

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناخت حدیث

دفتر دوم

فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

مؤلف: دکتر مجید معارف

به کوشش: محمد نعمتی



انتشارات نیا

سرشناسه	: معارف، مجید، ۱۳۳۲ -
عنوان و نام پدیدآور	: شناخت حدیث / مجید معارف؛ به کوشش محمد نعمتی.
مشخصات ناشر	: تهران: مؤسسه فرهنگی نبا، ۱۳۹۴ -
مشخصات ظاهری	: ۲ ج.
شابک	: ۱۸۰۰۰۰ ریال: ج. ۱، چاپ سوم: ۷-۵۹-۸۳۲۳-۹۶۴-۷۸؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج. ۲:
	۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۵۳-۶
وضعیت فهرست نویسی: فیپا	
مندرجات	: ج. ۱. مبانی فهم متن - اصول نقد سند. -- ج. ۲. فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق.
موضوع	: حدیث -- نقد و تفسیر
موضوع	: حدیث -- علم الرجال
شناسه افزوده	: نعمتی، محمد
رده بندی کنکره	: ۱۳۹۴ ش ۹/م ۱۰۹
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۲۶۷

شناخت حدیث

(دفتر دوم)

فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

مؤلف: مجید معارف

به کوشش: محمد نعمتی

نمایه ها: حمید سلیم گندمی

ناشر: انتشارات نبا

تهران: خیابان دکتر شریعتی، بالاتر از خیابان بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش ادیبی، پلاک ۲۶، طبقه سوم

تلفن: ۷۷۵۰۴۶۸۳-۲۱ وب سایت: www.nabacultural.org

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۵۳-۶

چاپ: اول، ۱۳۹۴ قیمت: ۲۰۰,۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ چاپ: دالاهو صحافی: صالحانی

صفحه آرای: حروفچینی مهدی ۶۶۰۸۶۵۷۰

فرست مطالب

پیشگفتار:	۱۷
بخش ۱: مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث	۲۳
فصل ۱: درآمدی بر سبک‌شناسی کلام نبوی	۲۵
۱-۱-۱- مقدمه	۲۵
۱-۱-۲- سبک و دانش سبک‌شناسی	۲۸
۱-۱-۳- بررسی سبک کلام نبوی	۳۰
۱-۳-۱-۱- سطح معنا	۳۰
۱-۳-۱-۲- سطح لفظ	۳۷
۱-۳-۱-۳- سبک واژگان	۳۷
۱-۳-۱-۴- فصاحت الفاظ	۳۷
۱-۳-۱-۵- فراوانی غرائب	۳۸
۱-۳-۲-۱- سبک ادبی و بلاغی	۴۱
۱-۴-۱- شناخت سبک فردی کلام نبوی نسبت به سبک دوره	۴۵
۱-۵-۱- نتیجه‌گیری	۴۸
فصل ۲: کارکردهای «نقدمتنی» احادیث نزد محدثان متقدم امامی	۵۱
۱-۲-۱- مقدمه	۵۳

۵۴	 ۱-۲-۲- نقد متن در روایات
۵۶	 ۱-۲-۳- نقد متن نزد محدثان متقدم امامی
۵۶	 ۱-۳-۲- تصحیح مضمون احادیث
۶۲	 ۱-۲-۳- اعتبارسنجی کتب حدیثی
۶۲	 ۱-۲-۳- توجه به کتب عرضه شده بر ائمه علیهم السلام
۶۵	 ۱-۲-۳- توجه به درونمایه‌ی کتب حدیثی
۶۸	 ۱-۲-۳- استثنای برخی مطالب کتب حدیثی
۷۰	 ۱-۲-۳- مقایسه با کتب معتبر
۷۱	 ۱-۳-۳- کشف آسیب‌های متنی
۷۵	 ۱-۲-۳- اطمینان به صدور احادیث
۸۰	 ۱-۲-۳- کشف جهت صدور احادیث
۸۳	 ۱-۲-۳- داوری رجالی درباره‌ی راویان احادیث
۸۵	 ۱-۲-۳- نتیجه‌گیری:

فصل ۳: حجیت و نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات از ۸۷

۸۹	 ۱-۳-۱- مقدمه
۸۹	 ۱-۳-۲- درآمد
۹۰	 ۱-۳-۳- علامه شعرانی و حجیت دانش‌های بشری
۹۲	 ۱-۳-۴- قرآن و دانش‌های بشری
۹۵	 ۱-۳-۵- حدیث و دانش‌های بشری
۹۷	 ۱-۳-۶- نقش دانش‌های بشری در فهم گزاره‌های دینی
۱۰۰	 ۱-۳-۷- نوع رویکرد شعرانی به این دانش‌ها
۱۰۱	 ۱-۳-۹- نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات
۱۰۱	 ۱-۳-۹- فلسفه و نقش آن
۱۰۲	 ۱-۳-۱۰- فلسفه‌ی مقبول
۱۰۶	 ۱-۳-۱۱- عرفان و نقش آن
۱۰۶	 ۱-۳-۱۲- عرفان مقبول

۱۰۸.....	۱-۳-۱۳- نمونه‌ها
۱۱۰.....	۱-۳-۱۴- تصوف و نقش آن
۱۱۱.....	۱-۳-۱۵- تصوف مقبول
۱۱۳.....	۱-۳-۱۶- دانش کلام و نقش آن
۱۱۵.....	۱-۳-۱۷- نمونه‌ها
۱۱۷.....	۱-۳-۱۸- دانش فقه و نقش آن
۱۱۷.....	۱-۳-۱۹- نمونه‌ها
۱۱۹.....	۱-۳-۲۰- دانش نجوم و نقش آن
۱۲۱.....	۱-۳-۲۱- نمونه‌ها
۱۲۴.....	۱-۳-۲۲- نتیجه

فصل ۴: روش‌های فقه‌الحديثی فیض کاشانی در الوافی ۱۲۵

۱۲۷.....	۱-۴-۱- مقدمه
۱۲۷.....	۱-۴-۲- طرح مسأله
۱۲۸.....	۱-۴-۳- اهمیت فقه‌الحديث و جایگاه آن در الوافی
۱۳۰.....	۱-۴-۴- منابع فیض کاشانی در فقه‌الحديث روایات
۱۳۲.....	۱-۴-۵- شاخصه‌های مهم در روش فقه‌الحديثی فیض کاشانی
۱۳۲.....	۱-۴-۵-۱- استفاده از قرآن
۱۳۴.....	۱-۴-۵-۲- استفاده از روایات
۱۳۷.....	۱-۴-۵-۳- استفاده از تاریخ و زمان‌شناسی در بیان‌های فقه‌الحديثی
۱۴۱.....	۱-۴-۵-۴- بهره‌گیری از مباحث ادبی، بلاغی در بیان‌های الوافی
۱۴۱.....	۱-۴-۵-۴-۱- ریشه‌یابی لغوی کلمات حدیث
۱۴۲.....	۱-۴-۵-۴-۲- مباحث صرفی و نحوی در بیان‌های الوافی
۱۴۳.....	۱-۴-۵-۴-۳- مباحث بلاغی در بیان‌های الوافی
۱۴۴.....	۱-۴-۶- بهره‌گیری از سایر علوم و معارف در بیان‌های الوافی
۱۴۶.....	۱-۴-۷- نتیجه‌گیری

فصل ۵: عقل و نقل در دیدگاه سید مرتضی و پی‌جویی رابطه‌ی ۱۴۹

- ۱-۵-۱-۱ درآمد ۱۵۱
- ۲-۵-۱ زمینه‌های عقل‌گرایی در آثار و شخصیت سید مرتضی (ره) ۱۵۲
- ۳-۵-۱ نقل و اعتبار آن از نظر سید مرتضی (ره) ۱۵۴
- ۴-۵-۱ عقل و اعتبار آن از نظر سید مرتضی (ره) ۱۵۶
- ۵-۵-۱ اصول عقلی از دیدگاه سید مرتضی (ره) ۱۵۷
- ۱-۵-۵-۱ اصل حُسن و قُبُح ۱۵۷
- ۲-۵-۵-۱ اصل اختیار و نفی جبر ۱۵۸
- ۳-۵-۵-۱ اصل مباح بودن هر منفعت بی‌ضرر ۱۵۹
- ۶-۵-۱ شاخصه‌های عقل‌گرایی در آثار سید مرتضی (ره) ۱۶۰
- ۱-۶-۵-۱ نقد خرافات ۱۶۱
- ۲-۶-۵-۱ تأویل آیات و روایات ناسازگار با اصول عقلی ۱۶۲
- ۳-۶-۵-۱ توجیه عقلی احکام ۱۶۳
- ۴-۶-۵-۱ دفاع از اصول و مبانی تشیع ۱۶۳
- ۷-۵-۱ پی‌جویی از رابطه‌ی عقل و نقل در آثار و آراء سید مرتضی (ره) ۱۶۵
- ۱-۷-۵-۱ حوزه‌ی اختصاصی عقل ۱۶۵
- ۲-۷-۵-۱ حوزه‌ی اختصاصی نقل ۱۶۷
- ۳-۷-۵-۱ تأیید عقل با دلایل نقلی ۱۷۰
- ۴-۷-۵-۱ تأیید نقل با دلایل عقلی ۱۷۱
- ۸-۵-۱ نتیجه‌گیری ۱۷۲
- ۹-۵-۱ پی‌نوشت: ۱۷۳

بخش ۲: بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای از روایات ۱۷۹

فصل ۱: بررسی حدیث تجلّی خداوند در قیامت به‌صورت مختلف و ۱۸۱

- ۱-۱-۲ مقدمه: ۱۸۳
- ۲-۱-۲ طرح مسأله: ۱۸۳

۱۸۴	۳-۱-۲- بررسی مآخذ حدیث
۱۸۷	۴-۱-۲- بررسی اسناد حدیث
۱۸۸	۵-۱-۲- بررسی متن حدیث
۱۸۸	۱-۵-۱-۲- نظرات محدثان درباره‌ی متن حدیث
۱۹۱	۲-۵-۱-۲- برداشت ابن عربی از حدیث
۱۹۶	۳-۵-۱-۲- نقد برداشت ابن عربی از حدیث
۱۹۷	۱-۳-۵-۱-۲- روشنگری آیات قرآن کریم درباره‌ی عقیده‌های ناصواب
۲۰۰	۲-۳-۵-۱-۲- تعارض این گمانه با تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام
۲۰۲	۶-۱-۲- نتیجه‌گیری

فصل ۲: اخبار مناقب اهل بیت علیهم‌السلام میراث مشترک امت ۲۰۳

۲۰۵	۱-۲-۲- مقدمه:
۲۰۶	۲-۲-۲- طرح مسأله
۲۰۶	۳-۲-۲- مصادیق اهل بیت علیهم‌السلام
۲۰۸	۴-۲-۲- درآمد - منقبت و مهم‌ترین محورهای آن در قرآن
۲۰۹	۵-۲-۲- مراد از منقبت
۲۱۰	۱-۵-۲-۲- فلسفه‌ی طرح مناقب از نظر آیات و روایات
۲۱۱	۲-۵-۲-۲- اهل بیت علیهم‌السلام افضل اصحاب مناقب
۲۱۲	۶-۲-۲- ویژگی‌ها و امتیازات مناقب اهل بیت علیهم‌السلام
۲۱۳	۱-۶-۲-۲- کمیت و تعداد
۲۱۳	۲-۶-۲-۲- کیفیت و محتوا
۲۱۳	۳-۶-۲-۲- همراهی رفتار با گفتار
۲۱۳	۴-۶-۲-۲- تکرار هماهنگ و همگون
۲۱۴	۵-۶-۲-۲- اشتغال بر بیان و شأن ورود
۲۱۴	۶-۶-۲-۲- اصالت، عمومیت زمانی و عدم خلل
۲۱۵	۷-۶-۲-۲- مقابله، کتمان و تحریف
۲۱۵	۸-۶-۲-۲- انتشار و شهرت

۲۱۶.....	۷-۲-۲- پیوند اهتمام به مناقب اهل بیت علیهم السلام و حیات شریعت
۲۱۸.....	۸-۲-۲- محدثان و نقل اخبار مناقب اهل بیت علیهم السلام
۲۱۹.....	۹-۲-۲- آسیب شناسی اخبار مناقب (حاکمان در برابر مناقب اهل بیت)
۲۲۰.....	۱-۹-۲-۲- کتمان مناقب عترت
۲۲۱.....	۲-۹-۲-۲- نبرد تمام عیار با اخبار و مناقب اهل بیت علیهم السلام
۲۲۳.....	۳-۹-۲-۲- مناقب اهل بیت علیهم السلام و پدیده‌ی وضع و غلو
۲۲۴.....	۱۰-۲-۲- آثار انحراف و تحول در اخبار مناقب
۲۲۵.....	۱-۱۰-۲-۲- خدشه به سیمای قدسی پیامبر صلی الله علیه و آله و موقعیت خاندانش
۲۲۶.....	۲-۱۰-۲-۲- انحراف در زمامداری جامعه (مرجعیت اصحاب به جای عترت)
۲۲۸.....	۱۱-۲-۲- نتیجه گیری

فصل ۳: نقد و بررسی حدیثی در فضیلت ایرانیان ۲۳۱

۲۳۳.....	۱-۳-۲- مقدمه:
۲۳۴.....	۲-۳-۲- بیان مسأله
۲۳۵.....	۳-۳-۲- بررسی نقل‌های روایات
۲۳۵.....	۱-۳-۳-۲- منابع اهل سنت
۲۳۶.....	۱-۱-۳-۳-۲- ایمان
۲۳۷.....	۲-۱-۳-۳-۲- دین
۲۳۸.....	۳-۱-۳-۳-۲- علم
۲۳۸.....	۲-۳-۳-۲- منابع امامیه
۲۳۸.....	۱-۲-۳-۳-۲- ایمان
۲۳۸.....	۲-۲-۳-۳-۲- دین
۲۳۹.....	۳-۲-۳-۳-۲- علم
۲۴۰.....	۴-۳-۲- دلالت روایت
۲۴۰.....	۱-۴-۳-۲- واژه‌شناسی
۲۴۰.....	۱-۱-۴-۳-۲- ثریا
۲۴۱.....	۲-۱-۴-۳-۲- فارس

۲۴۳	 ۲-۴-۳-۲- تعیین مصادیق
۲۴۵	 ۵-۳-۲- دیدگاه‌های مختلف در برخورد با روایات
۲۴۵	 ۱-۵-۳-۲- جعلی بودن روایات
۲۴۶	 ۲-۵-۳-۲- ترجیح یک نقل بر دیگری
۲۴۷	 ۳-۵-۳-۲- معتبر دانستن روایات
۲۴۸	 ۱-۳-۵-۳-۲- تصریح‌کنندگان به صحت
۲۴۸	 ۲-۳-۵-۳-۲- صحت ضمنی
۲۵۰	 ۶-۳-۲- پاسخ به شبهات دلالتی (مضمونی)
۲۵۱	 ۷-۳-۲- نقد متن حدیث
۲۵۲	 ۹-۳-۲- نقد سندی
۲۵۲	 ۱-۹-۳-۲- نقد سندی روایات اهل سنت
۲۵۵	 ۲-۹-۳-۲- نقد سندی روایات مجامع امامیه
۲۵۸	 ۱۰-۳-۲- نتیجه‌گیری

فصل ۴: جایگاه و فلسفه زیارت قبور در آیات و روایات ۲۵۹

۲۶۱	 ۱-۴-۲- طرح مسأله
۲۶۲	 ۲-۴-۲- ادله جواز زیارت قبور
۲۶۲	 ۱-۲-۴-۲- ادله قرآنی
۲۶۴	 ۲-۲-۴-۲- ادله روایی
۲۶۴	 ۱-۲-۲-۴-۲- روایات اهل سنت
۲۶۶	 ۲-۲-۲-۴-۲- روایات شیعی
۲۶۸	 ۳-۴-۲- سیره مسلمین و اعتبار عقلایی در زیارت قبور
۲۶۹	 ۱-۳-۴-۲- سیره مسلمین در زیارت قبور
۲۶۹	 ۲-۳-۴-۲- اعتبار عقلایی بر جواز زیارت قبور
۲۷۰	 ۴-۴-۲- فلسفه زیارت اهل قبور
۲۷۰	 ۱-۴-۴-۲- تکریم مؤمن و صاحب قبر
۲۷۰	 ۲-۴-۴-۲- عبرت‌گیری جهت زائر و ازبین‌رفتن زنگارهای غفلت‌زدل‌او

۲۷۲	۲-۴-۳- مجال مغفرت خواهی برای مؤمنان
۲۷۲	۲-۴-۴- تجدید میثاق در زیارت مزار پیشوایان معصوم علیهم السلام
۲۷۳	۲-۴-۵- شبهات وارده بر زیارت قبور و نقد آنها
۲۷۳	۲-۴-۱- شبهه ظهور شرک و بدعت در زیارت اهل قبور
۲۷۴	۲-۴-۱-۱- نقد شبهه شرک
۲۷۶	۲-۴-۱-۲- نقد شبهه بدعت
۲۷۸	۲-۴-۲- شبهه عدم جواز زیارت قبور برای بانوان
۲۷۸	۲-۴-۱-۲- نقد شبهه عدم جواز زیارت قبور برای بانوان
۲۸۰	۲-۴-۶- نتیجه گیری

فصل ۵: معنا شناسی «تعمق» در روایات ۲۸۳

۲۸۵	۲-۵-۱- مقدمه
۲۸۵	۲-۵-۲- طرح مسأله
۲۸۶	۲-۵-۳- تعمق در معنای لغوی
۲۸۸	۲-۵-۴- تعمق در منابع روایی
۲۹۱	۲-۵-۵- بررسی مفهومی یک روایت
۲۹۷	۲-۵-۶- نتیجه ی فصل

فصل ۶: بررسی تطبیقی روایات فریقین در تشریع عمره ی تمتع ۲۹۹

۳۰۱	۲-۶-۱- مقدمه
۳۰۱	۲-۶-۲- طرح مسأله
۳۰۲	۲-۶-۳- تشریع عمره ی تمتع در حجة الوداع
۳۰۴	۲-۶-۴- جایگاه عمره ی تمتع در روایات اهل سنت
۳۰۵	۲-۶-۱-۱- روایات اهل سنت در تشریع عمره ی تمتع
۳۰۷	۲-۶-۲-۱- روایات مقابل با تشریع عمره ی تمتع
۳۰۹	۲-۶-۵- نقد و بررسی روایات مخالف با جواز عمره ی تمتع
۳۱۱	۲-۶-۶- علت تشریع عمره ی تمتع ضمن ماه های حج

۳۱۲.....	۲-۶-۱- تعداد سفرهای زیارتی به مکه
۳۱۳.....	۲-۶-۲- باقی ماندن ایام طولانی در حال احرام
۳۱۳.....	۲-۶-۷- پاسداری از عمره‌ی تمتع در سیره‌ی معصومان (علیهم‌السلام)
۳۱۵.....	۲-۶-۸- نتیجه

فصل ۷: جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین و بررسی ۳۱۷

۳۱۹.....	۲-۷-۱- مقدمه
۳۲۰.....	۲-۷-۲- طرح مسأله
۳۲۰.....	۲-۷-۳- بحثی درباره‌ی نوافل
۳۲۲.....	۲-۷-۴- مآخذ حدیث
۳۲۷.....	۲-۷-۵- بررسی اسناد حدیث «قرب نوافل»
۳۲۷.....	۲-۷-۱-۵- نظر محدثان سنی درباره‌ی سند حدیث
۳۳۰.....	۲-۷-۲-۵- نظر محدثان شیعه درباره‌ی سند حدیث
۳۳۲.....	۲-۷-۳-۵- جمع‌بندی وضعیت سندی حدیث
۳۳۲.....	۲-۷-۶- فقه‌الحديث روایت قرب نوافل از نگاه عارفان و محدثان
۳۳۳.....	۲-۷-۱-۶- برداشت عرفا از حدیث
۳۳۳.....	۲-۷-۱-۱- نظر غزالی
۳۳۴.....	۲-۷-۱-۲- نظر عطار نیشابوری
۳۳۵.....	۲-۷-۱-۳- نظر ابن عربی
۳۳۸.....	۲-۷-۱-۴- نظر مولوی
۳۳۹.....	۲-۷-۱-۵- نظر صدر الدین قونوی
۳۳۹.....	۲-۷-۱-۶- نظر سعید الدین فرغانی
۳۴۰.....	۲-۷-۱-۷- نظر شبستری
۳۴۱.....	۲-۷-۱-۹- نظر سید حیدر آملی
۳۴۲.....	۲-۷-۱-۹- نظر جامی
۳۴۳.....	۲-۷-۱-۱۰- نظر ملاصدرا
۳۴۴.....	۲-۷-۲- دیدگاه محدثان درباره‌ی مفهوم حدیث

۳۴۴	 نظرات محدثان سنی درباره‌ی مفهوم حدیث
۳۴۵	 بی‌هقی ۱-۱-۲-۶-۷-۲
۳۴۵	 ابن جوزی ۲-۱-۲-۶-۷-۲
۳۴۶	 ابن حجر عسقلانی ۳-۱-۲-۶-۷-۲
۳۴۶	 نظرات محدثان شیعه درباره‌ی مفهوم حدیث ۲-۲-۶-۷-۲
۳۴۶	 ملا صالح مازندرانی ۱-۲-۲-۶-۷-۲
۳۴۷	 فخر الدین طریحی ۲-۲-۲-۶-۷-۲
۳۴۷	 شیخ حرّ عاملی ۳-۲-۲-۶-۷-۲
۳۴۹	 علّامه مجلسی ۴-۲-۲-۶-۷-۲
۳۵۲	 ارزیابی تبیین محدثان از حدیث ۷-۷-۲
۳۵۴	 برداشتی از حدیث در پرتو خطبه‌ی هفتم نهج‌البلاغه ۹-۷-۲
۳۵۵	 ارزیابی برداشت عارفان از حدیث ۱۰-۷-۲
۳۵۵	 ناهمخوانی با سیاق حدیث ۱-۱۰-۷-۲
۳۵۷	 ناسازگاری نظریه‌ی وحدت وجود بامدلّول آیات و روایات ۲-۱۰-۷-۲
۳۵۷	 ناسازگاری تلقی ابن عربی از توحید افعالی با آیات و روایات ۳-۱۰-۷-۲
۳۵۸	 نتایج ۱۱-۷-۲

بخش ۳: مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روایات ۳۶۱

فصل ۱: عوامل بصیرت از نگاه امام علی علیه السلام ۳۶۳

۳۶۵	 مقدمه ۱-۱-۳
۳۶۶	 طرح مسأله ۲-۱-۳
۳۶۷	 تقوا ۳-۱-۳
۳۶۷	 محبوب‌ترین بندگان خدا ۱-۳-۱-۳
۳۷۰	 نشانه‌هایی برای هوشیاران ۲-۳-۱-۳
۳۷۳	 تقوا و دوری از شبهه ۳-۳-۱-۳
۳۷۵	 تقوا و امید آفرینی ۴-۳-۱-۳

۳۷۶.....	۳-۱-۵- تقوا، ژداینده ظلمت دل
۳۷۷.....	۳-۱-۶- نور افشانی بر زوایای تاریک قلبها
۳۷۸.....	۳-۱-۴- زهد
۳۷۹.....	۳-۱-۴-۱- زهد و آگاهی بر عیوب
۳۷۹.....	۳-۱-۴-۲- بصیرت در پرتو «معرفت به دنیا»
۳۸۰.....	۳-۱-۳-۳- عاملان با بصیرت
۳۸۲.....	۳-۱-۵- تفکر
۳۸۲.....	۳-۱-۵-۱- تفکر، زمینه ساز بصیرت
۳۸۳.....	۳-۱-۵-۲- اندیشه، پدیدار کننده نور
۳۸۴.....	۳-۱-۵-۳- تفکر، آینه‌ی دریافت حقیقت
۳۸۴.....	۳-۱-۵-۴- ارزش علم ناشی از تفکر
۳۸۴.....	۳-۱-۶- عبرت
۳۸۵.....	۳-۱-۶-۱- عبرت، کلید بصیرت
۳۸۵.....	۳-۱-۶-۲- عبرت و دوری از شبهات
۳۸۶.....	۳-۱-۶-۳- عبرت، بیم دهنده‌ی ناصح
۳۸۶.....	۳-۱-۷- نتایج فصل

فصل ۲: رویکرد تربیتی از منظر علی‌علیه با تأکید بر عقل مطبوع و ۳۸۹

۳۹۱.....	۳-۲-۱- مقدمه
۳۹۱.....	۳-۲-۲- تمهید
۳۹۳.....	۳-۲-۳- اهمیت عقل در تعلیم و تربیت
۳۹۵.....	۳-۲-۴- اصول تربیتی مرتبط با عقل ذاتی در انسان
۳۹۵.....	۳-۲-۴-۱- اصل عدل
۳۹۶.....	۳-۲-۴-۱-۱- روش اعطای بینش در باب خودشناسی
۳۹۷.....	۳-۲-۴-۲- روش آموزش انفرادی
۳۹۷.....	۳-۲-۴-۳- روش تساوی و نفی تبعیض آموزشی
۳۹۸.....	۳-۲-۴-۲- اصل آمادگی

۳۹۸.....	۳-۲-۴-۱- روش توجه به پیش‌نیازهای آموزشی
۳۹۹.....	۳-۴-۲-۳- اصل قابلیت فزونی و تقویت عقل مسموع
۳۹۹.....	۳-۴-۲-۱- روش اقتباس از طبیعت و طبیعت‌گرایی در آموزش طبق
۴۰۱.....	۳-۴-۲-۲- الگوسازی و الگوپذیری
۴۰۲.....	۳-۴-۲-۳- روش تجربه‌اندوزی
۴۰۲.....	۳-۴-۲-۴- روش تعبد
۴۰۴.....	۳-۴-۲-۴- اصل قابلیت اشتراک و همیاری عقول انسانی با یکدیگر
۴۰۵.....	۳-۴-۲-۱- روش آموزش گروهی
۴۰۵.....	۳-۲-۵- نتیجه‌گیری

فصل ۳: روایات لوح فاطمه علیها السلام، اعتبار و پیام‌ها..... ۴۰۷

۴۰۹.....	۳-۳-۱- مقدمه
۴۱۰.....	۳-۳-۲- درآمد
۴۱۱.....	۳-۳-۳- نص و امامت در دیدگاه شیعیان
۴۱۴.....	۳-۳-۴- حدیث لوح از منظر روایات علمای شیعی
۴۱۷.....	۳-۳-۵- شرح محتوایی حدیث لوح
۴۱۷.....	۳-۳-۱- توحید در حدیث لوح
۴۱۹.....	۳-۳-۲- نبوت در حدیث لوح
۴۲۳.....	۳-۳-۳- امامت در حدیث لوح
۴۲۴.....	۳-۳-۴- امیر مؤمنان برترین اوصیاء
۴۲۵.....	۳-۳-۵- گرامیداشت پیامبر صلی الله علیه و آله به سبب حسنین علیهما السلام
۴۲۶.....	۳-۳-۶- جریان امامت در نسل امام حسین علیه السلام
۴۲۷.....	۳-۳-۷- تداوم هدایت الهی به تداوم امامت
۴۲۷.....	۳-۳-۹- انکار یکی از امامان به منزله‌ی انکار همه‌ی آنان
۴۲۸.....	۳-۳-۱۰- به کمال رسیدن رشته‌ی امامت به وسیله‌ی امام زمان علیه السلام
۴۲۹.....	۳-۳-۱۱- کمالات پیامبران در امام زمان علیه السلام
۴۲۹.....	۳-۳-۱۲- معاد در حدیث لوح

۴۳۰	 ۳-۵-۱۳- مه‌دویت در حدیث لوح
۴۳۱	 ۳-۵-۱۴- پیشگویی وقایع عصر ائمه‌الشیلا در حدیث لوح
۴۳۲	 ۳-۳-۶- تاریخ ائمه‌الشیلا به روایت لوح فاطمه (س)
۴۳۲	 ۳-۳-۶-۱- امام حسن‌الشیلا
۴۳۳	 ۳-۳-۶-۲- امام حسین‌الشیلا
۴۳۴	 ۳-۳-۶-۳- امام سجاد‌الشیلا
۴۳۵	 ۳-۳-۶-۴- امام باقر‌الشیلا
۴۳۵	 ۳-۳-۶-۵- امام صادق‌الشیلا
۴۳۶	 ۳-۳-۶-۶- امام کاظم‌الشیلا
۴۳۷	 ۳-۳-۶-۷- امام رضا‌الشیلا
۴۴۱	 ۳-۳-۶-۸- امام جواد‌الشیلا
۴۴۱	 ۳-۳-۶-۹- امام هادی‌الشیلا
۴۴۲	 ۳-۳-۷- تاریخ غیبت در حدیث لوح
۴۴۳	 ۳-۳-۸- نتیجه

فصل ۴: حل تعارض روایات ذبائح اهل کتاب در جوامع حدیثی شیعه..... ۴۴۵

۴۴۷	 ۳-۴-۱- مقدمه
۴۴۷	 ۳-۴-۲- طرح مسأله
۴۴۸	 ۳-۴-۳- دسته‌بندی روایات مرتبط
۴۴۹	 ۳-۴-۳-۱- روایات نهی مطلق
۴۵۰	 ۳-۴-۳-۲- روایات نهی از ذبیحه غیر اهل کتاب
۴۵۳	 ۳-۴-۳-۳- حلّیت ذبائح اهل کتاب به شرط تسمیه
۴۵۷	 ۳-۴-۳-۴- حلّیت بی‌قید و شرط ذبائح اهل کتاب
۴۶۰	 ۳-۴-۴- دفع اشکال تعارض روایات با قرآن
۴۶۲	 ۳-۴-۵- نتیجه‌گیری

منابع..... ۴۶۵

نمایه‌ها.....	۴۹۹
مقدمه	۵۰۱
فهرست آیات.....	۵۰۷
فهرست روایات	۵۱۳
فهرست اعلام	۵۳۵
نمایه موضوع	۵۴۷

پیشگفتار

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا بُنَيَّ اعْرِفْ مَنَازِلَ الشَّيْعَةِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ وَمَعْرِفَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ هِيَ الدَّرَاجَةُ لِلرَّوَايَةِ وَبِالدَّرَاجَاتِ لِلرَّوَايَاتِ يَعْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ، إِنِّي نَظَرْتُ فِي كِتَابِ لِعَلِيٍّ ع فَوَجَدْتُ فِي الْكِتَابِ أَنَّ قِيَمَةَ كُلِّ أَمْرٍ وَقَدْرَهُ مَعْرِفَتُهُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُحَاسِبُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي دَارِ الدُّنْيَا.»^۱

خدا را سپاس می‌گویم که به فاصله‌ی کوتاهی پس از تألیف کتاب شناخت حدیث (مبانی فهم متن — اصول نقد سند)، اینک دفتر دوم از مجموعه مقالات فقه‌الحدیثی آماده‌ی طبع و تقدیم به حضور علاقمندان حدیث شده است. مجموعه‌ی حاضر شامل ۱۶ مقاله است که در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۸۵ الی ۱۳۹۳ در مجلات معتبر علمی و بعضاً همایش‌ها و یادنامه‌های علمی ارائه و منتشر شده و اکنون پس از انجام اصلاحات کیفی مورد نیاز و اعمال ویراستاری فنی، خصوصاً اقدامات لازم جهت یکسان‌سازی مطالب از جهت ارتباط فصول با یکدیگر، نظام مأخذدهی واحد و... در اختیار علاقمندان به مباحث علوم حدیث به ویژه اساتید و دانشجویان محترم علوم قرآن و حدیث قرار می‌گیرد.

۱- ابن بابویه، معانی الأخبار، ۱.

اما گزارش اجمالی مباحث کتاب و سابقه‌ی انتشار یا ارائه‌ی آنها به قرار زیر است:

بخش اول: شامل مباحثی پایه‌ای در دانش فقه‌الحدیث است که خود از بخش‌هایی به شرح زیر تشکیل شده است:

فصل اول: با عنوان «درآمدی بر سبک‌شناسی کلام نبوی» نگارش یافته که حاصل تألیف اینجانب و دوست دانشورم جناب آقای دکتر ابوالقاسم اوجاقلو است. این بخش نخستین بار به عنوان یک مقاله‌ی علمی - پژوهشی در مجله‌ی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (س) به شماره‌ی ۲۱ به چاپ رسید.

فصل دوم: در اصل مقاله‌ای با عنوان «کارکردهای نقد متنی احادیث نزد محدثان متقدم امامی» بوده که با همکاری جناب آقای دکتر حمید باقری تألیف شده و در مجله‌ی علمی - پژوهشی پژوهش‌های قرآن و حدیث دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی در سال ۱۳۹۱ به چاپ رسید.

فصل سوم: این فصل که عنوان آن «حجیت و نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات از دیدگاه علامه شعرانی» است، در اصل مقاله‌ای بوده که با همکاری آقای دکتر علیرضا طیبی نگارش یافته و در سال ۱۳۸۷ در مجله‌ی علمی - پژوهشی علوم حدیث به شماره‌ی ۴۸ انتشار یافت.

فصل چهارم: «روش‌های فقه‌الحدیثی فیض کاشانی در الوافی» که به سفارش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تألیف گردید و در سال ۱۳۹۲ در یادنامه‌ی محمد بن مرتضی معروف به فیض کاشانی به طبع رسید.

فصل پنجم: «عقل و نقل در دیدگاه سید مرتضی و پی‌جویی رابطه‌ی آن دو در آثار او» در مجله‌ی علمی - پژوهشی پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره‌ی ۴۷ شماره‌ی ۱ بهار ۱۳۹۳ با مشارکت آقای حامد شریعتی نیاسر و آقای محمدرضا

شاهرودی به طبع رسید.

بخش دوم: این فصل شامل بررسی‌هایی تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای از روایات به شرح زیر است:

فصل اول: با عنوان «بررسی حديث تجلی‌خداوند به‌صور مختلف و نقد برداشت ابن‌عربی از آن» نگارش یافته که تألیف مشترک اینجانب و آقای مصطفی آذرخشی بوده و نخستین‌بار در مجله‌ی علمی – پژوهشی، پژوهش دینی به شماره‌ی ۲۱ در سال ۱۳۸۹ منتشر گردید.

فصل دوم: دراصل مقاله‌ای باعنوان «اخبار مناقب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) میراث مشترک امت» بوده که با همکاری آقای دکتر علیرضا حیدری‌نسب تألیف شده و در سال ۱۳۸۷ در مجله‌ی مقالات و بررسی‌ها به شماره‌ی ۸۸ به زیور طبع آراسته گردید.

فصل سوم: این فصل با عنوان «نقد و بررسی حدیثی در فضیلت ایرانیان» تألیف مشترک اینجانب با آقای یحیی میرحسینی است که در سال ۱۳۸۹ در مجله‌ی علمی – پژوهشی حدیث‌پژوهی کاشان به شماره‌ی ۴ به چاپ رسید. همزمان با چاپ مقاله‌ی حاضر، مجله‌ی علمی – پژوهشی علوم حدیث با شماره‌ی ۵۸ نیز اقدام به انتشار آن نموده است.

فصل چهارم: با عنوان «جایگاه و فلسفه‌ی زیارت قبور در آیات و روایات» حاصل تألیف مشترک اینجانب و خانم طاهره مولایی است. این فصل در اصل مقاله‌ای بوده که به همایش صحیفه‌ی رضویه در که در دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) برگزار گردید، ارائه شده و در مجموعه مقالات همین همایش نیز در سال ۱۳۹۲ به چاپ رسید.

فصل پنجم: این فصل با عنوان «معناشناسی تعمق در روایات» سامان یافته و در اصل مقاله‌ای پژوهشی بوده که با همکاری فاضل ارجمند آقای مصطفی آذرخشی

تألیف گردید. معناشناسی تعمق در روایات نخستین بار در مجله‌ی علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، به شماره‌ی ۶ در سال ۱۳۸۸ به زیور طبع آراسته گردید.

فصل ششم: با عنوان «بررسی تطبیقی روایات فریقین در تشریع عمره‌ی تمتع» نگارش یافته که در اصل مقاله‌ای با همین عنوان بوده و نخستین بار در مجله‌ی علمی - پژوهشی حدیث‌پژوهی به شماره‌ی ۲ و در سال ۱۳۸۸ منتشر گردید.

فصل هفتم: مقاله‌ای با عنوان «جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن» بوده که توسط اینجانب و آقای مصطفی آذرخشی پردازش گردید و در سال ۱۳۸۹ در مجله‌ی علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی قرآن و حدیث به شماره‌ی ۷ انتشار یافت.

بخش سوم: این فصل حاوی مباحث گوناگون و متفرقی از منظر فقه‌الحدیث روایات و شامل بخش‌هایی به شرح زیر است:

فصل اول: پژوهشی درباره‌ی «عوامل بصیرت از نگاه امام علی (علیه السلام)» است که با همکاری یکی از دوستان فاضل به نام حسین سهرابی نگارش یافته و در مجله‌ی پژوهش و اندیشه به شماره‌ی ۱۷ در سال ۱۳۸۹ به چاپ رسید.

فصل دوم: با عنوان «رویکرد تربیتی از منظر علی (علیه السلام) با تأکید بر عقل مطبوع و مسموع» است که با همکاری سرکار خانم مریم عشوری، تألیف شده و نخستین بار در مجله‌ی پژوهش در بصیرت و تربیت اسلامی به شماره‌ی ۲۰ و در سال ۱۳۹۰ به زیور طبع آراسته گردید.

فصل سوم: این فصل به کنکاش و بررسی «روایات لوح فاطمه زهرا (س)» پرداخته و اعتبار و پیام‌های این روایات را مورد بررسی قرار می‌دهد. این پژوهش در اصل مقاله‌ای با همین عنوان است که با همکاری سرکارخانم مهین خمارلو تهیه

شده و در مجله‌ی علمی — ترویجی سفینه شماره‌ی ۳۵ در سال ۱۳۹۱ منتشر گردید.

فصل چهارم: آخرین فصل فصل سوم پژوهشی در خصوص «حل تعارض روایات ذبائح اهل کتاب در جوامع حدیثی شیعه» است که با همکاری آقای حمید مدرسی تألیف شده و نخستین بار در مجله‌ی علمی — پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی قرآن و حدیث به شماره‌ی ۹ در سال ۱۳۹۰ منتشر گردید.

در خاتمه وظیفه‌ی خود می‌دانم که بار دیگر سپاسگزاری خود را از دوستان پژوهشگری که مطالب کتاب حاضر با همت والای آنها به بار تحقیق نشسته و نیز از مسئولان محترم مؤسسه‌ی فرهنگی — انتشاراتی نبأ که زمینه‌ی انتشار کتاب را فراهم ساخته، تشکر کرده و مزید توفیقات آنان را در انجام پژوهش‌های دیگر و نشر معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) آرزو می‌کنم، علاوه بر آن لازم است از نور چشم خانم فاطمه معارف که زحمت حروفچینی کتاب را در مراحل اولیه به عهده گرفته و نیز دوستان گرامی آقای محمد نعمتی که در امر تصحیح و یکسان‌سازی فصول کتاب صمیمانه به یاری اینجانب پرداخت و نیز آقای حمید سلیم گندمی که در کار استخراج نمایه‌ها مساعدت کردند قدردانی و سپاسگزاری کنم.

وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَمِنْ اللَّهِ التَّوْفِيقُ

والشکاه تران

محمد معارف

زمستان ۱۳۹۳

بخش اول

مباحث پایه ای در دانش فقه الحدیث

فصل اول

درآمدی بر سبک‌شناسی کلام نبوی

۱-۱-۱- مقدمه

دانش سبک‌شناسی نوین در صد سال اخیر با ارائه‌ی رویکردها و روش‌های نظری و عملی در قالب چند مکتب سبک‌شناسی در محافل نقد ادبی رواج یافته است. این دانش در کنار دیگر دانش‌های متن‌شناسی مانند زبان‌شناسی، نقد ادبی و علوم بلاغی، و در تعامل با آنها، آثار بزرگان را مورد شناخت و ارزیابی سبک‌شناختی قرار می‌دهد. از سوی دیگر در مطالعات درون‌دینی که بیشتر به بررسی‌های نصّ قرآن و متن احادیث می‌پردازد، شناخت و ارزیابی سبک‌شناسانه‌ی آنها، امری بایسته و شایسته می‌نماید. البته کلام خداوند و کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی شیعه علیهم السلام در طول تاریخ نزول و صدور خود و پس از آن همواره از سوی علمای قرآن و حدیث در بستر علوم‌ی همچون تفسیر، درایه و فقه‌الحدیث به طور سنتی مورد مطالعات سبک‌شناسانه قرار گرفته و در نتیجه آثار بسیار گرانقدر و مفیدی پدید آمده است. تأکید بر شناخت اسلوب قرآن، لحن روایات و لسان ائمه علیهم السلام، که در این آثار مکرر به چشم می‌خورد به همین مطلب دلالت می‌کند. حال در طول این مسیر، جا دارد با استفاده از دانش سبک‌شناسی نوین، این نصوص و حیانی مورد بازشناسی قرار گیرد؛ چرا که تحقیق از صحت انتساب روایات معصومان بر اساس معیارهای متنی در مطالعات حدیثی امری ضروری است. دانش سبک‌شناسی به عنوان یک روش در این گونه تحقیقات به کار می‌آید. هر

روایت به مثابه‌ی یک «متن»، نیز مجموعه‌ی روایات یک معصوم، یا مجموعه‌ی روایات یک موضوع، قابل بررسی و ارزیابی با راهکارهای مکاتب سبک‌شناسی است. در این مبحث سعی شده است در پرتو این دانش نوین، شناختی هر چند مختصر از سبک کلام عظیم نبوی و ارزیابی برخی از روایات منسوب به آن حضرت به عمل آید.

۱-۱-۲- سبک و دانش سبک‌شناسی

سبک‌شناسی^۱ به عنوان یکی از دانش‌های متن‌شناسی، یک نظام یا سیستمی^۲ است که از سبک^۳ بحث می‌کند.^۴ سبک در اصطلاح ادبیات، یک ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و مکرر در آثار کسی است. به عبارت دیگر، سبک وحدتی است که در آثار کسی به چشم می‌خورد که منبعث از تکرار عوامل یا مختصات^۵ است که در آن وجود دارد.^۶ این مختصات گاه هر کدام به تنهایی یک مؤلفه سبکی تلقی می‌شوند و گاه مجموعاً به طور واحد، سبک یک اثر یا آثار یک فرد را رقم می‌زنند. ملک‌الشعراء بهار از این وحدت به «سجیه‌ی عمومی» تعبیر کرده است.^۷ بنابراین سبک‌شناسی با تحلیل بیان متمایز اثر و تبیین آن می‌تواند وجود مختصات آن یا اصل وحدت‌بخشی را که بر تمام اثر سایه افکنده، مشخص کند.^۸

احتمالاً نخستین کسی که از سبک سخن گفته، ارسطو است. وی در کتاب فن خطابه (ریطوریکا) می‌گوید: «این که چه باید بگوییم کافی نیست، بلکه دانستن آن طور که باید بگوییم نیز لازم است.»^۹ سبک‌شناسی سنتی، یکی از موضوعات فن بیان دانش بلاغت بود و

1. Stylistics

2. Discipline

3. style

۴. شمیسا، ۱۵.

5. Features

۷. بهار، ۱۷/۱.

۱۶. همان، ۱۶.

۹. همان، ۱۹۵.

۸. وردانک، ۱۸؛ ولک، ۲۰۳.

یکی از شیوه‌های نقد ادبی. اما سبک‌شناسی نوین، دانش بلاغت را به عنوان یک ابزار شناخت در خود جای داده و از نقد ادبی نیز مجزا و مستقل شده است.^۱

وجه تمایز سبک‌شناسی نوین با علوم بلاغی، ملاک «بسامد»^۲ است. که در علوم بلاغی مطمع نظر نیست، اما در سبک‌شناسی از مهم‌ترین معیارهاست.^۳ بسامد یعنی تعداد استفاده از یک واحد زبانی، فکری یا ادبی در متن.^۴ بر این اساس، سبک‌شناس باید آمارگیر هم باشد.^۵ تفاوت عمده سبک‌شناسی با نقد ادبی در این است که نقد ادبی به ارزش داوری متون مورد بررسی و ویژگی‌های آن می‌پردازد، اما سبک‌شناسی صرفاً به توصیف ویژگی‌ها و مختصات متون پرداخته و سبک از پیش‌تر آفریده شده را و می‌کاود.^۶

سبک‌شناسی نوین که به صد سال اخیر مربوط می‌شود در پرتو رشد دانش زبان‌شناسی و پس از انتشار آراء و آثار دو سبک‌شناس مشهور، یعنی شارل بالی^۷ در سال ۱۹۰۹م و لئو اسپیتزر^۸ در سال‌های ۱۹۲۸م و ۱۹۴۸م، در اروپا مطرح شد.^۹ شارل بالی، شاگرد فردینان دوسوسور^{۱۰} (پدر زبان‌شناسی نوین) است. سوسور با طرح دو مفهوم «زبان»^{۱۱} و «کلام یا گفتار»^{۱۲} و تمایز میان آن دو، زبان‌شناسی را وارد عرصه‌ی جدیدی کرد.^{۱۳} از نظر وی، زبان، نظامی است از رموزها که مردم به وسیله‌ی آنها سخن می‌گویند و سخن یکدیگر را می‌فهمند. کلام، صورت واقعی و بالفعل زبان است که فرد در حالتی خاص آن را به کار

۱. گرین، ۲۸۱؛ زرین کوب، ۷۲۳.

2. Frequency

۴. همان، ۳۶۸.

۳. شمیسا، ۳۳.

۶. وردانک، ۱۳۴.

۵. همان، ۳۵.

7. Charle Bally

8. Leo Spitzer

۹. زرین کوب، ۸۷ و ۸۸؛ شمیسا، ۱۴۳.

10. Ferdinand de Saussure

11. Langne

12. parole

۱۳. فتوحی، ۳۶ و ۳۷.

می‌گیرد و محقق می‌شود.^۱ بدون تردید کلام و گفتار مطابق زبان است، اما در جزئیات از فردی به فرد دیگر و از حالتی به حالت دیگر متفاوت است.^۲ نقطه‌ی آغاز سبک‌شناسی همینجا است. سبک و سبک‌شناسی در ارتباط با کلام، یعنی صورت بالفعل زبان است، با به کارگیری ویژگی‌های بارزی که همان عوامل تشکیل دهنده‌ی «سبک» اند.^۳ از این رو شارل بالی، علی‌رغم استاد خود که به بررسی زبان اهمیت می‌داد، به مطالعه‌ی گفتار در مقام یک سبک‌شناس پرداخت. سپس سبک‌شناسی به تدریج به صورت یک نظام مستقل در آمد و دارای مکاتب متعددی با نظریه‌ها، رویکردها و روش‌های مختلف شد که امروزه حدوداً به دوازده مکتب می‌رسند. در این میان، چهار مکتب سبک‌شناسی توصیفی (بیانی)، تکوینی، نقش‌گرا و ساخت‌گرا، مهمترین مکاتبند.^۴

در این مکاتب، نگرش و گزینش نویسنده، طرز درک حقایق و بیان آنها، احوال اجتماعی و اقتضاءات پیرامون او از عوامل ایجاد سبک تلقی می‌شوند.^۵ بر این اساس رایج‌ترین شیوه‌ی سبک‌شناسی، بررسی آثار در دو سطح معنا و لفظ با ملاحظه‌ی فروعات این دو سطح است.^۶

۱-۱-۳- بررسی سبک کلام نبوی

اخبار و روایات منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به مثابه‌ی متون مربوط به یک صاحب سخن می‌تواند مورد بررسی‌های سبک‌شناسانه قرار گیرد. مختصات سبکی این متون در دو سطح معنا و لفظ قابل بررسی است.

۱-۱-۳-۱- سطح معنا

در یک بررسی اجمالی و ابتدایی در اخبار و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

۱. سوسور، ۱۴.

۲. همان، ۲۲.

۳. کوآز، ۵۱.

۴. برای تفصیل بنگرید: شمیسا، ۱۴۳-۱۴۶.

۵. همان، ۱۷؛ وردانک، ۸؛ بهار، ۱۶/۱.

۶. شمیسا، ۲۱۳.

بسامد بالای مباحث اخلاقی به لحاظ موضوعی، و جامعیت کلام به لحاظ وسعت معانی، از مختصات بارزی است که به عنوان سبک کلام نبوی در سطح معنا به چشم می‌آید و قابل طرح و تبیین است.

در بیان مختصه‌ی سبکی نخست، یعنی فراوانی آموزه‌های اخلاقی در کلام نبوی، می‌توان به موسوعة کلمات الرسول الاعظم، مراجعه کرد. در این کتاب بیش از ۱۴۶۰۰ حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گرد آمده است؛ که از این تعداد، حدود ۴۰۰۰ حدیث مستقیماً مربوط به اخلاق و آداب است که به صورت حدیث نبوی، حدیث قدسی، کلمات قصار، نامه، خطبه و احتجاج به آن حضرت منسوب است.^۱ این تعداد، چیزی حدود یک‌سوم مجموع احادیث نبوی است. علاوه بر این، در سایر موضوعات نیز که میزان قابل توجهی از این موسوعه را تشکیل می‌دهند مانند ابواب تفسیر و احکام، این ویژگی آشکار است.^۲ بنابراین رویکرد اخلاق محور را می‌توان سبک کلام نبوی حتی در موضوعات احکام فقهی و فروع عملی، تلقی کرد.

برای مثال در موسوعة کلمات الرسول الاعظم، مجموعاً حدود ۸۵۰ روایت از آن حضرت درباره‌ی نماز نقل شده است که از این میزان، حدود ۸۰ روایت مربوط به تفصیل احکام و جزئیات نماز است. در حالی که حدود ۲۵۰ روایت به موضوعاتی مانند: تشریع نماز، تشویق، توصیه، آثار و برکات، عواقب سهل‌انگاری و ترک آن، اتمام نماز و اهتمام به نوافل و آداب لباس و پوشش و آداب حضور در مسجد و غیره می‌پردازد، که بیشتر مربوط به مسائل اخلاق و آداب است و بسیاری از این روایات، بعدها در منابع اخلاق و سیره و سنن جای گرفتند، نه جوامع فقه و احکام.^۳ نیز در نامه‌ها و پیمان‌نامه‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، اخلاق اسلامی یکی از موضوعات بنیادین است.^۴

در یکی از پژوهش‌های حدیثی اخیر آمده است: ترویج فضایل اخلاقی و

۱. همان، مجلدات ۹، ۱۰، ۱۳ و ۱۴.

۲. نک: همان، مجلدات ۱، ۲، ۱۱ و ۱۲.

۳. همان، ۲۰۹/۱۱-۵۴۷ کتاب الصلاة.

۴. حمیدالله، ۴۸ مقدمه‌ی مترجم.

دوری گزیدن از اعمال ناپسند در کلمات و افعال رسول خدا ﷺ جلوه‌ای خاص دارد. نزدیک بودن به زمان جاهلیت، اقتضاء می‌کرد که رسول خدا ﷺ حتی بدیهیات اخلاقی و انسانی را نیز به آنان بیاموزد. نمود اصلی و اولیه‌ی دین در جامعه‌ی نبوی، ابراز و اعمال احادیث اخلاقی بود. بدین سبب احادیث اخلاقی و تربیتی، بیش از احادیث استدلالی و عقلانی کاربرد داشته و در سخنان پیامبر فراوان مشاهده می‌شود.^۱

مختصه‌ی دوم سبک کلام نبوی در سطح معنا و محتوا «جامعیت» کلام نبوی است.^۲ یعنی کلام آن حضرت، قلیل در الفاظی متعادل، اما محیط در معانی است. به تعبیر دیگر معانی زیادی در جملاتی کوتاه و کلماتی معدود جمع شده است. این گونه سخن، در کلام نبوی اصل و اساس است. آن حضرت به طور اعم و اغلب به اطاله‌ی سخن نپرداخته، بلکه کلام جامع و مجتمعی ایراد فرموده است. این ویژگی منحصر به او است و در زبان عربی برای غیر آن حضرت شناخته شده نیست؛ چرا که ناشی از حکمت نبوی، بصیرت و حیانی و تأدیب الهی است.^۳ البته این ویژگی کلام نبوی در مقایسه با سخنان غیر معصومان است اعم از سخنوران قبل بعثت (سبک جاهلی) و سخنوران پس از اسلام در دوره‌های بعد. چرا که در سخنان سایر معصومان نیز ما این ویژگی را می‌بینیم، به ویژه در میان کلمات قصار و جملات حکمت‌آمیز منسوب به امامان. اما نکته‌ی

۱. طباطبائی، ۲۷ و ۲۸. در تأیید این مطلب می‌توان به تصریح شخص پیامبر ﷺ اشاره کرد که فرموده است: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۳۸۲/۶۸؛ متقی هندی، ۴۲۰/۱۱). نیز در برخی از جوامع روایی و منابع اخلاق، باب مستقلى به نام مكارم اخلاقه و سیره و سننه ﷺ به مجموعه اخبار واحادیث اخلاقی و سیره‌ی عملی آن حضرت اختصاص داده شده است. (مجلسی، ۱۹۴/۱۶؛ باب ۹ و باب ۱۸؛ بیهقی، ۱۹۱/۱۰؛ هیثمی، ۱۵/۹؛ طبرسی، ۱۰؛ باب نخست کتاب) به طوری که اصول و مبانی و مسائل اخلاق اسلامی را در همان ابواب و همان روایات می‌توان جست.

۲. در این باره نیز این احادیث مؤید مطلب است. فریقین نقل کرده‌اند که حضرت فرمود: «أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَأُوتِيتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ» یا «أُعْطِيتُ قَوَاتِحَ الْكَلِمِ وَ جَوَامِعَهُ وَ خَوَاتِمَهُ» (متقی هندی، ۱۱۲/۱۶، سیوطی، الجامع الصغیر، ۱۷۵/۱؛ مجلسی، ۱۴/۸۹).

۳. رافعی، ۲۰۱-۲۲۱.

قابل طرح اینکه ویژگی مزبور، بسامد منحصر به فردی در کلام نبوی در همه‌ی موضوعات دارد به طوری که از مختصات سبک کلام آن حضرت محسوب می‌شود. ابن اثیر، «جوامع الکلم» را به دو معنا، بیان کرده است؛ یکی آنکه الفاظ یک کلام متضمن معنایی است که مترادف آن الفاظ، آن معنا را نمی‌رساند هرچند استعمال آن در همان مورد جایز باشد؛ مانند آنچه از پیامبر نقل شده و بر حکم مجاز است که روز جنگ حنین فرمود: «الآن حمى الوطيس»؛^۱ نیز فرموده است: «بُعِثْتُ فِي نَفْسِ السَّاعَةِ».^۲ معنای دیگر آن که مراد ایجاز است، یعنی الفاظی اندک بر معانی بسیاری دلالت کند. بر این اساس الفاظ کلام نبوی در عین ایجاز و اختصار، جامع معانی مقصود می‌باشد و عمده‌ی کلام آن حضرت بر این اسلوب می‌باشد و نیازی به ذکر نمونه نیست.^۳ در واقع این اسلوب، سیره‌ی قولی پیامبر ﷺ بود. امام رضا علیه السلام از پدران خود از امام حسن علیه السلام نقل می‌کند که حضرت در بخشی از وصف سیره‌ی پیامبر ﷺ فرمود: «يَتَكَلَّمُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ...».^۴

این اسلوب اکثر قریب به اتفاق احادیث منسوب به پیامبر ﷺ را فرا می‌گیرد. برای مثال به این حدیث می‌توان اشاره کرد: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يَصْرَفُهَا كَيْفَ يَشَاءُ...»^۵ علامه شبّر در شرح و تفسیر این حدیث، هفت معنا ذکر می‌کند. از جمله آن که مراد از آن لطف و خذلان است. انسان به واسطه‌ی اعمال خود یا مستحق الطاف الهی می‌شود و یا دچار خذلان و هلاکت.^۶ نیز این روایت که از حضرت پرسیده شد کدام «حج» افضل است؟ فرمود: «الْعَجَّ وَ الشَّجَّ». منظور از عَجّ صوت مؤمن است که هنگام لبیک بالا می‌رود و منظور از شَجّ، جریان سیل آسای

۱. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، المجازات النبویة، ص ۵۹.

۲. همان، ص ۴۹.

۳. بدری، ۱۶۳ و ۱۶۴ به نقل از المثل السائر، ۷۹/۱.

۴. ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۳۱۷/۱؛ طبرسی، ۱۰ و ۱۱؛ نیز: طبرانی، ۱۵۶/۲۲ به نقل از هندی بی‌هاله.

۵. احمد بن حنبل، ۱۶۸/۲.

۶. شبّر، ۴۲۴/۱.

خون قربانی‌ها است که از اعمال حج است. پیامبر ﷺ با کمترین الفاظ و زیباترین بلاغت، جواب را مختصر کرده است. این حدیث از جوامع کلام نبوی است که در عین ایجاز، کثیرالمعانی است.^۱ همچنین می‌توان به این حدیث مشهور اشاره کرد که فرمود: «جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَ طَهُوراً...»^۲. یکی از حدیث‌پژوهان معاصر در تألیف مستقلی به شرح و تبیین این حدیث پرداخته است.^۳ نمونه‌های بسیاری از این احادیث جامع در کتاب *المجازات النبویه* تألیف سید رضی، آخرین باب کتاب *من لا یحضره الفقیه* شیخ صدوق^۴ از جوامع متقدم، و در *بحار الانوار* علامه مجلسی^۵ از جوامع متأخر حدیث شیعه به طور مستقل گرد آمده است.

یکی دیگر از مفاهیم جامعیت کلام نبوی، بیان کلیات مسائل دین است. این ویژگی سبکی در مقایسه با سبک کلام سایر معصومان علیهم‌السلام که مبین آیات قرآن و سنت نبوی می‌باشند ویژگی متمایز و بارزی است؛ اما با شأن دیگر پیامبر اسلام که خود مفسر قرآن و مبین جزئیات آن است منافاتی ندارد. از سوی دیگر این ویژگی به یک موضوع اختصاص ندارد، بلکه تمام موضوعات کلام نبوی اعم از عقاید، اخلاق، فقه و... را شامل می‌شود. حتی در نامه‌هایی که پیرامون احکام عبادی مانند نماز، روزه و حج نوشته شده، توضیح و تفصیل چندانی درباره‌ی آنها نیامده است.^۶ بنابراین احادیث و اخباری که شامل تفصیل و جزئیات معارف دینی به ویژه احکام فقهی‌اند بایستی مورد بازخوانی و ارزیابی سبک‌شناختی قرار گیرند. برای مثال درباره‌ی حدیث: «من نسی صلاة فلم یذكرها إلّا مع الامام فلیتم صلاته ثم یقضى ما فاته ثم یعید الّتی صلّاها مع الإمام» که ابن عمر مرفوعاً از پیامبر نقل کرده است. به نظر برخی از

۱. بدری، ۱۶۲ به نقل از سنن ترمزی.

۳. أحمدی، السجود علی الأرض.

۵. همان، ۱۱۳/۷۷: باب ۶ و ۱۳۹: باب ۷.

۲. مجلسی، ۱۴۷/۷۸؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ۵۵۶/۱.

۴. همان، ۳۷۶/۴-۳۸۱.

۶. حمیدالله، ۴۷ مقدمه‌ی مترجم.

حدیث پژوهان، به لحاظ سبک بیان، شبیه سبک بیان فقها بوده و انتساب آن به پیامبر ﷺ بعید است.^۱

علت این سبک به ویژه در احکام فقهی آن است که پیامبر اکرم ﷺ در جایگاه تشریع و تأسیس احکام بوده و دوره‌ی رسالت ایشان در ادوار فقه، دوره‌ی تشریع قلمداد می‌شود و دوره‌های بعد، تفریع و تبیین.^۲ بدیهی است که در این دوره که صدور احکام است، پیامبر اکرم ﷺ قواعد و ضوابط کلی فقه را که صلاحیت برای تفریعات بی‌شمار بعدی داشته، بیان فرموده است.^۳ به طوری که برخی از این اصول و ضوابط کلی احکام در لفافه اجمال و لفّ بوده و در دوره‌های بعد به مقام تفصیل و نشر درآمده است.^۴ بسیاری از سخنان پیامبر در این باب کاملاً بر سبک جوامع الکلم بوده و به عنوان یک قاعده‌ی فقهی در دانش فقه اسلامی آمده است، نه بیان جزئی از یک حکم؛ مانند: الاسلام یجبُ ما قبله، الولد للفراش و للعاهر الحجر، لا ضرر و لا ضرار، من أحمأ أرضاً مواتاً فهی له، الاسلام یعلو و لا یعلی علیه، الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة و موارد زیاد دیگر.^۵

مختصه‌ی دیگر سبک کلام نبوی در سطح معنا، البته از بعد سلبی، عدم هرگونه «رکاکت معنوی» در آن است. این ویژگی مورد اتفاق علمای حدیث بوده و آن را از معیارهای شناخت اخبار جعلی نیز به حساب آورده‌اند.^۶ مانند اخبار مشتمل بر گزافه‌گویی، مخالف با عقل سلیم، معانی سست، فاسد، ظالمانه و عبث، مدح باطل و ذم حق و خیال‌بافی و....^۷ مانند این حدیث ابوهریره از پیامبر ﷺ که از آن حضرت پرسیده شد: خداوند از چه چیزی است؟ فرمود: خداوند گله‌ی اسبانی آفرید، سپس آنها را دوانید، پس آنها عرق کردند و خداوند،

۱. ادلبی، ۳۵۱.
 ۲. شهابی، ۴۴/۱؛ گرجی ۱۷.
 ۳. عظیمی، ۴۱.
 ۴. شهابی، ۵۷/۱.
 ۵. مصطفوی، به ترتیب: ۴۱، ۱۸۴، ۲۴۴، ۲۷۴، ۲۹۴، ۳۱۲.
 ۶. صبحی صالح، ۲۶۴.
 ۷. بستانی، ۳۰۲.

خود را از عرق آنها آفرید.^۱

از دیگر موارد معانی رکیک، فحش و ناسزا است. حدیث صحیح نبوی از الفاظ ناسزا و فحش، خالی است.^۲ رسول اکرم ﷺ خود فرموده است که: «خداوند مرا فحاش نیافریده است.»^۳ و «من لعان، مبعوث نشده‌ام»^۴. از صحابه‌ی پیامبر نیز نقل شده است که آن حضرت فحاش و لعان و سباب نبود.^۵ البته «لعن» در این احادیث بر اساس سیاق روایات به معنی نفرین و ناسزا است، نه به معنی برائت و دوری جستن و دور کردن که در برخی از آیات قرآن آمده است. در حدیث دیگری آمده است که پیامبر ﷺ فرد فاحش و متفحش را از دورترین افراد از خود معرفی کرده است.^۶ بنابراین اخباری که به نحوی به چنین معانی رکیکی دلالت دارند، ضعیف بوده و انتساب آنها به پیامبر اکرم ﷺ درست نیست. مانند این خبر منقول از عایشه که روایت می‌کند: دو مرد بر رسول خدا ﷺ وارد شدند و مطالبی را با آن حضرت در میان نهادند. من متوجه سخنان آنان نشدم لکن دریافتم که حضرت از سخنان ایشان به شدت خشمناک شد و شروع به لعن و نفرین و ناسزا گفتن به آنان کرد. پس از رفتن آن دو به رسول خدا ﷺ گفتم: اگر خیری به کسی برسد به این دو هرگز نخواهد رسید. حضرت فرمود: چرا؟ گفتم: چون مشمول لعن و نفرین و ناسزای شما گردیدند. فرمود: آیا نمی‌دانی که من با خدای خود چه شرطی کرده‌ام؟ من گفته‌ام: خدایا! من بشرم؛ هر مسلمانی را که دشنام دادم یا لعن کردم، این لعن و ناسزای مرا برای او موجب پاکیزگی‌اش قرار داده و او را در برابر لعنت من پاک و منزّه نما.^۷ این خبر از چند جنبه قابل نقد است که یکی بر اساس مختصه‌ی مذکور است. علاوه بر آنکه در همین جامع روایی از آن حضرت نقل شده است که فرمود: «ناسزا

۱. همان، ۱۳۵ به نقل از الموضوعات ابن الجوزی. ۲. بدری، ۲۳۶.

۳. سیوطی، الجامع الصغیر، ۴۳۵/۲؛ متقی هندی، ۵۲/۳. ۴. مسلم، ۲۴/۸؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ۴۰۱/۱.

۵. بخاری، صحیح، ۸۱/۷؛ احمد بن حنبل، ۱۲۶/۳؛ متقی هندی، ۲۰۸/۷.

۶. مسلم، ۲۴/۸. ۷. همان، ۵۷/۱.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۳۷

گفتن به یک مسلمان، فسق است و پیکار با او کفر»^۱.

۱-۱-۳-۲- سطح لفظ

سطح لفظ، خود شامل مباحثی می‌شود؛ از جمله:

۱-۱-۳-۱- سبک واژگان

سطح واژگان کلام نبوی دو مختصه‌ی سبکی دارد؛ یکی فصاحت الفاظ و عبارات و دیگری بسامد الفاظ غریب.

۱-۱-۳-۱-۱- فصاحت الفاظ

در توضیح ویژگی نخست، باید به بیان شخص پیامبر ﷺ که خود را «أفصح عرب» معرفی می‌کند اشاره کرد.^۲ نیز از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «حدیث ما را روشن و واضح نقل کنید، زیرا که ما مردمی فصیح و سخندانیم».^۳ در برخی از تحقیقات مربوط به فصاحت و بلاغت نبوی آمده است که کلام نبوی از حیث لغات و واژگان، دارای الفاظی سدید با وضع محکم، ترکیب عظیم، اجزاء متناسب در ترکیبات، اتصال واضح میان لفظ و معنی و عدم اضطراب و بعد معنی است.^۴

بنابراین هر گونه رکاکت لفظی که مخّل فصاحت باشد، از کلام نبوی بعید است و وجود آن قرینه‌ای برای تشخیص اخبار جعلی و موضوعات.^۵ همچنین در مقام ترجیح اخبار، کلام فصیح به کلام رکیک ترجیح دارد. چرا که کلام فصیح به کلام معصوم شبیه‌تر است. برای اینکه تعبیر رکیک بر ناتوانی معبر از تعبیر دلالت می‌کند، ولو به طور نسبی. یعنی متکلم از ادای معنا بر وجه مناسب،

۱. همان، ۵۷/۱.

۲. إحسانی، ۱۲۰/۴؛ مجلسی، ۱۵۸/۱۷.

۳. کلینی، ۵۲/۱؛ بهبودی، ۱۵/۱.

۴. رافعی، ۲۲۱.

۵. صبحی صالح، ۲۶۴؛ مامقانی، ۲۹۵/۱؛ مدیر شانه‌چی، ۱۲۴.

احیاناً عاجز است؛ و چون این عجز و ناتوانی از ساحت اهل بیت که امیران سخن‌اند، دور است؛ الفاظ غیر فصیح نیز از سخنان ایشان بعید است. همین گونه می‌باشد ترجیح کلام أفصح بر فصیح، به ویژه در حدیث نبوی، بنابراین که آن حضرت از فصاحت مخصوص بهره‌مند بود که دیگری را در آن شراکتی نبود.^۱

شایان ذکر است این مختصه‌ی سبکی کلام نبوی، در مقام ثبوت، امر واضح و قابل دفاعی است؛ به طوری که از منظر بسیاری از علمای حدیث همچون علامه مجلسی، نیاز به بیان ندارد.^۲ اما در مقام اثبات به علت شیوع نقل به معنی و دیگر علل و عوارض که دامنگیر متون احادیث نبوی شده است، بنا به اعتقاد برخی حدیث‌پژوهان، احادیثی از پیامبر ﷺ در جوامع روایی نقل شده که به لحاظ الفاظ، معانی و اسلوب از کلام محکم و منطق زیبای آن حضرت، بعید است؛ و جای تعجب است که چگونه چنین سخنان عاری از فصاحت و بلاغت از آن حضرت صادر شده است، در حالی که وی ابلغ و أفصح «مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِّ» بود.^۳

۱-۱-۳-۲-۱-۲- فراوانی غرائب

الف) کاربرد الفاظ قلیل الاستعمال: فراوانی غرائب از نوع الفاظ نامأنوس و قلیل الاستعمال در کلام نبوی، مختصه‌ی بارزی است. این غرائب، الفاظی بودند که در زبان رایج میان قبایل، شعراء و ادبای عرب استفاده نمی‌شدند.^۴ همانند الفاظ غریب وارد در قرآن کریم که بنا به گزارش‌های تاریخی، مقارن با نزول آیات، برای عده‌ای مورد سؤال بوده است. مانند «فاکهة»، «أبّ»، «حنان»، «غسلین»، «أواه» و «الرقیم».^۵ بنابراین و بر اساس

۱. حائری طهرانی، ۴۴۴.

۲. مجلسی، ۱۵۸/۱۷.

۳. ابوری، أضواء على السنة المحمدية، ۲۱.

۴. بدری، ۳۹۶.

۵. سیوطی، الاتقان، ۲۸۵-۳۲۷.

فصاحت الفاظ کلام نبوی، غرایب آن از نوع الفاظ وحشی، غیر فصیح، متروک و منکر نیست.^۱

ب) کاربرد الفاظ لهجه‌ای خاص: برخی از این غرایب مربوط به الفاظ مستعمل در لهجه‌ی خاصی از زبان عربی رایج در یک قبیله بود که پیامبر ﷺ در برنامه‌های خود به آن قبایل از آن الفاظ و عبارات استفاده می‌کرد در حالی که آنها در قبیله و منطقه‌ی دیگر رایج و مستعمل نبود. البته جای شگفتی است که آن حضرت به غرایب الفاظ زبان عربی در هر قوم و قبیله‌ای آشنایی منحصر به فردی داشت.^۲

برای مثال نامه‌ای که حضرت به وائل بن حُجر الکندی نوشته است، در بخشی از این نامه آمده است: «و فی التَّیْعَة شاة، لا مُقَوَّرَة الاَلیَاط، و لا ضِناک، و اُنْطُوا الثَّجِجَة، و فی السُّیوب الخمس، و من زَنَى مِمَّ بِکَرٍ فاصْفَعُوهُ مائة و استَوْفِضُوهُ عاماً...»^۳. نیز نامه‌ای که به بزرگان حضرموت، یمن و قبیله همدان فرستاد همین گونه است. مؤلفان غریب‌الحديث همه‌ی این‌ها را گرد آورده و تفسیر کرده‌اند. نمونه‌ی دیگر روایتی است از ابی تمیمه الهجیمی که پیامبر اکرم ﷺ به او فرمود: «إِیَّاک و المَخِیْلَة»؛ او پرسید: ای رسول خدا هر چند ما عرب هستیم، اما مخیله یعنی چه؟ فرمود: «سَبیل الإِزار»؛ کنایه از کبر و غرور. از آن پس این کلمه در همین معنا استفاده شد.^۴

ج) کاربرد الفاظ در معنای جدید: بخش قابل توجهی از الفاظ غریب در کلام نبوی ناشی از جایگزینی واژگان مناسب فرهنگ دینی به جای الفاظ جاهلی، وضع مفردات و وضع امثال است. پیامبر اکرم ﷺ به کجای بسیاری از الفاظ جاهلی، واژگان دیگری استعمال فرمود؛ مثلاً به جای «مربع» به معنی ربع غنیمت

۱. حائری، ۶۱/۱.

۲. رافعی، ۲۱۵.

۳. همان، ۲۱۶؛ از میان هر چهل گوسفند، یک گوسفند که پوستش شل نباشد و چاق و سمین نباشد؛ بلکه متوسط باشد بدهید؛ و از چیزهای معدنی مانند طلا و نقره، خمس آن را. و هر کسی زنا کرد صد ضربه تازیانه‌اش بزنید و یک سال نفی بلدش کنید....

۴. همان، ۲۱۶ و ۲۱۷.

جنگی ویژه‌ی رئیس قبیله، واژه‌ی «خمس» را جایگزین کرد و به جای اسماء ایام هفته رایج در جاهلیت، اسماء دیگری جایگزین کرد که تا امروز استعمال می‌شود. مثل جمعه به جای «عروبه».^۱ نیز علاوه بر وضع اصطلاحات شرعی، به اشتقاق جدید و استعمال مجاز از مفردات می‌پرداخت و واژگان تازه‌ای وضع می‌کرد.^۲ واژگان و ترکیباتی مانند: سَعَاة، السَّاعِی، یَسْتَسَعِی، صَفِی، تَصْدِیق، مُصَدِّق، مُصَدِّق، الحاضر و البادی، الخُفّ و الحافر، ذِمَّة، سَبَد و لَبَد، حزب الرسول، لا یعشرن و... که برای نخستین بار در سخنان و نامه‌های پیامبر ﷺ به چشم می‌خورد و پس از آن در خطبه‌ها و نوشته‌های دیگر اسلامی نیز راه یافت.^۳ از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است که فرمود ما سخن غریبی نشنیدیم مگر آنکه آن را از پیامبر ﷺ شنیده بودیم.^۴

به باور برخی از علماء مانند شافعی، فراوانی الفاظ غریب در کلام نبوی، حکایت از احاطه‌ی پیامبر به زبان عربی دارد. زبانی که از همه‌ی زبان‌ها گسترده‌تر و دارای واژگان بیشتر است و کسی جز پیامبر ﷺ بر تمام آن احاطه ندارد.^۵ پس عادتاً معنا و مفهوم بخشی از واژگان برای عده‌ای از مخاطبان موجب تعجب و مورد سؤال بوده و با این که خود عرب بودند درباره‌ی آنها از پیامبر سؤال می‌کردند و همین پرسش‌ها و پاسخ‌ها بود که منشأ تألیف کتب «غریب الحدیث» شد.^۶ بیش از شصت کتاب از متقدمین و متأخرین در این باب تألیف شده است.^۷ هرچند بسیاری از الفاظی که در این آثار مورد ایضاح و بیان قرار گرفته است از انواع مذکور غریب نیستند، بلکه الفاظ مجمل و اصطلاحات شرعی‌اند که به تبیین و تفسیر آنها پرداخته شده است.

۱. برای تفصیل بنگرید: بدری، ۳۷۵-۳۸۳.

۲. رافعی، ۲۱۵.

۳. حمید الله، ۵۱ مقدمه‌ی مترجم.

۴. رافعی، ۲۱۴.

۵. کوّاز، ۱۷۶.

۶. رافعی، ۲۱۵.

۷. حسنی بیرجندی، ۱۶ مقدمه.

۱-۱-۳-۲- سبک ادبی و بلاغی

سبک کلام نبوی از لحاظ ادبی مشتمل بر اشاراتی بی‌پیرایه، در عباراتی به دور از فنون لفظی، با رنگی کاملاً کهن و گاه دور از صراحت و آکنده به مکررات است و نیز گاه دارای ایجازی که موجب ابهام عبارت شده.^۱ آن حضرت با اینکه اُفصح عرب بود، اما در تکلم به تکلف نمی‌افتاد و تزیین سخن را ملاحظه نمی‌کرد و به اسباب صنعت در سخن متوسل نمی‌شد؛ و از حلاّ ابلاغ معنایی که اراده کرده بود فراتر نمی‌رفت.^۲ متن نامه‌های پیامبر نیز بر همین اسلوب است.^۳ البته آن حضرت در کلام خود شرط بلاغت را از نظر دور نمی‌داشت و سخنان خود را برابر با اندازه‌ی آشنایی و ناآشنایی مخاطبان ایراد می‌فرمود. برای نمونه متن نامه‌های آن حضرت برای فرمانروایان غیرعرب مانند خسرو پرویز، هرکلیوس، نجاشی و مقوقس، کوتاه، ساده و بدون غرایب الفاظ است، اما در نامه‌های ایشان به فرمانروایان عرب، غالباً واژگان و جملات غریب و پیچیده دیده می‌شود.^۴ نیز می‌توان به خطبه‌ی حجة الوداع اشاره کرد که پیامبر ﷺ برای شمار کثیری از حجاج از قبایل مختلف، سخنانی ساده و بی‌پیرایه و به دور از آرایه‌های تصنعی لفظی، ایراد فرمود.^۵

بنابراین یکی از مختصات سبک کلام نبوی، سادگی و بی‌پیرایگی و عاری بودن از هر گونه تکلف و تصنع است. بر این اساس کلام مسجع بسامدی در کلام نبوی ندارد. هرچند مواردی از سجع در روایات نبوی، نقل شده است؛^۶ اما بر اساس ملاک بسامد، نمی‌توان آن را از مختصات سبکی کلام نبوی محسوب کرد. حتی در نامه‌های پیامبر نیز سجع دیده نمی‌شود.^۷ برخی از محققان یکی از

۱. آذرنوش، ۷۱.

۲. رافعی، ۱۹۴.

۳. حمیدالله، ۷۹.

۴. همان، ۴۶ مقدمه‌ی مترجم.

۵. همان، ۵۰ مقدمه‌ی مترجم.

۶. نک: ابن ابی الحدید، ۱۲۸/۱.

۷. حمیدالله، ۴۹ مقدمه‌ی مترجم.

مصادیق تعبیر قرآنی ﴿...وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾^۱ را تکلم بدون تکلف و ساده و بی‌پیرایه پیامبر ﷺ می‌دانند.^۲

مختصه‌ی سبکی دیگر در این سطح، ایجاز و اختصار است. این ویژگی در کلام نبوی اعم از سخنان ادبی، علمی، شرعی و روزمره، امر واضحی است.^۳ در کلام آن حضرت هیچ گونه زیادت و اضافه‌ای که سیاق یا شرایط خطاب آن را اقتضا نکند وجود ندارد. در عین حال مفید تمام معنای مراد است.^۴ پیامبر اکرم ﷺ معمولاً اطاله‌ی کلام نمی‌فرمود، حتی اگر وجهی برای اطاله می‌دید؛ مگر آنکه ناگزیر می‌شد. مانند روایت ابوسعید خدری که یک بار پیامبر پس از نماز عصر خطبه‌ای در موعظه ایراد فرمود، آن قدر طولانی شد که از خورشید جز سرخی‌ای در لابلای نخل‌ها باقی نماند. واضح است که این یک مورد از کسی که مشهور به «قلیل الخطبه» بود استثناست.

مختصه‌ی دیگر سبک کلام آن حضرت را باید شمرده و فاصله‌دار (مقطع) محسوب کرد.^۵ در بررسی‌های ادبی متون مشاهده می‌شود که گاه جملات آن به

۱. ص، ۸۶.

۲. بدری، ۱۵۱.

۳. پیامبر اکرم ﷺ، خود فرموده است: به من جوامع الکلم داده شده و کلام بر من اختصار یافته است. (متقی هندی، ۱۱۲/۱۶؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ۱/۱۷۵). نیز فرموده است: دستور یافته‌ام که سخن را کوتاه کنم چراکه ایجاز بهتر است. (أبی داود، ۴۷۸/۲) همچنین قلت کلام را از اوصاف انبیاء معرفی می‌نماید. (ابن اثیر، ۱/۱۴۸) و دیگران را نیز به ایجاز و اختصار در سخن، توصیه می‌فرماید. این مضمون در حدیثی از عمار یاسر و جریر و دیگران آمده است. (دارمی، ۳۶۵/۱؛ ابن اثیر، ۵/۱۵۶؛ طبرانی، ۸/۱۴۴) تا جایی که گفته‌اند این اسلوب را آن حضرت به مثابه یک سنت بنا نهاد. (ابن عبدالبر، ۲/۳۶۳)

۴. بدری، ۱۵۲-۱۵۳.

۵. در تأیید این مطلب روایتی از عایشه نقل شده که گفته است: پیامبر مانند شما طولانی و به هم پیوسته سخن نمی‌گفت، بلکه شمرده شمرده و با فاصله تکلم می‌فرمود، به طوری که قلب‌ها آن را درک می‌کردند. (احمدبن حنبل، ۱۱۸/۶؛ بخاری، صحیح، ۴/۱۶۸؛ ترمذی، ۱۳۴) طبق این روایت و حدیث امام حسن علی‌السلام در وصف پیامبر اکرم ﷺ که ایشان به جوامع الکلم سخن می‌فرمود، جداجدا، بدون هیچ زیادت و نقصان. (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علی‌السلام، ۱/۳۱۵).

هم پیوسته و وابسته^۱ است و گاه ناپیوسته و ناوابسته^۲. جملات پیوسته و وابسته، جملات درازی است که اجزای آن به هم وابسته است و خواننده تا آن جمله‌ی طولانی را تمام نکند معنی آن را در نمی‌یابد. چنان که در این جملات نمی‌توان عبارات یا بخش‌هایی را حذف کرد، زیرا باعث خلل در معنی می‌شود؛ اما جملات ناپیوسته و ناوابسته، حتی اگر طولانی هم باشند، دارای اجزای مستقل‌اند. به طوری که می‌توان برخی از اجزای آن را حذف کرد و جمله را خلاصه نمود و یا اجزاء را پس و پیش نمود.^۳ در دوره‌ی پیامبر اکرم ﷺ اسلوب کلمات قصار و نقل جملات کوتاه، فرهنگ غالب شده بود و بعد از آن حضرت نیز احادیث بر همین اسلوب مکتوب شد. به طوری که در نقد حدیث، یکی از ملاک‌های سنجش محتوای حدیث، طول حدیث است. حدیث بسیار طولانی را معیوب تلقی می‌کنند.^۴ مثلاً درباره‌ی نامه‌های طولانی منسوب پیامبر، برخی از محققین با نظر به اختلاف و نابرابری بیشتری که در آنها دیده می‌شود و سبک نامه‌های پیامبر که کوتاه و ساده می‌باشد، آنها را دستخوش تحریف و ضعیف می‌دانند.^۵ بنابراین بافاصله و ناپیوسته بودن، سبک کلام نبوی است و از این جنبه کلام نبوی مشابه سور مفصلات قرآن کریم است.

در یک جمع‌بندی اجمالی از سبک کلام نبوی از لحاظ لفظ، می‌توان فصاحت، سادگی، بی‌پیرایگی، ایجاز و جداجدا بودن سخن، و در مقابل، عاری بودن از رکاکت لفظی، اغلاط ادبی، تکلف، تصنع و اطاله را از مختصات آن محسوب کرد، مضاف بر بافاصله و ناپیوسته بودن سخن. برای نمونه به این دو حدیث اشاره می‌شود: «الْإِسْلَامُ عُرْيَانٌ، فَلْيَأْسُهُ الْحَيَاءُ، وَ زِينَتُهُ الْوَقَارُ، وَ مُرُوءَتُهُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ، وَ عِمَادُهُ الْوَرَعُ، وَ لِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ وَ أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»^۶ و «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَ عَظَّمَهُ، مَنَعَ فَاهُ مِنَ الْكَلَامِ، وَ بَطَنَهُ مِنَ الطَّعَامِ، وَ

1. Periodic sentence

2. Non periodic sentence/Loos sentence

۳. پاکتچی، ۵۱ و ۵۲.

۴. شمیس، ۲۲۰.

۵. کلینی، ۴۶/۲.

۶. حمیدالله، ۷۹.

عَفَا نَفْسَهُ بِالصَّيَّامِ وَالْقِيَامِ»^۱، و از احادیث طولانی‌تر به وصایای ایشان به امام علی عليه السلام، وصیتش به معاذ بن جبل، جواب به سؤالات راهبی به نام شمعون بن لاوی و خطبه‌ی حجة الوداع اشاره کرد.^۲

با تکیه بر این مختصات سبکی می‌توان به ارزیابی سبک‌شناسانه روایات منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پرداخت. برای نمونه درباره‌ی روایتی از انس بن مالک از آن حضرت که فرموده است: «فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى الطَّعَامِ»^۳، در برخی پژوهش‌های فقه‌الحدیثی، این سخن خارج از سبک کلام پیامبر تلقی شده است. به ویژه تشبیه سستی که در خبر آمده از فصاحت و بلاغت نبوی، بعید می‌نماید.^۴

دکتر حمیدالله درباره‌ی نامه‌های منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌نویسد: «به گمان ما شیوه‌ی انشای عربی در آن روزگار، شیوه‌ای روان، شیوا، جامع و مانع و به دور از اطناب و تکلف بوده است. بر این پایه، هنگامی که در برخی از نوشته‌های منسوب به آن زمان به صنعت‌های لفظی ناسودمندی برمی‌خوریم، گمان نادرستی آنها در ما نیرو می‌گیرد. برای مثال متن نامه به «مقوقس» برپایه‌ی روایت واقدی^۵ و بخش نخست از فرمان شماره‌ی ۹۱ از آن جمله‌اند. برعکس متن پیمان پیامبر با مردم مدینه^۶ و دو پیمان ایل^۷ و طائف^۸ که بر اسلوب بنیادین زبان عربی جاری‌اند تقویت می‌شوند.»^۹ احمدی میانجی نیز در بررسی سبک‌شناختی نامه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، نامه به ابی سفیان قبل از جنگ خندق و نامه به مجاوران و ساکنان بیت الله الحرام را به دلیل آثار تکلف و تصنع در آنها و تفاوت اسلوب آنها با سبک نامه‌های

۱. همان، ۲۳۷/۲.

۲. نک: حرانی، ۵۲-۱۲.

۳. بخاری، صحیح، ۳۶/۵.

۴. سبحانی، ۶۶۰.

۵. حمیدالله، ۱۸۶ و ۱۸۷، ش ۵۱ و ۵۲.

۶. همان، ۲۲۶.

۷. همان، ۱۰۱، ش ۱.

۸. همان، ۱۶۳، ش ۳۱.

۹. همان، ۳۴۱، ش ۱۸۱.

۱۰. همان، ۷۹.

پیامبر ﷺ مورد تردید قرار می‌دهد.^۱

۱-۱-۴- شناخت سبک فردی کلام نبوی نسبت به سبک دوره

در مطالعات سبک‌شناسی، معنای حقیقی سبک، همان «سبک فردی یا شخصی»^۲ است. تعاریفی که در بخش نخست ذکر شد ناظر به سبک فردی است. چنان که بیان شد سبک فردی، عادات ذهنی و زبانی کسی است که اثر او را از هر اثر دیگری متمایز می‌کند.^۳ یکی از روش‌های شناخت سبک فردی، مقایسه‌ی او با سبک و زبان رایج دوره‌ی آن فرد است.^۴ «سبک دوره»^۵ یعنی سبک کم و بیش مشترک و شبیه آثار یک دوره‌ی خاص. در آثار یک دوره‌ی مشخص تاریخی، نوعی وحدت و زمینه‌ی مشترک معنوی، لفظی و ادبی دیده می‌شود که در آثار دوره‌های دیگر یا کمرنگ‌تر است و یا اصلاً نیست.^۶

آنچه از مختصات سبک کلام نبوی در بخش پیشین طرح و بیان شد مربوط به سبک فردی است. سبک فردی کلام نبوی با این مختصات، با مختصات سبک دوره (عصر جاهلی و صدر اسلام) قابل مقایسه و بررسی است. در مطالعه‌ی سبک‌شناختی این دو سبک به تعامل هر دو به معنی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هر دو از هم البته در مواردی کاملاً مشخص، دست می‌یابیم.

