، ترکیب «عاق والدین» از شهرت بیشتری برخوردار است، تا آنجا که اگر در روایات، مشتقات این ریشه، به صورت مطلق به کار رفته باشد، معنای «عاق والدین» از آن فهمیده می شود؛ ولی اگر منظور، غیر از والدین باشد، قید آن ذکر می شود.<sup>۱۲</sup>

#### ۴. مصادیق «عاق والدین» در روایات

در روایات معصومین علیهم السلام مواردی به عنوان مصادیق «عاق والدین» ذکر و از آن ها نهی شده است. بدیهی است با بررسی دقیق این موارد، می توان به انگاره مورد نظر روایات از «عاق

۱. مکارم الاخلاق، ص ۴۴۲؛ بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۵۸.

۲. اصول الکافی (ترجمه مصطفوی)، ج ۲، ص ۳۴۹.

۳. الصحيفة السجادية، ص ۹۴.

۴. صحيفة الامام الرضا، ص ۸۲؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۴۸.

۵. الصحيفة السجادية، ص ۱۱۸.

۶. الکافی، ج ۶، ص ۵۰.

۷. صحيفة الامام الرضا، ص ۸۲.

۸. زاهد کیست؟ وظیفه اش چیست؟، ص ۴۰.

۹. الخصال (تصحیح غفاری)، ج ۲، ص ۳۶۴.

۱۰. زاهد کیست؟ وظیفه اش چیست؟، ص ۹۴.

۱۱. الکافی، ج ۶، ص ۲۶.

۱۲. برای نمونه رک: الخصال، ج ۱، ص ۲۹۳؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۴۹.

والدین» دست یافت و از آن به عنوان دستمایه‌ای برای تحلیل زمینه‌ها و آثار برداشت نادرست و عامیانه از این مفهوم استفاده کرد.

مصادیق «عاق والدین» در روایات، یعنی کسی که ناسپاس، آزاردهنده و نافرمان نسبت به پدر و مادر و یا قطع‌کننده ارتباط با آن‌ها است، به این شرح است:

۱. فرزندی که بدون اذن والدین، روزه مستحبی بگیرد؛<sup>۱</sup>
۲. فرزندی که بعد از مرگ والدین، دین آن‌ها را ادا نکرده و برای آن‌ها استغفار نکند؛<sup>۲</sup>
۳. فرزندی که کم‌ترین اهانتی به پدر و مادر کند و تند و تیز و با خشم و کینه به والدین نگاه کند؛<sup>۳</sup>

۴. فرزندی که پدر و مادر خود را غمگین سازد؛<sup>۴</sup>
۵. فرزندی که موجب دشنام مردم برای پدر و مادرش شود؛<sup>۵</sup>
۶. فرزندی که پدر یا مادر خود را به قتل برساند.<sup>۶</sup>

همان‌طور که از روایات مصادیق «عاق والدین» برمی‌آید، عاق، فرزندی است که نسبت به پدر و مادر خود ناسپاس، آزاردهنده و نافرمان و یا قطع‌کننده ارتباط با آن‌ها باشد. به بیان دیگر، در هیچ یک از روایات، واژه عاق به معنای نفرین به کار نرفته است که با اضافه شدن به واژه والدین، به صورت «نفرین والدین» ترجمه شود.

در این‌جا این سؤال پیش می‌آید که علی‌رغم شفاف بودن مفهوم «عاق والدین» در روایات، چه زمینه‌هایی سبب آن شده است که انگاره نادرست و عامیانه از مفهوم «عاق والدین»، چه در افواه عمومی و چه در متون تخصصی، رایج باشد؟ در ادامه، این زمینه‌ها معرفی و بررسی خواهد شد.

## ۵. زمینه‌های شکل‌گیری انگاره‌های نادرست از مفهوم «عاق والدین»

### ۵-۱. خلط توصیه‌های قرآن در مورد والدین با مفهوم روایی «عاق والدین»

در قرآن کریم، نسبت به جایگاه پدر و مادر توجه ویژه‌ای شده است. در آیات ۸۳ سوره

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۵۵.

۲. زاهد کیست؟ وظیفه‌اش چیست؟، ص ۸۴.

۳. زاهد کیست؟ وظیفه‌اش چیست؟، ص ۹۵؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۴. الخصال (ترجمه کمره‌ای)، ج ۲، ص ۴۱۲.

۵. زاهد کیست؟ وظیفه‌اش چیست؟، ص ۹۴.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۳۴۸.

بقره، ۳۶ سوره نساء، ۱۵۱ سوره انعام و ۲۳ سوره اسراء، دستور نیکی به پدر و مادر، در کنار نهی از شرک و پرستش غیر خداوند و دستور به پرستش او مطرح شده است. خداوند در آیات ۸ سوره عنکبوت و ۱۴ و ۱۵ سوره لقمان، ضمن سفارش مجدد به نیکی به پدر و مادر، به فرزندان دستور می دهد که در زمینه شرک به خداوند از والدین اطاعت نکنند. در ادامه آیه ۱۵ این سوره، باز هم به فرزندان توصیه می کند که در دنیا حتی با والدین مشرک به گونه ای شایسته رفتار کنند.

در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء، رفتار شایسته با والدین این گونه بیان شده است:

هرگاه یکی از آن دو، یا هر دوی آن ها، نزد تو به سن پیری رسند، کم ترین اهانتی به آن ها روا مدار! و بر آن ها فریاد مزن! و گفتار لطیف و سنجیده و بزرگووارانه به آن ها بگو! و بال های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرو در آر! و بگو: «پروردگارا، همان گونه که آن ها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده!».

در زمینه نحوه تأثیر این آیات در شکل گیری انگاره عامیانه از مفهوم روایی «عاق والدین»، می توان گفت: از یک سو بر اساس آیات مورد اشاره، والدین از جایگاهی ویژه نزد مسلمانان برخوردار هستند و از سوی دیگر، با توجه به این که ترکیب «عاق والدین» و مشتقات ریشه «ع ق» در قرآن به کار نرفته است. افراد در مواجهه با روایات نهی از «عاق والدین»، با نوعی خودکارشدگی ذهن، این دو مفهوم قرآنی و روایی را برهم منطبق کرده و در یک برداشت عامیانه، منطقی دانسته اند که در روایات، برای والدین - با این جایگاه والا نزد خداوند - حقی مانند نفرین در نظر گرفته شود. بنابراین، «عاق والدین» را به «نفرین والدین» ترجمه کرده اند.

در صورتی که علاوه بر نادرست بودن این ترجمه، به این نکته هم باید توجه داشت که در روایات اسلامی، علاوه بر حقوق والدین بر فرزندان، برای فرزندان هم حقوقی در نظر گرفته شده است که والدین باید آن ها را رعایت کنند. به عبارت دیگر، درست است که خداوند در قرآن کریم اهمیت ویژه ای برای والدین قائل شده است، اما در قرآن و روایات، برای فرزندان نیز حقوقی مطرح شده است که برای فهم بهتر مفاهیم، باید به آن ها هم توجه شود.

هرچند به دلیل محبت و دلسوزی غریزی والدین نسبت به فرزندان، به نظر می رسد به توصیه های کمتری در این زمینه نیاز باشد، اما روایات متعددی در زمینه حقوق فرزندان و نیکی والدین به ایشان ذیل عناوینی چون باب حق الاولاد، باب بر الاولاد و باب فضل الاولاد

از معصومین علیهم‌السلام نقل شده است که تفصیل آن، خارج از موضوع این مقاله است.<sup>۱</sup> تنها به عنوان نمونه، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حکمی کلی می‌فرمایند:

آنچه بر فرزندان در مورد پرهیز از عقوق نسبت به والدین الزامی است، در مورد فرزند صالح مؤمن نیز بر والدین الزامی است.<sup>۲</sup>

یعنی از نظرایشان، در کنار لزوم پرهیز از عقوق والدین توسط فرزندان، والدین نیز باید از عقوق اولاد صالح مؤمن (آزردن و قطع رابطه با آن‌ها) پرهیز نمایند.

## ۲-۵. باهم‌آیی واژه «عاق» با واژه «والدین» و کاربرست مستقیم آن در فارسی

همان‌طور که بیان شد، با توجه به جایگاه ویژه والدین در دین اسلام، قرار گرفتن واژه عاق در کنار واژه والدین، آن هم در روایاتی در مقام تحذیر، زمینه مناسبی را برای برداشت انگاره «نفرین کردن» از مفهوم روایی «عاق والدین» در فضای آشنای دستور زبان فارسی ایجاد کرده است.

این یافته وقتی بیشتر تأیید می‌شود که با بررسی برداشت از دو واژه عاق و والدین در کاربردهایی غیر از ترکیب اضافی مشهور «عاق والدین»، شاهد آسیب‌های کم‌تری در فهم و ترجمه هستیم. واژه عاق به معنای قطع‌کننده، آزاردهنده و نافرمان در متون مختلف متقدم و متأخر، در مورد غیروالدین نیز کاربرد داشته است.

همچنین با توسعه معنایی از نوع مجاز، گاهی والدین در معنایی غیر از پدر و مادری که فرد را به دنیا آورده‌اند به کار رفته است.

در فرهنگ اسلامی، با توسعه معنایی در مفهوم والدین، به رهبر آسمانی، معلم و پدر همسر نیز، پدر گفته می‌شود.<sup>۳</sup> در همین زمینه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمایند:

أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَعَلَى عَاقٍ وَالِدِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ.<sup>۴</sup>

از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده است که:

خداوند در قرآن، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نسبت به مؤمنین از خودشان سزاوارتر و همسران ایشان

را به عنوان مادران مؤمنین معرفی کرده است. بنابراین، مردم در مورد فرزندان رسول

خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عاق پیامبر شدند و نافرمانی مادرشان خدیجه را نمودند.<sup>۵</sup>

۱. برای اطلاعات بیشتر، الکافی، ج ۶، ص ۴۸-۴۹؛ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۸۱-۴۸۴.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۸۳.

۳. تفسیر نور، ج ۷، ص ۲۵۲.

۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۷۸.

۵. الخصال (۱۳۶۲)، ج ۲، ص ۳۶۴.

هم از ایشان منقول است که:

بدی و شومی زن، مهر زیاد و عاق بودن نسبت به شوهر است.<sup>۱</sup>

به عنوان شاهی دیگر از کاربرد موسّع واژه عاق، می‌توان به وقایع قبل از کربلا اشاره کرد که ابن‌زیاد، مسلم بن عقیل را با تعبیر «یا عاق» و «یا شاق» خطاب می‌کند.<sup>۲</sup> علاوه بر متون روایی، در متون متأخر و معاصر فارسی نیز کاربرد موسّع تعبیر عاق برای غیروالدین قابل ردیابی است: ثقة‌الاسلام تبریزی یکی از علمای دوره مشروطه، در یکی از سخنرانی‌های خود خطاب به طرفداران خود می‌گوید:

هرکسی درباره من حرفی بزند و یکی از شماها بخواهید به او جواب بدهید عاق شده‌اید.<sup>۳</sup>

منشی قزوینی در کاربرد دقیق واژه عاق این‌گونه می‌نویسد:

چون قزاق عاق عاصی بی‌فکر و مال، بی‌ادبی را از حد برد، معصوم‌بیک امیر دیوان صفوی مقرر شد که به خراسان رود و از روی عقل و تدبیر، او را به دست آرد.<sup>۴</sup>

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در کاربردهای موسّع دو واژه عاق و والدین، عاق به معنای ناسپاس، آزاردهنده، قطع‌کننده و نافرمان، در مورد کسی استفاده می‌شود که این ویژگی را نسبت به افرادی غیر از والدین جسمی داشته باشد. برداشت از دو واژه عاق و والدین در کاربردهایی غیر از ترکیب اضافی مشهور «عاق والدین»، کمتر دچار آسیب‌های فهم و ترجمه شده است. توجه به کاربرد مفهوم موسّع دو واژه عاق و والدین می‌تواند در فهم و ترجمه صحیح مفهوم روایی «عاق والدین» مؤثر باشد.

### ۳-۵. بازنمایی انگاره «نفرین کردن» در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و اشعار

یکی از زمینه‌های شکل‌گیری و تقویت انگاره نفرین کردن از مفهوم روایی «عاق والدین»، کاربرست آن در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و اشعار است که نمایاننده فرهنگ عامّه و سبب تقویت و بازنمایی مفاهیم، میان عامّه مردم هستند و به عنوان پیش‌فرض‌هایی سخت‌شده، در فرهنگ مردم تثبیت می‌شوند.

۱. مکارم الاخلاق، ص ۲۳۴.

۲. اللّهُوف علی قتلی الطفوف، ص ۵۶.

۳. مجموعه آثار قلمی ثقة الاسلام شهید تبریزی، ص ۳۲.

۴. جواهر الاخبار، ص ۲۲۳.

مفهوم «عاق والدین» بازتاب گسترده‌ای در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و اشعار عربی و فارسی داشته است که تفصیل همه آن‌ها خارج از اهداف این مقاله است. هدف این قسمت از مقاله، بیان تأثیر بازنمایی معنای «نفرین کردن توسط والدین» به عنوان معادل فارسی «عاق والدین» در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و اشعار فارسی است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

یکی از داستان‌های ادب عامه، مثنوی «عاق والدین» با ۱۳۴ بیت، از سراینده‌ای ناشناس در دوره قاجار است که اصلی در آثار مکتوب ندارد.

داستان از این قرار است که روزی سلمان فارسی برای فاتحه‌خوانی به گورستان می‌رود و قبری می‌بیند که آتش از آن شعله می‌کشد. پس پیامبر ﷺ را آگاه می‌سازد. جوانی که در قبر در حال سوختن است، خطاب به پیامبر ﷺ می‌گوید: من عاشق دختری یهودی بودم و با او ازدواج کردم؛ اما با فتنه‌انگیزی او، مادرم را در تنور انداختم. مادرم مرا نفرین و عاق کرد. من از هنگام مرگ تا کنون در آتش می‌سوزم. پیامبر ﷺ مادر پیر او را احضار می‌کند تا جوان را ببخشد؛ اما پیرزن شفاعت پیامبر ﷺ را نمی‌پذیرد و از خدا می‌خواهد عذاب جوان را افزون کند. بار دیگر، حضرت فاطمه و امام حسن (علیه‌السلام) شفاعت جوان را نزد مادرش می‌کنند، اما مادر نمی‌پذیرد. سرانجام، مادر با شفاعت امام حسین (علیه‌السلام)، به پاس شهادت غریبانۀ او در کربلا، فرزند را می‌بخشد.