در سطح معنا و محتوا، کلام نبوی با تأثیر عمیق در فرهنگ دوره در کنار قرآن کریم موجب تغییر گفتمان عصر شد. پیامبر اکرم ﷺ فرهنگ عربی را به کلی دگرگون کرد و با ابلاغ و تبیین آیات و معارف وحیانی تغییرات گسترده‌ای در آن ایجاد نمود.^۷ بنابراین نه از شعر شاعران، نه از سجع کهنه و نه از قصه‌ی داستان‌پردازان هیچ‌گونه اثری در کلام نبوی مشاهده

۱. احمدی میانجی، ۵۹۶/۳ و ۶۶۱/۲-۶۶۳.

2. Individual style; privat style

۴. همان، ۷۰.

۳. شمیسا، ۸۷.

5. Period style

۷. آذرنوش، ۶۹ و ۱۱۵.

۶. همان، ۸۷.

نمی‌شود و قرآن کریم نیز ساخت نبوی را از این هر سه اسلوب که در ادبیات جاهلی و سبک دوره رایج بود، منزّه می‌دارد.^۱ علاوه بر اینکه این سه فن ادبی رایج تحت تأثیر آموزه‌های قرآن و کلام نبوی یا تغییر محتوا دارند و یا به کلی از بین رفتند.

اما فن «خطابه» که در این عصر رایج بود، مورد استعمال پیامبر اکرم ﷺ نیز قرار گرفت؛ تا جایی که به باور برخی از محققان ادبیات عرب، پیامبر اکرم ﷺ با خطبه‌های بلیغ خویش، پایه‌های این فن را استوار ساخت.^۲ همچنین است کتابت رساله و نامه به ویژه پیمان‌نامه‌های سیاسی که در آن عصر رواج داشت و در نهایت سادگی و بدون هر گونه هنر لفظی و معنوی تنظیم می‌گشت و «مهارق» نامیده می‌شد.^۳ پیامبر اکرم ﷺ از این روش نیز استفاده کرد و اکنون حدود ۲۸۰ نامه منسوب به آن حضرت در کتاب نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ گرد آمده و به دست ما رسیده است.

بنابراین خطابه و نامه را می‌توان از نقاط تعامل سبک کلام نبوی و سبک دوره دانست که پیامبر از آنها استفاده کرده اما در اصلاح و رشد آنها تأثیرگذار بوده است.

اما درباره‌ی سبک دوره مزبور در سطح لفظی و ادبی، به اعتقاد پژوهشگران و با استناد به آثار بر جای مانده، سبک آن دوره را کوتاه، ساده، بی‌پیرایه و دور از تکلف و تصنع معرفی می‌کنند.^۴ همه‌ی این مختصات به علاوه بافاصله و جداجدا بودن کلام در سبک کلام نبوی دیده می‌شود به طوری که بیان آن گذشت و نیز به تأثیرگذاری کلام نبوی در جنبه‌ی الفاظ و عبارات ادبیات عرب یعنی رشد، توسعه و اصلاح آن اشاره و مواردی نقل شد.^۵

۱. نک: سوره‌ی طور، آیه‌ی ۲۹؛ سوره‌ی الحاقه، آیه‌ی ۴۲؛ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۲۵؛ سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۲۴. نیز بنگرید: أبوریه، شیخ المضیره، ۲۴۲.

۲. فاختوری، ۳۶۶. ۳. همان، ۱۵۴.

۴. همان، زیات، ۱۸. ۵. تفصیل را بنگرید: بدری، ۳۶۵-۳۷۵.

با تکیه بر تعامل سبک کلام نبوی و سبک دوره به ویژه شناخت سایر مختصات سبک دوره می‌توان آثار و اخبار منسوب به پیامبر را مورد ارزیابی سبک‌شناختی قرار داد. برای نمونه واژگان دوره‌ی صدر اسلام و عصر نزول وحی، کثرت انتشار الفاظ قرآنی با معانی قرآنی و شیوع کلام مرصع به آیات و عبارات قرآن، از مختصات سبکی این دوره است.^۱ به تعبیر دیگر هر زبانی در هر دوره‌ای رنگی ویژه به خود می‌پذیرد که بدان شناخته می‌شود. استوارترین پشتوانه‌ی زبانی سخنان پیامبر به لحاظ عربیت، زبان قرآن است.^۲ بنابراین اگر کلماتی در اخبار و آثار منسوب به پیامبر باشد که به جای معنای قرآنی آن‌ها، معنای دیگر داشته باشد که در قرآن و سنت وارد نشده است؛ یا بر معانی مصطلح دوره‌های بعد، دلالت کند، موجب خدشه و تضعیف آن سخنان می‌شود. برای مثال در روایتی از پیامبر نقل شده که حضرت فرموده است: «لا یدخل الجنة عاق و لا مؤمن بسحر و لا مدمن خمر و لا مکذب بقدر»؛^۳ نیز نقل شده که فرمود: «القدرية مجوس هذه الامة».^۴ روشن است که واژه‌ی «قدر» در اخبار مذکور مربوط به افکاری است که پس از رحلت پیامبر مطرح شد و به شدت تحت تأثیر افکار حکومت اموی و عباسی بود. «قدر» به معنی اصطلاحی که مربوط به مسأله‌ی جبر و تفویض بود در حیات پیامبر مطرح نشد تا آنکه در کلام نبوی راه یابد. هرچند در جوامع روایی اهل سنت فراوان نقل شده است.^۵ از این گونه است روایت منسوب به پیامبر که فرمود: «طوبی لأهل السنة و الجماعة من أهل القرآن و الذکر»^۶، که به دلیل وجود تعبیر اهل سنت و جماعت که از اصطلاحات دوره‌های بعد است، موجب ضعف روایت می‌شود و می‌توان آن را مجهول دانست.^۷

۱. قلجی، ۱۵.

۳. احمدبن حنبل، ۴۴۱/۶.

۵. سبحانی، ۱۴۱ و ۱۶۵.

۷. ادلی، ۳۵۱.

۲. حمیدالله، ۷۸.

۴. أبی داود، ۴۱۰/۲.

۶. ذهبی، ۶۴۱/۲.

بنابراین توجه به گفتمان‌های مطرح در طول تاریخ یک دوره از راهکارهای مهم سبک‌شناسی است. گفتمان آن مسائل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و معرفتی است که در هر دوره‌ای مطرح بوده است.^۱ بر این اساس روایات منسوب به پیامبر که بر مفاهیمی مانند مخلوق یا نامخلوق بودن قرآن، باورهای نحله‌های کلامی همچون قدریه، مرجئه، خوارج، مانند جبر و اختیار، تشبیه و تجسیم و تعطیل، مسائل مطرح در مکاتب فقهی به ویژه اصحاب رأی و قیاس و سایر فرق مانند متصوفه و شعوبیه و اشعری و معتزلی و غلات دلالت می‌کند ساختگی است و غالباً از جعلیات افراد متعصب است.^۲

در مقابل به دلیل کاربرد قرآنی برخی واژگان در اخبار نبوی مثل واژه‌ی «حق» به معنی «زکات»، واژه‌ی «کتاب» به معنی «فرض»، و واژه‌ی «ذکر» به معنی «نماز»، انتساب آنها را به آن حضرت تأیید می‌کند.^۳

۱-۱-۵- نتیجه‌گیری

به طور خلاصه بسامد بالای آموزه‌های اخلاقی در جمله‌های کوتاه، فاصله‌دار و ناپیوسته، ساده و عاری از صنایع تکلف‌آمیز ادبی، در عین حال فصیح و بلیغ و دارای معانی عمیق و وسیع در قالب جملات، خطبه‌ها و نامه‌های کوتاه و مشحون از الفاظ غریب و به دور از هر گونه رکاکت لفظی و معنوی، از مختصات سبک کلام نبوی است. برخی از این مختصات متأثر از سبک دوره گاه‌اند مانند کوتاه، فاصله‌دار و ناپیوسته بودن کلام. بر اساس این مختصات می‌توان اخبار و روایات منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را بازخوانی و ارزیابی کرد. به طوری که طولانی بودن و اطناب مخل، تکلف و تصنع، رکاکت لفظی و معنوی و مفاهیم پست و سخیف یک روایت را باید از قرائن ضعف آن تلقی کرد و در انتساب آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تردید نمود.

۲. ادلی، ۳۴۱-۳۴۶.

۱. شمیسا، ۲۲۴.

۳. حمیدالله، ۷۸.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۴۹

نیز شایسته است سبک کلام نبوی با سبک قرآن کریم و سبک سخنان امامان شیعه مورد مقایسه قرار گیرد و در بستر این بررسی مختصات سبکی هر کدام از آنها کشف و تمایز و تعیین هر کدام روشن شود.

فصل دوم

کارکردهای «نقدتبی» احادیث نزد محدثان متقدم امامی

۱-۲-۱- مقدمه

حدیث، در طول تاریخ خود از همان عصر صدور با آسیب‌های متعددی روبرو شده است. بخشی از این آسیب‌ها در اسناد احادیث و برخی دیگر در متون آنها رخ داده است.^۱ همه‌ی عالمان اسلامی در تلاش برای رسیدن به احادیث صادر شده از معصومان: از معیارهایی برای کشف این آسیب‌ها سخن گفته‌اند. با توجه به نوع آسیب‌ها، معیارهای کشف آنها نیز متفاوت است. در یک نگاه کلی، بررسی اسناد و متون احادیث دو معیار اساسی برای این هدف‌اند، که در قالب «نقد سند و متن» مطرح شده‌اند.

شواهد متعددی از ارزیابی‌های رجالی در اثبات وثاقت احادیث از محدثان متقدم در دست داریم،^۲ مسأله‌ی پراهمیت در این باره توجه ایشان به نقد متنی احادیث است. مقصود از نقد متن محور، اعتبارسنجی و ارزیابی احادیث با عرضه‌ی مضمون آنها بر منابع و معیارهای قطعی معرفت دینی، یعنی قرآن کریم و عقل و سنت یا دانسته‌های بیرونی مانند داده‌های مسلّم تاریخی و امور تجربی است. نقد محتوایی یا درونی به معنای دقت در محتویات یک حدیث است بدین صورت که متن روایت افزون بر آنکه از نظر کمی و زیادت و تصحیف و تحریف و دیگر خلل‌های متنی مورد بررسی و نقّادی قرار می‌گیرد، بر اصول و معیارهای شناخته شده در معرفت دینی نیز برای سنجش مطابقت با آنها عرضه

۱. نک: ربّانی، ۲۰۷-۱۵.

۲. برای نمونه نک: طوسی، عدة الأصول، ۱/۱۴۱-۱۴۲.

می‌شود. در این شیوه از نقد حدیث باید اصول و معیارهای محکم، واضح و مطمئن در اختیار داشت تا بتوان با استواری و قطعیت، آنچه را که نادرست می‌نماید، ردّ کرد و از پذیرش و پیروی آن جلوگیری نمود. این مهم به ویژه در مواردی که یک حدیث صحیح‌السند با محتوای نادرست مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد ضرورت و جایگاه والایی پیدا می‌کند.

مسأله‌ی وثاقت احادیث معصومان از جمله دغدغه‌های عالمان امامی از ابتدا تاکنون بوده است. متن‌پژوهی و توجه به نقد محتوایی احادیث یکی از مؤلفه‌های مهم در این باره است. شواهد موجود نشان می‌دهد که نقد متنی احادیث تاریخی دیرینه نزد امامیه داشته و توجه به آن ریشه در رهنمودهای ائمه: داشته و تاریخچه‌ای کهن مانند صدور احادیث داشته است. تحلیل گزارش‌های بر جای مانده از متقدمان نشان از نقش پراهمیت نقد محتوایی بر پایه‌ی ملاک‌های متعدد معرفتی در ارزیابی صحّت مضمون احادیث، اعتبارسنجی احادیث و کتب حدیثی، ارزیابی صدور احادیث، ارزیابی جهت صدور و داوری رجالی درباره‌ی راویان دارد.

۱-۲-۲- نقد متن در روایات

برخی از مهم‌ترین ملاک‌های نقد و بررسی محتوایی احادیث در کلام معصومان علیهم‌السلام نقل شده است که مهم‌ترین آنها عرضه‌ی حدیث بر قرآن، عرضه‌ی حدیث بر سنت پیامبر و عرضه‌ی حدیث بر سیره‌ی معصومان علیهم‌السلام است.^۱ در برخی از این احادیث، راوی پرسش‌هایی را به منظور یافتن شیوه‌ی صحیح کشف احادیث صادر شده از معصومان مطرح کرده است. ائمه: نیز در پاسخ، آنها را متوجه عرضه‌ی محتوای احادیث بر معیارهای اصیل معرفتی

۱. برای این احادیث نک: حرّعاملی، تفصیل وسائل‌الشیعه، ۱۰۶/۲۷-۱۲۴. در نقد حدیث و نیز حل تعارض اخبار دستورالعمل‌های دیگری نیز از ائمه رسیده است. برای آنها نک: کلینی، ۶۸-۶۲/۱؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۲۱۹/۲-۲۵۳.

همچون قرآن و سنت کرده‌اند. افزون بر این، نمونه‌های فراوان بسیاری از عرضه‌ی احادیث خاص بر امامان برای بررسی صحت آنها در دست است.^۱ گذشته از عرضه‌ی احادیث خاص بر ائمه‌السلام، گزارش‌هایی از عرضه‌ی کتاب‌های حدیثی بر آن حضرات نیز در دسترس است. بدون تردید اظهار نظر امامان درباره‌ی آنها ناظر به بررسی محتوای آن متون بوده است، چنانکه در برخی گزارش‌ها بر تورق کتاب از سوی امام تصریح شده است.^۲

بر پایه‌ی این گزارش‌ها می‌توان گفت که بی‌تردید نقد متن تاریخی کهن در شیعه داشته و نخستین گام‌های آن به عصر ائمه‌السلام باز می‌گردد. عرضه‌ی حدیث بر امامان را می‌توان از جمله نخستین توجهات محدثان شیعی به نقد محتوایی احادیث برشمرد.

در اینجا توجه به این نکته ضروری است که اشکال نخستین که پیش‌تر در خصوص پاسخ محققان معاصر اهل سنت و برخی پژوهشگران خاورشناس مبنی بر فاصله‌ی زمانی میان شواهد نقد متنی نزد صحابه و منابع گزارش‌دهنده‌ی آنها مطرح شد درباره‌ی شواهد توجه به نقد متنی احادیث از سوی ائمه‌السلام و یاران‌شان صدق نمی‌کند. دلیل این سخن به ماهیت حاکم بر میراث حدیثی شیعه بازمی‌گردد. دانسته است که تاریخچه‌ی تدوین حدیث شیعه معاصر عصر حضور و صدور احادیث بوده است^۳ که عرضه‌ی کتاب‌ها و اصول حدیثی بر ائمه نیز شاهد آشکار این موضوع است. با تحلیل و بررسی دقیق سلسله اسانید احادیث که در واقع طرق به کتاب‌های اولیه‌ی حدیثی هستند، می‌توان به منابع نخستین این احادیث دست یافت.

۱. برای نمونه‌هایی از روایات عرضه شده بر امامان نک: مسعودی، ۳۸-۵۴؛ همان ۱۲۰-۱۴۶.

۲. در ادامه، موارد متعددی از این گزارش‌های موجود را ارائه خواهیم داد.

۳. در این باره نک: معارف، ۱۵۱-۱۶۹.

۱-۲-۳- نقد متن نزد محدثان متقدم امامی

عبارات باقیمانده از داوری‌های متقدمان در ارزیابی فرآیند احراز صدور احادیث نشانگر آن است که ایشان به بررسی درونمایه‌ی کتاب‌های روایی و احادیث توجه وافر داشته و بر پایه‌ی آن درباره‌ی احادیث بازگو شده داوری می‌کردند. ایشان احادیث را با ملاک‌هایی که در گستره‌ی اعتقادات یا احکام در اختیار داشتند می‌سنجیدند که در این بین چنانچه میان آنها همخوانی نمی‌دیدند به بی‌اعتباری آن احادیث حکم می‌دادند.

نگاهی به این‌گونه عبارات و داوری‌های متقدمان در نقد محتوایی میراث حدیثی شیعه از این نکته حکایت دارد که نقد متنی پنج کارکرد اساسی و مهم در نظام حدیث‌پژوهی ایشان داشته است: تصحیح مضمون احادیث، اعتبارسنجی کتب حدیثی، ارزیابی صدور احادیث، کشف جهت صدور و داوری رجالی درباره‌ی راویان احادیث.^۱

پرسشی که در این باره بر اهمیت می‌نماید آنکه نقد محتوایی در کدام یک از موارد فوق اهمیت بیشتری داشته یا هدف اصلی بوده است. آیا نقد متنی احادیث، روش بررسی اعتبار و حجیت احادیث بوده یا شیوه‌ای در جهت احراز صدور آنها تلقی می‌شده است؟ در ادامه، ضمن بحث درباره‌ی داوری‌های قدما در هر پنج محور فوق، پاسخ پرسش مذکور را نیز به بحث خواهیم نشست.

۱-۲-۳-۱- تصحیح مضمون احادیث

یکی از مهم‌ترین کارکردهای نقد متنی احادیث، اثبات صحت و درستی محتوای آنها است. عرضه‌ی حدیث بر ملاک‌های شناخته شده‌ی معرفتی راهکار اظهار نظر درباره‌ی درستی مضمون آن است. شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) در

۱. ذکر این نکته را لازم می‌دانم که عالمان ازبرخی معیارهای نقد متنی در حل تعارض اخبار نیز یاد کرده‌اند (عاملی، ۲۵۲-۲۵۳) که البته از موضوع بحث ما خارج است.

فائده‌ی هشتم خاتمه‌ی وسائل‌الشیعه شماری از قراین متقدمان برای بررسی صحت احادیث را گزارش کرده است که به گفته‌ی خود او دسته‌ای از این قراین بر صحت مضمون احادیث دلالت دارند.^۱

درباره‌ی مبانی حدیث‌پژوهی شیخ مفید (م ۴۱۳ق) گفتنی است که وی تنها خبر واحدی را حجت می‌دانست که مضمون آن با یکی از دلایل شش‌گانه‌ای که خود اشاره دارد تأیید شود. مواردی از این ادله، همان معیارهای مشهور «عدم تعارض با قرآن، عقل و اجماع» است. وی معتقد است که چنانچه دلایل فوق محتوای حدیثی را تأیید نکند آن حدیث به دلیل عدم درستی مضمون حجیت نخواهد داشت، هر چند ممکن است به لحاظ قواعد سندپژوهی دارای سندی صحیح باشد. وی همچنین صدور تقیه‌ای احادیث متعارض با ادله‌ی معرفت دینی را به عنوان واقعیته‌ی انکارناپذیر مورد تأکید قرار داده است.^۲

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) نیز ضمن اشاره به لزوم عرضه‌ی احادیث بر معیارهای شناخته شده در نقد محتوایی، تأکید دارد که موافقت با کتاب و سنت و عقل و اجماع دلیل بر صحت و درستی محتوای احادیث است و نه صحت صدور آنها؛ چه آنکه ممکن است محتوای حدیثی جعلی موافق با یکی از ادله‌ی مذکور باشد.^۳ وی همچنین ادامه می‌دهد که وجود مخالف از قرآن و سنت و عقل و اجماع مانع عمل به مضمون احادیث است. دانسته است که جواز عمل به حدیث از توابع مسأله‌ی حجیت آن است. در واقع، مخالفت با ادله‌ی ثابت از قرآن و سنت و عقل و اجماع مانع از حجیت حدیث و به تبع عمل به آن خواهد بود.^۴

۱. حر عاملی، تفصیل وسائل‌الشیعه، ۲۴۳/۳۰-۲۴۷؛ نیز نک: قمی، ابوالقاسم، ۴۳۲/۱.

۲. نک: مفید، تصحیح اعتقادات، ۱۴۸-۱۴۹.

۳. نک: طوسی، العدة فی أصول الفقه، ۱۴۳/۱-۱۴۵؛ نیز نک: تهذیب‌الأحكام، ۳/۱.

۴. طوسی، العدة فی أصول الفقه، ۱۴۶/۱.

پر واضح است که مقصود شیخ طوسی از «صحت» در جملات فوق نه صحت صدور احادیث است، بلکه مراد وی صحت در مقابل بطلان است، که نقد متنی احادیث به دنبال کشف درستی یا نادرستی مضمون و محتوای آنهاست. در این معنا، مقصود از «صحت مضمون خبر» مطابقت آن با حکم واقعی الهی است. از این رو، می‌توان گفت که این عبارات به خوبی و آشکارا بر این نکته دلالت دارند که مسأله‌ی تحلیل متنی احادیث و ارزیابی آنها از طریق عرضه بر ملاک‌هایی چون کتاب و سنت و عقل و اجماع بیش از سایر موضوعات در بحث از حجیت احادیث مطرح بوده است؛ چه آنکه مخالفت محتوای حدیث با یکی از ادله‌ی مذکور ترک عمل به آن را ضروری می‌نماید.

به دیگر سخن، نقدهای متنی احادیث در پی بررسی حجیت آنهاست؛ زیرا ممکن است حدیثی به رغم قطعی بودن صدور به دلایل مختلفی همچون نسخ با حدیثی دیگر^۱ یا تقیه^۲ - که در این صورت فاقد شرط واقع‌نمایی است - از اعتبار و حجیت برخوردار نباشد. توضیح مطلب آنکه برای حجیت یک حدیث پیگیری توأمان دو موضوع ضروری است که در واقع یکی «مقتضی» و دیگری «مانع» است؛ نخست اطمینان به صدور حدیث (مقتضای حجیت) و دیگری بررسی درستی محتوای حدیث با معیارهای قرآن و سنت و عقل و اجماع، که مخالفت با این ملاک‌ها، مانع حجیت آن خواهد شد. از این رو و با توجه به موضوع دوم، مسأله‌ی عدم مخالفت با کتاب و سنت و عقل در نقد محتوایی حدیث مطرح شده است.^۳ بر این اساس، مخالفت مضمون حدیث با یکی از معیارهای ثابت معرفتی مانع اخذ و قبول حدیث است؛ در برابر، موافقت یا به تعبیری وجود شاهد قرآنی بر محتوای حدیث، یکی از موجبات اخذ آن خواهد بود.

۱. برای نمونه نک: ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۴۴/۴.

۲. در ادامه از صدور تقیه‌ای احادیث سخن خواهیم گفت.

۳. در این باره نک: محمدی ری شهری، ۲۹-۳۰.

نمونه‌هایی از بررسی صحت مضمون احادیث با عرضه‌ی آنها بر منابع اصیل معرفت دینی را می‌توان در آثار برجای مانده از متقدمان مشاهده کرد. کهن‌ترین گزارش موجود در تصریح به صحت حدیث از فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ق) صاحب کتاب *الایضاح* است. شیخ صدوق و شیخ طوسی درباره‌ی حدیثی از امام علی علیه السلام در خصوص محاسبه‌ی ارث، داوری فضل بن شاذان را چنین گزارش کرده‌اند: «قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى مُوَافَقَةِ الْكِتَابِ»^۱. به روشنی مشخص است که موافقت مضمون حدیث^۲ با قرآن کریم ملاک ارزیابی فضل بن شاذان بوده است، چنانکه خود نیز بدان تصریح دارد. نمونه‌ی دیگر داوری کلینی (م ۳۲۹ق) در درستی محتوای حدیثی از امام جواد علیه السلام است. در این حدیث، واژه‌ی «الصمد» به «آقایی که نیاز به او برند» معنا شده که کلینی آن را به دلیل موافقت با آیه‌ی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳ درست دانسته است.^۴

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) با استناد به حدیث نبوی «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تَنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»^۵ بر این باور رفته است که ارواح برای باقی ماندن خلق شده‌اند، نه فانی شدن.^۶ شیخ مفید این عقیده را متعارض با آیات قرآنی از جمله آیه‌ی «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَبَاقٍ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۷ می‌داند. افزون بر این، وی نظریه‌ی بقای ارواح را برگرفته از عقاید اهل

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴/۲۵۷-۲۵۹؛ طوسی، ۹/۲۴۹-۲۵۰.

۲. مجلسی اول، صحت در عبارت فضل بن شاذان را به درستی محتوای حدیث (موافق للحق) تعبیر کرده است. محمدتقی مجلسی، روضة المتقین، ۱۱/۲۰۰. نیز نک: ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴/۲۵۹، پانوش ۱. علامه محمدباقر مجلسی نیز احتمال صحت سندی در این عبارت را بعید دانسته است (مجلسی، محمد باقر، ملاذ الأخیار، ۱۹۸/۱۵).

۳. الشوری، ۱۱. کلینی، ۱۲۳/۱-۱۲۴.

۴. نکته‌ی حائز اهمیت آنکه، این حدیث را با متن فوق تنها صدوق روایت کرده است. برای متن‌های دیگر این حدیث نک: طوسی، ۲۱۶؛ ابن عساکر، ۱۰/۴۹۰-۴۹۱. ابن جوزی، ۳/۱۸۰ این حدیث را در زمره‌ی احادیث ساختگی آورده است.

۵. ابن بابویه، اعتقادات الإمامیه، ۴۷. ۶. الرحمن، ۲۶ و ۲۷.

تناسخ و فلاسفه‌ی ملحد که معتقدند روح بسیط است و فاسد و نابود نمی‌شود دانسته است.^۱

مسأله‌ی سهو نبی از جمله اختلافات میان عقل‌گرایان و نص‌گرایان در تاریخ اندیشه‌ی امامیه است. شیخ مفید ضمن اشاره به تعارض احادیث در این موضوع، در نقد احادیث با مضمون سهو نبی در نماز، ضمن تمسک به نقد سندی و رجالی به نقد محتوایی آن بر اساس مبانی عقلی نیز پرداخته است. نقد وی، پاسخی نقضی درباره‌ی درستی این دست احادیث است. وی بر آن است که چنانچه سهو پیامبر ﷺ در نماز - که امام و مقتدای مردم در نماز است - جایز بوده و پیش از اتمام نماز سلام دهد و روی خود را از قبله بازگرداند و نمازگزاران شاهد این امر باشند و به وقوع آن از حضرت احاطه‌ی علمی یابند، رواست که در سایر اعمال عبادی همچون روزه، زکات، حج نیز دچار سهو شوند. وی ادامه می‌دهد که جواز سهو پیامبر در مسائل شرعی امری است که هیچ مسلمان و موحدی به آن معتقد نمی‌گردد.^۲

شیخ طوسی نیز در احادیث نقل شده از ائمه دال بر سهو نبی در نماز و به جای آوردن سجده‌ی سهو به وسیله‌ی آن حضرت^۳ به دلیل مخالفت با عقل تردید کرده است. وی در این باره می‌نویسد: «فَأَمَّا الْأَخْبَارُ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَهَا فَسَجَدَ فَإِنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِلْعَامَّةِ وَإِنَّمَا ذَكَرْنَاهَا لِأَنَّ مَا تَتَّضَمَّنُهُ مِنَ الْأَحْكَامِ مَعْمُولٌ بِهَا عَلَى مَا يَبَيِّنُهُ»^۴.

در حدیثی، ابو العباس فضل بن عبدالمملک بقباق از امام صادق علیه السلام

۱. مفید، تصحیح اعتقادات، ۷۸. ۲. مفید، عدم سهو النبى، ۲۹-۳۰.

برای نمونه نک: طوسی، ۳۴۵/۲. جالب توجه آنکه شیخ طوسی این حدیث را از احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی روایت کرده است. دانسته است که مکتب محدثان قم باور به سهو النبى داشته‌اند. بر این اساس روایت این حدیث از سوی احمد اشعری قابل توجیه است. ظاهراً شیخ طوسی این حدیث را از کتاب النواذر احمد اشعری که داود بن کوره قمی احادیث آن را بر ابواب فقهی مرتب نموده (نجاشی، به رقم ۱۹۸ و ۴۱۶) نقل کرده است.

۴. طوسی، ۳۵۱/۲.

درباره‌ی وجود حق قصاص یا عفو برای زنان پرسش کرده است. امام در پاسخ، این حق را به اقوام پدری داده است. شیخ طوسی، برای داوری درباره‌ی این حدیث دیدگاه علی بن حسن بن فضال را گزارش کرده است. بنا بر این گزارش، ابن فضال مضمون این حدیث را مخالف اجماع شیعه می‌دانست.^۱ عدم مخالفت شیخ طوسی با این نظر ابن فضال، بر موافقت وی با آن دلالت دارد. این نکته نیز گفتنی است که شیخ طوسی عمل به احادیث روایت شده از ابو العباس فضل بن عبدالمکمل بقباک را به شرط مطابقت با روایات دیگران روا می‌دانسته است.^۲

نمونه‌ی دیگر، تردید در درستی حدیث متضمن بیست و نه روز بودن (تمام نبودن) ماه شعبان و سی روز بودن (تمام بودن) همیشگی ماه رمضان از سوی شیخ مفید است. وی این حدیث را مخالف قرآن و سنت و اجماع امت دانسته است.^۳ در موردی دیگر، وی در نقد حدیثی با مضمون خواب ماندن پیامبر تا طلوع خورشید و فوت نماز صبح آن حضرت^۴ از این معیار بهره برده است. وی در داوری خود از این حدیث، آن را مخالف فتوای امامیه دانسته؛ چه آنکه به گفته‌ی او، امامیه معتقدند که نماز واجب هر کس فوت شود، باید در هر فرصتی از شبانه‌روز که متوجه شد و یادش آمد، قضا کند؛ مادام که وقت فریضه‌ی حاضر ضیق نباشد. بر این اساس، وی استدلال می‌کند که چون ادای نماز واجبی که وقتش رسیده پیش از قضای نماز واجبی که از او فوت شده حرام

۱. طوسی، ۳۹۷/۹. صاحب‌جواهر/الکلام نیز همین نظر ابن فضال را پذیرفته است. نجفی، ۲۸۴/۴۲. نمونه‌ی دیگر نک: طوسی، ۳۹۷/۹-۳۹۸.

۲. طوسی، ۱۴۲/۴. ۳. مفید، جوابات أهل الموصول، ۲۲.

۴. این حدیث به روایت شیخ صدوق چنین است: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَامَ رَسُولُهُ عليه السلام عَنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ قَامَ فَبَدَأَ فَصَلَّى الرُّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ صَلَّى الْفَجَرَ وَأَسْهَأَ فِي صَلَاتِهِ فَسَلَّمَ فِي رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَصَفَ مَا قَالَهُ ذُو الشَّمَالَيْنِ وَإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِهِ رَحْمَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ لِنَلَّا يَغْيِرَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ إِذَا هُوَ نَامَ عَنْ صَلَاتِهِ أَوْ سَهَا فِيهَا فَيَقَالُ قَدْ أَصَابَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام. نک: ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ۳۵۸/۱. شیخ صدوق در ذیل این حدیث، انکار محتوای آن را باوری غلوآمیز دانسته است.

است،^۱ به طریق اولی خواندن نوافل برای او پیش از قضای واجب فوت شده، ممنوع خواهد بود. افزون بر آنکه از حضرت رسول روایت داریم که فرمود: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ عَلَيْهِ صَلَاةٌ»^۲، مقصود آن است که کسی که فریضه بر گردن دارد، نافله ندارد.^۳

۱-۲-۳-۲- اعتبارسنجی کتب حدیثی

گزارش‌های موجود حاکی از آن است که متقدمان بر پایه‌ی ارزیابی درونمایه‌ی یک نگاشته نیز درباره‌ی احادیث بازگو شده در آن داوری می‌کردند. در اینجا آنان احادیث آن نوشته را به ملاک‌هایی که در گستره‌ی اعتقادات یا احکام داشتند می‌سنجیدند و اگر میان آنها همخوانی نمی‌دیدند احادیث آن کتاب را از بلندای اعتبار به زیر می‌کشیدند. بی‌تردید تحلیل‌های متنی احادیث یک کتاب حدیثی در اعتماد یا عدم اعتماد به آن نیز مؤثر بوده است. با کاوش در گزارش‌های در دسترس از قدما دانسته می‌شود که ایشان در ارزیابی‌های متن‌شناختی منابع چند راه در پیش می‌گرفته‌اند.

۱-۲-۳-۲-۱- توجه به کتب عرضه شده بر ائمه علیهم‌السلام

ریشه‌ی تاریخی بررسی محتوای احادیث موجود در یک کتاب برای سنجش اعتبار آن، به ارزیابی امامان علیهم‌السلام از احادیث و کتاب‌های عرضه شده بر آنها و تشویق به این مسأله باز می‌گردد. فلسفه‌ی این توجه و تشویق، کشف آسیب‌های به وجود آمده همچون جعل، تقیه و نسخ بوده است.^۴

۱. در این باره نک: کلینی، ۲۹۳/۳؛ مفید، المقنعه، ۲۱۱؛ طوسی، المبسوط، ۱۲۷/۱؛ حلی، نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام، ۳۲۵/۱.

۲. این حدیث در هیچ یک از منابع حدیثی کهن پیش از شیخ مفید نیامده است. منبع پس از او نیز همگی این روایت را از او اخذ کرده‌اند. برای نمونه نک: سید مرتضی، ۳۶۳/۲؛ طوسی، ۱۲۷/۱.

۳. مفید، عدم سهو النبی، ۲۷. ۴. نک: مسعودی، ۳۸-۳۰.

گفتیم که نگارش حدیث در عصر حضور امامان علیهم‌السلام مورد توجه شیعیان بود و تأکید ائمه سبب تشدید این توجه می‌شد. در این زمان، نوشتارهای حدیثی فراوانی به وسیله‌ی شاگردان ائمه فراهم گردید^۱ که منبع آثار بعدی همچون کتاب‌های چهارگانه‌ی حدیثی قرار گرفت.^۲ مسأله‌ی اعتبار این آثار در همان دوره‌ها سبب شد تا جامعه‌ی شیعه‌ی عصر حضور به ائمه مراجعه کرده و با عرضه‌ی این نوشتارها از صحت و اعتبار آنها پرسش نمایند. تأیید اعتبار این آثار از سوی امامان اعتماد شیعیان به آنها را به دنبال داشت. گزارش‌های متعددی درباره‌ی عرضه‌ی کتب حدیثی بر ائمه - افزون بر عرضه‌ی تک احادیث که در ادامه نمونه‌هایی از آن نیز خواهد آمد - و پرسش از اعتبار آنها وجود دارد. این عرضه و پرسش حتی آثار منسوب به امامان را نیز شامل می‌شده است.

بدون شک، اظهار نظر ائمه درباره‌ی این احادیث و کتاب‌ها ناظر به بررسی محتوای آنها بوده است. شاهد این سخن، نظر امام حسن عسکری علیه‌السلام درباره‌ی کتاب *یوم وليلة* یونس بن عبدالرحمان است. تعبیر «أَعْطَاهُ اللَّهُ بِكُلِّ حَرْفٍ نَوْرًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» از سوی امام که اعتبار کتاب را به تأیید می‌رساند اشاره به اظهار نظر امام ناظر به محتوای کتاب است.^۳ شاهد قوی‌تر در این باره سخن امام هادی علیه‌السلام درباره‌ی همین کتاب است. به گفته‌ی کشی، ابو جعفر جعفری^۴ این کتاب را بر امام هادی علیه‌السلام عرضه کرده است. امام در آن نظر افکند و همه‌ی آن را ورق زد. پس از آن اعتبار کتاب را مورد تأیید قرار داد.^۵

۱. نجاشی و شیخ طوسی شمار بسیاری از این نوشتارهای حدیثی را در فهرست‌های خود گزارش کرده‌اند.

۲. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۹۴-۱۹۵، ۴۸۹-۴۹۱، ۵۰۶-۵۰۹؛ پهلوان، پژوهشی در زمینه کافی و مؤلف آن، ۱۴۳-۱۴۵؛ همان، کافی و أصول اربعه، ۱۲-۱۶.

۳. نجاشی، به رقم ۱۲۰۸.

۴. بر اساس برخی شواهد به نظر می‌رسد که ابو جعفر جعفری که کتاب یونس به عبدالرحمان را بر امام هادی علیه‌السلام عرضه کرده، همان ابو هاشم داود بن قاسم جعفری است که به نقل نجاشی، همان کتاب را بر امام حسن عسکری علیه‌السلام عرضه کرده است. نک: نجاشی، به رقم ۱۲۰۸؛ طوسی، ش ۹۱۵ و ۹۲۳.

۵. طوسی، ش ۹۱۳، ۹۱۵ و ۹۱۶، ۱۰۲۳.

نمونه‌ی دیگر عرضه‌ی کتاب *الفرائض* امیرمؤمنان علی علیه السلام از سوی ابو عمرو مُتَطَبِّب (م ۲۴۰ق) بر امام صادق علیه السلام است^۱ که بنا بر گزارش‌های موجود سه راوی بزرگ دیگر یعنی حسن بن علی بن فضال و یونس بن عبدالرحمن و حسن بن جهم نیز این کتاب را بر امام رضا علیه السلام عرضه کردند.^۲ بنا بر این گزارش‌ها، این دو امام بزرگوار کتاب را صحیح دانسته و بر انتساب آن به امام علی علیه السلام مهر تأیید زدند. ظاهراً گزارش نجاشی که ابو عمر طیب عبدالله بن سعید بن حیان بن أبجر کنانی کتاب *الدیات* خود را که در جامعه‌ی شیعه به کتاب عبدالله بن أبجر شهرت داشته بر امام رضا علیه السلام عرضه کرده^۳ همین کتاب باشد. ظاهراً متن کتاب سُلیم بن قیس هلالی نیز بر امام سجاد علیه السلام عرضه شده و مورد تأیید امام قرار گرفته است.^۴ نمونه‌ی جالب توجه برای پذیرش کتاب عرضه شده بر امام در روش متقدمان، کتاب *قضا یا امیر المؤمنین* علیه السلام محمد بن قیس بَجَلّی کوفی (م ۱۵۱ق) از شاگردان صادقین علیه السلام است که بر امام باقر علیه السلام عرضه شده و صدور محتوای آن از امام علی علیه السلام به تأیید امام باقر علیه السلام رسیده است.^۵ این کتاب ظاهراً همان کتاب *القضا یا و السنن و الأحکام* عبیدالله بن اُبی رافع بوده است.

عرضه‌ی کتاب *الجامع* عبیدالله بن علی بن اُبی شُعبه حَلَبی بر امام صادق علیه السلام،^۶ کتاب *الصلاة* حَرِیز بن عبدالله سجستانی بر همان حضرت،^۷ و کتاب *یوم و لیلۃ* فَضْل بن شاذان بر امام حسن عسکری علیه السلام^۸ و تأیید اعتبار آنها

۱. نک: کلینی، ۳۳۰/۷؛ ۳۶۲-۳۶۳؛ طوسی، ۲۸۵/۱۰.

۲. نک: کلینی، ۳۱۱/۷، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۰؛ طوسی، ۲۶۷/۱۰، ۲۸۵، ۲۹۴.

۳. نجاشی، به رقم ۵۶۵.

۴. نک: طوسی، به رقم ۱۶۷. درباره‌ی این کتاب مطالب دیگری نیز وجود دارد که در اواخر همین نوشتار به آنها اشاره خواهیم کرد.

۵. نک: نجاشی، به رقم ۶۱۲؛ طوسی، به رقم ۴۶۷.

۶. نک: طوسی، ۳۰۸-۳۰۹.

۷. نک: طوسی، به رقم ۱۰۲۳؛ همان، به رقم ۱۰۲۷.

۸. نک: کلینی، ۳۱۱/۳.

نمونه‌هایی دیگر از این دست هستند.

عرضه‌ی تک احادیث خاص بر ائمه عليهم السلام را نیز باید در این حوزه تعبیر کرد. برای نمونه، امام صادق عليه السلام از عُبَسَةَ بن مُصْعَب می‌خواهد که شنیده‌هایش از «ابوالخطاب» را بازگوید و آنگاه که او گفته‌ها را به پایان می‌برد، امام با قسم جلاله به ردّ آنها می‌پردازد.^۱ نمونه‌ی دیگر، عامر بن عمیره می‌گوید: «به امام صادق عليه السلام عرض کردم: به من چنین رسیده است که فرموده‌اید اگر مردی از دنیا رفت و حجّ نگزارد و فردی از خانواده‌اش از جانب او حجّ گزارد، کفایت می‌کند». حضرت فرمود: «آری». امام سپس در ادامه به حدیث حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم استشهد می‌کند.^۲

۱-۲-۳-۲- توجه به درونمایه‌ی کتب حدیثی

توجه به درونمایه‌ی کتاب‌های حدیثی راه دیگر محدثان متقدم در اعتبارسنجی آن منابع بوده است. آنها احادیث کتاب را بررسی می‌کردند و بر اساس آن داوری کلی درباره‌ی محتوای کتاب ارائه می‌دادند. این روش، شیوه‌ای مشابه با عرضه‌ی کتاب‌های حدیثی بر ائمه و بررسی احادیث آن به وسیله‌ی ایشان بوده است.

توصیف کتاب‌های حدیثی به «صحیح»^۳، «صحاح»^۴، «صحیح الحدیث»^۵، «صحیحة الحدیث»^۶، «سدید»^۷ در شمار بررسی‌های متن‌شناسانه‌ای است که سبب شده محتوای کتاب مورد اعتماد و پذیرش تلقی گردد.

بدون تردید، تصحیح محتوای کتب حدیثی در عبارات بالا در نتیجه‌ی

۱. طوسی، به رقم ۵۱۵.

۲. نک: کلینی، ۲۷۵/۴؛ طوسی، ۴۰۴/۵. برای موارد بیشتر نک: مسعودی، ۲۹-۵۴؛ همان، ۱۲۰-۱۶۹.

۳. نک: نجاشی، به رقم ۲۲۶.

۴. نک: نجاشی، به رقم ۸۹۱.

۵. نک: نجاشی، به رقم ۸۱ و ۵۴۴.

۶. نک: نجاشی، به رقم ۸۶.

۷. نک: نجاشی، به رقم ۱۱۰۹.

ارزیابی محتوایی آنها بوده است که به نوبه‌ی خود در صورت عدم مخالفت با معیارهای معرفتی چون قرآن و سنت و عقل و فقدان آسیب‌های دیگر متنی - که از آنها در ادامه‌ی سخن خواهیم گفت - بیان می‌شدند. برای نمونه، ابن غضائری کتاب *أفعل لا تفعل* محمد بن علی بن نعمان ملقب به مؤمن الطاق را بزرگ و پسندیده شناسانده است. بی‌تردید داوری مثبت ابن غضائری درباره‌ی این کتاب ناظر به تحلیل محتوایی آن نیز بوده است.^۱

در برابر توصیفات فوق که بر اعتبار کتاب حدیثی دلالت دارند، اوصافی مانند «أكثره موضوع مزخرف و الصحيح منه قليل»^۲، «موضوع لا أصل له»^۳، «ردی الحدیث»^۴، «مضطرب الألفاظ»^۵، «تخلیط»^۶، «فيه تخلیط»^۷ همگی حکایت از وجود آفات گوناگون در کتاب چون مطالب غلوآمیز و واهی و فاسد، اضطراب الفاظ و دیگر ضعف‌های محتوایی دارند.

برای نمونه می‌توان به داوری ابن غضائری و نجاشی درباره‌ی کتاب *فضل إنا أنزلناه في ليلة القدر* حسن بن عباس بن حَرِيش رازی اشاره کرد. تأمل در عبارات این دو نشان می‌دهد که ارزیابی ایشان از این کتاب مبتنی بر نقد محتوایی آن بوده است. نجاشی با بررسی محتوای آن، کتاب را مشتمل بر احادیث نادرست و نقل آشفته و نابسامان احادیث گزارش کرده است: «و هو كتاب ردی الحدیث، مضطرب الألفاظ»^۸. ابن غضائری نیز در سخنی تندتر، از همین روش در نقد این کتاب بهره برده و بر این باور است که محتوای آن دلالت بر برساخته بودن آن دارد: «ضعیف، روی عن أبي جعفر الثاني عليه السلام «فضل إنا أنزلناه في ليلة القدر» كتاباً مُصَنَّفاً، فاسد الألفاظ. تشهدُ مخايله على أنه موضوع. وهذا الرجل لا يلتفت إليه، و لا

۱. نک: ابن غضائری، به رقم ۲۱۷.

۳. نک: نجاشی، به رقم ۶۷۶.

۵. نک: نجاشی، به رقم ۱۳۸.

۷. نک: نجاشی، به رقم ۴۳۴.

۹. نک: ابن غضائری، به رقم ۳۴.

۲. نک: نجاشی، به رقم ۶۲۰.

۴. نک: نجاشی، به رقم ۱۳۸.

۶. برای نمونه نک: نجاشی، به رقم ۱۵۹ و ۹۴۲.

۸. نک: نجاشی، به رقم ۱۳۸.

يُكتب حديثه».^۹

از نگاه نجاشی و ابن غضائری کتابی مانند کتاب حسن بن عباس بن حریش بی‌شک ضعیف و نامعتبر است؛ ولی از نگاه کلینی نه تنها چنین نیست، بلکه بلندی مضمون آن تا آنجاست که وی یک باب کامل را در «کتاب الحجة» به آن اختصاص داده است.^۱ این تفاوت در داوری، اختلاف در نتایج تمسک به نقد محتوایی به ویژه معیار غلو مضمون را نشان داده و بر غیر قابل اعتماد بودن آن به طور مطلق دلالت دارد.

ظاهراً معیارهای قدما در بهره‌گیری از نتایج تحلیل متنی احادیث مبتنی بر معیارهایی بیشتر از معیارهای چهارگانه‌ی پیش‌گفته (عدم مخالفت با قرآن، سنت، عقل و اجماع) بوده است. از جمله‌ی این معیارها، معیار مضمون احادیث است که حدیث مضمونی غلوآمیز نداشته باشد. بنا بر گزارش‌های موجود، متقدمان در مواجهه با میراث حدیثی نقل شده از غالیان حساسیت احتیاط‌آمیز و افری داشته‌اند. این احتیاط تحلیل محتوایی میراث آنها را در پی داشته است، که گاه تأیید محتوای آن آثار را سبب می‌شده است. برای نمونه، ابو عبدالله حسین بن شاذویه صفار قمی از سوی محدثان مکتب قم به غلو متهم شده، اما ابن غضائری از رؤیت کتابی که وی در باب نماز نگاشته بود گزارش داده است. به دلیل اتهام مؤلف به غلو، ابن غضائری مواجهه‌ای احتیاط‌آمیز با کتاب داشته و به تحلیل متنی محتوای کتاب وی پرداخته و به دلیل نبود ضعف‌های متنی به‌ویژه نقل احادیث با محتوای غلوآمیز، ابن غضائری آن را قابل اعتماد تلقی کرده است.^۲

هرچند میان دو مکتب حدیثی قم و بغداد در سده‌های نخستین در تفسیر مفهوم غلو و مصادیق آن اختلاف نظر است، اما عالمان هر دو مکتب درباره‌ی احادیث با محتوای غلو نگاهی انتقادی داشتند. آمیختگی احادیث کتاب با مضامین غلوآمیز که گاه از آن با وصف «تخلیط» یاد می‌شده،^۳ از فراگیرترین

۲. ابن غضائری، به رقم ۳۸.

۱. نک: کلینی، ۲۴۲/۱-۲۵۳.

۳. نک: نجاشی، به رقم ۱۹۲ و ۴۹۰.

سبب‌های کنار نهادن احادیث آن به شمار می‌رفت. این بررسی متنی کتاب‌های حدیثی در اعتماد یا عدم اعتماد به احادیث آنها مؤثر بوده است. نجاشی درباره‌ی ابوالقاسم علی بن احمد کوفی می‌نویسد: «و غَلا فی آخر عمره و فسد مذهبه و صَنَّف کتباً کثیرةً اکثرها علی الفساد، ... کتاب تناقض أحكام المذاهب الفاسدة - تخلیط کله - ...»^۱.

شیخ طوسی ضمن اشاره به دوره‌ی استقامت وی، بیشتر کتاب‌های او را برخلاف نجاشی از جمله کتاب *الأوصیاء و کتاب فی الفقه* - که از ترتیب کتاب *مُزَنی* پیروی می‌کند - متین و استوار دانسته است. وی همچنین به گرایش‌های غالبانه‌ی علی بن احمد اشاره داشته و متذکر نگارش برخی آثار تحت تأثیر این گرایش می‌شود.^۲

۱-۲-۳-۲-۳- استثنای برخی مطالب کتب حدیثی

شیوه‌ی دیگر متقدمان در ارزیابی‌های متن‌شناسانه آن بود که پس از بررسی کتاب یا مجموعه کتب راوی، احادیث و نقل‌های ناسره و غلوآمیز^۳ یا کتاب مشکل‌دار^۴ را استثنا می‌کردند و از این راه به پالایش میراث حدیثی شیعی می‌پرداختند. برای نمونه ابن ولید و به پیروی از او شاگردش شیخ صدوق، بخشی از احادیث کتاب *بصائر الدرجات* محمد بن حسن صفار را به دلیل اشتغال بر مضامینی که از دیدگاه ابن ولید قابل قبول نبوده استثنا کرده‌اند.^۵ نمونه‌ی حائز اهمیت در این باره آنکه ابن ولید برخی طرق نقل از کتاب

۱. نجاشی، به رقم ۶۹۱.

۲. نک: طوسی، به رقم ۳۹۰. برای نمونه‌های دیگر نک: ابن غضائری، به رقم ۱۱۱؛ نجاشی، به رقم ۶۶۹ و ۸۹۱؛ طوسی، به رقم ۶۲۱.

۳. برای نمونه نک: نجاشی، به رقم ۱۹۲؛ طوسی، به رقم ۳۸۰.

۴. برای نمونه نک: نجاشی، به رقم ۹۴۸؛ طوسی، به رقم ۳۷۹.

۵. نک: نجاشی، به رقم ۹۴۸؛ طوسی، به رقم ۶۲.

نوادِر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی اشعری را که شامل ۲۲ کتاب در فقه می‌شده استثنا کرده است.^۱ دیدگاه منقول از او اشاره‌ی خاصی به سبب یا اسباب آن ندارد. چنین به نظر می‌رسد که صدوق پس از ذکر این دیدگاه استادش در صدد بیان دلیل آن است: «کان فیه غلو أو تخلیط». به قرینه‌ی عطف تخلیط به غلو می‌توان آن را به فساد مذهب و عقاید مخالف باور حق تفسیر کرد. شاهد این معنا آنکه، ظاهراً دلیل استثنای متفردات محمد بن عیسی بن عبید یقطینی از سوی ابو جعفر ابن بابویه از کتاب نوادر الحکمة اتهام یقطینی به غلو بوده است،^۲ اما این سبب دست‌کم نمی‌تواند دلیل همه‌ی استثنای ابن ولید باشد؛ چه آنکه هیچ یک از غلو و تخلیط - به معنایی که گذشت - در برخی از استثنایا یافت نمی‌شود. یکی از محققان معاصر بر این باور است که در احادیث استثنایا شده نوعی «علّة» سندی و متنی مانند ارسال، انقطاع، عدم تمییز روات، اعتماد راویان بر مراسیل یا مدّلس بودن آنها وجود داشته است.^۳

نمونه‌ی دیگر، استثنای حدیثی از کتاب التکلیف محمد بن علی شلمغانی مشهور به ابن ابی عزافر از سوی علی بن حسین بن بابویه قمی - پدر شیخ صدوق - است. جایگاه ممتاز شلمغانی پیش از انحراف میان شیعیان سبب شده بود تا کتاب التکلیف وی - که در دوران استقامت او تألیف شده بود - معتبر و قابل اعتماد تلقی شود. به گزارش شیخ طوسی،^۴ علی بن حسین بن بابویه همه‌ی احادیث موجود در این کتاب جز حدیثی در موضوع شهادت را برای فرزندش شیخ صدوق از مؤلف روایت کرده است. عدم نقل آن حدیث، حاکی از بی‌اعتباری آن نزد علی بن حسین بن بابویه قمی است.^۵

در برخی موارد نیز حتی با وجود عدم استواری طریق، باز ممکن بود یک

۱. برای فهرست کاملی از آنها نک: حسینی جلالی، ۱۰۸-۱۰۹.

۲. نک: طوسی، به رقم ۶۱۲. ۳. حسینی جلالی، ۱۱۰-۱۱۱.

۴. برای نمونه‌ی دیگر نک: طوسی، به رقم ۳۸۰.

۵. نجاشی، به رقم ۴؛ طوسی، به رقم ۳۴۶.

نگاشته به دلیل قابل پذیرش بودن درونمایه‌اش روایت شود، که این نقل کتاب با توجه به پرهیز متقدمان در روایت میراث ضعیف بر اعتبار کتاب دلالت دارد. برای نمونه ابن ولید قمی کتاب سلیم بن قیس را هر چند در طریق آن ابو سُمینه محمد بن علی جای داشت روایت می‌کرده است.^۹ حساسیت ابن ولید در نقل از راویان ضعیف و میراث مشتمل بر مضامین غلوآمیز را نباید در این باره از نظر دور داشت. او خود ابو سُمینه را ضعیف دانسته و روایاتش را از جمله‌ی احادیث شایسته‌ی پذیرش *نادر الحکمة* محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی استثناء کرده بود،^۱ اما روایت کتاب سلیم از او را مورد اعتماد می‌دانسته است.

۱-۲-۳-۲-۴- مقایسه با کتب معتبر

روش متن‌شناختی دیگر قداما، مقایسه‌ی محتوایی میان کتاب‌ها بوده است. ارزیابی و ارزش‌گذاری کتاب‌ها بر پایه‌ی منابع معتبر و قابل اعتماد امری طبیعی و پذیرفته شده در تحقیقات علمی است. گاه موافقت احادیث یک راوی با برخی کتاب‌های معتبر به عنوان ملاک و معیار سنجش و ارزیابی محتوایی شناخته می‌شدند و قداما با استفاده از چنین محکی، صحت یا سقم برخی کتاب‌ها را می‌سنجیدند.

بر اساس گزارش‌های موجود، در نظام حدیث‌پژوهی متقدمان برخی کتاب‌های معتبر مانند کتاب‌های عرضه شده بر امامان معیار و ملاک سنجش سایر کتاب‌ها حدیثی اولیه تلقی می‌شده است. کتب سی‌گانه‌ی حسین بن سعید اهوازی نیز از جمله کتاب‌های معیار شیعیان بوده است. به گزارش گروهی از مشایخ قم، ابن ولید در بررسی محتوایی کتاب‌های محمد بن اُورمه، کتب حسین بن سعید اهوازی را معیار سنجش کتاب‌های ابن اورمه قرار داده و به تصحیح و پذیرش بخش‌های مشترک کتاب‌های وی با کتاب‌های

۱. نک: نجاشی، به رقم ۹۳۹؛ طوسی، به رقم ۶۲۳ و ۶۲۵.

حسین بن سعید نظر داده است.^۱

نمونه‌ی دیگر آنکه نجاشی درباره‌ی کتاب *التأديب* علی بن محمد بن شیره قاسانی: «له کتاب التأديب، و هو کتاب الصلاة، و هو یوافق کتاب ابن خانبه، و فيه زیادات فی الحج»^۲ از آنجا که کتاب ابن خانبه به تأیید معصوم رسیده و صحّت داشته،^۲ لذا معیار سنجش دیگر کتاب‌های حدیثی قرار گرفته است. موافقت محتوای کتاب *التأديب* با محتویات کتاب ابن خانبه، صحّت آن را می‌رساند.

۱-۲-۳- کشف آسیب‌های متنی

کارکرد دیگر تحلیل محتوایی کتاب‌های حدیثی را می‌توان کشف آسیب‌های متنی احادیث همچون اضطراب در الفاظ احادیث یک کتاب، تصحیف، زیادت و نقصان در احادیث دانست. برای نمونه، شیخ طوسی حدیثی منقول از حذیفه بن منصور را که بر «کامل بودن همیشگی ماه مبارک رمضان» دلالت دارد فاقد اعتبار و حجّیت می‌داند. وی وجود اختلاف در الفاظ و اضطراب در معانی این حدیث را از جمله دلایل بی‌اعتباری آن برمی‌شمارد؛ چه آن که حذیفه گاه آن را به واسطه‌ی معاذ بن کثیر از امام صادق علیه السلام و گاه مستقیماً از آن حضرت روایت و گاه به عنوان فتوای شخصی خود اظهار کرده است.^۳

کارکرد دیگر نقد متنی نزد متقدمان، کشف زیادت و نقصان در کتاب‌ها و

۱. نک: نجاشی، به رقم ۸۹۱؛ طوسی، به رقم ۶۲۱.

۲. نجاشی، به رقم ۶۶۹. ۲. نجاشی، به رقم ۹۳۵.

۳. نک: طوسی، ۴/ ۱۶۸-۱۶۹؛ همان، ۲/ ۶۶.

۴. پدیده‌ی «دس» در کتاب‌های حدیثی اصحاب ائمه در کنار اسباب طبیعی دیگر، عامل وقوع زیادت و نقصان در این آثار بوده است. در سخنی منقول از امام صادق علیه السلام به این پدیده‌ی شوم از سوی مُغیره بن سعید که عباراتی ساختگی را در کتاب‌های اصحاب امام باقر علیه السلام وارد می‌کرد اشاره شده است. نک: طوسی، به رقم ۴۰۲.

۵. متن این حدیث به روایت شیخ طوسی چنین است: «عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعُودَةَ بِنْتِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام لَمْ يَغْسِلْ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ وَلَا هَاشِمَ بْنَ عُتْبَةَ وَهُوَ الْمِرْقَالُ دَفَنَهُمَا فِي ثِيَابِهِمَا بِدِمَائِهِمَا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِمَا». نک: طوسی، ۳۳۲/۳-۳۳۳.

احادیث است.^۱ برای نمونه، شیخ طوسی عبارت پایانی حدیث دال بر ساقط شدن نماز میّت بر شهید^۲ را افزوده (دَرْج) راوی دانسته است: «عبارت «لَمْ یَصِلَ عَلَیْهِمَا» خطای راوی است؛ زیرا نماز بر میّت واجب است و این اجماع فرقه‌ی محقه است و نماز در هیچ حالی ساقط نیست و احادیث و سنّت قطعیه بر آن دلالت دارد».^۱

نمونه‌ی دیگر آنکه به گفته‌ی احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ق) کتاب‌های علی بن مهزیار همان کتاب‌های سی‌گانه‌ی حسین بن سعید اهوازی به اضافی سه کتاب دیگر تألیفی خود او بوده است. وی مطالبی را به کتاب‌های حسین بن سعید افزوده که این افزوده‌ها در کتاب‌های الوضوء و الصلاة و الحج بیشتر از سایر کتاب‌ها بوده است، که اکثر این افزوده‌ها مشتمل بر احادیث ضعیف بوده است.^۲ بر این اساس، احادیث برگرفته از کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی به دلیل جایگاه خاص این کتاب‌ها در میان امامیه - بر خلاف افزوده‌های خود برقی - معتبر تلقی می‌شده است. صفوانی نسخه‌ای از کتاب التّادیب یا عمل یوم و لیلة ابن خنبله کرخی را که مورد تأیید امام حسن عسکری علیه السلام بوده برای خود فراهم آورده بود. وی نسخه‌ی خود را با اصل کتاب مقابله کرد که متوجه اندک زیادت و نقصانی در حروف در آن شد.^۳

آسیب‌های متنی به وجود آمده در اصول حدیثی اولیه به‌ویژه زیادت و نقصان در آنها، گاه سبب می‌شد تا چندین نسخه و تحریر از یک کتاب حدیثی پدید آید. وجود اختلاف میان نسخه‌های برخی کتاب‌های حدیثی در همان سده‌های آغازین و توجه متقدمان به آنها دلالت دارد. فهرست‌نگاران متقدم در عباراتی مانند «تختلف / یختلف روایت» و مشابه آن به وجود نسخه‌های متعدد و

۱. نک: طوسی، ۳۳۳/۳؛ همان، ۴۶۹/۱.

۲. نک: طوسی، به رقم ۳۷۹ و نیز نجاشی، به رقم ۶۶۴.

۳. نجاشی، به رقم ۹۳۵.

مختلف از یک کتاب حدیثی اشاره کرده‌اند.^۱ در این میان تمام تلاش محدثان متقدم دستیابی به تحریرها، نسخه‌ها و روایت‌های معتبری از کتاب بوده است. نمونه‌هایی از این تلاش‌ها در فهرس بر جای مانده از آن دوران قابل مشاهده است که بر وجود اختلاف میان نسخه‌های برخی کتاب‌های حدیثی در همان سده‌های آغازین و توجه متقدمان به آنها دلالت دارد.

در این میان دستیابی به نسخه‌ی صحیح و گاه صحیح‌ترین نسخه‌ای که بر مشایخ قرائت شده یا از آنها شنیده شده و نیز تمایز میان اختلاف نسخه‌ها از رهگذر مقابله‌ی آنها با یکدیگر مورد توجه قدما بوده است.^۲ به دیگر سخن، در واقع نسخه‌ی صحیح و نسخه‌ی اصل مؤلف از کتب حدیثی راهی برای رسیدن به متنی صحیح از حدیث بوده است.^۳

نمونه‌ای از این مقابله‌ی نسخه‌های کتب حدیثی برای دستیابی به متنی صحیح را می‌توان در عصر حضور نیز مشاهده کرد. مقابله‌ی نسخه‌های صحیفه‌ی سجّادیه به وسیله‌ی متوکل به هارون نزد امام صادق علیه السلام اشاره کرد. گزارش این مقابله در مقدمه‌ی صحیفه‌ی سجّادیه آمده است.^۴ نمونه‌ی دیگر را می‌توان در اظهار نظر حسن بن محمد بن سماعة درباره‌ی کتاب محمد بن زیاد مشاهده کرد. کلینی روایتی را به واسطه‌ی حمید بن زیاد از حسن بن محمد بن سماعة از کتاب محمد بن ابی عمیر زیاد در باب طلاق آورده است. با توجه به موضوع حدیث، بی‌تردید از کتاب *الطلاق* ابن ابی عمیر روایت شده است. این حدیث را ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام در کتاب خود آورده است. ظاهراً در نسخه‌ی دیگری از این حدیث که محمد بن ابی حمزه از عبدالله بن سنان در

۱. برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، به رقم ۲، ۱۰۷ و ۱۰۹؛ طوسی، به رقم ۶۲ و ۶.

۲. سیحانی، کلیات فی علم الرجال، ۳۶۶.

۳. برای نمونه‌هایی از توجه متقدمان به معرفی نسخه‌ی اصل مؤلف، نک: نجاشی، به رقم ۱۰۰، ۱۳۶ و ۱۳۷؛ طوسی، به رقم ۹۳ و ۱۱۷.

۴. الصحیفه السجّادیه، ۱۰-۱۳. ۵. کلینی، ۱۲۰/۶.

روایت داشته این عبارت نیز نقل شده است: «و تعتد عدة المتوفی عنها زوجها». محمد بن سماعة بر این تصور بوده است که این عبارت از نسخه‌ی کتاب ابن ابی عمیر افتاده است، از این آن را از نسخه‌ای دیگر روایت کرده است.^۱ نمونه‌ای از توجه قدما به وجود نسخه‌های مختلف از یک کتاب حدیثی می‌توان به کتاب علاء بن رزین قلا، اشاره کرد. به گفته‌ی شیخ طوسی در الفهرست،^۲ کتاب چهار نسخه با روایات گونه‌گون دارد:

۱. نسخه‌ی حسن بن محبوب؛
 ۲. نسخه‌ی محمد بن خالد طیالسی کوفی (م ۲۵۹ ق در سن ۹۷ سالگی)؛
 ۳. نسخه‌ی محمد بن ابی صهبان؛
 ۴. نسخه‌ی حسن بن علی بن فضال.
- نجاشی، طریق خود به نسخه‌ی حسن بن محبوب را آورده است.^۳ ظاهراً کلینی^۴ و شیخ صدوق^۵ نسخه‌ی حسن بن محبوب و شیخ طوسی نیز علاوه بر نسخه‌ی حسن بن محبوب^۶ نسخه‌ی حسن بن علی بن فضال^۷ را روایت کرده‌اند.

توجه متقدمان به نسخه‌های مختلف یک کتاب حدیثی تا بدانجا بوده است که به اختلاف ساختار صوری که منجر به شکل‌گیری نسخه‌های متفاوت می‌شده نیز توجه داشتند. برای نمونه، نجاشی کتابی فقهی مشتمل بر مسائل علی بن جعفر غریضی از برادرش امام کاظم علیه السلام به او نسبت داده که دو روایت مبوّب و غیر مبوّب از آن وجود داشته است. نسخه‌ی مبوّب آن را علی بن اسباط بن سالم روایت کرده و تحریر دیگر غیر مبوّب آن از عبدالله بن حسن بن علی بن جعفر بن محمد از مؤلف نقل شده

۱. طوسی، الفهرست، به رقم ۵۰۰.

۲. نجاشی، به رقم ۸۱۱.

۳. کلینی، ۹۶/۷.

۴. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴۲۶/۳؛ ۶۶/۴.

۵. طوسی، ۳۳۷/۹.

۶. طوسی، ۱۵۳/۱؛ ۱۷۲/۵؛ ۲۴۱/۷ و ۳۳۷/۱۳۴.

۷. نجاشی، به رقم ۶۶۲.

۸. برای نمونه نک: کلینی، ۱۹۳/۱، ۱۹۵ و ۲۵۵.

۹. برای نمونه نک: کلینی، ۱۳۵/۵؛ همان، ۴۱۴/۶.

۱۰. برای نمونه نک: طوسی، ۴۶۱/۱؛ ۲۸۴/۲.

است.^۷ هرچند بیشتر نقل‌های کلینی از این کتاب به روایت عمرکی بن علی بوفکی و موسی بن قاسم بن معاویه بجلی است،^۸ اما احادیثی را از نسخه‌ی علی بن اسباط نیز روایت کرده است.^۹ شیخ طوسی نیز احادیثی را از این نسخه در کتاب خود آورده است.^{۱۰}

بنا به گزارش نجاشی^۱ و طوسی^۲، نسخه‌های متعددی از کتاب *المحاسن* احمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) با زیادت و نقصان در آنها وجود داشته است. کتاب *المبتدأ و المبعث و المغازی و الوفاة و السقیفه و الردة* أبان بن عثمان أحمر نمونه‌ی دیگری از توجه قدما به اختلاف نسخه‌ها و تحریرهای موجود از کتاب‌های حدیثی را نشان می‌دهد. به گفته‌ی شیخ طوسی، این کتاب دارای دو روایت کوفی و قمی است که نسخه‌ی روایتی قمیان ناقص‌تر از نسخه‌ی کوفیان بوده است.^۳

۱-۲-۳-۴- اطمینان به صدور احادیث

کارکرد دیگر نقد محتوایی احادیث، حکم به عدم صدور برخی از آنها از معصومان: است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که هرچند نقد محتوایی برای احراز صدور حدیث روشی کاملاً اطمینانی نیست، اما بدان معنا هم نیست که نقد متنی در فرآیند ارزیابی صدور کارآمد نیست. چنانچه حدیث متعارض با معیارهای اصیل پیش گفته را نتوان تقیه‌ای به شمار آورد، آنگاه تردید در صدور حدیث روا خواهد بود.

بنابر گزارش‌های موجود، ابو حمزه‌ی ثمالی از استنساخ نوشته‌ای در زهد

۱. نجاشی، به رقم ۱۸۲.

۲. طوسی، به رقم ۶۵.

۳. طوسی، به رقم ۶۲. استاد بهبودی از کتب حدیثی محدثان امامی که وجود چند نسخه‌ی مختلف از آنها در منابع گزارش شده فهرستی را گرد آورده است. نک: بهبودی، ۲۴۱-۲۴۸.

۴. کلینی ضمن اشاره به این موضوع، متن سخن امام سجاد علیه السلام را که ابو حمزه درباره‌ی آن گزارش داده آورده است. نک: کلینی، ۱۷-۱۴/۸. گفتنی است که شماری از نمونه‌های عرضه‌ی کتب حدیثی بر ائمه و تأیید آنها را می‌توان در این بخش نیز اشاره کرد. بی‌تردید تأیید اعتبار این کتاب‌ها متضمن پذیرش صدور محتوای آنها از معصوم بوده است.

مشمول بر سخنی از امام سجاد علیه السلام گزارش داده است که بر آن حضرت عرضه کرده و امام نیز صدور آن را تأیید کردند.^۱ بی تردید تأیید صدور آن از سوی امام ناظر به محتوای آن بوده است.

نمونه‌ای از کارکرد نقد محتوایی در بررسی صدور حدیث را می‌توان در عبارات متقدمان مشاهده کرد. برای نمونه، ابن غضائری از بررسی محتوایی کتاب *فضلنا أنزلناه فی لیلة القدر* که مشتمل بر احادیثی از امام هادی علیه السلام بوده گزارش می‌دهد. نتیجه‌ی این ارزیابی محتوایی در قالب تعابیری چون «فاسد اللفاظ» بازتاب یافته است. به گزارش ابن غضائری، محتوای کتاب بر برساخته بودن آن دلالت دارد.^۱

نمونه‌ی دیگر، دلایل ابن غضائری برای حکم به موضوع بودن کتاب *سُلیم بن قیس هلالی* است. ظاهراً مهمترین دلایل وی با نقد متنی کتاب ارتباط داشته است که بر دو مورد از آنها تصریح دارد: ۱. موعظه و توصیه‌ی ابو بکر به وسیله‌ی فرزندش محمد بن ابی بکر به هنگام وفات پدر؛ ۲. اشتغال بر حدیثی دال بر شمار ۱۳ امام شیعه.^۲ پیداست که معیار دلیل نخست «مخالفت با دانسته‌های تاریخی» و «غیرمنطقی» بودن آن و ملاک دلیل دیگر «مخالفت با ضرورت‌های مذهب» است.

نمونه‌ی دیگر آنکه، مُنکر بودن احادیث موجود در تفسیر محمد بن قاسم استرآبادی - استاد شیخ صدوق - سبب شده تا ابن غضائری آن را برساخته برشمرد. ابن غضائری بر این باور است که چون این احادیث را سهل دیباجی از پدرش روایت کرده، لذا کتاب بر ساخته‌ی اوست.^۳

نمونه‌ی دیگر را می‌توان در ارزیابی نجاشی (م ۴۵۰ق) مشاهده کرد. او

۱. ابن غضائری، به رقم ۳۴.

۲. ابن غضائری، به رقم ۵۵. دانسته است که محمد بن ابی بکر به هنگام وفات پدرش خلیفه‌ی نخست، کودکی خردسال بوده است. براین اساس، ابن غضائری صدور این موعظه از وی را نامعقول و غیرمنطقی تلقی کرده است.

۳. ابن غضائری، به رقم ۱۴۸.

کتاب عُبید بن کثیر بن محمد کوفی (م ۲۹۴ق) را که با عنوان کتاب التخریج فی بنی الشیصبان شناخته می‌شده جز موارد اندکی بر ساخته می‌دانسته است. عبارات نجاشی نشان از آن دارد که داوری وی درباره‌ی این کتاب ناظر به نقد محتوایی آن بوده است. هرچند نقد رجالی که مؤلف آن به وضع حدیث شناخته می‌شده نیز قرینه‌ای برای این داوری بوده است: «طَعْنُ أَصْحَابِنَا عَلَيْهِ وَ ذَكَرُوا أَنَّهُ يَضَعُ الْحَدِيثَ. لَهُ كِتَابٌ يُعْرِفُ بَكْتَابِ التَّخْرِيجِ فِي بَنِي الشَّيْصَبَانِ، وَ أَكْثَرُهُ مَوْضُوعٌ مُزَخَرَفٌ، وَ الصَّحِيحُ مِنْهُ قَلِيلٌ».^۱

نکته‌ی حائز اهمیت در اینجا آنکه معیارهای معرفتی روش کارآمد ثابت و همیشگی برای اثبات یا نفی صدور احادیث نیستند. صدق این سخن درباره‌ی معیار عقل بیشتر از دیگر معیارهای نقد محتوایی است؛ چه آنکه در مواردی بلندی مضمون و کوتاهی اندیشه‌ی انسانی، تصور «غیر معقول» بودن حدیث را سبب می‌شود. باید توجه داشت که گفتار انسان‌های بزرگ و اسوه‌های دینی، مانند شخصیت و شاکله و کردارشان بزرگ است و به تعبیر قرآن، جز دست پاکان بر دامن آن نرسد، «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^۲. به همین سبب، ممکن است گاهی بلندی مضمون و کوتاهی اندیشه و تعقل موجب شود حدیثی «غیر معقول» به نظر آید که در این صورت، پژوهشگر باید جانب احتیاط را رعایت کند.^۳

یکی از پژوهشگران معاصر از دو معیار «علو مضمون» و «تعالی تعبیر» نیز در زمره‌ی ملاک‌های نقد محتوایی برای بررسی صدور احادیث یاد کرده است. او معتقد است که علو مضمون حدیث می‌تواند صدور آن از غیر معصوم را ناممکن بدارد. به باور او، علو مضمون و اعجاز معنوی که بهترین دلیل بر قطعی الصدور بودن قرآن است درباره‌ی احادیث نیز صادق است.^۴

درباره‌ی کارآمدی این دو معیار در حوزه‌ی بررسی صدور احادیث چندین

۱. نجاشی، به رقم ۶۲۰.

۲. الواقعة، ۷۹.

۳. ایزدپناه، ۱۰.

۴. همان، ۱۱-۱۲.

تردید حائز توجه وجود دارد که در زیر به مواردی از آن اشاره می‌شود:
 یک. علو مضمون و تعالی تعبیر، معیاری ثابت و همیشگی در نقد محتوایی احادیث نیست؛ چه آنکه تمام احادیث نقل شده - به‌ویژه در حوزه‌ی احکام و اخلاق - دارای این ویژگی‌ها نیستند. کاربرد این دو معیار در خصوص احادیث فاقد علو مضمون و تعالی تعبیر سودمند نیست.

دو. لازمه‌ی کارآمدی این دو معیار، نقل به الفاظ همه‌ی میراث حدیثی در دسترس است، حال آنکه نقل به معنا واقعیتی غیرقابل انکار در تاریخ حدیث اسلامی است.^۱ پر اهمیت‌تر آنکه، از جمله پیامدهای ادبی - بلاغی نقل به معنا، فروکاستن فصاحت و بلاغت از سخنان معصومان: است.^۲ چنانکه، دخالت ذوق و سلیقه‌ی ناقد در برداشت و فهم او از محتوای حدیث در نقد ادبی - متنی وی نیز بی‌تأثیر نخواهد بود، که این اختلاف برداشت‌ها تفاوت داورها را نیز در پی خواهد داشت.

سه. کارآمدی این معیارها در نقد محتوایی حدیث، در گرو اشتراط برخی ویژگی‌ها در حدیث‌شناس است. توجه به تفاوت ناقدان در گستردگی و عمق مفاهیم برداشتی، این شروط را ناگزیر و ضروری می‌نماید. این محقق معاصر خود نیز به لزوم توجه به این شروط معترف است: «اثبات صدور از طریق مضمون شناسی، مستلزم وجود شرایط و معیارهای خاصی در حدیث‌شناس است؛ یعنی ممکن است غالب متفکران بتوانند از طریق متن و مضمون، مجعول بودن حدیثی را (در بُعد سلبی صدور) اثبات کنند، ولی در بُعد اثباتی آن (که حکم به صدور حدیث است)، شناسایی از طریق متن و مضمون، شرایط ویژه‌ای را در حدیث‌شناسان می‌طلبد».^۳

چهار. لزوم وجود شروط خاص در ناقدان محتوایی حدیث، از کارآمدی

۱. در این باره نک: معارف، نقل به معنا در حدیث علل و پیامدهای آن، ۹-۱۱، ۱۷-۲۰؛ اکبرنژاد، ۶۶-۶۸.

۲. معارف، نقل به معنا در حدیث علل و پیامدهای آن، ۲۰-۲۱.

۳. ایزدپناه، ۱۲-۱۴.

عمومی این معیارها کاسته و گستره‌ی بهره‌مندی از آنها را محدود به حدیث‌شناسانی خاص دارای آن ویژگی‌ها می‌کند.

پنج. مهمتر از همه آنکه، هرچند علو مضمون و تعالی تعبیر در برخی موارد قرینه‌ای برای انتساب متن به معصومان است، اما در مواردی خود دلیل تردید در صدور احادیث از ائمه با اتهام اشتغال بر مفاهیم غالیانه شده است.

نمونه‌ی عینی در این باره را می‌توان در داوری ابن غضائری و نجاشی در خصوص کتاب *فضل إنا أنزلناه فی لیلة القدر* حسن بن عباس بن حریش رازی مشاهده کرد. مؤلف در این کتاب احادیثی را که خود مستقیماً از امام هادی علیه السلام سماع نموده تدوین کرده است. این دو عالم متقدم با نقد محتوایی این کتاب به بی‌اعتباری احادیث موجود در آن حکم داده‌اند.^۱ اما آیت الله محمدعلی موحد ابطحی با بررسی محتوایی نقل‌های در دسترس از این کتاب در *الكافی*، محتوای آنها را از مصادیق مضامین غلوآمیز ندانسته و بر این باور رفته است که دشواری درک محتوای این احادیث (صعب مستصعب)، سبب داوری تند ابن غضائری و نجاشی درباره‌ی کتاب شده است. وی با اشاره به حدیث نبوی «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمَنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُّقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»^۲، احادیث این کتاب را از مصادیق آن به شمار آورده است.^۳

شماری از محدثان اهل سنت بر پایه‌ی حدیثی از

۱. ابن غضائری، به رقم ۳۴؛ نجاشی، به رقم ۱۳۸. ۲. برای نمونه نک: کلینی، ۴۰۱/۱.

۳. نک: موحد ابطحی، ۱۸۱/۲.

۴. «هرگاه حدیثی از من شنیدید که دل‌هایتان آن را می‌شناسد و شعور و احساس‌تان در برابر آن خاضع است و احساس می‌کنید به شما نزدیک است، من بدان از شما سزاوارترم و اگر حدیثی را از من شنیدید که دل‌هایتان آن را انکار می‌کند و شعور و احساس‌تان از آن نفرت دارد و احساس می‌کنید از شما دور است، من از شما بدان دورترم» (نک: احمد بن حنبل، ۴۹۸/۳؛ همان، ۴۲۵/۵). مشابه این حدیث در منابع روایی شیعه از امام صادق علیه السلام از پیامبر روایت شده است. نک: کلینی، ۴۰۱/۱.

۵. برای نمونه نک: خطیب بغدادی، ۴۷۰؛ ابن جوزی، ۱۰۳.

۶. نک: محمدی ری شهری، ۲۹.

پیامبر ﷺ به معیار «پذیرش و اطمینان قلب نسبت به حدیث» در ارزش‌گذاری صدور احادیث باور یافته‌اند.^۵ برخی نیز از این احادیث در مسأله‌ی اعتبار عقل در ارزیابی محتوایی احادیث سخن گفته‌اند.^۶ تردیدی نیست که سخن بر خلاف عقل را قطعاً نمی‌توان به پیامبر اسلام و اهل بیت او نسبت داد، اما آیا این بدان معناست که هر سخن موافق عقل و فطرت از آنان صادر شده است؟ قطعاً پاسخ این پرسش منفی است؛ اما می‌توان گفت که هماهنگی با فطرت و عقل، قرینه‌ای است بر صحت انتساب که در کنار قرائن دیگر می‌تواند برای پژوهشگر، موجب ظن و یا اطمینان به صدور گردد.

از این رو بر خلاف کسانی که از نقد متن به عنوان روشی مطلق برای کشف صدور احادیث سخن می‌گویند،^۱ باید اشاره کرد که مثبت بودن نتیجه‌ی نقد متن همواره به معنای صحت صدور احادیث نخواهد بود؛ چه آنکه صدور تقیه‌ای احادیث که تعارض آنها با یکی از معیارهای معرفت دینی به‌ویژه سنت احتمال می‌رود ممکن است. بر این اساس، مطابقت حدیث با عقل و قرآن، تنها موجب صحت مضمونی حدیث است و قرینه‌ای بر صدور آن به شمار می‌رود، اما هرگز به‌شکل مطلق و همیشگی نمی‌تواند روشی کارآمد برای اثبات صدور باشد، چنانکه از آن نمی‌توان برای حکم به عدم صدور یک حدیث نیز استفاده کرد.

۱-۲-۳-۵- کشف جهت صدور احادیث

کارکرد دیگر نقد محتوایی احادیث که محدثان متقدم نیز بدان توجه نشان داده‌اند کشف «جهت صدور» احادیث است. توضیح مطلب آنکه، شرایط زمانی و مکانی خاص حاکم در جامعه‌ی اسلامی عصر ائمه علیهم‌السلام تنگنانهایی را برای آن حضرات و اصحاب‌شان سبب شده بود. از جمله‌ی این

۱. نک: ایزدپناه، ۱۱-۱۲؛ مهریزی، ۳.

تنگناها آن بوده است که آن بزرگواران برای حفظ جامعه‌ی شیعی از برخی خطرات و ضررها، ناگزیر از کتمان حق یا موافقت با دیدگاه متداول عصر خویش بودند. این فرآیند که از آن در مطالعات اسلامی به «تقیه» یاد می‌شود، سبب شد تا امامان در برخی موارد در صدد بیان واقعیت و در مقام تشریع و بیان حکم واقعی نباشند.^۱

شیخ مفید صدور تقیه‌ای احادیث متعارض به ادله‌ی معرفت دینی را به عنوان واقعیتی انکارناپذیر مورد تأکید قرار داده است.^۲

صدور حدیث با هدفی جز بیان حکم واقع در حدیثی که ابو بصیر از امام صادق علیه السلام روایت کرده مشهود است. ابو بصیر می‌گوید: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: دو رکعت نافله‌ی صبح را چه هنگامی بخوانم؟ فرمود: بعد از طلوع فجر. گفتم: ولی امام باقر فرمود که آن را پیش از طلوع فجر به جای آورم. امام پاسخ داد: شیعیان در زمان پدرم برای کسب هدایت و راهنمایی از ایشان سؤال می‌کردند، اما اکنون جاسوسان دشمن در لابلای آنها به منظوره‌ای دیگری به نزد من می‌آیند و من نیز برای دفع شر آنها، پاسخ‌شان را در پوشش تقیه می‌گویم».^۳

مسأله‌ی صدور احادیث تقیه‌ای از ائمه علیهم السلام نیز مورد تأیید شیخ صدوق بوده تا آنجا که همه‌ی اختلافات موجود در احادیث ائمه را به سبب تقیه دانسته است: «قال محمد بن علی مؤلف هذا الكتاب: إنّ أهل البيت ع لا يختلفون و لكن يفتون الشيعة بمُرّ الحق و ربما أفتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية و التقية رحمة للشيعة».^۴

گفتنی است که «حمل حدیث بر تقیه» به مثابه‌ی یکی از اصول متداول و رایج در حل تعارض احادیث مطرح شده است.^۵ در این میان، از برخی قراین

۱. برای بحثی مفصل درباره‌ی تقیه، واقعیت‌های تاریخی، ادله، انواع و شرایط آن نک: صفری، نقش تقیه در استنباط.

۲. نک: مفید، تصحیح اعتقادات، ۱۴۹. ۳. برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۵/۲.

۴. نک: ابن بابویه، معانی الأخبار، ۱۵۷. ۵. برای بحثی مفصل در این باره نک: صفری، ۲۴۰-۳۱۸.

خارجی که خود شامل قراین لفظی و غیر لفظی می‌شود برای حمل حدیث بر تقیه یاد شده است. مخالفت با احادیث یا قاعده‌ای فقهی مبتنی بر احادیث معصومان به عنوان قرینه‌های لفظی و از معیارهایی چون مخالفت با مبانی کلامی، ضرورت فقه و اجماع شیعه و نیز مخالفت با مشهور (اعراض اصحاب) به عنوان نشانه‌های غیرلفظی در این باره اشاره شده است.^۱ نقش حدیث، عقل و اجماع در میان این معیارها به خوبی مشهود است.

در میان متقدمان، از شیخ طوسی توجه فراوانی بر شناسایی احادیث تقیه‌ای دیده می‌شود. دلیل این توجه وافر وی به جهت صدور احادیث، قصد او در نقل همه‌ی احادیث و حل تعارض میان احادیث مخالف بوده است.^۲ مستندات شیخ طوسی در حکم به صدور تقیه‌ای احادیث، شواهدی چون موافقت با عمل عامه یا عامی بودن راویان در کنار مخالفت با اخبار صحیح یا مخالفت با اجماع امامیه یا دیگر وجوهی که تاکنون برای تشخیص روایات تقیه به کار رفته،^۳ بوده است. دانسته است که در حمل حدیث بر تقیه، صدور آن از معصوم مفروض و ثابت شده است.

برای نمونه، شیخ طوسی در باب «صفة الوضوء» دو حدیث نقل کرده، اما چون مضمون آن دو را در تعارض با مبانی فقهی امامیه دیده صدور آنها را تقیه‌ای دانسته است: «این دو روایت بر تقیه حمل می‌شود؛ زیرا در تعارض با قرآن و سایر احادیث است و از اهل بیت: کلامی منافسی با قرآن شنیده

۱. نک: صفری، ۶۳۲-۶۳۴، ۶۵۳-۶۵۴.

۲. نک: طوسی، ۳-۲/۱. شیوه‌ی دیگر محدثان متقدم همچون کلینی و صدوق در حل تعارض احادیث، روشی متفاوت از شیخ طوسی بوده است. شیوه‌ی شیخ طوسی، نقل احادیث متعارض و جمع میان آنها با استفاده از قراین شناخته شده در حل تعارض بوده است. از این رو تنها مصادیقی از حمل بر تقیه از سوی وی را می‌توان به طور قابل توجهی مشاهده کرد. ظاهراً کلینی باور به قاعده‌ی «تخیر» در تعارض اخبار داشته است. نک: کلینی، ۹-۸/۱؛ عمادی حائری، ۱۳۴. برای بحثی درباره‌ی دیدگاه‌های مختلف در این باره نک بحث «تعارض احادیث» در مدخل «تعارض ادله»: هاشمی، سیدرضا، تعارض ادله، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ۴۷۹/۷-۴۸۵.

۳. برای بحثی مفصل درباره‌ی شرایط و قرینه‌های حمل بر تقیه، نک: صفری، ۳۲۱-۴۷۵، ۵۸۱-۶۵۳.

نشده است.^۱

در همین باب، حدیثی راجع به شستن پاها از عمار بن موسی ساباطی از امام صادق علیه السلام آورده است که به دلیل مخالفت آن با احادیث صحیح دیگر، صدور آن را از باب تقیه تلقی کرده است.^۲

۱-۲-۳-۶- داوری رجالی درباره‌ی راویان احادیث

کارکرد دیگر نقد متنی نزد متقدمان، اظهار نظر درباره‌ی راویان احادیث بوده است. نقد و ارزش‌گذاری حدیث از طریق متن، خود روشی در ارزشیابی راویان است که به احادیث نقل شده از او توجه دارد؛ چرا که نقل حدیث، این احتمال را به وجود می‌آورد که راوی خود متمایل به آن بوده است. این احتمال (که می‌تواند در شرایط مختلف دارای شدت و ضعف باشد) در صورتی بیشتر می‌شود که احادیثی از یک سنخ، بیشتر به وسیله‌ی راوی مفروض، نقل شده باشد. مشابه این شیوه‌ی ارزشیابی راوی در آثار رجالی اهل سنت نیز دیده می‌شود.^۳

تحلیل محتوایی میراث منقول از راوی گاه تأیید متن نقل شده را در پی داشته است که این تأیید به نوبه‌ی خود نکته‌ی مثبتی درباره‌ی راوی به شمار می‌رفته است. برای نمونه، ابن غضائری به تضعیف عبدالله به عبدالرحمان أصم پرداخته و وی را در زمره‌ی غالیان برشمرده است. وی کتابی در زیارات داشته است که به گفته‌ی ابن غضائری،^۴ محتوای آن بر پلیدی و مغایرت مذهب مؤلف دلالت ندارد: «عبدالله بن عبدالرحمان الأصم، المسمعی، أبو محمد. ضعيف، مرتفع

۱. طوسی، ۶۵/۱، ح ۱۶۹ و ۱۷۰؛ همان، ۶۱/۱.

۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۶/۱ و الاستبصار، ۶۵/۱.

۳. در شماری از کتاب‌های رجالی، مواردی از نقل‌های راوی به عنوان شواهدی در ارزیابی راوی آمده است. برای نمونه‌هایی نک: بخاری، التاریخ الکبیر، ۱/۱۶۱، ۴/۲۴۱، ۵/۱۲۰؛ عقیلی، ۱/۸۶-۸۷، ۲/۴؛ ذهبی، ۲/۱۰۷، ۳/۳۰۶.

۴. ابن غضائری، به رقم ۸۷.

القول. له کتاب فی الزیارات، ما یدلُّ علی خُبثِ عظیم، و مذهبِ متهافتٍ. و کان من کذابة أهل البصرة».

نمونه‌ی دیگر، داوری ابن غضائری بر پایه‌ی نقد محتوایی کتاب محمد بن عبدالله کرخی است.^۱ او کتابی در رجال ممدوح و مذموم داشته است که به گفته‌ی ابن غضائری بر کذب و پلیدی مؤلف دلالت دارد.

چنانکه گذشت، هرچند میان دو مکتب حدیثی قم و بغداد در سده‌های نخستین در تفسیر مفهوم غلو و مصادیق آن اختلاف نظر است، اما عالمان هر دو مکتب درباره‌ی احادیث با محتوای غلو نگاهی انتقادی داشتند. این نگاه انتقادی به راویان چنین احادیثی نیز سرایت می‌کرد. اوصاف و عباراتی چون «مُخَلِّط»،^۲ «قلیل التخلیط»^۳ و «معدن التخلیط»^۴ که در شرح حال برخی راویان و کتاب‌های حدیثی‌شان گزارش شده نتیجه‌ی نقد متنی است که در تحلیل محتوایی و رجالی قابل استفاده است.

بهره‌گیری از نتیجه‌ی تحلیل متنی و رجالی را می‌توان در دیدگاه ابن ولید درباره‌ی محمد بن اوربمة / اورمة قمی مشاهده کرد. داوری نجاشی درباره‌ی وی چنین است: «و حکى جماعة من شیوخ القمیین عن ابن الولید أنَّه قال: محمد بن أورمة طعن علیه بالغلو، و کل (فکل) ما کان فی کتبه ممّا وُجد فی کتب الحسین بن سعید و غیره فقل به، و ما تفرّد به فلا تعتمده». ظاهراً سخن نجاشی درباره‌ی کتاب‌های وی که «و کُتبه صحاح، إلا کتاباً ینسب إلیه، ترجمته تفسیر الباطن، فإنّه مخلط»^۵ برآیند تحلیل متنی و رجالی است. می‌توان گفت که نجاشی این دیدگاه را پس از مقایسه‌ی کتاب‌های محمد بن اوربمة / اورمة با کتاب‌های حسین بن

۱. ابن غضائری، ۹۵-۹۶/ش ۱۳۹.

۲. برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، به رقم ۷۵۴؛ طوسی، به رقم ۲۹۱۰.

۳. برای نمونه نک: نجاشی، به رقم ۱۰۶۰. ۴. نجاشی، به رقم ۱۷۷.

۵. نجاشی، به رقم ۸۹۱. ۶. برای نمونه نک: نجاشی، به رقم ۲۸؛ طوسی، به رقم ۶۶.

۷. نک: طوسی، به رقم ۶۶. ۸. نک: نجاشی، به رقم ۳۴۵.

سعید - در پی تذکر ابن ولید - ارائه کرده است.

عباراتی مانند «صحيح الحديث»^۶، «سليم الحديث»^۷، «نقى الحديث»^۸، «واضح الحديث»^۱، «جيد الحديث»^۲، «عين فى الحديث»^۳، «ثقة فى حديثه»^۴، «صحيح الرواية»^۵، «نقى الرواية»^۶، «صالح الرواية»^۷، «واضح الرواية»^۸، «قليل السقط فى الرواية»^۹، یا «كان ضعيفاً فى حديثه»^{۱۰}، «مختلط الأمر فى حديثه»^{۱۱}، «ضعيف فى حديثه / الحديث»^{۱۲}، «ضعيف الحديث»^{۱۳}، «مضطرب الحديث»^{۱۴} نتیجه‌ی نقد متنى است که در تحليل رجالى قابل استفاده است. اوصافى چون «حسن التصنيف / التصنيف»^{۱۵} و «جيد التصنيف / التصنيف»^{۱۶} نیز ملحق به اين نوع است.

۱-۲-۳-۷- نتیجه‌گیری:

۱. نقد متن در سنت حديث پژوهی شیعه، تاريخی کهن داشته و به عصر حضور ائمه عليهم السلام بازمی‌گردد. افزون بر رهنمونی ائمه به نقد متن محور احاديث با برخی معيارهای معرفتی چون قرآن و سنت، نقد محتوایی احاديث و کتاب‌های حديثی از سوی خود ائمه گزارش شده است. بسیاری از اين نمونه‌ها، در قالب «عرضه‌ی حديث بر ائمه» روايت شده است.

۲. عبارت‌های بر جای مانده از متقدمان، توجه وافر ایشان به نقد محتوایی احاديث را نشان می‌دهد. نقد متنی احاديث با چندین هدف از سوی ایشان پی گرفته می‌شد: تصحيح مضمون احاديث، اعتبارسنجی کتب حديثی، ارزیابی

-
۱. نک: نجاشی، به رقم ۱۰۷۳.	۲. نک: نجاشی، به رقم ۴۹۲.
۳. نک: نجاشی، به رقم ۹۳۸.	۴. برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، به رقم ۷۸ و ۳۷۰.
۵. برای نمونه نک: نجاشی، به رقم ۲۲۸ و ۶۷۹.	۶. نک: نجاشی، به رقم ۴۹۲.
۷. نک: نجاشی، به رقم ۲۰۲.	۸. نک: نجاشی، به رقم ۱۰۴۸ و ۱۰۶۰.
۹. نک: نجاشی، به رقم ۹۴۸.	۱۰. نک: نجاشی، به رقم ۴۹۸؛ طوسی، به رقم ۹.
۱۱. نک: نجاشی، به رقم ۴۵۳.	۱۲. برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، به رقم ۳۱۳ و ۴۹۸.
۱۳. نک: نجاشی، به رقم ۱۹۲.	۱۴. نک: نجاشی، به رقم ۱۱۱۷.
۱۵. برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، به رقم ۶۲۵؛ طوسی، به رقم ۹۰.	
۱۶. برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، به رقم ۱۰۴۶؛ طوسی، به رقم ۱۹۳.	

صدور احادیث، کشف جهت صدور و داوری رجالی درباره‌ی راویان.

۳. بر پایه‌ی آنچه گذشت می‌توان گفت که میان نقد متنی احادیث و مسأله‌ی صدور آنها، تلازم تامّ منطقی حاکم نیست، از این رو بر خلاف کسانی که از نقد متن به عنوان روشی مطلق برای کشف صدور احادیث سخن می‌گویند، باید گفت که هر سخن موافق با معیارهایی چون قرآن، سنت، عقل و اجماع را نمی‌توان به معصومان نسبت داد و صدور آن را ثبات شده دانست.

۴. کشف آسیب‌های متنی همچون کاستی‌ها و افزوده‌ها، اختلاف و اضطراب الفاظ احادیث و حتی نسخه‌های مختلف از یک کتاب حدیثی از دیگر نتایج حائز اهمیت در نقد متنی احادیث نزد متقدمان بوده است.

فصل سوم

حجیت و نقش دانش‌های بشری در فهم
و تقدروایات از دیدگاه علامه شعرانی

۱-۳-۱- مقدمه

علامه شعرانی از عالمانی است که با پشتوانه‌ای از دانش‌های معقول و منقول به فهم و شرح احادیث و نقد روایات پرداخته‌اند. او به دلیل تبحر کم‌نظیرش در دانش‌های عقلی، و با ارج نهادن به دستاوردهای آن، دسته‌ای از دانش‌های بشری را که به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته، یا مؤید دین‌اند و یا در گزاره‌های دینی به آنها اشاره یا تصریح شده، با شرایطی حجت دانسته، در فهم و نقد روایات به کار بسته است. فصل حاضر تلاشی برای نمایاندن چگونگی این رویکرد از سوی آن دانشمند ذوفنون است.

۱-۳-۲- درآمد

علامه شعرانی «دانشمندی ذوفنون»^۱ و «خواجه نصیر عصر»^۲، حکیمی فرزانه، و فیلسوفی عارف و فقیهی اصولی است. آثار او پر از گهرهای نایاب علوم و معارف دینی است. او در حکمت، فلسفه، ریاضیات، نجوم، هیئت، ادبیات، فقه، اصول، تاریخ، رجال و حدیث و تفسیر از جمله سرآمدان عصر بود و تمام این دانش‌ها را در مسیر شرح و فهم احادیث به کار گرفت. اگرچه گمان می‌رود که حدیث‌پژوهی او در تعلیقات ارزشمندش بر شرح اصول الکافی

۱. شعرانی، میرزا ابوالحسن، یادنامه: زندگی‌نامه و خدمات علمی فرهنگی حکیم بزرگ شعرانی، ۳۲.

۲. همان، ۵۱.

مازندرانی و الوافی ملامحسن فیض خلاصه می‌شود، اما حق این است که او در آثار قرآن‌پژوهی‌اش نیز به شرح و تفسیر این میراث گرانبها پرداخته است. بررسی گسترده‌ی آثار وی نشان می‌دهد که او در شرح و فهم احادیث و نقد روایات، علاوه بر آنکه روشمند بوده است، به دلیل اتقان و استواری‌اش در دانش‌های معقول، پیش‌تر از آن روش‌ها صاحب مبناست؛ بدین معنا که هر یک از روش‌های او در فهم و نقد احادیث و روایات، در پرتو مبنایی ویژه به ظهور رسیده است. یکی از این مبانی، «حجیت دانش‌های بشری» و نقش آن در فهم گزاره‌های دینی و نقد روایات است که در سرتاسر آثارش، به روشنی، هویدا است. از این رو، در پرتو همین مبناست که در حوزه‌ی روش‌ها، روایات را در پرتو قواعد فلسفه، عرفان، کلام، فقه، اصول، منطق، هیئت و نجوم، تاریخ، جغرافیا و پزشکی فهمیده و یا نقد کرده است. بنابراین، مقصود از این عنوان، کاربرد «معیار حس و مشاهده»^۱ و یا «موافقت و مخالفت با قطعیات علمی»^۲ - که در کتاب‌های فقه‌الحديث آمده است - و فقط نظر به اسلوب تجربی دارند، نیست، بلکه مراد، تمامی دانش‌های بشری است که یا به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته، یا مؤید گزاره‌های دینی‌اند و یا در لابلاي آنها مورد اشاره قرار گرفته و یا تصریح گردیده است.

۱-۳-۳- علامه شعرانی و حجیت دانش‌های بشری

مراد از دانش‌های بشری، در اینجا، فقط علوم تجربی طبیعی به معنای مجموعه‌های معرفتی ناظر به پدیده‌های طبیعی و تحولات آنها نیست که بر مشاهده‌ی عینی و آزمایش و تجربه تکیه دارند، بلکه علاوه بر آن، شامل مجموعه معارف بشری، مشتمل بر علوم تجربی انسانی و علوم عقلی انسانی می‌گردد که

۱. سلیمانی، داوود، ۱۴۱.

۲. بیضانی، قاسم، ۱۴۹؛ سلیمانی، داوود، ۱۴۲؛ نفیسی، شادی، ۶۰.

بر محور انسان می‌چرخند.^۱ بنابراین، در اینجا مراد، کلیه‌ی دستاوردهای عقلی بشری است که به ذهن قدرت و توان می‌بخشد تا در مفاهیم و مقاصد گزاره‌های دینی تأمل کرده و مقاصد آن را بهتر دریابد.^۲ علامه شعرانی معتقد است، آن دانشی ارزشمند و قابل اعتماد است که برهانی باشد، و نه استحسانی. از این رو، در نقد پیروان مشاء - که با دیدن سخن ارسطو «انسان مخلوقی است که آغازی برای وجودش نیست»، داستان آدم و حوا و خلق آسمان و زمین را از دود یا از آب تأویل کرده‌اند - می‌نویسد: سخن ارسطو در اینجا فرضیه‌ای بود که آنها از باب استحسان آن را پذیرفتند، و نه امری برهانی که بدان تمسک کرده باشند. فلاسفه‌ی قدیم و جدید نیز در عصر ما چنین وضعی دارند. چه بسا که حقیقتی برهانی و غیر قابل تردید را به دست می‌آورند و با ادله موجب علم بر آن استدلال می‌نمایند؛ مانند کرویت زمین... و گاهی نیز اعتقاد و فرضیه‌ای استحسانی را بدون دلیل علمی بر وجوب آن، ابداع می‌کنند؛ مانند اعتقاد به اینکه زمین قطعه‌ای جدا شده از خورشید بوده است و... اما... واقعیت این است که خلط برهانیات با استحسانات جایز نیست.^۳ از دیدگاه وی، دین باید مستند بر دلیل برهانی و یا کشف عرفانی باشد^۴ و دلیل جدلی و ظنی کافی نیست؛ چرا که «ظن علم نیست، حتی اگر صاحب آن به حد یقین برسد».^۵ لذا در ذیل آیه: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَلِلهُ مَعَ الْاللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۶ می‌نویسد: این آیه دلالت دارد بر آنکه دعوی بی‌برهان پذیرفته نیست.^۷ و مجلسی را - که ایمان عوام درس نخوانده را کامل‌تر از مدققین

۱. بابایی، علی‌اکبر، و...، ۳۶۷-۳۶۹؛ ر.ک: مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، ۲۰۱.

۲. ر.ک: ایزدی مبارکه، کامران، ۱۷۶. ۳. مازندرانی، ۴/۲۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۷. ۵. طبرسی، مجمع البیان، ۴/۳۷۷.

۶. النمل، ۶۴.

۷. «آیا آن کس که خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را باز می‌آورد، و آن کس که از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد؟ آیا معبودی با خداست؟ بگو اگر راست می‌گویند، برهان خویش را بیاورند» (کاشانی، منهج الصادقین، ۴۹/۷).

علما دانسته است - نقد کرده، می‌گوید: عالم به برهان و دلیل، البته ایمانش کامل‌تر از مقلد است.^۱ البته، گفتنی است که وی علم ممدوح در شرع را علم دین می‌داند^۲ و معتقد است: «علمی که در روایات به آن تصریح شده است، علم دین است»؛^۳ یعنی «علمی که برای آخرت مفید و متعلق به عمل»^۴، و «بعد از مرگ استفاده از آن متوقف بر بدن»^۵ نباشد؛ یعنی دانشی که سعادت آفرین بوده و موجب اعراض از دنیا باشد، و اگر دانستن، به تنهایی موجب سعادت بود، قطعاً باید ابوذر، مقدار و ام‌ایمن در آخرت در زمره‌ی اشقیا باشند؛^۶ در حالی که می‌دانیم ابوذر، به مقتضای شرع، سعادت‌مندتر از خیامی است که دانش وی را نداشت.^۷ از این رو، در باب النوادر (در کتاب فضل دانش) بعد از نقل روایات می‌نویسد: حاصل همه‌ی این روایات این است که دانش معتبر علم به او و حکمت‌های اوست؛^۸ یعنی دانش‌هایی که به حکمت دعوت می‌کنند، نه آن دسته از علوم دنیوی که آخرت در آن نادیده گرفته می‌شود، و گرنه باید بقراط و جالینوس و امثال آنها نزد خدا از سلمان و ابوذر برتر می‌بودند؛ چرا که طب افضل علوم دنیوی است.^۹

۱-۳-۴- قرآن و دانش‌های بشری

البته، این بدان معنا نیست که شعرانی، نسبت به دانش‌های بشری بی‌توجهی کرده، آن را در فهم حقایق دینی و سعادت‌مندی بشر نادیده گرفته است، بلکه باور دارد که پاره‌ای از گزاره‌های موجود در قرآن و حدیث مرتبط با دانش‌های عصری است. و در ذیل آیه ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ

۱. همان، ۵۰۰/۷.

۲. مازندرانی، ۴۷/۲.

۳. همان، ۱۵۷/۲.

۴. طبرسی، مجمع البیان، ۵۰۲/۱.

۵. مازندرانی، ۳۷۱/۹.

۶. همان، ۳۷۲.

۷. طبرسی، مجمع البیان، ۵۰۲/۱۰.

۸. مازندرانی، ۲۰۱/۲.

۹. همان، ۱۶۸/۱۰.

الأَرْضُ^۱ می‌گوید: در علوم امروز ثابت شده که گیاه جفت است و نروماده دارد.^۲ و در ذیل آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾^۳ آورده است: از این آیه معلوم می‌شود که آب در آغاز بر خاک احاطه‌ی کلی داشت؛ چنان که هیچ از خاک پیدا نبود و این ربع مسکون - که اکنون از آب بیرون است - به تدریج بیرون آمد...^۴ و بسیاری از آیات را در زمره‌ی معجزات علمی قرآن ذکر کرده است.^۵ و در شرح فرازی از روایت امام رضا (به مردی زندیق می‌گوید: آیات کریمه و روایات دستور به فراگیری علوم هستی‌شناسانه داده‌اند.^۶ و در چندین مورد، بعد ذکر آیاتی از قرآن می‌نویسد: این آیات در ترغیب به فراگیری علم حکمت و فروع آن و مؤید فراگیری دانش طبیعی و نجوم و تتبع در آن‌اند.^۷ بر همین اساس است که می‌گوید: پس چون از عبارت قرآن، معانی به ذهن آمد، یقین به صحت آن حاصل شود و بر این اعتماد توان کرد و اگر محتاج به نحو و لغت شدیم، در فهم قرآن بدان متوسل می‌شویم و چون در آیه ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۸

۱. یس، ۳۶.

۲. «پاک‌خدایی که آنچه زمین می‌رویانند و [نیز] از خودشان و از آنچه نمی‌دانند، همه را نروماده گردانیده است».

۳. الرعد، ۳.

۴. «و اوست کسی که زمین را گسترانید.» (شعرانی، نثر طوبی، ۳۵۳/۱).

۵. الأنعام، ۹۶. (کاشانی، منهج الصادقین، ۴۲۰/۳؛ رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۱۳/۵)، الرعد، ۲. (کاشانی، منهج الصادقین، ۸۸/۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲۷۴/۶) که آن را موافق علم هیئت و ارساد قدیم و جدید می‌داند (رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۴۵۸/۶) و النحل، ۱۲۵ را موافق سخن حکما و معجزه علمی قرآن می‌داند (رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۱۶۰/۷).

۶. مازندرانی، ۴۳/۳.

۷. او در ذیل البقره، ۱۶۴: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ می‌گوید: «آیه‌ی کریمه ترغیب به علم حکمت طبیعی و فروع آن است مانند نجوم، هیئت و تشریح و طب و کائنات جو، زیرا که حکمای قدیم از دقت در حکم و مصالح کائنات پی به خالق بردند.» (کاشانی، منهج الصادقین، ۳۷۹/۱) و در ذیل ﴿لَا يَأْتِي لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (همان) می‌گوید: «آیه شامل تمام علوم طبیعی است» (رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۴۰۵/۱) و نیز: (ر.گ: همان، ۸۹/۷) و در ذیل ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ..﴾ (فصلت، ۵۳) می‌گوید: «آیه دلالت دارد که تتبع در علوم طبیعی و نجوم و تشریح مطلوب خداست به شرط آنکه به نظر اعتبار و برای پی بردن به آثار قدرت پروردگار بخوانند.» (شعرانی، نثر طوبی، ۲۶۱).

۸. آل عمران، ۱۹۰.

اجازه داد، در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان و انسان تفکر کنیم، جایز است در تفسیر آنها به علم هیئت و نجوم و طب و علم گیاه و حیوان و کائنات جو، متمسک شویم و چون ما را به تدبیر در اعجاز قرآن فرمود، جایز است در علم معانی و بیان و دقایق آن غور نمود و با عبارت قرآن تطبیق کنیم و چون فرمان عبرت و پند گرفتن از امت‌های گذشته داد که ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^۱ بر ما لازم گشت به تاریخ و سیر پیشینیان رجوع و امر الهی را امثال کنیم و هکذا سایر علوم و معارف. آنچه عقل بشر به آن راه دارد، تفسیر به رأی و منهی نیست.^۲ لذا می‌بینیم که علامه در هیچ یک از دانش‌ها - که محصول عقل و خردورزی بشری است - توقف نکرده، آنچه ما را در فهم گزاره‌های دینی کمک می‌کند، تأیید کرده است. او تأکید دارد که آنچه علم دین متوقف بر آن است، در شرع ستایش شده^۳ و نه تنها تفسیر به علوم نیاز ندارد - و این تفسیر به رأی نبوده -^۴ بلکه تفسیر قرآن به آنچه راهی برای ما به آن وجود دارد، مانند نحو، لغت و تاریخ و سیر، ممکن است و توقف در آن است که به معصوم علیه السلام برمی‌گردد.^۵ و به تعبیر علامه طباطبایی، قرآن به تعلیم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره، همه‌ی علوم که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه‌ی انسانی است، دعوت می‌کند.^۶ بنابراین، او نه تنها معتقد به امکان فهم قرآن با علوم بشری است، بلکه در موارد متعددی تصریح می‌کند که فهم پاره‌ای از گزاره‌ها بدون این دانش‌ها ممکن نیست. این امر، حکایت از حجیت این دانش‌ها نزد او دارد. او در ذیل آیه ۲۶ سوره روم می‌نویسد: باید دانست که تفسیر

۱. «آیا در زمین نگریده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، چگونه بوده است» (الروم، ۹).

۲. شعرانی، مقدمه منهج الصادقین، ۱/۱۸.

۳. مازندرانی، ۲/۴۷.

۴. شعرانی، مقدمه منهج الصادقین، ۱/۱۹.

۵. علامه این را ذیل شعری آورده که ابان بن تغلب در تفسیر آیه بدان استناد کرده است (طبرسی، مجمع البیان، ۴۳/۶ و ۱۰۴/۹).

۶. طباطبایی، محمد حسین، ۱۵۷.

این چند آیه، کما هو، ممکن نیست، مگر آنکه همه‌ی علوم کونیه را در آن بیاوریم.^۱ و بعد از ذکر تشویق و ترغیب قرآن به تدبیر در هستی می‌گوید: می‌توان گفت: علم هیئت و تشریح و سایر علوم کونیه تفسیر این آیات است.^۲ و در ذیل آیه ۱۸۷ سوره آل عمران نوشته است:

ما مکلفیم در علم هیئت و نجوم و تشریح و علم حیوان و نبات و دقائق موجودات نظر کنیم و عبرت گیریم، تمام علوم و حکمت طبیعی تفسیر این آیه است.^۳ و در ذیل آیه ۲۳ سوره مرسلات آورده است: کسی نمی‌تواند به کنه این آیه برسد که مضمونش مکرر در قرآن آمده است: «مگر آنکه از دقائق علم تشریح و وظائف الاعضاء آگاه باشد».^۴

۱-۳-۵- حدیث و دانش‌های بشری

علامه در ذیل روایتی از امام رضا علیه السلام آن را از «اضبط» احادیث در دانش نجوم می‌داند^۵ و روایت «طَبَائِعُ الْجِسْمِ عَلَى أَرْبَعَةِ فَمِنْهَا الْمَوَادُّ الَّتِي لَا تُحْيِي النَّفْسَ إِلَّا بِهِ وَبِنَسِيمِهِ وَيَخْرُجُ مَا فِي الْجِسْمِ مِنْ دَاءٍ وَعُقُوبَةٍ» را موافق با طب می‌داند که علمای طب قدیم ما زودتر از پزشکان اروپایی به کشف آن نایل آمده‌اند.^۶ و در شرح این فراز از دعای صحیفه که می‌فرماید: «اللَّهُمَّ وَامْرِجْ مِيَاهَهُمْ بِالْوَبَاءِ»، می‌نویسد: به هر حال، کلام آن حضرت علیه السلام از دقائق و اسرار علم طب است و از نور ولایت و روح امامت صادر گردیده است.^۷ و در ذیل این فراز صحیفه «وَسَكَاةُ الْهَوَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْمَاءِ» می‌گوید: با آنکه حکما، عناصر اربعه را آب و خاک و باد و آتش می‌دانستند، اما حضرت علیه السلام آتش را

۱. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۰۱/۷.

۲. همان، ۸/۲.

۳. همان، ۴۰۹/۲.

۴. همان، ۱۱۸/۱۰.

۵. طبرسی، مجمع البیان، ۴۲۵/۸.

۶. «طبیعت‌های جسم روی چهار چیز استوار است، هوا که جان انسانی جز بدان و به نسیم آن زنده نباشد و هر درد و عفونت را از بدن بیرون کند.» (فیض کاشانی، الوافی، ۵۲۶/۲۶).

۷. «خدایا آب آنان را به وبا بیالای» (شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۱۹).

نیاورد، چون در علوم عصری ثابت شده است بالای عنصر هوا، کره آتش موجود نیست.^۱ و ادعیه‌ی دیگری را نیز با دانش پزشکی و وظایف الاعضاء، تفسیر کرده است.^۲ او در ذیل کلام امام که می‌فرماید: «الامام زمام الدین»، آن را یکی از اصول علم جامعه‌شناسی و از جمله قواعد سیاسی بر می‌شمرد که دلالتش بر مقصود از هر کلام دیگر رساتر است^۳ و در ذیل روایت امام رضا علیه السلام که در پاسخ به سؤالی از رؤیت، به خط خویش نوشتند: «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمَانُعَ بَيْنَهُمْ إِنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّيَاةِ ضَرُورَةٌ» - می‌نویسد:

این کلام، دال بر جواز کاربرد اصطلاح اهل منطق و فلسفه است و به کلام نادان‌ها - که می‌گویند: این اصطلاحات مانند هیولی، صوره و علت و معلول در کلام اهل بیت علیهم السلام یافت نمی‌شود، پس برای ما نیز تکلم بدان جایز نیست - گوش فرا نمی‌دهیم.^۴ همچنین در ذیل این روایت از توحید مفضل که: «وَاعْلَمْ يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اسْمَ هَذَا الْعَالَمِ بِلِسَانِ الْيُونَانِيَّةِ الْجَارِي الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ قَوْسُمُوس...»، می‌گوید: استشهاد امام به زبان یونانی و تطبیق فلسفه‌ی آنها، دلالت بر جواز اهتمام و دقت در علوم آنها دارد.^۵ نیز با توجه به وجود این دانش‌ها، در گزاره‌های دینی است که کلام شارح را در ذیل این بخش از روایت «الْحِكْمَةُ وَضُدُّهَا الْهَوَى» که می‌گوید: «شارح در علوم ریاضی مانند نجوم رغبتی ندارد، با دو دلیل نقد کرده، می‌نویسد: خداوند به علم نجوم و امثال آن تشویق کرده است... کما اینکه در آیات دیگر به علوم طبیعی و طب و تشریح ترغیب نموده است.^۶

۱. همان ص ۲۷.

۲. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَكَّبَ فِينَا آثَاتِ الْبَسْطِ» (شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۱۸) و... جَعَلْتَ لِي قُوَّتًا مِنْ فَضْلِ طَعَامٍ وَ شَرَابٍ أَجْرِيَّتُهُ لِأَمَتِكَ الَّتِي أَسْكَنْتَنِي جَوْفَهَا، وَأَوْدَعْتَنِي قَرَارَ رَحِمِهَا (همان، ۱۱۵).

۳. مازندرانی، ۲۰۷/۵.

۴. «همه اتفاق دارند و اختلافی میان آنها نیست که شناسایی از راه دیدن ضروری و قطعی است» (همان، ۱۷۱/۳).

۵. «ای مفضل، بدان اسم این دنیا به زبان یونانی رایج نزد آنها قوسموس است» (همان، ۳۳/۳).

۶. همان، ۲۷۵/۱.

۱-۳-۶- نقش دانش‌های بشری در فهم گزاره‌های دینی

اکنون که فهم و تفسیر قرآن - که برترین متن دینی مسلمانان است، و سر تا سر کلام خداست - با این علوم امکان‌پذیر باشد، در نتیجه فهم و تفسیر روایات و نقد آنها - که حکایت گر قول معصوم‌اند - به طریق اولی امکان‌پذیر است. از این رو، علامه شعرانی می‌نویسد: فهم خطب امیر المؤمنین علیه السلام و ائمه علیهم السلام به‌ویژه امام رضا علیه السلام ممکن نیست، مگر برای کسی که در حکمت و معقول و ادله اصول تعمق کرده باشد؛ همان طور که استنباط احکام شرعی از احادیث ممکن نیست، مگر با تعمق در علم اصول.^۱ از این رو، او با صراحت، اذعان می‌کند که «بقای دین و جاودانگی آن به دانش‌های بسیاری وابسته است که بی‌تردید، بی‌نیازی از آنها متصور نیست».^۲ سپس به بسیاری از این دانش‌ها - که در قبل هم آمد - اشاره می‌کند و بر این باور است که: در قرآن معارض علوم روز نیست.^۳ و علم، مضاد دین نیست^۴ و اگر نهی‌ای از پرداختن به پاره‌ای از این دانش‌ها رسیده، نه به واسطه‌ی خود علوم، بلکه درباره‌ی آثار مترتب بر آنهاست.^۵ لذا در ذیل روایتی منقول از امام باقر علیه السلام می‌نویسد: بدون شک، هر علمی مفاسدی دارد؛ در صورتی که از باب آن وارد نشویم و آن را در مسیرش استفاده نکنیم؛ مانند اجتهاد مبنی بر قیاس و ترک سنت... لذا حمل نکوهش بر منع ممکن نیست، مگر برخی از اعتبارات و وجوه آن. سپس بعد از یادآوری مفاسد هر یک

۱. همان، ۲۳۲/۴.

۲. همان، ۷۶/۱۰.

۳. او در ذیل آیه (وَ كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ) (یس، ۴۰) می‌نویسد: «موافق مذهب قدما و همه‌ی منجمین عصر ما، کواکب خود در مداری سیر می‌کنند و به مذهب بطليموس، کواکب در جسمی مرکب است و آن را فلک گویند که چون بگردد و کواکب را بگرداند و ظاهر قرآن مطابق قول اول است و اگر گویی مردم امروز گویند خورشید ثابت است و زمین بر گرد او می‌گردد، و در قرآن نسبت حرکت به خورشید داده است، گوییم: این بر حسب ظاهر است که دیده می‌شود؛ چنان که گویی در کشتی نشسته بودم و زمین و درخت از پیش من می‌گذشت و بسیار دیده‌ام منجمین جدید هم می‌گویند: آفتاب از این برج به آن برج رفت و یا حرکت سالیانه او چند است و نظرشان به ظاهر است» (کاشانی، منهج الصادقین، ۴۸۵/۷).

۴. او در پایان تعلیقات خود بر مجمع می‌نویسد: «تعلیقاتی را که آورده‌ام به منظور جمع مفاد کلام الهی، با اعتقادات دانشمندان عصر ماست تا این توهم پیش نیاید که علم مخالف دین است» (طبرسی، مجمع البیان، ۵۷۱/۱۰).

۵. مازندرانی، ۱۰۲/۵.

از روش‌های یاد شده در حدیث و نیز علم کلام، می‌نویسد: هیچ یک از این علوم به خاطر وجود مفاسد در آن حرام نیستند، بلکه خوض در آن جایز است و باید از مفاسد آن اجتناب کرد.^۱ او در جایی دیگر می‌نویسد: اصل این دانش‌های عقلی اعم از فلسفه و ریاضی مضاد با دین نیستند و مخالفت از جانب سیاسیون بوده است.^۲ بنابراین، او با اندیشه عدم مخالفت علم با دین و عدم تضاد دانش‌های عقلی با آن، بقای اسلام را به همه‌ی علوم دانسته و آنها را در فهم گزاره‌های دینی حجت برشمرده، می‌نویسد: اگر هدف از سایر علوم، رسیدن به شناخت خدا باشد، باید آنها را در زمره‌ی علوم الهی برشمرد.^۳ و با همین مبنا، به تفسیر علمی روی آورده و در ذیل آیه (وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ)^۴ می‌نویسد: نگهداری آسمان از افتادن شاید به اسباب طبیعی باشد، مانند تسخیر کشتی و شاید به اسباب روحانی باشد، و به مقتضای عقاید اهل عصر ما اجسام و کرات آسمانی میل دارند به هبوط به تجاذب، اما حرکت دورانی آن - که معلوم نیست به چه سبب در آنها ایجاد شده - مانع افتادن آنهاست.^۵ و در ذیل تفسیری که ملافتح الله از آیه (ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُفْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ)^۶ کرده، که حق سبحانه می‌فرماید: «ما نطفه را در رحم جای دادیم و تا چهل روز آنجا سفید نگاه داشتیم»، به واسطه‌ی مخالفت با دانش طب رد کرده، می‌نویسد:

این موافق تجربیات اهل طب قدیم و جدید نیست و حکم شرعی را نمی‌توان بر آن مبتنی ساخت. پس باید آن را از تفسیر آیه حذف کرد یا تأویل.^۷

۱. این را در ذیل حدیث چهارم باب «النهی عن الکلام فی الکفیه» می‌آورد، آنجا که حدیث می‌گوید: «در زمان گذشته مردمی، علمی را که واگذارشان شده بود، ترک کردند و در طلب علمی که از آن نهی شده بودند، رفتند...» (همان، ۱۵۲/۳) او حتی علم سحر را اگر ضرری به بدن نزند و عقل را مسحور نسازد، نه حرام دانسته و نه حد برای آن جاری می‌داند. (کاشانی، منهج الصادقین، ۲۶۷/۱).

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۶۸۴-۶۸۲/۲۵. ۳. مازندرانی، ۱۰۲/۲.

۴. الحج، ۶۵.

۵. «و آسمان را نگاه می‌دارد تا [مبادا] بر زمین فرو افتد» (مازندرانی، ۱۹۰/۶).

۶. المؤمنون، ۱۳.

۷. «سپس او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم» (کاشانی، منهج الصادقین، ۲۱۲/۶).

و تفسیر عکرمه را از «سجیل» که گفته است: «نام دریایی است در هوا، معلق میان آسمان و زمین، سنگ از آنجا فرود آمد»، با این تحلیل می‌پذیرد که اگر فضای حاوی جسمی سیال و لطیف مقصود باشد، صحیح است، چون خداوند در اثیر فضا، سنگ‌ها خلق کرده است که گاه گاه به زمین می‌ریزد، هر وقت اراده به عذاب تعلق گیرد.^۱ او حتی با آگاهی از دانش طب، به تصحیح برخی از فهم‌ها از حدیث پرداخته است. در ذیل روایت: «فَدَخَلَ الطَّيِّبُ عَلَى لَيْلَا فَوَصَّفَ لِي دَوَاءً بَلِيلٌ» که مازندرانی «باء» را جزء حرف اصلی دانسته و بر همین اساس به تفسیر حدیث پرداخته است، می‌گوید: «باء» حرف جر بوده و مراد از آن، داروی معروف به «شبیاری» است.^۲ و در ذیل این فراز از دعای صحیفه «قَدْ تَطَاطَأَ لَكَ فَاُنْحَنَى، وَ نَكَّسَ رَأْسَهُ فَاُنْثَنَى، قَدْ أُرْعَشَتْ خَشْيَتُهُ رَجُلَيْهِ»^۳، بعد نقل مطلبی از قانون شیخ الرئيس، می‌گوید: سید شارح می‌فرماید که ای متأمل، درست در این عبارت و این نکته بنگر! که کسی متفطن به آن نمی‌شود، مگر از دقایق و از اسرار علم طب آگاه باشد و از مسائل پنهان آن پرده گشوده و امام با آنکه متوجه مناجات پروردگار بود و در آن مقام هوش و خرد از همه چیز بی‌خبر است، این نکته را ملاحظه کرده است. و این بجز فیض ربانی و امداد سبحانی میسر نگردد و امثال این نکته‌ها در ضمن کلام او بسیار است. علامه سپس در شرح آن می‌گوید: روح محرکه در پا قوی‌تر است و روح حساسه در دست، چون دست به حس محتاج‌تر و پای به حرکت، و خداوند اعصاب حس را از اعصاب حرکت جدا خلق کرده است.^۴ و یا در تفسیر فراز «خَشَعَ لِعَظْمَتِكَ مَادُونَ عَرَشِكَ» می‌گوید:

۱. رازی، ابوالفتح، روح الجنان، ۳۰۸/۶.

۲. «پزشکی شبانه بر من داخل شد و داروی شبیاری تجویز کرد» (مازندرانی، ۳۱۱/۷).

۳. به فروتنی پس سر خم گشته و سر به زیر افکنده، پشت دو تا کرده، ترس پاهای او را به لرزه در آورده است. (شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۴۵).

۴. همان، ۵۰/۴۹.

عرش، به تفسیر دیگر محدد الجهات است؛ چون به دلیل‌های قطعی ثابت شده است که فضا غیر متناهی نیست و هر جسمی مکانی طبیعی دارد، پیش از خود او آماده برای وی، پس چه مانعی از آنکه جسمی عظیم محیط به همه فضا موجود باشد و اینکه امروز فضا را نامتناهی گویند، اگر غرض مبالغه نباشد، ما آن را صحیح ندانیم.^۱

۱-۳-۷- نوع رویکرد شعرانی به این دانش‌ها

البته قابل ذکر است که توجه علامه به این دانش‌ها، یا از این باب است که دلیل بر توحیدند^۲ یا استدلال بر حکمت^۳ و در صورت توجه صرف این علوم به دنیا و اصلاح امر آن، به آن توجهی نمی‌شود^۴ و به تعبیر علامه طباطبایی: دعوت قرآن به این علوم به شرط راهنمایی به حق و حقیقت است و اینکه حاوی جهان بینی حقیقی باشند که خداشناسی را سر لوحه خود دارد.^۵ اما وی، همین علوم عصری و خصوص طبیعیات را، هرگاه موجب عبرت و تأیید و اثبات حکمت و قدرت پروردگار باشند، بسیار نیکو می‌داند^۶ و لذا در ذیل روایتی که امام اول مخلوق را آب دانسته و مازندرانى به منافات آن به روایاتی که اول مخلوق را عقل و روح بیان کرده، تصریح نموده، ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف و بیان این نکته در رفع تعارض که امام در این جا بر اساس اصطلاح مردم عصر خویش سخن گفته، می‌نویسد: فایده دینی در تحقیق این مسائل وجود ندارد، مگر اینکه به مقصود حدیث توجه شود که هر

۱. «آنچه در تحت عرش توست برای بزرگی تو خاشع گردیده است» (همان ص ۱۷۴؛ فیض کاشانی، الوافی، ۷۰۱/۱۶ و ۲۰۱/۲۴ و ۲۰۷ و ۷۵۹/۲۲ که علامه احادیثی را بر اساس علم وظایف الاعضاء و تشریح و یا پزشکی شرح کرده است).

۲. مازندرانى، ۲۷۵/۱ و می‌گوید: وجه جامع این تشویق‌ها، حکمت موجود در آیه «سُتْرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ» است. ۳. شعرانی، نثر طوبی، ۲۳۲/۱.

۴. مازندرانى، ۲۰۱/۲؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۴۱۲/۲؛ شعرانی، نثر طوبی، ۲۴۹/۱.

۵. طباطبایی، محمد حسین، ۱۵۷. ۶. شعرانی، مقدمه منهج الصادقین، ۸/۲.

چیز با تأثیر و مشیت خدا و قدرت او شکل می‌گیرد.^۱ همچنین در آغاز باب «مخلوقات و آغاز آنها» در الوافی می‌گوید: شایسته نیست که هدف مرد الهی، آگاهی بر معدّات و اسباب طبیعی باشد، بلکه باید هدف وی بر موضع اعجاب از قدرت خداوند و حکمت جاری او در مخلوقات باشد. لذا در احادیث این باب می‌بینید که ائمه به بیان جهت قدرت الهی و تأثیر آن توجه داشته‌اند و نه بیان اسباب طبیعی، حال غرض سائل در سؤال هر چه که می‌خواهد باشد.^۲ لذا علامه، انسان را از این باب مکلف به فراگیری این علوم می‌داند.^۳

۱-۳-۸- نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات

با توجه به آنچه که آمد، معلوم گردید که علامه شعرانی با شرایطی معتقد به حجیت دانش‌های بشری است. لذا به پاره‌ای از آن دانش‌ها و شرایط آن و نقش ایشان در فهم و نقد روایات اشاره خواهیم کرد:

۱-۳-۹- فلسفه و نقش آن

علامه معتقد است که حقایق اخبار خاندان نبوت، دریایی درک ناشدنی است؛ چرا که آن تالی تلوقرآن است.^۴ و در ذیل ابواب «شناخت خدا» می‌نویسد: اینها معجزه ائمه علیهم‌السلام ماست که هر کس نمی‌تواند از آن اطلاع یابد. بنابراین صدور این احادیث از ائمه علیهم‌السلام خرق عادت است.^۵ و در ذیل روایت «الواحدُ بلا تأویلٍ عدَدٍ» می‌گوید: این از دقایق علم توحید و اسرار معارف الهی است که فقط عقول مجرب در دقایق برهان به آن راه می‌یابند و کلام امام علی علیه‌السلام در ردّ کسانی است که فکر می‌کنند در شرع مسأله غامض و امر دقیق وجود ندارد.^۶ لذا، در

۱. مازندرانی، ۱۲/۱۲.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۴۶۷/۲۶.

۳. کاشانی، منهج الصادقین، ۴۰۹/۲.

۴. فیض کاشانی، الوافی، ۵۵۵/۲۶.

۵. همان، ۳۰۷/۱.

۶. «یکتاست نه به معنی عدد» (مازندرانی، ۱۹۰/۴ و ج ۸۴/۴).

باب «ابطال دیدن خدا» در ذیل حدیث چهارم می‌نویسد: ائمه‌ی ما باب استدلال عقلی بر ربوبیات را گشوده‌اند.^۱ و به همین سبب احادیث شیعه را به دلیل اشتغال بر مسائل معقول ستوده است.^۲ او در جای جای آثارش، به این مسأله اشاره کرده که روایات ما، برهانی است و خطابی و اقناعی نبوده و مبین دقایق علم توحید است. از این رو، نباید در تفسیر آن به ذکر معانی ساده اکتفا کرد.^۳ لذا ضمن تأکید بر علوم عقلی و ذکر پیشینه‌ی آن توضیح می‌دهد که علوم عقلی میراث یونانیان کافر، و مضر به دین نیست؛ چرا که حدیث پیامبر ﷺ «الحكمة ضالة المؤمن» - که متفق علیه است - از سخن آن حضرت و هم کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) رد این تهمت می‌کند^۴ و می‌گوید: فلسفه - که در زمره‌ی علوم عقلی است - مضاد با دین نبوده است.^۵ و نمی‌توان گفت: هر چه فلسفه است بر خلاف دین است و نباید در تفسیر آورد.^۶

۱-۳-۱۰ - فلسفه‌ی مقبول

اما آنچه اینجا قابل بررسی است، این است که با وجود آنچه آمد، شعرانی در برخی مواقع تصریح می‌کند: فلسفه یک طریقه‌ی واحد نیست^۷ و لذا نباید مسائل فلسفی را با عقاید دینی ممزوج کرد.^۸ او به همین سبب، سعی در جدا سازی اصطلاح شرع از فلسفه کرده^۹ و حمل کلام امام (علیه السلام) را بر اصطلاح فلسفه جایز نمی‌داند.^{۱۰} پس مراد وی از آن فلسفه - که دارای حجیت بوده، می‌توان گزاره‌های دینی را بر اساس آن فهمید و یا نقد کرد - کدام است؟ از بررسی آرا و نظریات وی در شرح احادیث می‌توان به دست آورد که مراد او از فلسفه‌ی مورد

۱. همان، ۱۷۶/۳. ۲. همان، ۲۸۱/۳.

۳. همان، ۲۲۸/۳ و ۲۱۶/۳ و ۱۸۰/۴.

۴. «حکمت، گمشده‌ی مؤمن است» (رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۱۳۹/۳).

۵. فیض کاشانی، الوافی، ۶۸۲/۲۵-۶۸۴. ۶. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۷/۱.

۷. مازندرانی، ۲۳۲/۴ و ۵۷۳/۱۲؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۲۷/۱.

۸. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۱۸/۸. ۹. همان، ۱۱۸/۸.

۱۰. مازندرانی، ۹۰/۲ و ۲۹۳.

نظر، دو امر بوده است: الف. مراد او، همان فلسفه‌ای است که تأیید متون دینی می‌نماید؛ یعنی «فلسفه‌ی الهی موجود در معارف الهیه، که متن آن و براهین و ادله‌ای را که برای اثبات آن به کار برده شده، می‌توان در قرآن و حدیث پیدا کرده و از لابه‌ای آنها به دست آورد»^۱ و به تعبیر وی، «آنچه (از فلسفه) تأیید قرآن می‌کند، مانند دلایل وجود خداوند و یگانگی او و صفات مبدأ و مرکب نبودن و اینکه دیده نمی‌شود و عقول به ذات کنه او پی نمی‌برد و دلیل حدوث عالم و نهی تسلسل و بقای نفوس مجرده و امثال آن در تفسیر آیات بسیار لازم است».^۲ و در باب «زمان و مکان» در ذیل عبارت «لاکون موصوف»، از حدیث سوم، می‌آورد: ملا صدرا در شرح عنوان باب آورده است که مراد از «کون» در اینجا «کون» در زمان است که در حدیث سوم، یعنی همین حدیث، سخن امام باقر (علیه السلام) آن را تأیید می‌کند.^۳ و در ذیل حدیث «أَمَّا اللَّطِيفُ فَلَيْسَ عَلَى قِلَّةٍ» می‌گوید: صدرا از «لطف» تجرد را فهمیده و این حدیث، دیدگاه وی را تأیید می‌کند.^۴ و لذا می‌توان فهمید که مراد او از فلسفه، همان فلسفه‌ی الهی است؛ یعنی همان فلسفه‌ای که علامه طباطبایی در حق آن گفته است: «حَقًّا أَنَّهُ لَطِيفٌ عَظِيمٌ إِنْ فَرَّقَ بَيْنَ الدِّينِ الْإِلَهِيِّ وَبَيْنَ الْفَلَسَفَةِ الْإِلَهِيَّةِ».^۵ و به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی: دین الهی، همان فلسفه‌ی الهی است.^۶ و آنچه سخن ما را تأیید می‌کند، اینکه او، آنجا که مازندرانی در ذیل این بخش روایت «لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» می‌آورد؛ یعنی ممکنات را با قدرت کامل خود بدون نمونه‌ی قبلی و نه از ماده‌ی ازلی، آن‌طور که فلاسفه پنداشته‌اند «إِنَّ الْأَجْسَامَ لَهَا أَصْلٌ أَزَلِي هِيَ الْمَادَّةُ»، می‌گوید: این مذهب دهریان و حرنانان است که گمان می‌کنند ماده مخلوق نیست، ولی فلاسفه الهی بعد از ابطال «جزء لایتنجزی» آن را باطل کرده‌اند.^۷ و تصریح می‌کند: هر چه از

۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۶۱.

۲. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۷/۱ و ۲۸.

۳. مازندرانی، ۱۱۸/۳.

۴. «لطیف بودنش به معنای کمی نیست» (همان، ۵۳/۴).

۵. «واقعاً ستم بزرگی است که میان دین الهی و فلسفه‌ی الهی فرق گذاشته شود.» (سید علوی، ۱۶).

۶. حسن‌زاده آملی، ۳۷.

۷. مازندرانی، ۱۳۲/۴.

فلسفه مخالف شرع است، مردود و هر مقدار از آنکه موافق با شرع است، قابل قبول است.^۱ و بر این باور است که هر آنچه صدرا و داماد و فیض و امثال آنها از حکمای الهی آورده‌اند، مأخوذ از روایات و آیات است^۲ و به تعبیر ملاصدرا: ان الشرع و العقل مُتطابقان... و حَاشَى الشَّرِيعَةُ الْحَقَّةُ الْإِلَهِيَّةُ الْبَيضاءُ أَنْ يَكُونَ أَحْكَامُهَا مُصَادِمَةً لِلْمَعَارِفِ الْيَقِينِيَّةِ الضَّرُورِيَّةِ، وَ تَبَّأً لِفَلَسَفَةٍ يَكُونُ قَوَانِينُهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ؛^۳ شرع و عقل مطابق یکدیگرند. احکام شریعت حقه در مواجهه با معارف یقینی ضروری نیست، و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد. ب. از آنجا که «فلسفه حاصل عقل»^۴ و خردورزی بشر است، مراد ایشان از فلسفه، همان‌هایی است که عقل ضرورت آن را تأیید کرده و در مذهب به اثبات رسیده، به علم قطعی پیوسته است. لذا در ذیل روایت: «قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ: تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ أَنْ الْحَرَكَةَ صِفَةً مُحَدَّثَةً بِالْفِعْلِ»، می‌گوید: ذات، متصف به تغییر نمی‌شود؛ زیرا او کمال لازم را در ازل و ابد دارد و این ضروری عقل و ضروری مذهب است.^۵ و در حدیث دهم باب النوادر - از باب «کلیات توحید» - در شرح حدیث آورده است: فلاسفه از خطا در امان نیستند، لذا اختلاف در میان آنها بسیار است... و لذا فقط آنچه به دلیل عقلی ثابت گردیده از آنها پذیرفته می‌شود و کلام و باوری از آنها پذیرفته است که همراه دلیل باشد، لذا اخذ قول آنها، گرفتن دلیل و توسل به عقل است و هر چه را نزد آنها محقق و ثابت یافتیم، آن را در حدیث دیدیم یا به آنها اشاره و یا تصریح شده بود.^۶ بر همین اساس، در ذیل سخن ابن عربی می‌گوید: اخذ معانی از او به معنای تقلید از او نیست، بلکه این اخذ با دلیل است.^۷ به تعبیری از وی - که هر دو مورد مذکور

۱. همان، ۵۷۵/۱۲.

۲. همان، ۴۱۴/۶.

۳. اسفار اربعه، ۳۰۳/۸.

۴. داوری اردکانی، ۱۵۱.

۵. «عرض کردم: خدا همیشه متحرک است؟ فرمود: خدا برتر از آن است، حرکت صفتی است که با فعل به وجود آید» (مازندرانی، ۲۴۵/۳).

۶. همان، ۲۳۲/۴.

۷. همان، ۲۶۷/۴.

را در بر می‌گیرد - فلسفه‌ای مقبول است که مطابق حکمت شرعی و یا شریعت مستدل به عقل باشد.^۱ و مسائل علمی فلسفی را در صورت موافقت با شرع حجت می‌داند؛^۲ لذا او با این دیدگاه از عقاید آنها دفاع کرده، می‌گوید: اگر عقاید آنها با دین ناسازگار بود، امام صادق علیه السلام، ارسطوطالیس را در کلامش ذکر نمی‌کرد و در اثبات عمد و تدبیر در فعل او، بر خلاف اعتقاد طبیعیان، به سخن وی استناد نمی‌نمود.^۳ وی مسائل فلسفه را برای تشجید ذهن و فهم اسرار حدیث الزامی می‌داند^۴ و احادیث وارد شده در باب «بیان ارواحی که در ائمه علیهم السلام موجود است» را سراسر فلسفی دانسته،^۵ و به تصریح خود، احادیث باب «ورود ملائکه بر ائمه علیهم السلام» را با قواعد فلسفی فهمیده است.^۶ نیز سخن امام علیه السلام را که می‌فرماید: «لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ»، عین سخن فلاسفه در انواع تقسیم در ابطال «جزء لا یتجزی» می‌داند^۷ و در باب «کلیات توحید» در حدیث اول، آنجا که علی علیه السلام می‌فرماید: «فَيَقَالُ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ» می‌گوید: هر کس اصول صدرا را در وجود و تشکیکی بودن آن و اینکه ممکنات دارای وجود تعلقی ربطی هستند، تعقل و تدبیر کند، تصور کلام امام علیه السلام بر او آسان می‌گردد.^۸ و در باب «نهی از وصف خدا به غیر چیزی که او خود را بدان ستوده است»، در تعلیق بر حدیث دهم می‌نویسد: اگر تحقیق صدرا در وجود نبود، برای کس دیگر، مسأله قابل اعتماد در این مباحث باقی نمی‌ماند.^۹ و در ذیل فراز «إِنَّ اللَّهَ لَا يَشَبَّهُهُ شَيْءٌ»، متن کتاب اشارات را در نهی جسمیت آورده، می‌گوید:

تطبیق آنچه شیخ می‌گوید با آنچه در حدیث آمده، بر عهده خواننده، اما اختلافی از نظر معنا وجود ندارد.^{۱۰} و در جایی دیگر می‌گوید: کلام امام دلالت

۱. همان، ۱۰/۱.
 ۲. همان، ۵۷۳/۱۲.
 ۳. همان، ۱۰/۵.
 ۴. همان، ۲۳۲/۴.
 ۵. همان، ۷۷/۶.
 ۶. همان، ۴۱۱/۶.
 ۷. «او در وجود و عقل و وهم تقسیم نمی‌گردد.» (همان، ۱۹۱/۴ و ۴۱۴/۶).
 ۸. «در چیزها درون نشده تا بتوان گفت: در آنها جا دارد.» (همان، ۱۳۸/۴).
 ۹. همان، ۱۳۸/۴.
 ۱۰. همان، ۲۳۸/۳.

دارد مکان، مخلوق خداست و این مذهب اکثر فلاسفه است.^۱ وی احادیث بسیاری را خود در پرتو قواعد فلسفی فهمیده است.^۲

۱-۳-۱۱- عرفان و نقش آن

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، علامه معتقد بود که دین باید مستند به دلیل برهانی و یا کشف عرفانی باشد.^۳ البته مراد وی از کشف، نه مطالبی است که بر پایه‌ی ذوق و سلیقه باشد، بلکه همان کشفی که ملاصدرا از آن این چنین تعبیر می‌کند که: «البرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی».^۴

۱-۳-۱۲- عرفان مقبول

علامه در گام اول، سعی دارد تا این دانش ارجمند را به میراث ائمه علیهم‌السلام مستند سازد، و لذا در باب «درجات ایمان»، نه تنها روایات را در پرتو قواعد عرفانی فهمیده و شرح کرده است، بلکه در ذیل این بخش از روایت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَضَعَ الْإِيمَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَهْمٍ»؛ خداوند ایمان را بر هفت بخش قرار داد، می‌گوید: این از مراتب سلوک است. و بعد از تعریف سلوک، اشاره می‌کند که این مراتب از جهت تقسیم نامتناهی است و به اعتبار هر تقسیم، اعداد مختلف می‌شوند و به این صورت از احادیث عددی این باب رفع اختلاف می‌نماید و می‌گوید: طوسی در اوصاف الاشراف به شش قسم و هر قسم را به شش قسم

۱. همان، ۱۱۱/۳.

۲. فهم روایات در پرتو قاعده‌ی عدم تراحم امور مادی با غیر مادی (کاشانی، منهج الصادقین، ۱۱/۹ و ۱۴۱/۱۰؛ رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۱۸۸/۳ و ۲۵۴ و ۴۹۲/۲)، فهم در پرتو قاعده‌ی امکان تمثیل اجسام مجرد در قوالب جسمانی (مازندرانی، ۸۲/۱ و ۴۱۱/۶ و ۴۱۶/۶؛ شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۲۴)، فهم در پرتو قاعده‌ی اسباب و وسائط و عدم منافات آن با اصول توحیدی (رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۵۸/۱۱؛ شعرانی، نشر طوبی، ۸۲؛ شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۱۶۷) و فهم در پرتو قاعده‌ی بسیط الحقیقه (شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۱۶۹).

۳. مازندرانی، ۱۷۷/۱. ۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۳۱۵/۲.

دیگر و منازل السائرین را به ده قسم و هر قسم را به ده قسم دیگر تقسیم نموده است؛ اما مولای ما، امام صادق علیه السلام، در این حدیث به هفت قسم و در حدیثی دیگر به ده قسم... تقسیم نموده‌اند، همه صحیح است، اما شایسته، «حفظ اصطلاح امام» است.^۱ و می‌گوید: بهترین چیزی که حدیث بر آن دلالت دارد، سلوک است که مطالب آن حق مطلوب در شرع است. و یا در شرح این فراز از صحیفه: «وَأَلِنْ جَانِبَهُ لِأَوْلِيَائِكَ، وَابْسُطْ يَدَهُ عَلَى أَعْدَائِكَ»، به شرح دعا پرداخته، دعا را منطبق با اسفار اربعه اهل سلوک می‌داند.^۲ او پس از ذکر خصوصیتی از عرفان، می‌نویسد: اگر عرفان این است، چیزی نامعقول و بر خلاف شرع انور نیست و از آیات قرآن می‌توان بر آن حجت آورد و اگر غرض ترک ظواهر شریعت و هرزه‌گری و بطالت است، مانند صوفیه عهد اخیر، ما را با آن کاری نیست.^۳ لذا عرفانی با این ویژگی‌ها را ستوده و از عرفای سلف به عنوان متشرعینی نکونام یاد کرد است.^۴ او این عرفان مقید به شرع را تأیید کرده، می‌گوید: عرفان مخالف طریق شرع نیست و بسیاری از دقایق عرفانی است که قرآن و اخبار مؤید آن است. و معتقد است: فقهای ما نیز، از آن دقایق و رقایق عرفانی - که مؤید قرآن و اخبار باشد - احتراز نجویند و مخالفت علمای ما، با بدعت و بطالت و ترک سنن شرع جهال متصوفه است که عرفای حقیقی هم از آنها بیزارند.^۵ بنابراین، همان طور که از سخن وی پیداست، عرفانی حجت است، مانند فلسفه، که یا قرآن و اخبار مؤید آن باشد و یا آن مؤید اخبار و قرآن و به همین سبب است که او، عرفان موافق شرع را در زمره‌ی علوم الهی شمرده که می‌توان گزاره‌های دینی را با آن تفسیر کرد^۶ و در کلامی زیبا در همسانی قرآن و عرفان و برهان می‌گوید:

۱. مازندرانی، ۱۳۱/۸.

۲. «دل او را بر دوستان مهربان کن و دست او را بر دشمنان چیره ساز.» (شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، دعای ۴۷ ص ۲۲۰).

۳. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۷/۱.

۴. همان، ۲۳۶/۳.

۵. همان، ۱۲۱/۳.

۶. مازندرانی، ۱۴/۲.

گفته می‌شود که خضر مروج طریق باطن و حقیقت و موسی مؤسس شریعت بوده و گاهی طریقه‌ی شریعت با حقیقت مخالف است؛ در حالی که صحیح این است که امر خدا یکی بیش نیست و مختلف نیست؛ خواه به افعال جوارحی تعلق گیرد یا تزکیه‌ی قلوب و توجه به خداوند، ولی بر صاحب شریعت مانند موسی و علمای آن، این است که در هر حکمی از تمام جوانب به آن نگاه کنند و به یک وجه اکتفا نکنند و این اصل بزرگی است که خداوند موسی را برای آن برگزیده، تا دیگران به او اقتدا کنند.^{۱۱} و در حوزه‌ی تفسیر نیز هماهنگی معنای عرفانی را با ظاهر الزامی دانسته،^{۱۲} می‌گوید: اگر تفسیر عرفانی خارج از ظاهر شرع و اصول آن نباشد، مذموم نیست.^{۱۳}

۱-۳-۱۳ - نمونه‌ها

او در موارد متعددی، قواعد عرفانی را در فهم قرآن و حدیث به کار گرفته، در تفسیری عرفانی در ذیل آیه ۶۲ سوره‌ی شعراء (إِنَّ مَعِيَ رَبِّي) می‌گوید: پیغمبر ما در غار ثور - که با ابوبکر بود - فرمود: «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا»؛ خدا با ماست، به صیغه‌ی جمع، یعنی به همه‌ی مسلمین و موسی عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: (إِنَّ مَعِيَ رَبِّي)؛ پروردگار من، با من است. اما اول نام خود برد «معی» و پس از آن نام پروردگار و پیامبر ما اول نام خدا برد، یعنی موسی هنوز در سیر است، به دلیل آنکه خود را دید و پیامبر ما چون سفر چهارم طی نمود، خدا را دید و گفت: «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا»^{۱۴}. او در ذیل روایت «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي: مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ فَقَالَ: إِجْمَاعُ الْأَلْسُنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...»، اشکالی را طرح کرده، سپس بر اساس «وحدت حقه حقیقه» به آن پاسخ داده، حدیث را شرح می‌کند و می‌گوید: اگر اشکال شود که اتفاق عقول و اجماع السن بر وجود خداوند، دلیل

۲. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۵۴/۶.

۴. کاشانی، منهج الصادقین، ۵۶۰/۴.

۱. طبرسی، مجمع البیان، ۴۸۰/۶.

۳. همان، ۲۷/۱ و ۱۶۴/۷.

بر وحدانیت او نیست، چگونه می‌تواند این چنین باشد که بیشتر مردم مشرک‌اند و در شأن امام هم نیست که در استدلال بر توحید به اجماع مردم متوسل شود. پس آشکار این است که پاسخ، به بیان معنای وحدت ارجاع داده شود تا معنا استوار شود و اشکال بر آن وارد نشود؛ بدین صورت که گفته شود: معنای وحدت در وصف خداوند، وحدت عددی نیست - که متبادر به اذهان است -؛ زیرا خداوند یکی از موجودات نیست تا دارای دو و سه باشد، بلکه موجودی حقیقی است که هر موجود دیگری، جز او مستقل بنفسه نیست. پس معنای وحدت عین معنای تشخیص است، و این حقیقت حق، عین حقیقت وجود و وجود عین تشخیص است و تشخیص به معنای عدم احتمال تعدد افراد است.^۱ و در ذیل حدیث دیگر، با ارائه معنای درست از وحدت وجود، انحراف در تفسیر را تصحیح کرده است.^۲ او حتی در رفع تعارض بین دو حدیث، از همین قاعده بهره برده است و می‌گوید: این که در خبری آمده است: «بین خدا و خلق هفت یا هفتاد یا هفتصد حجاب است و این حجب برای خدا نیست، زیرا چیزی او را نپوشانیده، بلکه این حجاب‌ها برای خلق در سیرشان به سوی خداست» و در خبر دیگر به طرق عامه و خاصه آمده است: «برای خدا هفتاد یا هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت وجود دارد»، پس اگر گفته شود: چگونه ممکن است بین اینها جمع کرد؟، می‌گوییم: «لام» در عبارت «لله»، برای تملک است؛ مانند «لَهَا الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و این حجاب‌ها مراتب خلق او هستند. پس خود خلق حجاب‌اند و به خدا نمی‌رسند، مادامی که رفتار خودشان باشند و در حدیث علی علیه السلام: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ»، برای اینکه خدا با آنهاست، هرکجا باشند و نظیر آن در انسان، قوه‌ی باصره است که از ادراک نفس محجوب است، ولی نقش او را درک

۱. «از امام جواد علیه السلام پرسیدم: معنای خدا یکتاست چیست؟ فرمود: اتفاق همه‌ی زبان‌ها بر یکتایی او چنانچه خودش فرماید: اگر از آنها بپرسی چه کسی آنها را آفریده؟ محققاً می‌گویند: خدا» (مازندرانی، ۲۶/۴).

۲. همان، ۱۲۶/۳.

می‌کند.^۱ او در تفسیر روایت «سَلِّ عَمَّا شِئْتُ. قَالَ: أَيْنَ رَبُّكَ؟ قَالَ: هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ» بعد از بیان تالی فاسدها، و بیان اینکه تفسیر به احاطه علمی در مقصود پرسش‌گر کافی نیست، می‌گوید: حق این است که بودن خدا در هر مکان به معنای تحیز نیست، بلکه به معنای قیومیت و احاطه و اشراق او بر همه چیز است.^۲ و نیز از دو حدیث اول ابواب عقل و علم - که در آنها آمده است: «فَقَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبِلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ»؛ به او گفت پیش آی، پیش آمد. گفت: بازگرد، باز گشت - و حدیث سوم - که آمده است: «فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلَ» -، در پرتو اسفار اربعه و قوس صعود و نزول رفع تعارض کرده است.^۳ او حتی، در بسیاری از مسائل - که یا به دلیل ناممکن بودن شناخت ماهیت چیزی و تفصیل آن^۴ و یا زمانی به دلیل اینکه از ظاهر لفظ چیزی فهمیده نمی‌شود - دستور به توقف^۵ و اکتفا به اجمال آن می‌دهد، اما در اخبار عرفانی، قاعده‌ای را بنا نهاده، می‌گوید: در این اخبار نوعی اجمال وجود دارد که عقول باید تدبّر کند و نزدیک‌ترین احتمال را بیابد، وگرنه ذکر آن بیهوده بوده و اجمال در آنها باعث توقف نمی‌شود.^۶

۱-۳-۱۴- تصوف و نقش آن

مراد علامه از تصوف، با عرفان متفاوت است؛ چرا که اولاً تعبیر ایشان از متصوفه با عبارات «عوام صوفیه»^۷، «جهال»^۸ آنها، «مبتدعه»^۹ و «متجاوز»^{۱۰} ایشان و یا «محققین صوفیه»^{۱۱} یا «صوفیه متشرعه»^{۱۲} در

۱. همان، ۲۱۶/۳.

۲. «از هر چه می‌خواهی بپرس؟ گفت: پروردگارت کجاست؟ فرمود: در هر مکان.» (همان، ۱۵۹/۳).

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۵۳/۱. ۴. طبرسی، مجمع البیان، ۳۶۶/۱۰.

۵. مازندرانی، ۱۲۵/۲. ۶. همان، ۱۳۱/۸.

۷. شعرانی، نثر طوبی، ۴/۲۲۴. ۸. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۲۱/۳.

۹. مازندرانی، ۴۱/۲. ۱۰. رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۱/۳۵۴ و ۲/۴۳۱.

۱۱. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۳۴. ۱۲. رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۱/۳۲۵.

مورد عرفان و اصحاب آن به چشم نمی‌خورد. ثانیاً ایشان در تعریفی که از آنها به دست داده، می‌گوید: آنها جماعتی‌اند که به دقت در معارف الهی و تهذیب باطن پرداختند و مردم را عملاً به راه خواندند و نه علماً.^۱ و یا در عبارتی دیگر می‌گوید: عمل محققین صوفیه مخالف شرع نیست.^۲ لذا از بررسی مجموع اقوال وی و آنچه آوردیم، معلوم می‌شود که مراد از متصوفه در نظر او کسانی‌اند که با اخذ شریعت و عمل به سنن، تن به ریاضت‌های شرعی سپرده‌اند و عادتاً، همانند عرفا، طریق معمول در مباحث نظری را نپیموده‌اند. سخن ابونصر سراج در *اللمع فی التصوف* نیز مؤید همین معناست. او می‌گوید: صوفیان در پی نوع خاصی از علم نبودند.^۳

۱-۳-۱۵- تصوف مقبول

علامه در مواجهه با آرای آنها، همچون موارد دیگر اعتدال و مشی محققانه را از کف نداده، می‌نویسد: همان طور که در فقه راهی است که مورد پسند ائمه است و مسیری است که مورد پسند ایشان نیست، مانند قیاس و رأی، تصوف نیز این چنین است که برخی از آن مشروع، مثل عبادات و ریاضت‌های شرعی.^۴ و لذا در موارد متعددی به دفاع از آنها برخاسته، برخی روش‌های ایشان را تأیید می‌کند^۵ و بعد از نقل داستان ابولبابه در پی نزول آیه ۲۸ سوره انفال^۶، می‌گوید: پیامبر ﷺ منکر این ریاضت‌های غیر منصوص - که ابولبابه بر خود تحمیل کرد - نشد. پس انجام آن جایز است.^۷ او بر این باور است که بسیاری از آنها ترک

۱. کاشانی، منهج الصادقین، ۱/۱۰۴.

۲. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجاده، ۳۴.

۳. حداد عادل، ۳۷۷/۷.

۴. مازندرانی، ۴۱/۲.

۵. «او ذکر جلی صوفیه را مورد تأیید شرع می‌داند.» (رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۳۵۵/۱ و ۴۱۱/۲).

۶. «و بدانید که اموال و فرزندان شما [وسیله‌ی] آزمایش [شما] هستند» کلینی و زهری نقل کرده‌اند که آیه مذکور، در شأن ابولبابه نازل شد و بعد آن او بر خود سخت گرفت.

۷. طبرسی، مجمع البیان، ۵۳۶/۴.

شریعت نمی‌کردند.^۱ لذا از آنها تعبیر به «صوفیه متشرع» کرده است.^۲ وی حتی در باب «ورود صوفیه بر امام صادق علیه السلام و اعتراض ایشان بر آنها، که مردم را از طلب روزی نهی می‌کردند»، به توجیه برخاسته و منع از طلب رزق و در نتیجه، احتجاج امام علیه السلام را منطبق بر برخی از آنها می‌داند و نه همه‌ی آنها،^۳ و بلکه مشایخ صوفیه را از زمره‌ی کسانی می‌داند که حضرت امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام را از مشایخ خود بر می‌شمردند^۴ و در تأیید آنها می‌گوید: عمل محققان صوفیه مخالف شرع نیست؛ چون آنها از اسرار شریعت آگاه بودند و طریقت آنها به سلامت نزدیک‌تر است.^۵ ولی عوام صوفیه^۶ و جهال آنها^۷ و مبتدعه^۸ و متجاوز^۹ را نقد می‌کند. اما از آنجا که دانش آنها را برگرفته از کتاب و سنت می‌داند، به آنها روی خوش نشان داده، می‌نویسد: متصوفه جماعتی از مسلمانان‌اند. آنگاه که علوم اسلامی به واسطه‌ی بسط و تحقیق منشعب گشت، جماعتی به نحو پرداختند و جماعتی به قرائت... گروهی نیز به دقت در معارف الهی و تهذیب باطن پرداختند و مردم را عملاً به راه خواندند، نه علماً. و مقصود از متصوفه، اینان‌اند و علوم آنها هم یکی از شعب علوم دینی است؛ زیرا مباحث آن برگرفته از کتاب و سنت است.^{۱۰} و لذا در وصف دانش آنها می‌گوید: علم تصوف یکی از شعب علوم اسلامی است، مانند فقه و تفسیر و کلام... و طریقه‌ی ما پیروی از اهل بیت است. بنابراین، اگر روایتی از آنها را بیابیم که اصلی را تأیید نماید، می‌پذیریم، وگرنه خیر.^{۱۱} در واقع، نظر شعرانی درباره‌ی تصوف، همان است که در فلسفه و عرفان دیدیم. او این دانش‌ها را از زمانی می‌پذیرد که یا مؤید از جانب قرآن و حدیث باشند و یا به تأیید این دو پیردازند. لذا تأکید

۱. کاشانی، منهج الصادقین، ۴۲۲/۲.
 ۲. رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۳۴۵/۱.
 ۳. فیض کاشانی، الوافی، ۴۳/۱۷.
 ۴. رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۲۳۱/۳.
 ۵. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۳۴.
 ۶. شعرانی، نثر طوبی، ۴؛ کلینی، ۲۲۴/۴.
 ۷. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۲۱/۳.
 ۸. مازندرانی، ۴۱/۲.
 ۹. رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۳۴۵/۱ و ۴۳۱/۲.
 ۱۰. کاشانی، منهج الصادقین، ۱۰۴/۱.
 ۱۱. مازندرانی، ۳/۲.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۱۱۳

می‌کند: تصوفی قابل قبول است که مطابق با موازین شرع باشد.^۱ و در تعلیقی که بر شرح مازندرانی می‌آورد، پذیرش عقل را نیز از جمله شروط مقبولیت روش آنها نقل می‌کند. او در ذیل شرح مازندرانی بر حدیثی در باب «در تغییر حالات دل» چنین می‌نویسد: این کلمه برگرفته از دانش‌های صوفیه است و اعتماد بر آن ایرادی ندارد و بدعت نیست و عقل بر آن دلالت دارد.^۲ نیز در عبارتی دیگر - که حکایت از این مقبولیت دارد - می‌نویسد: بلکه خواندن دعایی که از مشایخ صوفیه و علمای اهل سنت، منقول است، اگر متضمن سخن باطل نباشد، نیز جایز است.^۳ و در پرتو چنین باوری، آن روایت را که مردی از پیش خود دعایی بر ساخت و بر حضرت امام محمد باقر علیه السلام عرضه داشت و آن حضرت او را نهی فرمود، می‌گوید: نهی آن حضرت را باید بر اولویت دعای مأثور حمل کرد، نه حرمت غیر مأثور و شاید دعای آن مرد متضمن معنای ناروایی بود.^۴

۱-۳-۱۶- دانش کلام و نقش آن

شعرانی در تعریف علم کلام آورده است: آن علم که انسان را دین دار کند و به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم معتقد سازد و مردم به ظاهر مسلمان را - که در دل‌شان هزار گونه تردید و شک است - راسخ گرداند، علم کلام است.^۵ و از آنجا که علم کلام به دو بخش کلام عقلی و نقلی قابل تقسیم است و در کلام عقلی، استناد به نقل (کتاب و سنت) جایز نیست،^۶ و بلکه برای تشحیذ ذهن و فهم اسرار

۱. همان، ۹/۱.

۲. در این حدیث آمده است: «اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ایشان چنان گفتند: هنگامی که نزد شما هستیم دنیا را به گونه‌ای فراموش می‌کنیم که گویا آخرت را می‌بینیم و چون به خانه می‌شویم، وضع عوض می‌شود... آیا این نفاق است؟...» پس مازندرانی در شرح حدیث فوق به بیان معنای حال و مقام پرداخته و سپس می‌گوید: «مقامات مکاسب است و احوال مواهب» و شعرانی در ذیل قسمت اخیر، آن تعلیق را می‌آورد (مازندرانی، ۱۴۹/۱۰).

۳. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۱۹۷. ۴. همان، ۱۹۶.

۵. شعرانی، شرح تجرید، ۹. ۶. مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ۲۱/۲.

حدیث به کلام عقلی نیازمندیم،^۱ او این دانش را به واسطه‌ی استدلال بر اصول عقاید و احکام ایمان از شریف‌ترین علوم بر می‌شمارد^۲ و آن را برتر از علم فقه می‌داند؛^۳ کما اینکه آن را از کهن‌ترین علوم اسلامی محسوب کرده‌اند.^۴ دیدگاه شعرانی، نسبت به این دانش، همان است که در موارد قبلی آمد. لذا در ذیل حدیثی فقهی در ابواب «احکام الديون و الضمانات» می‌گوید: این دلیل عقلی کلامی است که ائمه تقریر کرده‌اند و اصلاً گمان مبر که این نوع از ادله عمل به رأی و اجتهاد ممنوع باشد.^۵ و در بحثی درباره‌ی علم خداوند به جزئیات - که در ضمن حدیث آمده است - علاوه بر رد دیدگاه غزالی، به باور متکلمان و فلاسفه اشاره می‌کند و هدف هر دو گروه را یکی به حساب آورده، می‌گوید: او علم به جزئیات دارد، نه به این صورت که حس کند و فلاسفه نیز معتقدند علم به جزئیات ندارد، مگر به وجه کلی.^۶ بررسی آثار علامه، بیانگر بهره‌گیری او از این دانش شریف است. او در ذیل این عبارت حدیث «لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ» - که بحث از حدوث و قدم است - بحث ترتیب استدلال در منابع شناخت را پیش می‌آورد و می‌گوید: در اینجا جایز نیست که به قرآن و حدیث و اجماع ملل، مسأله را اثبات نماییم، بلکه باید به دلیل عقل ثابت شود؛ زیرا حجیت ظاهر کتاب و قول معصوم (علیه السلام) متوقف بر اثبات خداوند اولاً و سپس اثبات نبوت است. آنگاه بحث حدوث از نظر متکلمان را پیش کشیده، می‌گوید: بحث حدوث از نظر متکلمان می‌تواند به سه وجه تقریر شود... و تا آخر حدیث همین روش را ادامه می‌دهد.^۷ او در ذیل این فراز از دعای صحیفه: «يَا اللَّهُ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ»، وَ كَيْفَ يَخْفَى عَلَيْكَ - يَا إِلَهِي - مَا أَنْتَ خَلَقْتَهُ، وَ كَيْفَ لَا تُخْصِي مَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ، أَوْ كَيْفَ يَغِيبُ عَنْكَ مَا

۱. مازندرانی، ۲۳۲/۴.

۲. همان، ۱۵۳/۳.

۳. شعرانی، شرح تجرید، ۱۰.

۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۷/۱.

۵. فیض کاشانی، الوافی، ۹۳۲/۱۸.

۶. مازندرانی، ۹۲/۳.

۷. همان، ۴۲/۲.

أَنْتَ تُدَبِّرُهُ»^۱، می‌گوید: این دلیلی است که علمای کلام و حکمای اسلام برای علم پروردگار آورده‌اند، سازنده‌ی هر چیز علم به مصنوع خود دارد و مؤثر طبیعی که از فعل خویش غافل است، در حقیقت فاعل نیست. و بعد از توضیحی می‌گوید: و خداوند در این معنا فرمود: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)^۲، و علامه، در واقع، با بیان این مطالب در صدد آن است که دانش کلام را همانند فلسفه و عرفان، به آیات قرآن و ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} مستند سازد. لذا از التوحید صدوق، کلامی را از امام صادق^{علیه‌السلام} در پاسخ به سؤال ابن ابی العوجاء می‌آورد که او از امام^{علیه‌السلام} پرسید: دلیل حدوث اجسام چیست؟ و بعد از پاسخ امام^{علیه‌السلام} می‌گوید: صدور مانند چنین کلامی ممکن نیست، مگر از روحی که با آنهاست و سپس به شرح معنای حدوث در علم کلام می‌پردازد.^۳ و یا در ذیل دعای صحیفه: «وَلَمْ تَلِدْ فَتَكُونِ مَوْلُوداً»، به‌روش علمای کلام می‌گوید: فرزند از زیادتی تن پدر و مادر آفریده می‌شود و هرکس فرزند آورد، تنی دارد قابل‌کاهش و افزایش و مادی است، چون در معرض تغییر است و هر موجودی مادی محتاج به امکان استعدادی ماده است و ناچار حادث زمانی و مخلوق است و اگر خداوند تعالی فرزند داشت، خود فرزند دیگری و آماده به سبب معدات سابق بود. تعالی عن ذلک.^۴

۱-۳-۱۷- نمونه‌ها

او در ذیل این بخش حدیث: «وَبِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ»؛ به ساختنش مشاعر را دانسته شد که او را مشعری نیست، با روش کلامی به بحث پرداخته، آورده است: مشعر جزئی از کل است؛ زیرا محل حس برخی افراد

۱. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۲۵۴. معنای دعا: «ای خدایی که چیزی در زمین و آسمان بر تو پنهان نیست و چگونه مخفی ماند بر تو ای خدای من، چیزی که تو خود آفریده‌ای».

۲. الملک، ۱۴. معنای آیه: «آیا کسی که آفریده است نمی‌داند؟ با اینکه او خود باریک‌بین آگاه است».

۳. مازندرانی، ۱۸۶/۴.

۴. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، دعای ۴۷ ص ۲۱۲.

است که با حس درک می‌شود و اگر برای خدای تعالی مشعر باشد، باید جزء داشته باشد و جزء واجب با لذات نیست... پس فرض وجود مشعر مباین وجوب است؛ زیرا هر مشعری باید ممکن باشد.^۱ و در شرح اصول الکافی نیز می‌گوید: زیرا مشعر حکایت از نقص می‌کند. و به روش متکلمان می‌نویسد: علم خداوند بر امور قبل از خلق است و هر جا صحبت از عین است، عالم به مبصرات مراد است.^۲ و در ذیل باب «سعادت و شقاوت» می‌نویسد: مذهب ما در این ابواب تا آخر جزء، معروف و معلوم است، و تحقیق آن در کتب کلام مذکور است.^۳ و بر همین روش، در فهم احادیث، بسیاری از بحث‌های کلامی را به کمک طلبیده است^۴ و در ذیل یکی از احادیث باب بدأ می‌گوید: در علم کلام ثابت است که تقدیم و تأخیر در علم الهی و عقول قادسه راه ندارد. و لذا این احادیث را به نفوس غیر عالم به تفصیل نسبت می‌دهد.^۵

او به همان اندازه که در فهم از روش کلامی سود جسته، معتقد است می‌توان اقوال و روایات را با ادله‌ی کلامی سنجید^۶ و لذا احادیثی که به فرشتگان نسبت معصیت می‌دهد^۷ و یا احادیث بدء الوحی را به دلیل تشکیک در وحی و جبرئیل^۸ به واسطه‌ی مخالفت با عقاید کلامی و باورهای دینی، رد می‌کند. او در ذیل این روایت که «ابن عباس جبرئیل را دید» و پیامبر به واسطه‌ی این رؤیت، به او خبر داد که در آخر عمر نابینا خواهد شد، به دلیل مجازات به دنبال عمل غیر اختیاری، نقد می‌کند^۹ و برخی احادیث را به دلیل موافقت با قاعده‌ی لطف پذیرفته^{۱۰} و یا موافقت روایات باب «آفرینش خلق بر توحید» را به دلیل

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۴۳۴/۱.

۲. مازندرانی، ۲۰۷/۴.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۵۲۷/۱.

۴. ر.ک: مازندرانی، ۷۵/۴؛ فیض کاشانی، الوافی، ۵۲۱/۱ و ۵۲۳ و ۸۰۰/۲۰؛ مازندرانی، ۱۶۰/۴، ۲۸۵ و ۲۸۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۸/۱.

۵. مازندرانی، ۲۴۷/۴.

۶. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۵/۱.

۷. رازی، ابوالفتوح، روح الجنان، ۲۷۴/۱.

۸. همان، ۲۰/۱؛ شعرانی، نثر طوبی، ۳۰۶/۱؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳۹۳/۱۰.

۹. مازندرانی، ۴/۶.

۱۰. همان، ۲۴۵/۴.

هماهنگی با عقاید مذهب اصل دانسته و سایر روایات منافی را به آن ارجاع داده است؛^۱ ضمن آن که پاره‌ای از روایات را نیز به خاطر مخالفت با اصول توحیدی و شأن معصوم - که همه در کتب کلام مذکور است - نقد نموده است.

۱-۳-۱۸- دانش فقه و نقش آن

او معتقد است فقه نیز مانند بسیاری از علوم پیشین مشروع و غیر مشروع دارد؛ مشروع آن، همان طریق ائمه علیهم‌السلام است که مورد رضایت شارع است و طریقی نیز که مورد رضایت خداوند نیست، مانند رأی و قیاس.^۲ لذا آن را از جمله علوم برشمرده که از ظاهر شرع می‌توان برای آن دلیل آورد و حجیت آن را از طریق قرآن ثابت کرد^۳ و به همین سبب است که در باب «سایر وصایای مبهم»^۴ الوافی می‌گوید: تفسیر الفاظ وصایا یکی از ابواب عظیم فقه است که فهم آن متوقف بر فقه و... است.^۵ و معتقد است: اینها خارج از وظیفه محدث نیست.^۶ و در ذیل عنوان باب «آب قلیل - که قلت آن مشتبّه است - و امکان رفع حدث با آن»، می‌نویسد: این باب مشتمل بر احادیث مجمل است... و بر فقیه واجب است که قبل این احادیث به حکم واقف باشد تا بتواند آنها را توجیه نماید.^۷ و در فهم بسیاری از احادیث فقهی، تعبیر به «مقتضای باب»، «مقتضای اصل» و «مقتضای قاعده»^۸ می‌کند و فهم مقتضای اصول و مفاد الفاظ حدیث را وظیفه فقیه می‌داند.^۹

۱-۳-۱۹- نمونه‌ها

او در ذیل کلام - امام علیه‌السلام که می‌فرماید: «غَبْنُ الْمُسْتَرَسِلِ رِبًا»، - می‌گوید:

۱. همان، ۳۷/۸.	۲. همان، ۴۱/۲.
۳. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۶/۱.	۴. فیض کاشانی، الوافی، ۱۳۷/۲۴.
۵. همان، ۱۳۹/۱۲.	۶. همان، ۷۷/۶.
۷. همان، ۲۸۹/۱۷.	۸. همان، ۱۳۸/۲۴.