بر اساس این داستان، تعزیه‌نامه‌ای نیز ساخته شده بود که تعزیه‌خوانان اجرا می‌کردند. پرده‌خوانان نیز این داستان را با استفاده از پرده می‌خواندند.<sup>۱</sup>

صرف نظر از مستند نبودن این داستان، روشن است که ساخته و پرداخته کردن داستانی این چنین از قول سلمان فارسی - که ایرانی است - آن هم در بستر واقعه عاشورا - که جایگاهی بی‌نظیر نزد مردم ایران دارد - چه تأثیر ویژه‌ای در تثبیت معنای نفرین کردن، برای مفهوم روایی «عاق والدین» داشته و دارد؛ علاوه بر آن که شخصیت منفی این داستان، دختری یهودی است.

نمونه دیگر، مثل معروف «اگر تو مرا عاق کردی، من هم تو را عوق می‌کنم» است که داستان آن از این قرار است:

پدری پسر را می‌گفت: اگر گفته‌های من فرمان نکنی، تو را عاق کنم. پسر جواب داد: من

۱. مدخل «عاق والدین»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

نیز در عوض تورا عوق سازم. پدر پرسید: عوق چگونه باشد؟ گفت: شبانگاه بر آستانه مساجد و حمام‌ها پلیدی کنم و شبگیر. چون مسلمانان بدین دو جای آمد و شد کنند، کفش و جامه‌شان بیالاید و بر پدر مرتکب، لعن فرستند.<sup>۱</sup>

ترکیب «عاق والدین» در اشعار نیز با زتاب گسترده‌ای داشته است که از باب اختصار تنها به این بیت از ادیب الممالک در اندرز احزاب سیاسی به اتحاد و ترک اختلاف، اکتفا می‌شود:

پسران را که ناخلف باشند      بری از ارث کرده عاق کنید<sup>۲</sup>

#### ۴-۵. ترجمه «عاق» در فرهنگ‌های لغت فارسی

یکی دیگر از مراجع مورد اعتماد مترجمان و عموم مردم، فرهنگ‌های لغت فارسی هستند. بنابراین، هر نوع عدم دقت در بیان معانی واژگان در فرهنگ‌های لغت، تأثیری دو چندان در فهم نادرست واژگان و متون دارد. این موضوع در مورد واژه عاق رخ داده است؛ به گونه‌ای که در لغت‌نامه‌های فارسی، ذیل واژه عاق، معانی ناخوش‌دارنده، آزاردهنده پدر و مادر، نافرمان و سرکش با مادر و پدر به صورت اسم فاعل مطرح شده است؛<sup>۳</sup> اما در لغت‌نامه دهخدا - که مهم‌ترین و مفصل‌ترین فرهنگ لغت فارسی است - ذیل واژه زبهر (معادل فارسی عاق از نظر دهخدا) عاق را به صورت مصدری و به معنای بی‌زاری پدر و مادر از فرزند معنا می‌کند که علاوه بر تفاوت صرفی اسم فاعل و مصدر، بین دو معنا تناقض وجود دارد.

در معنای دوم، واژه عاق، مربوط به کنش والدین نسبت به فرزندان است، نه کنش فرزندان نسبت به والدین.

نیز در این فرهنگ، زبهر کردن، معادل عاق کردن یا عاق ساختن به معنای بیزار شدن پدر و مادر از فرزندان آمده است.<sup>۴</sup>

در این انگاره، برخلاف انگاره «عاق والدین» در روایات معصومین (علیهم‌السلام)، این پدر و مادر هستند که عاق می‌کنند یا عاق می‌سازند و فرزندان در این زمینه منفعل هستند. بدیهی است که آشفتگی و عدم دقت فرهنگ‌های لغت در بیان معنای واژه عاق، با قید افزایش، به متون دیگر هم سرایت کند؛ هر چند خود این فرهنگ‌ها هم از متون قبلی تأثیر پذیرفته‌اند.

۱. امثال و حکم، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲. دیوان کامل ادیب الممالک، ج ۱، ص ۴۸۷.

۳. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۶۶۵؛ فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۱۰۴۴؛ فرهنگ فارسی عمید، ص ۷۵۲.

۴. لغت‌نامه دهخدا، ج ۸، ص ۱۲۶۹۵.

البته ممکن است میزان تأثیر این عامل نسبت به عوامل دیگر، کمتر باشد؛ علاوه بر آن که برخی معتقدند فرهنگ‌های فارسی، معنای واژگان گویشوران زبان را بیان می‌کنند که ممکن است شامل ترجمه‌های نادرست از زبان‌های دیگر، اما رایج در میان مردم هم باشد. بر این اساس می‌توان تأثیری دو سویه برای فرهنگ‌های لغت و معنای رایج در میان مردم در نظر گرفت.

#### ۵-۵. بی‌توجهی به معنای لغوی «عاق والدین» در زبان عربی

دو واژه عاق و والدین، واژگانی عربی هستند و بدیهی است که برای فهم معنای آن‌ها باید به فرهنگ‌های لغت عربی مراجعه شود؛ اما ظاهراً به دلیل رواج کاربرد مستقیم ترکیب روایی «عاق والدین» در فارسی، نوعی توهم فهم و احساس استغنا از مراجعه به فرهنگ‌های لغت عربی در این زمینه به وجود آمده و «عاق والدین» به معنای نفرین والدین مورد پذیرش قرار گرفته است.

بدیهی است عموم مردم برای فهم قرآن و به ویژه روایات، توانایی علمی مراجعه مستقیم به منابع ندارند و آنچه را از زبان و عَظا و مَبْلَغان دینی می‌شنوند و یا در نوشته‌های بزرگان دینی می‌خوانند می‌پذیرند. به کارگیری نادقیق اصطلاحات و مفاهیم، توسط و عَظا و بزرگان دینی علاوه بر اشکال علمی و محتوایی، سبب بازنمایی بیش از پیش آن در میان عموم مردم می‌شود. به عنوان نمونه، آیه الله مظاهری در توصیه‌ای اخلاقی به والدین، ضمن توصیه به آن‌ها در برابر بدرفتاری فرزندان چنین می‌نویسد:

اگر خدای نکرده نفرین کنی، نفرینت می‌گیرد؛ اما دمار خودت را هم در می‌آورد... اما مادری که پسر یا دخترش را عاق کند، و پدری که این چنین کند، هر دو باید دست هم را بگیرند و به جهنم بروند.<sup>۱</sup>

در حالی که با مراجعه به منابع لغت عربی، در می‌یابیم که واژه عاق (عاقق برون فاعل) در لغت، از ریشه مضاعف «ع ق ق» به معنای قطع‌کننده و پاره‌کننده است.<sup>۲</sup> این ریشه، متعدی است و عَقَّ الرَّجُلُ وَالِدِيَه یعنی به پدر و مادرش بدی کرد<sup>۳</sup> و با آن‌ها قطع رابطه کرد<sup>۴</sup> و نسبت به آن‌ها نافرمانی کرد.<sup>۵</sup>

۱. اخلاق و خودسازی در مکتب قرآن و اهل بیت (ع)، ص ۲۶۴.

۲. کتاب العین، ج ۱، ص ۶۲.

۳. جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۵۵.

۴. تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۴۸.

۵. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۵۵.

این ریشه دارای سه مصدر عَقَّاً و عَقُّوقاً و مَعَقَّةً بوده و علاوه بر عاق، واژه‌های عَقَّق، عَقَّق و عَقَّ هم معنای اسم فاعلی دارند و جمع آن‌ها عَقَقَّة است.<sup>۱</sup>

البته از این ریشه برای آزدن و قطع رابطه با ارحام و خویشاوندانی غیر از والدین<sup>۲</sup> و حتی برای افراد یک قوم و قبیله نیز استفاده می‌شود. برای نمونه، ابوسفیان در جنگ احد خطاب به جنازه حمزه سید الشهداء می‌گوید: ذق عَقَّقُ: یعنی ای کسی که از خویشان خود بریدی و با پدران مخالفت کردی، جزای آنچه را در بدر انجام دادی بجش.<sup>۳</sup>

عَقَّق معدول از عاق با هدف مبالغه است.<sup>۴</sup> موی سرنوزاد را چون بعد از تولد می‌تراشند، عَقِيقَةُ و عَقِیق و عَقَّة نامیده‌اند.<sup>۵</sup> نیز گوسفندی را که به یمن تولد فرزند ذبح می‌کنند، به این دلیل که هنگام ذبح آن، موهای سرنوزاد را می‌تراشند<sup>۶</sup> و یا این که گلوی آن را قطع می‌کنند و می‌برند، عقیقه می‌نامند.<sup>۷</sup>

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در هیچ یک از کتاب‌های لغت عربی، برای هیچ یک از مشتقات ریشه «ع ق ق» معنای نفرین مطرح نشده و با مراجعه به منابع لغوی در موارد مشابه می‌توان از برداشت نادرست از مفاهیم قرآنی و روایی جلوگیری کرد.

#### ۵-۶. بی‌توجهی به قواعد ادبیات عرب

نقطه شروع شکل‌گیری انگاره نادرست از ترکیب اضافی «عاق والدین»، عدم دقت در تفاوت‌های دستوری زبان فارسی و عربی و تعیین نوع اضافه در این ترکیب است. برخی تصور کرده‌اند که این ترکیب، ترکیب اضافه معنوی به تقدیر لام، مانند ترکیب «کتاب علی» است<sup>۸</sup> و «عاق والدین» را به صورت اضافه معنوی در عربی، یعنی «عاق لوالدین» و یا به تعبیر فارسی «عاقی که مال والدین» است، فهمیده‌اند. بدین ترتیب، در این انگاره نادرست مشهور، والدین مالک چیزی به عنوان عاق هستند.

۱. همان، ۱۰: ۲۵۵.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵.

۳. کتاب العین، ج ۱، ص ۶۴؛ تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۴۸.

۴. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳، ص ۲۷۶.

۵. الصحاح، ج ۴، ص ۱۵۲۷.

۶. تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۴۷.

۷. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳، ص ۲۷۶.

۸. مبادئ العربية فی الصرف و النحو، ج ۴، ص ۳۳۲.

در گام بعدی، براساس نوعی مهندسی معکوس، به دنبال چیزی شده‌اند که والدین بتوانند مالک و صاحب اختیار آن باشند. در ادامه با توجه به توصیه‌های قرآن و روایات در مورد نیکی به پدر و مادر و فضای روایات «عاق والدین» - که مملو از توبیخ نسبت به آن است - نتیجه گرفته‌اند که عاق باید چیزی مانند نفرین باشد که والدین بتوانند حق آن را در اختیار داشته و هروقت خواستند از این حق استفاده کنند.

در حالی که اساساً ترکیب «عاق والدین»، ترکیبی اضافی از نوع لفظی است و هیچ ارتباطی با اضافه معنوی - که منشأ انگاره نادرست مشهور از این ترکیب است - ندارد.

عاق (عاقق) اسم فاعل از ریشه مضاعف «ع ق ق» است که به مفعول به خود، یعنی والدین اضافه شده است. بنا بر قواعد ادبیات عرب، اسم فاعل می‌تواند مانند فعل خود، فاعل و - در صورت متعدی بودن - مفعول به بگیرد. نیز اسم فاعل می‌تواند به مفعول به خود اضافه شود؛<sup>۱</sup> منتها این نوع اضافه را از آن رو اضافه لفظیه نامیده‌اند که تنها برای تخفیف لفظ و حذف تنوین از اسم فاعل به کار رفته و مانند اضافه معنویه، حذف تنوین در مضاف، برای کسب تعریف یا تخصیص نبوده و در آن حرف جرّی در تقدیر نیست.<sup>۲</sup>

## ۶. آثار انگاره نادرست از مفهوم روایی «عاق والدین»

همان طور که بیان شد، «عاق والدین» به معنای فرزند ناسپاس، آزاردهنده، نافرمان و قطع‌کننده ارتباط با والدین خود است. توجه به معنای درست این اصطلاح، اشکالات موجود در این زمینه را برطرف می‌کند؛ اما انگاره «نفرین کردن فرزند توسط پدر یا مادر» از اصطلاح «عاق والدین» آثار سوئی را به دنبال داشته و دارد.

این نوع برداشت، حقی برای والدین ایجاد می‌کند که تناسبی با سایر آموزه‌های اسلامی ندارد. براساس این انگاره، به فرزندی که نسبت به والدین خود ناسپاس باشد و آن‌ها را بیازارد؛ اما والدین او را نفرین نکنند، اشکالی وارد نیست.

انگاره «نفرین کردن توسط والدین» یا «از ارث محروم کردن» از مفهوم روایی «عاق والدین»، روابط اجتماعی مطلوب از نظر روایات اسلامی را دچار خلل می‌سازد. این انگاره عامیانه و نادرست از یک ترکیب به کار رفته در روایات، گفتمانی را ایجاد می‌کند که در آن،

۱. همان، ج ۴، ص ۲۴۸-۲۴۹.

۲. همان، ج ۴، ص ۳۳۱.

برای والدین نوعی حق ویژه در نظر گرفته می‌شود. در این گفتمان، فرزندان نیز پذیرفته‌اند که باید از ترس و برای در امان ماندن از نفرین والدین، به هر نحوی شده آن‌ها را راضی نگاه دارند. در حالی که در گفتمان برآمده از قرآن و روایات، هریک از والدین و فرزندان محترم‌اند و اگر فرزندان سعی می‌کنند با تمام وجود نسبت به والدین نیکی و احسان داشته باشند، به دلیل قدردانی از زحمات ایشان و عمل به دستورات قرآنی و روایی در این زمینه است، نه ترس از نفرین ایشان.

علاوه بر آثار سوء عقوبت والدین از لحظه جان دادن تا عدم ورود به بهشت و وعده آتش و عذاب<sup>۱</sup> این گناه از گناهانی است که عقوبت آن منحصر در آخرت نبوده و «عاق والدین» در همین دنیا آثار سوء کار خود را می‌بیند.<sup>۲</sup>

همچنین در فرهنگ اسلامی، آثاری فقهی همچون عدم قبولی روزه<sup>۳</sup> و از دست دادن عدالت برای شهادت و امامت جماعت<sup>۴</sup> برای «عاق والدین» ذکر شده است. حال اگر انگاره نادرست و عامیانه از مفهوم روایی «عاق والدین»، یعنی «نفرین والدین» مدّ نظر باشد، تمام این آثار برای فردی در نظر گرفته می‌شود که والدینش او را نفرین کرده باشند.

از طرفی برخی آثار برای «عاق والدین» در افواه عمومی شایع است که خود از آثار انگاره نادرست در این زمینه است. یکی از شواهدی که به روشنی حضور گفتمان حاصل از برداشت نادرست از مفهوم روایی «عاق والدین» را در میان عامّه مردم اثبات می‌کند، سؤالاتی است که در قالب سؤالات شرعی می‌پرسند تا گذشته از بحث‌های نظری، تکلیف عملی خود را در این زمینه بدانند. صرف نظر از پاسخ‌های مراجع و بزرگان دینی به این سؤالات - که موضوع این مقاله نیست - خود سؤالات، نمایاننده تلقی عمومی از مفهوم روایی «عاق والدین» است؛ علاوه بر آن که در متن سؤالات، برخی آثار، مانند محروم شدن از ارث، برای «عاق والدین» فرض گرفته شده است که هیچ پایه و اساس قرآنی و روایی ندارد؛ اما حاکی از انگاره عموم مردم از مفهوم روایی «عاق والدین» است. برخی استفتائات از این قرار هستند:

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۵، ص ۱۷۶؛ الکافی، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۲. مجموعه وزام، ج ۲، ص ۷۸.