صحیح این است که متبادر از سحت و ربا آن است که نفس مال حرام است و تصرف در آن جایز نیست و این «اوفق با قواعد معلومه» است؛ مانند عدم حلّیت مال دیگری جز به رضایت وی.^۱ و به وجود قاعده در هر باب برای فهم احادیث آن باب معتقد است. و در ذیل این روایت که می‌گوید: از امام علیه السلام سؤال می‌شود درباره‌ی مردی که صیدی را قصد کرده و تسمیه خوانده، اما تیر به دیگری برخورد می‌کند، که پاسخ در *اصول الکافی* «یَأْكُلُ مِنْهُ» و در *التهذیب* «لَا يَأْكُلُ مِنْهُ» آمده، دومی را برگزیده و می‌گوید: مقتضای این حدیث، عدم حلّیت است که مقتضای قاعده نیز همین است؛ چرا که نیت و تسمیه شرط در صید است.^۲ و در ذیل دو روایت که یکی می‌گوید: اگر وصیت کننده، مبلغی را برای موصی له وصیت کند، اما موصی له قبل از وصیت کننده بمیرد، امام علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ بِشَيْءٍ» و با روایت محمد بن قیس، علی الظاهر، تناقض دارد، به صاحب الوافی - که می‌گوید: «می‌توان گفت: آنها هر یک روایات خاص خود هستند» - ایراد گرفته، می‌نویسد: هدف این است که ما روایت صحیح را تشخیص و دیگری را تأویل یا رد نماییم. و تصدیق هر دو فایده‌ای ندارد... و می‌افزاید: روایت محمد بن قیس - که دیگران رد کرده‌اند - اولاً مخالف قاعده نیست، ضمناً مراد امام از «لَيْسَ شَيْءٌ» معلوم نیست.^۳ او در پرتو همین قواعد معلوم در فقه، به نقد پاره‌ای از احادیث نیز پرداخته است و در نقد روایتی که می‌گوید: اگر مردی با زنی ازدواج کند که شوهر دارد، ولی نداند، حکم چیست؟ که ابوبصیر - که به تعبیر شعرانی همان یحیی بن قاسم است - می‌آورد که زن سنگسار شده و مرد تازیانه می‌خورد، می‌نویسد:

این روایت مخالف با «اصول معلومه» در فقه است که اگر مردی ناآگاهانه با زن شوهرداری ازدواج کند، گناهکار نبوده و حد بر او جاری نمی‌گردد.^۴ و نیز

۱. همان، ۴۰۷/۱۷ و ۴۵۷.

۲. همان، ۱۷۹/۱۹؛ نیز ر.ک: ۴۰۶/۲۱، ۴۰۷/۱۷ و ۲۸۴/۱۸ و ۵۵۵.

۳. همان، ۱۰۲/۲۴.

۴. همان، ۳۱۵/۱.

در ذیل روایت حبیب سجستانی - که پرداخت دیه را بر مردی که دست مرد دیگر را قطع کرده، در حالی که قطع کننده، دو دست و دو پا ندارد، واجب می‌داند - می‌نویسد: حدیث حجت نیست؛ چرا که مفاد حدیث مخالف «مقتضای اصول» است.^۱ و نیز حدیثی را در باب «ازدواج زن مطلقه به غیر سنت نبوی» به واسطه‌ی مخالفت با «ما اطبق علیها الفقهاء» - که قصد انشا در صحت عقود و ایقاعات شرط است - رد می‌کند.^۲

۱-۳-۲۰- دانش نجوم و نقش آن

علامه، دانش نجوم را در فهم و نقد حدیث به کمک گرفته، معتقد است که در قرآن و حدیث بر صحت آن دلیل داریم. او در ذیل آیه (وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّاعِیْنَ وَالْحِسابَ)^۳ می‌نویسد: این آیه کریمه دلالت می‌کند بر صحت علم نجوم که از روی سیر ماه و خورشید و حساب و حرکات ستارگان باشد.^۴ و در تفسیر آیه (بِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُونَ)^۵ می‌آورد: پس علم نجوم برای این مقصود ممدوح و مطلوب خداوند است.^۶ او در ذیل حدیثی که عیاشی از امام رضا علیه السلام نقل کرده است، می‌گوید: یاد گرفتن و آموزش دادن آن صحیح است.^۷ و در ذیل سخن راوی که به امام علیه السلام می‌گوید: «إِنَّ النَّاسَ یَقُولُونَ أَنَّ النُّجُومَ لَا یَحِلُّ النَّظَرُ فِیْهَا...» و در آن، اظهار علاقه برای یادگیری دانش نجوم می‌کند، می‌گوید: حاصل مفاد حدیث، جواز بررسی نجوم است، چه در احکام و چه در حساب؛ اگر چه احکام

۱. همان، ۶۸۳/۱۶.

۲. همان، ۲۶۵/۲۱؛ نیز ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۱۰/۳.

۳. الإسراء، ۱۲.

۴. «و تا شماره سال‌ها و حساب [عمرها و رویدادها] را بدانید» (کاشانی، منهج الصادقین، ۲۶۸/۵).

۵. النحل، ۱۶.

۶. «و آنها به وسیله‌ی ستاره [قطبی] راه‌یابی می‌کنند» (کاشانی، منهج الصادقین، ۱۸۴/۵).

۷. طبرسی، مجمع البیان، ۴۴۹/۸.

آن مورد اعتماد نیست، ولی بطلان شیء غیر حرام بودن آن است.^۱ و در ذیل برخی از احادیث، آنها را دال بر صحت علم نجوم دانسته^۲ و به دفاع از آنها پرداخته است.^۳

علامه در ذیل این روایت: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَضْلٌ»؛ دانش سه چیز است: آیه‌ی محکم، فریضه‌ی عادلانه، سنت پابرجا و غیر اینها فضل است، ضمن معرفی این دانش‌ها، در ذیل فراز اخیر می‌گوید: اینکه گفته‌اند آیات ۱۹۱ سوره آل عمران و ۳۹ سوره یس، منع از دانش نجوم می‌کند، من معتقدم که این آیات دال بر مدح علم نجوم و ترغیب به آن است و نهی باید بر چیزی حمل شود که با مدح و ترغیب منافات نداشته باشد. و ادامه می‌دهد: ما در حواشی الوافی گفتیم: آنچه مدح شده، مربوط به حرکات و ضبط آن و مقدار روز و شب و عرض و طول جغرافیایی سرزمین‌ها و شناخت قبله و در کل متعلق به حساب و ضبط مقادیر است و آنچه نهی شده، متعلق به خواص کواکب و اوضاع آنها و آنچه معروف به علم احکام نجوم است و هدف از آن دروغ بستن به غیب بدون علم است و تحریم متوجه آن است، فقط و نه صرف تعلیم.^۴ او در چندین جای دیگر می‌گوید: «احکام نجوم و سعد و نحس باطل است»،^۵ و «نه در سیر کواکب»^۶ و در ذیل عبارت امام «لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، لَا يَضُرُّ بَدِينَكُمْ» می‌گوید: علما ما به مدلول این خبر فتوا داده‌اند که بررسی علم نجوم، چه در حساب و چه در احکام جایز است؛ اگر چه صحت آنچه متعلق به احکام آن است، ثابت نشده است، ولی آنچه متعلق به حساب است، شاید کسی در محاسبات اشتباه کند، ولی حق است. اما آنچه متعلق به نحس و سعد و احکام است، دلیل بر صحت آن نیست.^۷ و لذا ضمن جداسازی این دو، تمسک به علم

۱. «مردم می‌گویند بررسی نجوم حلال نیست.» (مازندرانی، ۲۵۶/۱۲).

۲. همان، ۴۶۳/۱.

۳. همان، ۵۱۲/۱۲.

۴. همان، ۲۴/۲.

۵. همان، ۴۶۳/۱۲.

۶. رازی، ابوالفتح، روح الجنان، ۲۷۶/۹.

۷. فیض کاشانی، الوافی، ۵۱۴/۲۱.

نجوم در احکام شرعی را صحیح و حجت دانسته است و آیه (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا)^۱ را دال بر آن می‌داند^۲ و معتقد است فهم دانش نجوم در فهم روایات موثر است.^۳

۱-۳-۲۱- نمونه‌ها

او در ذیل روایت نوروز - که ابن شهر آشوب گوید: حکایت کنند که منصور نزد موسی بن جعفر علیه السلام فرستاد و عرضه داشت: روز نوروز بنشیند تا مردم به تهنیت آیند و هر چه مال برای خلیفه پیش‌کش آرند، آن حضرت بستاند. امام علیه السلام فرمود: من هر چه در اخبار جدّم جستجو کردم، از این عید خیری نیافتم، از آیین فارسیان است که اسلام برانداخت. معاذالله! چیزی را که اسلام برانداخت، ما احیا بکنیم. منصور گفت: برای سیاست لشکر این کار باید کرد (که عجم‌اند) و تو را به خدا سوگند می‌دهم که بنشین، آن حضرت نشست - می‌نویسد: به فرض صحت، حدیث دلالت دارد که نوروز را عید گرفتن، اگر نه برای احیای سنت مجوس باشد، جایز است و اولی آن است که مرد مؤمن به قصد نصب امیرالمؤمنین به خلافت در این ایام، آن را عید گیرد؛ چون بر حسب بعضی روایات، آن روز نوروز بود. من از زیج هندی استخراج کردم تحویل آفتاب به برج حمل در سال دهم هجری چهارشنبه بیست و یکم ذی‌الحجه بود، سه روز پس از عید غدیر خم، و جشن گرفتن پس از سه‌روز هم مناسب است.^۴ و در ذیل آن روایت که مبعث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و شکستن بت‌های کعبه را هم نوروز می‌داند، می‌نویسد: چون راجع به قبل از حجة‌الوداع است، حساب نجومی در آن مضبوط نیست و این حساب منظم زیج به برکت حکم خدا در قرآن و برافتادن نسیء است.^۵ نیز

۱. الأنعام، ۹۷. ترجمه: «و اوست کسی که ستارگان را برای شما قرار داده تا به وسیله‌ی آنها در تاریکی‌های خشکی و دریا راه یابید.»

۲. طبرسی، مجمع البیان، ۳۳۹/۴ و ۴۰۲/۶.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۱۳۹/۱۲.

۴. همان، ۴۶۶.

۵. شعرانی، دمع السجوم، ۴۶۶.

در ذیل این گزارش تاریخی که می‌گوید: روز قتل امام حسین علیه السلام آسمان تاریک شد و ستارگان دیده شدند و یا اینکه آمده است: آسمان بگرفت، چنان که ستارگان در روز پدیدار شدند، می‌نویسد: بر حسب قواعد نجومی در دهم ماه خورشید نگیرد... و امثال این کسوفات در غیر وقت مشخص که روایات موثق وقوع آن را ثابت کند، نه به واسطه‌ی حایل شدن جرم ماه است؛ چنانکه در کسوفات عادی، بلکه به سبب کرات دیگری است، که مانند ذوات الاذناب که مقادیر و کیفیات حرکات آنها بر ما معلوم نیست و در ذیجات ثبت نشده است.^۱ علامه، با توجه به آنچه در نجوم بدان معتقد بوده، پاره‌ای از احادیث را نیز به نقد کشیده است. او در ذیل این روایت که سلیمان بن خالد می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام پرسیدم: عَنْ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ مِمَّا يَكُونَانِ؟ فَقَالَ لِي: يَا أَبَا أَيُوبَ! إِنَّ الْمَرِيخَ كَوْكَبٌ حَارٌّ وَزُحْلٌ كَوْكَبٌ بَارِدٌ»، می‌نویسد: این موافق آن است که اهل احکام ذکر کرده‌اند، و آنچه درباره‌ی ارتفاع همیشگی مریخ به همراه انحطاط زحل آمده است، قطعاً و حسناً موافق مدت و حرکات دو ستاره... نیست، لذا عمل به این حدیث را باید به اهلش واگذار.^۲ البته او طبق قاعده‌ای که در روایات علمی بدان پایبند است، می‌گوید: از آنجا که پاره‌ای راویان اهل آن دانش نبوده‌اند، ممکن است حدیث را آنگونه که صادر شده، نقل نکرده باشند؛ چون آنها نمی‌توانند کلام علمی مشتمل بر اصطلاحات خاص را به گونه‌ای نقل کنند که دلالت بر معنا تغییر نیابد.^۳

لذا او در ذیل حدیثی که امام به سائل می‌فرماید: «أَتَدْرِي كَمْ بَيْنَ الْمُشْتَرِي وَالزُّهْرَةِ مِنْ دَقِيقَةٍ؟» آیا می‌دانی بین مشتری و زهره چقدر فاصله است، و پاره‌ای عبارات دیگر، می‌گوید: این امور از مسائل بسیار ساده علم نجوم است و صدور آن از معصوم علیه السلام بعید می‌نماید. و سپس آن را با همان قاعده‌ای که اشاره شد،

۱. همان، ۳۱۸.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۲۲۲/۲۶.

۳. «که گرما و سرما از چه پیدا شود؟ فرمود: ای ابویوب، همانا مریخ ستاره‌ای گرم است و زحل ستاره‌ای سرد است.» (همان؛ نیز مازندرانی، ۲۵۶/۱۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۴۹/۸).

نقد می‌نماید.^۱ و اضافه می‌کند: برخی عبارات را در حدیث، باید حمل بر تحریف روایات در شنیده‌هایشان کرد و استصعاب روای دال بر عدم آگاهی وی است. و ساده‌ترین کار، حساب مسافت بین خورشید و سنبه است که در هیئت قدیم و جدید یکی است.^۲ او در پرتو همین آگاهی، حدیثی را که سیاری از امام حسن عسکری نقل می‌کند، مخالف حس و واقع اعلام کرده، به نقد کشیده است.^۳ و گزارشی که وفات حضرت سکینه(س) را روز پنجشنبه، پنج روز گذشته از ماه ربیع‌الاول سال ۱۱۷ آورده، نقد کرده و به تصحیح اجتهادی آن را از «خمس خلون» به «لخمس عشرة خلون» تغییر داده، به این دلیل که پنجم ربیع‌الاول ۱۱۷ پنجشنبه نبود، بلکه یکشنبه بود و پانزدهم چهارشنبه.^۴ در پایان، لازم است ذکر شود، از آنجا که علامه معتقد به حجیت عقل است و آن را در اصول اولیه و غیر آن حجت دانسته و نهی‌ها را متوجه قیاس می‌داند که از سنخ عقل نیست،^۵ تصریح می‌کند: آنچه عقل راهنمایی می‌کند، خارج از قرآن نیست^۶ و روایات نیز بر صحت اعتماد بر ادله‌ی عقلی حکمی دلالت دارند.^۷ لذا همانطور که در آغاز بحث آوردیم، او بر حجیت دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات تأکید می‌کند و به همین مناسبت از دانش اصول،^۸ منطق و تاریخ نیز کمک می‌گیرد. در پرتو دانش اصول، گاهی از احادیث اخذ مفهوم نموده^۹ و از آیه و حدیث رفع تعارض می‌کند^{۱۰} و با استفاده از دانش منطق و با تکیه بر قیاس مساوات^{۱۱} مطلبی را فهمیده و با قیاس مع الفارق^{۱۲} فهمی را نقد کرده است. و گاهی به ترکیبی زیبا

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۵۱۵/۲۶. ۲. مازندرانی، ۲۵۶/۱۲؛ فیض کاشانی، الوافی، ۵۱۵/۲۶.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۱۵۲/۱۱. ۴. شعرانی، دمع السجوم، ۴۹۷.

۵. مازندرانی، ۲۸۶/۱. ۶. همان، ۲۱۰/۳.

۷. همان، ۱۸۰/۴.

۸. او تصریح می‌کند که فایده‌ی دانش اصول تشحیذ ذهن و آگاهی به فهم اسرار حدیث است که فهم احکام شرعی جز به ادله اصول ممکن نیست (مازندرانی، ۲۳۲/۴).

۹. همان، ۱۰۰/۵؛ فیض کاشانی، الوافی، ۳۰۱/۱۷ و ۷۰۹/۲۰.

۱۰. فیض کاشانی، الوافی، ۱۲۴/۱۹. ۱۱. مازندرانی، ۱۷۴/۴ و ۱۸۲.

۱۲. همان، ۲۳۵/۵.

دست زده و در ذیل حدیث «إِنَّ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ يَدُورُ حَيْثُمَا دَارَ» گوید:
«رَأَى فُلَانٌ مُخَالَفَ لِرَأْيِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْخِلَافَةِ - (به مقتضای حدیث)» و
«كُلُّ رَأْيٍ خَالَفَ رَأْيَ عَلِيٍّ فَهُوَ مُخَالَفٌ لِلْحَقِّ، فَرَأَى فُلَانٌ مُخَالَفًا لِلْحَقِّ» و مانند آن را
در چند جای دیگر نیز آورده است.^۱ و در مواردی بسیار گسترده در فهم و نقد
روایات، تاریخ را به کار بسته است که می‌توان آن را در ذیل معیار مستقل و
جداگانه بررسی کرد.

۱-۳-۲۲- نتیجه

پس، حجیت عقل و در نتیجه، ارزش و ارجمندی دستاوردهای آن از یک
سو، و وجود گزاره‌های علمی عقلانی در نصوص دینی - که خود به منزله‌ی
نوعی تأیید آن روش‌هاست - که فهم آنها جز به آگاهی از پاره‌ای دانش‌های
بشری ممکن و میسر نیست، از سویی دیگر، علامه شعرانی را بر آن داشته تا با
تتبع در قرآن و روایات ضمن مستندسازی بسیاری از این دانش‌ها به این دو منبع
گرانها، تأکید ورزد که این دانش‌ها در صورتی که به ضرورت عقلی به قطعیت
پیوسته باشند و یا مؤید قرآن و حدیث و یا به تأیید آن دو رسیده باشند، در فهم
قرآن و حدیث و نقد روایات حجت بوده، قابل استدلال هستند.

فصل چهارم

روش های فقه الحدیثی فیض کاشانی در الوافی

۱-۴-۱- مقدمه

فیض کاشانی محدث بزرگ شیعه در قرن یازدهم هجری، جامع کتب اربعه در اثر سترگ *الوافی* است. وی با درک اهمیت «فقه الحدیث» نسبت به «روایة الحدیث» و کمبود آن در اصل کتب اربعه، به بیان و توضیح روایات در ذیل آنها پرداخت و تلاش قابل توجهی در رفع غوامض اخبار ائمه علیهم السلام به خرج داد. به طوری که با روش‌های گوناگون از جمله بهره‌گیری از آیات قرآن، استناد به روایات متحد المعنی، مراجعه به مباحث ادبی و لغوی، استفاده از فضای تاریخی صدور روایات و اثرپذیری از رشته‌های مختلف علوم اسلامی، فقه الحدیث بسیاری از روایات را مشخص ساخت که فصل حاضر متکفل ارائه‌ی گوشه‌هایی از این تلاش‌های علمی است.

۱-۴-۲- طرح مسأله

محمدبن مرتضی مدعو به‌مولی محسن کاشانی و ملقب به فیض (م ۱۰۹۱) به‌عنوان محدثی باگرایش اخباری‌گری مؤلف آثار مهمی در رشته‌های مختلف علوم اسلامی است^۱ که از مهم‌ترین کتاب‌های او - که با بهره‌گیری از روایات تألیف شده - می‌توان به *الصافی* در تفسیر قرآن و *الوافی* در زمینه‌ی روایات اشاره کرد. از آنجا که عالمان اخباری رجوع به روایات را در شناخت مسائل دینی، امری کارآمد دانسته و اعتبار چندانی جهت علوم عقلی و دریافت‌های بشری قائل نیستند، پرداختن به

۱. ابن بابویه، معانی الاخبار، ۲-۱.

فقه‌الحدیث روایات از طریق تدبر در مضامین اخبار در جای جای کتب الوافی، امری سؤال‌برانگیز است. لذا شناخت جایگاه فقه‌الحدیث در ذیل روایات الوافی و روش‌های فقه‌الحدیثی فیض کاشانی در رفع ابهام از چهره‌ی بسیاری از روایات، از مباحث مهمی است که این فصل متکفل بررسی آن شده است.

۱-۴-۳- اهمیت فقه‌الحدیث و جایگاه آن در الوافی

فقه‌الحدیث که در لسان روایات از آن با تعبیر «درایة‌الحدیث» و «معانی‌کلام» یاد شده عبارت از دانشی است که متکفل فهم و توضیح روایات است. با توجه به تطوّر اصطلاح «درایة‌الحدیث» در طول زمان^۱ فقه‌الحدیث در دوران معاصر دانشی متفاوت از علم درایة‌الحدیث بوده و صرفاً درصدد کشف مقاصد و مدالیل روایات و غموض و مبهمات آنهاست. شیخ آغا بزرگ تهرانی در این خصوص می‌نویسد: «ان موضوعه متن الحدیث خاصه فیبحث فیه فی شرح لغاته و بیان حالاته من کونه نصاً او ظاهراً، عاماً او خاصاً، مطلقاً او مقیداً، مجملاً او مبیناً، معارضاً او غیر معارض»^۲ یعنی: موضوع فقه‌الحدیث به طور خاص متن حدیث است. در این علم درباره‌ی شرح لغات حدیث و حالات آن از جمله نص یا ظاهر، عام یا خاص، مطلق یا مقید، مجمل یا مبین، معارض یا غیر معارض بودن (حدیث) بحث می‌شود. اما در اهمیت فقه‌الحدیث همین بس که در روایات معصومان (علیهم‌السلام) بر این موضوع بسیار تأکید شده تا جایی که فهم یک حدیث بهتر از نقل هزار حدیث، اعلام شده است.^۳ لذا امامان خود به تبیین روایات اهتمام داشته‌که شماری از آموزه‌های آنان در این خصوص به وسیله‌ی محدث بزرگ شیعه صدوق در کتاب‌های معانی الأخبار و علل الشرائع جمع و تدوین شده است. پس از امامان شیعه، محدثان بزرگ نیز از جمله کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی،

۱. معارف، نک: شناخت حدیث، ۲۱-۴۰.

۲. تهرانی، آقابزرگ، الذریعه، ۵۸/۸.

۳. ابن بابویه، معانی الاخبار، ۲؛ عطاردی، ۸/۱ به نقل از اخبار اصبهان.

شیخ طوسی از مسالهی فقه‌الحديث غافل نبوده و هر کدام به شکلی در آثار خود کم یا بیش به این مهم پرداخته‌اند که شناسایی روش‌های آنان در تبیین روایات مجال وسیعی می‌طلبد. اما در دوره‌ی متأخران و با ظهور مکتب اخباری‌گری شرح و تعلیق‌نویسی بر روایات، خاصه کتب اربعه به صورت جدی در دستور کار محدثان قرار گرفت و در مدت زمان کوتاهی صدها شرح و تعلیق بر کتاب‌های حدیثی نگاشته شد که کارنامه‌ی مهمی در فقه‌الحديث روایات از سوی علمای شیعه به شمار می‌رود.^۱ سهم دو عالم بزرگ قرن یازدهم یعنی علامه محمد باقر مجلسی و محمدبن مرتضی ملقب به فیض کاشانی در این خصوص قابل توجه و ستودنی است. فیض کاشانی به هنگام تألیف کتاب *الوافی* یکی از نقائص کتب اربعه را کمبودهای این کتب از جنبه‌های فقه‌الحديثی توصیف می‌کند. از جمله در خصوص کتاب *الکافی* می‌نویسد: «ثم انه لم يشرح المبهمات و المشکلات»^۲ سپس با آوردن سخنانی مشابه آن درباره‌ی سایر کتب اربعه به صورت کلی می‌نویسد: «این مشایخ سه‌گانه (کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی) که خداوند شاکر مساعی آنان باد، گرچه تلاش‌های خود را در خصوص انجام مقاصد خود بذل نمودند و در نقل و جمع روایات و رفع پراکندگی آنها کوشش به خرج دادند جز آنکه ... به شرح کامل مبهمات روایات و کشف جنبه‌های پوشیده اخبار و حل غوامض احادیث و تفسیر پیچیدگی آنها تلاش (کافی) معمول نداشتند»^۳ فیض کاشانی با درک این نقیصه در کتب اربعه به تألیف کتاب *الوافی* مبادرت ورزید و در کنار تدوین مناسب روایات کتب اربعه در قالب اثری واحد به نگارش بیان‌هایی در ذیل بسیاری از روایات اقدام نمود. چنانکه خود می‌نویسد: «و شرحت منه ما لعله يحتاج الی بیان شرحاً مختصراً فی غیر طول»^۴،

۱. جهت اطلاع نک: معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۳۸۸-۳۹۶ و نیز صفره، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های دوازدهم و سیزدهم ۱۷۲-۲۴۴: فقه‌الحديث (شرح و مفهوم‌شناسی حدیث)، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های هشتم تا یازدهم، ۴۱۸-۴۳۷ با عنوان: فقه‌الحديث.

۲. فیض کاشانی، *الوافی*، ۵/۱.

۳. همان، ۶ با اندکی تلخیص.

۴. همان، ۷/۱.

یعنی: من از روایات کتاب، روایاتی که نیاز به بیان داشت، به شرح مختصری درباره‌ی آنها مبادرت کردم.

مطالعه و بررسی بیان‌های فیض کاشانی که در تمام مجلدات الوافی به چشم می‌خورد مبانی و روش‌های فهم حدیث از دیدگاه این دانشمند را به دست می‌دهد. در فصل حاضر تلاش شده تا روش‌های فقه‌الحديثی فیض کاشانی با استفاده از مجلدات نخستین الوافی و در محدوده‌ی روایات غیرفقهی استخراج و ارائه گردد.

بدیهی است که مقصود از روش‌های فقه‌الحديث فیض کاشانی، بررسی جهت‌گیری‌های کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی، روایی، فقهی و... فیض کاشانی در مسیر بیان روایات کتاب الوافی نیست^۱ که طبعاً سهم مبانی اعتقادی و جهت‌گیری‌های علمی یاد شده بر روش‌های فقه‌الحديثی فیض کاشانی غیرقابل انکار است. اما مقصود از روش‌های فقه‌الحديثی فیض کاشانی در این فصل توجه به اصول، منابع و شیوه‌هایی است که فیض کاشانی در بیان مقاصد روایات از آنها استفاده کرده است.

۱-۴-۴- منابع فیض کاشانی در فقه‌الحديث روایات

فیض کاشانی به عنوان دانشمندی جامع‌الاطراف استفاده از علوم گوناگون ادبی، تفسیری، حدیثی، تاریخی، فقهی و حتی عرفانی و فلسفی در فهم روایات را مدنظر قرار داده است و با مراجعه به کتاب الوافی می‌توان به میزان بهره‌گیری او از چندین دسته از منابع به شرح زیر پی برد:

الف) منابع لغوی	ه) منابع تاریخی
ب) منابع تفسیری	و) منابع فقهی

۱. برخی از محققان در بررسی روش‌های فقه‌الحديث فیض کاشانی، این روش‌ها را بیشتر از منظر فلسفی، عرفانی، کلامی، ادبی، اخلاقی، اجتماعی، فقهی ... بررسی کرده‌اند. در این مورد نک به وافی، مبانی و روش‌های فقه‌الحديث، ۲۴۵-۲۸۸ و نیز روش فیض کاشانی در شرح احادیث غیرفقهی بر اساس همان کتاب، ۱۲۷-۱۴۲.

ج) منابع حدیثی ز) کتب رجال و درایه
 د) کتاب‌های دعا ح) منابع، اخلاقی، عرفانی و فلسفی^۱
 اما بدون تردید فیض کاشانی به عنوان عالمی با جهت‌گیری اخباریگری^۲ در مسیر فقه‌الحديث روایات، بیشترین مراجعه را به منابع حدیثی داشته است. لذا در مواضع متعدد کتاب الوافی استفاده از آثار محدثان دیگر مانند کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، برقی، طبرسی و عبدالله بن جعفر حمیری قابل ملاحظه است. او خود در اهمیت و کارکرد مراجعه به منابع روایی می‌نویسد: «جهت تقریب و ساده‌سازی شرح روایات، احادیث مهمی از کتب و اصول دیگر (غیر از کتب اربعه) را آوردم و با استفاده از آنها بین روایاتی که گونه‌ای تنافی میان آنها احساس می‌شد، جمع به عمل آوردم به این صورت که برخی از روایات را با روایات دیگر به صورتی که دور از ذهن نباشد تأویل (و جمع) کردم. تا این کار برای طالبان معرفت و هدایت - از فرقه‌ی ناجیه امامیه - مبنا قرار گیرد و جهت نجات‌طلبان از شیعیان عترت پیامبر ﷺ دستورالعمل قابل اتکایی باشد که با وجود آن نیازمند کتاب دیگر نگردند»^۳.

فیض کاشانی به این ترتیب به اهم کتاب‌های حدیثی پیشینیان تا عالمان معاصر خود مراجعه کرده و کوشیده است تا از منابعی مانند علل الشرایع^۴، معنی الاخبار^۵، امالی صدوق^۶، تحف العقول^۷، قرب الاسناد^۸، محاسن برقی^۹، غوالی الیالی^{۱۰}، العزیزیه فی الاحادیث الدینییه^{۱۱}، الامان من اخطار الاسناد و الازمان^{۱۲}،

۱. جهت اطلاع از نمونه هریک از منابع یاد شده و جایگاه آنها در الوافی نک به وافی، مبانی و روش‌های فقه‌الحديث، ۳۰۲-۳۱۲ با عنوان: منابع شرح احادیث در وافی.

۲. ارتباط فیض با اخباریگری را نک: بهشتی، ابراهیم، ۱۳۱-۱۳۵.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۷/۱.

۴. همان، ۲۸۵/۱.

۵. همان، ۲۱۴/۱.

۶. همان، ۲۲۶/۲ و ۲۷۸.

۷. همان، ۱۰۲/۴.

۸. همان، ۶۱۹/۵.

۹. همان، ۸۰۲/۵.

۱۰. همان، ۲۹۱/۱.

۱۱. همان، ۷۷۳/۳.

۱۲. همان، ۶۳۸/۴.

عیون اخبار الرضا^۱، توحید صدوق^۲، کمال الدین و تمام النعمه^۳، ارشاد شیخ مفید^۴، احتجاج طبرسی^۵، امالی شیخ طوسی^۶، نهج البلاغه^۷ و شرح ابن ابی الحدید^۸ و موارد دیگر، احادیث هم‌مضمون با حدیث مورد نظر خود را استخراج کرده و با استفاده از شواهد روایی به بیان حدیث مورد بحث پردازد (نمونه‌ها را نک ادامه فصل) نکته‌ی دیگر در منابع فیض کاشانی، استفاده این دانشمند از آرای بزرگانی است که فیض در فقه‌الحدیث روایات الوافی به آنها مراجعه کرده است. از معروف‌ترین این دانشمندان (به جز محدثان که ذکر آنها گذشت) می‌توان به زمخشری، محمدبن زکریای رازی، شهید اول، محقق حلی، صدرالمتألهین، میرداماد، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن ابی الحدید، ابن میثم، کشی، فارابی، غزالی، سهروردی، ابن عربی، ابن قتیبه، سید ماجد بحرانی، اربلی و ازهری اشاره کرد که فیض گاه در ذیل روایات الوافی سخنی به عنوان شرح احادیث یا توضیحی پیرامون معنای روایات از آنها نقل کرده است و گاه نیز پس از نقل نظریه‌ای از این بزرگان احياناً به نقد آن اقدام می‌کند و لذا روش فیض پذیرش بدون تحقیق و مقلدانه هر دیدگاهی نیست.^۹

۱-۴-۵- شاخصه‌های مهم در روش فقه‌الحدیثی فیض کاشانی

به طوری که گذشت فیض کاشانی در مقام توضیح روایات از اصول و منابع متعددی بهره گرفته که مهمترین شاخصه‌های آن به ترتیب زیر است:

۱-۴-۵-۱- استفاده از قرآن

فیض گاه در بیان خود پیرامون روایات، آیات قرآن را به کار می‌گیرد و به

۱. همان، ۴۸۲/۱.

۲. همان، ۴۸۳/۱.

۳. همان، ۴۲/۱.

۴. همان، ۳۸۸/۲.

۵. همان، ۴۰۲/۲.

۶. همان، ۴۰۲/۲.

۷. همان، ۲۴۸/۱، ۴۲۲.

۸. همان، ۲۴۷/۱.

۹. تفصیل را نک: میر جلیلی، ۲۹۱-۳۰۲.

اصل آیات یا مضامین تفسیری آن استشهد می‌کند. از آنجا که فیض مفسری توانمند بوده که تفاسیری چند هم بر قرآن نوشته، این کار برای او آسان است. وی بدین وسیله نشان می‌دهد همانگونه که روایات معصومان در مقام تفسیر آیات الهی وارد شده‌اند، گاه ممکن است که به عکس آیه و آیاتی از قرآن برطرف کننده‌ی ابهام و اجمالی از روایات باشند.

به عنوان نمونه در حدیثی از قول رسول خدا ﷺ می‌نویسد: «أَبَى اللَّهُ لِصَاحِبِ الْبِدْعَةِ بِالتَّوْبَةِ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِنَّهُ قَدْ أَشْرَبَ قَلْبُهُ حُبَّهَا»^۱ سپس با عنوان بیان می‌آورد: «اشرب قلبه بعينه المجهول ای خالطه و منه قوله تعالى: (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ)^۲ و انما اشرب قلبه حبها لاعتقاداتها الراسخ بها الحاصل من تزوين الشياطين اياها لديه آنا فانا و تسويل نفسه الامارة لها عنده يوماً فيوماً و بهذا تتميز البدعة عن المعاصي الآخرة»^۳ یعنی: «اشرب قلبه» که به صیغه‌ی مجهول است به معنای اختلاط و امتزاج است، شاهد آن سخن خدای تعالی (درباره‌ی بنی اسرائیل) که می‌فرماید: (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ) (آنها قلب خود را از دوستی گوساله اشراب کردند). به عنوان نمونه‌ی دیگر روایتی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت به نقل از امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ تَقْوَى وَ كَيْفَ يَقِلُّ مَا يُتَقَبَّلُ»^۴ یعنی: هیچ عملی با وجود تقوی (نزد خداوند) کم و کوچک نیست و چگونه آنچه به درگاه الهی پذیرفته می‌شود سبک و کوچک خواهد بود. فیض در ذیل حدیث می‌نویسد: «اشار باخر الحديث الى قوله سبحانه: (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)»^۵ یعنی: (امام) با فراز پایانی به این قول خداوند اشاره دارد که همانا خداوند از پرهیزکاران قبول می‌کند.^۶

۱. پیامبر ﷺ فرمود: خداوند ابا دارد از بدعت گزار قبول توبه کند، سؤال شد: ای رسول خدا علت چیست؟ فرمود: به این خاطر که قلب بدعت گزار از علاقه به بدعت اشراب (سیراب) شده است..

۲. البقره، ۹۳. ۳. فیض کاشانی، الوافی، ۲۴۵/۱-۲۴۶.

۴. همان، ۳۰۷/۴. ۵. همان.

۶. نک: المائده، ۳۱.

باز به مناسبتی حدیثی از علی علیه السلام نقل می‌کند که حضرت به مناسبتی در مقایسه‌ی علم و مال فرموده است: «أَيُّهَا النَّاسُ، أَنْ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ؛ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ، قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ، وَضَمَنَهُ، وَسَيَفِي لَكُمْ، وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ، وَقَدْ أَمَرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ؛ فَاطْلُبُوهُ».^۱

فیض در تبیین «مقسوم» آن را مرتبط با آیه: (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)^۲ دانسته و عبارت «مَضْمُونٌ لَكُمْ» را در ارتباط با آیه (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...) ^۳ اعلام می‌کند.

نکته‌ی قابل توجه در استشهادات قرآنی فیض کاشانی انتقال او در مواردی به برخی از تفاسیر روایی قرآن و بهره‌گیری از مفاد آیات قرآن و روایات وارده در ذیل آن آیات است به عنوان نمونه پس از ذکر حدیثی از امام باقر علیه السلام در ماهیت علم غیب امام علیه السلام به این صورت که: «... يُبْسَطُ لَنَا الْعِلْمُ فَنَعْلَمُ وَيُقْبَضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ وَقَالَ: سِرُّ اللَّهِ أَسْرَهُ إِلَى جَبْرَائِيلَ علیه السلام وَأَسْرَهُ جَبْرَائِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَسْرَهُ مُحَمَّدٌ إِلَى مَنْ شَاءَ اللَّهُ»^۴ می‌نویسد: «أراد بمن شاء الله أمير المؤمنين علیه السلام قال علي بن ابراهيم رحمه الله في تفسير قوله تعالى (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ) يعني عليا المرتضى من الرسول ص و هو منه...»^۵.

۱-۴-۵-۲- استفاده از روایات

به طوری که گذشت مهم‌ترین اصل در روش فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، استفاده او از منابع حدیثی است. فیض در بیان‌های فقه‌الحدیثی، استفاده‌های متنوعی از روایات می‌کند به این صورت که: گاه به وسیله‌ی حدیثی به رفع ابهام

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۱/۱۲۷.

۲. الزخرف، ۳۲.

۳. هود، ۶.

۴. همان، الوافی، ۳/۵۹۰.

۵. همان.

از مفاد حديث ديگر اقدام مي‌کند، گاه با آوردن روايات هم مضمون، بيان کامل‌تري از حديث مورد نظر به دست مي‌دهد و در اين مسير تقطيع، اختصار و حتي اختلاف الفاظ و عبارتهاي حديث مشخص مي‌شود و گاه با آوردن روايات متحدالمضمون به اختلاف و تعارض احتمالي روايات اشاره کرده و با روش علمي بين آنها را جمع مي‌کند. موارد ياد شده شواهد فراواني در مجلدات مختلف الوافي دارد که تنها به ذکر نمونه‌هايي بسنده مي‌شود:

- در ضمن حديثي از امام صادق عليه السلام نقل مي‌کند که آن حضرت فرمود: «مَنْ حَفِظَ مِنْ أَحَادِيثِنَا أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمًا فَقِيها»^۱ آنگاه به عنوان فقه‌الحديث، روايت ياد شده مي‌نويسد: «اين حديث، در شيعه و سني حديثي مشهور و مستفيض است، برخي هم قائل به تواتر آن شده‌اند. محدثان شيعه اين حديث را با طرق متعدد که تنها در لفظ با يکديگر اختلاف دارند، نقل کرده‌اند از جمله شيخ صدوق با سندي از قول امام کاظم از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم نقل کرده که فرمود:^۲ فيض کاشاني پس از ذکر اختلافاتي که در عبارات اين حديث در منابع ديده مي‌شود به توضيحاتي درباره‌ي مفهوم حفظ و ارجحيت روايات اهل بيت عليهم السلام نسبت به رواياتي که اهل سنت از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم نقل مي‌کنند پرداخته، آنگاه اين بحث را به ميانه مي‌آورد که مفاد چهل حديثي که حفظ آن انسان را در روز قيامت در صف فقيهان قرار مي‌دهد چيست؟ فيض کاشاني نخست به اجمال توضيح مي‌دهد که اين روايات بايد در حوزه‌ي علوم سه‌گانه‌اي باشد که همه‌ي تعاليم شرع بازگشت به آن مي‌کند.^۳ وي سپس در اثبات اين تبين به آوردن حديث طولاني ديگري از خصال شيخ اقدام مي‌کند که به موجب آن علي عليه السلام از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم درخواست معرفي ۴۰ حديث مورد نظر را کرده و رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم خود مفاد ۴۰ حديث را توضيح داده است.

۱. همان، ۱۳۶/۱.

۲. همان.

۳. مقصود فيض اين حديث نبوي است که: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (نک: کليني، ۳۲/۱).

وصایای چهل گانه پیامبر ﷺ مجموعی از تعالیم اخلاقی، اعتقادی و فقهی را دربردارد.^۱

- در «باب المستأكل بعلمه و المباهی به» حدیثی از امام باقر (ع) نقل می‌کند به این صورت که: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرُّؤْسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا»^۲، آنگاه پس از توضیحاتی از نظر لغوی و نحوی در خصوص تعبیر و تراکیب حدیث، به ذکر دو حدیث از معانی الاخبار صدوق می‌پردازد، در این دو حدیث خصوصاً حدیث نخست که از قول امام رضا (ع) نقل شده، ارتباط «مباهات با علماء»، «جدال با سفهاء» و «جلب نظر کردن مردم» با ورود به جهنم از سوی عاملان آنها، کاملاً روشن شده و جهت‌گیری حدیث با منازعه با امامان (ع) در مسأله‌ی ولایت اجتماعی و معنوی به خوبی تبیین شده است.^۳ به این صورت که امام رضا (ع) در پاسخ کسی که از اصل حدیث استعجاب کرده می‌فرماید: جدم (امام صادق (ع)) درست گفته است، اما می‌دانی مراد از سفهاء چه کسانی هستند؟ گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: آنها قصه‌پردازان در طبقه‌ی مخالفان ما هستند و آیا می‌دانی که علماء چه کسانی هستند؟ گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: آنان دانشمندان آل محمدند. همان‌ها که خداوند طاعت آنها را واجب و محبت‌شان را ضروری اعلام کرده است. و نیز می‌دانی که مراد از «أَوْ يَصْرِفَ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ» چیست؟ گفتم: خیر. فرمود: به خدا سوگند مراد از این سخن ادعای امامت آن هم به ناحق است و کسی که چنین اعایی کند او در آتش خواهد بود.

در «باب الخوف و الرجاء» به ذکر حدیثی از امام صادق (ع) پرداخته به این صورت که حضرت در پاسخ یکی از اصحاب خود که عرض می‌کند: «جماعتی

۱. تفصیل را نک: فیض کاشانی، الوافی، ۱۳۷/۱ - ۱۳۹؛ نیز نک: ابن بابویه، الخصال، ۶۴۵/۲ - ۶۴۶.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۲۱۴/۱.

۳. تفصیل را نک: فیض کاشانی، الوافی، ۲۱۵/۱؛ ابن بابویه، معانی الاخبار، ۱۸۰ و ۱۸۱.

از دوستان شما خود را به معاصی آلوده ساخته و معتقدند که ما به خدا امیدواریم» فرمود: «كَذَبُوا لَيْسُوا لَنَا بِمَوَالٍ أُولَئِكَ قَوْمٌ تَرَجَّحَتْ بِهِمُ الْأُمَانِيُّ مَنْ رَجَا شَيْئاً عَمِلَ لَهُ وَ مَنْ خَافَ شَيْئاً هَرَبَ مِنْهُ»^۱، فیض کاشانی پس از بیان معنای ترجیح به میل و توضیح آن حدیث مشابهی را از نهج البلاغه نقل می‌کند که در آن علی (علیه السلام) در خصوص یک مدعی کاذب که ادعای امیدواری به رحمت خدا می‌کند می‌فرماید: «مَا بَالُهُ لَا يَتَبَيَّنُ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِهِ وَ كُلُّ مَنْ رَجَا عُرِفَ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِهِ...»^۲ یعنی: او را چه می‌شود چرا امیدواری او در عملش ظاهر نمی‌گردد، هر که به خدا امیدوار باشد، این امیدواری باید در عمل شناخته شود.^۳

۱-۴-۵-۳- استفاده از تاریخ و زمان‌شناسی در بیان‌های فقه‌الحديثی

نزدیک به استفاده از روایات، تاریخ نیز عنصر دیگری در دانش فقه‌الحديث است. چنانکه برخی از تحقیقات نشان می‌دهد تاریخ در مسیر فهم و حتی نقد روایات به صورت‌های مختلف دارای نقش است^۴ که می‌توان به دو صورت عام و خاص آن اشاره کرد، صورت عام یعنی در نظر گرفتن شرایط عصر صدور حدیث و صورت خاص به معنای شناخت سبب صدور یا ورود حدیث مورد بحث است.^۵ می‌توان گفت که در بیان‌های فقه‌الحديثی فیض کاشانی هر دو جنبه بر حسب ضرورت مورد توجه این دانشمند قرار گرفته و او در موارد متعدد به شواهد و شرایط تاریخی استناد می‌کند. علاوه بر آن اطلاعات تاریخی مؤلف/الوافی در خصوص گرایش‌های اعتقادی راویان، جغرافیای صدور حدیث و اموری از این دست قابل تأمل است. ذیلاً به ذکر نمونه‌هایی از این موارد پرداخته می‌شود.

فیض کاشانی ذیل حدیث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۲۸۹/۴.

۲. همان.

۳. معارف، شناخت حدیث، ۱۶۱-۱۸۲.

۴. همان، به اختصار.

یعنی: اعمال انسان به نیت او بستگی دارد و برای هر فرد همان چیزی است که نیت آن را دارد. نخست با ذکر تتمه حدیث آن را تکمیل می‌کند. به این صورت که: «فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ».^۱

آنگاه در توضیح حدیث می‌نویسد: «پیامبر ﷺ این سخن را هنگامی بیان کردند که به ایشان گزارش رسید برخی از مجاهدان هدف‌شان از شرکت در جهاد و هجرت به سوی جنگ، اموری نظیر گرفتن غنائم و اسیران و کسب آوازه و شهرت به هنگام پیروزی است. پیامبر ﷺ تذکر دادند که هر فردی به همان هدفی می‌رسد که در قلب خود می‌پروراند، خواه آن هدف دنیوی باشد یا اخروی، اگر فردی هدفش رسیدن به امور دنیوی باشد در آخرت اجری ندارد».^۲

در ضمن روایتی از علی عليه السلام وارد شده است که: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقِّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَفْطَرْ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ وَلَمْ يَتْرَكِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ»^۳ یعنی: آیا فقیه واقعی را به شما معرفی کنم؟ او کسی است که مردم را از رحمت الهی مأیوس نسازد آنها را نسبت به عذاب الهی بی‌پروا نکند، و نیز نسبت به ارتکاب معاصی جری نسازد و با رو آوردن به کتاب‌های دیگر قرآن را ترک نکند.

مرحوم فیض در شرح این حدیث به نوعی زمان‌شناسی دست زده می‌نویسد: «سر آنکه امام فقیه واقعی را با این صفات سلبی معرفی می‌کند آن است که در هر زمان اکثر کسانی که نزد توده مردم به نام فقیه و دانشمند شناخته می‌شوند به یکی از امور چهارگانه متصف هستند. گویا امام عليه السلام به علمای سوء و فقهای دروغینی کنایه می‌زند و با هر جمله، مکتبی از مکتب‌های انحرافی در

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۳۶۵/۴ و نیز نک: عطاردی، ۲۴/۱ ح ۱۶۸.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۳۶۶/۴ و نیز نک: میرجلیلی، ۱۹۵.

۳. نزدیک به این را نک: سید رضی، نهج‌البلاغه، حکمت ۹۰.

اصول و فروع را رد می‌کند به این صورت که:

جمله‌ی اول: «مَنْ لَمْ يُقْنَطِرِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» اشاره به کسانی دارد که در تکالیف شرعیه سخت‌گیر بودند نظیر خوارج، یا قائل به مجازات ابدی برای فاعل گناه کبیره‌اند مانند معتزله.

جمله‌ی دوم: «وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ»، اشاره به کسانی است که صرف اعتقاد صحیح را کافی دانسته و دل به شفاعت بسته‌اند، نظیر مرجئه و همفکران آنها.

جمله‌ی سوم: «لَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ» اشاره به کسانی نظیر اکثر متصوفه دارد و جمله‌ی پایانی رد فلاسفه‌ای است که از قرآن و اهل‌بیت دست کشیده، برای کسب علم و عرفان به کتب فلاسفه پیشین روی آوردند و یا آنان که قرآن را رها کرده و برای کسب احکام الهی به قیاس تمسک جستند.^۱

موضوع دیگر در بیان نقش تاریخ در شرح روایات الوافی — چنانکه گذشت — آگاهی‌های فیض از جریان‌های انحرافی عصر صدور حدیث و نیز ویژگی‌های اخلاقی و اعتقادی مخاطبان روایات است. وی با ذکر اطلاعات خود خواننده را در جریان فهم دقیق‌تری از فضای صدور حدیث و مخاطبان کلام معصوم علیه السلام قرار می‌دهد از جمله:

— در توضیح حدیث: «عَنْ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ ضَلَّ عِلْمُ ابْنِ شُبْرُمَةَ عِنْدَ الْجَامِعَةِ إِمْلَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ص...»^۲ می‌نویسد: «ابن شبرمه همان عبدالله بن شبرمه قاضی است و گویا او بر پایه‌ی قیاس عمل کرده که امام می‌خواهد بفرماید که علم او در جنب کتاب جامعه گم شده و باطل و مضحمل

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۱/ ۱۶۳ و ۱۶۴ و نیز نک: میرجلیلی، ۲۰۴ و ۲۰۵ با اندکی اختصار.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۱/ ۲۵۴.

است.^۱ فیض ضمناً وعده می‌دهد که در کتاب حجت به توضیح مناسب درباره‌ی کتاب جامعه اقدام خواهد نمود.^۲

- در ذیل حدیثی در «باب المستعار و المعار» از قول ابوالحسن (موسی بن جعفر) می‌نویسد: «... وَ أَعَارَ قَوْمًا إِيْمَانًا فَإِنْ شَاءَ تَمَمَهُ لَهُمْ وَ إِنْ شَاءَ سَلَبَهُمْ إِيْمَانَهُ قَالَ وَ فِيهِمْ جَرَتْ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ وَ قَالَ لِي إِنْ فَلَانًا كَانَ مُسْتَوْدَعًا إِيْمَانُهُ فَلَمَّا كَذَبَ عَلَيْنَا سَلَبَ إِيْمَانُهُ ذَلِكَ»^۳

اما اینکه در این حدیث مراد از فلان چه کسی است که ایمان او عاریتی بوده و با دروغگویی بر ساحت امامان سلب شده فیض می‌نویسد: «مقصود امام از فلانی ابوالخطاب محمد بن مقلاص غالی است که از سوی امام صادق علیه السلام مورد لعن قرار گرفت. چنانکه حدیث بعد نیز گواهی می‌دهد.^۴

و بالاخره در ذیل حدیثی از امام هفتم خطاب به محمد بن عبیده که فرمود: «يَا مُحَمَّدُ أَنْتُمْ أَشَدُّ تَقْلِيدًا أَمْ الْمَرْجِيَّةُ» می‌نویسد: «مرجئه گاه در مقابل شیعه به کار می‌رود، در این صورت به جهت آنکه مرجئه از ارجاء به معنای تأخیر است، وجه تسمیه مرجئه به مرجئه به خاطر آن است که آنان علی علیه السلام را از درجه و مقام خود تنزل داده و قائل به تأخیر مقام او نسبت به دیگران شدند و احتمالاً در این حدیث مقصود از مرجئه همین معناست. گاهی نیز مرجئه در مقابل وعیدیه (معتزله) استعمال می‌گردد به این جهت که عمل را متأخر از قصد و نیت می‌دانند. احتمال هم دارد که مرجئه به کسانی اطلاق شود که به پیروان خود امیدواری می‌دهند چون آنها معتقدند که با داشتن ایمان معصیت ضرری متوجه ایمان نمی‌کند همانطور که با روحیه‌ی

۱. همان.

۲. درباره‌ی کتاب جامعه، جایگاه و ارزش آن نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۶-۴۴، کتاب علی از مهدی مهریزی.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۲۴۱/۴.

۴. همان.

کفر اطاعت سود بخش نیست.^۱

۱-۴-۵-۴- بهره‌گیری از مباحث ادبی، بلاغی در بیان‌های الوافی

فیض کاشانی عالمی آگاه به اصول عربیت و بلاغت است، از این جهت در مقام فقه‌الحديث روایات از نکته سنجی‌های ادبی و تحلیل‌های بلاغی استفاده شایان برده است. تلاش‌های فیض کاشانی در چند محور قابل پیگیری است به شرح:

۱-۴-۵-۴- ریشه‌یابی لغوی کلمات حدیث

فیض کاشانی در سرتاسر الوافی با بهره‌گیری از منابع معتبر لغوی مانند التهذیب فی اللغة ازهری، الصحاح فی اللغة جوهری، غریب القرآن دینوری، القاموس المحیط فیروز آبادی، المصباح المنیر فیومی و النهاية فی غریب الحديث و الاثر این اثر جزری و جز آن^۲ به ریشه‌یابی کلمات دشوار حدیث که اصطلاحات به غریب‌الحديث^۳ مشهورند اهتمام ورزیده است. در این جهت مثال‌های بسیار زیادی وجود دارد که به چند مورد محدود بسنده می‌گردد.

– در باب «حدود الاسلام و الایمان و دعائهما» بعد از نقل حدیث «بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ مَّا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ يَوْمَ الْغَدِيرِ» در معنای «ولایت» می‌نویسد: ولایت (با فتح واو) به معنای محبت و مودت است که در حدیث قبل از این حدیث به کار رفته (به قرینه آنکه در آن حدیث ولایت در مقابل عداوت است)، اما ولایت (با کسر واو) به معنای عهده‌دار شدن کار و تصرف در امور است که مراد و مقصود این حدیث است.^۴

– در همین باب ذیل حدیث «أَثَابَ الْإِسْلَامُ ثَلَاثَةَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْوَلَايَةِ...»

۱. همان، ۲۴۱/۱.

۲. نک، ۳۰۷.

۳. توضیح غریب‌الحديث را نک: معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۸۴.

۴. فیض کاشانی، الوافی، ۸۸/۴.

می‌نویسد: «الاثافی جمع الاتفیة بالضمّة و الکسر و هو الحجر یوضع علیها القدر و انما اقتصر فی هذا الحدیث علی هذه الثلاث لانها اهمهن» یعنی اثافی جمع اثفیة (با ضم و کسر همزه) عبارت از سنگی است که دیگر را بر آن برقرار می‌دهند و امام در حدیث خود به این جهت به سه رکن نماز، زکات و ولایت اکتفا کرده که حداقل سنگ‌هایی که دیگر را روی آن قرار می‌دهند، سه سنگ است. نکته‌ی قابل توجه در معناشناسی لغوی در بیان‌های الوافی توجه فیض کاشانی به کاربرد لغوی برخی از مفاهیم در قرآن و روایات است به عنوان نمونه در تفسیر حدیث «عَلَيْكُمْ بِالتَّقْوَةِ فِي دِينِ اللَّهِ وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا...» از امام صادق عليه السلام می‌نویسد: «تفقه در دین به معنای تحصیل بصیرت در علم دین است و کلمه‌ی فقه بیشترین کاربردی که در قرآن و حدیث دارد به همین معناست، لذا فقیه صاحب این بصیرت است.»^۱ و نیز در ذیل حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که در وصف مؤمنان واقعی - که از هر جهت راضی به رضای خداوندند و کارهای خود را به او واگذار می‌کنند - می‌فرماید: «علماء حلما کادوا ان یكونوا من الحکمة انبیاء...» می‌نویسد: «الحلم بالکسر العقل و منه قوله تعالی ام تأمرهم احلا مهم»^۲، لذا در اینجا فیض حلما را به معنای صابران نگرفته، بلکه با استناد به آیه‌ای از قرآن در معنای عاقلان دانسته است.

۱-۴-۵-۲- مباحث صرفی و نحوی در بیان‌های الوافی

موضوع دیگر در مباحث ادبی بیان‌های الوافی، پرداختن فیض کاشانی به بحث‌های صرفی و نحوی در تجزیه و ترکیب عبارات است. به عنوان نمونه در ذیل حدیث امام موسی کاظم عليه السلام که می‌فرمود: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْمُعَارِينَ وَلَا تُخْرِجْنِي مِنَ التَّقْصِيرِ»^۳ می‌نویسد: «المعار علی البناء للمفعول من الاعارة یعنی بهم

۲. همان، ۱۴۸/۲.

۱. همان، ۱۲۸/۱.

۳. همان، ۲۹۹/۴.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۱۴۳

الذين يكون الايمان عارية عندهم غير مستقر في قلوبهم»؛ یعنی: معار که اسم مفعول است از اعارة گرفته شده و مراد کسانی است که ایمان آنها عاریت و غیرمستقر در دل‌هایشان است.^۱

و باز در ذیل حدیث امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَ فِيهِ فَلَا تُرْجَى خَيْرُهُ مَنْ لَمْ يَسْتَحِ مِنَ الْعَيْبِ وَ يَخْشَى اللَّهَ بِالْغَيْبِ وَ يَرْعُو عِنْدَ الشَّيْبِ» در ریشه‌شناسی «یرعو» می‌نویسد: «رعا یرعو كف عن الامور يقال فلان حسن الرعوة و الرعوى و الارعواء و قد ارعوى عن القبيح و الاسم الرعيا بالضم و الرعوى بالفتح».^۲ این توضیحات دقیق فیض در ریشه‌شناسی یرعو در معنای دست‌کشیدن از کار است. اما در خصوص دقت‌های نحوی فیض کاشانی مثال‌های بسیاری وجود دارد که تنها به یک مورد آن اشاره می‌شود که به این صورت که در باب «حدود الاسلام و الايمان و دعائهما» ضمن حدیثی که راوی از امام علیه السلام از حدود اسلام سؤال می‌کند، - حدودی که با دانستن آنها دین و اعمال انسان پذیرفته شده و جهل به امور دیگر ضرری متوجه او نخواهد ساخت - آمده است: «و لم يضر به مما هو لجهل شي من الامور جهله». فیض کاشانی در ترکیب عبارت فوق دو تحلیل نحوی ارائه می‌دهد به شرح:

- ۱- لم يضر فعل مجهول بوده و جمله نیز فعل ماضی باشد در این صورت من در مما در حکم صله‌ای جهت جمله‌ی ماقبل خواهد بود.
- ۲- لم يضر فعل معلوم بوده و جمله بنابر مصدریت فاعل آن تلقی شود، در این صورت من ابتدائی و جمله‌ای که با آن شروع می‌شود معترضه خواهد بود.^۳

۱-۴-۵-۳- مباحث بلاغی در بیان‌های الوافی

تحلیل‌های بلاغی قسمت دیگری از کوشش‌های ادبی فیض کاشانی در

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۳۱۹/۴.

۱. همان.

۳. تفصیل را نک: فیض کاشانی، الوافی، ۹۲/۴.

فقه‌الحديث روایات است که در بیان‌های الوافی کم و بیش به چشم می‌خورد؛ به عنوان مثال ذیل حدیثی از امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «لَا تَذْهَبُ بِكُمْ الْمَذَاهِبُ فَوَ اللَّهُ مَا شِيعَتُنَا إِلَّا مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ تَعَالَى»^۱ یعنی: مذاهب شما را به دنبال خود نکشانند پس به خدا سوگند که شیعیان ما جز اطاعت‌کنندگان از خدای متعال نخواهند بود، می‌نویسد: «اسناد الاذهاب الى المذاهب مجاز و المعنى لا تذهبوا المذاهب فى طلب الرخص و المعاذير فى تقصير كم فى طاعة الله ...»؛ یعنی اسناد اذهاب به مذاهب از باب مجاز است و مفهوم آن این است که به دنبال مذاهب روانه نشوید آنهم به جهت رخصت‌طلبی و به دست آوردن عذر و بهانه در مسیر کوتاهی خود در فرمانبری الهی.»

- در ضمن حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ الْعِبَادَ بِطُرُقِ الْهُدَى وَ شَرَعَ لَهُمْ فِيهَا الْمَنَارَ ... اقْتَصُوا الطَّرِيقَ بِالْتِمَاسِ الْمَنَارِ» یعنی: خداوند بندگان خود را به راه‌های هدایت راهنمایی کرده و چراغ روشن برای آنها در آن راه‌ها افروخته است... راه‌هایی است که در (هدایت) را در پرتو چراغ بپیمایید.» فیض می‌نویسد: «منار در حدیث کنایه از ائمه علیهم السلام است.»^۲

لذا توجه فیض به استعاره، کنایه و مجاز در اسناد و... در شرح روایات فراوان است که به ذکر نمونه‌های محدود بسنده شد.^۳

۱-۴-۶- بهره‌گیری از سایر علوم و معارف در بیان‌های الوافی

غیر از مواردی که گذشت فیض کاشانی از روش‌های دیگری نیز در فقه‌الحديث روایات بهره گرفته است که از جمله آنها می‌توان به استفاده از تحلیل‌های عقلی، عرفانی، فقهی و... آنهم با استنباط‌های خودش یا استناد او به اقوال دیگران اشاره کرد. جامع الاطراف بودن شخصیت فیض کاشانی از نظر

۱. همان، ۳۰۱/۴.

۲. همان، ۳۳۴/۲.

۳. تفصیل را نک: میرجلیلی، ۲۶۸-۲۷۲.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۱۴۵

علوم اسلامی به او امکان بهره‌گیری از این علوم را در مسیر فقه‌الحديث روایات داده است ذیلاً به نمونه‌هایی از حضور علوم و معارف اسلامی در بیان‌های الوافی اشاره می‌گردد.

- در ضمن حدیث امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى خَلْقِهِ خَمْسًا فَرَخَّصَ فِي أَرْبَعٍ وَلَمْ يُرَخَّصْ فِي وَاحِدَةٍ» یعنی: خداوند پنج چیز را بر آفریده‌اش واجب فرمود، پس در چهار مورد آنها رخصت‌هایی قرار داده و در یکی رخصت نداده است. می‌نویسد: «شاید مقصود از رخصت‌های چهارگانه ساقط شدن نماز از فاقد طهارت‌های شرعی (غسل و تیمم)، ساقط شدن زکات از کسی که مال او به حد نصاب نرسد، ساقط شده حج از شخص غیر مستطیع و ساقط شدن روزه از کسی است که توانایی روزه گرفتن ندارد»^۱، در این بیان مختصر فیض کاشانی از بسیاری از مبانی فقهی شیعه جهت بیان رخصت‌های الهی در انجام تکالیف شرعی استناد کرده است.

- در فقه‌الحديث روایت امام صادق علیه السلام که: «يَا حَفْصُ يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ» یعنی: ای حفص از جاهل هفتاد گناه بخشیده می‌شود قبل از آن که گناه واحدی از عالم بخشیده شود»^۲، می‌نویسد: «این مقایسه امام به آن جهت است که هر چه ادراک انسان از حقایق بیشتر شود لذت‌های او کامل‌تر و ناراحتی او بیشتر و شدیدتر خواهد شد، ادراک عالم نسبت به زشتی گناه از نادان قوی‌تر است، زیرا معرفت عالم بر پایه‌ی بصیرت و شناخت او شکل می‌گیرد برخلاف جاهل که شناخت او از مسائل تقلیدی است.» به طوری که ملاحظه می‌شود فیض کاشانی با رویکرد عقلی به تبیین نغز حدیث پرداخته است.

در توضیح حدیث امام صادق علیه السلام که: «إِنَّ مِنَ الْعِبَادَةِ شِدَّةَ الْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۸۹/۴ ضمناً تفصیل رخصت‌های ارکان چهارگانه‌ی مذکور را نک: مجلسی، بحارالانوار، ۳۳۲/۶۵ و نیز معارف، شناخت حدیث، ۲۲۸-۲۳۲.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ۲۱۷/۱.

تعالی...» و «إِنَّ حُبَّ الشَّرَفِ وَالذِّكْرِ لَا يَكُونَانِ فِي قَلْبِ الْخَائِفِ الرَّاهِبِ» می‌نویسد: «معنای حدیث آن است که هر که از خداوند خائف و ترسان باشد دوست ندارد که از طریق بیان خصائص نیکوی او نزد مردم مذکور و شناخته گردد، بلکه هم او مصروف ناشناختگی او می‌شود به طوری که جز خدای تعالی کسی او را شناسد.» آنگاه ادامه می‌دهد: «محقق طوسی نصیر ملت و دین در برخی از مؤلفات خود بیانی دارد که حاصل آن چنین است: خوف و خشیت گرچه در لغت معنای واحدی دارند جز آنکه بین خوف و خشیت از خدا در عرف صاحب دلان تفاوت وجود دارد به این صورت که خوف تألم نفس انسان در مقابل جزا و عقابی است در اثر ارتکاب منهیات الهی یا تقصیر در انجام طاعات او مورد انتظار است. و خوف به این معنی دامن اکثر مردمان را با تفاوت در مراتب می‌گیرد. اما خشیت احساسی است که از شناخت عظمت حق و هیبت او و ترس از حجاب‌های بین انسان و خداوند حاصل می‌شود، این احساس جز برای کسی که بر جلال کبریایی خداوند مطلع شده و لذت قرب را چشیده به دست نمی‌آید به همین جهت خداوند فرموده است: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)^۱.

۱-۴-۷- نتیجه‌گیری

۱- فیض کاشانی به جهت احساس وجود عوامض در برخی از روایات کتب اربعه در کنار تدوین روایات این کتب، به توضیحاتی با عنوان «بیان» اهتمام ورزیده است.

۲- با توجه به گرایش اخباریگری در شخصیت علمی فیض کاشانی، در روش‌های فقه‌الحديثی این دانشمند، استناد به آیات قرآن و بهره‌گیری از روایات دیگر، جایگاه برجسته‌ای دارد و در صدر استفاده از عوامل فهم حدیث قرار می‌گیرد.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۱۴۷

۳- فیض کاشانی در مقام فقه‌الحديث روایات از علوم ادبی، بلاغی خصوصاً ریشه‌یابی کلمات روایات و بهره‌گیری از سایر علوم اسلامی مانند فقه، اخلاق، فلسفه، عرفان به شایستگی سود برده است.

فصل پنجم

عقل و نقل در دیدگاه سید مرتضی
و پی‌جویی رابطه‌ی آن دو در آثار او

سید مرتضی (ره) عالم بنام امامیه در قرن‌های چهارم و پنجم و صاحب‌نظر در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از قبیل فقه، اصول، کلام، حدیث و تفسیر قرآن، قائل به ترجیح وجوه عقلی در نقد و تبیین احادیث است. این فصل ضمن بررسی جایگاه عقل و نقل نزد وی و تبیین اصول عقلانی مورد استناد او، به کشف رابط‌های عقل و نقل از دیدگاه این عالم عقلگرا پرداخته و نشان داده است که او از عقل برای نقد درونی نقل یاری می‌جوید و آن روایاتی را که با احکام بدیهی عقل در تضاد است، یا تأویل می‌کند و یا در صورت عدم قبول تأویل، از پذیرش آن سر باز می‌زند. همچنین او در مواضعی برای هریک از دو منبع معتبر معرفت دینی، یعنی نقل و عقل، نقش استقلالی قائل است و در مواردی آن دو را مؤید یکدیگر می‌داند و در برخی موارد نیز به تعبّد در برابر نقل قطعی حتی با وجود غرابت ذهنی آن ملتزم است.

۱-۵-۱- درآمد

در نظر بیشتر متفکران امامیه، عقل و نقل دو منبع دریافت معارف و پی بردن به حقایق دینی و احکام شرعی‌اند.^۱ در این راستا عقل، اعتباری همچون نقل و گاه مقدم بر آن دارد تا آنجا که برخی از عالمان بزرگ شیعه، عقل را «حُجّة

۱. پهلوان، «جایگاه عقل و دین در قرآن و حدیث»، عقل و دین، ۷۵-۸۸.

الحُجَج» نامیده‌اند.^۱ این عالمان، نیازمندی مسلمانان به عقل در پذیرش اصول عقاید و همچنین در شناسایی احکام را مورد تأکید قرار داده‌اند.^۲ اینان در بررسی منابع معتبر فقه، از دلیل عقلی به عنوان یکی از مدارک اصلی استنباط احکام نام برده‌اند؛ گرچه در اینکه در مقام تعامل و احیاناً تعارض عقل و نقل، کدامیک بر دیگری مقدم است، همواره بحث‌ها و اختلاف‌هایی وجود داشته است تا جایی که برخی به ورطه‌ی نقل‌گرایی محض افتاده و برخی با افراط در عقل‌گرایی، عملاً موضع نقل را تضعیف کرده‌اند. بنابراین یافتن رابطه‌ی دقیق عقل و نقل، از دغدغه‌های مهمی است که متفکران با آن مواجه بوده‌اند. در این میان، سید مرتضی (ره) توجه ویژه‌ای به چگونگی تعامل عقل و نقل داشته و در کنار دلایل سمع یا همان نقل، فراوان به عقل و دلایل عقلی نیز استناد کرده و با سطحی‌نگری و قشری‌گری به ویژه در معارف دینی، مخالفتی جدی داشته است. این امر به ویژه در تأویل آیات و احادیث مشکله و نیز مبارزه با خرافه‌پرستی و خرافات و دفاع از مبانی و اصول تشیع و نیز آراء و فتاوی فقهی وی به عنوان شاخصه‌های عقل‌گرایی، بسیار قابل توجه است و از این رو این فصل با توجه به آثار وی، ضمن بیان شاخصه‌های عقل‌گرایی سید مرتضی (ره) و ذکر نمونه‌هایی از آن، به بررسی و تبیین رابطه‌ی عقل و نقل از دیدگاه وی می‌پردازد.

۱-۵-۲- زمینه‌های عقل‌گرایی در آثار و شخصیت سید مرتضی (ره)

ابوالقاسم علی بن الحسین بن موسی، ملقب به «علم الهدی» و «سید مرتضی» از دانشمندان صاحب‌نام امامیه در قرن‌های چهارم و پنجم هجری است [پی‌نوشت ۱] که در فنون مختلف علم و ادب سرآمد و صاحب‌نظر، و در جامعیت بین دانشمندان اسلامی کم‌نظیر بود. [پی‌نوشت ۲] شمار زیادی از آثار متعدد و متنوع او در حوزه‌های مختلف اعم از کلام، فقه، اصول فقه، تفسیر، شعر

۱. همان به نقل از میرزا مهدی اصفهانی.

۲. مظفر، ۱۱۶/۲.

و ادب، و حدیث برجای مانده است که در تمامی آنها، عقلگرایی سید مرتضی (ره) جلوه‌ای ویژه دارد.^۱ برخی از مهم‌ترین زمینه‌های این عقلگرایی عبارتند از: شاگردی سید مرتضی (ره) نزد استادانی چون قاضی عبدالجبار معتزلی^۲ و شیخ مفید (ره)^۳، وجود مکتب عقلگرایی معتزله^۴ و حضور پررنگ آنان در بغداد در روزگار سید مرتضی (ره) [پی‌نوشت ۳] و تأثیرپذیری سید مرتضی (ره) از آثار علمی خاندان نوبختیان. [پی‌نوشت ۴].

واقع شدن در عصر غیبت و احساس نیاز به اجتهاد در احکام فقهی را نیز می‌توان یکی دیگر از زمینه‌های عقلگرایی سید مرتضی (ره) دانست زیرا فقه‌های امامیه تا پیش از عصر غیبت و حتی در دوره‌ی غیبت صغری به دلیل حضور معصومان (ع) نیازی به اجتهادات عقلی نداشتند و تنها راوی اخبار و نقل‌گرای صرف بودند^۵ و بغداد خاستگاه سید مرتضی (ره) نیز مستثنا از آن نبوده و به خصوص تا پیش از دوران شیخ مفید (ره) رویکرد نص‌گرایانه در آن غلبه داشت، به طوری که مکتب حدیثی قم و بیشتر عالمان امامی تا قرن چهارم پیرو آن بوده و همت آنان بیشتر بر جمع‌آوری احادیث مصروف بود.^۶ از این رو است که سید مرتضی (ره) به تبع استاد خود شیخ مفید (ره) - که آنان را گروهی که غث و

۱. همین موضوع را می‌توان یکی از دلایل اقبال عموم دانشمندان به کتاب‌ها و تألیفات او در طی قرون و اعصار مختلف دانست. پهلوان، خورشید بغداد: مروری بر زندگی و آثار سید مرتضی، مجموعه‌ی اندیشه‌مندان ایران و اسلام، ۲۸.

۲. برای آگاهی از شرح حال و دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی نک: زرکلی، الأعلام، ۲۷۳/۳؛ صفدی، ۳۱/۱۸-۳۴.

۳. برای آگاهی از شرح حال و برخی دیدگاه‌های او نک: موسوی خوانساری، ۱۵۳/۶-۱۷۸.

۴. برای آگاهی بیشتر درباره‌ی وضعیت مکتب معتزله در قرن چهارم هجری به عنوان نمونه نک: مفتخری، فتح قبادپور، «تجدید حیات فکری معتزله در قرن چهارم هجری»، تاریخ اسلام، قم، سال پنجم، شماره‌ی بیست، زمستان، ۶۳-۹۸.

۵. مفید، محمد بن نعمان؛ المسائل السرویة مقدمة، ۱۶.

۶. جباری، محمد رضا؛ «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا اول قرن پنجم هجری»، ص ۷۳-۷۵؛ مدرسی طباطبایی، ۲۳۰.

سمین را با هم روایت می‌کنند معرفی کرده است^۱ - انتقادهای شدیدی را متوجه اصحاب حدیث کرده و به مقابله با تفکر ایشان پرداخته و در جهت ترویج تفکر عقلگرایانه کوشش بسیاری کرده است و این امر در آثار وی به خوبی نمایان است که در ادامه به مواردی از آن اشاره خواهد شد.

۱-۵-۳- نقل و اعتبار آن از نظر سید مرتضی (ره)

مقصود از نقل، همان گزارش‌های روایی است که به آن حدیث [پی‌نوشت ۵]، خبر [پی‌نوشت ۶] و سنت [پی‌نوشت ۷] نیز گفته می‌شود. سید مرتضی (ره) در آثار خود علاوه بر تعبیر یاد شده، در موارد متعددی هم از «سمع» به جای نقل یاد کرده است.^۲ ظاهراً در نظر وی «سمع» اعم از قرآن و روایات است و از این رو از دلایل سمعی قطعی یا «سمع مقطوع علی صحته» در کنار عقل و اجماع، به عنوان یکی از مقومات شریعت و احکام آن سخن به میان آورده و آنها را منابع علم‌آور و ملاک عمل معرفی می‌کند. از دیدگاه وی قرآن کریم دلیل سمعی قطعی و غیر قابل خدشه است و پس از آن روایات قطعی ملاک عمل است. با این حال به باور وی اعتبار و حجیت این دسته از روایات نیز تنها در حوزه‌ی فروع قابل پذیرش است زیرا در اصول عقاید و کسب معارف اولیه باید محققانه عمل کرده و تمامی آن را از روی عقل و تحقیق و نه نقل و تقلید پذیرفت. به همین دلیل روش سید مرتضی (ره) در مواجهه‌ی با احادیث، متفاوت از روش عالمان امامی صرفاً محدث است به طوری که می‌توان رویکرد حدیثی او را «متکلمان» و نه «محدثانه» نامید.^۳

وی مانند برخی از اهل حدیث عامه و اخباریان خاصه، به حجیت و اعتبار

۱. مفید، محمد بن نعمان؛ المسائل السرویة، ۷۳.

۲. شاید تعبیر وی از سمع در کنار عقل برگرفته از این آیه‌ی شریفه باشد که از زبان مجرمان در روز قیامت بیان شده است: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾. (ملک، ۱۰)

۳. خدایاری، روش‌شناسی نقد و فهم حدیث در مکتب متکلمان امامی بغداد (رساله‌ی دکتری)، ۱۴.

تمامی منقولات کتب حدیث معتقد نبوده است و اقرار به مضمون تمامی روایات موجود در کتاب‌های روایی را واجب نمی‌داند، زیرا ممکن است احادیثی که در این کتاب‌ها - اعم از عامه و خاصه - روایت شده است، دارای انواعی از خطا و اشتباه باشد که دلایل قطعی بر بطلان آن دلالت می‌کند؛ مانند برخی روایات که متضمن قول به تشبیه و جبر و رؤیت خداوند و قدیم بودن صفات اوست.^۱ از این رو از دیدگاه سید مرتضی (ره)، تنها نقل معتبر غیر از قرآن کریم، روایاتی است که ادله‌ی قطعی^۲ بر صحت آن گواهی داده و در نتیجه می‌توان آنها را علم‌آور و ملاک عمل دانست. به همین دلیل وی در آثار خویش از «عدم حجیت اخبار ظنی و علم‌آور نبودن آنها» سخن گفته است و آن را مبنایی در فهم و نقد روایات قرار داده است.

از دیدگاه سید مرتضی (ره) گزارش‌های روایی موجود در منابع روایی دو دسته بیش نیست؛ یا قطعی و علم‌آور و ملاک عمل در فروع و احکام شرع است و یا ظنی و غیر علم‌آور است که در نتیجه نمی‌تواند قابل استناد و مبنای اعمال بندگان باشد، زیرا به باور سید مرتضی (ره) برای انجام امور عبادی و تکالیف شرعی لازم است تا دلیلی قطعی بر وجوب، نهی یا اباحه وجود داشته باشد و این دلیل قطعی همانگونه که پیش‌تر گذشت یا اصول عقلی غیرقابل خدشه، یعنی همان ضروریات عقلی است و یا دلیل سمعی قطعی مانند قرآن و یا سنتی است که قطع بر صحت آن داشته باشیم و در فقدان این دو، اجماع طائفه‌ی امامیه ملاک عمل است. بنابراین می‌توان گفت اخبار متواتر و نیز اخبار غیر متواتر همراه با قرینه^۳ که از دیدگاه سید مرتضی (ره) اخباری علم‌آور هستند، مبنای صدور فتواها و نیز دیگر آراء وی است و او بر همین اساس با مخالفان احتجاج می‌کرده است.

۱. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۴۰۹/۱؛ پهلوان، منصور؛ خورشید بغداد: مروری بر زندگی و آثار سید مرتضی، مجموعه‌ی اندیشه‌مندان ایران و اسلام، ۳۰.

۲. برخی از مهمترین این دلایل عبارتند از عقل، قرآن، سنت متواتر قطعی، اجماع امامیه که سید مرتضی (ره) تمامی آنها را حجت می‌داند.

۳. در اینجا مقصود قرائنی است که نشانه‌ای بر قطعی بودن و صحت روایت باشد، نه قرائن دال بر ظن به صدور آن.

۱-۵-۴- عقل و اعتبار آن از نظر سید مرتضی (ره)

عقل در نظر سید مرتضی عبارتست از اصول و برهان‌های قاطعی که در آن احتمال و مجاز راه نداشته باشد و چنین عقلی اساس و بنیاد معرفت انسانی است و براهین و ادله‌ی دیگر باید بدان ارجاع داده شوند.^۱ -^۲ به عقیده‌ی سید مرتضی (ره) جایگاه عقل انسان، قلب اوست^۳ و تمامی افراد اعم از انبیاء (علیهم‌السلام) و غیر ایشان در برخورداری از این نعمت یکسان‌اند و سایر علوم ملاک مزیت و برتری فردی بر فرد دیگر است.^۴ همچنین ارائه‌ی تقسیم‌های منطقی از مفاهیم مختلف و بیان عقلی فروع آن تقسیم، نشان از جایگاه والای عقل نزد سید مرتضی (ره) دارد. به عنوان مثال وی در بحث از استحقاقی بودن ثواب، ابتدا با ذکر عبارت «... و الاستحقاق فی العقل له وجهان احدهما فی العین و الآخر فی الذمة...»^۵ وجوه عقلی آن را برمی‌شمارد و یا در مسأله‌ای دیگر با بیان این نکته که «اگر کسی بگوید به فلانی صد درهم دادم، به لحاظ عقلی دلیلی وجود ندارد که بیشتر از آن مبلغ نداده باشد»^۶ بر لزوم توجه به عقل حتی در مسائل روزمره تأکید دارد. همچنین کاربرد عبارت‌هایی از قبیل: «إنه جائز من جهة العقل»^۷ و یا «جازت العبادة عقلاً...»^۸، همگی بر اهمیت عقل نزد سید مرتضی (ره) و استناد فراوان او به آن دلالت دارد.

از سوی دیگر عقل و خرد در نظر سید مرتضی (ره) تا بدان حد از اهمیت

۱. به عقیده‌ی برخی همین عقلگرایی سید مرتضی (ره) موجب التزام وی به قوانین قطعی طبیعت در تفسیر و تأویل آیات و روایات است. برای آگاهی بیشتر نک: آرمین، محسن، ۲۷-۴۴.

۲. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۳۰۹ و ۳۳۴.

۳. بدیهی است که مراد از این قلب، نه آن قلب صنوبری شکل است، بلکه مقصود از آن همان قلبی است که در قرآن در کنار واژه‌ی «سمع» به کار رفته (ق/۳۷) و «تفقه» و «تعقل» بدان نسبت داده شده است (الأعراف، ۱۷۹، الحج، ۴۶).

۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۳۱/۴. ۵. سید مرتضی، الذریعة الی مسائل الشریعة، ۸۲۶/۲.

۶. همان، ۴۰۷/۱. ۷. همان، ۵۲۸/۲.

۸. همان، ۵۲۸/۲.

است که وی کسانی را که به شکل تقلیدی معتقد به حق شده و مبانی اعتقادی خویش را بدون تدبر و تأمل پذیرفته‌اند، کافر و فاسق می‌داند^۱ و بر همین اساس سخن ایشان را فاقد حجیت لازم دانسته و در نتیجه اخبار و روایات آنان را مردود اعلام می‌کند.^۲

به باور سید مرتضی (ره) خداوند هیچگاه مکلفین را رها نکرده و همواره راهی برای شناخت احکام شرعی برای ایشان قرار داده است و از این رو در فرض نبود دلایل سمعی و اجماع امامیه نسبت به مسأله‌ای از احکام شرعی، دلایل و احکام عقلی تنها حجت مکلفین در آن مسأله است.^۳ از این رو به اعتقاد وی چنانچه کسی در جایی باشد که دین خدا از طریق پیامبران به او نرسد و اطلاعی از آن نداشته باشد، حجت وی در انجام تکالیف الهی عقل اوست و باید به حکم عقل خویش عمل کند.^۴ [پی‌نوشت ۸]

۱-۵-۵- اصول عقلی از دیدگاه سید مرتضی (ره)

سید مرتضی (ره) در مواضعی از آثار خود پس از آنکه از لزوم تأویل روایات ناسازگار با مبانی عقلی سخن می‌گوید به برخی از اصول عقلی مورد قبول خویش اشاره می‌کند که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: اصل حسن و قبح، اصل اختیار و نفی جبر، و اصل مباح بودن هر منفعت بی‌ضرر.

۱-۵-۵-۱- اصل حُسن و قُبَح

مطابق این اصل، آنچه نزد عقل حَسَن است، خداوند نیز آن را تأیید کرده و حَسَن می‌داند و هرگز کاری را که متصف به صفت ظلم است و عقل آن را قبیح می‌داند، انجام نمی‌دهد. بر این اساس، سید مرتضی (ره) دیدگاه کسانی را که معتقدند هر آنچه خداوند انجام دهد حَسَن است حتی اگر ظلم و یا کار قبیحی

۱. همان، ۳۱۶/۲-۳۱۷.

۲. همان، ۳۱۰/۳-۳۱۱.

۳. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲۱۱/۱.

۴. همان، ۳۴/۴.

باشد، باطل می‌داند^۱ و از این رو در صحت برخی از اخبار مربوط به تفسیر و تأویل «آیه‌ی میثاق»^۲ تردید جدی روا داشته است و آنها را باطل و ساختگی و یا بر فرض صحت، نیازمند توجیه و تأویل می‌داند،^۳ زیرا معتقد است خداوند تنها افراد بالغ کامل‌العقل را مخاطب قرار داده و آنها را مکلف به انجام وظایف شرعی می‌کند^۴ و اقرار گرفتن از کسی که فاقد عقل یا شرایط تکلیف است و نیز شاهد گرفتن او، امر قبیحی است که عقل آن را نمی‌پذیرد. همچنین وی معتقد است فرمان به کسب معرفت نسبت به چیزی که امکان شناخت آن وجود ندارد مصادقی از «تکلیف ما لایطاق» و امری قبیح است که خداوند هرگز بدان فرمان نمی‌دهد.^۵ به همین ترتیب سید مرتضی (ره) مذمت و توبیخ بی‌دلیل را نیز یکی دیگر از مصادیق قبح عقلی دانسته است و در پاسخ به اشکال پرسشگری که با توجه به آیه ۶۰ سوره مائده، خداوند را خالق افعال بد کافران و در عین حال ملامت‌گر آنان می‌داند، ضمن یادآوری این نکته که عقلاً نمی‌توان کسی را به کاری وادار کرده و سپس او را بر انجام آن مؤاخذه نمود یا کسی را بر کار نکرده ملامت نمود، عقلی که چنین مطلبی را در خصوص این آیه بپذیرد، عقلی سخیف و ضعیف دانسته است و سپس به پاسخ تفصیلی این شبهه می‌پردازد.^۶

۱-۵-۵-۲- اصل اختیار و نفی جبر

سید مرتضی (ره) از آن رو که عالمی عقلگرا است، مجبور بودن بندگان در افعال خویش و انتساب کارهای ناشایست آنان به خداوند را به شدت نفی کرده و قائل به وجود اختیار برای بندگان در عین قول به عدم تفویض است. وی معتقد است که بندگان در افعال خود مختار هستند و تمامی کارهای خویش را خود و بر حسب انگیزه‌هایی که دارند انجام می‌دهند، اما با این حال کارهای

۱. همان، ۱/۱۴۱.

۲. الأعراف/۱۷۲.

۳. سید مرتضی، امالی، ۲۸/۱؛ سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱/۱۱۴.

۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱/۱۲۴. ۵. همان، ۱/۳۱۱.

۶. سید مرتضی، امالی، ۲/۱۸۰.

ایشان به خودشان تفویض نشده است. وی در این خصوص به روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) اشاره می‌کند که فرموده است: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۱ و تأکید دارد که این معنا متفاوت از باور معتزله به «منزلة بین المنزلتین» است.^{۲-۳}

سید مرتضی (ره) در آثار خویش با فرض گرفتن اصل اختیار، آیات و روایاتی که به ظاهر با این اصل ناسازگار است را تأویل می‌کند که از آن جمله می‌توان به تأویل روایتی اشاره کرد که مضمون آن به لحاظ عبارت «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ»^۴ موهم خلق افعال بندگان توسط خداوند است، اما وی در تبیین آن، ضمن استناد به ادامه‌ی روایت که این خلق را خلق تقدیر دانسته است، نه خلق تکوین، چنین توضیح می‌دهد که مقصود از خلق تقدیر آن است که خداوند مبین این افعال است و خوب و بد آن را از هم جدا و خیر و شر آن را از هم متمایز می‌کند و از این رو می‌توان گفت که مقدر آنها است و اگر مقدر آنها باشد، جایز است که گفته شود خالق آنها است همانگونه که در لغت عرب به «مقدر الأَدم»^۵ خالق آدم گفته می‌شود.^۶

۱-۵-۳- اصل مباح بودن هر منفعت بی ضرر

این اصل که در نوع خود یک نوآوری در مباحث فقهی است، از نظر سید مرتضی یک ضرورت عقلی به شمار آمده^۶ و در موارد متعددی به آن استناد کرده است. وی بر این اساس معتقد است هر نوع منفعتی که ضرری به حال انسان

۱. کلینی، ۳۸۹/۱.
 ۲. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱۳۸/۱.
 ۳. سید مرتضی همچنین در موارد دیگری نیز ضمن مباحث کلامی خود، با عبارت «سلکنا فیها غیر الطرق التی سلکها المعتزلة» (سید مرتضی، رسائل، ۳۱۷/۲) بر تفاوت سبک خود با معتزله تأکید می‌ورزد.
 ۴. ابن بابویه، التوحید، ۲۱۶، ۴۰۷ و ۴۱۶؛ ابن بابویه، الخصال، ۲/۶۰۸؛ ابن بابویه، صفات الشیعة، ۵۱.
 ۵. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱/۱۳۶ و ۱۳۸.
 ۶. برای آگاهی تفصیلی از این مبنای وی و دلایل آن نک: سید مرتضی (ره)، الذریعة الی اصول الشریعة، تصحیح دکتر ابوالقاسم گرجی، ۵/۲-۸۰، ۸۲۶ باب «الکلام فی الحظر و الإباحة».

نداشته باشد - اعم از ضرر کوتاه مدت یا بلندمدت - و مفسده‌اش ثابت نشده باشد به حکم عقل مباح است و از این رو در چیزهای قابل انتفاع و خالی از ضرر با قطع نظر از ادله‌ی شرعی، حکم به «اصالة الاباحه» کرده و ادعای علم ضروری بر آن دارد.^۱ [پی‌نوشت ۹] به عنوان نمونه سید مرتضی (ره) از این اصل در اثبات طهارت و اباحه‌ی بول حیوانات حلال گوشت استفاده کرده و معتقد است به حکم عقل، در آنچه گوشتش خورده می‌شود یا شیرش نوشیده می‌شود اصل بر اباحه است و کسانی که قائل به حرمت در این باب هستند باید دلیلی قانع کننده و قاطع اقامه کنند.^۲ [پی‌نوشت ۱۰]

نمونه‌ی دیگری از کاربرد این اصل، فتوای سید مرتضی (ره) به اباحه‌ی نکاح متعه است که به اعتقاد وی از زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حلال بوده و هرگز اباحه‌ی آن به تحریم مبدل نشده است.^۳ وی پس از ذکر ادله‌ی مفصل عقلی و نقلی در اثبات حلال بودن نکاح متعه، در نهایت به عنوان آخرین دلیل، به اصل اصالت اباحه در نظر عقل تمسک کرده و معتقد است کسی که مدعی حکمی زائد بر این دلیل عقلی است باید دلیلی قانع کننده و قاطع در رد آن اقامه کند.^{۴-۵}

۱-۵-۶- شاخصه‌های عقل‌گرایی در آثار سید مرتضی (ره)

عقلگرایی سید مرتضی (ره) در جنبه‌های مختلف شخصیتی وی و آثار گوناگونی که از خود بر جای گذاشته جلوه‌گر است. برخی از مهمترین شاخصه‌های عقلگرایی سید مرتضی (ره) عبارتند از نقد خرافات، توجیه عقلی

۱. سید مرتضی، الذریعة الی مسائل الشریعة، ۸۰۹/۲-۸۱۲؛ سید مرتضی، الانتصار، ۲۶۹ و ۴۰۱.

۲. سید مرتضی، الانتصار، ۴۲۴. ۳. سید مرتضی، جوابات المسائل المیافاریات، ۲۸.

۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل ۱۲۹/۲.

۵. شایان ذکر است که گرچه سید مرتضی (ره) قائل به اصل اباحه است، اما با توجه به رویکرد عقل‌گرایانه‌ای که دارد، عدول از این اصل در مواردی را که دلیل قطعی بر آن وجود داشته باشد ناممکن نمی‌داند. (نک: سید مرتضی، الانتصار، ۴۰۲)

احکام و نیز دفاع از مبانی کلامی تشیع و تأویل آیات و روایات ناسازگار با اصول عقلی که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

۱-۵-۶-۱- نقد خرافات

سید مرتضی (ره) به لحاظ آنکه عالمی خردگرا بوده، توجه ویژه‌ای به نقش عقل و جایگاه آن در فهم متون دینی و نقد برداشت‌های نادرست از دین داشته است و چیزی که سید مرتضی را هم تا به امروز نگه داشته همین جنبه‌ی عقل‌گرایی و مبارزه‌ی وی با خرافه‌پرستی و خرافات است. وی همواره با پایبندی به عقل و شرع، دیگران را نیز بدان توصیه کرده و از بیان دیدگاه‌های خویش در رد عقاید انحرافی - که معتقدات خرافی از آن جمله است - ابایی نداشت. به عنوان نمونه سیدمرتضی (ره) به صراحت هرگونه تأثیر کواکب و افلاک و سعادت و شقاوت تأثیر سعد و نحس ایام بشر را رد کرده و نه تنها اعتقادی به آنچه منجمان در این زمینه گفته‌اند ندارد، بلکه گفتار ایشان در این خصوص را نیز فاقد مبنا و حقیقت می‌داند، زیرا به نظر وی اگر منجمان به سعد و نحس ایام آگاه بودند و پیش از وقوع حوادث از آن اطلاع می‌داشتند باید هیچ‌گاه بلا یا مصیبتی بدیشان نمی‌رسید، حال آنکه چنین نیست.^۱ وی همچنین در پاسخ به کسی که از وی درباره‌ی تکذیب احکام نجوم در سعد و نحس ایام و اینکه آیا وی هنگام سفر یا پوشیدن لباس نو و نظائر آن به این احکام عمل می‌کند یا خیر می‌گوید: «من نه تنها به این احکام اعتنایی ندارم، بلکه حتی تقویم نجومی شامل سعد و نحس ایام در خانه‌ام ندارم و در آن نظر نمی‌کنم و تاکنون جز خیر هم چیزی ندیده‌ام.»^۲ از این رو بدیهی است چنانچه روایتی در این باب هم رسیده باشد آن

۱. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۳۰۶/۲؛ پهلوان، منصور؛ خورشید بغداد: مروری بر زندگی و آثار سید مرتضی، ۳۳ و ۳۴.

۲. همان.

را به طور کلی رد کند یا در مقام تأویل و توجیه آن برآید.^۱
نمونه‌ی دیگر در این باب نفی ملک بودن رعد و برق است که گرچه روایاتی در این خصوص در منابع روایی امامیه^۲ رسیده است، سید مرتضی (ره) این روایات را به لحاظ عقلی رد کرده است و آن را عقیده‌ای نادرست می‌داند و معتقد است که رعد و برق پدیده‌ای طبیعی است که از برخورد ابرها با یکدیگر به وجود می‌آید.^۳ [پی‌نوشت ۱۱]

۱-۵-۶-۲- تأویل آیات و روایات ناسازگار با اصول عقلی

نقش محوری و اساسی عقل در اثبات تمامی امور دین اعم از اصول و فروع، شاخصه‌ی اصلی تفکر سید مرتضی (ره) است و او همواره در تمامی آثار خویش از این چراغ فروزان درونی در تبیین رهنمودهای حجت بیرونی، یعنی آموزه‌های پیامبران الهی بهره برده است. از این روست که وی از روش عقلی در تفسیر و تأویل آیات و احادیث استفاده کرده است و چنانچه ظاهر متون نقلی اعم از قرآن و روایات، با دلایل قطعی مورد قبول وی یعنی نصوص قطعی و ضروریات عقلی در تعارض باشد، آنها را به گونه‌ای موافق با این ادله تأویل و توجیه کرده و اگر عام است، تخصیصی برای آن یافته و چنانچه مجمل است آن را تبیین کرده و تفصیل داده و اگر اطلاق دارد، آن را مقید ساخته و یا وجوه مجازی را در تفسیر آن به کار برده است.^۴ [پی‌نوشت ۱۲]

به عنوان نمونه از آنجا که سید مرتضی (ره) به لحاظ عقلی حضور در چند مکان در زمان واحد را برای اجسام محال می‌داند، ضمن صحیح دانستن اصل

۱. برای آگاهی از روایات موجود در این باب که برخی به ظاهر تأیید احکام نجوم از آن برداشت می‌شود و برخی نفی مطلق و برخی تأثیر غیرمستقل آنها را تأیید می‌کند. نک: محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ۳/ ۲۳۵۱-۲۳۵۳.

۲. عیاشی، ۲/ ۲۰۷؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/ ۵۲۵ و ۵۲۶؛ کلینی، ۸/ ۲۱۸؛ مجلسی، بحارالأنوار، ۹/ ۲۱۵؛ همان، ۱۳/ ۲۲۹؛ همان، ۵۶/ ۳۸۰ و ۳۸۲.

۳. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۴/ ۱۸.

۴. همان، ۱/ ۱۲۴؛ خطاوی، وسام؛ المناهج الروائیة عند الشریف المرتضی، ۹۹؛ امین، اعیان الشیعه، ۳۲.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۱۶۳

روایت حضور پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام بر بالین محتضران در هر کجای عالم که باشند، این روایت را حمل بر مجاز کرده و معنایی غیر از ظاهر آن برمی‌گزینند و در نهایت با استناد به لغت و شعر عرب در مقام توجیه و تأویل آن برمی‌آید.^۱

۱-۵-۶-۳- توجیه عقلی احکام

پیش‌فرض‌ها و مبانی فقهی سید مرتضی (ره) مبتنی بر فقه غنی و پویای شیعه است که آن نیز ریشه در عقل دارد و از این رو یکی دیگر از شاخصه‌های عقلگرایی سید مرتضی (ره) را می‌توان در آراء و فتاوی فقهی وی مشاهده کرد که خردگرایی به شکلی تمام و کامل در آن جلوه‌گر است.

به عنوان مثال سید مرتضی (ره) در بحث از جایز بودن یا جایز نبودن نماز در خانه‌ی غصبی، با یک استدلال عقلی، جایز نبودن آن و بطلان چنین نمازی را ثابت می‌کند. از دیدگاه وی به حکم عقل تصرف در خانه‌ی دیگری بدون اذن وی بی‌تردید مصداق غصب است و از سوی دیگر به حکم عقل، نماز خواندن در چنین خانه‌ای جدای از دیگر اعمال متصرفانه نیست و خود نوعی تصرف است که عقلاً قبیح بوده و ظلم است و اگر کسی از فقها خلاف این گمان کند و آن را طاعت بپندارد و گمان کند که نماز خواندن جدای از غصب است، خطای بزرگی مرتکب شده است.^{۲-۳}

۱-۵-۶-۴- دفاع از اصول و مبانی تشیع

یکی دیگر از شاخصه‌های عقلگرایی سید مرتضی (ره) چگونگی دفاع وی

۱. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱/۲۸۱؛ سید مرتضی، جوابات المسائل المیافاریات، ۱۵.

۲. سید مرتضی، مسائل الناصریات، ۲۰۶.

۳. برای آگاهی از دیگر نمونه‌های مربوط به عقلگرایی سید مرتضی در آراء فقهی نک: سیدمرتضی، رسائل، ۳۲۹/۴؛ سیدمرتضی، الإلتصار فی انفرادات الامامیه، ۴۴۴-۴۴۵.

از اصول و مبانی تشیع است. وی در اثبات و دفاع از مبانی تشیع نیز از اصول عقلی خارج نشده و سخت بدان پایبند است و دو کتاب معروف کلامی خود یعنی *الشافی فی الامامه و تنزیه الانبیاء* را بر همین اساس نوشته است. [پی‌نوشت ۱۳]

به عنوان نمونه وی تأکید ویژه‌ای بر اصل عصمت انبیاء علیهم‌السلام و ائمه علیهم‌السلام داشته و آن را از بزرگترین اصول در مبحث امامت می‌داند.^۱ وی معتقد است که نه تنها امامان علیهم‌السلام، بلکه تمامی انبیاء علیهم‌السلام نیز از این مقام برخوردار بوده و مرتکب هیچ گناه و لغزشی اعم از صغیره و کبیره نمی‌شوند^۲ و از این رو اگر خبری مخالف این مبنا در متون روایی به ما برسد لازم است تا مورد نقد و بررسی قرار گرفته و به شکل موافق با آن، تأویل و در غیر این صورت رد شود.^۳

از همین رو است که وی در دیگر آثار خود و نیز در پاسخ به پرسش‌هایی که از او می‌شده است، همواره این مبنا را فرض گرفته و بر آن اساس پاسخ می‌داد. از جمله در پاسخ به سؤال کسی که از او درباره‌ی وقت نماز ظهر و عصر و در ضمن آن از حدیث رد شمس و سبب قضا شدن نماز عصر امام علی علیه‌السلام پرسش کرده است، ضمن پذیرش اصل آن روایت معتقد است که هرگز جایز نیست که نماز واجبی از امام معصوم علیه‌السلام فوت شود، بلکه آنچه روی داده، تنها سپری شدن وقت فضیلت نماز عصر بوده است و خورشید دوباره برای ایشان بازگردانده شد تا آن فضیلت را درک کند و فرض دیگری غیر از این جایز نیست.^۴ [پی‌نوشت ۱۴]

همچنین بر همین اساس است که وی سعی دارد تا فقه امامیه را بر مبانی اصیل، متقن و فراگیر بنیان نهد و در دفاع از آن پاسخگوی اشکال‌های اهل تسنن باشد و از این رو کتاب‌هایی چون *انتصار و ناصریات* را می‌نویسد که از

۱. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱۴۵/۳. ۲. همان، ۱۲۱/۱-۱۲۳.

۳. سید مرتضی؛ تنزیه الانبیاء، ۱۵.

۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲۷۴/۱؛ سید مرتضی، مسائل الناصریات، ۷؛ سید مرتضی، امالی، ۳۴۰/۲-۳۴۳.

کهن‌ترین کتاب‌های «علم‌الخلافا» [پی‌نوشت ۱۵] هستند.^۱

۱-۵-۷- پی‌جویی از رابطه‌ی عقل و نقل در آثار و آراء سید مرتضی (ره)

با روشن شدن جایگاه و اعتبار هر یک از دو منبع معرفتی عقل و نقل نزد سید مرتضی (ره)، اکنون لازم است تا به رابطه‌ی این دو با یکدیگر از دیدگاه وی بپردازیم و اینکه در چه شرایطی وی به دلیل عقل، نقل ضعیف را تخطئه می‌کند و در چه شرایطی به دلیل تعبد به نقل از ملاحظات عقلی عبور می‌کند و اینکه اساساً از نظر او کدام بر دیگری مقدم است و آیا تعارضی بین عقل و نقل وجود دارد یا آنکه این دو کامل‌کننده‌ی هم هستند.

۱-۵-۷-۱- حوزه‌ی اختصاصی عقل

سید مرتضی (ره) در مواضعی از آثار خویش با بیان عبارت‌هایی از قبیل «... لا یفتقر فی ذلک الی السمع»^۲، بر استقلال عقل از سمع و حتی اختصاصی بودن آن در برخی از حوزه‌های آگاهی به ویژه در کسب اعتقادات و معارف اولیه تأکید دارد.^۳ به بیان دیگر مسائل اعتقادی از قبیل توحید، نبوت، امامت و معاد در مرحله‌ی پذیرش و اثبات، حوزه‌ی اختصاصی عقل است و نقل، نقشی در آن ندارد، زیرا تا با دلایل عقلی، اصل توحید ثابت نشود، نمی‌توان به سراغ مباحث مربوط به نبوت و امامت و معاد رفت. به همین دلیل سید مرتضی (ره) قائل به نقش انحصاری عقل در کسب معرفت ابتدایی نسبت به خداوند است، زیرا از نظر وی بعد از شناخت خداوند و حکمت اوست که دلایل سمع اعتبار می‌یابد و بعد از آن است که می‌توان نسبت به پیامبران الهی و جانشینان آنها معرفت پیدا

۱. طباطبایی، سید مهدی؛ «نگرشی بر فقه سید مرتضی»، فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۲۰۶ و ۲۰۷.

۲. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۲۴۲.

۳. البته این به معنای نفی نقل و دلایل سمع نیست، بلکه در برخی موارد چنانچه در ادامه خواهد آمد، دلایل نقلی می‌تواند نقش تأییدی برای دلایل عقلی داشته باشد.

کرده و به سخن ایشان استناد کرد و شناخت پیامبر بودن پیامبران و امام بودن امامان مبتنی بر شناخت خداوند متعال است.^۱ از این رو به اعتقاد وی لازم است تا در کسب اصول اعتقادات محققانه عمل کرده و تمامی بنیان‌ها و مبانی عقیدتی را از روی عقل و تحقیق و نه نقل و تقلید پذیرفت و برخورد شدید او با مقلدین در حوزه‌ی عقاید ناشی از همین باور است به طوری که وی کسانی که مقلدانه معتقد به اصول عقاید شده‌اند را به شدت نکوهش کرده و حتی ایشان را به همین دلیل فاسق و فاقد شرایط عدالت دانسته است و منقولات آنان را قابل پذیرش نمی‌داند.^۲

علاوه بر این وی در بسیاری دیگر از مباحث کلامی یا حتی فقهی خویش، با استناد به آنکه فلان امر، اصلی عقلی^۳ است، استناد به دلایل سمعی را در آن لازم ندانسته و دلیل عقل را به تنهایی برای جواز یا اباحه یا حرمت، کافی می‌داند. به عنوان نمونه وی لزوم تعلق ثواب به بندگان را به لحاظ عقل، امری نیکو می‌داند که حسن آن بی‌نیاز از دلیل سمع است.^۴ همچنین وی در پاسخ پرسشگری که از او در خصوص جایز بودن یا جایز نبودن کشتن حیوانات موزی و آزار رساندن به آنها سؤال می‌کند، چنین پاسخ می‌دهد که این کار مستلزم وجود اذن سمع (دلیل سمعی از قرآن یا روایات) است، اما چنانچه این ضرر اندک یا منفعت حاصل از آن قابل توجه باشد، انجام آن عقلاً نیکو است، مانند سوار شدن بر حیوانات که گرچه موجب آزار جزئی آنان است، اما عقلاً جایز است و نیازی به دلیل سمعی ندارد، زیرا کسی که سوار بر حیوانی می‌شود، غذا و دیگر نیازمندی‌های آن حیوان را در عوض آن اذیت تأمین می‌کند.^۵

نمونه‌ی دیگری که از نظر سید مرتضی ریشه در اصول عقلی داشته و پذیرش آن متوقف بر دلایل سمع نیست، اصل محترم بودن مالکیت افراد است،

۱. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱/۱۲۷. ۲. همان، ۳/۳۱۰ و ۳۱۱.

۳. مقصود، اصول عقلی مورد پذیرش سید مرتضی است که پیشتر بیان آن گذشت.

۴. همان، ۱/۱۴۸؛ سید مرتضی، جمل العلم و العمل، ۳۷؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۲۴۲.

۵. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲/۳۷۲ و ۳۷۳؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۲۴۲.

بخش ۱. مباحث پایه‌ای در دانش فقه‌الحديث \ ۱۶۷

زیرا به اعتقاد وی هرکس که مالک چیزی شود و ملکیت وی بر آن تثبیت گردد، بالطبع بدون اذن او، تصرف در آن مال بر دیگری جایز نخواهد بود.^۱ با این حال از نگاه سید مرتضی (ره) این سخن بدین معنا نیست که این امر استثنا نداشته باشد، زیرا وی برای دفع هر گونه شبهه‌ای می‌افزاید که با وجود این حق عقلی مالکانه، در برخی موارد تصرف بدون اذن صاحب مال، عقلاً جایز است و قبلی ندارد، از قبیل آنکه کسی به واسطه‌ی حقی که بر دیگری دارد در مال وی به اندازه‌ی حق خود تصرف کند مانند آنکه پولی از او غصب شده باشد و هیچ راهی برای رسیدن به حق خود نداشته باشد و به ناچار به اندازه‌ی همان پول در مال غاصب تصرف کند.^۲

۱-۵-۷-۲- حوزه‌ی اختصاصی نقل

به دلیل جایگاه ویژه‌ی عقل نزد سید مرتضی (ره)، وی تا حد امکان در مسائل مختلف و به خصوص فهم و نقد نصوص دینی، عقل را مقدم داشته و سعی در تأویل و توجیه آیات و روایات با ادله‌ی عقلی دارد، اما با این همه، هیچگاه جانب انصاف را رها نکرده و چون اهل معتزله از نقل فاصله نگرفته و هرگز به عقل‌گرایی افراطی گرایش پیدا نکرده است و به باور وی برخی از عقاید و احکام دینی به ویژه در حوزه‌ی فروع، خارج از دایره‌ی ورود عقل است و اثبات آنها تنها از طریق نقل قطعی، امکان دارد. از این رو با بیان عبارت‌هایی از قبیل «... أن العقل لا مدخل له فيه»^۳ یا «اعلم أنه لا طريق من جهة العقل... فالمرجع فيه الى السمع»^۴ و یا «... فطريقه السمع، لا مجال لأدلة العقل فيه»^۵ و یا «لا دليل في العقل على... وإنما المرجع في ذلك الى السمع»^۶ و یا «فلا طريق الى العلم به الا

۱. سید مرتضی، ۸۲۴/۲.

۲. همان، ۸۲۶.

۳. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۳۴۵/۴.

۴. همان، ۱۵۵/۲.

۵. همان، ۱۵۴/۱.

۶. سید مرتضی، جمل العلم و العمل، ۳۷.

السمع»^۱ و یا «...لا دلالة فی العقل علی...»^۲ و یا «طریق معرفة...السمع دون العقل»^۳ اذعان دارد که در پاره‌ای مسائل تنها نقل است که می‌تواند راهگشا باشد و عقل و استدلال‌های عقلی راهی به آن ندارند و لازم است در این قبیل موضوعات تا یافتن دلیل سمعی قاطع توقف کرد. به عنوان مثال سید مرتضی (ره) در پاسخ به پرسش‌هایی از قبیل اینکه آیا آسمان‌ها و زمین، اولین مخلوقات خداوند هستند^۴ و یا آیا انبیاء علیهم السلام برتر از ملائکه‌اند^۵ و یا آیا ائمه علیهم السلام هیچیک بر دیگری برتری دارند یا خیر، یا این که کدام امام افضل است؟ آیا امام حسن علیهما السلام برتر است یا امام حسین علیهما السلام؟ حکم کسی که با فروع دین مخالفت کند چیست و آیا چنین فردی مؤمن است یا کافر؟^۶ آیا ثواب و عقاب مترتب بر ایمان و کفر دائمی است یا منقطع؟^۷ [پی‌نوشت ۱۶] کیفیت نزول قرآن چگونه بوده است؟ آیا دفعی بوده یا تدریجی؟^۸ تنها به یک پاسخ مشترک در تمام این موارد بسنده می‌کند و آن اینکه این مسائل از مواردی نیست که بتوان با ادله‌ی عقلی در مورد آن قضاوت کرد و یقین به آن نیازمند دلیل قاطع نقلی از قرآن یا دلیل سمعی دیگری است که قطع بر صحت آن باشد و چنانچه نقلی قطعی و دلیلی شرعی در مورد آن یافت نشود، لازم است که در آن مسأله توقف کرده و آن را در مرحله‌ی شک قرار داد.^۹

اثبات وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیز یکی دیگر از مواردی است که سید مرتضی (ره) به وجوب شرعی و نه عقلی آن باور دارد.^{۱۰} بر این اساس

۱. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۴۰۳، ۲/۱.
 ۲. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۲۸۱.
 ۳. همان، ۲۹۸.
 ۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۳۲/۴.
 ۵. همان، ۱۵۵/۲ و ۱۵۶؛ سید مرتضی، امالی، ۳۳۳/۲.
 ۶. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۱۵۴/۱.
 ۷. همان، ۱۴۸؛ سید مرتضی، جمل العلم و العمل، ۳۷؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۲۸۱-۳۰۰.
 ۸. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۴۰۲/۱.
 ۹. همان، ۱۴۸/۱، ۱۵۴، ۲۸۱ و ۲۸۲؛ همان، ۱۵۵/۲ و ۱۵۶؛ همان، ۳۲/۴؛ سید مرتضی، جوابات المسائل المیافارقیات، ۱۵.
 ۱۰. البته مواردی که عقلاً دفع ضرری واجب است و به حکم عقل جلوگیری و نهی از آن منکر وجوب پیدا می‌کند، از این امر مستثنی است. (سید مرتضی (ره)، جمل العلم و العمل، ۳۹)

وی معتقد است که نهی از منکر تنها بر اساس دلایل شرعی و نقلی و در صورت تحقق شرایط آن^۱ واجب می‌شود.^{۲-۳} افزون بر این سید مرتضی (ره) برخی از روایات را که لزوماً توجیه عقلی نیز ندارد، فقط از جهت آنکه از سوی مخبر صادق صادر شده است می‌پذیرد. بنابر این از دیدگاه او نباید روایتی را که با ضروریات عقلی و دلایل قطعی مخالفت ندارد رد کرد؛ هرچند به ظاهر دارای غرابت ذهنی و موجب تعجب باشد.^۴ از همین رو وی معتقد است تعجب از احکامی که علت آنها بر ما پوشیده است و انکار آن، تفاوتی با تعجب کفار از برخی اعمال مسلمانان از قبیل طواف خانه‌ی خدا، رمی جمرات، بوسیدن حجرالأسود و موارد دیگر ندارد.^۵ یکی از مواردی که سید مرتضی آن را از همین نوع از احکام دانسته است و البته برخی دلایل احتمالی تشریع آن را نیز بیان می‌کند، قرار دادن دو چوب تر یا همان «جریدتین» در کَفَن میّت است که بخشی از آداب و مستحبات دفن اموات است.^۶ سید مرتضی (ره) همچنین اخبار مربوط به معجزات و خوارق عادات انبیاء (علیهم‌السلام) و ائمه (علیهم‌السلام) را نیز از همین قبیل می‌داند. به عنوان نمونه وی در شرح «قصیده مذهب» سید حمیری، ضمن صحیح دانستن خبر مربوط به استخراج معجزه‌گونه‌ی آب از چاهی که نزد دیر راهب نصرانی بود و در نهایت اسلام آوردن او توسط امیرمؤمنان (علیه‌السلام)، بر این نکته تأکید دارد که نباید این قبیل اخبار را به صرف آن که بر امری خارق عادت دلالت می‌کنند، انکار کرد.^۷

۱. شرایط وجوب شرعی نهی از منکر از دیدگاه سید مرتضی عبارتند از: علم به منکر بودن آن عمل، تأثیر داشتن انکار منکر، عدم خوف بر نفس و آنچه جاری مجرای آن است، مفسده نداشتن انکار آن منکر (نک: سید مرتضی (ره)، جمل العلم و العمل، ۳۹).

۲. سید مرتضی، جمل العلم و العمل، ۳۹.

۳. برای آگاهی تفصیلی از ادله‌ی موافقان و مخالفان وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر نک: سروش، محمد (۱۳۸۱). «مبانی عقلانی امر به معروف و نهی از منکر». قم، حکومت اسلامی، سال هفتم، شماره‌ی ۲۴، تابستان.

۴. خطاوی، ۱۱۷. ۵. سید مرتضی، الانتصار، ۱۳۲.

۶. همان، ۱۳۱ و ۱۳۲. ۷. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۸۶/۴.

۱-۵-۷-۳- تأیید عقل با دلایل نقلی

اگرچه بیان شد که سید مرتضی (ره) در بررسی روایات، عقل را مقدم بر نقل می‌داند اما در مواردی هم از نقل قطعی به عنوان مؤید دلایل عقلی بهره برده است و با تعبیری از قبیل «و مما جاء من الحديث ما يصح مذهبننا فی...»^۱، «هذا مصحح لقولنا»^۲ و «تصحیح قولنا»^۳ و یا «هذه الاخبار مما يستدل بها علی... تصحیح قولنا...»^۴ بر نظرهای خود صحنه می‌گذارد.

به عنوان مثال وی در بخشی از رساله‌ای که در نفی عقاید طرفداران مذهب جبر نگاشته است، پس از رد امکان نسبت دادن ظلم یا حتی صفتی دال بر آن به خداوند متعال، ظلم را در همه حال و از جانب هرکس که باشد حتی خداوند، عقلاً قبیح می‌داند و می‌گوید این امری است که علاوه بر عقل، دلایل «سمع»^۵ نیز مؤید آن است و سپس به آیاتی از قرآن کریم در این باب استشهاد می‌کند.^{۶-۷} همچنین وی در همین رساله علاوه بر قرآن کریم ذیل عنوان «الاخبار المسددة لمذهب العدلیة» در تأیید دلایل عقلی خود، پس از ذکر بیش از ده روایت از پیامبر ﷺ، امیرمؤمنان (علیه السلام) و برخی از صحابه و تابعان می‌گوید مشابه این روایات بیش از آن است که در شماره آید.^۸

نمونه‌ی دیگری که سید مرتضی (ره) در آن از روایات برای تأیید دلایل عقلی خود بهره برده است، بیان اوست مبنی بر آنکه خداوند تکالیف بندگان را به قدر طاقت آنان معین داشته است و بندگان نیز بر انجام آن استطاعت دارند. وی

۱. همان، ۲۴۰/۲؛ انقاذ البشر من الجبر و القدر، ۶۸. ۲. همان.

۳. شایان ذکر است که در این عبارات «تصحیح» معنایی غیر از معنای امروزی آن دارد، زیرا امروزه اینطور متبادر به ذهن می‌شود که کسی خطایی یا اشتباهی کرده حال می‌خواهد آن را اصلاح کند و از کلمه تصحیح استفاده می‌کند.

۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲۴۴/۲؛ سید مرتضی، انقاذ البشر من الجبر و القدر، ۷۲.

۵. ظاهراً مقصود وی از «سمع» در اینجا قرآن کریم است.

۶. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ج ۱، ص ۱۴۱.

۷. آیاتی از قبیل: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر، ۳۱) و ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران، ۱۰۸) و مانند آن.

۸. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲۴۰/۲؛ سید مرتضی، انقاذ البشر من الجبر و القدر، ۶۸.

پس از آنکه به تفصیل دلایل طرفداران نظریه‌ی جبر و منکران نظریه‌ی استطاعت را به شکل عقلی رد می‌کند، چند روایت نیز در این باب نقل کرده و می‌افزاید: «این اخبار از جمله روایاتی است که در بطلان دیدگاه مخالفان در مورد استطاعت انسان، به آن استدلال می‌شود و تأییدی است بر نظر ما بر اینکه انسان مستطیع است و خداوند بندگان خود را بدانچه به آن طاقت ندارند تکلیف نمی‌کند و ما این روایات را در اینجا آوردیم تا رساله‌ی ما محتاج چیز دیگری غیر آن در این معنا نباشد».^{۱-۲}

۱-۵-۷-۴- تأیید نقل با دلایل عقلی

در برخی موارد سید مرتضی پس از بیان نکته‌ای دارای دلیل شرعی و نقلی، سعی دارد تا با دلایل عقلی نیز حسن آن را نشان دهد. از جمله وی در تبیین علت تشریع نوافل، ورود نوافل و تعبد به آن را به دلیل سمع معتبر می‌داند و می‌گوید: «نقش دلایل سمعی در این است که کاشف از تعلق ثواب به نوافل بوده و اینکه ترک آنها مستحق عقاب نمی‌باشد و عقل در این باب مداخلیتی ندارد».^۳ وی سپس در بیان حُسن عقلی تشریع نوافل می‌افزاید: «اگر بنا باشد وجهی عقلی برای حُسن بجا آوردن نوافل که مستلزم تحمل مشقت نیز هست بیابیم، تنها وجه آن، این است که بجا آوردن نوافل، موجب تسهیل بجا آوردن فرایض و تمرینی برای آن است، زیرا کسی که به انجام نوافل عادت کند، انجام واجبات برای او آسان‌تر بوده و میل به آن‌ها در او بیشتر خواهد بود».^۴

۱. سیدمرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲/۲۴۴؛ سیدمرتضی، ابوالقاسم علی‌بن‌الحسین، انقاذ البشر من الجبر و القدر، ۷۲.
۲. شاید منظور سیدمرتضی از بیان این مطلب آن است که ذکر روایات وارد شده در این باب، فصل‌الخطاب است و با چنین روایاتی، دیگر جایی برای اظهارنظر مخالفان نیست و نیازی به ذکر دلیل دیگری در رد آنان وجود ندارد.
۳. ان النوافل انما يتعلقها لذلك السمع، و هو استحقاق الثواب علیها و ان ترکها لا يستحق العقاب علیه، فلا بد من بیان أن السمع هو الکاشف عن ذلك و... أن العقل لا مدخل له فيه. (سید المرتضی، رسائل، ۴/۳۴۵، دور العقل و السمع فی النوافل)
۴. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۴/۳۴۵-۳۴۶.

۱-۵-۸- نتیجه‌گیری

آن‌گونه که از بررسی آثار سید مرتضی (ره) به دست می‌آید می‌توان گفت:

۱- از دیدگاه وی رابطه‌ی عقل و نقل رابطه‌ای دوسویه است به طوری که با استفاده از ادله‌ی عقلی به دلایل نقلی قطعی دست پیدا کرده و از سوی دیگر در مواردی که از حوزه‌ی ورود عقل خارج است، به حکم عقل از دلایل نقلی قاطع بهره می‌بریم.

۲- به اعتقاد سید مرتضی (ره) راه علم به شرعیات، اقوالی است که دلایل قطعی بر صحت آن گواهی دهد و بنا به حکم عقل هیچ وجه قیچی در آن راه نداشته باشد مانند سخن خداوند متعال و کلام پیامبرش ﷺ و ائمه‌السلام که سخن آنان جاری مجرای سخن رسول خدا است.

۳- سید مرتضی (ره) نه تحت تأثیر معتزله، به عقل‌گرایی افراطی گرایش داشته و نه نقل‌گرایی صرف بوده است که در مقام تعطیل عقل برآید و هر آنچه در گزارش‌های روایی اعم از صحیح و ناصحیح رسیده است را بدون نقد و بررسی بپذیرد. وی همواره جانب اعتدال را نگه داشته و در مواردی که باید عقل را اولویت داد، به عقل اصالت داده است و در مواردی هم که تنها از طریق نقل قطعی باید به حکمی از احکام دین دست یافت، به صراحت از این امر یاد کرده است و از اینکه در اینگونه از احکام به عقل، نقشی جز تسلیم در برابر نقل ندهد ابایی ندارد. وی حتی در خصوص برخی اعمال عبادی مستحب همچون بوسیدن حجرالاسود یا گذاشتن «جریدتین» در کفن میت و نظائر آن و یا در مواجهه با اخبار دال بر خرق عادت از سوی ائمه‌السلام، علیرغم آنکه توجیهی عقلی بر آن ندارد ولی به دلیل آنکه روایت وارد شده در آن باب را قطعی و از مخبر صادق می‌داند، معتقد به لزوم تعبد در برابر این روایات است و به راحتی آنها را می‌پذیرد.

۱-۵-۹- پی‌نوشت:

[۱]. در این دوران به دلیل ضعف خلافت عباسی و حضور مقتدرانه‌ی حکومت شیعی آل‌بویه و درگیر شدن علمای اهل سنت با جریان‌های فکری چون معتزله، فرصت مناسبی برای دانشمندان شیعه برای نشر و ترویج فرهنگ و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) به وجود آمد^۱ و به خصوص حوزه‌ی بغداد در میان شیعیان از رونق چشمگیری برخوردار بود و دانشمندان بسیاری در آن رشد و پرورش یافتند و سید مرتضی (ره) که پس از استاد خود، شیخ مفید (ره)، ریاست این حوزه را عهده‌دار شد، از افراد تأثیرگذار آن است.^۲

[۲]. شایان ذکر است که در منابع متعددی از کتاب‌های رجال و تراجم عامّه و خاصّه، شرح حال‌های نسبتاً مبسوطی از زندگانی سید مرتضی (ره) وجود دارد که از آن جمله می‌توان به آنچه مصحح کتاب *تاریخ الاسلام* ذهبی در پاورقی خود آورده است اشاره کرد؛^۳ افزون بر آنکه فهرست مبسوطی از این منابع به ترتیب تاریخی در برخی از دیگر آثار^۴ که به شرح حال دانشمندان و فقهای شیعه اختصاص دارد گردآوری شده است.^۵ علاوه بر این شرح حال این عالم بزرگ در مقدمه‌هایی که بر برخی آثار او و نیز دیوان شعر وی به نگارش درآمده است وجود دارد و عبدالرزاق محی‌الدین نیز در اثر معروف خود با عنوان «*ادب المرتضی*» به تفصیل به آن پرداخته است.

[۳]. گرچه برخی معتقدند اندیشه‌های سید مرتضی (ره) و استاد وی شیخ مفید (ره)، بی‌تأثیر از تفکرات کلامی معتزله نبوده است،^۶ اما باید گفت وی هیچگاه در عقاید خود به مکتب معتزله گرایش نداشته است، بلکه در مقابل آن را

۱. خضری، و همکاران؛ تاریخ تشیع، ۳۴۶/۲. ۲. همان، ۳۲۰ و ۳۲۱.

۳. ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، مقدمه، ۴۳۳.

۴. همان، ۲۳۴/۵.

۵. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۳۸-۴۴؛ خطاوی، وسام، المناهج الروائیة عند الشریف المرتضی، ۱۹.

نقد کرده است و حتی با نگارش کتاب «الشافی» به رد دیدگاه‌های استاد خود، یعنی قاضی عبدالجبار پرداخته است و در آثار خود نیز بر این نکته تأکید دارد که روش و مسلک او غیر از آن چیزی است که معتزله برآوردند.^۱

[۴]. نوبختیان در شمار خاندان‌های اصیل ایرانی تباری‌اند که در اواخر قرن اول تا اوایل قرن پنجم هجری می‌زیسته‌اند و خدمات قابل توجهی را برای ترویج فرهنگ شیعی انجام داده‌اند و ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی از نواب اربعه‌ی امام عصر (عجل الله تعالی فرجه) یکی از افراد این خاندان است^۲ و به باور برخی محققان معاصر، متکلمان امامی بغداد و از جمله سید مرتضی (ره) تا حد زیادی از تفکرات آنان تأثیر پذیرفته‌اند.^۳

[۵]. آنگونه که از آثار سید مرتضی (ره) برداشت می‌شود، وی در نگاشته‌های خود از واژه‌ی «حدیث» به معنای اصطلاحی امروز، یعنی قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام استفاده نکرده است و به جای آن از واژه‌ی «خبر قطعی» را به کار برده است و کلمه‌ی «حدیث» در آثار وی معنایی اعم از سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، امام علیه السلام، صحابی و تابعی دارد. به عنوان مثال می‌گوید: «و منه حدیث ابن مسعود: «تعلموا القرآن فإنه لا یدری أحدکم متی یختلّ إلیه»^۴ و یا «... حدیث سفیان بن عیینة: لو أن رجلاً أصاب...»^۵ و گاه این کلمه را در معنای لغوی و به معنای مطلق سخن یک فرد - صرف‌نظر از آنکه صحابی یا تابعی یا دیگری باشد - به کار برده است، مانند آنکه برای نقل شعری از یکی از معمرین عرب به نقل ابن درید استناد کرده است و می‌گوید: «قال أبو بکر بن درید فی حدیث آخر إنه قال: «الیوم یبنی لدوید بیته، یا ربّ نهب صالح حویته»^۶».

[۶]. شایان ذکر است که از نظر سید مرتضی (ره) نیز خبر آن چیزی است

۱. سید مرتضی، الانتصار، ۱/۱۳۸؛ همان، ۲/۳۱۷. ۲. خضری، و همکاران، ۲/۱۸۱-۲۱۲.

۳. سبحانی، «عقلگرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، ۲۱۸ و ۲۱۹.

۴. سید مرتضی، امالی، ۲/۱۸۵. ۵. همان، ۱/۶۳۲.

۶. خداپاوری، روش‌شناسی نقد و فهم حدیث در مکتب متکلمان امامی بغداد، ۳۳۲؛ سید مرتضی، امالی، ۱/۲۳۶.

که صدق یا کذب درباره‌ی آن صحیح است^۱ و او در آثار خود آن را به همین معنای عام لغوی و حتی در مورد گزارش‌های تاریخی به کار برده است مانند این عبارت: «و شبيه بهذا المعنى خبر لبید المشهور فی هجائه ...» که درباره‌ی جریان‌ی مربوط به «لبید» - از شعرای دوره‌ی جاهلیت که در زمان پیامبر مسلمان شده بود - است.^۲

[۷]. «سنت» در اصل به معنای طریقت و سیره^۳ و جمع آن «سنن» است و از همین باب است که گفته شده «سنت حسنه» یا «سنت سیئه» و در اصطلاح احکام شرعی به معنای مستحب در مقابل واجب و در علم حدیث به معنای حدیث یا همان قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام به کار رفته است و سید مرتضی (ره) نیز در مواردی از آثار خود آن را به همین معانی به کار برده است از جمله وی از عبارت‌هایی مانند «سنة مقطوع بها»^۴ و یا «من سنة رسول الله صلی الله علیه و آله»^۵ یا «سنة مقطوع علیها»^۶ یا «کل ظاهر لقرآن أو سنة»^۷ در کنار دیگر دلایل قطعی مورد قبول خویش از قبیل قرآن و اجماع یاد کرده است و نیز همین کلمه را مقابل «بدعت»^۸ و در جای دیگر به معنای مستحب در مقابل فریضه^۹ به کار برده است.

[۸]. در این خصوص شایان ذکر است که اصولیان، فقدان دلیل سمعی (اجتهادی) را موضوع اصول عملیه دانسته و معتقدند در صورت نبودن دلیل سمعی همچون آیات قرآن و روایات صحیح، مکلف باید برای برون رفت از حیرت، به اصولی از قبیل استصحاب، تخییر، براءت، احتیاط و... عمل کند که

۱. خدایاری، همان، ۳۳۳؛ سید مرتضی، الذریعة الی مسائل الشریعة، ۴۷۷/۲.

۲. خدایاری، روش‌شناسی نقد و فهم حدیث در مکتب متکلمان امامی بغداد، ۳۳۴؛ سید مرتضی، امالی، ۱۸۹/۱.

۳. ابن اثیر جزری، فی غریب الحدیث و الأثر، ۴۱۰/۲؛ جوهری، تاج اللغة و صحاح العربیة، ۲۱۳۹/۵.

۴. سید مرتضی، الانتصار، ۵۵۲؛ سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲۱۰/۱.

۵. سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۲۰۹/۱. ۶. سید مرتضی، الانتصار، ۲۱۸.

۷. همان، ۱۸۰. ۸. همان، ۱۴۴.

۹. همان، ۱۸۸.

تمامی آنها ریشه در عقل دارد.^۱

[۹]. سید مرتضی (ره) قبائح عقلی را بر دو گونه می‌داند. قبائلی که قُبَح آن ثابت و دائمی است مانند ظلم و دروغ و قبائلی که به دلایل سمع، منافی بر آن مترتب است و قُبَح آن به حُسن مبدل می‌شود مانند نماز و طواف که به ظاهر و بدون تصور منافع شرعی آن، در نظر عقل بی‌هوده و قبیح است.^۲ از این رو در برخی موارد، سید مرتضی (ره) در آثار خود از تعبیر «قبائح شرعی» نیز یاد کرده است که بنا بر مصلحت یا مفسده‌ای شرعی و به دلیل سمع، قبیح شمرده می‌شود.^۳

[۱۰]. در این مورد بین دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد و دسته‌ای حکم به توقف و دسته‌ی دیگر حکم بر حظر کرده‌اند. آنها که حکم به حظر کرده‌اند نیز خود دو دسته‌اند. گروهی موضوع بحث را هر چیز که دارای دو وصف مذکور است دانسته و بعضی ضروریات زندگی را از آن استثناء کرده و در ضروریات قائل به اباحه شده‌اند.^۴

[۱۱]. جالب توجه است که سید مرتضی (ره) در کتاب اصولی خویش یعنی «الذریعه» بر این نکته تصریح و تاکید دارد که «نفی کننده‌ی حکم عقلی یا شرعی باید برای این نفی خود دلیل بیاورد» و در اثبات این مدعای خویش دلایلی را ذکر می‌کند که از آن جمله است استدلال به اصل عقلی دیگری با عنوان «برائت ذمه»^۵ که امروزه از اصول عملیه در علم اصول فقه است.

[۱۲]. در این خصوص شایان ذکر است که گرچه به عقیده‌ی برخی، سید مرتضی (ره) تنها به تأویل آن دسته از اخبار پرداخته که آنها را صحیح می‌دانسته است،^۶ اما در مواردی حتی با وجود آنکه وی خبری را نپذیرفته و حکم به

۱. سید مرتضی، الذریعه الی مسائل الشریعه، ۸۲۴/۲-۸۳۷.

۲. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۳۲۷. ۳. همان، ۱۸۸.

۴. سید مرتضی، الذریعه الی مسائل الشریعه، مقدمه، ۳۳؛ گرجی، تاریخ فقه و فقهها، ۱۷۹.

۵. سید مرتضی، الذریعه الی مسائل الشریعه، ۸۳۶ و ۸۳۷.

۶. عباسی، آقائی، «مبانی و روش فهم سید مرتضی (ره) از اخبار آحاد با تکیه بر کتاب امالی»، ۱۸۱.

مدسوس بودن آن داده و حتی ظاهر آن را «خبیث» خوانده است، وجه تأویلی برای آن ارائه کرده است و این مبنایی است که وی در کتاب الشافی خود اینگونه از آن یاد می‌کند: «لیس یجوز أن يتأول أحد من المتكلمين خبرا يعتقد بطلانه، أو يشك في صحته، إلّا بعد أن يبين ذلك من حاله و يدلّ علی بطلان الخبر أو علی فقد ما يقتضی صحته».^۱

[۱۳]. از همین روست که وی ضمن ارج نهادن به آثار محدثین والامقامی چون شیخ کلینی (ره) (م. ۳۲۹) و شیخ صدوق (ره) (م. ۳۸۱) معتقد است که آنان اگرچه متحمل رنج و مشقت جمع احادیث شده و ما را به لحاظ حصر و چینش و گردآوری نیکوی روایات بهره‌مند کرده، اما در عین حال امر شناسایی صحت و فساد روایات گردآوری شده را به ما احاله کرده‌اند و رنج اعمال نظر در صحت و فساد آنها باقی است.^۲

[۱۴]. از این پرسش و پاسخ چنین برمی‌آید که سؤال کننده، «حدیث رد شمس» را قطعی می‌دانسته است و سید مرتضی (ره) نیز در پاسخ وی تنها شبهه‌ی قضا شدن نماز عصر امیرمؤمنان (علیه السلام) را پاسخ داده و اصل حدیث را انکار نکرده و حتی از تعبیری که در دیگر تأویلات خود به کار می‌برد از قبیل «و إن صح» یعنی بر فرض صحت، نیز در این مورد استفاده نکرده است. به علاوه آنکه سید مرتضی (ره) در شرح «قصیده مذهبه» سید حمیری نیز به مناسبت بیتی از شعر او در اشاره به قضیه‌ی رد شمس، به تفصیل به این شبهه و دیگر شبهات مربوط به این خرق عادت پاسخ داده و با بیان عبارت «الروایة بذلك مشهورة» بر وقوع آن یکبار در زمان پیامبر ﷺ و یکبار در زمان خلافت امیرمؤمنان (علیه السلام) صحه گذاشته است.^۳

۱. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه ۲/۲۶۲ و ۲۶۳.

۲. پهلوان، خورشید بغداد: مروری بر زندگی و آثار سید مرتضی، مجموعه‌ی اندیشه‌مندان ایران و اسلام، ۲۸/۸ و ۳۲؛ ۳۳۲/۲.

۳. سید مرتضی، امالی، ۲/۳۴۰-۳۴۳؛ سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۴/۷۸-۸۳.

[۱۵]. به عقیده‌ی ابن خلدون، دانشمندان مذاهب مختلف مناظرات و جدلهایی با یکدیگر در باب آراء و دیدگاه‌های خود به ویژه در مسائل فقهی داشته‌اند که این مناظرات پایه‌ی اصلی علم الخلاف - که به تعبیر وی از علوم پرفایده است - را شکل داد^۱ و مبنای آنان در چنین مناظراتی تنها نص و اجماع بوده است^۲ و این مناظرات به خصوص در قرن‌های چهارم و پنجم - به دلیل شرایط حاکم بر آن روزگار - ارزش و اهمیت ویژه‌ای داشت.^۳ «فقه مقارن، تطورات و کارکرد آن در تقریب مذاهب اسلامی»^۴. «فقه مقارن»^۵.

[۱۶]. از دیدگاه سید مرتضی اگرچه عقل فی الجملة ما را به استحقاق این ثواب و عقاب راهنمایی می‌کند، اما درک چگونگی این پاداش و دائمی یا موقت بودن آن و اینکه چه کسانی مستحق آن هستند امری است که عقل بدان راه ندارد و اثبات آن تنها از طریق اجماع و یا دلایل سمعی ممکن است.^۶

۱. ابن خلدون، العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی الايام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السُلطان الاکبر، مقدمه، ۵۷۸.

۲. همان، ۴۵۶-۴۵۷، ۶۱.

۳. برای آگاهی بیشتر در این باره همچنین نک: رضوان‌طلب، معینی فر.

۴. کنگره‌ی ۲۴ وحدت اسلامی، مجمع تقریب بین المذاهب الاسلامیه، تهران؛ بی‌آزارشیرازی، عبدالکریم، ۱۳۸۴.

۵. فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، تهران، شماره ۴۳، بهار.

۶. سید مرتضی، امالی، ۱/ ۱۴۸؛ سید مرتضی، مجموعه‌ی رسائل، ۳۷؛ سید مرتضی، انقاذ البشر من الجبر و القدر، ۱۵۲ و ۲۸۱-۲۸۵.

بخش دوم

بررسی‌های تطبیقی در فقه الحدیث پاره‌ای از روایات

فصل اول

بررسی حدیث تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف
و تقدیر داشت ابن عربی از آن

۲-۱-۱- مقدمه:

حدیث «تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف» یکی از روایاتی است که در منابع معتبر اهل سنت نقل شده است. این حدیث که مرتبط با دو موضوع مهم اعتقادی، یعنی توحید و معاد است، تبدیل به دستاویزی برای قائلان به کثرت گرایی دینی شده است؛ همچنین در آثار بزرگان عرفان نظری، این حدیث به عنوان شاهی برای صحت نهادن بر تمام اعتقادات به کار رفته است؛ چنانکه ابن عربی، مدون اصلی عرفان نظری، در دو اثر مهم و اساسی خویش، فتوحات مکیه و فصوص الحکم، بارها به این حدیث اشاره کرده و آن را دلیلی بر تجلیات مختلفی ذات خداوند می داند؛ به گونه ای که تصوّر هر انسانی راجع به خداوند، به یکی از جلوه های ذات الهی باز می گردد؛ حال آنکه محتوای این حدیث آن هم با چنین برداشتی، با آموزه های اسلامی و براهین عقلی ناسازگار است؛ از همین رو محدثان اهل سنت تلاش کرده اند که وجهی قابل قبول برای این حدیث ارائه کنند.

۲-۱-۲- طرح مسأله:

بر اساس پاره ای از آیات قرآن کریم رؤیت خداوند امکان ناپذیر است^۱ در حالی که ظاهر برخی دیگر از آیات، حکایت از گونه ای رؤیت خداوند در قیامت دارد؛ جمع آیات یاد شده، توجیهات متعددی را از ناحیه ی جریان های کلامی و

۱. نک: الأنعام، ۱۰۳.

اعتقادی مانند اشاعره، معتزله، شیعه، عرفا و متصوفه به وجود آورده است؛ روایت‌های وارد در کتاب‌های حدیثی فریقین نیز یکدست نیست؛ چنانکه روایاتی دالّ بر رؤیت ظاهری خداوند در کتب روایی اهل سنت قابل ملاحظه است. یکی از این احادیث که در باب توحید و معاد، در مجامع روایی اهل سنت نقل شده، حدیث «تجلّی خداوند در قیامت به صور مختلف» است؛ این حدیث، مورد توجه علما و دانشمندان مختلف اهل سنت بوده و هر یک تلاش کرده‌اند که آن را هماهنگ با آموزه‌های دینی، مورد بررسی قرار دهند؛ در این میان، برداشت عرفا و صوفیه از این حدیث، بسیار قابل تأمل است؛ این طیف، حدیث مزبور را به عنوان شاهی برای نظریات خاص خویش در باب هستی‌شناسی مطرح می‌کنند؛ چنانکه مشهود است، تمام آرای عرفا و صوفیه حول نظریه‌ی وحدت وجود می‌گردد و عرفا هستی را تجلّی ذات خداوند می‌دانند؛ نگاهی به آثار مدوّن اصلی عرفان نظری، یعنی ابن عربی (م ۶۳۸ هـ.ق)، بیانگر این نکته است که همه‌ی مباحث دینی او تحت تأثیر این اندیشه قرار داشته است؛ در نگاه وی، در عالم هیچ چیزی جز خداوند وجود ندارد؛ با این نگرش حدیث مورد نظر، بر تجلیات گوناگون ذات خداوند در عالم، دلالت دارد. تجلیاتی که در این عالم برای عارفان و در قیامت برای همگان معلوم می‌شود. موضوع عجیبی که در گفتار ابن عربی، در خلال توضیحات او درباره‌ی این حدیث دیده می‌شود، محق دانستن تمامی اعتقادات انسان‌ها راجع به خداوند است. آنچه در این بین ضروری می‌نماید، بررسی مآخذ و اسناد این حدیث و نقد محتوایی آن است؛ به گونه‌ای که امکان پذیرش یا ردّ آن هویدا گردد.

۲-۱-۳- بررسی مآخذ حدیث

این حدیث، در منابع روایی شیعه نقل نشده، اما در منابع معتبر اهل سنت نقل شده که به ترتیب قدمت از این قرار است:

۱- در المصنّف عبدالرزاق صنعانی آمده است: «أخبرنا معمر عن الزهري عن

عطاء بن یزید اللیثی عن أبي هريرة قال: قال الناس: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس، فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه، قال: فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، و يتبع من كان يعبد القمر القمر، و يتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتیهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء عرفناه، فيأتیهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فیتبعونه...^۱ یعنی: «عده‌ای به رسول خدا ﷺ عرض کردند، آیا ما روز قیامت پروردگارمان را می‌بینیم؟ پیامبر ﷺ فرمود: «آیا در دیدن خورشید که ابری آن را فرا نگرفته باشد، دچار اختلاف می‌شوید؟ عرض کردند: نه ای رسول خدا. پیامبر ﷺ فرمود: همچنین خدا را در روز قیامت خواهید دید. خداوند مردم را جمع می‌کند و می‌گوید: هر کسی به دنبال همان چیزی رود که می‌پرستیده است. پیامبر ﷺ فرمود: «آنان که خورشید را می‌پرستیدند، به دنبال خورشید می‌روند و آنان که ماه را می‌پرستیدند، به دنبال ماه می‌روند و آنان که طاغوت‌ها را می‌پرستیدند، به دنبال طاغوت‌ها می‌روند و این امت که منافقانش در آنند، باقی می‌ماند، پس خداوند با صورتی که آنان او را بدان نمی‌شناسند، به سویشان می‌آید و می‌گوید: من پروردگار شما هستم. آنها می‌گویند: ما از تو به خدا پناه می‌بریم! اینجا هستیم تا پروردگارمان بیاید. و هنگامی که بیاید، ما او را می‌شناسیم. پس خداوند به صورتی که او را می‌شناختند، به سوی آنها می‌آید و می‌گوید: من پروردگار شما هستم؛ آنها می‌گویند: تو پروردگار ما هستی و از او تبعیت می‌کنند.»^۲

۱. صنعانی، ۴۰۸/۱۱.

۲. به جهت ملاحظه‌ی طرق مختلف حدیث در همه‌ی طبقات، احادیث را از منابع آن، با ذکر کامل سند آوردیم؛ همچنین از آن‌رو که متن حدیث در منابع مختلف، شبیه به یکدیگر است، از ترجمه‌ی سایر احادیث صرف‌نظر کردیم.

۲- احمد بن حنبل همین حدیث را از عبدالرزاق صنعانی و با همان طریق فوق‌الذکر نقل کرده است.^۱

۳- بخاری در صحیح خود نوشته است: «حدثنا أبو الیمان قال أخبرنا شعیب عن الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيب و عطاء بن یزید اللیثی ان أبا هريرة أخبرهما ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبّع فمنهم من يتبع الشمس و منهم من يتبع القمر و منهم من يتبع الطواغيت و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله عز و جل فيقول انا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله فيقول انا ربكم فيقولون أنت ربنا فيدعوهم...»^۲

همو حدیث را با اسناد احمد بن حنبل نیز نقل کرده است.^۳

۴- مسلم بن حجاج، حدیث را با متنی مانند صحیح بخاری و با این اسناد نقل کرده است: «حدثني زهير بن حرب حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبي عن ابن شهاب عن عطاء بن یزید اللیثی ان أبا هريرة أخبره ان ناسا قالوا لرسول الله ﷺ يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة...»^۴

۵- نسایی در سنن خود آورده است: «أخبرنا عيسى بن حماد قال أخبرنا الليث بن سعد عن إبراهيم بن سعد عن بن شهاب عن عطاء بن یزید عن أبي هريرة قال قال الناس يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال رسول الله ﷺ هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب و هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا قال فكذلك ترونه عز و جل قال يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من

۱. ابن حنبل، ۲/۲۷۶ و ۵۳۴.

۲. بخاری، صحیح، ۱/۱۹۵.

۳. نک: همان، ۷/۲۰۵.

۴. مسلم بن حجاج، ۱/۱۱۳.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۱۸۷

كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من يعبد الشمس الشمس و يتبع من يعبد القمر القمر و يتبع من يعبد الطواغيت الطواغيت و تبقى هذه الأمة بمنافقيها فيأتهم الله تبارك و تعالى في الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه»^۱

۶- ابن جریر طبری می‌گوید: «حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة، عن الزهري، عن عطاء بن يزيد الليثي، عن أبي هريرة، قال: «قال الناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضامون في الشمس ليس دونها سحاب، قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك. يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد القمر القمر، و من كان يعبد الشمس الشمس، و يتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتهم ربهم في صورة»^۲

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در منابعی مانند سنن نسایی و تفسیر طبری، بخش‌هایی از حدیث حذف شده‌است؛ به‌این‌شرح‌که در حدیث سنن نسایی و تفسیر طبری، سخنی از ائیان خداوند به صورت اعتقادات انسان‌ها به میان نیامده است.

۲-۱-۴- بررسی اسناد حدیث

بررسی اسناد، گویای آن است که این حدیث در تمام منابع، غیر از طریق ابن شهاب الزهري از عطاء بن يزيد الليثي و او از أبو هريرة، طریق دیگری ندارد؛ با این توضیح که بخاری، سعید بن المسیب را نیز در کنار عطاء بن یزید، ذکر کرده است؛ بنابراین می‌توان گفت که این حدیث، از جهت سندی، در طبقه‌ی صحابه مفرد است^۳ و به عقیده‌ی برخی از علمای حدیث، تفرد از اسباب ضعف

۱. نسایی، ۴۵۸/۶.

طبری، ۹۴/۲.

۳. باید یادآور شویم که مسلم بن حجاج، روایتی را شبیه به این خبر از ابوسعید خدری نقل کرده است نک: مسلم بن حجاج، ۱۱۷/۱؛ اما این حدیث از جهت متنی تفاوت‌های زیادی با حدیث مورد نظر دارد.

حدیث است؛^۱ با این حال، با توجه به نقل حدیث در صحیحین، در نظر محدثان اهل سنت، حدیثی صحیح تلقی می‌شود.

۲-۱-۵- بررسی متن حدیث

محتوای این حدیث و تعامل دانشمندان با آن، در قالب عناوین ذیل بررسی می‌شود:

۲-۱-۵-۱- نظرات محدثان درباره‌ی متن حدیث

در حدیث مورد نظر، موضوعاتی مطرح شده است که محدثان را به تأمل در معنای آن واداشته است؛ استاد عبدالصمد شاکر، در کتاب *نظرة عابرة إلى الصحاح الستة*، این موضوعات را چنین بیان کرده است: «هذه الأحادیث المذكورة تثبت أموراً: ۱- إن الله له صورة محسوسة ۲- تتبدل صورة فهو محل الحوادث ۳- إن المنافقين يروونه كالمؤمنين ۴- إن الله يتحرك فيجئ في ميدان القيامة فيروح ثم يأتي ۵- له صورة معروفة عند المؤمنين»^۲ یعنی: «این احادیث، امور ذیل را اثبات می‌کند: ۱- خداوند دارای صورتی محسوس است. ۲- صورت‌های او تغییر می‌کند؛ پس او محل حوادث است. ۳- منافقین نیز مانند مؤمنین او را می‌بینند. ۴- خداوند حرکت می‌کند؛ پس در قیامت می‌آید و می‌رود. ۵- خداوند صورتی دارد که مؤمنین آن را می‌شناسند.»

محدثان سنی، تلاش کرده‌اند تا هر یک از این موضوعات را توضیح دهند؛ چنان که ابن جوزی می‌گوید بر هر مسلمانی واجب است که صورتی مانند صورت مخلوقات، بر خداوند جایز نداند؛ از این رو صورت خداوند را در این حدیث، به صفت او تأویل کرده و می‌نویسد: «قوله في غير الصورة التي رأوه فيها دليل على أن المراد بالصورة الصفة لأنهم ما رأوه قبلها فعلم أن المراد الصفة التي

۱. عتر، ۴۰۲.

۲. شاکر، ۱۱۱.

عرفوه فیها»^۱ یعنی: «این که در حدیث آمده: خداوند برای منافقین امت اسلام، در صورتی غیر از آنچه دیده بودند، می‌آید، دلیل این است که مقصود از صورت، صفت است؛ زیرا آنها قبل از آن، خداوند را ندیده بودند؛ پس معلوم می‌شود که مراد، صفتی است که آنها خداوند را به آن می‌شناختند.» وی همچنین، با طرح سخن ابو سلیمان خطابی، «آمدن خداوند» را که در این حدیث ملاحظه می‌شود، به معنای کنار رفتن حجاب‌ها و رؤیت خداوند، تأویل کرده است.^۲ چنان که نووی، نیز ضمن بیان اینها، وجوه دیگری را نیز بیان کرده؛ از جمله اینکه مقصود از اتیان خداوند، آمدن ملائکه است و قاضی عیاض را طرفدار این وجه، معرفی کرده است.^۳ همچنین درباره‌ی اینکه منافقین خداوند را رؤیت می‌کنند، گفته است: «قد قامت دلائل الكتاب و السنة على أن المنافق لا يراه سبحانه و تعالى»^۴ یعنی: «ادله‌ی کتاب و سنت گویای آن است که منافق خدای متعال را نخواهد دید.» نووی قائل است که در این حدیث، تصریحی وجود ندارد که منافقین هم خداوند را می‌بینند.^۵ ابن حجر نیز همین وجوه را برای این حدیث بیان کرده است.^۶ تمام این تأویلات برای یک حدیث، از آن رو مطرح شده است که محدثان سنی، به جهت نقل این حدیث در صحیحین، نخواسته‌اند اصالت آن را زیر سؤال ببرند. از طرفی معانی ظاهر از حدیث را نیز مغایر اصول دینی و نصوص قرآنی یافته‌اند. چه بسا اگر چنین حدیثی با این متن پر مناقشه، در غیر از این دو کتاب نقل می‌شد، برخورد دیگری با آن نشان می‌دادند.

اما به طوری که گفته شد این حدیث در جوامع و کتب حدیثی شیعه وارد نشده و تنها برخی از بزرگان شیعه در بحث‌های ادبی، کلامی خود به مناقشه پیرامون فقه‌الحديث آن پرداخته‌اند و از جهات گوناگون آن را مورد نقد قرار داده‌اند؛ چنانکه سید بن طاووس بیان داشته که مقتضای این حدیث، عقیده به

۱. ابن جوزی، ۱۶۰.

۳. نک: نووی، ۲۰/۳.

۵. همان.

۲. نک: همان.

۴. همان، ۲۸.

۶. نک: ابن حجر، ۳۹۲/۱۱.

جسمانیت خداست.^۱ همچنین علامه سید عبدالحسین شرف الدین، درباره‌ی حدیث مزبور می‌نویسد: «هل يجوز عندهم ان تكون لله صور مختلفة ينكرون بعضها و يعرفون البعض الآخر؟ ... و هل تجوز عليه الحركة و الانتقال فيأتيهم أولا و ثانيا ... و أي وزن لهذا الكلام؟ و هل يشبه كلام رسول الله ﷺ لا و الذي بعثه بالحق»^۲ یعنی: «آیا در نزد آنها (ناقلان حدیث)، جایز است که خداوند صورت‌های گوناگونی داشته باشد که برخی از آن صور را انکار کنند و برخی را بشناسند؟ و آیا نسبت دادن حرکت و انتقال به خداوند جایز است که ابتدا و سپس برای بار دوم بیاید؟ ... این سخن چه ارزشی دارد؟ و آیا شبیه سخن پیامبر ﷺ است؟ به خدایی که او را به حق مبعوث کرد، چنین نیست.» در کتاب *أضواء على الصحيحين* نیز به جعلی بودن این حدیث، تصریح شده است.^۳ شیخ محمد صادق نجمی، اشکالات متعددی بر این حدیث وارد کرده است؛ از آن جمله، اینکه در حدیث مزبور، از رؤیت خداوند با همین چشم ظاهری سخن به میان آمده است؛ زیرا در آن آمده: «همچنانکه شما ماه را می‌بینید، خداوند را خواهید دید» و منافقین نیز او را می‌بینند؛ همچنین خداوند، دارای جسمی معرفی شده که حرکت می‌کند و نیز صورتی برای او گفته شده که به اشکال گوناگون در می‌آید و نیز از سماجت بنده‌اش به خنده می‌افتد! وی بعد از این توضیحات، حدیث را در تعارض با آموزه‌های اهل بیت عليهم السلام دانسته است.^۴ علامه عسکری نیز این حدیث را از جمله مستندات مکتب خلفا برای اثبات رؤیت خداوند می‌داند.^۵ آیت‌الله سبحانی نیز درباره‌ی آن نوشته است: «أن الحديث مخالف للقرآن، حيث يثبت لله صفات الجسم و لوازم الجسمانية»^۶ یعنی: «این حدیث، با قرآن کریم مخالفت دارد؛ زیرا برای خداوند صفات مربوط به اجسام و لوازم جسمانیت را اثبات کرده است.»

۱. نک: ابن طاووس، ۳۴۹.

۲. شرف الدین، ۶۱.

۳. نک: نجمی، ۲۰.

۴. همان، ۱۳۹.

۵. نک: عسکری، ۲۷/۱.

۶. سبحانی، ۶۷۹.

نکته‌ی دیگر آنکه مدلول آیاتی چون (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)^۱ و (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)^۲ و نیز (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)^۳، ناسازگاری حدیث مورد نظر را با قرآن کریم معلوم می‌کند؛ زیرا این آیات بیانگر عدم رؤیت خداوند و عدم شباهت او به آفریده‌هاست؛ حال آنکه حدیث مزبور حاکی از مصوّر بودن خدا و نیز امکان رؤیت او در قیامت است. افزون بر این، حدیث مذکور با روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز در تعارض قرار دارد؛ زیرا در روایات فراوانی که در حدّ تواتر معنوی قرار دارد، رؤیت خداوند با چشم ظاهری، در دنیا و آخرت غیرممکن بیان شده است.^۴ از این روست که بر خلاف اشاعره، متکلمان شیعه و معتزله، رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار کرده‌اند و آن را مستلزم جسمانیت و مکان‌مند بودن خداوند دانسته‌اند؛^۵ بنابراین، به دلیل تعارض متن این حدیث با آیات و روایات، اصالت آن با تردید جدی همراه است.

۲-۱-۵-۲- برداشت ابن عربی از حدیث

ابتدا باید اشاره کنیم که ابن عربی در پاره‌ای از موارد که به این حدیث استشهاد داشته، عبارت «فیأتیهم» را به شکل «فیتجلی لهم» نقل کرده است. چنان که از این گونه نقل بر می‌آید، وی در صدد آن است که از این حدیث بستری برای آرای عرفانی خویش فراهم آورد؛ این عمل او در راستای تفسیری است که وی از حدیث مزبور، برای تأیید نظریه‌ی وحدت وجود داشته است. به نظر ابن عربی، اگر مردمان عادی، خداوند را در قیامت، به صور مختلف می‌بینند، عارفان حقیقی، در همین دنیا او را به صورت‌های گوناگون مشاهده می‌کنند؛

۱. الانعام، ۱۰۳.

۲. الشوری، ۱۱.

۳. الاخلاص، ۴.

۴. نک: کلینی، ۹۵/۱-۱۰۰؛ ابن بابویه، التوحید، ۱۰۷-۱۲۲.

۵. نک: ابن بابویه، اعتقادات الامامیه، ۲۲ و قاضی عبدالجبار، ۲۳۳.

چنانکه تصریح می‌کند: «أن من هذا النوع كون الحق يتجلى في القيامة و يقول أنا ربكم و يرونه و مع هذا ينكرونه و لا يصدقون به أنه ربهم مع وجود الرؤية على رفع الحجاب فإذا تحول لهم في العلامة التي يعرفونه بها يقولون له أنت ربنا و هو كان الذي أنكروه و تعوذوا منه و هو الذي أقروا به ... و هو عند العارفين اليوم في الدنيا على هذا الحكم فيشهد العارفون في صور الممكنات المحدثات الوجود و ينكره المحجوبون من علماء الرسوم»^۱ یعنی: «به همین صورت ذات خداوند در قیامت تجلی می‌کند و می‌گوید من پروردگار شما هستم و مردم او را می‌بینند؛ با این وجود او را انکار می‌کنند و تصدیق نمی‌کنند که او پروردگارشان است؛ با این که او را می‌بینند و حجاب‌ها نیز به کنار رفته است؛ پس در آن هنگام با علامتی که آنها او را با آن می‌شناختند ظاهر می‌شود، می‌گویند تو پروردگار ما هستی؛ در حالی که او همانی است که انکارش می‌کردند و از ترس او دنبال پناه بودند و همانی است که به او اقرار کردند ... و او در نزد عارفان همین امروز چنین است؛ پس عارفان او را در صورت ممکنات محدث عالم وجود می‌بینند و علمای ظاهربین که از فهم چنین حقیقتی در حجابند او را در این صور مختلفه انکار می‌کنند.» بنابراین، وی حدیث را ناظر بر تجلیات گوناگون خداوند می‌داند. روی همین مبناست که بر تمام تصوّرات انسان‌ها از خداوند، صحّه می‌گذارد و از همین رو خداوند را متجلی به هر شریعتی می‌داند؛ یعنی اختلاف تجلیات، مبتنی بر اختلاف شرایع است؛ وی در این باره می‌نویسد: «إنّ كل طائفة قد اعتقدت في الله أمراً ما إن تجلى لها في خلافه أنكرته فإذا تحول لها في العلامة التي قد قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرت به فإذا تجلى للأشعرى في صورة اعتقاد من يخالفه في عقده في الله و تجلى للمخالف في صورة اعتقاد الأشعرى مثلاً أنكره كل واحد من الطائفتين كما ورد و هكذا في جميع الطوائف فإذا تجلى لكل طائفة في

۱. ابن عربی، الفتوحات، ۵۴۱/۳.

صورة اعتقادها فيه تعالى و هي العلامة التي ذكرها مسلم في صحيحه عن رسول الله ﷺ أقروا له بأنه ربهم و هو هو لم يكن غيره فاختلفت التجليات لاختلاف الشرائع^۱ یعنی: «هر گروهی در مورد خداوند اعتقادی دارند؛ آنچنانکه اگر خداوند در صورتی غیر از آنچه آن گروه معتقد است، تجلی کند، او را نمی‌شناسند؛ اما اگر با همان علامتی که آن طائفه، خدا را به آن می‌شناسند، ظاهر شود به او اقرار می‌کنند؛ چنانکه اگر برای اشعری به صورت اعتقاد مخالفانش (اعتقاد مخالفان اشعری درباره‌ی خدا) تجلی کند و برای مخالفان اشعری به صورت خدایی که اشعری باور دارد، تجلی کند، هر دو طایفه این خدا را در این صورت انکار می‌کنند؛ همچنانکه در حدیث آمده است (حدیث مورد نظر) اما اگر با همان اعتقادی که آنها در مورد خدا دارند، که همان علامتی است که مسلم در صحیح خودش از پیامبر ﷺ نقل کرده (یعنی اعتقاد هر کس راجع به خداوند)، ظاهر شود، اقرار و اعتراف می‌کنند که او پروردگارشان است؛ حال آنکه آن تجلیات خود اوست و غیر او نیست؛ بنابراین به سبب اختلاف شرایع، تجلیات مختلف شده است.» به مناسبت باید خاطر نشان سازیم که جمله‌ی «الطرق إلى الله على عدد أنفاس الخلائق» که در گمان عده‌ای، حدیث تلقی می‌شود، از عبارات اهل تصوف است؛ نه از روایات معصومان علیهم السلام؛ ابن عربی هم در مواضع به این جمله اشاره کرده است^۲ این عبارت نیز بر اساس همین نگرش مطرح شده است که هر اعتقادی که انسان‌ها راجع به خداوند دارند، مربوط می‌شود به یک تجلی او؛ بنابراین، عارف حقیقی آن است که او را در هر لباسی بشناسد.^۳

وی همین موضوع را در اثر دیگر خویش، یعنی فصوص‌الحکم نیز مورد اشاره قرار داده است؛ چنانکه می‌نویسد:

«بالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه و يطلبه فيها، فإذا

۱. همان، ۲۶۶/۱.

۲. نک: همان، ۳۱۷/۲ و ۴۱۱/۳.

۳. ن.ک، همان، ۵۴۱/۳.

تَجَلَّى لَهُ الْحَقُّ فِيهَا أَقْرَبَ بِهِ وَ إِنْ تَجَلَّى لَهُ فِي غَيْرِهَا أَنْكَرَهُ وَ تَعَوَّذَ مِنْهُ وَ أَسَاءَ الْأَدَبَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَ هُوَ عِنْدَ نَفْسِهِ أَنَّه تَأَدَّبَ مَعَهُ فَلَا يَعْتَقِدُ مَعْتَقِدَ إِلَهَا إِلَّا بِمَا جَعَلَ فِي نَفْسِهِ، فَالْإِلَهَ فِي الْاِعْتِقَادَاتِ بِالْجَعْلِ، فَمَا رَأَوْا إِلَّا نَفُوسَهُمْ وَ مَا جَعَلُوا فِيهَا. فَانْظُرْ: مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة و قد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك^۱ یعنی: «خلاصه آنکه ناچار هر شخصی درباره‌ی پروردگارش عقیده‌ای دارد که با آن عقیده به سوی او باز می‌گردد و در صورت آن عقیده، او را طلب می‌کند و چون در روز قیامت حق تعالی برایش به آن صورت تجلی کند، او را می‌شناسد و اقرار به او می‌کند و اگر در غیر صورت عقیده‌اش، تجلی کند، انکارش می‌کند و از او پناه می‌برد و در واقع بر خداوند بی‌ادبی روا می‌دارد و حالا اینکه در نظر خودش با او مؤدب بوده است؛ پس به معبودی جز آنچه که خودش در خویشتن قرار داده است، اعتقاد ندارد (یعنی آن معتقدی که مجعول اوست) پس اله در اعتقادات، به جعل اشخاص است که جز خودشان را و آنچه را که در خود قرار دادند، چیز دیگری ندیدند. پس بنگر؛ مراتب مردم در علم به خداوند، عین مراتب‌شان در رؤیت خداوند در روز قیامت است؛ پس به شما اعلام کرد مسببی را که موجب تجلی حق در قیامت به صورت اعتقادات است.»

از این عبارات ابن عربی این نتیجه گرفته می‌شود که در نظر او رؤیت خداوند در قیامت، مطابق است با عقیده‌ای که هر انسانی در دنیا راجع به خداوند داشته است؛ به عبارت دیگر، هر کسی در قیامت خداوند را به صورتی می‌بیند که در دنیا بدان معتقد بوده است.

وی سرانجام چنین نتیجه گرفته است: «فایاک أن تتقید بعقد مخصوص و تکفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع و أعظم من أن يحصره عقد

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۱۴.

دون عقد فإنه يقول (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) و ما ذکر اینا من این و ذکر أن ثم وجه الله، و وجه الشیء حقیقت^۱ یعنی: «پس مبدا به عقیده‌ی مخصوصی درباره‌ی خداوند مقید شوی و به غیر از آن کفر بورزی و روگردان باشی؛ زیرا خیر کثیری را از دست خواهی داد؛ بلکه علم به حقیقت، آن‌چنانکه هست، از دست تو می‌رود. پس همچون هیولا^۲، قابل همه صور معتقدات باش؛ زیرا خداوند تبارک و تعالی وسیع‌تر و عظیم‌تر از این است که عقیده‌ی او را محصور کند. چنان که خود فرمود: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) و جایی را از جایی جدا نکرد و یادآور شد که به هر طرف رو کنید، همان سو وجه خداست و وجه هر چیز، حقیقت آن است.»

شارحان آثار ابن عربی نیز همین موضوع را مورد تأکید قرار داده‌اند؛ چنانکه قیصری در شرح فصوص الحکم آورده است: «جاء فی الحديث الصحيح: «أن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة مُنكرة، فيقول: أنا ربكم الأعلى فيقولون: نعوذ بالله منك. فيتجلى في صورة عقائدهم، فيسجدون له» و الصور كلها محدودة. فإذا كان الحق يظهر بالصور المحدودة - و نطق الكتاب بأنه (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) - حصل العلم للعارف أن الظاهر بهذه

۱. همان.

۲. هیولی در تعریف فلاسفه عبارت است از چیزی که حامل استعداد شیء دیگر باشد؛ به این معنا که در عالم و اشیاء جهان، یک چیزی هست که به منزل‌ها صلمادی است برای تمام چیزهای دیگر؛ یعنی آن چیز است که متطور شده به این صورت‌های مختلف و نیز نک: مطهری، ۱۷۱/۷.

۳. در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) وجه‌الله به راه عبودیت خداوند تفسیر شده است (نک: کلینی، ۱۴۳/۱) هلاک می‌شود چنانکه لغت‌شناسان نیز یکی از معانی وجه را «جهت» دانسته‌اند (نک: ابن منظور، ۳۰۸/۱) از این روست که در تفسیر این آیه فرموده‌اند که درباره‌ی کسانی نازل شده است که جهت قبله را برای نمازگزاردن نمی‌دانند؛ یا می‌خواهند نماز نافله را در حین حرکت به جای آورند؛ بنابراین آیه‌ی شریفه گویای این است که اگر فردی در حالت اضطراب قرار گیرد و نتواند به سوی قبله نماز بخواند، با نیت بندگی و بدون قصد تمرد از فرمان خداوند، می‌تواند به یک طرف نماز بخواند و این عبودیت خداست. (نک: بحرانی، ۳۱۳/۱) باید یادآور شد که ائمه اطهار (علیهم‌السلام) تفسیر وجه‌الله را به ذات خداوند، نفی کرده‌اند و نیز نک: ابن بابویه، التوحید، ۱۵۰.

۴. البقره، ۱۱۵.

الصور أيضاً ليس إلا هو إذ لا موجود سواه^۱ یعنی: «در حدیث صحیح آمده است که خداوند در روز قیامت برای مردم در صورتی ناشناس تجلی می‌کند و می‌گوید: من پروردگار برتر شما هستم. آنها می‌گویند: ما از تو به خدا پناه می‌بریم! پس خداوند به همان شکل اعتقاداتشان تجلی می‌کند، پس برای او به سجده می‌افتند. و همه‌ی صورت‌ها محدودند؛ پس چون خداوند به صورت‌های محدود تجلی می‌کند و قرآن نیز فرموده که خداوند اول و آخر و ظاهر و باطن است و او به هر چیزی علم دارد، برای انسان عارف، معلوم می‌شود که آنچه به این صورت‌ها در آمده است، کسی جز خدا نیست؛ زیرا موجودی جز خداوند نیست!» همین توضیحات در آثار دیگر شارحان کتب ابن‌عربی، از جمله عبدالرزاق کاشانی و مؤید الدین جندی نیز قابل ملاحظه است.^۲

به نظر می‌رسد تمامی احادیثی که مستمسک فرقه‌ی مشبّهه قرار داشته و همواره از سوی محدثان و عالمان مسلمان مورد ردّ و تضعیف یا توجیه و تأویل قرار گرفته، در چنین دیدگاه‌هایی مجال دیگری برای رخ‌نمایی پیدا کرده‌اند؛ با این پیش فرض که نسبت‌های تشبیهی مورد نظر، در حقیقت تطوّرات ذات خداوند است و در حقیقت خداست که به صور مختلفه در آمده است!

۲-۱-۵-۳- نقد برداشت ابن‌عربی از حدیث

فارغ از این که اصالت حدیث «تجلی خداوند در قیامت به صور مختلف»، مورد تردید جدی قرار دارد، تفسیری که ابن‌عربی از این حدیث داشته، بسیار مناقشه برانگیز است؛ زیرا اگر اختلاف اعتقادات، به اختلاف تجلیات خداوند نسبت داده شود؛ آنگاه نه تنها، مکتب توحید امتیازی بر مکاتب غیر توحیدی نخواهد داشت، بلکه هیچ دین و مذهبی را نمی‌توان بر دین و مذهب دیگر ترجیح داد؛ زیرا هر اعتقادی، ناشی از یک تجلی خداوند است و متجلی، یک

۱. قیصری، ۷۴۲.

۲. نک: کاشانی، ۱۶۵ و جندی، ۴۶۰.

چیز بیشتر نیست. در این صورت، نمی‌توان عقیده‌ی اهل تشبیه و تجسیم خداوند را مورد مذمت قرار داد؛ حتی بت‌پرستان را نیز نمی‌توان نکوهش کرد؛ زیرا خداوند، برای آنها این چنین تجلی کرده است و چیزی که در قیامت می‌یابند این است که خدا، تجلیات دیگری نیز دارد. این نگرش، با آموزه‌های قرآن و معصومان علیهم‌السلام سازگار نیست؛ زیرا آیات و روایات متعددی بر ردّ عقاید گروه‌های انحرافی درباره‌ی خداوند، دلالت دارد. برای نمونه می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد:

۲-۱-۳-۵-۱- روشنگری آیات قرآن کریم درباره‌ی عقیده‌های ناصواب

قرآن کریم درباره‌ی عقاید مشرکان می‌فرماید: (وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ * أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ)^۱ یعنی: «آنها برای خداوند از میان بندگانش جزئی قرار دادند (و ملائکه را دختران خدا خواندند)؛ انسان کفران‌کننده‌ی آشکاری است. آیا از میان مخلوقاتش دختران را برای خود انتخاب کرده و پسران را برای شما برگزیده است؟ در حالی که هر گاه یکی از آنها را به همان چیزی که برای خداوند رحمان شبیه قرار داده [به تولّد دختر] بشارت دهند، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می‌شود و خشمگین می‌گردد.»

همچنین می‌فرماید: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا)^۲ یعنی: «ای اهل کتاب! در دین خود، غلو (و زیاده‌روی) نکنید و درباره‌ی خدا، غیر از حق نگوئید. مسیح عیسی بن مریم فقط فرستاده‌ی خدا، و کلمه (و مخلوق)

۱. الزخرف، ۱۵-۱۷.

۲. النساء، ۱۷۱.

اوست، که او را به مریم القا نمود؛ و روحی (شایسته) از طرف او بود. بنابراین، به خدا و پیامبران او، ایمان بیاورید و نگوئید: «(خداوند) سه‌گانه است!» (از این سخن) خودداری کنید که برای شما بهتر است. خدا، تنها معبود یگانه است؛ او منزّه است که فرزندی داشته باشد؛ (بلکه) از آن اوست آنچه در آسمان‌ها و در زمین است؛ و برای تدبیر و سرپرستی آنها، خداوند کافی است.»

اگر تصوّر کنیم اعتقاد کسی که خداوند را دارای فرزند می‌داند، از آن رو که خداوند برای وی این‌گونه تجلّی کرده، صحیح است، آنگاه سؤال می‌گردد که مطرح می‌شود این است که چرا خدای متعال در کتاب مجیدش چنین اعتقادی را تخطئه کرده است؟ در چنین فرضی همه‌ی اعتقادات راجع به خداوند حقّ است؛ پس این فرمان که جز حقّ به خدا نسبتی مدهید، برای چه منظوری صادر شده است؟ حال آنکه اندک توجّهی در این آیات شریفه، بیانگر آن است که خداوند این پنداشت مشرکان و اهل کتاب را عقیده‌ای ناصواب و مخالف حقیقت دانسته است.

افزون بر این، قرآن کریم فرجام کسانی که عقیده‌ی شرک‌آلودی درباره‌ی خداوند داشته‌اند را این‌گونه بیان کرده است: (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَائُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ * فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ * هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ)^۱ یعنی: «(به خاطر بیاورید) روزی را که همه‌ی آنها را جمع می‌کنیم، سپس به مشرکان می‌گوییم: «شما و معبودهایتان در جای خودتان باشید (تا به حساب‌تان رسیدگی شود)» سپس آنها را از هم جدا می‌سازیم (و از هر یک جداگانه سؤال می‌کنیم). و معبودهایشان (به آنها) می‌گویند: «شما (هرگز) ما را عبادت نمی‌کردید» (آنها در پاسخ می‌گویند): همین بس که خدا میان ما و شما گواه باشد، اگر ما از عبادت

شما غافل بودیم. در آنجا، هر کس عملی را که قبلاً انجام داده است، می‌آزماید. و همگی به سوی «الله»، مولا و سرپرست حقیقی خود، باز گردانده می‌شوند؛ و چیزهایی را که به دروغ همتای خدا قرار داده بودند، گم و نابود می‌شوند.»

همچنین در همین سوره‌ی مبارکه آمده است: (قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَوْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يَقْلِحُونَ)¹ یعنی: «گفتند: «خداوند فرزندی برای خود انتخاب کرده است» حال آنکه او از این افتراءات منزّه است. او بی‌نیاز است. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، از آن اوست. شما هیچگونه دلیلی بر این ادعا ندارید؛ آیا به خدا نسبتی می‌دهید که نمی‌دانید؟ بگو: «آنها که به خدا دروغ می‌بندند، (هرگز) رستگار نمی‌شوند.»

چنانکه در سوره‌ی مبارکه‌ی قصص نیز می‌فرماید: (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتُرُونَ)² یعنی: «(به خاطر آورید) روزی را که آنها را ندا می‌دهد و می‌گوید: «کجايند همتایانی که برای من می‌پنداشتید؟» (در آن روز) از هر امتی گواهی برمی‌گزینیم و (به مشرکان) می‌گوییم: «دلیل خود را بیاورید» اما آنها می‌دانند که حق از آن خداست، و تمام آنچه را افترا می‌بستند از (نظر) آنها گم خواهد شد.»

از مجموع این آیات شریفه که نمونه‌های آن فراوان است، این نتایج را می‌توان بیان کرد:

۱- پاره‌ای از اعتقادات انسان‌ها درباره‌ی خداوند، ناحق است؛ زیرا در غیر این صورت، اطلاق کلمه‌ی «افتراء» به برخی از اعتقادات وجهی نداشت؛ بنابراین نمی‌توان پنداشت که عقیده‌ای که هر کس راجع به خداوند دارد، ناشی از یک تجلّی خداست و لذا غیر قابل تخطئه است.

۲- افرادی که علیرغم دعوت انبیاء علیهم‌السلام، همچنان به باورهای شرک‌آمیز خود معتقد باشند و با چنین حالتی از دنیا بروند، در قیامت مورد مؤاخذه و عذاب قرار می‌گیرند.

۳- موقف قیامت، جایگاه آگاهی و معرفت است؛ چنانکه مشرکان به خطا بودن باورهای خود پی می‌برند و اساساً با وجود این شناخت صحیح، تمام تصوّرات غلطی که راجع به خداوند داشته‌اند، از بین می‌رود؛ اما در دیدگاه ابن عربی نه تنها هیچ اعتقاد نادرستی راجع به خداوند وجود ندارد، بلکه خداوند همان تجلی که در دنیا برای آنها داشته، در قیامت نیز خواهد داشت! ناسازگاری این دیدگاه، با آیات قرآن کریم، پوشیده نیست.