۳. دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۶۸.

۴. لوامع صاحبقرانی، ج ۴، ص ۳۹۷-۳۹۸.

شخصی در ایام حیات پدر عاق او شده، آیا بعد از وفات پدر ورثه می‌توانند که او را از ارث محروم نمایند؟<sup>۱</sup>

هرگاه میان مادر و فرزند کج‌خلقی اتفاق بیفتد و مادر به فرزند بگوید: تو را عاق کردم، و فرزند به مادر بگوید که: من از آن خدایی که مرا به سبب مثل تو مادری عذاب کند یا نیامرزد گذشتم، بعد مادر بگوید: که جناب پیغمبر ﷺ شفاعت تو را نکند، و فرزند بگوید: از آن پیغمبری که به حرف تو باشد هم گذشتم، آیا فرزند با گفتن این عبارت، مرتد می‌شود و عقد زوجه منفسخ می‌گردد یا نه؟<sup>۲</sup> آیا اولاد می‌توانند پدر و مادر خود را عاق کنند؟<sup>۳</sup>

اگر مادری به پسرش بگوید که همسرش را طلاق دهد و آلا او عاق است و شیری که به او داده است، حرام می‌کند، تکلیف پسر چیست؟<sup>۴</sup>

پدر این‌جانب با ازدواج من مخالف است و می‌گوید همسرت را طلاق بده و آلا تو را عاق می‌کنم و از ارث محروم می‌کنم و این در حالی است که من چند فرزند دارم و نمی‌توانم زنم را طلاق دهم. آیا واجب است سخن پدر خود را اطاعت کنم؟ و در صورت مخالفت آیا عاق پدر می‌شوم؟<sup>۵</sup>

روشن است که این سؤالات، نشان‌دهنده تلقی عامیانه از مفهوم روایی «عاق والدین» و تأثیر عملی آن در روابط خانوادگی است؛ مانند آن‌که در برخی منابع، یکی از شروط عدالت برای شهادت را عاق نبودن شاهد مطرح کرده‌اند<sup>۶</sup> که انگاره نادرست از مفهوم روایی «عاق والدین» تأثیر عملی روشنی در رد یا تأیید شهادت خواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

۱. انتقال دقیق مفاهیم قرآنی و حدیثی از عربی به فارسی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ اما گاه در مسیر این انتقال، مؤلفه‌هایی از این مفاهیم کاسته و یا به آن افزوده می‌شود

۱. مقام الفضل، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۴.

۲. رسائل و مسائل، ج ۱، ص ۳۹۸.

۳. استفتاءات، ج ۱، ص ۵۱۲.

۴. صراط النجاة، ج ۶، ص ۲۵۷.

۵. جامع المسائل، ج ۲، ص ۳۹۲.

۶. جامع عباسی، ج ۸۲۱.

که فهم و انتقال نادرست آن را به دنبال دارد. «عاق والدین»، مفهومی حدیثی در این زمینه است که در احادیث اسلامی در بافت نهی و مذمت مطرح شده و در انتقال به فرهنگ فارسی، دچار فراز و نشیب‌هایی شده است.

۲. رایج‌ترین برگردان فارسی برای واژه عاق، نفرین بوده است. در این میان، با تکیه بر ترجمه نادرست واژه «عاق» به نفرین، مصدرهای دو بخشی چون عاق کردن، عاق شدن و ترکیب‌هایی چون مورد عاق پدر و مادر واقع شدن و عاق ناشناس ساخته شده است که در اصل عربی آن وجود ندارد.

۳. این در حالی است که با بررسی کاربرد ریشه «ع ق ق» در احادیث معصومین علیهم‌السلام، درمی‌یابیم که «عاق والدین»، فرزندی است که نسبت به پدر و مادر خود ناسپاس، آزاردهنده و نافرمان و یا قطع‌کننده ارتباط با آن‌ها باشد. به بیان دیگر، در هیچ یک از احادیث، واژه عاق به معنای نفرین به کار نرفته است که با اضافه شدن به واژه والدین، به صورت «نفرین والدین» ترجمه شود.

۴. زمینه‌های شکل‌گیری انگاره‌های نادرست از مفهوم «عاق والدین»، عبارت‌اند از: خلط توصیه‌های قرآن در مورد والدین با مفهوم حدیثی «عاق والدین»؛ فراوانی باهم‌آیی واژه «عاق» با واژه «والدین» و کاربرست مستقیم آن در فارسی؛ بازنمایی انگاره نفرین کردن در داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها و اشعار؛ آشفتگی و عدم دقت در فرهنگ‌های لغت فارسی؛ بی‌توجهی به معنای لغوی «عاق والدین» در زبان عربی؛ بی‌توجهی به قواعد ادبیات عرب.

۵. یکی از مهم‌ترین عوامل ایجاد انگاره نادرست از ترکیب اضافی «عاق والدین»، عدم دقت در تفاوت‌های دستوری زبان فارسی و عربی و تعیین نوع اضافه در این ترکیب است. ترکیب «عاق والدین»، ترکیبی اضافی از نوع لفظی است و هیچ ارتباطی با اضافه معنوی - که منشأ انگاره نادرست مشهور از این ترکیب است - ندارد.

عاق (عاقق) اسم فاعل از ریشه مضاعف «ع ق ق» است که به مفعول به خود، یعنی والدین اضافه شده و حذف تنوین از مضاف، تنها برای تخفیف لفظ است، نه کسب تعریف یا تخصیص و در آن حرف جرّی در تقدیر نیست.

۶. انگاره «نفرین کردن توسط والدین» یا «ازارث محروم کردن» از مفهوم حدیثی «عاق والدین»، روابط اجتماعی مطلوب از نظر احادیث اسلامی را دچار خلل می‌سازد. این برداشت عامیانه و نادرست از یک ترکیب به کار رفته در احادیث، گفتمانی را ایجاد می‌کند

که در این گفتمان، والدین نوعی حق ویژه دارند که نسبت به آن پاسخ‌گو نیستند. در این گفتمان، فرزندان هم پذیرفته‌اند که باید از ترس و برای در امان ماندن از نفرین والدین، به هر نحوی شده آن‌ها را راضی نگاه دارند؛ در حالی که در گفتمان برآمده از قرآن و احادیث، هریک از والدین و فرزندان محترم‌اند و اگر فرزندان سعی می‌کنند با تمام وجود نسبت به والدین نیکی و احسان داشته باشند، به دلیل قدردانی از زحمات ایشان و عمل به دستورات قرآنی و حدیثی در این زمینه است، نه ترس از نفرین ایشان.

### کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش.
- اخلاق و خودسازی در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، حسین مظاهری، تهران، پیام آزادی، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
- إرشاد القلوب، حسن بن محمد دیلمی، ترجمه: علی سلگی نهاوندی، قم، ناصر، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- استفتاءات، جواد تبریزی، قم، سرور، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، قم، اسوه، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
- أصول الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹ش.
- امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، تهران، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۳ق.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار، محمد باقر مجلسی، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بن سلیمان بحرانی، تحقیق: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم، موسسه البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- صحیفة الإمام الرضا علیه‌السلام، تحقیق و تصحیح: محمد مهدی نجف، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه‌السلام، تحقیق و تصحیح: مدرسه امام مهدی علیه‌السلام، قم، مدرسه الإمام المهدی علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

- تفسیر نور، محسن قرائتی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
- وسائل الشیعة، محمد بن حسن شیخ حر عاملی، تحقیق و تصحیح: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- التمثیل و المحاضرة، عبدالملک بن محمد ثعالبی، بیروت، دار و مكتبة الهلال، چاپ اول، ۲۰۰۳ م.
- تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- جامع أحادیث الشیعة، آقا حسین بروجردی، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- جامع المسائل، محمد فاضل موحدی لنکرانی، قم، امیر قلم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
- جامع عباسی، محمد بن حسین شیخ بهایی، حاشیه: جمعی از علما، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
- الجعفریات (الأشعثیات)، محمد بن محم ابن اشعث، تهران، مكتبة النینوی الحديثة، چاپ اول، بی تا.
- جمهرة اللغة، محمد بن حسن ابن درید، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۹۸۸ م.
- جواهر الأخبار، بوداق منشی قزوینی، تصحیح و تعلیق: محسن بهرام‌نژاد، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- حکمت‌نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، محمد محمدی ری شهری، ترجمه: گروه مترجمان، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
- الخصال، محمد بن علی ابن بابویه، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، تهران، کتابچی، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
- الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة، شمس الدین محمد بن مکی، ترجمه و تحقیق: عبد الهادی مسعودی، قم، زائر، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
- دعائم الإسلام، نعمان بن محمد مغربی ابن حیون، تحقیق: آصف فیضی، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.
- دیوان کامل، محمدصادق ادیب‌الممالک، به کوشش: مجتبی برزآبادی فراهانی، تهران،

فردوس، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.

رسائل و مسائل، احمد بن محمد مهدی نراقی، گردآورنده: رضا استادی، قم، کنگره بزرگداشت محققان ملامهدی و ملا احمد نراقی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.

زاهد کیست؟ وظیفه‌اش چیست؟ (ترجمه الزهد)، حسین بن سعید کوفی اهوازی، ترجمه و تحقیق: صالحی، عبد الله، قم، نور السجاد، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

«زعفر جتئی»، علی بالایی لنگرودی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

الزهد، حسین بن سعید کوفی اهوازی، تحقیق: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم، المطبعة العلمية، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.

سیره معصومان، سید محسن امین عاملی، ترجمه: علی حجتی کرمانی، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش.

الصالح: تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.

الصحيفة السجادية، علی بن الحسین امام سجاد علیه السلام، قم، الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.

صراط النجاة، آقا حسین بروجرودی، قم، دار الصديقة الشهيدة (س)، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.

«عاق والدین»، زهرا محققیان، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۱ش.

«عاق والدین»، حسن ذوالفقاری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

علل الشرائع، محمد بن علی ابن بابویه، ترجمه: هدایت الله مسترحمی، تهران، کتابفروشی مصطفوی، چاپ ششم، ۱۳۶۶ش.

عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی ابن بابویه، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۸۷ق.

غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تحقیق و تصحیح: سید مهدی رجائی، قم، دار الکتاب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

الغیبة، محمد بن ابراهیم نعمانی، ترجمه: احمد فهري زنجانى، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ش.

- فرهنگ فارسی، حسن عمید، ویراستار: عزیزالله علیزاده، تهران، راه رشد، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- فرهنگ فارسی، محمد معین، گردآورنده: عزیزالله علیزاده، تهران، آدنا، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
- قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، تحقیق و تصحیح: مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
- لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، محمد تقی مجلسی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- اللہوف علی قتلی الطفوف، سید علی بن موسی ابن طاووس، تهران، جهان، چاپ اول، ۱۳۴۸ش.
- مبادئ العربية فی الصرف و النحو، رشید شرتونی، قم، دار العلم، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
- مجموعه وژام، مسعود بن عیسی وژام بن أبی فراس، قم، مکتبه فقیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- مجموعه آثار قلمی ثقة الاسلام شهید تبریزی، علی بن موسی ثقة الاسلام تبریزی، به کوشش: نصرت الله فتحی، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ اول، ۱۳۵۵ش.
- محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تحقیق: عمر فاروق طباع، بیروت، دار الأرقم بن أبی الأرقم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- مشکاة الأنوار، علی بن حسن طبرسی، ترجمه: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران، عطارد، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

- معدن الجواهر و رياضة الخواطر، محمد بن علی کراجکی، تحقیق: احمد حسینی، چاپ دوم، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۳ش.
- مقام الفضل، آقا محمد علی کرمانشاهی، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۲۱ق.
- مکارم الأخلاق، حسن بن فضل طبرسی، قم، الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
- من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی ابن بابویه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- النوادر، فضل الله بن علی راوندی کاشانی، ترجمه و تحقیق: احمد صادقی اردستانی، تهران، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
- النهاية فی غریب الحديث و الأثر، مبارک بن محمد ابن اثیر، تحقیق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.

## مطالعه تطبیقی روایت «هلاک ناپذیری امت؛ از پیامبر ﷺ تا مسیح ﷺ»؛ در گفتمان حدیثی فریقین حسین براتی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱

### چکیده

در منابع روایی شیعه و اهل سنت، روایتی به نقل از پیامبر ﷺ نقل شده است که مضمون آن چنین است: «اقتی که آغاز آن من و پایان آن عیسی ﷺ باشد، هلاک نخواهد شد». در برخی نقل ها گونه‌ی دیگری از این گزاره وجود دارد که در آن، نام مهدی ﷺ به عنوان اوسط یا وسط این امت ذکر شده است. همچنین در برخی روایات شیعه، در کنار پیامبر ﷺ، دوازده امام ﷺ به عنوان اجزای این منظومه یاد شده‌اند. پرسش اصلی آن است که متن معیار و اصیل این گزارش کدام است؟ پژوهش حاضر با تکیه بر این مبنا که احادیث غالباً در خلأ صادر نشده‌اند و می‌توانند با رخدادهای تاریخی و فضای گفتمانی عصر خود پیوند داشته باشند، به گونه‌شناسی، تبارشناسی و تحلیل جریان شناسانه نقل های مختلف این روایت می‌پردازد. روشن است که نتایج این بررسی می‌تواند در فهم دقیق تر مباحث آخر الزمان و مسئله مهدویت نیز اثرگذار باشد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد: ۱. در منابع اهل سنت، متن اصیل این گزاره در زمینه نبرد موه نقل شده و از طریق همان فضا قابل فهم است؛ ۲. در منابع شیعه، گزارشی که پیامبر ﷺ و امامان ﷺ را آغاز امت و عیسی ﷺ را پایان آن معرفی می‌کند، قابل ردیابی در بستر اندیشه امامت است و با مبانی کلامی شیعه سازگاری درونی دارد؛ ۳. این گزاره، هنگامی که در کنار روایت معروف اقتدای عیسی ﷺ به امام مهدی ﷺ در آخر الزمان قرار گیرد، معنای کاملاً قابل دفاعی پیدا می‌کند و ساختار آن از نظر اعتقادی و حدیثی منسجم به نظر می‌رسد؛ ۴. اما گزارشی که مهدی ﷺ را «اوسط» یا «وسط امت» معرفی می‌کند، در مقایسه با دو گزارش

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
(hosseinbarati@um.ac.ir)

یادشده، فاقد پشتوانه محکم سندی و تاریخی است و قرائن جدی بر ساختگی بودن آن دلالت دارد.