۲-۱-۵-۳-۲- تعارض این گمانه با تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام

اگر به کلمات اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه کنیم، به ویژه سخنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام که ابن عربی ایشان را نزدیک‌ترین فرد به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صاحب سرّ تمام انبیاء معرفی کرده،^۱ معلوم می‌شود که صحّه نهادن بر تمام تصوّرات و اعتقادات مردم راجع به خداوند، موضوعی است که با جوهری دین و پیام انبیاء در تعارض است؛ برای نمونه به مطلبی از نهج‌البلاغه اشاره می‌کنیم:

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام درباره‌ی احوال زمان بعثت پیامبر گرامی اسلام و عملکرد آن حضرت، می‌فرماید: «إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا [ص] رَسُولَ اللَّهِ ص لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَ إِتْمَامِ نُبُوتِهِ مَاخُذًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُ مَشْهُورَةً سِمَاتُهُ كَرِيمًا مِيلَادُهُ وَ أَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ مِلَّةٌ مُتَفَرِّقَةٌ وَ أَهْوَاءُ مُتَشَرِّعَةٌ وَ طَرَائِقُ مُتَشَتَّتَةٌ بَيْنَ مُشَبَّهِ لِلَّهِ بِخَلْقِهِ أَوْ مُلْحِدٍ فِي اسْمِهِ أَوْ مُشِيرٍ إِلَى غَيْرِهِ فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَ أَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ»^۲ یعنی: «تا اینکه خدای سبحان، برای وفای به وعده‌ی خود، و کامل کردن امر نبوت، حضرت محمد (که درود خدا بر او باد) را مبعوث کرد،

۱. نک: ابن عربی، الفتوحات، ۱/۱۱۹.

۲. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۲۰۱

پیامبری که از همه‌ی پیامبران پیمان پذیرش نبوت او را گرفته بود، نشانه‌های او شهرت داشت، و تولّدش بر همه مبارک بود. در روزگاری که مردم روی زمین دارای مذاهب پراکنده، خواسته‌های گوناگون، و روش‌های متفاوت بودند؛ چنان که عده‌ای خدا را به آفریده‌هایش تشبیه کرده و گروهی در نام‌های خداوند دچار انحراف شده و برخی به غیر خدا اشاره می‌کردند. پس خدای سبحان، مردم را به وسیله‌ی محمد ﷺ از گمراهی نجات داد و هدایت کرد، و از جهالت‌رهای بی‌بخشید.

این عبارات، آشکارا بیانگر این حقیقت است که از برنامه‌های اساسی انبیاء عظیم‌الشان ﷺ اصلاح اعتقادات مردم، درباره‌ی خداوند است؛ چنانکه سیره‌ی تمامی آن بزرگواران گویای همین است. این عملکرد انبیاء ﷺ، با این گمانه که خداوند به صورت‌های مختلف تجلی می‌کند و هر عقیده‌ای درباره‌ی او حق است، به شدت ناسازگار است.

از امام صادق ﷺ نیز روایت شده است که: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبَّهُ شَيْئًا وَلَا يُشَبَّهُ شَيْءٌ وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ»؛ یعنی: «هر که خدا را به آفریده‌اش تشبیه کند، مشرک است. خدای متعال به چیزی شباهت ندارد و چیزی به او شبیه نیست و هر چه در وهم و خیال واقع شود، خداوند غیر از آن است.»

چنانکه امام رضا ﷺ از پدران گرامی خویش و ایشان از رسول اکرم ﷺ این حدیث قدسی را نقل کرده‌اند که: «مَا عَرَفْنِي مِنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي»^۲ یعنی: «هر که مرا به بندگانم تشبیه کند، مرا نشناخته است.» از همان حضرت منقول است که: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَمَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ وَمَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَاذِبٌ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ (إِنَّمَا يَقْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ

۱. صدوق و نیز نک: التوحید، ۸۰.

۲. صدوق و نیز نک: التوحید، ۶۸.

وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ^۱ یعنی: «هر کس خداوند را به آفریده‌اش تشبیه کند، مشرک و هر کس او را به مکان‌مندی وصف کند، کافر است و هر کس چیزی را به خداوند نسبت دهد که از آن نهی فرموده،^۲ دروغگو است؛ سپس این آیه را تلاوت فرمود: «تنها کسانی دروغ می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند؛ (آری)، دروغگویان واقعی آنها هستند.»

به طور کلی تمامی احادیثی که به تنزیه خداوند از عقاید شرک‌آلود اختصاص دارد و باید گفت جداً فراوانند،^۳ دلالت بر این دارند که نمی‌توان به حق بودن عقاید مختلف درباره‌ی خداوند حکم کرد.

۲-۱-۶- نتیجه‌گیری

حدیث تجلی خداوند در روز قیامت به صور مختلف، از جمله روایاتی است که در جوامع حدیثی اهل سنت، از جمله صحیح بخاری و صحیح مسلم وارد شده است و به جهت تعارضی که با برخی از آیات قرآن پیدا می‌کند، مورد توجیه و تأویل دانشمندان سنی از یک سو و نقد دانشمندان شیعه، از سوی دیگر قرار گرفته است؛ اما در این بین برخی از عرفا و صوفیه، این حدیث را مستندی در امکان رؤیت باری تعالی دانسته و بالاتر از این، آن را ناظر بر تجلیات مختلف خداوند دانسته‌اند؛ حال آنکه این تلقی با تعالیم قرآن و روایات وارده از سوی اهل بیت علیهم‌السلام همخوانی ندارد.

۱. همان، ۶۹.

۲. یعنی قائل به جبر باشد و گناه و سیئات خویش را به خداوند نسبت دهد.

۳. برای نمونه نک: کلینی، ۸۳/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۱-۸۲ و عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱/۱۱۴.

فصل دوم

اخبار مناقب اہل بیت علیہ السلام میراث مشترک امت

۲-۲-۱- مقدمه:

منقبت به معنای فعل کریمانه مورد اهتمام خاص قرآن و سنت است. با نگاهی گذرا به قرآن، محورهای چون خویشاوندی با پیامبر ﷺ سبقت در اسلام و ایمان، هجرت، جهاد و فداکاری در راه شریعت همراه با داشتن بصیریت، مهم‌ترین منقبت‌ها به نظر می‌آیند. اهتمام خدا و رسول ﷺ به مناقب، جهت الگوسازی برای انسان‌ها بوده و در برخی مقاطع، توجه به مناقب سبب تحول در جامعه شده است.

اخبار مناقب، بخش عمده‌ای از جوامع حدیثی را در بر گرفته و در میان این اخبار آنچه مربوط به عترت ﷺ است از امتیازات ویژه‌ای چون کثرت تعداد، محتوای برتر، انتشار و شهرت، صحت سند و نقل همگانی برخوردار بوده و این در حالی است که جریان‌ات حاکم بر مسلمانان نوعاً در جهت محو مناقب اهل بیت ﷺ حرکت کرده‌اند.

از طریق مطالعه در تاریخ صدر اسلام و تأمل در اقدامات تخریبی مرتبط با عترت ﷺ و فضایل‌شان این نتیجه حاصل می‌شود که حفظ و انتشار مناقب اهل بیت ﷺ در گذر تاریخ، جلوه‌ای از حاکمیت اراده‌ی الهی در روشن ماندن مشعل هدایت است.

۲-۲-۲- طرح مسأله

بخش عمده‌ای از جوامع حدیثی به اخبار مناقب اختصاص یافته است و در میان این اخبار و آثار، آنچه مربوط به مناقب اهل بیت علیهم‌السلام است از برجستگی و تنوع خاصی برخوردار بوده و در جوامع و منابع حدیثی شیعه و سنی وارد شده است.

ملاک‌های منقبت در قرآن و روایات، فلسفه‌ی طرح مناقب، امتیازات مناقب اهل بیت علیهم‌السلام و اینکه در گذر زمان چه حوادثی در ارتباط با مناقب پیش آمده و چه ضررهایی از رهگذر تحول در اخبار مناقب بر امت تحمیل شده، مسائل مورد توجه در این فصل است.

در این فصل با مراجعه به منابع مشهور حدیث و تاریخ مسلمانان تلاش می‌شود جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام و سرنوشت اخبار مناقب‌شان مورد مطالعه قرار گیرد، چرا که به تصریح حدیث مشهور ثقلین، هدایت امت و مصونیت ایشان از گمراهی تنها در پناه چنگ زدن به هر دو واقعیت قرآن و عترت میسر خواهد شد.

۲-۲-۳- مصادیق اهل بیت علیهم‌السلام

مراد از اهل بیت، اصحاب کساء و اولاد مطهر ایشانند که مورد اهتمام خاص خدا، رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امت بوده‌اند.

واژه‌ی اهل البیت که به معنای نزدیکان (نسبی، دینی و...) است و در قرآن به معنایی چون خانواده^۱ و اقربا خاص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده و شخص پیامبر این واژه را نیز مانند بسیاری از واژه‌ها در معنای معینی به کار برده است.

خدا و رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اهل بیت علیهم‌السلام را - که در عهده‌ی صاحب رسالت تنها اصحاب کساء مصداق آن محسوب می‌شوند - مکرر و به صورت‌های مختلف

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۲۰۷

معرفی کرده‌اند. برجسته‌ترین آیه در این باب، آیه‌ی تطهیر^۱ است که می‌فرماید: «جز این نیست که خداوند اراده کرده تا از شما اهل بیت پلیدی را بزدايد و از هر جهت پاکیزه‌تان گرداند.»

با توجه به اینکه اراده‌ی تشریعی خدا برای طهارت متوجه همگان است، اراده در این آیه باید اراده‌ای تکوینی بوده و طهارت (عصمت) اهل بیت علیهم‌السلام لزوماً حاصل شده باشد. با تحلیل تأکیدهای گوناگون موجود در آیه‌ی تطهیر منضم به روایاتی که در اطراف آیه وارد شده، تردیدی در وجود مقام عصمت برای اهل بیت علیهم‌السلام باقی نمی‌ماند.^۲

بیشتر محدثان و مفسران درباره‌ی نزول این آیه نوشته‌اند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علی، فاطمه و حسنین علیهم‌السلام را زیر عبایی گرد آورد و در حق‌شان دعا کرد تا از هر پلیدی پاک باشند. حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فقط ایشان را اهل بیت خود شمرد^۳ و همسرش ام سلمه را که خواستار ورود به آن جمع بود در شمار اصحاب کساء قرار نداد.^۴

از مشهورترین احادیث این باب، حدیث مکرر ثقلین است که اهل بیت را همراه قرآن و موجب هدایت خوانده و امت را از پیش یا پس افتادن از آنان بر حذر داشته است.^۵ این حدیث که در مقاطع مختلف زمانی و مکانی صادر شده به روشنی از مقام رفیع، علم و عصمت اهل بیت علیهم‌السلام حکایت دارد. این نمونه معرفی‌ها شبهه‌ای درباره‌ی مراد از اهل بیت علیهم‌السلام و مقام بی‌ماندشان باقی نگذاشته است، زیرا اگر مراد، معلوم نبود مردم به سبب آنهمه تمجید، درباره‌شان سؤال می‌کردند.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره‌ی تعداد کل اهل بیت علیهم‌السلام هم فرمود: «پس از من دوازده امیر (خلیفه) قریشی می‌آیند.»^۶ آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آخرین نفر اهل بیت را

۱. همان.

۲. معارف، ۳۴۱.

۳. مسلم، ۱۰۰۶، حاکم، ۱۵۸/۳ به بعد.

۴. کلینی، ۲۸۷/۱، ابن عساکر، ۱۴۱/۱۴؛ قندوزی، ۳۶۸/۳.

۵. مسلم، ۱۰۰۸؛ ترمذی، ۳۲۹/۵؛ حاکم، ۱۶۱/۳؛ کلینی، ۲۸۷/۱.

۶. بخاری، صحیح البخاری، ۱۴۴۳، ۱۴۶۰؛ مسلم، ۷۸۱، ۷۸۰؛ کلینی، ۵۳۵-۲۵۲/۱؛ حاکم، ۷۱۵-۷۱۶.

مهدی (از فرزندان فاطمه) برشمرد.^۱ به این صورت معلوم کرد که نخستین افراد اهل بیت، اصحاب کساء بوده‌اند؛ تعداد اهل بیت، دوازده نفر و آخرین آنان، مهدی علیه السلام است.

تبیین بی‌مانند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره‌ی اهل بیت علیهم السلام به ویژه اصحاب کساء و در رأس آنان علی علیه السلام، بدان جهت بود تا اهل بیت علیهم السلام پس از آن حضرت بتوانند به راحتی زمام امور را به دست گیرند و فرض بر آن است که اگر علی علیه السلام با توجه به برخورداری از نص و وصایت، بلافاصله به خلافت می‌رسید به طور طبیعی و از طریق وصایت، دیگر امامان علیهم السلام می‌توانستند در جای شایسته‌ی خود قرار گیرند.

گفتنی است بر اساس برخی از اخبار این باب ممکن است تصور شود همسران حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و بنی‌هاشم نیز در زمره‌ی اهل بیت هستند.^۲ این برداشت‌ها با عنایات خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اوصافی که برای معرفی اهل بیت مورد نظر آورده سازگار نیست. علاوه بر آن، عدم ادعای همسران نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این جهت و رفتار ناهمگون آنان و دیگر نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، شواهدی بر نادرستی این تصورات است.^۳

۲-۲-۴- درآمد - منقبت و مهم‌ترین محورهای آن در قرآن

باب مناقب و فضایل از مهم‌ترین ابواب جوامع حدیثی است. در این باب اخبار و احادیث بسیاری گردآمده و از آن جهت که مبنای گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های مذهبی بوده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. قرآن کریم نیز با طرح و تبیین سرگذشت انبیاء، اولیاء و یا برخی گروه‌ها، مکرراً به مناقب و ضرورت پیروی از اهل فضل پرداخته است، مثلاً آنجا که از ابراهیم علیه السلام و یا نبی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ضرورت تأسی به ایشان یاد کرده،^۴ صحنه‌هایی از منتقب‌گویی

۱. ابوداود، ۳۰۹/۲ به بعد؛ ابن عدی، ۱۹۶/۳.

۲. مسلم، ۱۰۰۸.

۳. ترمذی، ۳۲۸/۵، ۶۲۲، ۶۷۵.

۴. نک: الممتحنه، ۴؛ الاحزاب، ۲۱.

قرآن جهت معرفی الگو و هموار ساختن راه هدایت است.

۲-۲-۵- مراد از منقبت

صاحبان معاجم منقبت را کرم الفعل، مترادف مفخره و ضد نقص دانسته‌اند.^۱ نقب یعنی نفوذ و از آنجا که فعل کریمانه سبب به دل نشستن فاعل می‌شود به عملش منقبت گویند، زیرا سبب برجستگی و فخر او بر دیگران می‌گردد، راغب اصفهانی گفته: منقبت راه نفوذ کننده در کوه است که برای تعبیر از عمل شخص کریم عاریه گرفته شده...^۲

مفهوم منقبت در قرآن به گونه‌های مختلف (از جمله با استفاده از ریشه‌ی فضل، یعنی زیادی از حد وسط و اصطلاحاً زیادی صفات پسندیده) القا شده^۳ و با یک نگاه به آیات، محورهای زیر به صورت مهم‌ترین محورهای فضل از نظر قرآن جلب توجه می‌کند:

۱- خویشاوندی با پیامبر ﷺ - از برخی آیات،^۴ اولویت و برجستگی خویشاوندان پیامبر ﷺ در قیاس با دیگران دانسته می‌شود و در جایی^۵ خاندان پیامبر ﷺ مورد عنایت خاص الهی برای طهارت معرفی شده‌اند. از این رو، مودت و همراهی با آنان، مزد رسالت به حساب آمده است.^۶ اضافه آنکه اولویت خویشاوندان پیامبر ﷺ در واقع به سبب تقدم ایمانی ایشان بوده و همانطور که این انتساب موجب امتیاز است، مسئولیت‌آور نیز می‌باشد. بنابراین، هم پاداش و هم کیفر منسوبان حضرت ﷺ مضاعف است.^۷

۲- سبقت در اسلام و ایمان - پیشی گرفتن در پیوستن به اسلام، فضیلت است،^۸ و آنچه در این پیوستن مهم‌تر است تطبیق هر چه بیشتر

۱. ابن منظور، ۷/۱؛ فیروزآبادی، ۱/۱۷۸.

۲. مفردات، ۶۳۹.

۳. النساء، ۹۵.

۴. الانفال، ۷۵.

۵. الاحزاب، ۳۳.

۶. الشوری، ۲۳.

۷. نک: الاحزاب، ۳۰-۳۳.

۸. نک: التوبه، ۱۰۰؛ الواقعة، ۱۰-۱۱.

احکام اسلام در زندگی است.^۱

۳- هجرت، جهاد و فداکاری - مبنای مهم دیگر فضل و منقبت، تلاش در راه نشر اسلام و فداکاری در دفاع از حریم آن است که هر کس در این جهت سابقه و توفیق بیشتری داشته باشد بر دیگران مقدم است.^۲

۴- علم و تفقه - عنصر دیگری که در کنار محورهای پیش گفته موجب فضل است داشتن آگاهی و بصیرت است. آیات متعددی به ارزشمندی علم، عالم و اولویت عالمان پرداخته،^۳ زیرا علم، نقش اساسی در هدایت دارد. با این مقدمه بحث مناقب در چند محور طرح می‌شود:

۲-۲-۵-۱- فلسفه طرح مناقب از نظر آیات و روایات

سخن از فضل افراد یا گروه‌ها، و در رأس آنان انبیاء علیهم‌السلام محور بحث بسیاری از آیات و سوره‌هاست. گاهی اوقات، عمده‌ی آیات یک سوره به وصف زندگی فردی فاضل، چون یوسف علیه‌السلام اختصاص یافته و احياناً جوانب مختلف زندگی و مناقب فاضلی دیگر، چون موسی علیه‌السلام در سوره‌های مختلف و به طور مکرر آمده است. در پاره‌ای موارد مانند داستان ابراهیم علیه‌السلام و خاتم انبیاء صلی‌الله‌علیه و آله و سلم، به لزوم الگوپذیری از ایشان تصریح شده است.^۴

پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم نیز همسو با آموزه‌های قرآن، ضمن تبیین آیات به تمجید از بعضی افراد یا گروه‌ها می‌پرداخت. با توجه به بی‌نیازی خدا و رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله و سلم از دیگران این سؤال پیش می‌آید که فلسفه‌ی تمجید ایشان از برخی افراد چیست؟!

آنچه به طور طبیعی در مقام پاسخ به ذهن می‌رسد این است که

۱. نک: فاطر، ۷؛ محمد، ۱۲.

۲. نک: البقره، ۲۱۸؛ النساء، ۹۵؛ الحديد، ۱۰؛ الانفال، ۷۴، ۷۲؛ التوبه، ۲۰.

۳. نک: المجادله، ۱۱؛ الزمر، ۹؛ فاطر، ۲۸؛ البقره، ۲۴۷؛ یونس، ۳۵.

۴. نک: الممتحنه، ۴، ۶؛ الاحزاب، ۲۱.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۲۱۱

خالق حکیم برای هدایت بشر، معرفی الگو را لازم دیده و پیامبر ﷺ نیز در همین جهت با توجه به شناختی که از امت خود و سیر حوادث داشته جهت اتمام حجت و تسهیل امر بر حق‌جویان، به معرفی خط صحیح امتداد دعوت اسلام اقدام کرد و در فرصت‌های مقتضی به معرفی وارثان لایق خود - عترت - پرداخت؛ بعضی مناقب آنان ﷺ و یاران صدیق‌شان را یادآور شد تا حق‌جویان با در دست داشتن این ملاک‌ها، حق و حق‌مداران حقیقی را بشناسند و اگر چنین نمی‌کرد و با توجه به اینکه دنیا دار آرامش است به سبب کوتاهی مردم - در شناخت و مراجعه - تقصیری متوجه آن جناب نیست.

۲-۲-۵-۲- اهل بیت ﷺ افضل اصحاب مناقب

بنی‌هاشم قبل و پس از بعثت پیامبر ﷺ کارنامه‌ی درخشانی داشتند و پیامبر ﷺ نیز از میان ایشان برخاست. هاشمیان در راه پیشبرد دعوت اسلام، چه در دوره‌ی مکی و چه در دوره‌ی مدنی بیشترین و حساس‌ترین نقش‌ها را بر عهده گرفتند.

پیامبر ﷺ دعوت را از خویشاوندان خود آغاز کرد و نخستین مؤمنان هم از بنی‌هاشم بودند. در سخت‌ترین صحنه‌ها، تکیه‌ی پیامبر ﷺ بر خویشاوندان و در رأس‌شان اهل بیت ﷺ بود. نقش بی‌بدیل ابوطالب در دوره‌ی مکی، جعفر بن ابی طالب در ماجرای هجرت به حبشه و علی‌رضی الله عنه هنگام هجرت پیامبر ﷺ از شواهد این ادعاست.

در جریان نبردهای تعیین‌کننده‌ی بدر، احد، احزاب، خیبر و یا موته نیز نقش برجسته‌ی هاشمیان بر کسی پوشیده نیست. علی‌رضی الله عنه با اشاره به این امر فرمود: رسول خدا ﷺ هنگامی که تنور جنگ گرم می‌شد و مردم قدم پس می‌گذاشتند اهل بیت خود را جلو می‌انداخت و توسط ایشان اصحاب خود را از حرارت شمشیر و نیزه حفظ می‌کرد. پس عبیده بن حارث در جنگ بدر، حمزه در

نبرد احد و جعفر در مویه به شهادت رسیدند.^۱

در جای دیگر، در جواب معاویه که با تمسک به اموری واهی و افتخاراتی جاهلی بر علی علیه السلام فخر می‌کرد، امام از باب سخن از نعمت و توفیق الهی از مناقب ممتاز اقربای خود چون لقب «سیدالشهداء» برای حمزه، «طیار در بهشت» و «ذوالجناحین» برای جعفر که از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اعطا شده است یاد کرده و به سبب نهی خدا از خودستایی از ذکر مناقب خود گذشته است. آن گاه از امتیازات منفی امویان و مناقب ارجمند سرآمد بانوان دو عالم، سروران جوانان بهشتی برای خانواده‌اش یاد کرده، ضمن تمسک به قرآن^۲ خود را به دلایل خویشاوندی و فرمانبری نزدیک‌تر و اولی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شمرده است.^۳ امام علی علیه السلام در جای دیگر خود را چون پاره‌ای از رسول صلی الله علیه و آله و سلم و غیرقابل مقایسه با هر کس دیگر شمرد!^۴

آیات و روایات به صراحت برای خاندان نبوت و سرورشان، علی علیه السلام، جایگاهی ممتاز ترسیم کرده‌اند مثلاً آنان را مطهر^۵، جان و عزیزترین کسان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همسنگ قرآن و سبب هدایت (حدیث ثقلین) و مایه‌ی نجات و امان امت به حساب آورده‌اند که در این قبیل مناقب، هیچ کس امکان هموردی با عترت ندارد. براین اساس اقربای رسول و د صدر ایشان اهل بیت علیهم السلام به سبب داشتن انواع نشان‌ها، به طور طبیعی در امر جانشینی نیز بر هر کس دیگر اولویت داشته‌اند.

۲-۲-۶- ویژگی‌ها و امتیازات مناقب اهل بیت علیهم السلام

اخبار مناقب عترت علیهم السلام به‌ویژه آنچه درباره‌ی علی علیه السلام آمده در قیاس با آنچه در فضل دیگران وارد شده تفاوت‌های اساسی دارد از جمله:

۱. نهج البلاغه، ۱۱/۳.

۲. نک: الانفال، ۷۵.

۳. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۸.

۴. نهج البلاغه، ۳۶/۱؛ ابن ابی الحدید، ۳۲۶/۲۰.

۵. الاحزاب، ۳۳.

۶. آل عمران، ۶۱.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۲۱۳

۲-۲-۶-۱- کمیت و تعداد

برخلاف اخبار فضل دیگران آنچه درباره‌ی مناقب اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده از نظر تعداد فوق‌العاده است.^۱ احمد حنبل، نسایی، ابوعلی نیشابوری و ذهبی گفته‌اند برای هیچ صحابی مانند علی علیه‌السلام خبر صحیح وارد نشده است.^۲

۲-۲-۶-۲- کیفیت و محتوا

مفهوم و پیام اخبار مناقب عترت نیز ممتاز است؛ مثلاً اعلیت به قرآن و سنت، همسنگ بودن با قرآن^۳ و یا نفس پیامبر بودن^۴ فضایی بی‌مانند و انحصاری بوده که هرگز با مناقبی چون خبرگی در انساب و امثال آن قابل قیاس نیست.

۲-۲-۶-۳- همراهی رفتار با گفتار

در حالی که بسیاری از اخبار فضل دیگران ادعایی بیش نبوده و رفتارشان ناقض گفتارشان است، سیره‌ی هماهنگ با موازین شرع عترت علیهم‌السلام از ریشه داری مناقب‌شان حکایت دارد.

۲-۲-۶-۴- تکرار هماهنگ و همگون

برخلاف اخبار فضل دیگران که در جهات خاصی و احیاناً با هم متعارض^۵ است اخبار مناقب اهل بیت علیهم‌السلام مکرر و در صحنه‌های گوناگون و با تعابیری

۱. به عنوان مثال حاکم نیشابوری در جلد سوم المستدرک، درباره‌ی با علی و اهل بیت علیهم‌السلام حدود ۲۶۰ حدیث و نسایی در الخصائص برای مناقب ایشان علیهم‌السلام حدود ۲۰۰ خبر نقل کرده است که از کثرتی غیرقابل قیاس با اخبار مناقب دیگران حکایت دارد.

۲. نک: حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۱۶/۳؛ قندوزی، ۸/۱-۹.

۳. نک: ابن عساکر، ۱۳۲/۴۲؛ قندوزی، ۴۳۷/۱۳۲، ۲/۱. ۴. نک: آل عمران، ۶۱.

۵. به عنوان مثال برای عمر از سویی مراتب بالای علم، هم سخنی با فرشته (تحدث) موافقات و اصابت رأی ادعا شده و از سوی دیگر برایش صدور ده‌ها حکم متناقض، شواهد بسیاری مبنی بر بی‌خبری از ساده‌ترین احکام و نیازمندی‌اش به دانش دیگران گزارش شده است! (نک: مسلم، ۱۲۳۵، ۱۵۸، ۱۰۰۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ۵۰/۷، ۳۷۶/۱؛ ابن صباغ، ۱۹۹/۱؛ امینی، ۳۲۷/۶ به بعد).

هماهنگ و همگون وارد شده که سبب قطع به مضمون آن می‌شود. مثلاً طهارت عترت یا موضوع نزول آیه‌ی تطهیر درباره‌ی ایشان، ماه‌ها توسط پیامبر ﷺ اعلام شد.^۱ اعلام سروری و پیشوایی برای امت، گاه همراه حدیث مکرر ثقلین، گاه با حدیث سفینه‌ی نوح، گاهی با تشبیه به نجوم و گاه با جریان مباحله اعلام شد.

۲-۲-۶-۵- اشتغال بر بیان و شأن ورود

در حالی که بسیاری از اخبار واره در فضل دیگران بدون ذکر مناسبت است، عموم اخبار منقبت اهل بیت ﷺ با بیان، درخشش و یا رخداد تعیین کننده همراه است. نزول آیه ۵۵ مائده در حق علی ﷺ در پی بخشیدن انگشتر به سائل، تمجید از اقدام علی ﷺ در صحنه‌ی سرنوشت‌ساز احزاب و زمین زدن عمرو بن عبدود شواهدی بر این ادعا است.^۲

۲-۲-۶-۶- اصالت، عمومیت زمانی و عدم خلل

اخبار منقبت دیگران مقطعی و محدود به دوره‌ی خاصی از زندگی آنان بوده که در مقاطع قبل یا پس از آن، گرفتار عیب و نقص بوده‌اند، ولی فضل خاندان رسالت در سراسر حیات‌شان قابل جستجو است. ایشان سابقه‌ای در شرک یا گرفتاری به فتنه نداشته‌اند.

کمال علمی آنان به مرور زمان دستخوش نسیان و تردید نشده و سن و سال دخالتی در این کمال نداشته است. همان گونه که علی ﷺ در میانسالی قادر به ارائه‌ی هر حکمی از قرآن و سنت است، امامان جواد و هادی ﷺ در نوجوانی و یا عسکری ﷺ در جوانی قادر به پاسخگویی هستند.^۳

۱. نک: حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۷/۳؛ حکیم، ۱۵۱.

۲. نک: حاکم نیشابوری، المستدرک، ۳۲/۳. ۳. نک: حکیم، ۱۷۶ به بعد.

۲-۲-۶-۷- مقابله، کتمان و تحریف

به گواهی تاریخ، مناقب خاندان نبی ﷺ مورد وسیع‌ترین حملات واقع شد و زمامداران توان گسترده‌ی سیاسی - تبلیغاتی خود را برای محو مناقب اهل بیت ﷺ و در برابر، بالا بردن شأن دیگران به کار بستند و معمولاً نقل و تبلیغ مناقب عترت، برای نقل کننده، گرفتاری‌های بسیار به بار می‌آورده است. برخورد با نسایی و در نهایت فوت او^۱، محاصره‌ی خانه‌ی ابن جریر طبری و منع دفن جنازه‌اش در روز و در گورستان^۲ یا شکستن منبر و ممنوع‌الخروج کردن حاکم نیشابوری شواهد صدق این ادعاست.^۳

۲-۲-۶-۸- انتشار و شهرت

به رغم وجود عوامل مختلف و تلاش بی‌مانند برای محو فضایل اهل بیت ﷺ و وضع و نشر مناقب دیگران، درصد بالایی از مناقب عترت از لابه‌لای حوادث عبور کرده و در میراث مکتوب مسلمانان، با هر مذهب جا گرفته و برخلاف اخبار فضل دیگران، مناقب عترت مبتنی بر نقل مشترک و اجمالی است و همین خصوصیت، پذیرش اخبار مناقب‌شان را ساده‌تر می‌سازد.

بر اساس مباحث فوق باید گفت همان گونه که حفظ قرآن (ثقل اکبر) جلوه‌ای از حاکمیت اراده‌ی الهی برای تحقق امر هدایت بوده^۴ جریان اهل بیت ﷺ (ثقل اصغر) و نشر مناقب‌شان نیز جریانی آسمانی و جلوه‌ای دیگر از حاکمیت مشیت الهی برای برافروخته ماندن مشعل هدایت بوده و خدا وعده فرموده که مودّت مؤمنان نیک‌کردار را در دل‌ها جا می‌دهد.^۵

۱. ابن خلکان، ۷۷/۱؛ حیدر، ۵۶.

۲. ابن اثیر، ۱۳۴/۸؛ طبری، کتاب فضائل علی بن ابی طالب ﷺ و کتاب الولاية، ۱۵ به بعد.

۳. نک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۷۵/۱۷. ۴. نک: حکیم، ۱۷۶ به بعد.

۵. مریم، ۹۶.

۲-۷- پیوند اهتمام به مناقب اهل بیت (علیهم السلام) و حیات شریعت

جدا از محتوای غنی اسلام و ابتدای آن بر براهین عقلی و هماهنگی با فطرت انسانی، بدون شک یکی از علل پیشرفت اسلام، اخلاق حسنه‌ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم السلام) و مناقب همه‌جانبه آن بزرگواران بوده است. شهرت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قبل و پس از بعثت به امانتداری، صداقت، اخلاص، فداکاری و از سویی نرمخویی آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) سبب غلبه‌ی اسلام بر آداب و عادات جاهلی شده است. آنچه در این قسمت از بحث مدنظر است ذکر برخی گزارش‌ها از اثر یادآوری مناقب معصومان (علیهم السلام) بر مردم و دینداری آنان است.

۱- فاطمه (س) یادگار نبی (صلی الله علیه و آله و سلم) از پدر خود نشان‌هایی چون: سرآمد زنان دو عالم، مادر پدر، همتای علی، مادر اولاد رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) دریافت کرد. موقعیت بی‌مانند حضرت (س) سبب پناه گرفتن برخی معترضان به اصحاب سقیفه در خانه‌ی حضرت (علیه السلام) و عذرخواهی برخی اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از عدم همراهی با علی (علیه السلام) شد.^۱ رفتار آن حضرت (س) در مقابل خلفا برای همیشه تاریخ اسباب عبرت حق‌جویان و تأمل در رفتار خلفا بوده است.

۲- علی (علیه السلام) از طرف خدا و رسول بیشترین نشان‌ها را دریافت کرد. نخستین مؤمن و شاهد عموم مشاهد، قبل و پس از بعثت بود؛ او پس از رحلت نبی (صلی الله علیه و آله و سلم) یک ربع قرن ضمن سکوت برای حفظ وحدت اسلامی، مشکل‌گشای امور دینی مردم بود و با حکومت کوتاهش به صورتی دیگر تابلوی تمام‌نمای تعالیم اسلامی، از جمله آنچه تا آن زمان طرح نشده بود، گردید.^۲

به عنوان مثال نگارش کتاب توسط شافعی^۳ در احکام اهل بغی، تنها بر اساس سیره‌ی امام علی (علیه السلام) و اظهار محبت او به اهل بیت (علیهم السلام) و مهم‌تر از آن،

۱. نک: ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ۱۶.

۲. نک: شریف مرتضوی، ۱۸۲-۲۲۰؛ ابن ابی جرات، ۳۰۲/۱.

۳. م، ۲۰۷.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۲۱۷

اقدامات احمد حنبل^۱ در ذکر مناقب علی‌علیه‌السلام در آثارش و گفتن اینکه ما را به جنگ میان اصحاب کاری نیست؛ و این که عمر علی‌علیه‌السلام را وارد شورای تعیین خلیفه‌ی سوم کرد و علی‌علیه‌السلام از سوی اصحاب، امیر مؤمنان خوانده شد و به اجرای حدود پرداخت، همه و همه فضای عمومی انحراف از علی‌علیه‌السلام را قدری تعدیل کرد و سبب شد علی‌علیه‌السلام خلیفه‌ی چهارم به حساب آید.^۲ به این ترتیب علی‌علیه‌السلام با مناقب بی‌مانندش از مظلومیت مضاعف در آمد و با قرار گرفتن او در ردیف خلفا، سیره‌ی آن امام مورد اهتمام واقع شد.

۳- امام حسن‌علیه‌السلام عضو اصحاب کساء‌علیه‌السلام، همراه برادرش حسین‌علیه‌السلام و پس از والدین خود بیشترین نشان‌ها را دریافت کرد، او که به حکم آیه‌ی تطهیر، از منقبت ویژه‌ی طهارت و به موجب جریان مباحله و جز آن از منقبت فرزند پیامبر ﷺ برخوردار بود، مضافاً نشان‌های مصلح، حافظ خون مسلمانان و مقام پیشوایی را نیز داشت.^۳

در مقاطع سخت، تدبیر پیامبر ﷺ در معرفی خط صحیح مرجعیت امت موثر بود و به پشته‌های آن مناقب، امت اسلام - تا حدی - بر مسیر صحیح حرکت کرد؛ مثلاً ابن عباس در جلسه‌ی بیعت مردم با امام حسن‌علیه‌السلام گفت: او فرزند دختر پیامبر ﷺ و وصی امام شماست؛ با او بیعت کنید.^۴ آن امام در مقطع سخت انتشار خیانت تنها در پناه مناقب والا از خطر تحویل شدن به دشمن محفوظ ماند^۵ و با مواضع متناسب خود در شرایط متفاوت زمینه‌ساز معرفی چهره‌ی واقعی دشمن و قیام کربلا شد.

۴- امام حسین‌علیه‌السلام، آخرین عضو اصحاب کساء، به مدد مناقب والا و رهبری انقلاب کربلا توانست اسلام و سنت جدش را احیا کند. آن حضرت

۱. م، ۲۴۱.

۲. نک: خلال، ۳۷۱/۲، ۴۱۲، ۴۱۳؛ ابن ابی یعلی، ۳۴۴/۱، ۳۹۳، ۱۸۵/۲؛ جعفریان، مقالات تاریخی، ۲۷۸/۶ به بعد.

۳. مفید، الارشاد، ۳۰/۲. ۴. همان، ۸/۲.

۵. شریف مرتضی، ۲۲۲.

در عصر حرکت پرشتاب جامعه در سراشیایی سقوط و بی‌صبری امویان در ستاندن انتقام کشته‌های بدر و احد، در جای جای مواقف از مدینه تا مکه، کوفه و کربلا ضمن تأکید بر مناقب خود و بهره‌برداری از آن موفق به انقلاب بزرگ اسلامی شد.

حضرت علیه السلام به سبب خویشاوندی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، خود را صاحب حق اولویت شمرد، چیزی که حتی نماینده‌ی خلافت اموی در کوفه، نعمان بن بشیر به آن اعتراف داشت.^۱ آن امام در اوج نبرد با یادآوری مناقب ارجمندش، معرفی والدین و دیگر خویشاوندان خود و مناقب‌شان، همچنین ذکر منقبت «سرور جوانان بهشتی و تنها نوه‌ی بازمانده‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم» حجت را بر مردم تمام کرد.^۲

۲-۲-۸- محدثان و نقل اخبار مناقب اهل بیت علیهم السلام

بیانات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و گزارش‌های آن دوره در زمینه‌ی برجستگی برخی افراد، متناسب با ارتباطش با قرآن، حوادث تاریخی یا موضوعات فقهی در آثار مربوط به این دانش‌ها ثبت شد. اصحاب جوامع حدیثی نیز در موسوعات خود ابوابی را به طور خاص به اخبار مناقب اختصاص دادند.

جز آن برخی تک‌نگاشته‌ها نیز مشتمل بر اخبار مناقب ظهور کرد. ظاهراً نخستین تألیف ویژه‌ی مناقب اهل بیت علیهم السلام که تا کنون باقی است کتاب فضایل علی علیه السلام مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام اثر احمد بن حنبل^۳ است. خصایص علی علیه السلام، اثر ابو عبد الرحمن نسایی^۴ با حدود ۲۰۰ حدیث دیگر تک‌نگاشته‌ی ویژه‌ی عترت علیهم السلام است. محمد بن جریر طبری^۵ نیز کتاب‌هایی با نام «مناقب اهل بیت علیهم السلام» و الولا در جمع طرف حدیث غدیر و برخی فضایل دیگر در دو جلد داشته که بخش‌ها و نقل‌هایی از آن باقی است.^۶ در قرون بعد

۱. همان، ۲۲۶/۱.

۲. طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ۳۲۲/۴.

۳. م، ۲۴۱.

۴. م، ۳۱۰.

۵. م، ۳۱۰.

۶. نک: طبری، فضایل علی بن ابی طالب علیه السلام و کتاب الولا.

نیز بسیاری از دانشمندان اهل تسنن به نگارش درباره‌ی اهل بیت علیهم‌السلام و چه بسا دوازده امام علیهم‌السلام پرداختند.^۱

در میان شیعیان هم منقبت‌نویسی درباره‌ی عترت مورد اهتمام خاص بوده است. با نگاهی به رجال نجاشی، در کارنامه‌ی بسیاری از مؤلفان آثاری شامل اخبار مناقب با نام‌هایی چون خصایص، مناقب، فضایل و یا شواهد دیده می‌شود. احمد بن محمد بن خالد برقی^۲ کتابی به نام خصایص داشت.^۳ ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی (م ۲۸۳) کتابی به نام المعر شامل مناقب مشهور اهل بیت علیهم‌السلام و مثالب مخالفان داشت و چون به صحت آن اخبار سخت معتقد بود جهت تبلیغ اخبار کتابش در میان منحرفین مردم از تشیع، به اصفهان کوچ کرد. همو کتابی به نام فضایل علی علیه‌السلام نیز داشت.^۴

از صد تألیف احمد بن محمد بن حسین قمی (م ۳۵۰) آثاری چون شواهد امیرالمؤمنین علیه‌السلام و فضائله و المناقب در همین باب بوده است.^۵ المناقب و المثالب اثر ابوحنیفه نعمان بن محمد (م ۳۶۳) باید از قدیمی‌ترین آثار تألیفی شیعه درباره‌ی مناقب اهل بیت علیهم‌السلام باشد که تاکنون باقی است.

ابو جعفر صدوق (م ۳۸۱) کتابی به نام المعرفی فضل النبی صلی‌الله‌علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام و الحسن و الحسين علیهم‌السلام داشته است.^۶

بی‌گمان جامع‌ترین نگاشته‌ی منقبتی ویژه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام کتاب المناقب یا مناقب آل ابی طالب تألیف محمد بن علی بن شهر آشوب (م ۵۸۸) است که مؤلف شیعی آن اخبار مناقب پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم، علی علیه‌السلام، فاطمه علیه‌السلام، حسن علیه‌السلام تا امام عسکری علیه‌السلام را تنظیم کرده و بخش اعظم آن را به مناقب علی علیه‌السلام اختصاص داده است.

۲-۲-۹- آسیب‌شناسی اخبار مناقب (حاکمان در برابر مناقب اهل بیت)

مسابقه و رقابت بر سر فضل، از دیرینه‌ای به درازای تاریخ انسان

۱. چون محمد بن طلحه (م ۶۵۲)، ابن صباغ (م ۸۵۵)، ابن حجر هیثمی (م ۹۷۴)، و یا قندوزی (م ۱۲۹۴).

برخوردار بوده^۱ که با بعثت رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سلم وارد مرحله‌ی تازه‌ای شده است. حضرت، هدف بعثت را اتمام مکارم اخلاق شمرد^۲ و قرآن نیز به مسابقه در جهت خیرات و مغفرت دعوت کرد،^۳ اما همواره تفاوت شخصیت و رفتار مخاطبان دعوت سبب سبقت برخی افراد و عقب ماندن برخی دیگر می‌شد.

سابقان صحنه‌ی رقابت به سبب تلاش خالصانه‌ی خود انواع نشان‌ها را دریافت کردند و دیگران غافلان از ابعاد پنهان این آزمون و مسابقه تلاش بیهوده‌ای برای جلو افتادن به خرج دادند و در این جهت پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای تصاحب جانشینی سیاسی حضرت صلی الله علیه و آله و سلم اقدام کردند.

آنان در جریان گفتگوهای سقیفه مدعی برخی مناقب از جمله خویشاوندی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شدند^۴ و آنچه بالاخره ابوبکر را به قدرت رساند علاوه بر انسجام نسبی بیشتر قریش (مهاجران)، تمسک به این مناقب ویژه قرابت او با رسول صلی الله علیه و آله و سلم بود که البته واقعیت نداشت.

چنانکه بعدها خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز تلاش کردند تا از طریق ادعای قرابت با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای خود موقعیت‌سازی کنند.^۵ حاکمان برای تحکیم قدرت خود جز سوء استفاده از منقبت قرابت با نبی صلی الله علیه و آله و سلم در راه تخریب مناقب خاندان حضرت دست به اقداماتی زدند که برخی از آن چنین است:

۲-۹-۱- کتمان مناقب عترت

خلفای اول و دوم پس از به قدرت رسیدن با نقل و نگارش حدیث، جز در باب فروع عملی بی‌مهری کردند که این رفتار به قرینه‌ی پیش دستی آنان در کسب قدرت و اعمال رأیشان، اقدامی جهت کتمان مناقب خاندان نبوت صلی الله علیه و آله و سلم بود

۱. الاعراف، ۱۲؛ المائدة ۲۷-۳۱.

۲. بیهقی، ۱۹۲/۱۰.

۳. المائدة، ۴۸؛ آل عمران، ۱۳۳.

۴. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ۸-۱۳؛ ابن اثیر، ۲-۲۲۰.

۵. تفصیل را نک: ابن خلکان، ۱۰۲/۶؛ مفید، الارشاد، ۲۳۴/۲.

۶. نک: حسینی جلالی، ۴۱۵؛ شهرستانی، ۳۵۷.

در عهد عثمان نیز همین سیاست تعقیب شد.^۱

۲-۹-۲-۲- نبرد تمام عیار با اخبار و مناقب اهل بیت علیهم‌السلام

گرچه در دوره‌ی خلافت امام علی علیه‌السلام روند بی‌مهری با حدیث متوقف گردید لیکن با شهادت زود هنگام امام علیه‌السلام قدرت گرفتن معاویه جریان برخورد با اخبار مناقب وارد مرحله‌ی جدیدی شد و تحولی وسیع در این حوزه اتفاق افتاد که شواهد آن چنین است:

الف) وجود رابطه‌ی مستقیم میان تحکیم قدرت با اخبار مناقب و نیاز حاکمان به آن

ب) تأکید ویژه‌ی معاویه بر اهتمام به مناقب خلفا و افراد مورد نظر و در مقابل، محو مناقب اهل بیت علیهم‌السلام

ج) گواهی دانشمندان بزرگ بر رخداد وضع و جعل در حوزه‌ی اخبار مناقب و همراهی مسامحه‌آمیز برخی محدثان با اصحاب قدرت، معاویه ابتدا خواستار تقلیل روایت و اکتفا با اخبار متداول در عهده عمر شد^۲ و سپس طی چند بخشنامه یا تمام صراحت و قدرت به نبردی تمام عیار با مناقب اهل بیت علیهم‌السلام رو آورد.

او در گام اول اعلام کرد که راویان فضل ابوتراب و خاندانش مورد حمایت نیستند. مدائنی^۳ نوشته که سخنرانان در هر آبادی و بر هر منبری به لعن علی علیه‌السلام پرداختند.^۴

۱. نک: ابن عساکر، ۱۸۰/۳۹.

۲. ابن عدی، ۱۹/۱.

۳. ابوالحسن علی مدائنی، (م ۲۲۵) از مورخان برجسته است. ذہبی او را اعجوبه‌ای در دانش‌های سیره، مغازی، انساب و ایام العرب، مورد تأیید و عالی‌الاسناد به حساب آورده و از آثار ارجمندش کتاب‌های تاریخ الخلفا و الاحداث است. عواد بن حکم مهمترین شیخ او و خلیفه بن خیاط و زبیر بن بکار از معروف‌ترین شاگردانش هستند. (نک: سیر اعلام النبلاء، ۴۰۰/۱۰) احمد بن ابی خثیمه در ایام الناس از مدائنی که از معاصران و دوستان یحیی بن معین بود شاگردی کرد (نک: نسب قریش، ۱۸) و از احمد بن یحیی نحوی روایت است که گفت: هر کس دنبال اخبار و تاریخ اسلام است بر او باد مراجعه به کتب مدائنی (تاریخ بغداد، ۵۵/۱۲).

۴. ابن ابی الحدید، ۴۴/۱۱.

معاویه خود نیز در پایان خطبه‌ی جمعه، ضمن منحرف خواندن علی علیه السلام بر او لعن می‌کرد.^۱ او در راه ترویج لعن، علاوه بر بخشنامه و عمل، از جریان قصه‌خوانی و وعظ که رونق خاصی داشت نیز بهره برد^۲ و مخالفت با قصه خوانان و مروجان عیب‌جویی از علی علیه السلام نیز بی‌فایده، بلکه خطرناک بود.^۳ جریان بازخواست معاویه از سعد ابی وقاص^۴ و قتل حجر بن عدی و همراهانش^۵، به سبب مخالفت با سب علی علیه السلام شاهد این ادعاهاست.

سیاست معاویه در دشمنی با شیعیان و خاندان علی علیه السلام در عصر تألیف و تدوین، سبب رد روایت ایشان و حب اهل بیت علیهم السلام موجب قبح راوی گردید و هرگونه روایت مخالف با اخبار مشهور و رسمی، منکر و ساختگی به حساب آمد.^۶

از دست رفتن، یا مورد تردید واقع شدن تعداد زیادی از اخبار در فضل وارثان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای همیشه خسارتی جبران‌ناپذیر بر میراث امت اسلام تحمیل کرد.^۷ معاویه در گام دوم به فراخوان نقل در منقبت عثمان و تکریم این راویان دستور داد^۸ و پس از اطمینان از گسترش اخبار در فضلش در گام سوم دستور داد تا در فضل دیگر اصحاب و نقیض اخبار مناقب ابوتراب خبر نقل شود.^۹

سبب اهتمام به جمع منقبت برای معارضان علی علیه السلام، نیافتن عیب برای آن امام بود.^{۱۰} به این صورت به قول نفطویه^{۱۱} اکثر اخبار ساختگی در فضل اصحاب

۱. همان، ۵۶/۴.
 ۲. نک: جعفریان، قصه‌خوانان، ۴۱-۴۳.
 ۳. ابن عساکر، ۲۹۰/۱۱.
 ۴. مسلم، ۱۰۰۶.
 ۵. طبری، تاریخ الأمم و الملوک، ۲۰۸/۴.
 ۶. عبدالحمید، ۸۲.
 ۷. نک: جلالی، ۴۹۷ به بعد.
 ۸. ابن اثیر، ۴۷۲/۳؛ ابن ابی الحدید، ۴۴/۱۱.
 ۹. ابن اثیر، ۴۷۲/۳؛ ابن ابی الحدید، ۴۵/۱۱.
 ۱۰. ابن جوزی، ۲۳۵/۱.
 ۱۱. ذہبی وی را چنین معرفی کرده: الامام الحافظ النحوی العلاخباری ابو عبدالله ابراهیم بن محمد بن عرفه... المشهور بنفطویه صاحب التصانیف سکن بغداد و حدث عن اسحاق بن وهب... صار رأساً فی رأى اهل الظاهر و کان داسد و دین و فتو و مرو و حسن خلق و کیس و له نظم و نثر، صنف غریب القرآن و... تاریخ الخلفاء فی مجلدین و اشیاء مات فی صفر سنه‌ی ثلاث و عشرين و ثلاثاً (سیر اعلام النبلاء، ۷۵/۱۵).

در عهد معاویه و به قصد تخریب بنی‌هاشم ساخته و منتشر شد و در ادامه حتی دینداران و پارسایان، همه‌ی این اخبار را صحیح پنداشتند!^۱ برخی دانشمندان اهل حدیث به منظور مقابله با علی‌علیه‌السلام ضمن کتمان فضایل آن حضرت علیه‌السلام به گردآوری فضایل برای عمر و عاص و معاویه اقدام کردند^۲ و در فضل معاویه حدیث ساختند تا رافضیان را به غضب آورند،^۳ در همین ارتباط با توجه به فقدان منقبت برای معاویه و وجود انواع لعن و نفرین در حق او و اقربا و اطرافیانش، کار وضع و جعل را به آنجا رساندند که سب و لعن درباره‌ی ایشان نه تنها عیب به حساب نیاید، بلکه سبب درجه و پاکی هم محسوب شود.^۴

۲-۲-۹-۳- مناقب اهل بیت علیهم‌السلام و پدیده‌ی وضع و غلو

بخشی از آسیب‌های وارد شده به اخبار مناقب در کار واضعان و غالیان ریشه دارد؛ ابن جوزی ضمن اعتراف به وجود اخبار مناقب بسیار برای علی‌علیه‌السلام ادعا کرده که رافضیان به وضع حدیث درباره‌ی حضرت علیه‌السلام پرداخته‌اند.^۵ همچنین درباره‌ی شیعیان تهمت غلو و افراط مطرح شد.^۶ در پاسخ باید گفت در شرایطی که نقل اخبار صحیح در منقبت علی‌علیه‌السلام خطرناک بوده ساختن و نقل اخبار ساختگی و غلو در این زمینه چه توجیهی داشته است؟! علاوه بر آن بسیاری از گروه‌هایی که غالی به حساب آمده و گناه‌شان به حساب شیعه منظور شده ارتباطی به تشیع، به مفهوم پیروی از امام علی‌علیه‌السلام و اولاد حضرت علیه‌السلام نداشته‌اند؛ مثلاً مغیره همه‌ی مخالفان خود از جمله اهل بیت علیهم‌السلام و شیعه را تکفیر می‌کرده‌اند: کاملیه علی‌علیه‌السلام را کافر می‌شمرده‌اند؛ بیان بن سمعان، بزرگ بیانیه امام باقر علیه‌السلام را به تبعیت از خود می‌خواند و راوندیه عباس را افضل از علی‌علیه‌السلام دیده

۱. ابن ابی الحدید، ۴۳/۱۱-۴۶.

۳. ابن جوزی، ۳۲۸/۱.

۵. ۲۵۲، ۲۲۵/۱.

۲. ابن قتیبه، الإختلاف فی اللفظ، ۴۱.

۴. نک: مسلم، ۱۰۷۴.

۶. نک: حیدر، ۳۸۷/۲، ۳۱، ۸۲/۳.

به نبرد با علویان پرداختند.^۱

جز تعلق خاطر برخی گروه‌های غالب به جریان حاکم (عباسی) گسترش نامتعارف غلو در کوفه، مرکز تشیع طی تاریخ شاهد سیاسی بودن این جریان است^۲ و با توجه به بی‌نیازی امامان علیهم‌السلام از اخبار ساختگی - به دلیل داشتن مناقب ارجمند - مبارزه‌ی قاطع و بی‌امان ایشان علیهم‌السلام و پیروان با سران پدیده‌ی غلو، لعن و تکفیرشان و نهی از گوش دادن به سخن آنها، جریان غلو در میان شیعه گسترده‌ی و آسیب‌رسانی نسبی کمتری داشته و با پدیده‌ی وضع و غلو در مناقب دیگران که به صورتی رسمی و با پشتیبانی حکومت دنبال شده قابل قیاس نیست.

۲-۱۰- آثار انحراف و تحول در اخبار مناقب

تحول در اخبار مناقب، سبب تحول در جهت‌گیری‌های مردم، سرگردانی آنان در یافتن حکم نهایی و قطعی شرع و تفرقه‌ی مذهبی شده؛ همچنین موجب گشته در حوزه‌هایی چون حکمت اسلامی نظریاتی کاملاً متقابل بروز کند. به عنوان مثال در حالی که بر اساس حدیث معروف برترین جهاد، گفتن سخن حق نزد حاکم ستمگر است،^۳ باید در مقابل حاکم ستمگر مقاومت کرد، بر اساس بعضی اخبار دیگر، از حاکم قدرتمند و مدعی امارت بر مؤمنان با هر شخصیتی باید اطاعت کرد؛^۴ فسق، ظلم، تضییع حقوق و تعطیل حدود، سبب سقوط از صلاحیت نبوده و خروج بر چنین حاکمی واجب نیست.^۵

بر همین اساس قیام امام حسین علیه‌السلام در نگاه برخی رجال اهل حدیث، خطا و خون نوه‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هدر بوده است.^۶ به هر حال از طریق تبدیل و تحول در اخبار مناقب پیامدهای سوئی حاصل شد از جمله:

۱. نک: همان، ۳۱/۲، ۳۸۷.

۲. ک: همان، ۳۰/۲.

۳. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۶۲۶/۳؛ ابن عدی، ۲۷۰/۶.

۴. مسلم، ۷۹۳.

۵. نک: نووی، ۲۲۹/۱۲.

۶. نک: ابن قتیبہ، الاختلاف فی اللفظ، ۴۲.

۲-۱۰-۱- خدشه به سیمای قدسی پیامبر ﷺ و موقعیت خاندانش ﺍﻟﺒﯿﺖ

رسول گرامی ﷺ واسطه‌ی نزول وحی، اسوه‌ی حسنه و مجسمه‌ی مناقب انسانی است. ولی به اقتضای برخی اخبار، مناقب، اصحاب، او بشری عادی و فاقد بردباری لازم بوده، چه بسا مؤمنان را بی‌استحقاق مورد لعن قرار داده و سپس دعا کرده که این لعن در حق او سبب قرب و مقام اخروی باشد^۱ از این رو نوشته‌اند: لعنت پیامبر ﷺ در حق حکم و مروان ضرری به ایشان نمی‌زند، زیرا با دعا و عذرخواهی حضرت ﷺ اثر نفرین رفع شده است.^۲

بر این اساس پاره‌ای از اخبار مناقب عمر - موافقات عمر - احیاناً پیامبر ﷺ رأیی و عمر رأیی دیگر داشت و آیه در تأیید رأی عمر و تخطئه‌ی رسول ﷺ نازل شد. مثلاً درباره‌ی اسرای جنگ بدر پیامبر ﷺ نظر به آزادی آنان و عمر به لزوم قتل‌شان معتقد بود و آیه‌های (انفال/۶۷-۶۸) مطابق رأی عمر نازل شد.^۳

اهل بیت ﺍﻟﺒﯿﺖ در عصر پیامبر ﷺ از موقعیتی بی‌مانند برخوردار بودند، ولی با خروج جریان خلافت نبی ﷺ از مسیر طبیعی خود و در ادامه، تحول در اخبار مناقب، روز به روز موقعیت ایشان ﺍﻟﺒﯿﺖ بیشتر مخدوش و فضایل آنان هرچه بیشتر مخفی گردید و نبرد تمام عیار در عصر اموی بر سر مناقب با تحولی عمده در موقعیت‌ها پایان یافت. به گونه‌ای که اهل بیت ﺍﻟﺒﯿﺖ هم‌طراز دیگر معاصران رسول ﷺ و احیاناً هم‌سنگ طلقاً به حساب آمدند.

بی‌گمان اقدام خلفا برای پس انداختن اهل بیت ﺍﻟﺒﯿﺖ نقطه‌ی عطف تحول در مناقب و موقعیت بود و در ادامه، ابتکار عمر در وارد ساختن علی ﺍﻟﺒﯿﺖ در شورای شش نفره‌ی تعیین خلیفه‌ی سوم سبب اصلی ایجاد رقیب برای علی ﺍﻟﺒﯿﺖ شد به گونه‌ای که پنج صحابی دیگر و خاندان‌شان خود را رقیب علی ﺍﻟﺒﯿﺖ و خاندانش ﺍﻟﺒﯿﺖ دیدند و حوادث بعدی تاریخ اسلام چون ماجرای

۱. بخاری، صحیح البخاری، ۱۲۹۷؛ مسلم، ۱۰۷۴.

۲. هیمتی، ۲۷۵.

۳. ترمذی، ۳۳۵/۴.

۴. اسراء فتح مکه چون معاویه.

کربلا تأیید این ادعاست.

مضافاً آن ابتکار، زمینه‌ی طرح نظریات «عشره‌ی مبشره» و در سطحی وسیع‌تر «عدالت صحابه» را فراهم ساخت.

۲-۲-۱۰-۲- انحراف در زمامداری جامعه (مرجعیت اصحاب به جای عترت علی‌علیه)

آیات قرآن^۱ پیامبر ﷺ را حاکم بلامنازع دین و دنیای جامعه دانسته است، اما آنچه در سقیفه مورد نزاع بود و سرانجام در اختیار خلفا قرار گرفت زمامداری امور دنیایی جامعه بود و مردم در امور دینی خود به دیگران رجوع می‌کردند. عمر در ادامه برای تکمیل اقتدار دستگاه خلافت به تلاش برای جمع کردن زمامداری سیاسی با رهبری دینی پرداخت که منع و محدودیت نقل و نگارش حدیث توسط وی و اظهار هر چه بیشتر رأی در همین جهت قابل تفسیر است.^۲ کثرت اظهار رأی عمر در کنار ادعاهایی چون همکار محمد بودن و الزام مردم به اطاعت از خود،^۳ شاهد چنین تلقی و هدفی از سوی اوست.^۴ عثمان نیز طی دوره‌ی خلافتش آرای بسیاری اظهار کرده و به رغم ناسازگاری آن با قرآن و سنت و مخالفت اصحاب، بر اعتبار و اعمال آن آرا اصرار داشت که این رفتار نیز تنها بر اساس پذیرش زمامداری او در دین و دنیا توجیه پذیر است.

در عصر دیگر امویان، سرعت و وسعت این اجتهادات رنگارنگ حاکمان مبانی فقهی احکام شرع را تشکیل داد. در باب حاکمیت سیاسی جامعه نیز ضوابط شبهه‌ناکی چون لزوم پذیرش فرمان هر نوع حاکم قدرتمند و یا اختیارات ویژه حاکمان (صوافی امراء) بروز کرد^۵ و حکومت اسلامی که حاکمیت بر اساس ارزش‌ها و منقبت‌ها بود به زودی به حکومت بر اساس هواها و

۱. الاحزاب، ۳۶؛ النساء، ۶۵.

۳. طبری، تاریخ الأمم والملوک، ۲۹۱/۳.

۵. نک: ابن عبدالبر، ۱۴۴/۲.

۲. اسراء فتح مکه چون معاویه.

۴. نک: شهرتانی، ۱۰۸، ۱۳۸، ۲۴۱، ۳۵۷.

خودکامگی‌ها تبدیل شد.

به تحقیق، عمیق‌ترین انحرافی که به سبب تحول در اخبار مناقب و مبانی فضل پدید آمد بروز نظریه‌ی مرجعیت دینی عموم اصحاب و باور به عدالت‌شان است که جانشین مرجعیت اهل بیت علیهم‌السلام و عقیده به طهارت عترت شد. اولویت اهل بیت علیهم‌السلام بر اساس هر مبنایی - عقل، نقل یا عرف - طبیعی بود. ولی اقدامات عجولانه و ناهمگون خلفا و در ادامه، وضع و انتشار مناقب ساختگی برای برخی اصحاب، به‌ویژه معارضان اهل بیت علیهم‌السلام در دوره‌ی تدوین جوامع حدیثی و تأسیس علوم حدیث سبب بروز نظریه‌ی عدالت اصحاب و مصونیت آنان از نقد گردید.

و این پیش فرض زحمات دانشمندان در ارتباط با پیرایش و تهذیب احادیث را ناکام ساخت. طرح و تحلیل نظریه‌ی عدالت صحابه نیاز به مجالی دیگر دارد و در اینجا با اشاره به چند نکته این بحث خاتمه می‌یابد:

اولاً فضل مصاحبت با رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قابل انکار نیست.^۱

ثانیاً بر اساس پاره‌ای شواهد همه‌ی ملاقات کنندگان با رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در زمره‌ی اصحاب نیستند.^۲ همچنین پاسداری از دستاوردهای همنشینی با رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در صحت اطلاق صحابی مهم است.^۳ احادیثی چون «أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ»^۴ که با لحن خطاب رسیده حاکی است که همه‌ی مخاطبان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم صحابی شمرده نمی‌شدند، بلکه مطابق برخی اخبار مراد از این نمونه تنها اهل بیت علیهم‌السلام است.^۵

ثالثاً فضل مصاحبت با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عقیده به عدالت صحابه برای حجیت آرای شخصی اصحاب کافی نبوده و فرض خطا و غفلت را منتفی نمی‌سازد. از

۱. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، ۵۶. ۲. ابن عساکر، ۴۴۲/۲۱.

۳. بخاری، صحیح البخاری، ۸۴۴؛ ابن بابویه، معانی الاخبار، ۱۵۶.

۴. ابن عبدالبر، ۷۸/۲. ۵. ابن بابویه، معانی الاخبار، ۱۵۶.

این رو خود اصحاب، سخن و رأی همدیگر را نمی پذیرفتند.^۱

رابعاً اصحاب کساء علیهم السلام نه تنها حداکثر فضل مصاحبت با رسول صلی الله علیه و آله و سلم را داشتند، بلکه از فضل خویشاوندی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز برخوردار و در اطاعت از آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم نیز بر همگان مقدم بوده اند.

علی علیه السلام فرمود: «کسی از امت با خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قابل قیاس نیست و ما یک بار به سبب خویشاوندی و بار دیگر به سبب اطاعت نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اولویت داریم.»^۲

پس اگر بر اساس فضل مصاحبت و عدالت اصحاب هم داوری شود هر کس در مصاحبت رسول صلی الله علیه و آله و سلم سبقت داشته و از ارتباط نزدیک تری با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برخوردار بوده اولی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و شایسته تر به مرجعیت است و از این رو وقتی از قثم بن عباس سوال شد: چگونه از میان شما (هاشمیان) علی علیه السلام وارث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شد؟ پاسخ داد به سبب سبقت در مصاحبت با رسول صلی الله علیه و آله و سلم و التزام و همراهی نزدیک تر و شدیدتر با حضرت صلی الله علیه و آله و سلم.^۳

۲-۲-۱۱- نتیجه گیری

- بر اساس آنچه در این بررسی آمد می توان گفت:
۱. در آیات و اخبار ملاک هایی چون خویشاوندی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، سبقت در اسلام و ایمان، هجرت و جهاد، علم و تفقه برای شناخت فضل و منقبت دیده می شود.
 ۲. طرح مناقب در قرآن و روایات به هدف ارائه ی الگو برای هدایت بشر بوده است.
 ۳. اهل بیت علیهم السلام افضل منقبت داران و ذخایر الهی برای رهبری پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده راهشان نزدیک ترین و احتیاط آمیزترین راه برای

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۱. ابن عبد البر، ۸۵/۲، ۹۰.

۳. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۳۶/۳.

- وصول به حقیقت اسلام است.
۴. به رغم میل بدخواهان و بسیج امکانات حکومتی در صد بالایی از اخبار مناقب عترت علیهم‌السلام از لابه‌لای حوادث گذشته و در جوامع مختلف حدیثی فریقن جا گرفته است.
۵. حفظ و انتشار مناقب اهل بیت علیهم‌السلام همانند محفوظ ماندن قرآن جلوه‌ای دیگر از اراده‌ی الهی برای فروزان ماندن مشعل هدایت و اتمام حجت بر مردم بوده است.
۶. اقدامات حاکمان در ارتباط با مناقب، مانند وضع و جعل و یا ترویج اخبار غلو آمیز سبب بروز پاره‌ای دشواری‌ها در جهت شناخت مناقب صحیح از ناصحیح شده که با تحقیق و تأمل قابل رفع است.

فصل سوم

تقدیر بر روی حدیثی در فضیلت ایرانیان

۲-۳-۱- مقدمه:

راویان و جامعان روایی، احادیثی را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند که درونمایه‌ی آن، به نوعی به فضیلت و برتری اهل فارس اشاره دارد تا حدی که می‌گوید اگر علم در ستاره‌ی ثریا هم باشد، اهل فارس بدان نایل خواهند شد. این فضل و برتری در روایات، حداقل با سه واژه‌ی «ایمان»، «علم» و «دین» آمده است. این احادیث را می‌توان در مجامع حدیثی، کتاب‌های تاریخی و تفاسیر شیعه و اهل سنت جستجو کرد. در این فصل، نخست، گستره انعکاس روایات اهل بیت که از بسامد بیشتری برخوردار است، مورد بررسی قرار گرفته، سپس به نقل‌های امامیه پرداخته می‌شود. آنگاه محتوای آنها بررسی و دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی مصادیق آنها مورد بحث قرار خواهد گرفت. در ارزیابی این روایات، چند دیدگاه اساسی مطرح شده است، به این صورت که گروهی با اعلام صحت و یا سکوت، موافقت خود را با آنها ابراز داشته و برخی دیگر که تماماً از متأخران هستند، مخالف این احادیث‌اند و تمام آنها را جعلی می‌پندارند. در این میان، دیدگاه بینابینی وجود دارد که برخی از این احادیث را صحیح و برخی را تحریف شده می‌داند. در پایان، با بررسی رجالی و سندی روایات، این نتیجه به دست می‌آید که این احادیث از دید اهل سنت، صحیح و مطابق علم الحدیث شیعیان، ضعیف است.

۲-۳-۲- بیان مسأله

در بسیاری از متون اسلامی، همچون کتب تاریخ، تفسیر و به خصوص منابع روایی، اخباری در مدح یا ذمّ برخی از اقوام و بعضی از سرزمین‌ها وجود دارد. گاه تعداد این روایات، آنچنان زیاد است که جامعان روایی، ناگزیر به اختصاص فصلی درباره‌ی آنها شده تا از این طریق، آنها را طبقه‌بندی و دسته‌بندی کنند که می‌توان به باب «فضل المدینة» صحیح بخاری و «اهل فارس» صحیح مسلم اشاره کرد. این روایات، گاه موضوع تألیف مستقل نیز قرار گرفته‌اند که می‌توان به فضائل قزوین خطیب بغدادی اشاره کرد.

علمای اسلامی، درباره‌ی اینکه آیا یک قوم می‌تواند صلاحیت مدح یا ذم داشته باشد، به بحث پرداخته‌اند که با اعتقاد به برابری انسان‌ها و عرضی بودن قومیت بر وجود انسان، یک دین الهی چرا و با چه هدفی باید از قوم یا سرزمین خاصی ستایش کند؟ جواب به این پرسش، هر چه که باشد - اعمّ از پیشگویی، ترغیب ممدوحین به اسلام و... - نباید از این نکته غافل ماند که یکی از مهمترین دواعی جعل و تحریف احادیث، انگیزه‌های ملی و قومی بوده است.

اصل و دیدگاه غالب بر عدم اعتبار اینگونه احادیث است، به دلیل آنکه انگیزه‌ی کافی برای جعل این نوع مطالب وجود دارد، زیرا سخنان گهربار پیامبر ﷺ پس از قرآن، دارای بیشترین اعتبار نزد مسلمانان بوده و چنانچه فرد یا گروهی، قصد برتر جلوه دادن قوم یا سرزمینی را داشته، با جعل سخن و سندسازی به آن دست می‌زده است. برای نمونه، ابن قیم جوزیه تمام احادیث مدح و ذم بغداد، بصره، کوفه، مرو، قزوین، عسقلان، انطاکیه و... را کذب می‌داند.^۱

بنابراین، در نگاه نخست، باید بنا را بر ساختگی بودن فضایل و مدایح اقوام نهاد، مگر حدیثی که از سندی قوی و قرآینی محکم برخوردار باشد، که در

۱. ابن قیم، ۱۰۸.

این صورت، اصل نخواهد توانست بر آن غلبه پیدا کند. حدیثی با تفاوت در برخی واژه‌ها به صورت: «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ يَا الدِّينُ يَا الْعِلْمُ مُنُوطًا يَا مَعْلَقًا بِالْثُرَيَّا لَتَنَاولَهُ رَجَالٌ يَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ فَارِسٍ» از پیامبر ﷺ وارد شده که بررسی صحت و سقم آن، موضوع این فصل است.

۲-۳-۳- بررسی نقل‌های روایات

معمولاً این احادیث، ذیل سه آیهی (... وَ إِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ)^۱، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...) ^۲، (وَ آخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)^۳ آمده که سخن از گروهی است که در صورت روی‌گردانی مؤمنان، جایگزین آنان خواهند شد و یا بدان‌ها حکمت داده خواهد شد. در اغلب موارد، شأن صدور روایت‌های مورد بحث، همان شرح و تفسیری است که پیامبر ﷺ از این آیات ارائه داده‌اند. توضیح آنکه، پس از نزول این آیات، پیامبر اکرم ﷺ در مقام جواب به سؤال صحابه از تفسیر و شأن نزول این آیات، با اشاره به سلمان فارسی، یکی از مصادیق این آیات را وی و قومش یعنی اهل فارس بیان داشته‌اند. البته گاه این احادیث، بدون سبب صدور و هیچ گونه پیش زمینه‌ای از رسول خدا ﷺ نقل شده که به مهمترین منابع و نقل‌های این احادیث اشاره می‌کنیم.

۲-۳-۳-۱- منابع اهل سنت

این روایات در منابع اهل سنت، با بسامد بالایی به چشم می‌خورند. از

۱. و اگر روی برتابید [خدا] جای شما را به‌مردمی غیر از شما خواهد داد که مانند شما نخواهند بود (محمد، ۳۸).
۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند (المائدة، ۵۴).
۳. و [نیز بر جماعت‌هایی] دیگر از ایشان که هنوز به آنها نپیوسته‌اند [حکمت می‌آموزد]. (الجمعه، ۳).

مجموع کتب شش‌گانه‌ی اهل سنت، در چهار کتاب صحیح بخاری (د۲۵۶ق) و مسلم (د۲۶۱ق)، سنن ترمذی (د۲۷۹ق) و نسائی (د۳۰۳ق) معمولاً با تکرار بیش از یک بار ذکر شده است. این اخبار در کتاب‌های دیگری چون مصنف عبدالرزاق صنعانی (د۲۱۱ق)، مصنف ابن ابی شیبہ (د۲۳۵ق)، مسند ابن راهویه (د۲۳۸ق)، مسند احمد بن حنبل (د۲۴۱ق)، مسند ابویعلی (د۳۰۷ق)، صحیح ابن حبان (د۳۵۴ق) و... نیز وجود دارند. همچنین در تفاسیر متقدم همچون جامع البیان طبری (د۳۱۰ق)، تفسیر ابن ابی حاتم (د۳۲۷ق)، تفسیر سمرقندی (د۳۸۳ق)، تفسیر ثعلبی (د۴۲۷ق) و در کتب سیره و تاریخ مانند دلائل النبوة بیهقی (د۴۵۸ق)، الاستیعاب ابن عبدالبر (د۴۶۳ق)، تاریخ الاسلام ذهبی (د۷۴۸ق)، البدایة و النهایة ابن کثیر (د۷۷۴ق) و... نیز درج شده است. این روایات، با الفاظ متفاوتی نقل شده است که به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۲-۳-۱-۱-۳-۱-ایمان

«حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثني سليمان بن بلال عن ثور عن ابي الغيث عن ابي هريره قال: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْجُمُعَةِ (وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ) قَالَ ثَلَاثٌ: مَنْ هُم يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَمْ يَرَا جَعَهُ حَتَّى سَالَ ثَلَاثًا وَفِينَا سَلْمَانَ الْفَارِسِيَّ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ عَلَى سَلْمَانَ ثُمَّ قَالَ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثَّرِيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ أَوْ رَجُلٌ مِنْ هَؤُلَاءِ.»^۱

و در روایتی دیگر، و این بار ذیل آیه ۳۸ سوره‌ی محمد ﷺ، با عباراتی متفاوت آمده است: «حدثنا علي بن حجر أخبرنا اسماعيل بن جعفر أخبرنا عبدالله بن جعفر بن نجيع عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أنه قال: قال ناس من اصحاب رسول الله ﷺ يا رسول الله من هؤلاء الذين ذكر الله إن تولينا استبدلوا بنا ثم لا يكونوا امثالنا؟ قال و كان سلمان بجنب رسول الله ﷺ قال ف ضرب

۱. بخاری، صحیح، ۶۳/۶؛ و با کمی اختلاف بیهقی، ۷۶/۵ و ۴۹۰.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۲۳۷

رسول الله ﷺ فخذ سلمان و قال هذا و اصحابه و الذى نفسى بيده لو كان الايمان منوطاً بالثريا لتناولهُ رجال من فارس»^۱.

در روایاتی دیگر، اما این بار با اضافات بیشتر و تأکید بر اینکه عرب‌نژادان به ایمان دست نمی‌یابند، آمده است: «حدثنا محمد بن احمد بن الحسن ثنا بشر بن موسى ثنا الحميدى ثنا سفيان ثنا مجمع بن يحيى الانصارى أخبرنى خالد بن سعد قال سمعت ابا هريره بالدوداء يقول حدثنا محمد بن عبدالرحمن ابن مغلد ثنا شيران بن موسى ثنا عبدالله بن محمد الزهرى ثنا سفيان عن مجمع الانصارى عن خالد بن سعد قال سمعت ابا هريرة يقول ابشروا يا بنى فروخ فلو كان الايمان معلقا بالثريا لا تناله العرب، لنالته العجم»^۲.

نوع دیگر این روایت، در تعبیر خوابی که خود رسول خدا ﷺ دیده بودند، آمده است. در این روایت نیز تأکید شده که عرب‌ها به ایمان دست نمی‌یابند: «عن ابن عمر: قال النبى ﷺ رایت غنماً سوداء دخلت فيها غنم كثيرة بيض. قالوا فما اولته يا رسول الله ﷺ؟ قال: العجم يشركونكم فى دينكم و انسابكم. قالوا العجم يا رسول الله؟ قال: لو كان الايمان معلقا بالثريا لناله رجال من العجم و اسعدهم به الفارس»^۳.

۲-۳-۳-۱-۲- دین

واژه‌ای دیگر که با بسامد کمتری نسبت به ایمان، در این گروه از روایات آمده، دین است: «حدثنا ابن عيينه عن ابن ابى نجیح عن قيس بن سعد روايه قال: لو كان الدين معلقاً بالثريا لتناولهُ ناس من ابناء فارس»^۴؛ «حدثنى محمد بن رافع و عبد بن حميد قال عبد اخبرنا و قال ابن رافع حدثنا عبدالرزاق

۱. ترمذی، ۶۰/۵؛ و با اندکی اختلاف ابن قتیبه، ۳۳۰/۲؛ مقدسی، ۴۸۸.

۲. ابونعیم، ۵/۱. ۳. متقی هندی، ۹۲/۱۲.

۴. ابن ابی شیبہ، ۵۶۳/۷.

اخبرنا معمر عن جعفر الجزری عن یزید بن الاصم عن ابی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ لو كان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس او قال من ابناء فارس حتى يتناولوه.^۱

۲-۳-۳-۱-۳- علم

«حدثنا عبدالله حدثني ابي ثنا عبد الوهاب الخفاف قال ثنا عوف عن شهر بن حوشب قال قال ابو هريرة قال رسول الله ﷺ لو كان العلم بالثريا لتناولوه ناس من ابناء فارس.»^۲ البته به جز واژه‌های ایمان، دین و علم، کلمات دیگری مانند اسلام و بر نیز آمده که از کثرت نقل برخوردار نیستند.^۳ در مجموع از نظر بسامد، عبارت ایمان بیش از دین، و واژه‌ی دین بیش از علم به کار رفته است.

۲-۳-۳-۲- منابع امامیه

در منابع امامیه نیز این روایات با هر سه واژه آمده است.

۲-۳-۳-۱- ایمان

بروی عن الصادق عليه السلام أنه قال: «لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لتناولوه أبناء فارس».^۴

۲-۳-۳-۲- دین

قال الامام [العسكري] قال موسى بن جعفر عليه السلام: «... لو كان الدين مُعلّقاً بالثريا

۱. مسلم بن حجاج، ۱۹۱/۷؛ با کمی اختلاف ابن راهویه، ۴۱۵/۱.

۲. ابن حنبل، ۴۲۲/۲؛ ابن حبان، ۲۹۹/۱۶. ۳. از جمله نک ابونعیم، ۹-۲/۱.

۴. مفید، الإختصاص، ۱۴۳.

لَتَنَاولَهُ رِجَالٌ مِّنْ أَتْنَاءِ فَارِسٍ^۱. البته این بخش از حدیث، مقول قول از اولی [ابوبکر] است که برای تمسخر سلمان بیان شده و دلیلی بر اعتقاد صحت آن از جانب امام ندارد. در مجمع‌البیان طبرسی چنین آمده است: «روی أن النبی ﷺ سئل عن هذه الآية فضرب بيده على عاتق سلمان فقال هذا و ذووه ثم قال لو كان الدين معلقاً بالثريا لتناولَهُ رِجَالٌ مِّنْ أَتْنَاءِ فَارِسٍ^۲».

۲-۳-۳-۳-۳-علم

تنها منبع متقدمی که این حدیث در آن آمده، قرب‌الاسناد است که اغلب متأخران نیز از آن نقل کرده‌اند. این روایت که پس از حدیثی دیگر از فضایل اهل فارس از زبان امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام آمده، چنین است: «حسن بن ظریف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه أن رسول الله ﷺ لو كان العلم منوطاً بالثريا لتناولته رِجَالٌ مِّنْ فَارِسٍ^۳».

طبق تقسیم‌بندی کتاب قرب‌الاسناد، این روایت به شماره‌ی ۳۷۷ از احادیث متفرقه از امام صادق علی‌علیه‌السلام قرار می‌گیرد. چنانکه مشخص شد، بسامد این روایات در منابع امامیه، نسبت به منابع اهل سنت بسیار کمتر است و حتی برخی از این احادیث، به نقل از راویان و کتب اهل سنت در مجامع امامیه راه یافته است؛ برای نمونه، علامه مجلسی، یک بار این حدیث را از کتاب حیاة‌الحيوان ابن عمر^۴ و چند مرتبه از ابوهریره نقل کرده است.^۵ همچنین این روایات در کتاب‌های تفسیری امامیه که نویسندگان آنها مانعی در نقل خبر از منابع اهل سنت نمی‌دیده‌اند، نیز به چشم می‌خورد.^۶

۱. تفسیر العسکری، ۱۲۱، حلی، المحتضر، ۱۱۷.

۲. طبرسی، ۳۲۱/۳.

۳. حمیری، ۵۲.

۴. مجلسی، ۳۰۵/۴۸.

۵. همان، ۵۲/۲۲ و ۱۶۸/۶۴.

۶. برای نمونه نک طبرسی، ۱۸۳/۹.

۲-۳-۴- دلالت روایت

جهت دستیابی به فقه‌الحديث روایات، شناخت واژه‌های مهم و نیز مصادیق روایات امری ضروری است، که بدان‌ها اشاره می‌شود:

۲-۳-۴-۱- واژه‌شناسی

این احادیث معمولاً در کتاب‌های موسوم به غریب‌الحديث راه نیافته‌اند؛ چرا که مشتمل بر واژه‌ی غریب و دشواری نیستند، اما بررسی واژگان «فارس» و «ثریا» در فهم بهتر این روایات مؤثر است، به ویژه لفظ فارس که دچار تحول معنایی نیز شده است.

۲-۳-۴-۱- ثریا

واژه‌ی «ثریا»^۱ تنها کلمه‌ای است که در اغلب این روایات به کار رفته و در اثر تفاوت روایت حذف نگشته است.^۲ این واژه، از ریشه‌ی «ثرو» و مصغرثروی است که در اصل به معنای زیادی و کثرت، و منظور از آن، مجموعه ستاره‌هایی است که بر گردن گاو تصویری شکل در آسمان وجود دارند و تسمیه‌ی آن به دلیل کثرت طلوع یا سقوط آن و یا کثرت ستارگان آن است.^۳ این ستاره در زبان فارسی و در کتاب‌های نجوم متقدم، به نام پروین نیز آمده است.^۴ منجم معروف، شهرمدان بن ابی‌الخیر (زنده به سال ۴۹۰ ق) در کتاب *نزهت‌نامه*، ثریا را چنین توصیف می‌کند: «ثریا تا هشت درجه و چهار سبب ثور است و چند ستاره‌اند به هم آمده و بر کوهان گاو... از ثریا سطری بیاید سوی شمال و بروی چند ستاره روشن...»^۵ گمان می‌رود استفاده از این واژه به منظور بیان مثال و مبالغه در دوری باشد.^۶

1. Pleiades

۲. نک ابونعیم، ۷/۱ که در آن روایتی نادر با واژه‌ی نجم آمده است.

۳. ابن منظور، ۱۱۲/۱۴. ۴. بیرونی، ۴۲۵.

۵. شهرمدان بن ابی‌الخیر، ۲۹۴.

۶. چنانچه در لغت عربی وقتی گفته می‌شود «انت منی کالثریا» به معنای مبالغه در دوری است.

عارف مشهور، ابن عربی، فصل ۲۹ کتاب *الفتوحات المکیه* خود را به سرّ سلمان و علت الحاق او به اهل بیت اختصاص داده و پس از درج «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ...» حدیث معتقد است، ثریا به هفت خصلت سلمان اشاره می‌کند؛ چرا که ثریا نیز در بر دارنده‌ی هفت ستاره است.^۱

۲-۳-۴-۱-۲- فارس

ممکن است معنای فارس برای کسانی که در قرن حاضر زندگی می‌کنند، پیچیده نباشد و به راحتی آن را در کنار ایران نهاده و هر دو را مترادف یکدیگر بدانند. در این صورت، اهل فارس، دقیقاً به معنای ایرانیان و کسانی که در محدوده‌ی جغرافیایی کشوری به نام ایران زندگی می‌کنند، خواهد بود. چنین برداشتی حمل لفظ بر معنای امروزی است، حال آنکه باید با مراجعه به تاریخ و کتاب‌های جغرافیایی، به معنای عصر صدور حدیث دست یافت. معانی متصور از این واژه چنین است:

- فارس زبان‌ها: گروهی معتقدند در این احادیث، فارس به مکان خاصی اشاره ندارد، بلکه به معنای کسانی است که زبان مادری آنها فارسی بوده و به این زبان سخن می‌گویند.^۲

حاکم نیشابوری نیز در این باره می‌نویسد: «اشارت نبی (صلوات الله و سلامه علیهم) به سلمان فارسی و یاد کردن ایشان قوم او را، اشارت است به همه‌ی کسانی که به فارسی سخن می‌گویند تا اقصی بلاد خراسان.»^۳

- مشرق شبه‌جزیره‌ی عربستان: برخی از علمای علوم اسلامی، واژه‌ی فارس را به دلیل کاربرد تاریخی آن نزد عرب، به معنای مطلق شرق شبه‌جزیره‌ی عربستان دانسته‌اند.^۴ مشترک بودن زبان فارسی میان مردم مناطق خراسان و فارس

۱. ابن عربی، ۱۹۷/۱.

۲. صالحی، ۱۱۶/۱۰.

۳. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۶۳.

۴. حمیری، ۲۱۴.

نیز باعث شده تا برخی، فارس را اعمّ از این دو منطقه بدانند.^۱

اگر از دایره‌ی بحث لغت خارج شویم، حتی عده‌ای تلاش کرده‌اند فارس را تنها به معنای خراسان بدانند! این گروه به دلیل آنکه صفات ذکر شده در روایات مورد بحث - از قبیل علم و ایمان - در قوم فارس [به معنای اخص آن] دیده نشده و در مقابل، نیمی از محدثان و علما، خراسانی بوده و این صفات را در بر دارند، این احادیث را تنها به اهل خراسان تأویل کرده‌اند.^۲ این گروه حتی بدین مرحله اکتفا نکرده و علاوه بر آن، به وضوح به سرزنش ساکنان ایالت فارس پرداخته‌اند. برای نمونه، ابن فقیه همدانی (متوفای حدود ۳۴۰ ق) در ذیل این حدیث، به دلیل ایستادگی اهل فارس مقابل مسلمانان در جریان فتوح، آنها را یکی از دشمنان شدید مسلمین دانسته که نه تنها در علم بلکه در عبادت نیز فضیلتی ندارند.^۳ همچنین محمد بن عبدالمنعم حمیری (د ۹۰۰ ق) در کتاب *الروض المعطار* اهل فارس را انسان‌هایی خمود معرفی کرده که جز ابن مقفع و دو فرزند سهل یعنی فضل و حسن دانشمند نام آشنای دیگری ندارند.^۴ بنابراین، به جای برداشت مدح از حدیث، به سرزنش اهل فارس پرداخته‌اند.

- شیراز و اطراف آن: این معنا از فارس، اخصّ از معانی دیگر و قدر متیقّن از آن است، چنانکه از تلاش گروهی که سعی می‌کنند معنای فارس را به خراسان تعمیم دهند، نیز روشن است. آقابزرگ تهرانی، پس از معرفی نسخه‌ی خطی *لطیفه غیبیه* از محمد بن محمد دارابی، اشاره‌ای به مقدمه‌ی این کتاب کرده و نقل می‌کند که مؤلف، پس از آوردن حدیث «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ...»، به معنای واژه‌ی فارس پرداخته و آن را به معنای شیراز و نواحی اطراف آن تفسیر کرده است.^۵ در مراجعه به کتاب مذکور، نامی از شیراز مشاهده نمی‌شود و به نظر می‌رسد، عبارت «شیراز و نواحی اطراف آن» برداشت شخص آقابزرگ از مطالب آن باشد، چون مؤلف با

۱. ابن الفقیه، ۶۰.

۲. مقدسی، ۴۵۱.

۳. ابن الفقیه، ۶۰۸.

۴. حمیری، ۲۱۴.

۵. تهرانی، آقابزرگ، ۳۱۸/۱۸.

نفی معنای غیر عرب از واژه‌ی فارس، آن را در مقابل خراسان و عراق و آذربایجان می‌داند^۱ که می‌توان گفت منظور وی، همان شیراز و اطراف آن است. زیرک و با فراست: از فضای صدور عبارت «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ...» در کتاب الاختصاص منسوب به شیخ مفید، معنای زیرک و با فراست از فارس به ذهن متبادر می‌شود. عبارات قبل و بعد این حدیث در آن کتاب چنین است: «يُرْوَى عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: الْمُؤْمِنُ هَاشِمِيٌّ لِأَنَّهُ هَشَمَ الضَّلَالَةَ وَالْكَفَرَ وَالنِّفَاقَ وَالْمُؤْمِنُ فَرَسِيٌّ لِأَنَّهُ أَقَرَّ لِلشَّيْءِ... وَالْمُؤْمِنُ نَبْطِيٌّ لِأَنَّهُ اسْتَبْطَطَ الْأَشْيَاءَ... وَالْمُؤْمِنُ أُعْجَمِيٌّ لِأَنَّهُ أُعْجِمَ عَنِ الدَّلَامِ... وَالْمُؤْمِنُ فَارِسِيٌّ لِأَنَّهُ يَفْرِسُ فِي الْإِيمَانِ، لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ مَنُوطًا بِالثَّرِيَّا لَتَنَاولَهُ أَبْنَاءُ فَارِسَ يَعْنِي بِهِ الْمُتَفَرِّسُ، فَاخْتَارَ مِنْهَا أَفْضَلَهَا وَاعْتَصَمَ بِأَشْرَفِهَا وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^۲، به عبارت دیگر، فارس، مرادف متفرس و فراست در نظر گرفته شده است. البته در اصل، فارس به کسی گفته می‌شود که در اسب‌سواری، ماهر و حاذق باشد که معنای آن توسعه یافته و به هر حاذقی، فارس گفته می‌شود.^۳ این نقل از حدیث با چنین بافتی، منحصر به کتاب الاختصاص است که در منابع دیگر دیده نمی‌شود. بنابراین، می‌توان این روایت را از دایره‌ی احادیث مشابه خارج ساخت، چرا که به نظر می‌رسد به فضیلت منطقه‌ی خاصی اشاره ندارد. در پایان، باید گفت دیدگاه دوم صحیح‌تر است یعنی فارس در آن دوره، معنایی اعم از ایالت فارس داشته و منطقه‌ی خراسان را نیز در بر می‌گرفته است که ادله‌ی تاریخی زیادی گواه بر آن است.

۲-۳-۴-۲- تعیین مصادیق

برخی پس از نقل این احادیث، سعی کرده‌اند برای آن مصادیقی بیابند.

۲. مفید، الاختصاص، ۱۴۳.

۱. دارابی، ۳.

۳. زبیدی، ۳۹۶.

حتی گروهی پا را فراتر نهاده و مصداق این احادیث را فرد خاصی معرفی کرده‌اند. در منابع و به خصوص در منابع کهن، معمولاً این حدیث با سلمان فارسی عجین شده؛ چرا که در سبب صدور بسیاری از این روایات، نام سلمان وجود دارد و پیامبر با اشاره به سلمان، این احادیث را بیان کرده‌اند. بنابراین، به فرموده‌ی پیامبر ﷺ، بارزترین مصداق، سلمان فارسی است. در بسیاری از کتاب‌های تراجم و رجال نیز، معمولاً این حدیث پس از نام سلمان آمده است. در روایاتی با بسامد بسیار کم، این روایت به صورت «و كان الدين عند الثريا لثاله سلمان» نیز دیده می‌شود.^۱ روایات زیادی از پیامبر و ائمه‌السلام نیز این مطلب را تصدیق می‌کند و نشان از علم و ایمان حقیقی سلمان دارد. برای نمونه، امام صادق علیه السلام فرمودند: «أَدْرَكَ سَلْمَانَ الْعِلْمَ الْأَوَّلَ وَالْعِلْمَ الْآخِرَ وَهُوَ يَحْرُ لَّا يُنْزَحُ وَهُوَ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ»^۲ در مورد ایمان سلمان نیز از امام صادق علیه السلام آمده است: «الْإِيمَانُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ، فَأَلَمَقْدَادُ فِي الثَّامِنَةِ وَأَبُو ذَرٍّ فِي التَّاسِعَةِ وَسَلْمَانُ فِي الْعَاشِرَةِ»^۳.

به جز سلمان، دیگر کسانی که به عنوان مصداق نام برده شده‌اند، حسن بصری، ابن سیرین و عکرمه^۴، بهاء‌الدین نقشبندی^۵، و ثقة الاسلام کلینی^۶ هستند. البته در بسیاری از این مصداقیابی‌ها، جانب‌داری‌های مذهبی دیده می‌شود مثلاً ابن حزم آندلسی (م ۴۵۶ق) که مهم‌ترین چهره‌ی علمی مذهب ظاهریه است، مصداق این احادیث را داوود بن علی اصفهانی^۷ می‌داند. وی برای پاسداری و دفاع از مذهب خود به شدت معتقد است، این احادیث صحیح هستند.^۸ ناگفته نماند، بیشترین مصداقی که برای این حدیث ذکر شده، ابوحنیفه - یکی از چهار پیشوای فقه اهل سنت - است^۹ و حتی برخی تنها مصداق را او قلمداد کرده‌اند،^{۱۰} استدلال محمد

۱. ابن عبدالبر، ۶۳۶/۲.
 ۲. مفید، الاختصاص، ۱۱.
 ۳. مجلسی، ۳۴۱/۲۲.
 ۴. عکرمه، ۲۵۸/۲.
 ۵. نقشبندی، ۴۰.
 ۶. مناهج، ۴۱۱.
 ۷. او معروف به داوود ظاهری، بنیانگذار فرقه‌ی ظاهریه است.
 ۸. ابن حزم، ۸۵۴/۶.
 ۹. ابن سلامه، ۸/۱.
 ۱۰. موسوی بغدادی، ۱۳.

بن یوسف صالحی شامی (د ۹۴۲ ق) در تخصیص این احادیث به ابوحنیفه آن است که جدّ وی ایرانی بوده و هیچ یک از اهل فارس در علم به پای ابوحنیفه نرسیده‌اند.^۱ در دید نخست، علت انحصارطلبی آنها، تعصب بر پیشوای مذهبی خود است، اما نباید از نظر دور داشت که در برخی نقل‌های این روایت، واژه‌ی رجال به صورت مفرد «... لِنَالِهِ رَجُلٌ مِنْ فَارِسٍ» آمده است که این نقل می‌تواند در برداشت آنها تأثیرگذار بوده باشد، چرا که تنها یک نفر به آن دست پیدا خواهد کرد و از دیدگاه آنها حتماً ابوحنیفه چنین جایگاهی دارد. قنوجی در *عون الباری* با تمسک به اضافات روایی «یتبعون سنتی و یکثرون الصلاه علی» که در برخی نقل‌ها وجود دارد، با تأکید فراوان تنها مصادیق این روایات را اصحاب حدیث اهل فارس می‌داند؛ چرا که این گروه هستند که برای طلب حدیث به مناطق مختلف سفر می‌کنند و گویا از زمین تا ستاره‌ی ثریا را می‌پیمایند.^۲

۲-۳-۵- دیدگاه‌های مختلف در برخورد با روایات

از دیرباز تاکنون دیدگاه‌های مختلفی در میزان اصالت این روایات ابراز شده که اهم آنها به قرار زیر است:

۲-۳-۵-۱- جعلی بودن روایات

احمد امین مصری که دست توانایی در قلع و قمع روایات داشته، حداقل دو مرتبه متعرض این احادیث شده و هر دو را جعلی می‌داند. او یک بار حدیث «الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ مُنْطَوًّا بِالْثَّرْيَا لَتَنَاوَلَهُ رَجُلٌ مِنْ فَارِسٍ» را نقل کرده و آن را از مجعولات شعوبیه^۳ و در راستای غلوّ ایرانیان در باب حکمت، زهد و

۱. صالحی، ۱۱۶/۱۰.

۲. صدیق حسن خان، ۷/۳۸.

۳. در اینجا منظور از شعوبیه، معنای عام و مطلق آن است یعنی فرقه‌ای که معتقد به فضیلت عرب بر سایر اقوام عالم نباشد و پرواضح است که دربردارنده‌ی معنای خاص آن یعنی دشمنان عرب و برتری دهندگان عجم بر عرب نیز می‌شود این گروه با دو شیوه به جعل و تحریف احادیث اقدام کردند. روش اول، فضیلت‌تراشی برای قوم، زبان و سرزمین خود و دوم، وضع روایاتی در نکوش قوم عرب. (برای اطلاعات بیشتر، رک: ممتحن، ۱۳۵۴ ش، فصل هجدهم، مقابله‌ی شعوبیه با عرب در جعل قصص و اخبار).

علم سلمان فارسی قلمداد کرده است. البته او احادیثی چون «سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» و پیشنهاد حفر خندق توسط سلمان را نیز جعلی می‌داند.^۱ او در جای دیگر و پس از نقل این حدیث، با لفظ علم یعنی «لو كان العلم معلقا عند الثريا لتناوله رجل من فارس»، آن را جزو احادیثی می‌پندارد که درباره‌ی ابوحنیفه جعل شده است. او این حدیث را در کنار احادیثی چون «ان سائر الانبياء يفتخرون بي و انا افتخر بابي حنيفة من احبه فقد احبني و من ابغضه» قرار می‌دهد.^۲ برخی پژوهشگران معاصر نیز پنداشته‌اند، حدیث «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ...» در شأن ابوحنیفه جعل شده و در آن علاوه کشمکش‌های پان عربیسم و پان ایرانیسم، جناح شیعه و سنی شعوبیه نیز نقش داشته‌اند.^۳

۲-۳-۵-۲- ترجیح یک نقل بر دیگری

صاحب کتاب نهج الفصاحه، ابوالقاسم پاینده سیاق این احادیث را صحیح می‌داند، ولی معتقد است در آن، تحریف‌هایی در سطح کلمات رخ داده است. او اصل حدیث را چنین می‌انگارد: «آنگاه دست بر سلمان فارسی که در میان حاضران بود نهاد و گفت: «اگر ایمان به ثریا بودی، مردمی مانند این بدان رسیدندی.» وی معتقد است شعوبیان، عبارت «مردمی مانند این» را به عبارت، مردانی از فارس جعل کرده و برای تفضیل بیشتر بر عرب، علم را به جای ایمان قرار داده‌اند، چون تصور می‌کردند در عرصه‌ی مفاخره، اعتبار علم از ایمان بیشتر است.^۴ البانی نیز با تضعیف راویان احادیثی که واژه‌ی «علم» در آن است، سعی کرده گونه‌ی حدیثی با واژه‌ی «ایمان» و «دین» را

۱. امین، ۷۴-۷۵/۱، حدیث «سَلْمَانُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» و پیشنهاد حفر خندق توسط وی را که تنها احمد امین جعلی دانسته است، در بسیاری از کتب اهل سنت آمده است. (برای نمونه: حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۹۸/۳).

۲. امین، ۷۶. ۳. افتخارزاده، ۴۴۹.

۴. پاینده، ۱۳۵-۱۳۶ نکته جالب توجه اینجا است که هرچند نویسنده این حدیث را با واژه‌ی علم جعلی می‌داند، ولی خود، در صفحه ۶۴۹ همان کتاب، عین آن را نقل می‌کند.

صحیح معرفی کند.^۱ از عبارت ابونعیم اصفهانی نیز استفاده می‌شود که وی نقل «ایمان» را را صحیح‌تر می‌دانسته است؛ چرا که وی پس از درج نقل‌های بسیار متفاوت و با سلسله سندهای گوناگون در هشت صفحه، تنها پس از ذکر اولین حدیث که در آن لفظ «ایمان» وجود دارد، به صحت و آن هم به صورت اجماعی آن اشاره کرده است.^۲ برخی از حدیث‌پژوهان معاصر اهل سنت، با دید انتقادی به این احادیث نگرسته و به نوعی سعی دارند با بیان احتمالاتی، از اعتبار آن بکاهند. برای نمونه، برخی معتقدند: اگر ثابت شود، نزول سوره جمعه - که برخی از این احادیث ذیل آن آمده است - قبل از غزوه‌ی خیبر باشد، کذب بودن این احادیث ثابت می‌شود به دلیل آنکه ابوه‌ریره پس از این غزوه مسلمان شده، حال آنکه از شأن نزول آیه‌ای خبر می‌دهد که گویا خود شاهد آن بوده است.^۳ اگر کسی قصد توجیه داشته باشد که در آن زمان هنوز علم روایت حدیث به وجود نیامده و روات از همدیگر نقل می‌کرده‌اند، نیز قابل قبول نیست؛ چرا که ابوه‌ریره، خود را شاهد آن ماجرا می‌داند! در این که چرا برخی از علمای معاصر اهل سنت، تلاش زیادی دارند تا به نوعی از اعتبار این احادیث بکاهند - البته نه به آن حد که به اعتبار کتاب‌های ششگانه و از همه مهم‌تر، صحیح بخاری و مسلم لطمه بخورد محل تأمل است؛ چرا که تلاش خاصی قبل از آن نمی‌بینیم. شاید یکی از دلایل آن، شیعه بودن اکثریت اهل فارس باشد، هرچند دگراندیشی برخی از آنها قابل انکار نیست.

۲-۳-۵-۳- معتبر دانستن روایات

در مقابل این دو دیدگاه، اکثر حدیث‌پژوهان، این احادیث را صحیح و معتبر می‌دانند.^۴

موافقان این روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. البانی، ۵۳/۵.

۲. ابونعیم، ۲/۱-۹.

۳. ابونعیم، ۲/۱-۹.

۴. صالحی، ۱۱۶/۱۰؛ امینی، ۱۸۸/۶.

۲-۳-۵-۳-۱- تصریح‌کنندگان به صحت

گروهی با صراحت، از صحت تمام یا برخی از این روایات حمایت کرده‌اند. مهمترین دلیلی که از سوی موافقان روایات ارائه شده، صحت طرق روایات و یا درج آن در صحیح بخاری و مسلم^۱ است؛ چرا که از نگاه برخی از محدثان، هر حدیثی که دارای صحت طریق بوده و یا در صحیح بخاری و مسلم باشد، صحیح و قابل اعتماد است.

ترمذی نیز حدیث «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ...» را حسن می‌داند^۲ که منظور وی از حسن، مرتبه‌ای پایین‌تر از حدیث صحیح است.

حنفیان به دلیل آنکه این احادیث را نص بر بشارت ابوحنیفه می‌دانند، تلاش گسترده‌ای دارند تا آنها را صحیح جلوه دهند.^۳ در آثار کسانی که در حوزه‌ی موضوعات و احادیث جعلی اثرهایی دارند، نیز نه تنها این حدیث دیده نمی‌شود، بلکه برخی بر صحت آن تأکید کرده‌اند. برای نمونه، ابوعبدالله حسین بن ابراهیم جورقانی (د ۵۴۳ق) در کتاب *الاباطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر* که ابتدا احادیث معلول، باطل و دروغین و سپس احادیث صحیح و مشهور [در همان مورد] را ذکر می‌کند،^۴ پس از آنکه حدیث «ابغض الکلام الی الله تعالی الفارسیة...» در مذمت زبان فارسی را جعلی دانست، متعاقب آن با گشودن عنوان «فی خلاف ذلک» احادیث دیگری را در مدح ایرانیان می‌آورد که از نظر وی صحیح‌اند که یکی از آنها، حدیث مورد بحث ما است.^۵

۲-۳-۵-۳-۲- صحت ضمنی

گروهی بدون اظهار نظر خاص، این دست از روایات را نقل کرده‌اند و از آنجا که هیچ نقدی نسبت به آنها ارائه نکرده‌اند، می‌توان هم صدایی آنان با این

۱. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۳۹۵/۴.

۲. ترمذی، ۳۸۳/۵.

۳. همان.

۴. جورقانی، ۱۹/۱.

۵. همان، ۲۶۲/۲-۲۶۳.

روایات را برداشت کرد، وگرنه باید ضعف یا جعل آن را روشن می‌ساختند. شارحان مختلف صحیح بخاری و مسلم را می‌توان از این دست از صاحب‌نظران برشمرد؛ چرا که آنان به اعتبار مندرجات آن دو کتاب اعتقاد دارند.

صحیح دانستن این روایات به گونه‌ای دیگر نیز مشاهده می‌شود، به این گونه که اعتبار و پذیرش این احادیث برای بعضی به حدی بوده که بر اساس آن، زبان به مدح و ستایش فارسیان گشوده و آن را جزو پیشگویی‌های به وقوع پیوسته از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دانسته‌اند. ابن حجر عسقلانی، مناوی و... از این دسته‌اند.^۱

نویری، این حدیث را در کنار خبر دادن حضرت به صلح امام حسن علیه السلام و شهادت امام حسین علیه السلام قرار داده و آن را جزو معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌داند.^۲ قرطبی نیز این پیشگویی را محقق شده دانسته و نشانه‌ی آن را حافظان حدیث می‌داند که دیگران در آن شریک نیستند.^۳

مفسر تونسلی اهل سنت یعنی ابن عاشور ضمن صحت ضمنی، برداشت دیگری از این حدیث دارد. او معتقد است حدیث «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ...» نشان می‌دهد اهل فارس پس از ایمان آوردن، هرگز کافر نمی‌شوند در حالی که تاریخ گواهی می‌دهد گروه‌هایی از عرب و بربر مرتد شده‌اند. او این باور را یکی از، دلایل صدق نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم می‌داند.^۴

نویسنده‌ی تاریخ / باضیه، ابوزکریا یحیی بن ابی بکر ورجلانی (زنده به سال ۴۷۱ ق) در اثر خود کتاب / السیرة و / اخبار / الائمة که در کتاب‌های تراجم به سیر / الائمة و / اخبارهم مشهور است،^۵ دو حدیث «و الذی نفسی بیده لو أن الدین متعلق بالثریا لتناولته رجال من العجم و اسعدهم به الفارس» و «لو أن العلم متعلق بالثریا لتناولته الفرس» را در فصل «فضائل الفرس من العجم» می‌آورد.^۶ هر چند

۱. ابن حجر، ۴۹۳/۸؛ مناوی، ۴۱۱/۵.

۲. نویری، ۲۲۴/۱۸.

۳. ابن حجر، ۴۹۳/۸.

۴. ابن عاشور، ۱۱۷/۲۶.

۵. زرکلی، ۱۳۹/۸.

۶. ورجلانی، ۵۱.

وی درباره‌ی این احادیث، اظهار نظری نکرده است، ولی اطلاع از اینکه هدف ابوزکریا در اختصاص فصلی برای فضیلت اهل فارس در ابتدای کتاب، اثبات غیرمستقیم فضایل برای پیشوایان و حاکمان سلسله‌ی ایرانی نژاد رستمیان^۱ بوده است، کاملاً نشان می‌دهد او به صحت آن احادیث اعتقاد کامل داشته است. چنین رویکردی در کتاب مهم دیگر اباضیه، یعنی *طبقات المشایخ بالمغرب* نیز مشاهده می‌شود.^۲ نکته‌ی جالب توجه در این دو کتاب، تقدم فصل «فضائل الفرس» بر «فضائل البربر» است، حال آنکه ابوزکریا و درجینی خود بربری بوده‌اند.

۲-۳-۶- پاسخ به شبهات دلالتی (مضمونی)

در مورد این احادیث ممکن است اشکال شود که اولاً با آیات^۳ و روایات^۴ دلالت کننده بر نفی تعصب‌های قومی و قبیله‌ای منافات دارد. از این رو، نمی‌تواند مورد تصدیق قرار بگیرد؛ چرا که روایات باید بر قرآن عرضه گردند. ثانیاً نمی‌توان انگیزه‌ی قابل قبولی برای صدور این سخنان از پیامبر ﷺ به دست آورد؟

این شبهه به چند صورت دفع می‌شود: اولاً در میان برخی از این روایات، به جای عبارت «اهل فارس»، ترکیب «رجال من هولاء»، و اشاره به سلمان وجود دارد که احتمالاً می‌توان گفت منظور حضرت کسانی هستند که ویژگی‌های دینی و علمی سلمان را دارا هستند و نه اشاره به نژاد وی، و ممکن است اهل فارس برداشتی بوده که صحابه از سخن پیامبر داشته‌اند. فارغ از این احتمال، در مورد نقل‌ها با واژه‌ی فارس نیز باید گفت، این احادیث نشان می‌دهد که برخی از

۱. ایرانیانی که بامهاجرت به شمال آفریقا حکومت رستمیان در تاهرت را تشکیل داده بودند. (یاقوت حموی، ۷۰۹/۲).

۲. درجینی، ۱۳/۱.

۳. مانند: «...إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...» (الحجرات، ۱۳).

۴. مانند این احادیث از پیامبر ﷺ: «مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ غَصْبِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَغْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ» (کلینی، ۳۰۸/۲).

فارسیان - و نه تمام آنها - به مقام مذکور در حدیث نائل می‌شوند، که مانند سلمان در دین و علم سرآمد باشند. علامه مجلسی نیز چنین مطلبی را پس از درج حدیث در بحار الانوار نقل کرده است.^۱

بنابراین توجه به اشاره‌ی پیامبر ﷺ به سلمان، خود گویای معنای واقعی و عدم قوم‌گرایی روایت است. ثانیاً در خود این روایات، علت برتری بعضی از فارسیان به واژه‌هایی مانند ایمان، دین و علم مقید شده که پر واضح است این حدیث در صورتی برای آنها فضیلت به شمار می‌آید که بدان‌ها دست یابند. علاوه بر آن، پیامبر ﷺ امکان آن را از دیگر اقوام نفی نکرده‌اند. در پاسخ به سؤال دوم و انگیزه‌ی صدور، باید بیان داشت: انگیزه‌ی بیان این احادیث، می‌تواند پیشگویی و خبر از آینده باشد، چنانکه روایات بسیاری از این دست در اختیار داریم که با محقق شدن آن در آینده، باعث تقویت ایمان مسلمانان می‌گشته است. بر این پیشگویی - به عقیده‌ی بسیاری - تاکنون جامه‌ی عمل پوشیده شده است.^۲ احتمال دیگر، پذیرش راحت‌تر اسلام از سوی ایرانیان است. برخلاف این دیدگاه، عده‌ای قصد دارند به کلی فضیلت موجود در این احادیث را نفی کنند، برای نمونه، محمد عزت دروزه سعی دارد تنها مطلب قابل برداشت از این حدیث را بشارت به گردن نهادن اهل فارس به اسلام معرفی کند و نه چیزی علاوه بر آن.^۳

۲-۳-۷- نقد متن حدیث

یکی از مهمترین معایب و نواقص این روایات، اضطراب متن آنهاست. چنانکه اشاره شد، از سویی، متعلق فضیلت این روایات، در کلمات «ایمان، دین»، علم، برّ و اسلام» در نوسان است و از سوی دیگر، در روایاتی به جای «فارس یا فرس» عبارت‌های «من هولاء» و «من رهط هذا» و ... مشاهده می‌شود. فارغ از این

۲. نک مباحث پیشین.

۱. مجلسی، بحار الانوار، ۶۲/۶۴.

۳. دروزه، ۳۳۱/۷.

دو، شأن صدور آنها نیز متفاوت بیان شده است. برخی آن را ذیل آیه ۵۴ مائده، بعضی دیگر بعد از آیه ۳۶ سوره ی محمد و گروهی دیگر، ذیل آیه ی سوم سوره ی جمعه آورده‌اند. در مقام مقایسه میان روایات چه از نوع شیعی و چه سنی آن - گونه حدیثی «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ» بر دیگر روایات‌ها قابل ترجیح است؛ چرا که از کثرت نقل بیشتری برخوردار است. برای نمونه، در مجموع، هشت بار بسامد این روایات در چهار کتاب از کتب شش‌گانه‌ی اهل سنت، در هفت روایت، واژه‌ی ایمان به کار رفته و تنها یک مورد به واژه‌ی دین اختصاص پیدا کرده است. جستجو در منابع حدیثی دیگر و همچنین متون تفسیری و تاریخی نیز، بر این مدعا نیز گواهی می‌دهند. گونه‌ی «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ» حتی از ترکیب «لَوْ كَانَ الدِّينُ» نیز غریب‌تر و با بسامد کمتری در منابع اسلامی منعکس شده است.

۲-۳-۹- نقد سندی

محدثان از دیرباز با تداوم نقل شفاهی و برای جلوگیری از دستبرد در میراث نبوی، به ذکر اسناد و وسایط خود روی آوردند، و از آنجا که حدیث یک علم نقلی است، صحت آن به موثق بودن راویان آن بستگی دارد. از طرف دیگر، اغلب احادیث و سنت پیامبر ﷺ متواتر نیستند تا قطعی الصدور تلقی شوند. بنابراین، برای تشخیص سره از ناسره روایات به بررسی سندی - که از آن به نقد خارجی تعبیر می‌شود - نیاز داریم. چنانکه اشاره شد، به دلیل تفاوت سلسله سندهای روایات امامیه و اهل سنت از یک سو و تفاوت‌هایی در علم رجال این دو فرقه، ناگزیر به جدا ساختن این بخش به امامیه و اهل سنت هستیم و به دلیل نقل بیشتر در منابع اهل سنت با نقد سندی روایات آنها آغاز می‌کنیم.

۲-۳-۹-۱- نقد سندی روایات اهل سنت

در ابتدا باید گفت قصد بررسی تک تک راویان و افراد موجود در سلسله سند تمام احادیث را نداریم؛ چرا که گنجایش حجم این فصل، چنین اجازه‌ای به

ما نخواهد داد، از این رو به بررسی برخی از آنها اکتفا می‌شود. نقد سندی این احادیث از یکی از صاحبان کتب شش‌گانه‌ی اهل سنت آغاز شده است. ترمذی، خود پس از درج یکی از این روایات که در آن «عبدالله بن جعفر» وجود دارد، آن را غریب معرفی کرده و معتقد است یحیی بن معین که به امیر جرح و تعدیل معروف است، عبدالله را تضعیف کرده است، اما ترمذی پس از این توضیح، عبارت «و قد روی... من غیر هذا الوجه» می‌آورد که احتمالاً در پی به دست دادن سلسله سند دیگری بوده که نقدی بر آن وارد نیامده باشد.^۱

راوی اغلب این روایات، عبدالرحمن بن صخر الدوسی، همان ابوهریره‌ی معروف است که در سلسله سند تمام روایت‌های مورد بحث در چهار کتاب صحیح بخاری و مسلم و سنن ترمذی و نسائی وجود دارد. همچنین در کتاب ذکر اخبار/صفهان، اثر ابونعیم اصفهانی که بیشترین نقل از این حدیث را می‌توان در آن مشاهده کرد، از مجموع چهل و چند نقل مختلف از این روایت، راوی حدود چهل روایت ابوهریره است. پس تردیدی باقی نمی‌ماند که مهم‌ترین و بیشترین راوی این احادیث ابوهریره است. حال که نقش کلیدی ابوهریره در این روایات روشن شد، به بررسی رجالی او از دیدگاه اهل سنت و امامیه می‌پردازیم.

غالب علمای اهل سنت، ابوهریره را فردی موثق می‌دانند و نقد و طعن را نسبت به وی بر نمی‌تابند،^۲ اما برخی علمای متقدم همچون جاحظ (د ۲۵۰ یا ۲۵۵)^۳ و نیز برخی از ناقدان معاصر که به عدالت صحابه اعتقادی ندارند بر ابوهریره خرده گرفته و قائل به صحت تمام احادیث او نیستند.^۴ اما ابوهریره از دیدگاه اندیشوران امامیه، فردی متهم، نسبت به نقل روایات از پیامبر ﷺ معرفی شده است.^۵ با وجود این، نمی‌توان تمام روایت‌های او را کنار

۱. ترمذی، ۸۶/۵.

۳. ابن قتیبه، ۲۷.

۴. برای توضیح بیش‌تر نک ابویه، ابوهریره شیخ المضیره، سراسر کتاب.

۵. خویی، ۷۹/۱۱ و نیز نک شرف الدین، ابوهریره.

۲. برای نمونه نک ابن قتیبه دنیوری، ۴۴-۴۱.

نهاد، زیرا از نقد ابوهریره تنها کاسته شدن اعتبار روایت‌هایی او برداشت می‌شود و نه لزوماً جعلی و ساختگی بودن تمام احادیث وی. از سوی دیگر، نمی‌توان انگیزه‌ی کافی برای جعل کردن این حدیث از سوی او به دست داد؛ چرا که وی اصالت ایرانی نداشته و در آن زمان ایرانیان نفوذی در میان مسلمانان پیدا نکرده بودند.

اگر از ابوهریره که بیش از ۹۰ درصد این روایات به وی ختم می‌شود بگذریم، این احادیث [حداقل] از شش صحابی دیگر روایت شده که سند بسیاری از آنها مشکوک به نظر می‌رسد. برای نمونه، تنها کتاب از مجموع کتب متقدم که در آن، روایات مورد بحث به حضرت علی علیه السلام، سلمان، عایشه و... بازمی‌گردد، کتاب ذکر/اخبار/صفهان است و اثر دیگری که این روایات بدان‌ها بازگردد، دیده نمی‌شود. جالب آن است که متأخران نیز در نقل روایت، بسیار به ندرت سلسله سند خود را به این هفت تن می‌رسانند. روایتی که به صحابی مشهور، جابر بن عبدالله انصاری می‌رسد، نیز تقریباً چنین وضعیتی دارد؛ چرا که تنها در کتاب ذکر/اخبار/صفهان و به نقل از ابن مردویه (م ۴۱۰) در منابع متأخر دیده می‌شود. در روایتی که به ابن مسعود ختم می‌شود، که آن هم در منابع اندکی منعکس شده است،^۱ «محمد بن الحجاج اللخمی» وجود دارد که خود اهل سنت نیز، بر وی نقد وارد کرده و او را کذاب می‌دانند.^۲ شاید به همین دلیل باشد که دیگران از این روایت نقل قول نکرده‌اند. به جز موارد فوق، راوی دیگر حدیث، عبدالله بن عمر بن خطاب است که هرچند اهل سنت او را ثقه دانسته‌اند^۳ شیعیان مطلبی خلاف آن را باور دارند. او، همان کسی است که امام صادق علیه السلام درباره‌اش فرمودند: «عبدالله بن عمر منحرف و به دور از جاده‌ی حق جان داد.»^۴

۱. طبرانی، ۲۰۴/۱۰.

۲. هیثمی، ۵۴/۲.

۳. ابن حبان، ۲۰۹/۳.

۴. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۹۵/۱.

۲-۳-۹-۲- نقد سندی روایات مجامع امامیه

اولین منبع حدیثی امامیه که این روایت در آن آمده، *قرب الاسناد* است که زنجیره‌ی سند آن به امام صادق علیه السلام ختم می‌شود. این روایت در منابع حدیثی دیگر نیامده و تنها به نقل این کتاب، در جوامع حدیثی متأخر آمده است. بنابراین، با یک حدیث مفرد روبرو هستیم. راوی نخست این حدیث در کتاب *قرب الاسناد*، حسین بن علوان بن قدامه کلبی از اصحاب امام صادق علیه السلام است.^۱ علمای اهل تسنن به اتفاق، وی را صریحاً و با عبارات مختلف نکوهش کرده‌اند. برای نمونه، حسین بن علوان از دیدگاه ابن معین (د۲۳۳ق) کذاب^۲ و از نظرگاه احمد بن حنبل (د۲۴۱ق) وضاع است.^۳ ابونعیم اصفهانی (د۴۳۵ق) احادیث ابن علوان را در شمار مناکیر و موضوعات قرار داده است.^۴ اما دیدگاه اندیشوران امامیه نسبت به حسین بن علوان متفاوت و گاه متناقض است. رجال‌شناسان متقدم امامیه، وی را عامی دانسته‌اند.^۵

کشی نیز با جزم و قطع او را عامی می‌داند، اما معتقد است میل و محبتی نسبت به امامیه داشته است. وی قول ضعیفی را مطرح می‌کند که حسین بن، علوان شیعه بوده و مذهبش را پنهان می‌ساخته است.^۶ در مقابل، رجالیان متأخر با تمسک به برخی احادیث منقول از وی سعی در امامی جلوه دادن او دارند^۷ به نظر می‌رسد تلاش متأخران بر طریق صواب نباشد؛ چرا که رجال‌شناسی چون شیخ طوسی در دو کتاب خود تهذیب و استبصار، وی را غیر امامی معرفی کرده است.^۸

علاوه بر آن، شیخ الطائفه در همان دو اثر، احادیثی نقل می‌کند که حسین بن علوان در سلسله سند آنها وجود دارد و شیخ آن روایات را در شمار اخبار

۱. برقی، ۲۶، ۲.

۳. ابن حنبل، ۴۴/۲.

۵. نجاشی، به رقم ۵۲.

۷. بهبهانی، ۱۴۴.

۲. ابن معین، ۲۹۴/۲.

۴. ابونعیم، ۷۴.

۶. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۶۸۷/۲.

۸. طوسی، استبصار، ۶۶/۱ و تهذیب الاحکام، ۳۱۷/۷.

موافق با عامه می‌داند که می‌تواند تأییدی - هرچند ضعیف - بر غیر امامی بودن او باشد^۱ سید محسن امین از عبارت «رواه هذا الخبر کلهم عامه و رجال الزیدیه»^۲ چنین استنباط کرده که حسین بن علوان بر مذهب زیدی بتری^۳ بوده است^۴ درباره‌ی وثاقت او یا اظهار نظری نشده^۵ و یا تنها به ثقه بودن برادرش اشاره شده است^۶ که شاید بتوان آن را نشانه‌ای بر عدم وثاقت و یا مجهول بودن وی دانست. برخی دیگر با تمسک به قول منحصر به فرد ابن عقده^۷ که برادر وی، حسن بن علوان را اوثق دانسته است، بر ثقه بودن او اصرار می‌ورزند.^۸ به عبارت دیگر، معتقد به سرایت لفظ مشتق «اوثق» به دیگری هستند.

در مورد این سخن منحصر به فرد ابن عقده که ثقه بودن حسین بن علوان ثابت می‌شود، احتمالی به ذهن متبادر می‌شود که دور از ذهن نیست. آن احتمال این است که سخن ابن عقده را حمل بر جانبداری از هم‌کیش خود کنیم؛ چرا که چنانکه گفته شد، ممکن است حسین بن علوان زیدی بوده باشد. در این میان، تلاش سید ابوالقاسم خویی، برای توثیق حسین بن علوان از سنخ دیگر و در نوع خود جالب توجه است. وی، به سخن نجاشی اشاره کرده و فهم دیگران را که در پی آن عدم توثیق حسین بن علوان برداشت می‌شود، فاسد و ناصحیح می‌انگارد.

توضیح آنکه، نجاشی در ترجمه‌ی حسین بن علوان می‌نویسد: «الحسین بن علوان الکلبی، مولا هم، کوفی، عامی، و اخوه الحسن یکنی ابا محمد ثقة رویا عن ابي عبدالله...» آیت‌الله خویی برخلاف برداشت دیگر علمای رجال‌شناس، معتقد است عبارت «اخوه الحسن یکنی ابا محمد» به مانند مصادیق دیگری از کلام نجاشی، جمله‌ی معترضه است و وصف «ثقه» به حسین بن علوان - و نه حسن بن علوان

۱. طوسی، استبصار، ۱۳۵/۳ و تهذیب الاحکام، ۳۳۲/۱. ۲. طوسی، استبصار، ۶۶.

۳. گروهی از زیدیه به پیشوایی کثیر الابتر که به امامت شیخین در کنار امیر المؤمنین علیه السلام اعتقاد داشتند.

۴. امین، ۹۱/۶. ۵. طوسی، رجال الطوسی، ۸۴.

۶. نجاشی، به رقم ۵۲. ۷. حلی، المحضر، ۳۳۸.

۸. کلباسی، ۴۱۸/۱.

- باز می‌گردد.^۱ هرچند این احتمال از لحاظ عقلی و ادبیات عرب، محتمل و قابل قبول است، اما کتاب‌های رجالی و دیگر توصیف‌ها از حسین بن علوان آن را تأیید نمی‌کند و باید گفت برداشت رجال‌شناسان متقدم صحیح بوده است. نتیجه آنکه بر خلاف تلاش گروهی، باید گفت او در عداد راویان غیر امامی است و در متون رجالی امامیه، درباره‌ی وی سکوت شده و متن صریحی بر وثاقت او نداریم.^۲

بحث درباره‌ی شخصیت او هر چه باشد، این امر مسلم است که وی برخی احادیث خود را از شیوخ اهل سنت می‌گرفته و این امر محتمل است که وی حدیث «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ...» را از اهل سنت می‌گرفته و آن را به اشتباه به امام صادق علیه السلام نسبت داده باشد. چنانچه تمام این سخنان را نیز نادیده بگیریم، باید گفت این روایت کثرت نقل ندارد و در شمار اخبار آحاد و ضعیف قرار می‌گیرد. درباره‌ی روایت موجود در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام باید اظهار داشت، اولاً قسمت مورد بحث ما، سخن ابوبکر است و دقیقاً گویای آن نیست که امام نیز بدان اعتقاد داشته است یا خیر. این بحث فارغ از بحث سندی و صحت نسبت این کتاب به امام حسن عسکری علیه السلام است. انعکاس این روایات در تفاسیر امامیه بر دو نوع است: در بسیاری از آنها کاملاً روشن است به دلیل تسامح در ادله‌ی سنن، روایات را از منابع و راویان اهل سنت وام گرفته‌اند.^۳ ثانیاً در برخی موارد نیز مشخص نیست روایات از کدام منبع شیعی یا غیر شیعی به دست آمده و یا سلسله سندی را به دست نداده‌اند. بنابراین، اگر منابع غیر حدیثی امامیه و منابع حدیثی متأخر که قصد دایرةالمعارف‌نویسی و گردآوری حدیث از منابع اهل سنت را کنار بنهیم، مجموع این روایات در میان منابع امامیه از انگشتان یک دست هم تجاوز نمی‌کند. در نتیجه در آثار امامیه نمی‌توان گونه‌ای از این حدیث ارائه داد که سلسله‌ی سندی صحیح، موثق و یا

۱. خویی، ۳۷۶/۵. ۲. بحث مفصل درباره‌ی وی را نک، امین، ۹۰/۶-۹۱.

۳. برای نمونه، طبرسی حدیث خود را از ابوهریره گرفته است. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۶۴/۹).

حسن داشته باشد و از نظر سندی ضعیف‌اند.

۲-۳-۱۰- نتیجه‌گیری

داوری درباره‌ی اعتبار این احادیث به دلیل آشفتگی در عبارات، سندهای مختلف، اسباب صدور متفاوت و اظهار نظرهای متناقض حول راویان آن بسیار سخت می‌نماید و نمی‌توان اظهار نظر قطعی ارائه کرد. آنچه مسلم است و می‌توان درباره‌ی آن سخن گفت، انعکاس این روایات در طیف گسترده‌ای از منابع اهل سنت - از حدیثی گرفته تا تاریخی و تفسیری - است و اجمالاً از دیدگاه علمای اهل سنت، صحیح و صادر شده از پیامبر ﷺ می‌باشد؛ چرا که در چهار کتاب از مجموع کتب شش‌گانه‌ی اصلی آنها آمده است. البته برخی نواندیشان معاصر این فرقه، تردیدهایی را در روایات مذکور ابراز داشته‌اند که نشان از عدم اعتقاد به صحت آنها و یا تلاش در جهت تضعیف این روایات است. از سوی دیگر، تعداد این روایات در مجامع متقدم و میانه حدیثی امامیه، از انگشتان یک دست هم تجاوز نمی‌کند. قدیم‌ترین منبعی که این حدیث در آن ذکر شده، قرب الاسناد بوده که از زبان امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر ﷺ روایت شده است که البته با بررسی سندی، به ضعیف بودن آن اشاره شد. تعدادی از این احادیث نیز در کتاب‌هایی مانند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام و الاختصاص آمده که نسبت آنها به مؤلفانش مشخص نیست. وضع برخی راویان آن نیز کاملاً روشن نیست و نمی‌توان به ثقه بودن تمام آنها حکم کرد. بنابراین از دیدگاه امامیه، این احادیث ضعیف تلقی می‌شوند و به همین جهت، صحت و پذیرش کاملی که در میان عامه مردم و برخی محدثان وجود دارد و نسبت به آن تسلیم محض‌اند، صحیح نیست.

فصل چهارم

جایگاه و فلسفه زیارت قبور در آیات و روایات

زیارت قبور به عنوان یکی از آداب اسلامی مستند به آیات قرآن، روایات معصومان علیهم السلام و سیره‌ی مسلمانان بوده، لذا از مشروعیت خاصی برخوردار است. طبق شواهد وارده در کتاب و سنت، زیارت قبور عاملی مهم جهت غفلت‌زدایی از انسان، جدی گرفتن پدیده‌ی مرگ و به یاد آوردن آخرت است. علاوه بر آن این سنت اسلامی متضمن تجلیل از مقام مؤمنان درگذشته، تقویت پیوند روحی و ایمانی با صالحان و بالأخص معصومان علیهم السلام و درخواست مغفرت الهی و علو درجه برای درگذشتگان است. با توجه به چنین فلسفه‌ای جهت زیارت قبور، شبهات وارده در این خصوص از جمله شائبه‌ی آلوده شدن روحیه‌ی ایمانی به شرک و یا ایجاد بدعت و نوآوری در دین، از استواری چندانی برخوردار نخواهد بود.

۲-۴-۱- طرح مسأله

بر اساس شواهد قرآنی و روایی (نک ادامه‌ی فصل) زیارت قبور در طلیعه‌ی ظهور اسلام مراحل از نهی و ترغیب را پشت سر نهاده و نهایتاً به عنوان سنتی اسلامی مورد تأکید قرار گرفت. در عین حال برخی از مسلمانان با برداشت از پاره‌ای روایات - که صحت و سقم آن جای بررسی دارد - به مسأله زیارت قبور به چشم یک بدعت نگریسته و بر این باورند که انجام این سنت اسلامی بینش اسلامی را به چالش کشیده، موجب بروز آفت شرک در نظام اعتقادی

مسلمانان می‌شود.^۱ لذا این فصل بر آن است که با بررسی جایگاه زیارت قبور از نظر آیات، روایات، سیره‌ی عملی مسلمانان در تاریخ و حتی تحلیل‌های عقلی، شبهات وارده در این موضوع را رصد کرده و خصوصاً عدم تعارض آن را با بروز آفت شرک در جهان‌بینی اسلامی بررسی کند و نیز بیگانه بودن زیارت قبور با ظهور بدعت و نوآوری در دین را مورد باز کاوی قرار دهد.

۲-۴-۲- ادله جواز زیارت قبور

زیارت قبور به عنوان یکی از آداب و سنن اسلامی ریشه در آیات و روایات چندی دارد، ضمن آنکه سیره‌ی مسلمانان و اعتبارات عقلی نیز موافق مشروعیت آن قابل دسترسی است. ذیلاً مهمترین ادله‌ی مشروعیت زیارت قبور به قرار زیر گزارش می‌شود:

۲-۴-۲-۱- ادله قرآنی

جواز زیارت قبور از آیاتی چند قابل استفاده است، از جمله آنکه خداوند در سوره توبه خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ)^۲ یعنی: «و هرگز بر هیچ مرده‌ای از آنان نماز مگزار و هرگز بر سر قبرش نایست به درستی که آنها به خداوند و رسولش کافر شدند و در حال فسق مردند.» در این آیه با توجه به الفاظ «لَا تُصَلِّ» و «لَا تَقُمْ» خداوند پیامبر خود را از طلب رحمت بر منافق از طریق نماز و دعا بر مرده‌ی او و وقوف بر قبر او هنگام دفن و پس از آن نهی کرده است. مفهوم آیه این است که رسول خدا ﷺ به عنوان یک سنت اسلامی جاری، همواره بر مؤمنان نماز می‌گزارده و بر قبر آنان وقوف داشته، تا

۱. از جمله نک: ابن تیمیه مجموع الفتاوی، ۳۸۰/۲۷؛ محمد بن عبدالوهاب، الجواهر المضية، ۲۹ و السعوی، ۶۰-۶۱.

۲. التوبه، ۸۴.

آنکه خداوند تنها و تنها آن حضرت را از نماز گزاردن و وقوف بر قبر منافقان نهی کرده است، چنانکه در امور دیگری از این دست مثل مغفرت‌خواهی جهت مؤمنان، رسول خدا ﷺ به طلب آمرزش برای آنان اقدام می‌نمود.^۱ اما خداوند طلب آمرزش رسول خدا ﷺ جهت منافقان را بدون اثر و بی‌فایده اعلام می‌کند.^۲ طبرسی پس از ذکر سیره‌ی رسول خدا ﷺ که: «چون آن حضرت بر مرده‌ای نماز می‌خواند، ساعتی بر قبر او درنگ کرده و برای او به دعا می‌پرداخت تا آنکه خداوند آن حضرت را از نماز خواندن بر منافقان و وقوف بر قبرهای آنان و دعا کردن جهت آنها نهی نمود.» می‌نویسد: «و فی هذه الآية دلالة على أن القيام على القبر للدعاء عبادة مشروعة و لولا ذلك لم يخص سبحانه بالنهی عند الکافر» یعنی: در این آیه دلالتی بر این مطلب وجود دارد که ایستادن بر قبر (مرده) جهت دعا کردن عبادتی مشروع است و اگر چنین نبود خداوند سبحانه نهی از این کار را اختصاصاً برای کافر قرار نمی‌داد.^۳

نزدیک به این تعبیر آیه‌ی دیگری که در خصوص جواز زیارت قبور مورد استفاده قرار می‌گیرد آیه (قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا)^۴ است. بر اساس این آیه مقرر شد که در محل قبور اصحاب کهف مسجدی ساخته شود، مسجد که محل رفت و آمد مؤمنان جهت نماز و دعا و عبادت پروردگار است، اما بنای مسجد در هر نقطه‌ای از عالم کاری پسندیده و قابل انجام است که نیازی به یاد کردن خدا از ساختن آن نخواهد داشت، حال چرا

۱. ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ یعنی: و اگر آنان هنگامی که به خودشان ستم ورزیدند و در پی آن نزد تو آمده بودند، پس طلب مغفرت از خداوند کرده و پیامبر ﷺ نیز بر ایشان طلب مغفرت می‌کرد، در این صورت خداوند را توبه‌پذیر مهربان می‌یافتند. و نیز نک: النساء، ۶۴.

۲. آنجا که می‌فرماید: ﴿اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ یعنی: برای آنان طلب مغفرت کن یا طلب مغفرت کن یا طلب مغفرت مکن، هرگز خداوند آنان را مورد آمرزش قرار نخواهد داد. و نیز نک: التوبه، ۸۰. و نیز می‌فرماید: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ یعنی: و یکسان است برای آن‌ها که طلب مغفرت بکنی یا نکنی خداوند آن‌ها را نخواهد آمرزد. المنافقون، ۶.

۳. همان، ۷۵/۵ و نیز نک: زمخشری، ۲/۲۸۳؛ طباطبائی، ۹/۳۶۰؛ کاشانی، ۴/۲۹۹؛ میردامادی، ۲۷-۲۸؛ الزحیلی، ۳/۳۴۲/۱۰.

۴. الکهف، ۲۱.

مسجدی که در کنار قبور اصحاب کهف ساخته شده در قرآن تخصیص به ذکر یافته است؟ این تنها به این خاطر است که با وجود قبور اصحاب کهف در کنار مسجد یادبود آنان، مزار آنان نیز مورد زیارت و تبرک مؤمنان و موحدان قرار می‌گیرد، فخر رازی حفظ بقای آثار اصحاب کهف را دلیل احداث مسجد اعلام کرده است،^۱ اما نیشابوری در غرایب القرآن علاوه بر آن به مسأله تبرک جستن به قبور اصحاب کهف نیز اشاره کرده است^۲ و به طوری که گذشت حفظ آثار اصحاب کهف و تبرک به آنان فرع بر زیارت قبور این عده خواهد بود.^۳

۲-۴-۲-۲- ادله روایی

در باب زیارت اهل قبور و جواز آن روایات فراوانی از طریق اهل سنت و شیعه وارد شده است که با تأمل در آنها روشن می‌گردد پیامبر اسلام ﷺ و سایر پیشوایان معصوم علیهم السلام عامل به زیارت قبور و آمر به آن بوده‌اند. نمونه‌ای از این روایات به قرار زیر است:

۲-۴-۲-۱- روایات اهل سنت

در جوامع حدیثی اهل سنت چند دسته روایات در باب زیارت قبور و آداب آن وارد شده است، از جمله:

الف) روایاتی که ناظر بر اصل زیارت قبور مؤمنان بوده مثل آنکه حاکم نیشابوری با ذکر سند آورده است که پیامبر ﷺ فرمود: «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَزُورَ قَبْرًا فَلْيَزُرْهُ فَإِنَّهُ يَرِقُّ الْقَلْبَ وَيَدْمَعُ الْعَيْنَ وَيَذْكُرُ الْآخِرَةَ»^۴. روایات مشابه دیگری نیز وجود دارد که در آنها اشاره به نهی پیامبر و سپس امر ایشان به زیارت قبور شده است و فوایدی مانند زهد، عبرت، یادآوری

۱. همان، ۱۰۵/۲۱.

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۴/۱۱۱.

۳. تفصیل را نک: فخرالدین رازی، ۹۰/۲۱؛ فیض کاشانی، ۲۳۷/۳.

۴. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۳۲/۱.

آخرت و مرگ، رقت قلب و افزودن به نیکی‌ها برای آن شمرده شده است.^۱ برخی معتقدند که دلیل این نهی و امر به زیارت قبور، کم بودن اموات مسلمین و غلبه‌ی فضای کفر و سپس تغییر این شرایط بوده است.^۲ در صورتی که چنانکه خواهیم گفت روایات از آثار و فواید دیگری در زیارت قبور پرده بر می‌دارند.

ب) در برخی از روایات سیره‌ی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در زیارت قبور مؤمنان و از جمله مادر بزرگوارشان مورد تأکید قرار گرفته است. مانند این حدیث که ابوهریره نقل کرده که: «زَارَ النَّبِيُّ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبَكَى مَن حَوْلَهُ»^۳، و نیز روایاتی که بیانگر سلام پیامبر در زیارت قبور هستند. از بریده وارد شده است که: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هنگامی که با مردم به سوی قبرستان می‌رفت، تعلیم‌شان می‌فرمود که بگویند: درود بر شما مؤمنان و مسلمانان که در این دیار سکونت دارید و ما نیز ان‌شاءالله به شما ملحق خواهیم شد و شما پیشرو قافله‌ی مائید و ما نیز پیروتان خواهیم بود از خدا خواستار عافیتیم.»^۴

ج) دسته دیگری از روایات ضمن تأیید اصل زیارت قبور به منهیات آن حضرت اشاره دارد مانند:

«لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تُصَلُّوا إِلَيْهَا»^۵. در برخی از این روایات نیز از بنا کردن و نماز خواندن و سفید کردن و کتابت بر روی قبور نهی شده است؛ مانند این حدیث که «ابوالزبیر عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عَنْ تَجْصِيسِ الْقُبُورِ وَ الْكِتَابِ فِيهَا وَ الْبِنَاءِ عَلَيْهَا وَ الْجُلُوسِ عَلَيْهَا»^۶. حاکم نیشابوری به مورد عمل قرار نگرفتن کتابت بر روی قبور پس از نقل حدیث فوق اذعان کرده است.^۷

۱. همان، ۵۳۰، ۵۳۱ و ۵۳۲؛ مسلم نیشابوری، ۶۵/۳؛ سجستانی، ۸۷/۲ ابن ماجه، ۲۲۸؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱/۲۱.

۲. نک: قاری الهروی، ۱۵۰/۲. ۳. سجستانی، ۸۷/۲.

۴. بیهقی، ۷۹/۴؛ و نیز در این زمینه نک: مسلم نیشابوری، ۶۴/۳، ترمذی، ۳۶۹/۳.

۵. ترمذی، ۳۶۷/۳.

۶. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۲۵/۱، و نیز نک: هيثمي، ۶۱/۳.

۷. همان.

محتوای روایات اهل سنت در مورد زیارت اهل قبور، که شامل سنت فعلی و قولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این زمینه است جواز زیارت اهل قبور و مشروعیت آن به دست می‌آید.

۲-۴-۲-۲-۲-۲ روایات شیعی

روایات شیعه نیز در خصوص زیارت قبور و جواز آن از تنوع چشم‌گیری برخوردار است از جمله آنکه:

الف) برخی حکایت‌گر سنت عملی معصومان علیهم السلام در رفتن به زیارت قبور است از جمله: در روایتی آمده است که: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هر پنجشنبه به همراه گروهی از اصحاب خود به زیارت اهل قبور در قبرستان بقیع می‌رفت.^۱» در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام، راوی گوید: من با آن حضرت بودم که با هم داخل قبرستان بقیع شدیم. در آنجا امام باقر علیه السلام در کنار قبر شخصی از شیعیان از اهل کوفه ایستاد و چنین فرمود: «پروردگارا، غربت و تنهایی او را رحم کن و وحشت او را تو مأنوس باش و از رحمت خود او را آرامش ده، به طوری که از رحمت غیر تو بی‌نیاز گردد. او را به کسی که دوست دارد ملحق فرما.»^۲ این روایات بیانگر سیره و روش عملی پیامبر و ائمه معصومین در زیارت اهل قبور است.

ب) دسته دیگری از این روایات اختصاص به آدابی جهت زیارت اهل قبور دارد. این روایات در زمینه‌هایی چون سلام کردن به اهل قبور، اوقات زیارت قبور، آداب حضور در مزار، دعا در حق مزور، قرائت قرآن و انجام اعمال نیک است. حاصل این روایات توصیه و ترغیب به زیارت اهل قبور بوده و بیانگر

۱. مجلسی، بحارالانوار، ۲۹۶/۹۹ به نقل از کامل الزیارات.

۲. کلینی، ۲۲۹/۳؛ و نیز در این زمینه نک: کلینی، ۲۲۸/۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ۲۹۶/۹۹ به نقل از کامل الزیارات، ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱/۱۷۹؛ فیض کاشانی، المحجّة البیضاء، ۲۸/۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۵۰/۴۴ به نقل از قرب الإسناد.

سنت قولی معصومین علیهم‌السلام در این زمینه است. مثلاً از امام صادق علیه‌السلام در مورد نحوه سلام به اهل قبور سؤال شد آن حضرت فرمود: می‌گویی: «السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ. رَحِمَ اللَّهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ وَ إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ»^۱. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مورد دعا بر مزار فرمود: «مرده در قبرش همچون غریقی است که طلب فریاد رسی می‌کند و منتظر دعایی از سوی پدر یا برادر یا دوست خویش است و هر گاه دعایی از آنها به او رسد نزد او از همه دنیا و آنچه در آن است محبوب‌تر است. و هدیه زنده‌ها به مرده‌ها دعا و طلب آمرزش برای آنان است»^۲. در روایتی از محمد بن احمد بن یحیی الأشعری آمده است که گفت: «در فید که نام منزلی در طریق مکه است با علی بن بلال روانه شدیم بر سر قبر محمد بن اسماعیل بن بزیع. علی بن بلال برای من گفت: صاحب این قبر برای من روایت کرد از حضرت امام رضا علیه‌السلام که فرمود، هر که بیاید به نزد قبر برادر مؤمن خود و دست بر قبر بگذارد و هفت مرتبه سوره انا أنزلناه را بخواند از فرع اکبر (ترس بزرگ) که روز قیامت است ایمن شود.» و باز در زمینه آداب حضور در مزارات امام صادق علیه‌السلام فرمود: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از نماز خواندن و نشستن بر روی قبر و تکیه دادن به آن و ساختمان کردن بر روی آن نهی کرده است»^۳. در زمینه اوقات زیارت هم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «هر کس قبر پدر و مادرش یا یکی از آن دو را در هر جمعه زیارت کند بخشیده شده و از نیکوکاران شمرده می‌شود»^۴. در زمینه‌ی انجام اعمال نیک هشام بن سالم می‌نویسد، به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم نماز و دعا و صدقه‌ای که برای میت

۱. کلینی، ۲۲۹/۳، و نیز در این زمینه نک: نوری طبرسی، میرزا حسین، ۳۶۹/۲-۳۷۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ۲۹۸/۹۹ به نقل از کامل‌الزیارات.

۲. فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۲۹۱/۸ و نیز در این زمینه نک: نوری طبرسی، میرزا حسین، ۳۷۳/۲؛ مجلسی، بحارالانوار، ۳۰۰/۹۹ به نقل از مصباح الزائر.

۳. شیخ طوسی، الإستبصار، ۴۸۲/۱؛ و نیز نک: نجفی، ۳۵۲/۴؛ قمی، سفینة البحار، ۳۹۶/۲ به نقل از علل الشرایع؛ نجفی، ۳۱۷/۲؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ۲۹۳/۸.

۴. نوری طبرسی، میرزا حسین، ۳۶۵/۲ و نیز نک: مجلسی، بحارالانوار، ۲۵۶/۶ به نقل از امالی شیخ طوسی.

انجام می‌شود، به آنها می‌رسد؟ حضرت فرمود: «بلی» پرسیدم: آیا می‌فهمند این صدقات را چه کسی برای آنها فرستاده است؟ فرمود: «بلی، تا آنجا که ممکن است شخص صدقه دهنده مورد غضب صاحب قبر باشد و با این صدقه و نماز و عبادت موجبات رضایت مرده را فراهم کند و از او راضی شود.»^۱

ج) در پاره‌ای از روایات آثار و فوائدی جهت زیارت اهل قبور بیان شده است، از جمله: شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد آیا ما به زیارت اموات برویم؟ امام علیه السلام فرمود: «آری» آن شخص پرسید: آیا وقتی به زیارت‌شان می‌رویم آمدن ما را متوجه می‌شوند؟ امام علیه السلام فرمود: «آری به خدا قسم آمدن شما را می‌فهمند و خوشحال می‌شوند و با شما انس می‌گیرند.»^۲ در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است: «هریک از مسلمانان که برای مرده‌ای عمل صالح انجام دهد خداوند اجر و ثواب آن عمل را برای عامل دو برابر می‌کند و از پرتو آن عمل، میت نیز بهره‌مند می‌شود.»^۳ در این جهت غالب روایاتی که بیانگر آداب زیارت قبورند، متضمن بیان آثار و فوائد زیارت قبور نیز هستند. این آثار و فوائد در زمینه‌هایی چون عبرت‌گیری خوشحالی و سرور اهل قبور، بهره‌مندی زائر و مزور از ثواب و پاداش است. این جنبه از روایات علاوه بر توصیه و ترغیب بر زیارت قبور بیانگر محتوای ارزشی زیارت قبور نیز هست. که در مجموع سنت قولی معصومان علیهم السلام در زمینه مشروعیت زیارت اهل قبور را به طور جامع نشان می‌دهد.

۲-۴-۳- سیره مسلمین و اعتبار عقلایی در زیارت قبور

با نگاهی به سیره مسلمین و نیز اعتبار عقلایی ادله‌ای چند در زمینه جواز زیارت قبور دریافت می‌شود:

۱. مجلسی، بحارالانوار، ۳۱۰/۸۵ و نیز در این زمینه نک: همان، ۶۲/۷۹ به نقل از من لایحضره الفقیه و همان ۲۲۰/۶ به نقل از امالی شیخ صدوق.
 ۲. نوری طبرسی، میرزا حسین، ۳۸۴/۱۰.
 ۳. مجلسی، بحارالانوار، ۶۲/۷۹ به نقل از عدة الداعی.

۲-۴-۳-۱- سیره مسلمین در زیارت قبور

زیارت اهل قبور از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تا عصر حاضر عمل و روش دینی عموم مسلمانان از شیعه و اهل سنت بوده و هست. از نظر تاریخی اشخاص شناخته شده‌ای مانند عایشه، حسن بصری، محمد حنفیه، و ابن سماک به زیارت قبور می‌رفتند.^۱ علامه امینی مزارهای مورد احترام زیادی از صحابه و تابعین و صالحین و علما را در نزد اهل سنت برشمرده که مورد زیارت مسلمانان بوده است.^۲

۲-۴-۳-۲- اعتبار عقلایی بر جواز زیارت قبور

می‌توان گفت که سیره‌ی مسلمانان در زیارت قبور از آغاز تا کنون علاوه بر مستندات شرعی، نشان دهنده‌ی خاستگاه عقلی زیارت قبور نیز می‌باشد. زیرا بنا بر قاعده ملازمه حکم شرع و حکم عقل^۳ و نیز توجه به توانایی عقل در درک و تشخیص حسن و قبح افعال^۴، زیارت قبور نمی‌تواند تهی از وجه عقلی باشد. به این دلیل که از نظر عقل آثار و فوائد چندی بر زیارت قبور مترتب خواهد بود و لذا عقلای اسلامی - از پیشوایان معصوم که در رأس عقلا بوده‌اند تا مؤمنان عادی - همواره زیارت قبور را در برنامه‌های خود داشته و به آن توصیه می‌کرده‌اند.

۱. نک: جاحظ، ۳۶۳/۱؛ ابن عبدالبر ۱/۱۸۴؛ امینی، ۱۷۲/۵ نقل از العقد الفرید؛ وصف عنوان القول فی الزیاری.

۲. نک: امینی، ۲۰۵/۵-۱۸۴ عنوان القبور المقصودة فی الزیارة.

۳. یا قاعده تطابق حکم عقل و شرع در اصول فقه: کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع که از روایاتی که ارزش والای عقل و ادراکات عقلی را گزارش می‌کنند گرفته است. (فیض، علیرضا، ۷۶).

۴. دلیل عقلی در اصول فقه حکم به حسن و قبح افعال و اشیاء است که در پناه ملازمه، علم به حکم شرعی پیدا شود. اشاعره توانایی عقل در درک حسن و قبح فعلی را نفی کرده و به شرع موکول می‌کنند ولی شیعه و معتزله قائل به این توانایی بوده و آن را دلیل عقلی می‌نامند. (همان، ۵۹ و ۶۴).

۲-۴-۴- فلسفه زیارت اهل قبور

هر چند که در مباحث پیشین فلسفه زیارت قبور کم و بیش روشن گردید، اما در اینجا این موضوع با استفاده از آیات و روایات به نحو کامل‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۴-۴-۱- تکریم مؤمن و صاحب قبر

یکی از حکمت‌های زیارت قبور تکریم مؤمن و صاحب قبر است. آیاتی از قرآن مجید به کرامت انسان و از جمله ارزشمندی روح او اشاره دارد مانند: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)^۱ یعنی: «به تحقیق ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» هم‌چنین آیه (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)^۲ بیانگر تکریم و تشریف روح انسان است.^۳ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پس از فتح مکه، به هنگام مراجعت، قبر مادر بزرگوارشان را در منطقه ابواء زیارت کرده و در کنار آن گریستند.^۴ و همگان شاهد تکریم و احترام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به مادرشان در زیارت قبر او بودند. روایاتی که از سیره‌ی عملی پیشوایان معصوم علیهم السلام در زیارت قبور وارد شده از جمله سلامی که آنان خطاب به میت می‌دهند و الحاق خود به آنان را یادآور می‌شوند همگی نشان دهنده تکریم آنان از صاحبان قبر است. در این جهت زیارت قبور به سبب کرامت و ارزشمندی روح مزور انجام می‌شود و نشان دهنده تکریم و تعظیم صاحب قبر است. و هر چه روح مزور از کمال بیش‌تری برخوردار باشد این تکریم و تعظیم نمود بیش‌تری دارد و از این رو مزار انبیا و اولیای الهی بیش‌ترین زائران را پیدا می‌کند.

۲-۴-۴-۲- عبرت‌گیری جهت زائر و از بین رفتن زنگارهای غفلت از دل او

زیارت قبور در قبرستان موجبات پند و عبرت‌آموزی برای آدمی را فراهم

۱. الإسراء، ۷۰.

۲. الحجر، ۲۹.

۳. طباطبائی، المیزان، ۱۵۵/۱۲ ذیل آیه.

۴. سجستانی، ۸۷/۲.

می‌کند. قرآن کریم به موضوع عبرت‌گیری از سرنوشت اقوام گذشته اشاره دارد و می‌فرماید: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَ فَلَا تَعْقِلُونَ)^۱ یعنی: «آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا فرجام کسانی را که پیش از آنان بوده‌اند بنگرند؟ و قطعاً سرای آخرت برای کسانی که پرهیزکاری کرده‌اند بهتر است. آیا نمی‌اندیشند؟» رسول خدا ﷺ در زمینه عبرت‌گیری در زیارت قبور فرمود: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا فَإِنَّ فِيهَا عِبْرَةً»^۲ یعنی: «شما را از زیارت قبور نهی می‌کردم (اما اکنون) قبور را زیارت کنید که در آن عبرت وجود دارد.» در حدیثی از حضرت علی‌علیه‌السلام نیز آمده: «أَبْلَغُ الْعِظَاتِ الْإِعْتِبَارُ بِمَصَارِعِ الْأَمْوَاتِ»^۳ یعنی «رساترین پندها عبرت گرفتن از قبر مردگان است.» این عبرت‌گیری همانا از ناپایداری دنیا و فناپذیری آن سرچشمه می‌گیرد که نتیجه آن زهد نسبت به دنیا و رغبت به سرای آخرت است.

همچنین دیدن احوال اهل قبور در قبرستان یاد مرگ و سرای آخرت را در انسان زنده می‌کند. حضرت رسول ﷺ در این زمینه فرمود: «فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ»^۴. و نیز فرمود: «زُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ»^۵. امام صادق علی‌ه‌السلام نیز در این مورد فرمود: «یاد مرگ شهوات را در دل انسان می‌میراند، ریشه‌های غفلت و بی‌خبری از آخرت را می‌خشکاند، دل را به وعده‌های الهی تقویت می‌کند، نشانه‌های هواپرستی را در هم می‌شکند، آتش حرص را فرو می‌نشاند و دنیا را در نظر آدمی حقیر می‌کند.»^۶ فراموش کردن سرای آخرت و غفلت از آن یکی از اهداف شیطانی است که مسیر بدی‌ها و تاریکی‌ها را بر آدمی هموار ساخته و انسان‌ها را به هلاکت و خسران دچار می‌کند. این غفلت‌زدایی نتایج مهمی را در بینش و عمل کرد آدمی از خود به بار می‌آورد از جمله درک

۱. یوسف، ۱۰۹.

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۳۰/۱.

۳. تمیمی آمدی، حکمت ۱۰۷۶۴.

۴. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۳۱/۱.

۵. ابن ماجه، ۲۲۸.

۶. مجلسی، بحارالانوار، ۱۳۳/۶.

بی‌اعتباری دنیا و قدرت و مقام و لذات آن، تلاش جهت تقوا و انجام عمل صالح، دوری کردن از رذائل اخلاقی که از حب دنیا سرچشمه می‌گیرد و غنیمت دانستن فرصت زندگی و عمر در دنیا جهت انجام اعمال صالحه.

۲-۴-۳- مجال مغفرت‌خواهی برای مؤمنان

زیارت از قبور فرصتی نیکو جهت برای دعا و طلب مغفرت برای اهل قبور به شمار می‌رود. چنانکه گذشت مطابق آیه ۸۴ سوره توبه طلب رحمت بر میت از سیره‌ی رسول خدا ﷺ به هنگام وقوف بر قبر میت بوده است، بر طبق حدیثی از عایشه، رسول خدا ﷺ از جانب پروردگار مأمور به حضور در بقیع و طلب آمرزش برای اهل آن بوده.^۱ لزوم دعا و طلب مغفرت برای اهل قبور در روایات مربوط به زیارت اهل قبور وارد شده و نشان می‌دهد که زیارت قبور مؤمنین با دعا و طلب مغفرت برای اهل قبور قرین است.

۲-۴-۴- تجدید میثاق در زیارت مزار پیشوایان معصوم علیهم‌السلام

پذیرش اصول نبوت و امامت پس از توحید از مهمترین میثاق‌های الهی است. بر این اساس زیارت مزار مطهر پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام فرصتی بر تجدید و تحکیم عهد و میثاق رسالت و امامت برای مسلمانان است. بیان الهی قرآن در این زمینه چنین است: (الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ * وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ)^۲ یعنی: «همانان که به پیمان خدا وفادارند و عهد او را نمی‌شکنند. و آنان که آنچه را خدا به پیوستنش فرمان داده می‌پیوندند و از پروردگارشان می‌ترسند و از سختی حساب بیم دارند.» در برخی از روایات مراد از میثاق، نبوت و امامت و مراد از «ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» صله‌ی آل محمد عنوان شده است. (نک: عروسی

۱. مسلم نیشابوری، ۶۴/۳.

۲. الرعد، ۲۰-۲۱.

الحویزی، ۴۹۳/۲ و نیز طبرسی، ۳۷۳/۶) در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است: «إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَشِيعَتِهِ وَإِنَّ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَحُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةَ قُبُورِهِمْ. فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ وَتَصَدِّقًا بِمَا رَغِبُوا فِيهِ كَانَ أَيْمَنَهُمْ شُفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۱. مطابق این حدیث زیارت مزار ائمه معصومین علیهم السلام وفای به عهد و میثاق امامت از جانب شیعیان آنان است. این تجدید عهد و پیمان در مراتب پایین‌تر آن، در خصوص قبر مؤمنان عادی نیز جاری و ساری است و منع عقلی نخواهد داشت.

۲-۴-۵- شبهات وارده بر زیارت قبور و نقد آنها

از مباحث علمی و عملی از دوره‌ی متأخران تا عصر حاضر در جهان اسلام، موضوع زیارت اهل قبور است که از جانب عده‌ای که قائل به سلفی‌گری هستند مورد شبهه قرار گرفته است.^۲ در این قسمت به اختصار به ذکر شبهات وارده بر زیارت قبور و نقد آنها می‌پردازیم.

۲-۴-۵-۱- شبهه ظهور شرک و بدعت در زیارت اهل قبور

یکی از شبهاتی که نسبت به زیارت اهل قبور توسط ابن تیمیه مطرح شده، شبهه وقوع شرک و بدعت در زیارت اهل قبور است. او می‌نویسد: «زیارت قبور بر دو وجه است؛ مشروع و بدعت زیارت قبور مشروع، مانند نماز بر جنازه که مقصود از آن دعا برای میت است. همان‌گونه که در نماز بر میت بر آن قصد می‌شود و همان‌گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اهل بقیع و شهدای اُحُد را زیارت می‌کرد و به اصحابش، سلام و دعا را به هنگام زیارت قبور یاد می‌داد و همین‌گونه است در هر آنچه که موضوع دعا مؤمن قرار می‌گیرد مانند درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اما زیارتی که بدعت است زیارت اهل شرک از نوع زیارت نصاری است که

۱- کلینی، ۵۶۷/۴.

۲. جهت اطلاع بیشتر از مرام سلفیون نک، ابوزهره، ۲۱۴-۲۱۱ با عنوان سلفیون.

دعا و یاری میت را به وسیله‌ی آن قصد می‌کنند و نزد او طلب حوائج می‌نمایند و نزد قبرش نماز می‌گزارند و با آن او را می‌خوانند... و به این‌گونه، احدی از صحابه عمل نکرده است و رسول خدا ﷺ نیز به آن امر نکرده است و نه هیچ یک از سلف گذشته امت و پیشوایان‌شان، بلکه پیامبر ﷺ باب شرک را بست.^۱ محمد بن عبدالوهاب نیز در رساله‌ی کشف الشُّبُهَات، مسلمین را مشرک، کافر، منکر توحید، اهل باطل خوانده است. او تصریح می‌کند که: «شرک مشرکان زمان ما (مسلمانان) بیشتر از مشرکان و بت‌پرستان گذشته است چون مشرکان گذشته در حال رفاه شرک می‌ورزیدند و به هنگام گرفتاری اخلاص داشتند ولی مشرکان زمان ما در هر دو حالت به خدا شرک می‌ورزند.»^۲

۲-۴-۵-۱-۱- نقد شبهه‌ی شرک

در نقد شبهه‌ی شرک باید معانی شرک و عبادت روشن شود. شرک در لغت به معنای نصیب بوده و شریک به معنی مشارک است، «الله لا شریک له» یعنی خداوند در مُلک و در ذات و صفات (کسی یا چیزی) شرکت نمی‌کند و «أشْرک بالله» یعنی برای خداوند شریک قرار داد پس (چنین کسی) مشرک است. اما عبادت در لغت به معنای اطاعت آمده است و بندگی (عبودیت) به معنای فروتنی و خاکساری است.^۳ با استفاده از آیات قرآن می‌توان عبادت را چنین تعریف کرد: عبادت، عبارت از اطاعت و خضوع در برابر موجودی است که او را اله و ربّ عالم و خالق جهان هستی می‌دانیم.^۴ محتوای برخی از روایات نیز گویای این است که عملی عبادت خدا محسوب می‌شود که با نیت خالصانه برای

۱. ابن تیمیه، ۳۹/۳. ۲. ابن عبدالوهاب، کشف الشُّبُهَات، ۲۷-۳۴.

۳. او می‌نویسد: «أصلُ الْعِبَادَةِ الْخُضُوعُ وَ الذُّلُّ وَ التَّعَبُّدُ: التَّذَلُّلُ» و نیز نک: جوهری، ۶۶۴، ذیل ماده عبد.

۴. نک: الاعراف، ۵۹؛ آل عمران، ۵۱؛ یونس، ۲۸ و ۲۹ و ۳۲؛ الحجر، ۹۹؛ مریم، ۳۶ و ۶۵؛ الزخرف، ۶۴؛ الانعام، ۱۰۲؛ آل عمران، ۶۴.

خدا باشد. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «يَا ابْنَ مَسْعُودٍ إِذَا عَمِلْتَ عَمَلًا فَأَعْمَلْ لِّلَّهِ خَالِصًا لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ مِنْ عِبَادِهِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا فَإِنَّهُ يَقُولُ (وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى - إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى - وَلَسَوْفَ يَرْضَى -)»^۱، در این روایت شرط قبولی عمل خالص کردن آن برای خداوند عنوان شده است. بر این اساس روشن می‌شود که عبادت آن است که انسان هر کاری می‌کند اعم از قولی و فعلی، باید طرف مقابل را معبود و ربّ و اله خود بداند تا عبادت بر قول و فعل او صدق کند، لذا اگر کسی در برابر فردی اطاعت و خضوع و کرنش کند به این نیت که او را خدا و ربّ خویش بداند، این عبادت محسوب می‌شود. از این رو در نمازهای یومیه خطاب به خداوند می‌گوییم: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) یعنی: «تنها تو را عبادت می‌کنیم و تنها از تو یاری می‌جوییم»^۲ اما اگر رفتاری به ظاهر عبادی، بدون اعتقاد به الوهیت و ربوبیت و خالقیت طرف مقابل باشد، عبادت به شمار نمی‌آید. بر این اساس است که سجده‌ی ملائکه در برابر آدم عَلَيْهِ السَّلَام و کرنش بردگان در برابر مولایشان عبادت محسوب نمی‌شود. حال چه زمانی عبادت انسان شرک‌آلود است؟ قرآن در زمینه‌ی بیان شرک در عبادت انسان، عمل مشرکان را که غیر از خدا چیزهای دیگری را نیز به عنوان اله و رب عبادت می‌کردند نکوهش می‌کند.^۳ تفاوت اصلی میان دیدگاه وهابیت و سلفیون با دیگر فرق اسلامی در مسأله‌ی توحید عبادی است. محمد بن عبدالوهاب اموری مانند دعا، استعانت، استغاثه، ذبح قربانی، نذر و خوف و رجا و توکل و انابه و محبت و خشیت و رغبت و رهبت و تأله و رکوع و سجود و خشوع و تذلل و تعظیم را از خصایص ألوهی می‌داند که جز برای خدا شایستگی ندارد و اگر کسی چیزی از این انواع را در غیر خدا صرف کند به خدا شرک ورزیده است و او را ربّ و اله قرار داده و با خدا غیر او را شریک قرار داده است.^۴ مشکل اساسی در این

۱. فیض کاشانی، الوافی، ۲۶/۲۱۴.

۲. الحمد، ۵.

۳. یونس، ۱۸.

۴. ابن عبدالوهاب، الجامع لعبادة الله وحده، ۱-۳.

دیدگاه در این است که آنان عبادت را صرفاً به معنی لغوی آن یعنی خُضوع و خاکساری گرفته‌اند و به همین سبب دایره‌ی شرک را گسترده کرده‌اند، زیرا در این تعریف از عبادت، هرگونه کرنش و خضوع در برابر هر موجودی غیر از خدا، باعث شرک می‌شود صرف نظر از اینکه با اعتقاد به الوهیت مخضوع^۱ له باشد یا نباشد. از چنین تعریف نادرستی از عبادت است که هرگونه زیارت قبور، توسّل و طلب شفاعت از پیامبران و اولیای الهی را شرک توصیف می‌کنند. ولیکن با عنایت به آیات قرآن، روشن می‌شود که عبادت خداوند تنها در صورتی است که انسان، با اعتقاد به الوهیت او خُضوع کند. زیرا عبادت انسان به قصد و نیت او بستگی پیدا می‌کند فلذا فقهای اسلامی در اعمال عبادی چون نماز، روزه، حجّ و... نیت درست در قصد کردن عبادت را، شرط اساسی تحقق عبادت می‌دانند و چنانچه نیت درست (مبتنی برانجام عمل عبادی برای ذات یگانه حق تعالی) در کار نباشد، عمل عبادی باطل بوده و محسوب نخواهد شد،^۲ و برعکس خضوع و خاکساری به هر حدی برسد ولیکن با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت نباشد، عبادت شمرده نمی‌شود. آیاتی از قرآن کریم هم این معنی را تأیید می‌کند.^۳ در نتیجه مردمی که کنار قبور پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام و صالحان ادای احترام می‌کنند و قبر و ضریح آنان را می‌بوسند و در برابر مقام آنان خضوع و خشوع می‌کنند مشرک نیستند، زیرا به الوهیت و ربوبیت مقام آنان قائل نیستند.

۲-۴-۵-۱-۲- نقد شبهه‌ی بدعت

در نقد شبهه‌ی بدعت در زیارت اهل قبور باید معنای بدعت را در نظر گرفت. در تعریف بدعت در اصطلاح علمای فقه چنین آمده است: «البدعة زیادة

۱. نک: مغنیه، ۳۵، ۱۰۵، ۱۵۲، ۱۶۴، ۲۱۴ قسم العبادات.

۲. از جمله نک: البقره، ۳۴، یوسف، ۱۰۰، الإسراء، ۲۴.

فی‌الدین أو نقصان منه من اسناد إلى الدین»^۱، و نیز: «البدعة تطلق فی‌الشرع فی مقابل السنة فتكون مذمومة»^۲. بنابر تعاریف فوق، کم کردن یا افزودن امری بر دین، ایجاد امر جدید و نوآوری در دین در صورتی که اصلی در شرع دینی نداشته باشد و در عین حال عامل بدعت، آن امر را به دین و سنت پیامبر ﷺ نسبت دهد بدعت نام دارد. بدعت در دین، از آن جهت مذموم و نارواست است که نوعی تعدی به حقوق ویژه‌ی الهی توأم با دروغ و افترا به کتاب خدا و سنت راستین رسول خدا ﷺ است. خداوند در قرآن کریم^۳ بدعت‌گذاران مشرک را، به این دلیل که چیزی را بدون اذن خداوند حلال و حرام معرفی کرده و آن را به خداوند نسبت می‌دهند، نکوهش کرده است. همچنین قرآن کریم یهود و نصاری را به این جرم که به کتاب‌های آسمانی خود دستبرد زده و سپس آن دست‌کاری‌ها را به خداوند نسبت می‌دهند تا به مطامع مادی خود برسند نکوهش می‌کند.^۴

بررسی موضوع زیارت اهل قبور در آیات قرآنی و روایات اسلامی که حاکی از سنت پیامبر ﷺ است، اصالت زیارت اهل قبور در قرآن و سنت پیامبر ﷺ را آشکار می‌کند، لذا این موضوع ارتباطی به مقوله‌ی بدعت در دین ندارد و برعکس، کسانی که زیارت اهل قبور را حرام می‌دانند، مرتکب بدعت در دین خدا شده‌اند، زیرا امری را که در شمار امور دینی قرار دارد از دین کم کرده و آن را حرام اعلام کرده‌اند و این کار یعنی حلال خدا را حرام کردن و یا از امور دینی چیزی کم کردن، از مصادیق بدعت است. در حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ كِتَابُ اللَّهِ وَ خَيْرُ الْهُدَى مُحَمَّدٌ وَ شَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَ كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»^۵. طبق این روایت، پیامبر اکرم ﷺ بدعت را گمراهی معرفی کرده و کتاب خدا را بهترین منبع و هدایت (سنت) خود را بهترین هدایت‌ها نامیده است. پیامبر اکرم ﷺ همچنین در

۱. شریف المرتضی، ۲/۲۶۴.

۲. ابن حجر عسقلانی، ۴/۲۱۹.

۳. النحل، ۱۱۶.

۴. البقره، ۷۹.

۵. ابن ماجه، ۹/۱.

احادیث ثقلین^۱ و سفینه^۲ کتاب خدا و اهل بیت (علیهم السلام) را دو جانشین خود معرفی کرده است. طبق مضمون این روایات تمسک به آنها، امت را از گمراهی و ضلالت باز می‌دارد و رویگردانی از آنها سبب هلاکت می‌شود. بنابراین مطابق قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و روایات ائمه معصومین (علیهم السلام)، زیارت اهل قبور امری مطلوب است که به انجام آن توصیه شده است و نمی‌تواند بدعت در دین محسوب شود.

۲-۴-۵-۲- شبهه عدم جواز زیارت قبور برای بانوان

یکی از شبهات وارده در زیارت اهل قبور، شبهه عدم رخصت شرعی بانوان در زیارت اهل قبور است. واردکنندگان این شبهه به دلیل حدیثی که آن را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت می‌دهند، زنان را از زیارت قبور باز می‌دارند. آن حدیث این است: از ابوهریره به طور مرفوع آمده است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ»^۳، یعنی: «رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) زنان زیارت کننده‌ی قبور را لعنت کرد». این حدیث در کتب روایی دیگر اهل سنت نیز آمده است.^۴ در مورد حدیث فوق که دال بر کراهت زیارت قبور برای زنان از جانب پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در کتب روایی اهل سنت است، علمای اهل سنت نظرات متعددی از تحریم تا جواز زیارت قبور برای زنان در کتب فقهی و حدیثی اعلام کرده‌اند.^۵

۲-۴-۵-۱- نقد شبهه‌ی عدم جواز زیارت قبور برای بانوان

در خصوص نقد شبهه‌ی مذکور در روایات، باید گفت که دختر گرامی

۱. ابن حنبل، ۵۱۲/۳۵. ۲. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۶۳/۳.

۳. ترمذی، ۳۷۱/۳.

۴. از جمله نک: ابن ماجه، ۲۲۹؛ سجستانی، ۸۷/۲؛ ابن حنبل، ۳۰۵/۱۴. حدیث.

۵. تفصیل را نک: بهوتی، ۱۷۴/۲؛ سرخسی، ۱۸/۲۴-۱۹؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۳۰/۱؛ شرح حدیث

۱۳۸۵؛ ترمذی، ۳۷۲/۳ شرح حدیث ۱۰۵۶، شریینی، ۳۶۵/۱؛ شوکانی، ۵۰۲/۴؛ نووی، ۴۴/۷-۴۵.

رسول خدا ﷺ حضرت فاطمه زهراء (س) دائماً به زیارت قبور می‌رفت، در حدیثی آمده است: «فاطمه زهراء (س) هر جمعه به زیارت قبر عمویش حمزه می‌رفت و آنجا نماز می‌خواند و گریه می‌کرد.»^۱ همچنین حدیث «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ» به فرض صحت به وسیله‌ی حدیث دیگری نسخ شده است، ابن ابی ملیکه می‌گوید: «دیدم عایشه قبر برادرش عبدالرحمن را که در حبشه مُرد و در مکه دفن شد زیارت می‌کرد.»^۲ مضمون این حدیث به صورت دیگری نیز آمده است از عبدالله بن ابی ملیکه نقل شده: «روزی عایشه از قبرستان می‌آمد، پس به او گفتم: ای امّ المؤمنین از کجا می‌آیی؟ گفت: از کنار قبر برادرم عبدالرحمن، پس به او گفتم: آیا رسول خدا از زیارت قبور نهی نفرموده است؟ گفت: آری، نهی فرمود، ولی سپس به آن امر فرمود.»^۳ لذا، این روایت صلاحیتی جهت استدلال علمی ندارد، چرا که به دلیل وجود حدیث معارض شرایط استدلال به آن کامل نیست. نکته دیگر آنکه فوائد فراوانی که برای زیارت قبور در روایات آمده است اختصاصی به مردان ندارد و عبارت روایات از اطلاق عمومی برخوردار است. زبان گفتگو در آیات و روایات به صورت مذکر است. و نماد آن از طریق استفاده از الفاظ مشترک مذکر و مؤنث مانند موصول «من» یا فعل‌های جمع مذکر ظاهر می‌گردد، مانند این حدیث پیامبر ﷺ که فرمود: «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَزُورَ قَبْرًا فَلْيُزِرْهُ فَإِنَّهُ يَرْقُ الْقَلْبَ وَيَدْمَعُ الْعَيْنَ وَيَذْكُرُ الْآخِرَةَ»^۴. در این روایت لفظ موصول «من» بر عمومیت حکم بر زن و مرد دلالت دارد و مرد و زن را یکسان شامل می‌شود. یا عبارت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) که به صورت مذکر بیان شده است، اما اختصاصی به مردان ندارد، مگر اینکه دلیلی جداگانه، زنان را از تحت عمومات خارج کند. یکی دیگر از این روایات ناهیه چنین است که ابن ماجه از علی بن ابیطالب علیه السلام نقل می‌کند:

۱. بیهقی، السنن الکبری، ۷۸/۴.