کلیدواژه‌ها: مسیح ﷺ، اصالت سنجی روایت، تبارشناسی نقل، نقد متن و سند، روایات آخرالزمان.

## ۱. طرح مسئله

حدیث در کنار قرآن همواره نقشی اساسی در شکل‌گیری جوانب مختلف فرهنگ اسلامی داشته است؛ این موضوع، محور شماری از تألیف‌ها و مجموعه‌ها بوده و در طی سده‌های متمادی در بوم‌های مختلف جهان اسلام مورد توجه قرار گرفته است. مذاهب و فرقه‌های گوناگون نیز در آن نقش داشته‌اند؛ ضمن آن‌که در طول دوره تاریخی خود، دچار آسیب‌هایی شده که شناسایی گونه‌های صحیح آن را اقتضا می‌کند.

در منابع روایی شیعه و اهل سنت، روایتی به چشم می‌خورد که با موضوعاتی همچون آخرالزمان، مهدویت، عیسی/مسیح و موعود گره خورده است و آن این‌که پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «لَنْ تَهْلِكَ أُمَّةٌ أَنَا فِي أَوَّلِهَا وَعِيسَى فِي آخِرِهَا»؛ یعنی امتی که من اول آن و عیسی ﷺ آخر آن باشد، هلاک نمی‌شود. این روایت، گونه‌های دیگری نیز دارد. از آن جمله، در برخی روایات چنین نقل شده است: «كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا وَالْإِنْتِئَاعَشْرَمِنْ بَعْدِي مِنَ السُّعَدَاءِ أُولَى الْأَلْبَابِ وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ آخِرُهَا»؛ یا در روایت نخست، عبارت «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» اضافه شده است.

این گزاره با آنچه در دو تا سه سده نخست هجری در موضوع آخرالزمان و احادیث آخرالزمانی مطرح شده، مرتبط به نظر می‌رسد. معنا و محتوای روایت و گونه‌شناسی آن در کتاب‌های حدیثی فریقین و این‌که این گزاره برای نخستین بار توسط چه افرادی و با چه بسامدی نقل شده است، موضوعی است که نیاز به واکاوی دارد.

از این رو، نوشتار حاضر می‌کوشد تبارشناسی این روایت را به ترتیب تاریخی از نخستین کتاب‌های حدیثی فریقین دنبال کرده و تحولات آن را به نمایش گذارد. با این توضیح که روایات اسلامی را نباید در خلأ تحلیل کرد، بلکه لازم است فضای صدور آن‌ها و مناسبات و ملابساتی که به آن اشاره دارند، تبیین و تشریح شود.<sup>۱</sup> فضا شناسی این روایات و بررسی این‌که

۱. روایات معصومان علیهم‌السلام بیشتر در پاسخ به پرسش یا برای رفع نیاز اشخاص و یا جامعه بوده است. فهم زمینه‌های صدور روایت از معصومان علیهم‌السلام موجب فهم بهتر سخن ایشان خواهد شد. مجموعه‌نگری احادیث موجب می‌شود که تمام متون در کنار هم قرار گیرند و سبب صدور آن‌ها نیز روشن شود (منطق فهم حدیث، ص ۱۹۲).

در چه گفتمانی مطرح شده‌اند، بسیار ضروری است. از این رو، بایسته است با رهیافتی از جنس «تشکیل خانواده حدیث» به یک متن معیار، که پشتوانه مستحکم‌تری دارد، دست یافت و هسته اصلی حدیث را از سایر گزارش‌ها متمایز کرد. از طرفی، نتایج این پژوهش، به شرط توفیق، می‌تواند در ترسیم جایگاه موعود آخرالزمان اثرگذار باشد. شایان ذکر است که با وجود پژوهش‌های متعدد در حوزه مهدویت و مسیحیت، تاکنون درباره روایت مورد بحث، مقاله یا نوشتار خاصی منتشر نشده است.

## ۲. دوره‌های نقل حدیث «كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا...»

در این پژوهش، محدثان شیعه و اهل سنت را در ضمن سه دوره زمانی تقسیم‌بندی می‌کنیم و گونه‌های مختلف این گزاره را در هر یک از بافت‌های زمانی جستجو خواهیم کرد. دوران متقدمان همان پنج سده نخست هجری به شمار می‌آید که بخش قابل توجه حدیث شیعه و اهل سنت در آن جمع‌آوری گردیده و به رشته تحریر و تدوین درآمده‌اند. دوران متأخر را پس از عصر متقدمان در نظر می‌گیریم و در نهایت، یکی، دو سده اخیر را به عنوان دوره معاصر قلمداد می‌کنیم.

### ۲-۱. دوره متقدمان شیعه

#### ۲-۱-۱. نقل ابن عقده

گزارش مربوطه، در میان کتاب‌های روایی شیعه برای نخستین بار در کتاب فضائل امیرالمؤمنین از ابن عقده بدین صورت آمده است:

قَالَ: أَخْبَرَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَمَادٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا غِيَاثُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَبَشِّرُوا نَفْسَ أَبِي بَكْرٍ - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. إِنَّمَا مَثَلُ أُمَّتِي كَمَثَلِ غَيْثٍ لَا يُدْرِي أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ؟ إِنَّمَا مَثَلُ أُمَّتِي كَمَثَلِ حَدِيقَةٍ أُطْعِمَ مِنْهَا فَوْجٌ عَاماً ثُمَّ أُطْعِمَ مِنْهَا فَوْجٌ عَاماً لَعَلَّ آخِرَهَا فَوْجٌ يَكُونُ أَعْرَضَهَا بَحْرًا وَأَعَمَّقَهَا طُولًا وَفَزَعًا وَأَحْسَنَهَا حَبًّا، وَكَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا وَآثْنَا عَشْرَ مِائَةٍ مِنَ السُّعَدَاءِ وَأَوَّلُوا الْأَلْبَابِ وَالْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ آخِرُهَا؟ وَلَكِنْ يَهْلِكُ مَنْ بَيْنَ ذَلِكَ تَنَجَّى الْهَرَجِ لَيْسُوا مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُمْ»<sup>۱</sup>

۱. مژده! مژده! - سه بار - مثل امت من، مثل باران است که انسان نمی‌داند اولش بهتر است یا آخرش و مثل امت من -

چنان که گفته اند:

احمد بن محمد بن سعید کوفی همان ابن عقده کوفی است که از زیدیه و جارودیه است.<sup>۱</sup>

نجاشی درباره وی می گوید:

او در میان اصحاب حدیث، شخصیتی جلیل القدر است و به حفظ (احادیث) شهرت دارد. در مورد حافظه و عظمتش نقل های گوناگونی روایت شده است. وی اهل کوفه و بر مذهب زیدیه جارودیه بود و بر همان عقیده نیز از دنیا رفت. اصحاب ما به موجب تعامل وی با ایشان و نیز به خاطر منزلت عظیم او و وثاقت و امانت داری اش از او یاد کرده اند.<sup>۲</sup>

شیخ طوسی هم می گوید:

وثاقت، جلالت شأن و عظمت حافظه او، آشکارتر از آن است که نیاز به یادآوری داشته باشد. ما او را در زمره اصحاب خود یاد کرده ایم، به سبب کثرت روایاتش از آنان و تعامل با آنها و نیز تألیفاتی که برای آنان داشته است.<sup>۳</sup>

شیخ در کتاب رجال نیز برویگی «جلیل القدر» و «عظیم المنزلة» بودن وی تأکید دارد.<sup>۴</sup> خطیب بغدادی نیز پدر ابن عقده را از زیدیان معرفی می کند؛ هرچند اشاره نمی کند که او به کدام شاخه زیدیان تعلق داشته است.<sup>۵</sup> جالب آن که وی اگرچه بر مذهب زیدیه است، اما حدیثی را که بر دوازده امام دلالت دارد، نقل می کند. البته چنان که گفته اند:

زیدیه هرچند روایات دال بر ائمه اثنا عشر را در جوامع روایی خود نقل کرده و بعضی از آنها را پذیرفته اند، به حصر امام در عدد معینی معتقد نیستند.<sup>۶</sup>

توجه به سند این روایت، نشان از نقل آن توسط زیدیه و فرزند زید بن علی، یعنی حسین

→ مثل باغی است که یک سال، گروهی از آن اطعام می شوند و سال دیگر گروهی دیگر بهره مند می گردند. شاید در آخر آن، گروهی باشند با قدرت و مکنت بیشتر و فوائد و میوه های نیکوتر. آیا امتی که من و پس از من دوازده نفر سعادتمند و خردمند در آغاز آن باشیم و مسیح، عیسی بن مریم علیه السلام در آخر آن ممکن است هلاک شود؟ اما در این میان نسل آینده این هرج و مرج، هلاک خواهند شد. آن ها از من نیستند و من هم از آنان نیستم (فضائل امیرالمؤمنین، ص ۱۵۴).

۱. رجال الطوسی، ص ۴۰۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۹۴.

۳. الفهرست، ص ۶۸.

۴. رجال الطوسی، ص ۴۰۹.

۵. تاریخ بغداد، ج ۵، ص ۲۱۹.

۶. امامت از دیدگاه امامیه و زیدیه، ص ۱۷۸.

بن زید دارد که دومین فرزند زید شهید بوده و از امام صادق و امام کاظم علیه السلام روایت کرده است.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در رجال خود، نام او را در ضمن اصحاب امام صادق علیه السلام برمی شمرد.<sup>۲</sup> وی به عنوان راوی حدیث شهرت داشته است، هرچند ابن سعد به اجمال به این موضوع اشاره کرده و توضیح بیشتری درباره روایات او نیاورده است.<sup>۳</sup>

روایاتی با گرایش شیعی از وی موجود است. از این رو، بعدها عالمان اهل سنت به روایاتش انتقاد کرده اند.<sup>۴</sup> در مورد قاسم بن محمد بن حماد، اطلاعاتی در دسترس نیست. غیاث بن ابراهیم، زیدی و بتری مذهب معرفی شده<sup>۵</sup> و نجاشی او را ثقه می داند.<sup>۶</sup> بنابراین، نقطه ضعفی در شخصیت او - که به حدیثش اشکالی وارد شود - وجود ندارد.

## ۲-۱-۲. نقل شیخ صدوق

پس از ابن عقده، شیخ صدوق در برخی از آثارش، روایت یادشده را که در سند آن ابن عقده کوفی حضور داشت، نقل می کند. حدیث از این قرار است:

حَدَّثَنَا حَفْزَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ الْكُوفِيُّ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَمَادٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا غِيَاثُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام، قَالَ عليه السلام: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله...

متن حدیث همان نقل امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله است که در گزارش ابن عقده آوردیم.<sup>۷</sup> چنان که گفتیم، درباره «قاسم بن محمد» اطلاعاتی در دسترس نیست و مجهول به نظر می رسد. در سایر راویان، ضعف خاصی مشاهده نمی شود. از این گزارش نتیجه می گیریم که قدیمی ترین گونه نقل این گزاره در میان روایات شیعی،

۱. رجال النجاشی، ص ۵۲.

۲. رجال الطوسی، ص ۱۸۲.

۳. الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۵۰۰.

۴. تهذیب الکمال، ج ۶، ص ۷۷.

۵. رجال العلامة الحلی، ج ۱، ص ۲۴۵.

۶. رجال النجاشی، ص ۳۰۵.

۷. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۵۲؛ الخصال، ج ۲، ص ۴۷۵-۴۷۶.

سخن از دوازده نفر از سعداء و اولوالالباب دارد. در دو گزارش ابن عقده و شیخ صدوق، هیچ سخنی از وسط بودن مهدی در میان نیست. نکته قابل توجه، حضور راویان زیدی مسلک در میان ناقلان این روایت است.

شیخ صدوق روایت دیگری نیز نقل می‌کند که در آن سخن از آخربودن مسیح است و امام علی علیه السلام و یازده فرزند ایشان در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله قرار دارند:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّلَقَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ أَبُو عَلِيٍّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ، عَنْ أَبِي الْمُثَنَّى التَّخَعِيِّ، عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا وَعَلِيٌّ وَأَحَدُ عَشَرَ مِنْ وَلَدِي أُولُو الْأَلْبَابِ أَوْلُهَا وَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ أَخْرُهَا؟ وَلَكِنْ يَهْلِكُ بَيْنَ ذَلِكَ مَنْ لَسْتُ مِنْهُ وَلَيْسَ مِنِّي.<sup>۱</sup>

از زید بن علی، از پدرش امام سجّاد علیه السلام و ایشان از امام حسین علیه السلام نقل کرده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند:

چگونه هلاک می‌شود امتی که من و علی و یازده نفر از اولاد من - که همگی از اولوالالباب هستند - در آغاز آن و مسیح بن مریم در آخر آن باشد، لکن در این میان کسانی که از من نیستند و من هم از آن‌ها نیستم، هلاک خواهند شد.

هیچ‌یک از راویان، از نظر رجالی ضعیفی ندارند. فقط «ابوالمثنی نخعی» - که تنها از زید بن علی روایت نقل کرده - مجهول است و نامش در کتب رجالی شیعه یافت نمی‌شود. در منابع اهل سنت، ابن حبان در الثقات، وی را از اهل کوفه دانسته که از امام علی علیه السلام نقل حدیث می‌کرده است.<sup>۲</sup>

در این روایت نام امام علی علیه السلام و یازده فرزند ایشان در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان اولین افراد یاد می‌شود و سپس عیسی علیه السلام به عنوان آخرین نفر به شمار می‌رود. این روایت را نیز زید بن علی نقل می‌کند. از این رو، گمانه ورود این روایت از طریق زیدیه، تقویت می‌شود. در روایات صدوق، سخنی از مهدی علیه السلام نیست، در صورتی که در روایاتی که در ادامه خواهد آمد، نام مهدی علیه السلام نیز مشاهده می‌شود. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که

۱. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ۶۵؛ کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۸۲.

۲. الثقات، ج ۴، ص ۲۲۴.

گفتمان حاکم بر روایات شیخ صدوق، حکایت از فصل ویژه‌ای در بحث مهدویت دارد؛ بدین معنا که لزوم پرداختن به این موضوع در عصر صدوق موجب شده تا وی بیش از سایر محدثان به مسئله آخرالزمان و روایات مهدوی اهتمام ورزد که نمونه بارز آن در کتاب کمال‌الدین و تمام النعمة قابل مشاهده است.<sup>۱</sup> به نوعی تلاش‌های او در جمع‌آوری روایات مهدویت، بیش از پیش موجب پیوند حضرت عیسی علیه السلام و حضرت مهدی علیه السلام گردیده است.<sup>۲</sup>

## ۲-۱-۳. نقل خزاز قمی

پس از این عقده و صدوق، خزاز قمی این حدیث را دو مرتبه نقل می‌کند:

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ زَوْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمَّامٍ الْكُوفِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ بُرْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْلَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى، عَنْ يَحْيَى بْنِ مُنْقَدٍ [مُنْقَدٍ]، عَنْ أَبِي قَتَادَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا وَآثْنَا عَشْرَ مِنْ بَعْدِي أُتِمَّتْهَا؟ إِنَّمَا يَهْلِكُ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ مِيج [مِيج] الْهَرَجِ وَلَسْتُ مِنْهُمْ وَلَا هُمْ مِنِّي.

أَخْبَرَنَا أَبُو الْمُفَضَّلِ الشَّيْبَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ هَدِيَّةٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ الْفَضْلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي نُوحٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ مُهَاجِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ الدِّمَشْقِيُّ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ يَحْيَى الْحَسَنِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِي قَتَادَةَ وَذَكَرَ نَحْوَهُ، وَهَذَا أَبُو قَتَادَةَ رَوَى عَنْهُ عَمْرُو بْنُ مَيْمُونٍ، وَحَرِيرُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ الْمُسَيَّبِ، وَيَحْيَى بْنُ مُنْقَدٍ [مُنْقَدٍ] وَهِشَامٌ.<sup>۳</sup>

شایان توجه است که در این گزارش، سخنی از عیسی علیه السلام نیست و نقطه عطف روایت درباره امامان علیهم السلام است. البته این امر با توجه به موضوع کتاب کفایة الاثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر طبعی به نظر می‌رسد. در حقیقت، گفتمان روایی خزاز قمی به خوبی حکایتگر این است که روایات نقل شده توسط وی بر روی موضوع «امامت» تأکید دارند. از این رو، با طرح این گزاره در ضمن گفتمان امامت، از تأکید بر آخربودن عیسی علیه السلام به مثابه یک مسئله

۱. چنان‌که گفته‌اند، روایات او در این زمینه نماینده روایات مکتب قم و ایران محسوب می‌شود؛ چیزی که در صورت عدم تدوین توسط وی از بین می‌رفت و دسترسی به آن‌ها اکنون ممکن نبود (روش نقد و بررسی روایات مهدویت، ص ۱۵۳).

۲. رک: «حضرت عیسی علیه السلام در گفتمان حدیثی شیخ صدوق»، ص ۲۷.

۳. کفایة الاثر، ص ۱۴۲.

آخرالزمانی کاسته شده و خبری از آن نیست.

این موضوع، یعنی تأثیر گفتمان بر یادکرد و گزینش روایات، کاملاً طبیعی است و در روایات فریقین، می توان نمونه های دیگری برای آن یافت. در روایت دیگری که به نظرمی رسد خزاز قمی از استادش، شیخ صدوق، وام گرفته است، سخن از عیسی علیه السلام نیز به میان می آید:

۲. أَخْبَرَنَا الْمُعَاوِي بْنُ زَكَرِيَّا، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْدُ بْنُ الزُّبَيْرِ الْمَخْذُومِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرَانُ بْنُ يَعْقُوبَ الْجَعْدِيُّ، عَنْ أَبِيهِ يَعْقُوبَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي يَحْيَى بْنِ جَعْدَةَ بْنِ هُبَيْرَةَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام وَ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْأَيْمَةِ، فَقَالَ: عَدَدَ نُبَّاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ تِسْعَةً مِنْ وَلَدِي آخِرُهُمُ الْقَائِمُ،<sup>۱</sup> وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: أَبْشِرُوا ثُمَّ أَبْشِرُوا... كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوْلُهَا وَ الْإِثْنَا عَشَرَ مِنْ بَعْدِي مِنَ السَّعْدَاءِ أَوْلَى الْأَلْبَابِ، وَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ آخِرُهَا، وَلَكِنْ يَهْلِكُ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ نُسُجُ الْهَرَجِ لَيْسُوا مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُمْ.<sup>۲</sup>

در میان راویان این روایت، احمد بن حسین بن سعید، متهم به غلو است. نجاشی و طوسی درباره او گفته اند:

هُوَ غَالٍ وَ حَدِيثُهُ يُعْرِفُ وَ يُنْكَرُ.<sup>۳</sup>

۲-۱-۴. نقل شیخ طوسی

تطور تاریخی این روایت نشان می دهد که بعد از نقل گونه یادشده، به یک باره این حدیث شکل دیگری به خود گرفته که حاوی عبارت «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» است. شیخ طوسی در الغيبة و پس از وی طبری آملی در دلائل الإمامة از نخستین ناقلان آن به شمار می روند. از این رو، به نظرمی رسد، این گزاره حدیثی تا پیش از شیخ طوسی در کتاب های روایی شیعه جایگاهی نداشته است.

گزارش شیخ طوسی از این قرار است:

۱. عبارت «سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْأَيْمَةِ فَقَالَ عَدَدَ نُبَّاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ تِسْعَةً مِنْ وَلَدِي آخِرُهُمُ الْقَائِمُ» در روایات قبلی وجود نداشت.

۲. همان، ص ۲۳۱.

۳. رجال النجاشی، ص ۷۷؛ الفهرست، ص ۵۵.

مَا أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ شَفِيَّانَ الْبَرْقَرِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْشَابُورِيِّ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ مُزَاحِمٍ، عَنِ ابْنِ لَهْيَعَةَ، عَنْ أَبِي قُبَيْلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: فَعِنْدَ ذَلِكَ خُرُوجُ الْمَهْدِيِّ وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ هَذَا، وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِهِ يَمَحُقُ اللَّهُ الْكَذِبَ، وَيُذْهِبُ الزَّمَانَ الْكَلْبَ، وَبِهِ يُخْرَجُ ذُلُّ الرِّقِّ مِنْ أَعْنَاقِكُمْ. ثُمَّ قَالَ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَالْمَهْدِيُّ أَوْسَطُهَا، وَعِيسَى آخِرُهَا وَبَيْنَ ذَلِكَ شَيْخٌ أَغْوَجُ.<sup>۱</sup>

تعجب از شیخ طوسی است که روایت را از عبدالله بن عمرو بن عاص (از مروجان اسرائیلیات)<sup>۲</sup> نقل می‌کند!

پس از شیخ طوسی، طبری آملی و پس از وی عالمان دیگری این گزاره را نقل کرده‌اند.<sup>۳</sup> چه بسا، جایگاه و نقش ویژه شیخ طوسی، به عنوان حلقه اتصال محدثان متقدم و متأخر، موجب آن شده تا محدثان بعدی نیز این گزاره را با اضافه «المهدی اوسطها» نقل کنند و حال آن‌که تعمق در گونه‌های مختلف این گزارش روایی - چنان‌که در ادامه خواهد آمد - مانع پذیرش این قسمت است.

البته شیخ طوسی، خود، عنوان کلی این روایت و سایر روایات بعدی آن را این‌طور بازگو کرده است:

فَأَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَهْدِيَّ يَكُونُ مِنْ وَلَدِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ مِنْ وَلَدِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

از این رو، به نظر می‌رسد که مقصود وی از نقل این حدیث، نه گزاره مورد بحث، بلکه قسمت «وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ هَذَا، وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ...» باشد که در ضمن این روایت و سایر روایات پس از آن، بحث «المهدی فی وسطها» هم آمده است. پس می‌توان نقل وی از عبدالله بن عمرو بن عاص را چنین توجیه نمود که شیخ قصد داشته است، گزاره «مهدی علیه السلام از فرزندان علی علیه السلام محسوب می‌شود» را با نقل آن از طریق اهل سنت هم تقویت کند.

۱. الغيبة، ص ۱۸۵.

۲. وی نخستین کسی بود که بعد از وفات پیامبر ﷺ اسرائیلیات را رواج داد. (التفسير والمفسرون، ج ۱، ص ۲۵۳).

۳. دلائل الإمامة، ص ۴۴۳؛ كشف الغمة، ج ۲، ص ۴۸۴.

۴. الغيبة، ص ۱۸۵.

## ۲-۲. دوره متقدمان اهل سنت

این حدیث در کتاب‌های روایی اهل سنت هم با دو تفاوت نقل شده است: نخست، این‌که سخن از دوازده نفر از اهل بیت علیهم‌السلام یا اولوالالباب در میان نیست و همچنین قید «المهدی فی وسطها» در متون کهن مانند «کتاب سته» نیامده است.

در همین باره، نعیم بن حماد (م ۲۲۹ق) در کتاب الفتن و الملاحم - که از کتاب‌های قدیمی در موضوع غیبت به شمار رفته و حاوی گزارش‌ها و احادیثی درباره آخرالزمان است - در ضمن گزارشی با این سند: «حَدَّثَنَا نَعِيمٌ، ثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو، وَ أَبِي بَكْرٍ، عَنِ الْمَشَائِخِ، عَنْ كَعْبٍ» به نقل از کعب الأحبار از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند:

هنگامی که عیسی علیه‌السلام از تعداد اندک یارانش به خداوند شکوه نمود، خداوند فرمود: «إِنِّي رَافِعُكَ إِلَيَّ وَ مُتَوَفِّيكَ»، و کسی که من وی را بالا بردم نمی‌میرد. و من تو را بر دجال برمی‌انگیزم و تو او را می‌کشی. سپس بعد از آن، ۲۴ سال زندگی می‌کنی و...

سپس کعب می‌افزاید:

این مصداق سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که فرمود: «كَيْفَ تُهْلِكُ أُمَّةً أَنَا أَوْلَاهَا وَالْمَسِيحُ آخِرُهَا».<sup>۱</sup>

طبری نیز در تفسیرش، مشابه این گزاره را به نقل از کعب الأحبار با این سند نقل می‌کند: حَدَّثَنِي الْمُثَنَّى، قَالَ: ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: ثَنَى مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ أَنَّ كَعْبَ الْأَحْبَارِ قَالَ: «...».<sup>۲</sup>

تاکنون گزاره نقل شده، تنها به کعب الاحبار مستند شده و سبب، فضا و بافتار صدور روایت نیز پوشیده است. در واقع، در این روایات، هیچ قرینه‌ای بر فهم بافتار این حدیث وجود ندارد؛ اما پس از نقل ابن حماد و طبری، به گزارشی از حکیم ترمذی در نوادر الأصول برمی‌خوریم که کمک شایانی به فهم روایت می‌کند:

حکیم ترمذی (م ۳۲۰ق) در بابی تحت عنوان: «فِي أَنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَوْلَاهَا وَآخِرُهَا اسْتِقَامَةٌ» روایاتی از جمله روایت مورد بحث را بدین صورت یادآور شده است:

۱. الفتن، ج ۲، ص ۵۷۸. مطابق این گزارش، ناقل این گزاره، کعب الأحبار از رواج دهندگان اسرائیلیات است. (رک: أضواء على السنة المحمدية، ص ۱۵۴)

۲. جامع البيان، ج ۵، ص ۴۴۹.

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَيْرُ أُمَّتِي أَوَّلُهَا وَآخِرُهَا، وَفِي وَسْطِهَا الْكَدَرُ». وَ فِي رِوَايَةِ ابْنِ عُمَرَ: «مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يَذْرَى أَوَّلُهُ خَيْرًا وَآخِرُهُ». وَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ... تَا جَابِي كِه مِي گويد: فَبَكَى أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ وَهُمْ حَوْلَهُ، فَقَالَ: مَا يُبْكِيكُمْ: فَقَالُوا: «وَمَا لَنَا لَا نَبْكِي وَقَدْ قُتِلَ خِيَارُنَا وَأَشْرَافُنَا وَأَهْلُ الْفَضْلِ مِنَّا؟» قَالَ: «لَا تَبْكُوا، فَإِنَّمَا مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ حَدِيقَةٍ، قَامَ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا فَاجْتَثَّ رَوَاضَتِهَا، وَهَيَأَ مَسَاكِنَهَا، وَخَلَقَ سَعَفَهَا، فَأَطْعَمَتْ عَامًّا فَوْجًا، ثُمَّ عَامًّا فَوْجًا، وَلَعَلَّ آخِرَهَا طَعْمًا يَكُونُ أَجُودَهَا قِتْنًا وَأَطْوَلُهَا شِمْرًا، وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لِيَجِدَنَّ ابْنُ مَرْثِمٍ فِي أُمَّتِي خَلْقًا مِنْ حَوَارِيهِ». وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «لَيُذَرِكَنَّ الْمَسِيحُ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَقْوَامٌ إِنَّهُمْ لَمِثْلُكُمْ أَوْ خَيْرٌ مِنْكُمْ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَلَنْ يُخْزِيَ اللَّهُ أُمَّةً أَنَا أَوَّلُهَا وَالْمَسِيحُ آخِرُهَا».<sup>۱</sup>

مطابق این گزارش قدیمی، عبدالله بن سمرة به پیامبر ﷺ می گوید: پرچم نبرد موته رازید بن حارثه به دست داشت، او جنگید و کشته شد، سپس جعفر بن ابی طالب و پس از وی عبدالله بن رواحه پرچم را گرفته و کشته شدند و سرانجام خالد بن ولید، پرچم را گرفت و... اصحاب پیامبر ﷺ در اطراف آن حضرت، گریستند. حضرت، علت گریستن را جویا شد. گفتند: چرا نگریم در حالی که بهترین افرادمان و بزرگانمان را از دست داده ایم؟ رسول خدا ﷺ آن ها را از گریستن بازداشته و فرمود: سوگند به کسی که مرا به حق فرستاد، پسر مریم در میان امت من، جانشینانی از یاران خاص خود (حواریون) خواهد یافت. همین گزارش در مقاتل الطالبیین هم آمده است؛ با این تفاوت که در آن، سخنی از «لَيُذَرِكَنَّ الْمَسِيحُ...» در میان نیست، بلکه فقط تا پایان «لَيَجِدَنَّ ابْنُ مَرْثِمٍ فِي أُمَّتِي خَلْقًا مِنْ حَوَارِيهِ» نقل شده است.<sup>۲</sup>

ابن ابی شیبہ هم در ضمن حدیثی، قضیه جنگ موته را با این سند نقل می کند:

عِيسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو السَّكْسَكِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نَفِيرٍ قَالَ: لَمَّا اشْتَدَّ حُزْنُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...

با این تفاوت که به جای «تهلک»، تعبیر «بخزی» به کار رفته است:

وَلَنْ يُخْزِيَ اللَّهُ أُمَّةً أَنَا أَوَّلُهَا وَالْمَسِيحُ آخِرُهَا.<sup>۳</sup>

۱. نوادر الأصول، ج ۲، ص ۹۳.

۲. مقاتل الطالبیین، ج ۱، ص ۳۱-۳۲.

۳. المصنف، ج ۷، ص ۴۱۴؛ ج ۴، ص ۲۰۶.

حاکم نیشابوری حدیث مرتبط با فضای نبرد موته را با این سند نقل می‌کند:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ، أَثْبَاتُ مُحَمَّدُ بْنُ شَاذَانَ الْجَوْهَرِيُّ، ثنا زَكَرِيَّا بْنُ عَبْدِ عِيسَى، ثنا عِيسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ...

و سپس می‌افزاید:

هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ.

ذهبی در تعلیقی که نسبت به این حدیث دارد، از این حدیث این‌گونه یاد می‌کند:

ذَا مُرْسَلٌ، وَهُوَ خَيْرٌ مُنْكَرًا.<sup>۱</sup>

این روایت، نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ بعد از به شهادت رسیدن زید بن حارثه در جنگ موته<sup>۲</sup> به منظور تسلی خاطر مسلمانان چنین وعده داده که بعد از شما اقوامی که مثل شما یا بهتر از شما هستند، مسیح ﷺ را درک می‌کنند و سپس فرموده است:

خداوند، امتی را که من در آغاز آن و مسیح در پایان آن باشد، خوار نمی‌کند.

از بافت صدور این حدیث نیز نباید چشم‌پوشی کرد. مطابق گزارش‌های تاریخی، جنگ موته و پس از آن، تبوک، با قبایل مسیحیت سرزمین شامات انجام گرفت.<sup>۳</sup>

به نظر نگارنده، یادکرد مسیح با فضای این جنگ مرتبط است و پیامبر ﷺ با یادکرد مسیح، به خوبی در پی ایجاد نوعی قرابت بین مسلمانان و مسیحیان بوده است تا بدین وسیله، هم نیرومندی مسیحیت و پیروی آنان از عیسی مسیح ﷺ در نظر گرفته شود و هم قدرت اسلام را در جهت مقابله با این دسته - که در اصل، پیروان حقیقی مسیح به حساب نمی‌آیند - نشان دهد؛ چنان‌که بعدها مسلمانان توانستند به رغم نیرومندی و قدرت مسیحیان در آن نواحی، آن‌ها را در جنگ تبوک شکست دهند. بنابراین، یادکرد این گزاره در بحبویه نبرد موته<sup>۴</sup> می‌تواند نشان از توجه ویژه پیامبر ﷺ به ناکامی دشمن در جهت پیشبرد

۱. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۴۳.

۲. جنگ موته (۸ق) از جمله نبردهایی است که پیامبر ﷺ در آن حضور نداشتند، بلکه فرماندهی لشکر به جعفر بن ابی طالب، سپس به زید بن حارثه و پس از وی به عبدالله بن رواحه سپرده شد (تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۶۱۵).

۳. همان، ج ۱، ص ۶۴۴ و ۶۱۴.

۴. نبرد موته، نخستین برخورد مسلمانان در مرز عربستان با رومیان و مسیحیان خارج از عربستان بود که در عهد خود رسول خدا واقع گردید و چند برخورد نظامی در موته و تبوک با شامیان رخ داد که آن روزها جزو متصرفات رومیان و از اقدار آن امپراتوری به شمار می‌رفت («شام بزرگ»، ص ۵۵).

اهداف خویش باشد؛ بدین معنا که شکست مسلمانان در ظاهر، چیزی را تغییر نخواهد داد و تلاش آن‌ها در نهایت، موجب پیروزی در این نبرد خواهد شد.<sup>۱</sup>

در حقیقت، پیروزی نهایی از آن مسلمانان است و از طرفی تلاش رومیان نبرد موته نافرجام بوده و به ثمر نخواهد نشست؛ زیرا در واقع آن‌ها پیروان حقیقی عیسی مسیح (ع) هم به حساب نمی‌آیند و عیسی (ع) نیز در حقیقت، فردی از این امت بوده و در پایان آن به عرصه خواهد آمد و نقش مهمی در آخرالزمان ایفا خواهد کرد (این نقش، در ادامه، تبیین خواهد شد).

با چشم‌پوشی از اختلاف در سند این حدیث، متن معیار این گزاره حدیثی را باید در جریان این قضیه تاریخی جستجو کنیم. از طرفی گزاره نقل شده در احادیث شیعه را نیز بدین صورت تبیین کنیم که بعدها امامان شیعه از این گزاره نه در بافت مباحث آخرالزمانی و مهدویت، بلکه در گفتمان مسئله اصل امامت بهره برده‌اند؛ بدین معنا که افزوده تعبیر «اثنا عشر»، در کنار نام پیامبر (ص)، نشان از تأکید بر موضوع دوازده امام دارد، هرچند این قسمت در حدیث نقل شده از پیامبر (ص) توسط اهل سنت نیامده است.

البته طبیعی است که در آن بستر تاریخی و در بحبوحه نبرد موته، یادکرد دوازده امام موضوعیت هم نداشته است. از این رو، بعدها این گزاره حدیثی با افزوده «اثنا عشر» از جانب امامان شیعه نیز نقل شده است، تا برای تثبیت گفتمان امامت نیز به کار آید. از طرفی، افزودن «المهدی فی وسطها / اوسطها» شک برانگیز است و نمی‌توان برای آن اصالتی قائل شد. بنابراین، متن معیار این حدیث در دو نقل شیعه و اهل سنت به خوبی حکایت از دو بستر خاص دارد.

## ۲-۲. دوره متأخران اهل سنت<sup>۲</sup>

به نظرمی‌رسد گونه‌های دیگر گزاره مورد بحث بعدها با توجه به همان هسته اصلی

۱. پیامبر (ص) ضمن غزوه تبوک توانست تا با قبایل عرب مسیحی نواحی جنوبی شامات ارتباط برقرار کرده و معاهداتی را از موضع برتر با آنان امضا کند. امکان نفوذ اسلام در قبایل عرب آن نواحی زمینه فراوانی داشت؛ زیرا با وجود نیرومندی مسیحیت در آن نواحی، اعراب به صورت طبیعی خود را تحت سلطه رومیان می‌دیدند. این می‌توانست واکنش مثبتی را در آن دیار به نفع اسلام به وجود آورد. بعدها نیز، صرف نظر از قدرت نظامی رومیان بر اعراب، آن نواحی در برابر دین اسلام و پذیرش آن، مقاومت بسیار محدودی داشتند (همان، ج ۱، ص ۶۵۳).

۲. در تقسیم‌بندی متقدمان، نخست از شیعه و پس از آن از اهل سنت سخن گفتیم، اما در این جا اقتضای سیر بحث موجب شد تا نخست از جایگاه این گزاره نزد متأخران اهل سنت و سپس از شیعه یاد کنیم.

و اولیه، از جانب صحابه نقل شده و در مواردی نقل به معنا نیز شده‌اند و در گفتمان‌های دیگری هم مورد تمسک قرار گرفته‌اند. چنان‌که بعدها دانی، این حدیث را از حذیفه از پیامبر ﷺ در ضمن گفتاری طولانی و در بافتاری کاملاً آخرالزمانی این‌گونه نقل می‌کند:

قَالَ حَذِيفَةُ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قَدْ أَفْلَحَتْ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا وَعِيسَى آخِرُهَا»<sup>۱</sup>

پس از وی این حدیث را ابن عساکر در معجم الشیوخ از استادش طیب بن ابی سعید و در نهایت به نقل از ابن عباس از پیامبر ﷺ چنین نقل می‌کند:

كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا فِي أَوَّلِهَا وَعِيسَى فِي آخِرِهَا»<sup>۲</sup>

البته خود او در مورد این حدیث می‌نویسد:

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جَدًّا.<sup>۳</sup>

در این دوران، گونه حدیثی دیگری وارد منابع حدیثی می‌شود که حاوی عبارت «المهدی فی وسطها» است و در ادامه به آن می‌پردازیم:

## ۲-۱. نقل گونه «المهدی فی وسطها»

برای نخستین بار، ابونعیم اصفهانی از ابن عباس نقل می‌کند که مهدی در وسط امت قرار دارد. سیوطی این گزارش را این‌گونه نقل می‌کند:

لَنْ تَهْلِكَ أُمَّةٌ أَنَا فِي أَوَّلِهَا، وَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ فِي آخِرِهَا، وَ الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا (أَبُونَعِيم فِي أَخْبَارِ الْمَهْدِيِّ) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.<sup>۴</sup>

ما به کتاب أخبار المهدی دسترسی نداریم و این کتاب، مستقل به دست ما نرسیده است. از این رو، به طور قطع نمی‌توانیم این گزاره را به وی نسبت دهیم. سیوطی در الحاوی للفتاوی، کتاب العرف الوردی فی احادیث المهدی از ابونعیم اصفهانی را نقل می‌کند و حدیث مورد بحث را هم به وی نسبت می‌دهد:

وَأَخْرَجَ أَبُو نَعِيمٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَنْ تَهْلِكَ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا، وَعِيسَى

۱. السنن الواردة، ج ۵، ص ۱۰۸۹.

۲. معجم الشیوخ، ج ۱، ص ۴۵۱.

۳. همان.

۴. الفتح الكبير، ج ۳، ص ۳۳.

ابن مَرْيَمَ فِي آخِرِهَا، وَالْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا».<sup>۱</sup>

ابن اثیر (م ۶۳۰ق) هم در جامع الاصول این گزاره را بدین صورت بازگو کرده است:

وَإِنَّهُ لَا مَهْدِيَّ إِلَّا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، وَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ. قَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: لَنْ تَهْلِكَ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا، وَمَهْدِيُّهَا أَوْسَطُهَا، وَالْمَسِيحُ آخِرُهَا.<sup>۲</sup>

محقق کتاب، به خوبی این حدیث را منکر و مخالف احادیث صحیح می داند.<sup>۳</sup> همچنین حدیث دیگری بدین گونه نقل می کند:

جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُبَشِّرُوا وَأُبْشِرُوا... كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوَّلُهَا وَالْمَهْدِيُّ وَسْطُهَا وَالْمَسِيحُ آخِرُهَا؟ وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ فِتْنٌ أَعْوَجُ، لَيْسُوا مِنِّي، وَلَا أَنَا مِنْهُمْ».<sup>۴</sup>

مشاهده می کنیم که عبارت «الْمَهْدِيُّ وَسْطُهَا» دقیقاً در میان آن متن قبلی جای گرفته است. خطیب تبریزی هم همین متن دومی را گزارش کرده است.<sup>۵</sup> سپس سیوطی در جامع الاحادیث سه حدیث نقل می کند که در دو حدیث نامی از مهدی نیست<sup>۶</sup> و در حدیث سوم، عبارت «الْمَهْدِيُّ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فِي وَسْطِهَا» را هم نقل می کند.<sup>۷</sup> و در همین کتاب، در قسمت مسند امام علی (ع) آورده است:

يَا عَلِيُّ، كَيْفَ يُهْلِكُ اللَّهُ أُمَّةً أَنَا أَوَّلُهَا وَمَهْدِيُّنَا أَوْسَطُهَا وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ آخِرُهَا؟<sup>۸</sup> گنجی شافعی، حدیث «لَنْ تَهْلِكَ أُمَّةٌ أَنَا فِي أَوَّلِهَا، وَعِيسَى فِي آخِرِهَا، وَالْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» را به نقل از ابن عباس نقل می کند و سپس می گوید:

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، رَوَاهُ الْحَافِظُ ابْنُ أَبِي عَوَالِيهِ.<sup>۹</sup>

در حدیث مورد بحث، دو مطلب نیاز به دقت فزون تری دارد: نخست، افزوده عبارت

۱. الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۷۴.

۲. جامع الاصول، ج ۹، ص ۲۰۱.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۰۲.

۵. مشکاة المصابیح، ج ۳، ص ۱۷۷۰.

۶. جامع الاحادیث، ج ۱۸، ص ۲۳۸؛ ج ۱۵، ص ۴۳۹.

۷. همان.

۸. همان، ج ۳۱، ص ۳۶۵.

۹. البیان فی أخبار صاحب الزمان، ص ۵۰۸.

«الْمَهْدِيُّ وَسَطُهَا» و دیگری نادیده گرفتن و یا حذف عنوان «اهل البيت» از روایت است که در ادامه آن ها را بررسی می کنیم:

## ۲-۲-۲. جعلی بودن گزاره «المهدی فی وسطها»

چنان که پیداست، یادکرد اضافه مورد نظر در ضمن حدیث مزبور سند درستی ندارد. به علاوه، آن که نام مهدی علیه السلام در میانه این روایت نه تنها با سیاق هر دو متن معیار برگزیده، سازگاری ندارد، بلکه چندان عقلایی هم نیست؛ بدین معنا که چه در بافتار جنگ مویه - که روایات قدیمی اهل سنت بر آن دلالت دارد - و چه در روایات شیخ صدوق - که در بافتار و گفتمانی شیعی وارد شده است - نیاز چندانی به یادکرد مهدی علیه السلام نیست.

در روایات شیعه، وقتی نام مهدی علیه السلام در میان دوازده نفر از اهل بیت یا به تعبیر روایت، «سعداء» یا «اولوالالباب» مطرح است، دیگر چه ضرورتی در اشاره به اوسط بودن ایشان یا حتی آخر بودن ایشان است؟ بنابراین، معتقدیم هر دو روایت مطرح شده در اهل سنت و شیعه می تواند در جای خود صحیح بوده و در عین حال تکمیل کننده هم نیز باشند.

برخی از دانشمندان علم حدیث در این زمینه به خوبی اظهار نظر نموده و عبارت «الْمَهْدِيُّ وَسَطُهَا» را صحیح به شمار نیاورده اند. البانی پس از «منکر» خواندن روایت نقل شده توسط ابن عساکر، در ضمن خدشه در برخی از راویان آن می نویسد:

هذا سند مظلم.

و در ادامه نیز طریق دیگری که ابن عساکر روایت را به وسیله آن نقل می کند، «منکر» به شمار می آورد.<sup>۱</sup>

البانی، نادرستی این گزاره را بدین صورت بیان می کند:

ظاهر آن نشان می دهد که بین مهدی علیه السلام و عیسی علیه السلام فاصله است و حال آن که در حدیث دیگری آمده است که آن دو در دمشق دیدار می کنند و عیسی علیه السلام به مهدی علیه السلام اقتدا می کند. پس چگونه ممکن است مهدی علیه السلام در وسط امت و عیسی علیه السلام در آخر آن باشد؟!

سپس می گوید:

ابن عساکر، حدیث را با سند ذیل: «عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ الصَّخَّاکِ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ

۱. سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة، ج ۵، ص ۳۷۱.

عَيَّاشٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ نُفَيْرٍ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِي، مَرْفُوعًا بِهِ «و بدون عبارت «وسطها» نیز نقل کرده است.

وی سپس می نویسد:

وَهَذَا وَإِنْ كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الصَّوَابِ؛ فَإِنَّهُ ضَعِيفٌ جِدًّا، فَإِنَّ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ فِيهِ أَبُو حَاتِمٍ: كَذَابٌ.<sup>۱</sup>

وی در جای دیگری نیز حدیث «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» را ساختگی به شمار آورده است.<sup>۲</sup> یکی از پژوهشگران معاصر، وسط قرار گرفتن نام مهدی (عج) را مخالف با آخر بودن عیسی (عج) دانسته و تأویل آن به این صورت که مراد از وسط، ما قبل آخر باشد را تأویلی ضعیف قلمداد کرده و معتقد است تعبیر «الْمَهْدِيُّ وَسْطُهَا» در بیشتر روایات وجود ندارد.<sup>۳</sup> وی اضافه می کند که شاید اصل آن چیزی که در اخبار آمده این باشد:

الشَّهَدَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فِي وَسْطِهَا.<sup>۴</sup>

البته قسمت آخر سخن کورانی چندان موجه به نظر نمی رسد؛ چرا که در متن روایات مربوطه، عبارت «الشَّهَدَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي...» وجود نداشت. چه بسا منظور وی همان نقلی باشد که حاوی نام اهل بیت (ع) در کنار پیامبر (ص) بود. این حدیث را ابن المغازی هم در کتاب مناقب علی آورده است<sup>۵</sup> که ابن تیمیه درباره آن می گوید:

وَأَمَّا نَقْلُ ابْنِ الْمَغَازِلِيِّ الْوَاسِطِيِّ فَأَضْعَفُ وَأَضْعَفُ، فَإِنَّ هَذَا قَدْ جَمَعَ فِي كِتَابِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمُؤْضُوعَاتِ مَا لَا يَخْفَى أَنَّهُ كَذِبٌ عَلَى مَنْ لَهُ أَذْنَى مَعْرِفَةٍ بِالْحَدِيثِ....<sup>۶</sup>

هرچند غرض ورزی ابن تیمیه در تضعیف برخی آثار به خاطر نقل فضایل امام علی (ع)، بر کسی پوشیده نیست، اما از کلام وی در این جا می توان به عنوان یک قرینه بهره برد. بستوی نیز ضمن اشاره به نقل این گزارش در کتاب "ینابیع المودة" می نویسد: این کتاب

۱. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج ۵، ص ۳۷۱.

۲. ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ص ۶۹۰.

۳. معجم أحاديث الإمام المهدي، ج ۱، ص ۵۲۷.

۴. همان.

۵. مناقب أمير المؤمنين، ص ۴۶۱.

۶. منهاج السنة النبوية، ج ۷، ص ۱۵.

مملو از روایاتی است که جایگاه و سند درستی ندارد. کاش می دانستم در کدام یک از نسخه های صحیحین این حدیث آمده است؟ جز آن که سیوطی آن را به کتاب "اخبار المهدی" از ابونعیم نسبت داده و خودش آن را تضعیف کرده است.<sup>۱</sup>

حاصل آن که، عبارت «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» توسط عالمان اهل سنت نیز طرد شده و آن را ساختگی به شمار آورده اند. به باور نگارنده، نسبت یافتن آن به ابن عباس نیز گمانه وضع آن در دوران عباسیان را تقویت می کند؛ چنان که به تعبیر برخی پژوهشگران، در روایات ساختگی که برخی از آن ها از ابن عباس نقل شده، بر مهدویت عباسیان تأکید گردیده است. وجود القابی مانند سفاح، منصور، مهدی، هادی و رشید، نشان از نوعی باور به مهدویت و رشد و خونریزی مهدیانه به قصد نابودی ظلم و ستم دارد.<sup>۲</sup>

انتخاب نام محمد و لقب مهدی برای سومین خلیفه عباسی از سوی پدرش منصور هم بدون دلیل نیست. منصور عباسی در مقابل مهدی نامیدن محمد بن عبدالله (نفس زکیه) گفته است: «مهدی، فرزند من است». بنابراین، تلاش منصور برای جعل حدیث درباره مهدویت فرزندش به هدف تحمیل مردم عادی دیده می شود.<sup>۳</sup>

از این رو، با توجه به برداشت های ناصواب عباسیان در جهت تطبیق مسئله مهدویت، بعید نیست، عبارت اضافی در این روایت هم به گونه ای پی ریزی شده تا به مقصود این افراد کمک کند.

## ۲-۳-۲. حذف عنوان «اهل بیت ﷺ» از روایت

یادکرد روایت، توسط شیخ صدوق و تأکید بر همراهی اهل بیت ﷺ با پیامبر ﷺ به عنوان فرد نخستین امت، این پنداره را تقویت می کند که چه بسا در منابع روایی اهل سنت، واژه اهل بیت ﷺ حذف شده و به جای آن «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» آمده و گزارش حاوی نام اهل بیت ﷺ به تدریج در هیچ یک از آثار حدیثی اهل سنت بیان نشده است. به واقع، می توان با مقایسه میان تعبیرهای مختلف این روایت، نتیجه گرفت که مقداری از روایت حذف شده و به جای آن مطلب دیگری اضافه شده است. در گونه دیگری از این گزاره حدیثی، نه از مسیح و نه از مهدی، سخنی در میان نیست،

۱. المهدی المنتظر، ص ۱۳.

۲. مهدیان دروغین، ص ۷۲.

۳. رک: همان، ص ۷۴.

بلکه تنها از دوازده خلیفه سخن به میان آمده است. ابن حجر عسقلانی این حدیث را نه از جانب پیامبر ﷺ که به نقل از شخصی به نام ابوجلد<sup>۱</sup> نقل می‌کند:

أَنَّهُ لَا تَهْلِكُ هَذِهِ الْأُمَّةُ حَتَّى يَكُونَ فِيهَا اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً، كُلُّهُمْ يَعْمَلُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ، مِنْهُمْ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ ﷺ يَعِيشُ أَحَدُهُمَا أَرْبَعِينَ سَنَةً، وَالْآخَرُ ثَلَاثِينَ سَنَةً، وَيَكُونُ خُلَفَاءَ بَعْدَهُمْ لَيْسُوا مِنْهُمْ.<sup>۲</sup>

## ۲-۳. دوره متأخران شیعه

اربلی در قرن هفتم در کتاب کشف الغمة بابی با عنوان «لَنْ تَهْلِكَ أُمَّةٌ أَنَا فِي أَوَّلِهَا، وَعِيسَى فِي آخِرِهَا، وَالْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» گشوده و حدیث را از ابن عباس نقل می‌کند.<sup>۳</sup> آملی هم گزاره «الْمَهْدِيُّ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فِي وَسْطِهَا» را به نقل از ابن عباس آورده است.<sup>۴</sup> گفتمان جدلی موجود در کتاب‌هایی چون دلائل الإمامة طبری، کشف الغمة اربلی و...<sup>۵</sup> موجب آن شده تا ایشان این دست روایات را، به ویژه اگر از جانب اهل سنت نقل شده باشد، یادآور شوند. البته در این میان، مختصر البصائر<sup>۶</sup> و الصراط المستقیم<sup>۷</sup> و بعدها شیخ حرعاملی در اثبات الهداة<sup>۸</sup> هر دو گزاره، یعنی با اضافه «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» و بدون آن را نقل کرده‌اند. اربلی (م ۶۹۳ق) و گنجی شافعی (م ۵۸۸ق) هر دو با پذیرش گزاره «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» در پی توجیه معنایی آن برآمده و می‌نویسند:

آخر بودن حضرت عیسی علیه السلام، به این معنا که وی بعد از حضرت مهدی علیه السلام می‌ماند، به دلایلی صحیح نیست:

اولاً، پیامبر ﷺ فرموده است: در حیات پس از مهدی علیه السلام، لذت و خیری نیست؛ ثانیاً، حضرت مهدی علیه السلام امام آخر الزمان است و در هیچ یک از احادیث، امام دیگری بعد از ایشان معرفی نشده است.

۱. نام او «جیلان بن فروة الأسدی» است و غالب عالمان اهل سنت او را در حدیث ضعیف دانسته‌اند (رک: موسوعة فی

أحادیث الإمام المهدی، ص ۳۶۷-۳۶۸).

۲. المطالب العالیة، ج ۱۸، ص ۳۴۸.

۳. کشف الغمة، ج ۲، ص ۴۸۴.

۴. دلائل الإمامة، ص ۴۴۳.

۵. بدین معنا که این محدثان قصد داشته‌اند، بخشی از آموزه‌های شیعه را از طریق اهل سنت نیز نقل کنند.

۶. مختصر البصائر، ص ۴۷۶-۴۷۷.

۷. الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۱۰؛ ج ۲، ص ۲۵۴.

۸. إثبات الهداة، ج ۲، ص ۴۵؛ ج ۵، ص ۱۲۲ و ۲۲۷.

از طرفی ممکن نیست که مردم بعد از ایشان بدون امام بمانند. اما امام امت بودن عیسی علیه السلام، با فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله که: «بعد از مهدی، خیری در زندگی نیست»، ناسازگار است؛ زیرا اگر حضرت عیسی علیه السلام در میان قومی باشد، معنی ندارد که خیر از میان آن‌ها برود و اگر منظور، نیابت وی از حضرت مهدی علیه السلام باشد، با مقام پیامبری وی سازگاری ندارد و اگر بگویند: عیسی علیه السلام مستقلاً بر مردم امامت خواهد کرد، باز هم صحیح نیست؛ زیرا این توهّم برای عوام امت اسلام پیش می‌آید که دین اسلام به آیین مسیحیت انتقال یابد و این کفر است. بنابراین، معنای روایت این است که پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «من نخستین دعوت‌کننده به اسلام هستم و مهدی در وسط و عیسی در آخر آن خواهد بود». البته ممکن است مقصود از «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» این باشد که حضرت مهدی علیه السلام بهترین امت اسلام است، زیرا او امام امت است و بعد از ظهور او، حضرت عیسی علیه السلام از آسمان فرود آمده و او را تصدیق کرده و به امام علیه السلام کمک نموده و صحت ادعای امام علیه السلام را برای مردم اثبات می‌کند. شاید مراد این باشد که آمدن حضرت مهدی علیه السلام قبل از نزول حضرت عیسی علیه السلام است. بنابراین، حضرت مهدی علیه السلام در میانه خواهد بود و منظور از آن، ما قبل آخر است و میانه حقیقی نیست. چون حضرت عیسی علیه السلام بعد از حضرت مهدی علیه السلام می‌آید. پس آخرین محسوب می‌شود و همراهی وی با حضرت مهدی علیه السلام منافاتی ندارد.<sup>۱</sup>

پس از دوره متأخران، گونه «الْمَهْدِيُّ وَسْطِهَا» در آثار محدثان شیعه بازتاب فراوان یافته است. ابن بطریق،<sup>۲</sup> شیخ حرعاملی،<sup>۳</sup> بحرانی،<sup>۴</sup> علامه مجلسی<sup>۵</sup> و یزدی حائری<sup>۶</sup> نیز حدیث را از سنن النسائی نقل می‌کنند و حال آن‌که در سنن نسائی موجود، چنین مطلبی یافت نمی‌شود.<sup>۷</sup>

۱. کشف الغمة، ص ۴۸۴؛ البیان فی أخبار صاحب الزمان، ج ۱، ص ۵۰۹.

۲. عمدة عیون صحاح الأخبار، ص ۴۳۴.

۳. اثبات الهداة، ج ۵، ص ۲۳۷-۲۳۸.

۴. حلیة الأبرار، ج ۶، ص ۴۳۴؛ بهجة النظر، ص ۱۶۰.

۵. بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۳۶۸.

۶. الزام الناصب، ج ۱، ص ۳۰۶.

۷. کتاب عقد الدرر از مقدسی شافعی مذهب هم این حدیث را به المسند احمد بن حنبل هم نسبت می‌دهد (عقد الدرر، ص ۱۹۷) و حال آن‌که در این کتاب نیز چنین حدیثی مشاهده نمی‌شود.

حاصل آن که، گزارش شیخ صدوق به حاشیه رفته است و حدیث حاوی گزاره «المَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» بیشتر بازگو می شود؛ در صورتی که اگر چنین مطلبی از نظر شیخ صدوق و دیگر عالمان بزرگ شیعی مورد قبول بود، دست کم، صدوق آن را در کتاب کمال الدین و تمام النعمة، با توجه به وجود طیف وسیعی از روایات مهدوی در این کتاب، نقل می کرد و حال آن که وی به این موضوع - که مهدی در وسط این امت قرار دارد - اشاره نکرده است و اثری از آن در سایر منابع مهم حدیثی شیعه همچون الکافی کلینی نیز مشاهده نمی شود. دلیل این امر می تواند ورود بیش از پیش این حدیث به حوزه مهدویت باشد. در واقع، آنچه تا پیش از این به عنوان متن معیار در کتاب های حدیثی شیعه بازتاب یافته، نقل شیخ صدوق است؛ اما پس از وی، این گزاره جای خود را به روایات «المَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» داده و محدثان متأخر هم ابایی از نقل گزارشی که حاوی نام مهدی باشد نداشته اند.

#### ۲-۴. دوره معاصران

در عصر حاضر، رویکرد برخی از عالمان، پذیرش بی چون عبارت «المَهْدِيُّ أَوْسَطُهَا» بوده است. از این رو، در پی توجیه معنایی آن نیز برآمده و سعی کرده اند منظور از وسط بودن مهدی علیه السلام را توضیح دهند. بی شک، عدم توجه به پیشینه آن، موجب این پذیرش است؛ در صورتی که تبارشناسی این روایات، به خوبی بر عدم اصالت این گزاره گواهی می دهد. قندوزی در ینابیع المودة گزاره «المَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» را از ابن عباس نقل می کند.<sup>۱</sup> به نظر می رسد، نقل این گزارش، توسط افرادی چون او و به نوعی ورود بیش از پیش این گزاره در مباحث مهدویت، موجب اعتبار بخشی و پیوند ویژه این گزاره با موضوع مهدویت شده است. با نزدیک تر شدن به زمان حاضر، گزاره مورد بحث، در گستره ای وسیع تر نقل شده است. صاحب کتاب الامام المهدی عند اهل السنة می نویسد:

باید بزرگانی در این حدیث و سیاق آن - که مهدی علیه السلام را وسط امت و عیسی علیه السلام را آخرین امت معرفی می کند - اندیشه کنند. بنده در عین سعی و تلاش برای فهم و تحقیق این حدیث، تمکن کافی نیافتم.<sup>۲</sup>

در حاشیه کتاب عقد الدرر فی أخبار المنتظر - که به نظر، دیدگاه مصحح کتاب است -

۱. ینابیع المودة، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲. الإمام المهدی عند أهل السنة، ج ۱، ص ۲۵۳.

چنین آمده است:

شاید معنای حدیث - خدا داناست - این باشد که هنگامی که مهدی ﷺ ظهور کند، از پیامبر اسلام ﷺ پیروی می‌کند؛ زیرا پیامبر ﷺ نخستین این امت است و عیسی ﷺ از مهدی ﷺ تبعیت می‌کند؛ زیرا عیسی ﷺ آخرین امت است و آنچه در روایات مبنی بر اقتدای عیسی ﷺ به مهدی ﷺ آمده است، بر این معنا شهادت می‌دهد.<sup>۱</sup>

سید محسن امین می‌گوید:

منظور از وسط بودن، یعنی مهدی قبل از عیسی ﷺ خواهد بود و لذا منظور از وسط، وسط حقیقی نیست. عیسی ﷺ پس از خروج مهدی ﷺ نزول می‌کند و این مسئله با وجود مهدی ﷺ منافاتی ندارد و دلالتی بر این که عیسی ﷺ بعد از مهدی ﷺ خواهد بود نیز ندارد.<sup>۲</sup>

پژوهشگر دیگری می‌نویسد:

منظور از وسط یا اوسط، بهترین امت یا خیر امت نیست، بلکه مقصود، معنای ظاهری آن یعنی بین اول و آخر است.<sup>۳</sup>

وی توضیح می‌دهد:

این که پیامبر ﷺ، نخستین امت باشد واضح است و بودن مهدی ﷺ در میانه امت، متولد شدن ایشان در سال ۲۵۶ هجری است و او باقی است تا هنگامی که ظهور کند؛ اما منظور از آخر بودن عیسی ﷺ، فرود آمدن وی به زمین پس از ظهور مهدی ﷺ است. بنابراین، با وجود این سه نفر، هلاکتی در کار نیست و خداوند به برکت ایشان، عذاب دنیوی را دفع می‌کند یا منظور این است که با وجود این سه نفر، این امت گمراه نمی‌شود و حیات اجتماعی‌اش از بین نمی‌رود.<sup>۴</sup>

جای بسی تعجب است که این عالمان متأخر شیعی به آنچه در کتاب‌های خود شیعه و آنچه از شیخ صدوق در این زمینه آورده‌ایم، کم توجه بوده و در عین حال به آنچه در منابع ضعیف‌تر نقل شده اهتمام ورزیده و به دنبال توجیهات معنایی برای آن نیز برآمده‌اند. به نظر،

۱. عقد الدرر، ص ۱۹۷.

۲. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۴.

۳. المهدي، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۴. همان.

نبود نامی از امام مهدی علیه السلام در روایت صدوق، موجب شده تا آن‌ها این نقل را - که حاوی نام مهدی علیه السلام بوده - ترجیح دهند. از این رو، شایسته بود ایشان به جای توجیه معنایی عبارت «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا»، به متن معیار معرفی شده در ضمن احادیث شیعه که آن را عالمانی چون شیخ صدوق روایت کرده‌اند، توجه بیشتری می‌داشتند و همان متن را مورد پذیرش قرار می‌دادند.

### ۳. جمع‌بندی

یکی از اصول مهم در فهم احادیث، تشکیل خانواده حدیث است. ابتدای این اصل بر این امر مهم است که نباید روایتی را بدون لحاظ سایر روایات هم خانواده و قریب المضمون آن تحلیل کرد.<sup>۱</sup>

در جوامع روایی فریقین، روایات بسیاری درباره اقتدای حضرت عیسی علیه السلام به حضرت مهدی علیه السلام وارد شده است. به نظر، باید روایات مورد بحث در این نوشتار را در کنار این دسته از روایات قرار داد و آنگاه نتیجه‌گیری کرد. اخبار نمازگزاردن و اقتدای حضرت عیسی علیه السلام به حضرت مهدی علیه السلام به طرق مختلف نقل شده است.<sup>۲</sup> این اخبار در منابع روایی اهل سنت بازتاب ویژه‌ای داشته و راویان و محدثان بسیاری آن را نقل کرده و برخی آن‌ها را متواتر به شمار آورده‌اند.<sup>۳</sup>

در این میان، دو روایات احمد بن حنبل از جابرو بخاری از ابوهریره با توجه به مبانی اهل سنت صحیح به شمار می‌روند.<sup>۴</sup>

کثرت نقل آن در میان روایات شیعه نیز ارزش و جایگاه ویژه آن را نشان می‌دهد.

به باور نگارنده، بین این دسته روایات می‌توان بدین‌گونه جمع کرد: پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام یعنی دوازده امام، نخستین افراد این امت هستند و عیسی علیه السلام به عنوان آخرین فردی است که از آسمان فرود می‌آید و به مهدی علیه السلام اقتدا می‌کند. بنابراین، با توجه به روایاتی که به نزول عیسی علیه السلام پس از ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره دارند، پذیرش قولی که عیسی علیه السلام را آخرین امت به شمار آورده، با چالشی مواجه نیست؛ اما اگر منظور آن باشد که عیسی علیه السلام خود به عنوان منجی مطرح است؛ چنان‌که

۱. رک: درسنامه فهم حدیث، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۳۴۹.

۳. فتح الباری، ج ۶، ص ۴۹۳-۴۹۴.

۴. رک: «اعتبارسنجی روایات اقتدای مسیح به مهدی علیه السلام در منابع روایی اهل سنت»، ص ۲۹۳.

قرائنی در برخی از روایات اهل سنت بر آن گواهی می‌دهد.<sup>۱</sup>

با توجه به روایات اقتدا و سایر روایات مهدویت، نمی‌توان عیسی علیه السلام را به عنوان آخرین امت به معنای یادشده به شمار آورد.

در واقع از جمع‌بندی این روایات چنین استفاده می‌شود که حضرت مهدی علیه السلام با توجه به این‌که در زمره امامان دوازده‌گانه است، نیازی نبوده تا در این روایات به عنوان «اوسطها/ وسطها» یا حتی «آخرها» مطرح باشد؛ زیرا مطابق روایات، وی ظهور می‌کند و سپس عیسی مسیح علیه السلام به عنوان آخرین امت، از آسمان فرود آمده و بر امام علیه السلام اقتدا خواهد کرد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این تحقیق به گزاره «كَيْفَ تَهْلِكُ أُمَّةٌ أَنَا أَوْلَاهَا وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ آخِرُهَا» و سایر گونه‌های روایی آن توجه شد و در نهایت نتایج ذیل حاصل گردید:

- به نظر می‌رسد، متن معیار و اصل این روایت، در میان فریقین به دو صورت نقل شده است: نخست، گزارشی که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله و دوازده امام به عنوان اولین این امت و عیسی مسیح علیه السلام، آخرین آن معرفی شده است که عمدتاً آن را در کتاب‌های روایی شیعه، البته با سندی که از طریق زیدیه رسیده است، مشاهده می‌کنیم. گونه دیگر - که بیشتر در کتاب‌های اهل سنت بازتاب یافته است - حکایت از اول بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و آخر بودن عیسی علیه السلام دارد؛ هرچند این گزاره نیز از مشکلات سندی رنج می‌برد و برخی آن را تضعیف نموده‌اند.

- هریک از گونه‌های معرفی شده را باید در چارچوب گفتمان حاکم بر آن تحلیل کنیم. گزاره مطرح در حدیث اهل سنت، ضمن رویارویی مسلمانان با مسیحیان روم در نبرد موته قرار می‌گیرد و متن موجود در احادیث شیعه نیز به خوبی از طرح این گزاره در ضمن باور به امامت به عنوان مهم‌ترین امر در گفتمان شیعی حکایت دارد.

- در این میان، گزارشی که شامل عبارت «الْمَهْدِيُّ فِي وَسْطِهَا» است، ساختگی به نظر می‌رسد. این پنداره با توجه به نقل این افزوده از جانب ابن عباس و دقت در این مسئله که عباسیان، بعدها سخنانی را به دروغ به وی نسبت دادند، تقویت شده و بعید نیست، این اضافه در چارچوب ادعای دروغین عباسیان برای پیوند مصداقی آنان با مهدویت شکل گرفته باشد.

۱. رک: صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۶۸.

## کتابنامه

- إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، محمد بن حسن حر عاملى، بيروت، اعلمى، ١٤٢٥ق.
- أضواء على السنة المحمدية، محمود ابوريه، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧م.
- أعيان الشيعة، محسن امين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ق.
- إلزام الناصب فى إثبات الحجة الغائب، يزيدى حائرى، قم، مؤسسة الأعلمى، ١٤٢٢ق.
- امامت از دیدگاه اماميه و زيديه، مسعود سلطاني، قم، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ١٣٨٧ش.
- الإمام المهدي عند أهل السنة، مهدي فقيه ايماني، اصفهان، مكتبة الإمام أميرالمؤمنين، بى تا.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، چاپ سوم، ١٤٠٣ق.
- بهجة النظر فى إثبات الوصاية و الإمامة للأئمة الإثنى عشر، هاشم بن سليمان بحراني، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى، ١٤٢٧ق.
- البيان فى أخبار صاحب الزمان، محمد بن يوسف گنجى شافعى، تهران، دار إحياء تراث أهل البيت (عليه السلام)، ١٣٦٢ش.
- تاريخ بغداد، ابواحمد بن على خطيب بغدادى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
- تاريخ سياسى اسلام، رسول جعفریان، ج ١، قم، دليل ما، ١٣٨٩ش.
- التفسير و المفسرون فى ثوبه الغشيب، محمد هادى معرفت، مشهد، الجامعة الرضويه، ١٤١٨ق.
- تهذيب الكمال، يوسف بن عبد الرحمن مزى، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ق.
- الثقات، ابن حبان، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣ق.
- جامع الاصول فى أحاديث الرسول، مبارك بن محمد ابن اثير، مكتبة الحلوانى، ١٤٣١ق.
- جامع البيان عن تأويل آى القرآن، محمد بن جرير طبرى، القاهرة، دار هجر، ١٤٢٢ق.
- الحاوى للفتاوى، جلال الدين سيوطى، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢٤ق.
- حلية الأبرار فى أحوال محمّد و آله الأطهار (عليه السلام)، هاشم بن سليمان بحراني، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١ق.

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.

درسنامه فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، قم، انتشارات زائر، ۱۳۸۹ ش.

دلائل الإمامة، محمد بن جریر طبری آملی، قم، بعثت، ۱۴۱۳ ق.

رجال الطوسی، محمد بن حسن طوسی، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۲۷ ق.

رجال العلامة الحلی، حسن بن یوسف حلی، قم، دارالزخائر، ۱۴۱۱ ق.

رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۵ ش.

روش نقد و بررسی روایات مهدویت، خدامراد سلیمیان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ ش.

سلسلة الأحادیث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيئ في الأمة، ناصرالدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، ۱۴۱۲ ق.

السنن الواردة في الفتن و غوائلها و الساعة و أشراطها، عثمان بن سعيد داني، الرياض، دارالعاصمة، ۱۴۱۶ ق.

صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل بخاري، تحقيق: جمعی از دانشمندان، مصر، السلطانية، ۱۴۲۲ ق.

صحيح و ضعيف الجامع الصغير و زيادته، جلال الدين سيوطي، مع حكم الشيخ ناصر الالباني، بی تا.

الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، علی بن محمد عاملی نباطی، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۴ ق.

ضعيف الجامع الصغير و زيادته، ناصرالدين الألباني، المكتب الإسلامی، ۱۴۳۴ ق.

الطبقات الكبرى، ابو عبدالله ابن سعد، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.

عقد الدرر في أخبار المنتظر ﷺ، يوسف بن يحيى مقدسى شافعى، قم، مسجد جمكران، ۱۴۲۸ ق.

عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، ابن بطريق، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۰۷ ق.

عيون اخبار الرضا، محمد بن على بن بابويه، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.  
الغيبة، محمد بن حسن طوسى، تحقيق: عبادالله تهرانى، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.

فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ابن حجر عسقلانى، بيروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.  
الفتح الكبير فى ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، جلال الدين سيوطى، بيروت، دارالفكر، ۱۴۲۳ق.

الفتن، نعيم بن حماد، تحقيق: الزهيرى، القاهرة، مكتبة التوحيد، ۱۴۱۲ق.  
فضائل امير المؤمنين (عليه السلام)، احمد بن محمد بن عقده، قم، دليل ما، ۱۴۲۴ق.  
الفهرست، محمد بن حسن طوسى، قم، مكتبة المحقق الطبائى، ۱۴۲۰ق.  
كفاية الأثر فى النصّ على الأئمة الإثنى عشر، على بن محمد خزاز قمى، قم، بيدار، ۱۴۰۱ق.  
كمال الدين و تمام النعمة، محمد بن على بن بابويه، تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵ق.  
مختصر البصائر، حسن بن سليمان حلى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۲۱ق.  
المستدرک على الصحيحين، ابو عبدالله حاكم نيشابورى، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.  
مشكاة المصابيح، محمد بن عبدالله خطيب تبريزى، تحقيق: البانى، بيروت، المكتب الاسلامى، ۱۹۸۵م.

المصنف، عبدالله بن محمد ابن أبى شيبة، تحقيق: الحوت، لبنان، دارالتاج، ۱۴۰۹ق.  
المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر عسقلانى، السعودية، دارالعاصمة، ۱۴۱۹ق.

معجم أحاديث الإمام المهدى، على كورانى عاملى، ج ۱، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.

معجم الشيوخ، على بن حسن ابن عساكر، دمشق، دارالبشائر، ۱۴۲۱ق.  
مقاتل الطالبين، على بن حسين ابوالفرج اصفهاني، قم، دارالكتاب للطباعة والنشر، ۱۳۸۵ق.

مناقب أمير المؤمنين على بن أبى طالب، على بن محمد ابن المغازى، صنعاء، دارالآثار، ۱۴۲۴ق.

منطق فهم حدیث، سید محمد کاظم طباطبائی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳ ش.

منهاج السنة النبویة، عبدالسلام بن عبدالله بن تیمیه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ ق.

موسوعة فی أحادیث الإمام المهدی الضعیفة و الموضوعة، عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، السعودية، المكتبة المکیة، بی تا.

المهدی، صدرالدین صدر، کویت، مكتبة المنهل، ۱۳۹۸ ق.

مهدیان دروغین، رسول جعفریان، تهران، نشر علمی، ۱۴۰۰ ش.

المهدی المنتظر فی ضوء الأحادیث و الآثار الصحیحة، عبدالعلیم عبدالعظیم البستوی، السعودية، المكتبة المکیة، ۱۴۲۰ ق.

نوادراصول فی أحادیث الرسول، محمد بن علی حکیم ترمذی، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۳۱ ق.

ویژگی های شیعی امام مهدی علیه السلام در روایات اهل سنت، سعید آذرشین فام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.

ینابیع المودة لذوی القربی، سلیمان بن ابراهیم قندوزی، قم، منظمة الاوقاف والشؤون الخیریة، ۱۴۲۲ ق.

«اعتبارسنجی روایات اقتدای مسیح به مهدی علیه السلام در منابع روایی اهل سنت»، محمد امیری قوام و دیگران، مشرق موعود، ش ۴۶ (۱۳۹۷)، ص ۳۱۶-۲۹۳.

«حضرت عیسی علیه السلام در گفتن حدیثی شیخ صدوق»، حسین براتی و دیگران، معرفت ادیان، ش ۵۹ (۱۴۰۳)، ص ۱۹-۳۶.

«شام بزرگ»، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، درس هایی از مکتب اسلام، دی ۶۶، سال ۲۷، ش ۸، ص ۶-۵۴.