۲. صنعانی، ۵۷۰/۳.

۳. بیهقی، السنن الکبری، ۷۸/۴.

۴. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۵۳۲/۱.

«پیامبر ﷺ بیرون آمد، پس ناگاه زنانی را در حال نشسته مشاهده کرد به آنان فرمود: برای چه نشسته‌اید؟ گفتند: منتظر جنازه هستیم. پیامبر ﷺ فرمود: میت را غسل خواهید داد؟ گفتند: نه. رسول خدا ﷺ فرمود: آن را حمل خواهید کرد؟ گفتند: نه. فرمود: آن را وارد قبر خواهید کرد؟ گفتند: نه. فرمود: برگردید که از گناهکارانید، نه از دارندگان پاداش.»^۱ اما این روایت از نظر حدیث‌شناسان ضعیف است،^۲ مضمون روایت بر فرض صحّت سند، ارتباطی به زیارت قبور ندارد. زیرا نکوهش پیامبر متوجّه زنانی بود که برای انجام فریضه یا مستحباتی به قبرستان نمی‌آمدند و به زیارت قبور مربوط نمی‌شود. به عکس بر طبق حدیثی پیامبر ﷺ چگونگی زیارت قبور را به همسرش عایشه آموخت.^۳ محور استدلال در این حدیث، آموزش کیفیت زیارت قبور به عایشه است، زیرا اگر زیارت قبور بر زنان حرام بود چگونه پیامبر ﷺ کیفیت زیارت را به همسر خود آموخت؟ نکته آخر آنکه لفظ «زَوَّارَات» بر مبالغه دلالت دارد و زنانی را که زیاد به زیارت قبور نمی‌روند شامل نمی‌گردد. بنابراین، وجود روایات مخالف با حدیث «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ» و نیز، عمومیت معنای احادیث توصیه به زیارت اهل قبور و وجود روایات فوائد زیارت قبور که شامل مردان و زنان (هر دو) می‌شود، شبهه مزبور را غیر علمی و حدیث مذکور را غیر قابل استدلال می‌کند.

۲-۴-۶- نتیجه‌گیری

۱. قرآن و روایات از مهم‌ترین ادله‌ی جواز و مشروعیت زیارت اهل قبور است. ادله‌ی مستفاد از سیره‌ی مسلمین و اعتبار عقلایی نیز از دیگر ادله‌ی

۱. ابن ماجه، ۲۲۹.

۲. البانی و هیثمی این روایت را تضعیف کرده‌اند. نک: البانی، ۲۶۲/۶ و هیثمی، ۲۸/۳. هیثمی درباره‌ی این حدیث می‌نویسد: «رواه أبو یعلی و فیہ الحارث بن زیاد قال الذهبی: ضعیف».

۳. مسلم نیشابوری، ۶۴/۳.

مشروعیت زیارت اهل قبور است.

۲. با بررسی زیارت اهل قبور در روایات فریقین روشن می‌شود که زیارت اهل قبور جزء سنت فعلی و قولی پیامبر ﷺ بوده است و پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام، در احادیث خود از ابعاد مختلف، زیارت اهل قبور را تبیین و بازگو کرده و حکمت‌هایی متعالی را در باب زیارت اهل قبور، در اختیار مسلمین قرار داده‌اند.

۳. تکریم مزور، طلب مغفرت برای میت، عبرت‌گیری و غفلت‌زدایی زائر و تجدید و تحکیم میثاق با معصومان علیهم‌السلام از مهم‌ترین آثار در فلسفه‌ی زیارت قبور است.

۴. با استفاده از آیات قرآن و روایات اسلامی و تعاریف دقیق شرک و عبادت معلوم می‌شود که شبهه‌ی شرک در زیارت اهل قبور، تنها از یک سطحی‌نگری محض از مفهوم عبادت ناشی می‌شود. شبهه‌ی بدعت در زیارت اهل قبور نیز با توجه به تعریف بدعت و نیز وجود مبانی مشروعیت زیارت قبور در قرآن و سنت شبهه‌ای غیر وارد و بی‌اساس است.

۵. شبهه‌ی عدم جواز زیارت قبور برای بانوان در اهل سنت که بر پایه‌ی حدیث «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ» قرار گرفته با توجه به وجود روایات معارض نقض می‌شود. همچنین روایاتی که بیانگر جواز زیارت اهل قبور و فوائد زیارت اهل قبور هستند در قالب تعبیر عام وارد شده و مردان و زنان هر دو را شامل می‌شود، لذا از نظر دلالت لفظی و منطقی اختصاصی به مردان ندارد.

فصل پنجم

معناشناسی «تعمق» در روایات

۲-۵-۱- مقدمه

واژه‌ی «تعمّق» در منابع لغوی و روایی کهن، برخلاف تصور رایج، بار معنایی نکوهیده‌ای دارد و واژه‌شناسان آن را مشتمل بر مفهوم زیاده‌روی و مبالغه دانسته‌اند. از همین رو، در روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام از آن به مذمت یاد شده و از ارکان کفر به شمار رفته است. حتی دسته‌ای از محدثان بزرگ نیز مفهوم افراط، غلو و زیاده‌روی را از آن برداشت کرده‌اند؛ مع الوصف گروهی از دانشمندان بر اثر غفلت از معانی واقعی تعمّق و مذموم بودن آن در فهم روایات مربوط، برداشت‌هایی ناصواب پیدا کرده‌اند.

۲-۵-۲- طرح مسأله

یکی از قواعد فهم احادیث صادره از معصومان علیهم‌السلام توجه به معنای نخستین واژه‌ها در فضای زمان صدور روایات است؛ حال آن که گروهی از محققان و حدیث‌پژوهان بر اثر عدم توجه به این قاعده، از فهم صحیح پاره‌ای از روایات باز مانده‌اند؛ از جمله واژه‌ی «تعمّق» که پاره‌ای از دانشمندان معنای آن را مثبت و ممدوح برشمرده‌اند؛ برخلاف گروهی دیگر که مستند به منابع لغت و آثار روایی از آن مفهومی منفی و غیرممدوح استنباط کرده‌اند.

بر این اساس، اهتمام نوشتار حاضر آن است که با مراجعه به منابع اصیل لغوی و روایی معنای صحیح این واژه را بازکاود و اشتغال آن بر معنایی ممدوح یا مذموم را متکی به شواهد روشن نشان دهد و خطای روشی گروهی از

حدیث‌پژوهان را در دستیابی به معنای درست این واژه و بیان مفهوم آن تصویر کند.

بنابراین نخست به معنای لغوی مراجعه می‌کنیم و به دنبال آن، روایاتی را پی می‌گیریم که واژه‌ی «تعمّق» در آنها به کار رفته است.

۲-۵-۳- تعمّق در معنای لغوی

در کتاب العین معنای «تعمّق» مبالغه و زیاده‌روی دانسته شده است: «تعمّق فی الامر: تشدّق فیهِ فهو متعمّق و المتعمّق المبالغ فی الامر المنشود فیهِ»^۱. معنای مبالغه در بیان مفهوم واژه‌ی تعمّق، عیناً در سایر منابع لغت نیز ذکر شده است؛ با این تفاوت که در برخی از آنها توضیحات بیشتری در مورد واژه‌ی تعمّق ارائه شده است.

در لسان‌العرب پس از نقل سخن خلیل بن احمد در این باره آمده است: «و تعمّق فی کلامه ای تنطّع. و تعمّق فی الامر: تنوّق فیهِ، فهو متعمّق»^۲؛ چنان که در مورد «تنطّع» و «تعمّق» که مترادف «تعمّق» به شمار رفته‌اند، آمده است: «التنطّع فی الکلام: التعمّق فیهِ مأخوذ منه. و فی الحدیث: هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ؛ هم المتعمّقون المغالون فی الکلام الذین یتکلمون بأقصى حُلُوقِهِمْ تَكْبَرًا»^۳ و «تنوّق فی اموره تجوّد و بالغ»^۴ که در همه‌ی آنها عنصر مبالغه و زیاده‌روی به چشم می‌خورد.

در غریب الحدیث ابن سلام، درباره‌ی حدیث «الحسنة بین السیئتين» آمده است: «فأراد انّ الغلوّ فی العلم سیئة و التقصیر عند سیئة فالغلوّ فیهِ التعمّق و الجفا عنه التقصیر و کلاهما سیئة»^۵، این روایت، گویای بدی افراط و تفريط و توصیه به مشی معتدلانه در تعلیم و تعلّم است. جالب آن است که ابن سلام برای بیان

۱. فراهیدی، ۱/۱۸۷.

۲. ابن منظور، ۱۰/۲۷۱.

۳. همان، ۸/۳۵۷.

۴. همان، ۱۰/۳۶۳.

۵. ابن سلام، ۲/۲۹.

معنای غلو از واژه‌ی «تعمق» استفاده کرده است که خود نشان می‌دهد، تعمق در لغت، به روشنی معادل زیاده‌روی و افراط به شمار می‌رود. همو درباره‌ی حدیثی که صفات حاملین علوم قرآن را بیان می‌کند، عبارت «غیر الغالی و الجافی عنه» را این طور توضیح داده است: «فالغالی فيه هو المتعمق حتى يخرج به ذلك الى الكفار الناس کنحو من مذهب الخوارج و اهل البدع و الجافی عنه التارک له و للعمل به»^۱.

در این جملات ابن سلام نکات قابل توجهی هست؛ از آن جمله وضوح بیشتر تعمق در معنای افراط و زیاده‌روی است؛ زیرا برای تبیین کلمه‌ی «غلو» از تعمق استفاده شده است. نکته‌ی دیگر آنکه عملکرد متعمقین به خوارج و اهل بدعت تشبیه شده است که به حاکی از تندروی نادرست است.

ثعلبی نیز در توضیح معنای واژه‌ی «خصومت» از زجاج نقل کرده است: «حقیقة الخصومة التعمق فی البحث عن الشیء و المضایقة فیه»^۲. نکته‌ی قابل توجه در این عبارات آن است که تعمق برای نشان دادن زیاده‌روی از هر واژه‌ی دیگری مناسب‌تر است.

در «الفائق فی غریب الحديث» در توضیح سخن ابن مسعود که «ایاکم و الاختلاف و التنطع» آمده است: «هو المتعمق و الغلو»^۳ که در آن تعمق، تنطع و غلو مرادف همدیگر دانسته شده‌اند.

همچنین در «النهاية فی غریب الحديث» درباره‌ی حدیث «البذاء و البیان شعبتان من النفاق» آمده است: «اراد انهما خصلتان منشوءهما النفاق أمّا البذاء و هو الفحش الظاهر و اما البیان فأنما اراد منه بالذمّ التعمق فی النطق»^۴.

چنان که در برخی از منابع معتبر لغوی دیگر، همین توضیح درباره‌ی این حدیث وارد شده است: «انما اراد منه ذمّ التعمق فی المنطق»^۵ که «بیان» را سخنی

۱. همان، ۴۸۳/۳.

۲. ثعلبی، ۱۲۳/۲.

۳. زمخشری، ۳۰۸/۳.

۴. ابن اثیر، النهایة فی غریب الحديث، ۱۷۱/۱.

۵. زبیدی، ۱۵۰/۹.

منافقانه برشمرده‌اند که همراه با غلو و زیاده‌روی اظهار شده و از این رو مورد مذمت قرار گرفته است.^۱

۲-۵-۴- تعمق در منابع روایی

واژه‌ی تعمق در منابع روایی کهن دقیقاً در معنای لغوی صحیح خود یعنی، زیاده‌روی، مبالغه و غلو به کار رفته است؛ از جمله در کتاب الکافی روایتی هست که در ضمن آن امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیان ارکان کفر فرموده‌اند: «بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ الْفِسْقِ وَالْغُلُوِّ وَالشَّكِّ وَالشُّبْهَةِ ... وَالْغُلُوُّ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ وَالتَّنَازُعِ فِيهِ وَالزَّيْغِ وَالشَّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُبْ إِلَى الْحَقِّ وَلَمْ يَزِدْ إِلَّا غُرْقًا فِي الْعَمَرَاتِ وَلَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى وَانْخَرَقَ دِينُهُ فَهُوَ يَهْوِي (فِي أَمْرِ مَرِيحٍ) ...»^۲.

همین روایت در حکمت سی و یکم نهج البلاغه به این شکل آمده است: «وَالْكَفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَالزَّيْغِ وَالشَّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُبْ إِلَى الْحَقِّ ...» که در آن «تعمق» به مثابه‌ی یکی از شاخه‌های غلو که از ارکان کفر به شمار می‌رود، معرفی شده است.

همچنین در ابواب فقهی کتاب بخاری بابی هست با عنوان «باب الوصال و من قال ليس في الليل صيام لقوله تعالى «ثم أتموا الصيام إلى الليل» و نهى النبي صلی الله علیه و آله و سلم عنه رحمه لهم و ابقاء عليهم و ما يكره من التعمق»^۳ که به صیام وصل مربوط است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سخت از آن نهی کرده است. نکته‌ی جالب آن که بخاری در ترجمه‌ی این باب، صیام وصل را ناشی از «تعمق» معرفی کرده است؛ یعنی،

۱. در منابع کهن غیر از غلو، افراط و تکلف معنای دیگری برای تعمق یافت نشد؛ ولی در متون معاصر به معنای مذاقه استعمال می‌شود. (برای نمونه نک: طباطبائی، المیزان، ۱۱۹/۴، ۶۶/۱۰) و این‌حاکمی از ضرورت معنایی «تعمق» در بستر زمان است؛ با این توضیح که اقتضای قواعد فقه‌الحديثی آن است که کلمات روایات در زمان و فضای صدور آنها معنایابی شوند.

۲. کلینی، ۳۹۲/۲.

۳. بخاری، صحیح، ۲۴۲/۲.

کسانی که روزه‌ی خویش را افطار نمی‌کنند، اهل تعمق‌اند و از جهت زیاده‌روی و غلو در صیام، مورد مذمت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار گرفته‌اند.

یکی دیگر از ابواب کتاب بخاری بابی است با عنوان «باب ما یکره من التعمق و التنازع فی العلم و الغلو فی الدین و البدع لقوله تعالی (یا أَهْلَ الْکِتَابِ لَا تَغْلُوا فِی دِینِکُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ)»^۱ که در ضمن آن، واژه‌ی «تعمق» در معنای غلو و زیاده‌روی به کار رفته و امری مذموم معرفی شده است. بخاری برای بیان ناپسندی «تعمق» و غلو به آیه ۱۷۱ از سوره‌ی نساء استشهاد کرده است که خداوند متعال در آن با مخاطب قرار دادن اهل کتاب، آنان را به علت غلو در اعتقادات دینی خود نکوهش کرده است.

نووی در شرح صحیح مسلم روایتی را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده است؛ مبنی بر آن که «علیکم من الاعمال ما تطیقون»؛ آنگاه خود در توضیح آن نوشته است: «ای تطیقون الدوام علیه بلا ضرر و فیه دلیل عل الحث علی الاقتصاد فی العبادة و اجتناب التعمق»^۲ که واژه‌ی «تعمق» در آن به روشنی در معانی زیاده‌روی و افراط به کار رفته است.

علاوه بر این نقل است که «فردی به ابن عمر گفت: من بعد از غسل وضو می‌گیرم و وی در پاسخ اظهار کرد: «لقد تعمقت»^۳ که در آن، برای بیان مفهوم زیاده‌روی و افراط، از «تعمق» استفاده شده است.

ابن حجر عسقلانی در توضیح سخن بخاری درباره‌ی صیام وصل آورده است: «و ذکر ما یکره من التعمق و التعمق المبالغة فی تکلف ما لم یکلف به»^۴ که در ضمن آن، واژه‌ی «تعمق» به معنای زیاده‌روی و مبالغه تکلف‌آمیز دانسته شده است. همو در فتح الباری نقل کرده است که فردی از عمر درباره‌ی آیه‌ی

۲. بخاری، صحیح، ۱۴۴/۸.

۴. متقی هندی، ۸۰۴/۳.

۱. النساء، ۱۷۱.

۳. نووی، ۷۰/۶.

۵. ابن حجر، ۱۷۶/۴.

(وَفَاكِهَةٌ وَأَبًّا)^۱ پرسید؛ وی در پاسخ گفت: این سؤال تعمق و تکلف است که از آن نهی شده‌ایم^۲ که هرچند نمی‌توان تأمل درباره‌ی معنای واژگانی «اب» و سایر واژگان قرآن را مصداق «تعمق» و «تکلف» دانست،^۳ دقت در این جمله می‌تواند گویای این نکته باشد که در صدر اسلام تعمق با زیاده‌روی و امر تکلف‌آمیز مترادف بوده است و در کنار هم ذکر شده‌اند.

افزون بر آن که «نهی» مورد نظر از سوی پیامبر ﷺ صورت گرفته و برای اقناع سائل به آن نهی استناد شده است.

ابن ابی الحدید نیز در شرح سخن امیرالمؤمنین عليه السلام که فرموده است: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» می‌نویسد: «التَّنَطُّعُ هُوَ التَّعَمُّقُ وَ الْاِسْتِقْصَاءُ»^۴ و در ضمن آن «تعمق» را با «تنطع» مترادف دانسته است.

نیز قرطبی آورده است: «رَوَى أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ لَمَّا نَزَلَتْ آيَةُ الْاِسْتِثْنَانِ تَعَمَّقَ فِي الْأَمْرِ، فَكَانَ لَا يَأْتِي مَوْضِعًا خَرِبًا وَ لَا مَسْكُونًا إِلَّا سَلِمَ وَ لَا اسْتَأْذَنَ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ، أَبَاحَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا رَفْعَ الْاِسْتِثْنَانِ فِي كُلِّ بَيْتٍ لَا يَسْكُنُهُ أَحَدٌ»^۵ و در این عبارات برای تفهیم افراط نا به جا، از واژه‌ی تعمق استفاده کرده است.

در وسائل الشیعه نیز بابی هست با عنوان «باب استحباب صفق الوجه بالماء قليلاً عند الوضوء و كراهة المبالغة في الضرب و التعمق في الوضوء»^۶ که در آن، واژه‌ی «تعمق» برای بیان مفهوم افراط و وسواس مذموم به کار رفته است.

علاوه بر این شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه از ابو جریر رقاشی از امام موسی بن جعفر عليه السلام آورده است: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام كَيْفَ اتَّوَضَّاءُ لِلصَّلَاةِ فَقَالَ لَا تَعَمَّقُ فِي الْوُضُوءِ وَ لَا تَلْطِمُ وَجْهَكَ بِالْمَاءِ لَطْمًا...»^۷ که به روشنی می‌توان

۱. عبس، ۳۱.

۲. ابن حجر، ۲۲۹/۱۳.

۳. شاهد آن که در برخی از روایات امامان عليهم السلام واژه‌ی «اب» به «خوراک چهارپایان» تفسیر شده است (نک: حویزی، ۵۱۱/۵؛ لذاپی‌جویی از معنای «اب» ارتباطی با تعمق و تکلف ندارد).

۴. همان، ۱۴۱/۱۰.

۵. قرطبی، ۲۲۱/۱۳، ذیل النور، ۲۹.

۶. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۴۳۴/۱.

۷. همان، ۴۳۵/۱.

از آن برای واژه‌ی «تعمق» مفهوم زیاده‌روی و افراط را استنباط کرد.^۱

۲-۵-۵- بررسی مفهومی یک روایت

حدیث معروفی از امام علی بن الحسین علیه السلام در کتاب التوحید الکافی نقل شده است که: «سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمٌ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) وَآيَاتٍ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ (وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ»^۲.

شیخ صدوق نیز در کتاب التوحید همین روایت را به این صورت نقل کرده است: «قَالَ سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمٌ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) اللَّهُ الصَّمَدُ وَآيَاتٍ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ (وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) فَمَنْ رَامَ مَا وَرَاءَ هُنَالِكَ هَلَكَ»^۳.

تعبیر آخر الزمان که در این روایت به کار رفته، یک مقطع تاریخی است که از عهد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تا عصر ظهور آخرین امام را دربر می‌گیرد.^۴ با این توضیح که استعمال فعل مستقبل حاکی از آن است که «متعمقون» مورد اشاره، در دوره‌ای پس از صدر اسلام ظاهر می‌شوند.

۱. ممکن است تصور شود که چون تعمق از ریشه‌ی عمق است، پس به معنای ژرفاندیشی است و از آنجا که سطحی‌نگری مذموم است، تعمق پسندیده است. حال آن که در زبان عربی هرچند واژه‌ها اغلب با ریشه‌ی اشتقاق خود هم پیونداند، در مواردی برخلاف اصل خود به کار رفته‌اند؛ مانند: «تحنث» که از ریشه‌ی «حنث» به معنای گناه اخذ شده و خود به معنای اجتناب از گناه است؛ چنان که در موارد بسیاری تغییر «باب» ثلاثی مزید، معنای واژه را دگرگون می‌کند؛ مانند «بلغ» که اگر در باب‌های افعال و تفعل استعمال شود، معنای مثبت افاده می‌کند و در باب مفاعله معنای مذموم به خود می‌گیرد؛ همان‌طور که واژه‌شناسان برای بیان مفهوم مذموم تعمق از ریشه‌ی بلغ در باب مفاعله استفاده کرده‌اند؛ یعنی مبالغه و تعمق هر دو به معنای افراط و عدول از حق به کار رفته‌اند و هیچ یک راهی به حقیقت نبرده‌اند. نکته‌ی دیگر آنکه لغت‌شناسان «تعمق» را به «تقعر» که از ریشه‌ی قعر است، توضیح داده‌اند (جوهری، ۷۹۷/۲)؛ بنابراین تعمق نیز مانند به قعر افتادن دارای معنایی مذموم و نکوهیده است.

۲. کلینی، ۹۲/۱. ۳. ابن بابویه، التوحید، ۲۸۳.

۴. نک: مجلسی، بحارالانوار، ۳۱۹/۹؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳۶۵/۴.

سوره‌ی توحید و نیز آیات نخستین سوره‌ی حدید، کاملاً با بحث توحید مرتبط‌اند که از این رو، همواره مورد توجه دانشمندان اسلامی، به ویژه عرفا و فلاسفه قرار گرفته‌اند. ابن عربی آیه‌ی (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)^۱ را گویای وحدت وجود دانسته و در تفسیر آن می‌نویسد: «پس آخر، عین ظاهر و باطن، عین اول است و خدا بر همه چیز داناست؛ زیرا او به خودش علم دارد»^۲.

ملاصدرا نیز با اشاره به هیچ حد و نهایی نیست؛ بلکه غایت همه چیز است و بر همه چیز احاطه دارد. او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هر چیز احاطه دارد»^۳. همچنین می‌نویسد: «آنچه در تمامی مظاهر و ماهیات ظاهر شده است و آنچه در تمامی شئون و تعینات دیده می‌شود، چیزی جز حقیقت وجود نیست؛ بلکه وجود حق است؛ به حسب مظاهر مختلف و شئون متعددش؛ همچنان که در قالب شعر گفته‌اند:

وجود اندر کمال خویش ساری ست تعین‌ها امور اعتباری است.^۴

همو شمع خود را از برخورد با حدیث منقول از امام سجاد علیه السلام یعنی همان روایت مورد بحث بیان و اشاره می‌کند که «هنگام اقدام به تفسیر قرآن نخستین سوره‌ای که به تفسیر آن پرداختم، سوره‌ی حدید بود. به دلیل اشتیاق فراوان خود به اظهار اسرار و اخبار و شگفتی‌های علوم الهی و نکته‌های قرآنی که پروردگارم به من الهام کره است. آنگاه پس از گذشت حدود دو سال به این حدیث برخورد و نشاطم دو چندان شد و از دیدن نشانه‌های هدایت و سلوک در مسیر نورانی توحید بسیار شادمان گشتم و به شکرانه‌ی این نعمت، سپاس خداوند را به جا آوردم»^۵.

از مطالب پیش گفته بر می‌آید که از نظر ملاصدرا اهل تعمق مورد اشاره

۱. الحدید، ۳.

۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۱۲.

۳. ملاصدرا، الأسفار الاربعه، ۲/۲۴۶.

۴. همان، ۳۳۹/۲.

۵. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۲۵۱.

در حدیث مزبور افرادی ستودنی‌اند که حتی آیاتی از قرآن به آنان اختصاص یافته و اساساً برای آنان نازل شده است.

همچنین بزرگانی از مفسران و مؤلفان کتب فلسفی و عرفانی برداشتی مانند صدرالمتألهین از روایت مزبور داشته‌اند؛ چنان که ابن طیفور بسطامی، شارح مفتاح الفلاح شیخ بهایی، درباره‌ی این حدیث نوشته است: «چون خداوند می‌دانست در آخرالزمان اقوامی مدقق خواهند آمد، سوره‌ی «قل هو الله احد» و اوایل سوره‌ی حدید را نازل فرمود؛ برای اینکه عجز عرب بیابانی مانع بود، از اینکه آیه‌ی (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) را بفهمد؛ اما مثل آخوند ملاصدرا معنای این آیه را ادراک می‌کند؛ چنان که خود گوید که من پیوسته در این آیات تفکر می‌کردم تا وقتی این حدیث را دیدم از شوق گریه کردم.»^۱

گنابادی نیز ضمن آنکه اشتباهاً این حدیث را از امام صادق (ع) دانسته، در توضیح آن نوشته است: «خداوند در سوره‌ی حدید دقائق توحیدی را درج نموده است؛ نکاتی که درک متعمقان به آن نمی‌رسد؛ پس چگونه به غیر متعمقان رسد؟»^۲

در تفسیر نمونه هم در ترجمه و توضیح این روایت آمده است که «خداوند متعال می‌دانست که در آخر زمان اقوامی می‌آیند که در مسائل تعمق و دقت می‌کنند؛ لذا سوره‌ی «قل هو الله احد» و آیات آغاز سوره‌ی حدید، تا (عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) را نازل فرمود؛ پس هر کس ما و رای آن را طالب باشد، هلاک می‌شود». مفسران تفسیر نمونه این آیات را مشتمل بر حداکثر معرفت ممکن می‌دانند که در سایه دقت (تعمق) در آنها برای تشنه‌کامان فراچنگ می‌آید.^۳

مترجمان الکافی نیز مانند مصطفوی و کمره‌ای «متعمقون» را به معنای اهل تحقیق و کند و کاو قلمداد کرده‌اند.^۴

۱. بسطامی، ۲۹/۲.

۲. گنابادی، ۲۸۵/۴.

۳. نک: مکارم شیرازی، ۲۹۵/۲۳.

۴. مصطفوی، ۱۲۳/۱؛ کمره‌ای، ۲۶۹/۱.

همچنین استاد مطهری با برداشتی مثبت از معنای تعمق، متعمقین را در روایت مذکور افرادی ستودنی دانسته است که توحیدی برتر و عالی‌تر از توحید عوامانه را واجدند.^۱

سید محمد حسین طهرانی نیز ضمن آنکه آیات سوره‌ی حدید را مبین وحدت حقیقیه‌ی حقّ متعال دانسته، درباره‌ی این روایت می‌نویسد: «حضرت سجاد (ع) در این گفتار خود می‌رساند که امت‌های سالفه تاب و توان ادراک این نوع از توحید را نداشته‌اند و چون به برکت رسول‌الله (ص) افرادی متعمق در سلوک توحید در آخرالزمان به وجود می‌آیند، خداوند این باب را برای آنها مفتوح نمود و این آیات را فرو فرستاد.»^۲

علامه‌ی حسن زاده آملی نیز با استناد به همین حدیث، متعمقان را افرادی موشکاف، دانش‌پژوه، فحّاص و بحّاث دانسته و در این باره نوشته است: «خداوند سوره‌ی «قل هو الله احد» و آیات اول سوره‌ی حدید را فرستاد تا هر فیلسوف متأله متعمق، و هر عارف پخته و گردنه‌ها پیموده و مراحل و منازل سیر کرده بخواهد، در دریای بیکران معارف الهی غواصی بنماید، سوره‌ی اخلاص و آیات اول سوره‌ی حدید آنها را بیان فرموده‌اند.»^۳

در مقابل این دیدگاه، گروهی از بزرگان علمای حدیث، «جهت» روایت امام سجاد (ع) را هشدار برای اهل تعمق دانسته‌اند. شیخ صدوق این حدیث را ذیل باب «ادنی مایجزی من معرفة التوحید» یعنی کمترین چیزی که در شناخت توحید کفایت می‌کند و همراه چهار حدیث دیگر در کنار یکدیگر ذکر کرده است^۴ که مجموعاً نشان دهنده‌ی آن است که او از حدیث مزبور، تعیین حدّ و مرز اعتقاد توحیدی و نهی از تعمق را برداشت کرده است.

علاوه بر این علامه مجلسی در توضیح آن نوشته است: «ظاهر این حدیث منع از تفکر و خوض در مسائل توحید و پایبندی به نصوص است و گفته شده

۱. نک: مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۲۱۷.

۲. طهرانی، ۳۳۶.

۳. آملی، ۱۱۱.

۴. ابن بابویه، التوحید، ۲۸۳.

است که مراد آن است که خداوند صفاتش را بیان کرده تا در آنها تفکر شود و این نظر درباره‌ی این حدیث بعید است؛^۱ یعنی مجلسی، گذشته از آنکه مفهوم تشویق به تعمق را از آن روایت استنباط نکرده، ممنوعیت تفکر در ذات و صفات خداوند را از آن فهمیده است که بر طبق آن ناگزیر باید از «تعمق» اجتناب ورزید.

ملا صالح مازندرانی نیز حدیث در مورد بحث را مشتمل بر لزوم پرهیز از مبالغه در مسائل توحید دانسته و عبارت «فَمَنْ رَامَ وراءَ ذَلِكَ» را گویای حد و مرز جواز تفکر و اندیشه بشری در باب توحید قلمداد کرده است.^۲ شیخ حر عاملی نیز روایت «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ» را در کتاب «الفصول المهمة في اصول الائمة» در باب «ان الله سبحانه لا يدرك له كنه ذات و لا كنه صفة» ذکر کرده و از آن مفهوم نکوهش اهل تعمق را استنباط کرده است.^۳

در هر صورت می‌توان استنباط این گروه از بزرگان علمای حدیث را با توجه به ادله و قرائن متعددی تقویت کرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. معنای لغوی تعمق، بر اساس مستندات فراوان علمی، بدون شک زیاده‌روی و افراط است.

۲. در سایر روایات نیز تعمق نکوهش شده است. در نهج‌البلاغه از ارکان کفر و در کافی از شاخه‌های غلو به شمار رفته است.

۳. درک و تلقی عموم محدثان شیعه و اهل سنت نیز از معنای «تعمق» افراط و زیاده‌روی بوده است؛ چنان که در حدیث منقول از امام موسی بن جعفر عليه السلام نیز برای بیان مذمت وسواس و افراط در وضو گرفتن از واژه‌ی تعمق استفاده شده است.

۲. مازندرانی، ۱۴۴/۳.

۱. مجلسی، مرآة العقول، ۲۶۴/۳.

۳. حر عاملی، الفصول المهمة في اصول الائمة، ۱۷/۱.

۴. روایات متعددی در مجامع حدیثی بر نکوهش و ممنوعیت تفکر درباره‌ی

ذات باری دلالت می‌کنند؛ از قبیل:

□ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ

تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ فَانْظُرُوا إِلَى عِظَمِ خَلْقِهِ.^۱

□ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ.^۲

□ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ

إِلَّا تَيْهًا لَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) وَ لَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ.^۳

چنان که ملاحظه می‌شود، شباهت و قرابت معنایی خاصی میان این

روایات و حدیث مورد بحث وجود دارد؛ به گونه‌ای که محدثان برجسته‌ای

همچون شیخ حر عاملی آنها را در تحت یک عنوان «ان الله سبحانه لا يدرك له كنه

ذات و لا كنه صفة» ذکر نموده‌اند.^۴

افزون بر آنکه ممنوعیت تفکر در ذات خداوند به معنای تحریم معرفت و

علم‌اندوزی نیست؛ بلکه تذکری در زمینه‌ی ناتوانی آدمی از شناخت ذات خداوند

و توصیف اوست؛ به این معنا که در فرهنگ قرآن و روایات اصیل اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ،

شناخت خداوند با ابزار و وسائلی که آدمیان در اختیار دارند، ممنوع است؛ چه

محاط، بر محیط احاطه ندارد و معرفت خداوند موهبتی است که خداوند به

آدمیان بخشیده است و راه نیل به آن تزکیه و خلوص در طاعت است.^۵

مفهوم نکوهش و مذمت از سیاق حدیث امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَامُ به خوبی فهمیده

می‌شود؛ افزون بر آنکه نمی‌توان آن طور که برخی از متأخران پنداشته‌اند، آیاتی از

قرآن را مخصوص گروه خاصی، آن هم در قرون آینده در نظر گرفت؛ چنان که

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره‌ی قرآن فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَاسٍ دُونَ

زَمَانٍ وَلِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ»^۶، یعنی در حقیقت نمی‌توان فهم آیات قرآن را آن هم در

۱. ابن بابویه، التوحید، ۴۵۸.

۲. کلینی، ۹۳/۱.

۳. ابن بابویه، التوحید، ۴۵۷.

۴. همان، الفصول المهمة فی اصول الائمة، ۱۷/۱.

۵. نک، برنجکار، ۵۶.

۶. طوسی، الأمالی، ۵۸۰.

موضوعی بنیادی مانند توحید به زمان خاصی محدود کرد.

بر این اساس به نظر می‌رسد، روایت امام سجاده علیه السلام گویای این نکته است که سوره‌ی اخلاص و آیات نخستین سوره‌ی حدید برای بیان همه‌ی آنچه در باب توحید مورد نیاز همگان است، کفایت می‌کند و تخطی از این محدوده‌ی اندیشه‌ای جایز نیست و گام نهادن در حوزه‌ی فراخ‌تر از آنچه در این حوزه مطرح شده است، به انحرافات و بدعت‌های اعتقادی خواهد انجامید؛ به ویژه آنکه در بخش پایانی تصریح شده است: «فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ» که آشکارا بیانگر هشدار است؛ نه تشویق. حال آنکه بر طبق آن نظر دیگر، کسانی که قبل از متعمقان آخرالزمان زیسته‌اند، به کنه توحید ناب راه نبرده‌اند و در آخرالزمان افرادی اهل تعمق ظاهر می‌شوند که آیات توحیدی سوره‌های اخلاص و حدید را بیش‌تر و بهتر از علمای پیشین درک می‌کنند و هر کس جز آنچه را آنان درمی‌یابند، جستجو کند، به هلاکت درخواهد افتاد!

۲-۵-۶- نتیجه‌ی فصل

تعمق در لغت به معنای مبالغه، غلو و زیاده‌روی است و در روایات به مثابه‌ی یکی از ارکان کفر معرفی شده است؛ حتی در متون کهن، ظهور آن در مفهوم زیاده‌روی از کلماتی چون غلو و مبالغه بیشتر است و از همین رو، حامل بار معنایی منفی به شمار می‌رود.

توجه به این نکته، امکان فهم صحیح روایات مشتمل بر این واژه را بیش از پیش فراهم می‌کند؛ از جمله حدیث امام سجاده علیه السلام درباره‌ی نزول سوره‌ی توحید و آیات نخستین سوره‌ی حدید که با توجه به معنای دقیق لغوی واژه‌ی «تعمق» باید آن را همچون هشدار برای افراط‌گرایان تلقی کرد؛ نه‌بشارتی برای اهل تعمق

فصل هشتم

بررسی تطبیقی روایات فریقین در تشریح عمره می تمتع^۱

۱. این مقاله در ارتباط با طرح پژوهشی «بررسی تشریح عمره تمتع در اسلام با تأکید بر روایات فریقین» مصوب دانشکده الهیات و معارف اسلامی تألیف شده است.

۲-۶-۱- مقدمه

در دوره‌ی جاهلیت، حج و عمره به عنوان دو عبادت مستقل به شمار می‌آمده و در دو زمان مختلف از سال (عمره در ماه رجب، و حج در ماه‌های حج) برگزار می‌شده است. پس از ظهور اسلام، این دو عبادت با همان وضع از سوی مردم انجام می‌پذیرفت تا آنکه در سال دهم هجری و در جریان حجة‌الوداع به فرمان پیامبر ﷺ، عمره همزمان با ادای مناسک حج برگزار و بر انجام توأمان آن تا ابد تأکید شد. علی‌رغم تثبیت این حکم شرعی در روایات شیعه و سنی، در خصوص اصل تشریع عمره‌ی تمتع و نیز بقا یا نسخ آن اختلافاتی در روایات اهل سنت به چشم می‌خورد که این فصل در صدد بررسی تطبیقی این موضوع در روایات شیعه و سنی و نیز داوری درباره‌ی اختلافات موجود است.

۲-۶-۲- طرح مسأله

حج در اسلام به سه گونه تشریع شده که عبارت‌اند از: حج افراد، حج قران و حج تمتع.^۱ از این سه قسم «حج افراد»^۲ و

۱. کلینی، ۲۹۱/۴؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۹/۵؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۱۴۸/۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ۹۵/۸۶-۹۶؛ نیز، ر.ک: محقق حلی، شرایع الاسلام، ۲۳۶/۱؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ۳۱۴/۱۴.

۲. حج افراد یا حج خالص به این معنی است که حج‌گزار با حضور در یکی از میقات‌های حج، صرفاً به نیت انجام مناسک حج، جامه‌ی احرام به تن کرده و لبیک می‌گوید. به عبارت دیگر، در این نوع از حج، عمره از حج در طول یک سفر متمایز خواهد بود و یا آنکه پس از انجام مناسک حج، عمره‌ی مفرده ادا خواهد شد. (ر.ک: بحرانی، ۳۱۴/۱۴؛ محقق حلی، شرایع الاسلام، ۲۳۸/۱).

«حج قران»^۱ از سابقه‌ی طولانی‌تری برخوردار بوده و حج تمتع در اواخر عمر پیامبر ﷺ تشریع گردید.^۲ حج تمتع به معنای قرین شدن مناسک عمره و حج در ماه‌های حج است که در دوره‌ی جاهلیت هر کدام در ماهی از ماه‌های سال برگزار می‌شد.

تأکید اسلام در برگزاری عمره و حج، در ماه‌های حج به سبب ایجاد رخصت شرعی برای حاجیان در استفاده‌ی از آن بخش از مواهب زندگانی - در فاصله‌ی عمره تا حج تمتع - است که با پوشیدن لباس احرام در نقطه‌ی میقات، استفاده از آن‌ها بر شخص محرم، ممنوع می‌گردد. بر اساس روایات موجود، این رخصت شرعی در زمان تشریع، حکم عمره‌ی تمتع با عدم رضایت برخی از صحابه روبرو شده و پس از رحلت رسول خدا ﷺ نیز در مدت کوتاهی با ممنوعیت مواجه گردید. سپس در خصوص نسخ یا بقای همین رخصت، اختلافاتی در میان صحابه و تابعان بروز کرده که بازتاب آن‌ها در روایات شیعه و سنی به چشم می‌خورد. این در شرایطی است که در روایات شیعه، حکم عمره‌ی تمتع به عنوان حکمی شرعی تلقی شده و همواره بر پاسداری از آن تأکید گردیده است. این فصل در صدد بررسی فلسفه‌ی تشریع عمره‌ی تمتع از یک طرف و توجه به واکنش‌های متفاوت صحابه در مقابل این تشریع از طرف دیگر است، ضمن آنکه نقش امامان شیعه در تثبیت و بقای این حکم شرعی مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۲-۶-۳- تشریع عمره‌ی تمتع در حجةالوداع

تشریع عمره‌ی تمتع در اسلام، در حجةالوداع به وقوع پیوست و چگونگی تشریع آن در گزارش‌های مربوط به انجام مناسک حج پیامبر ﷺ به

۱. حج قران از نظر انجام مناسک و سایر شروط، مانند حج افراد است جز آنکه حج‌گزار از شهر و محل اقامت خود، خصوصاً از محل میقات، قربانی خود را به همراه بیاورد. (همان‌ها و نیز، رک: ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۲/۲۰۳).

۲. طبرسی، مجمع البیان، ۵۲۰/۲؛ طباطبائی، المیزان، ۷۵/۲.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۳۰۳

تفصیل در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت وارد شده است.^۱ بر اساس برخی از این گزارش‌ها، رسول خدا ﷺ در حجة‌الوداع - تنها حجی که پیامبر در عمر شریف خود به جای آورد - بعد از ورود به مکه و انجام طواف و نماز آن و نیز پس از فراغت از سعی صفا و مروه رو به مردم کرد و فرمود: «اینک این جبرئیل است - و اشاره به پشت سر خود کرد - که به من می‌گوید به شما فرمان دهم که هر کس با خود قربانی نیاورده از احرام خارج شود (و عمل خود را عمره قرار دهد).»^۲

همچنین پیامبر ﷺ فرمود: «اگر من آنچه تاکنون انجام داده‌ام، انجام نداده بودم همان کاری را که به شما فرمان دادم، انجام می‌دادم؛ لیکن اکنون قربانی به همراه آورده و برای کسی که قربانی به همراه دارد شایسته نیست که از احرام خارج شود مگر آنکه قربانی به قربانگاه برسد. در اینجا یکی از حاضران گفت: ما به حج آمده‌ایم که به دلیل تمتع از مواهب زندگانی آب غسل از سر و موی ما ریزان باشد؟ پیامبر ﷺ به او فرمود: تو هیچ گاه به این حکم ایمان نخواهی آورد.»^۳ در این هنگام سراقه بن مالک بن جشعم کنعانی گفت: «ای رسول خدا دین ما را به ما بیاموز که گویا امروز آفریده شده‌ایم. این دستوری که فرمودی ویژه‌ی امسال است یا برای همیشه»، پیامبر ﷺ به او فرمود: «این دستور برای همیشه است تا روز قیامت. سپس انگشتان خود را در هم فرو برد و گفت: اینچنین حج و عمره تا روز قیامت به هم پیوسته گردید.»^۴ پس از سخنان پیامبر ﷺ گرچه حکم شرعی جدید برای پاره‌ای از صحابه غیر قابل قبول بود، به هر جهت اصحاب و همراهان پیامبر ﷺ به دو گروه تقسیم شدند: نخست کسانی که از

۱. ر.ک: کلینی، ۲/۴۴۴؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/۱۵۳؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۵/۳۰؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۸/۱۶۴؛ بخاری، صحیح، ۲/۶۴۹-۶۵۵؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ۲/۸۸۶-۸۹۲؛ اندلسی، ۳۲۹.

۲. همان‌ها، نیز، ر.ک: کلینی، ۴/۲۶۴؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲/۵۲۱-۵۲۲.

۳. این شخص بر اساس پاره‌ای از روایات، عمر بن خطاب بوده است. (مجلسی، بحارالانوار، ۱۷/۱۱۳)

۴. برای تفصیل، ر.ک: کلینی، ۴/۲۶۴؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/۱۵۳؛ هم-ان، ۲/۱۱۷-۱۱۹؛ ح-حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۸/۱۶۴؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ۲/۸۸۶.

مدینه با خود قربانی به همراه نیاورده بودند که بیشتر آن‌ها، همراهان پیامبر ﷺ را تشکیل داده و بانوان پیامبر ﷺ و حضرت فاطمه علیها السلام نیز در شمار این گروه بودند - و این عده پس از تقصیر از لباس احرام خارج شده، عمل خود را عمره قرار دادند و از رخصت تمتع بهره‌برداری کردند،^۱ - و دیگر رسول خدا ﷺ و عده‌ای از اصحاب آن بزرگوار چون ابوبکر، عمر، طلحه و زبیر و جز آن‌ها که از مدینه، قربانی به همراه خود آورده بودند که این عده در جامه‌ی احرام باقی ماندند و نتوانستند از رخصت تمتع استفاده کنند.^۲ طبق روایتی، امام علی علیها السلام که در این ایام در یمن به سر می‌برد، از آن دیار به مکه وارد گردید؛ پس از مشاهده‌ی فاطمه زهرا علیها السلام که از احرام خارج شده و لباس رنگی به تن کرده بود، ابتدا تعجب نمود، اما پس از توضیحات همسر خود، در جریان تشریع عمره‌ی تمتع قرار گرفت و متقاعد گشت.^۳ علی علیها السلام سپس به خدمت رسول خدا ﷺ رسید و گزارش مأموریت خود را تقدیم نمود. رسول خدا ﷺ در ضمن آن سؤال کرد که ای علی با چه نیتی لباس احرام بر تن کردی؟ علی علیها السلام در پاسخ عرض کرد: به هنگام پوشیدن جامه‌ی احرام گفتم: خدایا، من با همان نیتی محرم می‌شوم که پیامبر تو محرم شده است. و پیامبر ﷺ فرمود: پس تو هم بر حالت احرام باقی بمان، زیرا تو در قربانی شریک من هستی و من از مدینه به نیت تو قربانی آورده‌ام.^۴

۲-۶-۴- جایگاه عمره‌ی تمتع در روایات اهل سنت

جدا از جایگاه عمره‌ی تمتع در جوامع حدیثی شیعه، این حکم در

۱. همان‌ها.

۲. کاندهلوی، ۱۱۸.

۳. کلینی، ۲۴۶/۴؛ ابوداود، ۱۵۸/۲.

۴. طبق برخی از روایات، پیامبر ﷺ از مدینه صد شتر به همراه آورده بود که از این تعداد ۳۴ شتر به نیت علی علیها السلام و ۶۶ شتر به نیت خود بود. (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۵۳/۲؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۱۶۴/۸؛ نیز: رک: مفید، الارشاد، ۲۳۱/۲؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۵۹/۸).

۵. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۵۳/۲.

روایات اهل سنت نیز بازتاب وسیعی دارد، جز آنکه در این روایات، برخی از کراهت‌ها نیز در تشریع این حکم شرعی به وسیله‌ی پاره‌ای از صحابه مشاهده می‌گردد چنانکه به موجب پاره‌ای از روایات، انجام این واجب الهی پس از رحلت پیامبر ﷺ مدتی متوقف گردید. لذا می‌توان روایات موجود در مصادر اهل سنت را به دو دسته به شرح زیر تقسیم کرد:

۲-۶-۴-۱- روایات اهل سنت در تشریع عمره‌ی تمتع

این روایات در مصادر تفسیری و جوامع حدیثی اهل سنت وارد شده و از کثرت قابل توجهی برخوردار است. برای نمونه، ابن کثیر دمشقی در ذیل آیه‌ی (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)^۱ آورده است: «احادیث بسیاری از طرق متعدد از انس بن مالک و جماعتی از صحابه وارد شده که رسول خدا ﷺ در احرام خود بین حج و عمره جمع نمود. چنانکه به طریق صحیح از آن حضرت آمده است که خطاب به اصحاب خود فرمود: «هرکه با خود قربانی به همراه آورده برای حج و عمره، توأمان محرم گردد و نیز در صحیح آمده که فرمود: «عمره تا روز قیامت در حج داخل گردید.»^۲ بغوی نیز از عایشه نقل کرده است: «ما در حجة‌الوداع همراه رسول خدا ﷺ از مدینه خارج شدیم و برخی از ما به نیت عمره محرم گردید و برخی به نیت حج محرم شدند. کسانی که به قصد عمره محرم شده بودند، پس از انجام عمره از احرام خارج شدند، اما کسانی که به قصد حج یا حج عمره (به صورت توأمان) محرم شده بودند تا روز عید در احرام باقی ماندند.»^۳

لازم است ذکر شود که گرچه در اقوال بیان شده، بر انجام توأمان حج و عمره طی یک سفر - آن هم در حجة‌الوداع - تأکید شده است، اما به نظر می‌رسد که این احادیث که غالباً در تفاسیر اثری وارد شده، دقت لازم در بیان تشریع

۱. البقره، ۱۹۶.

۲. بخاری، صحیح، ۲۳۷/۱.

۳. همان، ۱۶۶/۱؛ نیز برای روایات دیگر، ر.ک: ابن عطیه، ۵۴۸/۱؛ خازن، ۱۲۵/۱؛ شوکانی، ۱۹۵/۱؛ آلوسی، ۸۳/۲؛ رشید رضا، ۲۲۵/۲.

عمره‌ی تمتع را ندارد. زیرا به موجب روایات صحیحی که در جوامع حدیثی وارد شده، عمره‌ی تمتع در اثنای حجة‌الوداع تشریع گردید و بسیاری از اصحاب را غافلگیر ساخت. به عبارت دقیق‌تر، پیامبر ﷺ در پایان سعی چگونگی حج تمتع را - که شامل عمره و حج است - به مسلمانان آموخت. تا آن زمان در موسم حج، فقط حج افراد و حج قران را می‌شناختند و انجام دادن عمره در موسم حج را ناروا می‌دانستند. به همین جهت، برخی از مسلمانان با سختی این حکم را پذیرا شدند.^۱

اما در مصادر حدیثی اهل سنت، روایات مربوط به تشریع عمره‌ی تمتع از سوی بسیاری از صحابه وارد شده که از جمله آنها می‌توان به نام‌های جابر بن عبدالله انصاری، ابو سعید خدری، براء بن عازب، علی رضی الله عنه، انس بن مالک، ابوموسی اشعری، ابن عباس، عبدالله بن عمر، سیره بن معبد جهنی، سراقه بن مالک، ابوذر غفاری، معقل بن یسار، فاطمه زهرا (س)، حفصه، عایشه و اسماء دختر ابوبکر اشاره کرد.^۲ معروف‌ترین روایتی که دربردارنده‌ی گزارش کاملی از حج رسول خدا ﷺ و نیز تشریع عمره‌ی تمتع در اثنای حجة‌الوداع است، حدیث جابر بن عبدالله انصاری است. در این حدیث که مخاطب آن امام محمد باقر رضی الله عنه است، جابر بن عبدالله در نقل خاطره‌ی خود از انجام حج در رکاب پیامبر خدا ﷺ می‌گوید: «چون رسول خدا ﷺ آخرین دور از سعی بین صفا و مروه را به جا آورد، خطاب به اصحاب خود فرمود: «اگر من آنچه تا کنون انجام داده‌ام، انجام نداده و قربانی خود را حرکت نداده بودم، مناسک خود را عمره قرار می‌دادم. هم اینک آنکه از شما قربانی به همراه نیاورده از احرام خارج گردد و عمل خود را عمره قرار دهد. در اینجا سراقه بن مالک بن جعشم سؤال کرد: ای رسول خدا این حکم ویژه‌ی امسال است یا تا ابد پا بر جاست؟ رسول خدا ﷺ انگشتان خود را در هم فرو برد و دو مرتبه فرمود: «عمره داخل در

۱. واثقی، ۱۲/۶۵۶.

۲. اندلسی، ۳۴۴.

حج گردید و سپس تأکید کرد، بلکه تا ابد است تا ابد.^۱

در حدیثی دیگر، ابوسعید خدری نقل می‌کند که ما با رسول خدا ﷺ به قصد حج از مدینه خارج شده، و تلبیه سر دادیم، اما چون به مکه رسیدیم به ما دستور داد به جز کسانی که قربانی به همراه آورده‌اند، بقیه‌ی افراد عمل خود را عمره قرار دهند تا آنکه روز ترویّه (هشتم ذی‌الحجه) فرا رسید، در این روز مجدداً به قصد حج احرام بسته و عازم منی شدیم.^۲ و باز در حدیث دیگر، عبدالله بن عمر گوید: «رسول خدا ﷺ در حجة‌الوداع، حج را به عمره تبدیل کرد به این صورت که آن حضرت از ذوالحلیفه قربانی به همراه آورد. پیامبر و همراهان او به قصد حج لبیک گفتند. برخی قربانی به همراه آورده بودند و برخی نه.

اما چون همگان به مکه رسیدند پیامبر ﷺ فرمود: کسانی که قربانی آورده‌اند جایز نیست از احرام خارج شوند مگر آنکه حج را به پایان برند، اما کسانی که قربانی به همراه ندارند، خانه را طواف کرده به سعی صفا و مروه و سپس تقصیر اقدام کنند و پس از آن از احرام خارج گردند تا آنکه مجدداً (در روز ترویّه) برای حج لبیک گفته و قربانی به قربانگاه ببرند.»^۳

۲-۶-۴-۲- روایات مقابل با تشریع عمره‌ی تمتع

در مقابل روایاتی که در خصوص تشریع عمره‌ی تمتع در منابع اهل سنت وجود دارد، روایات دیگری نیز در همین مصادر جلب نظر می‌کند که تأکید بر انجام حج افراد یا حج قران کرده و نظر به جدایی مراسم حج و عمره طی یک سفر دارد. برخی از این روایات، حکایت از سیره‌ی رسول خدا ﷺ در این خصوص می‌کند. برخی از روایات، این مطلب را القاء می‌کند که عمره‌ی تمتع

۱. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۸۸۸/۲، رک: ابوداود، ۱۵۹/۲ و ۱۶۰؛ نسائی، ۱۲۲/۵؛ ابن ماجه، ۹۹۱/۲، ۹۹۲ و ۹۹۳؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ۳۱/۲ و ۳۳.

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۹۱۴/۲.

۳. سجستانی، ۱۶۰/۲، رک: احادیث عایشه، براء بن عازب و اسماء بنت ابی بکر را در نسائی، ۱۲۲/۵؛ ابن ماجه، ۹۹۳/۲.

تنها برای اصحاب پیامبر ﷺ تشریع گردیده و قابل تسری به زمان‌های بعد نیست و برخی از روایات نیز حکایت از خودداری پاره‌ای از صحابه در انجام عمره‌ی تمتع، آن هم پس از رحلت رسول خدا ﷺ دارد، ضمن آنکه مخالفت پاره‌ای دیگر از اصحاب پیامبر ﷺ از جمله امام علی علیه السلام و ابن عمر در بی‌توجهی به منع عمره‌ی تمتع یادکردنی است. لذا به سبب اهمیت این موضوع نمونه‌هایی از روایات ارائه و بررسی می‌شود:

۲-۶-۴-۱- محمد بن منکدر از جابر نقل می‌کند که او گفت: «رسول خدا ﷺ و ابوبکر و عمر به انجام حج افراد بسنده کردند.»^۱

۲-۶-۴-۲- ابن عمر نقل می‌کند که: «ما با رسول خدا ﷺ تنها برای حج افراد محرم شده و تبلیه گفتیم.» و در روایت دیگر ابن عون تصریح می‌کند که رسول خدا ﷺ به حج افراد قیام نمود.^۲ این روایت از قول عایشه نیز وارد شده است.^۳

۲-۶-۴-۳- ابراهیم تیمی از پدرش نقل کرده است که او در ربذه با ابوذر ملاقات کرد و ابوذر به او گفت: عمره‌ی تمتع صرفاً برای ما (اصحاب پیامبر ﷺ) وضع شد و ارتباطی به دیگران ندارد. در نقل دیگر از همان ابوذر آمده است که: انجام دو متعه حج و نساء رخصتی بود که تنها در اختیار اصحاب پیامبر ﷺ قرار گرفت.^۴

۲-۶-۴-۴- ابوموسی اشعری می‌گوید که: «او پس از رحلت رسول خدا ﷺ تا ایام خلافت عمر به عمره‌ی تمتع فتوا می‌داد تا آنکه شنید خلیفه، فتوای جدیدی صادر کرده و طبق آن عمره‌ی تمتع را ممنوع کرده است. وی نظر عمر را جویا شد. خلیفه گفت: اگر بخواهیم نظر قرآن را عمل کنیم که می‌فرماید:

۱. ابن‌ماجه، ۹۸۹/۲ با عنوان «الافراد بالحج».

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۹۰۵/۲؛ ابن‌انس، ۳۳۵/۱.

۳. سجستانی، ۵۲/۲ باب «فی الافراد بالحج»؛ نسائی، ۱۴۶/۵ با عنوان «افراد الحج».

۴. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۸۹۷/۲ به رقم‌های ۱۶۰-۱۶۴.

(وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)^۱، و اگر بخواهیم مطابق سنت عمل کنیم که پیامبر ﷺ تا وقتی که مبادرت به انجام قربانی نکرد، از احرام خارج نشد،^۲ و بنا بر حدیث دیگر به ابوموسی گفت: می‌دانم که پیامبر ﷺ و یاران او به عمره‌ی تمتع رخصت داده‌اند، اما کراهت دارم از اینکه مردم در اراک (منطقه‌ی نمره در عرفات) به تمتعات جنسی مشغول شوند، سپس در حالی که آب غسل از آنان ریزان است عازم حج شوند.^۳

۲-۶-۴-۵- سعید بن مسیب می‌گوید: «علی و عثمان هر دو در عسفان بودند. عثمان مردم را از عمره‌ی تمتع نهی می‌کرد.^۴ علی علیه السلام به او گفت: آیا از چیزی نهی می‌کنی که رسول خدا ﷺ به آن فرمان داده است؟ عثمان گفت: ما را به حال خود واگذار. حضرت فرمود: نمی‌توانم، و چون عثمان را در عقیده‌ی خود مصمم یافت، خود به انجام حج و عمره فتوا داد.^۵

۲-۶-۵- نقد و بررسی روایات مخالف با جواز عمره‌ی تمتع

در مقام جمع‌بندی روایات مخالف با جواز عمره‌ی تمتع باید گفت آن دسته از روایاتی که حکایت از اجتناب پیامبر ﷺ و برخی از همراهان او از انجام عمره‌ی تمتع در حجة‌الوداع دارد، روایاتی قابل قبول است و دلیل آن - چنانکه گذشت - قربانی به همراه داشتن پیامبر ﷺ و همراهان ایشان بوده است، اما مطابق همان روایات، اکثر همراهان پیامبر ﷺ از جمله همسران آن حضرت و حضرت فاطمه زهرا علیه السلام که قربانی به همراه نداشتند، پس از سعی صفا

۱. البقره، ۱۹۶.

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۸۹۵/۲؛ بخاری، صحیح، ۶۵۰/۲؛ نسائی، ۱۵۵/۵.

۳. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۸۹۶/۲؛ ابن ماجه، ۹۹۲/۲.

۴. عثمان هنگام دریافت خلافت متعهد شده بود که مطابق سیره‌ی شیخین عمل کند (طبری، ۲۳۸/۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۸۸/۱)، لذا مردم را عمره‌ی تمتع نهی می‌کرد.

۵. همان، ۸۹۷/۲؛ ابن انس، ۳۳۶/۱؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ۳۳/۲.

و مروه تقصیر کرده و عمل خود را عمره قرار دادند، اما روایاتی که رخصت عمره‌ی تمتع را ویژه‌ی اصحاب پیامبر ﷺ اعلام می‌کند، قطعاً بر پایه‌ی جعل و یا برداشت شخصی صحابه و به عبارتی توهّم آن‌ها وارد شده است. دلیل آن اولاً روایاتی است که تشریع عمره‌ی تمتع و قرین شدن عمره و حج در ماه‌های حج را به عنوان حکم ابدی اعلام کرده است.^۱ ثانیاً روایات متعددی در مصادر حدیثی اهل سنت وجود دارد که از نهی و تحریم عمره‌ی تمتع در ماه‌های حج به عنوان بدعتی از ناحیه‌ی عمر حکایت دارد. طبق این روایات تا وقتی عمر زنده بود، مردم را از عمره‌ی تمتع نهی می‌کرد. گویا خلیفه تصور می‌کرد که حکم عمره‌ی تمتع ویژه‌ی رسول خدا ﷺ تشریع شده و پاسداری از آن، توسط مسلمانان، آن هم در همه‌ی دوره‌ها با قرآن تعارض دارد.^۲ از این رو، با تمام قدرت با آن به مقابله پرداخت و تهدید کرد که استفاده کنندگان از عمره‌ی تمتع را سنگسار نماید.^۳ نهی او مورد تبعیت عده‌ی زیادی از اصحاب قرار گرفت، اما به مجرد آنکه وی از دنیا رفت در خصوص جواز یا عدم جواز عمره‌ی تمتع بین اصحاب پیامبر ﷺ اختلاف در گرفت. برخی طالب اعتبار حکم عمر بودند. اما اکثر اصحاب به دلیل آنکه در نسخ عمره‌ی تمتع آیه و سنتی وجود نداشت و نهی از عمره‌ی تمتع، تنها بر پایه‌ی نهی عمر وارد شده بود، مجدداً متمایل به انجام آن شدند. روایات زیر حاکی از همین اختلافات ذکر شده دارد:

۱-۵-۶-۲- مطرف بن عبدالله ضمن حدیثی از عمران بن حصین نقل می‌کند که: «رسول خدا ﷺ بین حج و عمره را جمع کرد و پس از آن، نه آیه‌ای در مقام نسخ این حکم نازل شد و نه رسول خدا ﷺ از انجام عمره نهی فرمود تا آنکه شخصی به رأی و اجتهاد خود، در آنچه خواست فتوایی صادر کرد.»^۴

۱. ر.ک: ابن ماجه، ۹۹۱/۲؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، ۸۸۶/۲؛ کلینی، ۲۶۴/۴؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۵۳/۲.

۲. علی الحلو، ۱۷۶. ۳. شرف الدین، ۲۱۴-۲۱۵.

۴. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۸۹۹/۲؛ نیز برای روایات دیگر، ر.ک: همان، شماره‌ی ۱۶۵-۱۷۳؛ ابن ماجه، ۹۹۱/۲؛ نسائی، ۱۵۵/۵.

۲-۶-۵-۲- عمر بن عبدالله بن حارث می‌گوید: «سعد بن ابی وقاص و ضحاک بن قیس، درباره‌ی جواز عمره‌ی تمتع در ماه‌های حج با هم سخن می‌گفتند. ضحاک معتقد بود که این کار را جز جاهلان به امر خدا کس دیگر انجام نمی‌دهد، اما سعد به او گفت: ای برادرزاده، تو رأی بد و ناصوابی داری. ضحاک گفت: عمر بن خطاب از عمره‌ی تمتع نهی کرده است، اما سعد گفت: ولی رسول خدا ﷺ آن را انجام داده است. (منظور این است که به آن فرمان داده است) و ما نیز همراه پیامبر ﷺ آن را انجام دادیم.»^۱

۲-۶-۵-۳- یکی از اهالی شام، نظر عبدالله را درباره‌ی عمره‌ی تمتع جویا شد. وی گفت: کاری حلال و جایز است. سؤال گفت: اما پدر تو از آن نهی کرده است. عبدالله بن عمر گفت: اگر پدر من از عمره‌ی تمتع نهی کرده باشد، اما در همان حال رسول خدا ﷺ به آن فرمان داده باشد، به نظر تو فرمان پدرم قابل پیروی است یا حکم رسول خدا ﷺ؟ مرد شامی گفت البته امر و فرمان رسول خدا ﷺ. عبدالله بن عمر گفت: پس بدان که رسول خدا ﷺ به چنین کاری فرمان داده است.»^۲

۲-۶-۶- علت تشریع عمره‌ی تمتع ضمن ماه‌های حج

از روایات گذشته به دست آمد که عمره‌ی تمتع در حجة‌الوداع تشریع گردید و به فاصله‌ی کوتاهی بعد از آن، رسول خدا ﷺ از دنیا رفت، در نتیجه این حکم به عنوان سنت آن بزرگوار باقی ماند که تا امروز نیز به قدرت و اعتبار خود باقی است، زیرا کراهت عده‌ای از اصحاب پیامبر ﷺ در زمان تشریع این حکم و نهی آن پس از رحلت رسول خدا ﷺ نتوانست اعتبار عمره‌ی تمتع را حتی در بین اهل سنت با خطر جدی روبرو سازد، اما دلیل تشریع عمره‌ی تمتع از سوی رسول خدا ﷺ چه بود؟ در پاسخ باید گفت: به طوری که از روایات

۱. ترمذی، ۱۸۵/۳؛ نسائی، ۱۵۳/۵ با عنوان «التمتع». ۲. همان.

تاریخی به دست می‌آید، در دوران جاهلیت مردم در ماه‌های حج، تنها به قصد حج محرم شده و روز عید قربان - که قربانی و حلق (یا تقصیر) صورت می‌گرفت - در لباس احرام باقی می‌ماندند. آنان برای انجام مناسک عمره در ماه‌های دیگر، خاصه ماه رجب محرم شده و عازم زیارت خانه‌ی خدا می‌شدند و به عنوان یک رسم قدیمی معتقد بودند که وقتی زخم مرکب سواری حج بهبود یافت و بر آن کرک روید و ماه صفر فرا رسید، انجام عمره جایز می‌گردد.^۱ اما این نحوه‌ی انجام مناسک عمره در عمل، از دو ناحیه مشکلاتی برای مردم به وجود می‌آورد که عبارت بود از:

۲-۶-۱- تعدد سفرهای زیارتی به مکه

به این معنی که طالبان «حج» و «عمره» برای انجام این دو عبادت، مجبور به انجام حداقل دو سفر در سال باشند؛ یعنی در ماه‌های حج به قصد «حج» و در ماه‌های دیگر خصوصاً ماه رجب به قصد «عمره‌ی مفرده» بار سفر به سوی مکه بریندند. این کار چه از جهت صرف هزینه، و چه از جهت دوری راه و خطرهای سفر، مشقاتی برای زائران در برداشت.^۲ همچنین توسعه‌ی تدریجی سرزمین‌های اسلامی و زیاد شدن مسلمانان به حجم این مشکلات اضافه می‌کرد و این، احتمال تعطیلی سنت عمره را در پی داشت، حال آنکه از آیه‌ی (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)^۳، و برخی از روایات^۴ به دست می‌آید که حج و عمره هر دو مدنظر خدای تبارک و تعالی بوده، در نتیجه بر مسلمانان واجب شده است.^۵

۱. حاکم نیشابوری، المستدرک، ۹۱۰/۲؛ وائقی، ۱۰۷. ۲. رشید رضا، ۲۲۵/۲.

۳. البقره، ۱۹۶.

۴. امام رضا (علیه السلام) در حدیثی می‌فرماید: «... وَأَنْ يَكُونَ الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ وَاجِبَيْنِ جَمِيعاً فَلَا تُعْطَلُ الْعُمْرَةُ وَتَبْطُلُ وَلَا يَكُونُ الْحَجُّ مُفْرَداً مِنَ الْعُمْرَةِ» (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ۲۵۷/۲ و ۲۵۸) و نیز زراره از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: «إِنَّ الْعُمْرَةَ وَاجِبَةٌ بِمَنْزِلَةِ الْحَجِّ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ هِيَ وَاجِبَةٌ مِثْلُ الْحَجِّ وَمَنْ تَمَنَعَ أَجْزَأَهُ وَالْعُمْرَةُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مَتَّعَةً» (عیاشی، ۸۷/۱؛ نیز رک: مجلسی، ۹۷/۹۶) در عین حال متذکر می‌شود برای کسانی که برای انجام مناسک حج به استطاعت نرسیده‌اند، انجام مناسک عمره به تنهایی الزامی ندارد. ۵. البقره، ۱۹۳.

۲-۶-۶-۲- باقی ماندن ایام طولانی در حال احرام

می‌دانیم که پس از لبیک گفتن حج‌گزار در میقات، ۲۴ چیز بر شخص محرم، حرام می‌گردد. تا قبل از تشریع عمره‌ی تمتع، حاجیان موظف به حفظ وضعیت احرام تا روز عید قربان بودند و تنها در این روز بود که پس از انجام قربانی و سپس حلق یا تقصیر مجاز به خروج از حالت احرام می‌شدند، اما باقی بودن در حالت احرام برای حاجی آن هم به مدت طولانی که گاه یک هفته تا ده روز طول می‌کشید، مشکلات متعددی در پی داشت که گاه به فساد حج و یا تحمل کفارات سنگین بر حج‌گزار منجر می‌گشت. با تشریع عمره‌ی تمتع و خروج از لباس احرام تا روز ترویبه^۱، مشکلات ناشی از احرام به حداقل رسیده و حاجی با آسایش بهتر آماده‌ی برگزاری مناسک حج در عرفات، مشعر و منی می‌گردید. ضمن آنکه طی یک سفر از ثواب و فضیلت دو عبادت شرعی یعنی «حج» و «عمره» بهره‌مند می‌شد و این فلسفه‌ی دیگری در تشریع «عمره‌ی تمتع» به شمار می‌رود؛ اما رضا علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «مردم به انجام عمره‌ی تمتع مأمور شدند تا تخفیف و رخصتی برای آنان از جانب پروردگار باشد و نیز مناسک مردم در زمان احرام آنان سالم ماند، همچنین به سبب طولانی شدن زمان احرام، این مناسک باطل و فاسد نگردد، و چون حج و عمره هر دو واجب هستند (با فاصله هر دو را در یک سفر انجام دهند) مبدا که مناسک عمره، ضایع و تعطیل شود و حج به تنهایی و جدا از عمره برگزار شود.»^۲

۲-۶-۷- پاسداری از عمره‌ی تمتع در سیره‌ی معصومان علیهم‌السلام

از عواملی که سبب بقای حکم شرعی عمره‌ی تمتع گردید، جانب‌داری امامان اهل بیت علیهم‌السلام از سنت عمره‌ی تمتع بود. این جانب‌داری از زمان امام

۱. روز ترویبه، همان روز هشتم ذی‌الحجه است که حاجیان در این روز، آب را از مکه به صحرائی عرفات منتقل می‌کردند. (جزری، ۲۵۵/۲؛ ابن بابویه، علل الشرایع، ۱۴۱/۲).

۲. ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ۲۵۷/۲ و ۲۵۸؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۱۶۵/۸.

علی‌علیه‌السلام شروع شده - که قبلاً قرائن آن گذشت - و در دوره‌ی امامان بعد به عنوان یک سیره‌ی ثابت بر آن تأکید گردید. به طوری که امام باقر‌علیه‌السلام به یکی از یاران خود به نام عطیه توصیه فرمود که اگر هزاران بار توفیق انجام حج به دست آورد، جز به حج تمتع نیندیشد و هرگز حج خود را، حج افراد قرار ندهد.^۱ و نیز امام صادق‌علیه‌السلام در سخنی اظهار فرمود که ما (اهل‌بیت) جز حج تمتع، حج دیگری به رسمیت نمی‌شناسیم و چون فردای قیامت، خدای خود را ملاقات کنیم گوییم: بار پروردگارا، ما به کتاب تو و سنت پیامبرت عمل کردیم، در همان حال مردم نیز گویند: ما به رأی و نظر خود عمل کردیم و در این حال خداوند ما و آن‌ها را در موضعی که صلاح بداند، قرار دهد.^۲

به این منظور، امامان مذهب از حج تمتع به عنوان برترین نوع حج یاد کرده و انجام آن را همواره به شیعیان سفارش می‌کردند،^۳ اما انجام انواع دیگر حج از نظر امامان‌علیه‌السلام تنها در شرایط اضطرار و ضرورت توصیه می‌گشت، روایات زیر گواه سیره‌ی معصومان‌علیه‌السلام در پاسداری از حکم شرعی عمره‌ی تمتع در شرایط عادی و انجام انواع دیگر در شرایط خاص است:

۲-۶-۷-۱- ابو ایوب ابراهیم بن عیسی گوید: از امام صادق‌علیه‌السلام پرسیدم که کدام یک از اقسام حج بر انواع دیگر آن برتری دارد. فرمود: حج تمتع فضیلت بیشتری دارد. چگونه امکان دارد حجتی بهتر از حج تمتع باشد با آنکه رسول خدا ﷺ آرزو می‌کرد و می‌گفت: اگر آنچه تاکنون انجام داده‌ام، انجام نداده بودم، امروز حج خود را به همان صورتی انجام می‌دادم که دیگران انجام می‌دهند.^۴

۲-۶-۷-۲- عبدالملک بن عمر می‌گوید که وی از امام صادق‌علیه‌السلام درباره‌ی

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۴/۵.

۲. همان، ۳۲/۵.

۳. برای اطلاع از برترین نوع حج از نظر شیعه و مقایسه‌ی آن با سایر مذاهب اسلامی، رک: جزیری، ۶۹۰-۶۹۳؛ کاندهلوی، ۳۶-۳۷؛ کلینی، ۲۹۱/۴؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۰۴/۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۵/۵؛ نیز رک: معارف، حج برتر در سنت نبوی، ۳۰.

۴. کلینی، ۲۹۱/۴؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۰۴/۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۵/۵.

تمتع در فاصله‌ی عمره تا حج سؤال کرد، آن حضرت به استفاده از تمتع سفارش کرد، اما از قضا در همان سال حج افراد به جا آورد. من سؤال کردم خدا عاقبت کار شما را به صلاح آورد، شما مرا به تمتع از مواهب عمره فرمان دادی اما خود حج افراد گزارده‌ای؟ فرمود: به خدا فضل و برتری در همان کاری است که به تو فرمان دادم، اما من پیر و ضعیف شده‌ام و برای من انجام مکرر سعی بین صفا و مرده دشوار است، لذا به حج افراد مبادرت کردم.^۱

۲-۶-۷-۳- احمد بن محمد بن ابی نصر می‌گوید: در سالی که امام جواد عازم حج بود - یعنی سال ۲۱۲ هجری - سؤال کردم: فدای شما گردم، شما با چه نیتی وارد مکه شده‌اید، حج افراد یا حج تمتع؟ فرمود: حج تمتع. من گفتم: کدام یک از اقسام حج فضیلت بیشتری دارد حج تمتع، یا حج افراد و همراه داشتن قربانی از میقات؟ فرمود: ابوجعفر (امام باقر علیه السلام) توصیه کرده است که انجام حج تمتع بر انجام حج افراد و آوردن قربانی ارجحیت دارد.^۲

۲-۶-۸- نتیجه

۱. عمره‌ی تمتع به عنوان یک حکم شرعی ثابت، در حجة‌الوداع تشریع گردید.
۲. پس از رحلت پیامبر ﷺ در مورد بقا یا نسخ این حکم شرعی، اختلافاتی بین صحابه پدید آمد، اما به دلیل حمایت قاطع اهل بیت علیهم السلام و برخی از صحابه‌ی پیامبر ﷺ، اعتبار این حکم پا برجا ماند.
۳. در روایات امامان اهل بیت علیهم السلام حج تمتع یادگار سنت نبوی بوده و برترین نوع حج است.

۱. کلینی، ۲۹۲/۴؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۴/۵؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۲۴۹/۱۱.

۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۶/۵؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۲۴۹/۱۱.

فصل، منقلم

جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین
و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن

حدیث «قرب نوافل» که در شمار احادیث قدسی قرار دارد، حدیثی است که در منابع کهن و معتبر شیعه و سنی، با اسناد متعدد، نقل شده است. بررسی‌های رجالی حاکی از صحّت برخی از طرق آن است و چنانکه دانشمندان فریقین تصریح کرده‌اند، کثرت نقل آن گویای اصالت آن است. افزون بر این، حدیث مزبور، از جمله مهم‌ترین مستندات صوفیه است و عرفا بارها آن را به عنوان شاهی بر مباحث کتب خویش مطرح کرده‌اند؛ پاره‌ای از عرفا مانند ابن عربی، صدرالدین قونوی و سید حیدر آملی آن را به عنوان مستندی برای مباحث عرفانی، مانند وحدت وجود و توحید افعالی مورد توجّه قرار داده‌اند؛ برخی از آنها هم تفسیری به مانند محدّثان از حدیث مزبور داشته‌اند؛ اما محدّثان، حدیث مزبور را در پرتو قرآن و روایات، به امداد الهی برای مؤمنان و یا نیل بنده به مرتبه‌ای که تنها خواهان رضای حقّ تعالی باشد، توضیح داده‌اند. در این جستار تلاش شده است که ضمن معرفی مآخذ حدیث و نقد و بررسی سندی آن، مدلول حدیث، با توجّه به سیاق آن و نیز مدلول آیات و روایات دیگر، راز گشایی و ضمن مقایسه‌ی برداشت عرفا و محدّثان از روایت مورد نظر، رویکرد هر یک از آنها در قبال حدیث ارزیابی شود.

۲-۷-۲- طرح مسأله

به جرأت می‌توان گفت که در میان احادیث قدسی، هیچ روایتی از جهت شهرت و اعتبار در نزد فریقین، به پای حدیث قرب نوافل نمی‌رسد و کم‌تر حدیثی را می‌توان سراغ گرفت که در تمام شاخه‌های علوم اسلامی، اعم از اعتقادات، اخلاقیات و احکام عبادی، مانند این حدیث، نقش‌آفرینی کرده باشد. نگاهی به اقوال دانشمندان مسلمان درباره‌ی حدیث مزبور، بیانگر اختلاف آنها در برداشت از حدیث است که علت اصلی آن متشابه بودن متن حدیث است. در متن این حدیث قدسی آمده است: «بنده‌ی من همواره با انجام نوافل به من نزدیک شود تا آنجا که من او را دوست بدارم، و هنگامی که او را دوست بدارم شنوایی او شوم که با آن می‌شنود و بینایی او گردم که با آن ببیند، و زبانش شوم که با آن سخن گوید، و دست او گردم، که با آن بگیرد (و پای او شوم که با آن راه رود) اگر مرا بخواند اجابتش کنم، و اگر از من خواهشی کند به او بدهم» این عبارات حاکی از آن است که حق تعالی با انجام نوافل از سوی بنده‌اش، به جای جوارح او می‌شود؛ همین تعبیر موجب بروز اختلافاتی در میان نحله‌های مسلمان شده است؛ از آن میان، عرفا و صوفیه که به قابلیت حدیث، در توجیه نظریات خود، واقف بوده‌اند، توجه زیادی به آن نشان داده‌اند. در مقابل آنها، پاره‌ای از عارفان دیگر، به همراه محدثان، ضمن تخطئه‌ی نظرات دسته‌ی اول، تلاش کرده‌اند که به مقصود حدیث دست یابند. حال جای این سؤال باقی است که برداشت کدامیک از این نحله‌ها به صواب نزدیک‌تر است؟

اما قبل از پرداختن به پاسخ این سؤال، به جاست که مقدمتاً معرفی کوتاهی از نوافل و جایگاه آن در آموزه‌های اسلامی داشته باشیم.

۲-۷-۳- بحثی درباره‌ی نوافل

کلمه‌ی «نوافل» جمع «نافله» و اصل آن از «نَفَلَ» و به معنای «زیادتر از

واجب» است،^۱ باید توجه داشت که در آموزه‌های اسلامی، نوافل به عنوان تکالیفی اضافی بیان شده‌اند که بندگان متقبل انجام آن می‌شوند؛ این امور از آن رو تکلیف محسوب می‌شود که دارای حدّ و حدود شرعی است و تغییر و تخلف از آن جایز نیست؛ چنانکه کلینی با سند خود از حنان نقل کرده است که گفت: «عمرو بن حریث» از امام صادق علیه السلام پرسید - و من نیز حاضر بودم - : فدایت شوم مرا از نماز رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خبر ده. امام علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسمش آن بود که هشت رکعت نماز نافله‌ی ظهر و چهار رکعت نماز واجب ظهر و هشت رکعت نافله‌ی عصر و چهار رکعت نماز واجب عصر و سه رکعت نماز مغرب، و چهار رکعت نافله‌ی آن، و چهار رکعت نماز عشاء، و هشت رکعت نافله‌ی شب، و سه رکعت وتر، و دو رکعت نافله‌ی صبح، و دو رکعت نماز واجب صبح، می‌خواند. عرض کردم: فدایت شوم، اگر من بتوانم بیشتر از این مقدار نماز بخوانم، خداوند مرا به زیاد خواندن نماز عذاب می‌کند؟ فرمود: نه، اما تو را به ترک سنت عذاب می‌کند.^۲ این حدیث، بیانگر معین بودن نماز نافله است که از ویژگی‌های تکالیف عبادی است. موضوع دیگر، کارکرد نوافل است. در روایات متعددی که از امامان علیهم السلام نقل شده است، نوافل، به عنوان جبران کننده‌ی کاستی‌های فرائض معرفی شده است. برای نمونه در حدیثی که کلینی با سند صحیح در کافی ذکر کرده، محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ نَصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمُسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَهُ إِلَّا مَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ بِقَلْبِهِ وَإِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ»^۳ یعنی: «از نماز انسان، گاهی نیمی از آن، گاه یک سوم آن، گاهی هم یک چهارم و چه بسا یک پنجم آن به درگاه حق بالا می‌رود؛ از نماز جز آن مقداری که نمازگزار حضور قلب داشته، به درگاه خدا بالا نمی‌رود و ما برای این به خواندن نافله امر کرده‌ایم که نقص فریضه‌ی آنها جبران شود.» بنابراین، نوافل

۱. نک: راغب اصفهانی، ۸۲۰/۱.

۲. کلینی، ۴۴۳/۳.

۳. کلینی، ۳۶۳/۳.

در عبادات، نقشی خطیر و مهم دارند و آن جبران سهو و غفلی است که در حین فرائض، عارض انسان می‌شود؛ زیرا چنانکه در احادیث این باب وارد شده است، از عبادات، آن مقداری پذیرفته می‌شود که توأم با توجه قلبی باشد؛ از این رو، بنده‌ای که نگران قبول طاعت خویش از سوی خدای متعال است، افزون بر فرائض، به ادای نوافل نیز همّت می‌گمارد تا کاستی‌های فرائضش را جبران کند.

۲-۷-۴- مآخذ حدیث

حدیث قرب نوافل در کهن‌ترین و معتبرترین منابع حدیثی شیعه و سنی، با اندک اختلافی نقل شده است؛ البته در برخی از منابع بخشی از این حدیث ذکر شده که به ترتیب قدمت، از این قرار است:

۱- در «المصنف» عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق)، این حدیث در شمار مُرسَلات^۱ حسن بصری، به این شکل نقل شده است: «أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ: مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَأَكُونَ عَيْنِيهِ اللَّتَيْنِ يَبْصُرُ بِهِمَا وَاذْنِيهِ اللَّتَيْنِ يَسْمَعُ بِهِمَا وَيَدِيهِ اللَّتَيْنِ يَبْطِشُ بِهِمَا وَرَجْلَيْهِ اللَّتَيْنِ يَمْشِي بِهِمَا فَإِذَا دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَإِنْ اسْتَغْفَرَنِي غُفِرْتُ لَهُ»^۲.

۲- اگر وفات حسین بن سعید اهوازی، در نیمه‌ی اول قرن سوم باشد،^۳ می‌توان از کتاب «المؤمن» او به عنوان دومین کتاب ناقل حدیث «قرب نوافل» یاد کرد؛ در این اثر، حدیث مزبور به شکل مرسل از صادقین^۴ ذکر شده است؛ با

۱. یکی از اقسام حدیث مُرسَل این است که شخصی که خود حدیث را از پیغمبر^ص یا امام^ع نشنیده، بدون وساطت صحابی از معصوم نقل کند (شانه‌چی، ۱۱۰).

۲. صنعانی، ۱۹۲/۱۱.

۳. حسین بن سعید اهوازی، از صحابه‌ی جلیل القدر ائمه‌ی اطهار^ع بوده است که امام رضا^ع امام جواد^ع و امام هادی^ع را درک و از آن بزرگواران حدیث نقل کرده است (نک: طوسی، الفهرست، ۱۵۰).

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۳۲۳

این توضیح که حدیث امام باقر علیه السلام حدیثی قدسی است؛ در حالی که حدیث امام صادق علیه السلام طی نقل گزارشی درباره‌ی نزول جبریل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است؛ احادیث کتاب المؤمن از این قرار می‌باشد:

۲-۱- «عن أبي جعفر عليه السلام قال قال الله عز وجل من أهان لي ولياً فقد أَرصد لمحاربتي و ما تقرب إلي عبد بمثل ما افترضت عليه و إنه ليتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها إن دعاني أجبتة و إن سألني أعطيتة و ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددى في موت المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته»^۱.

۲-۲- «عن أبي عبد الله عليه السلام قال نزل جبرئيل على النبي صلی الله علیه و آله و سلم فقال يا محمد إن ربك يقول من أهان عبدی المؤمن فقد استقبلني بالمحاربة و ما تقرب إلي عبدی المؤمن بمثل أداء الفرائض و إنه ليتنفل لي حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها و ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددى في موت [فوت] عبدی المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته و إن من المؤمنين من لا يسعه إلا الفقر و لو حولته إلى الغنى كان شرا له و منهم من لا يسعه إلا الغنى و لو حولته إلى الفقر لكان شرا له و إن عبدی ليسألني قضاء الحاجة فأمنعه إياها لما هو خير له»^۲.

۳- بخاری (م ۲۵۶ق) در صحیح خود می‌نویسد: حدّثنی محمد بن عثمان بن کرامه حدّثنا خالد بن مخلد حدّثنا سلیمان بن بلال حدّثنی شریک بن عبد الله بن أبی نمرعن عطاء عن أبی هريرة^۳ قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «إن الله قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، و ما تقرب إلي عبدی بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، و

۱. اهوازی، ۳۲.

۲. همان.

۳. برای معرفی اسناد گوناگون حدیث و نیز امکان بررسی رجالی اسناد آن، سند تمام روایات، به طور کامل ذکر می‌شود.

ما یزال عبدی یتقرّب إلى بالنوافل حتی أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و یده الذی یبطش بها، و رجله الذی یمشی بها، و إن سألتنی لأعطینّه، و لئن استعاذنی لأعیدنّه، و ما تردّدت عن شیء أنا فاعله تردّدی عن نفس المؤمن یکره الموت، و أنا أكثر مساءته»^۱

۴- برقی (م ۲۷۴ق) در کتاب المحاسن خود آورده است: «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَحَبَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا إِذَا دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ إِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ مُؤْمِنٍ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»^۲

۵- در مسند ابی یعلی موصلی (م ۳۰۷ق) از این طریق آمده است: «حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا يَوْسُفُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ إِسْحَاقَ أَنَّهُ سَمِعَ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ يَحْدُثُ عَنْ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَدَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ اسْتَحَقَّ مُحَارَبَتِي مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِمِثْلِ أَدَاءِ فَرَائِضِي وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّبْتُهُ كُنْتُ رَجُلَهُ الَّذِي يَمْشِي بِهَا وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ قَلْبَهُ الَّذِي يَعْقِلُ بِهِ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِهِ وَ ذَاكَ أَنَّهُ يَكْرَهُهُ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»^۳

۶- کلینی (م ۳۲۹ق) در الکافی، این حدیث را با دو متن از صادقین علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ذکر کرده که از این قرار است:

۲. برقی، ۲۹۲/۱.

۱. بخاری، صحیح، ۱۹۰/۷.

۳. موصلی، ۵۲۰/۱۲.

۶-۱- «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا أُسْرِىَ بِالنَّبِيِّ ص قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهْلَكَ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهْلَكَ وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ»^۱.

۶-۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»^۲.

۷- طبرانی (م ۳۶۰ق) در المعجم الكبير خود حديث را با ذکر این سند نقل کرده است: «حدثنا جعفر بن محمد الفريابي ثنا هشام بن عمار ثنا صدقة بن خالد ثنا عثمان بن ابي العاتكة عن علي بن يزيد عن القاسم عن ابي امامة عن النبي ﷺ قال (قال الله): مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْعَدَاوَةِ ابْنُ آدَمَ لَنْ تَدْرِكَ مَا عِنْدِي إِلَّا

بأداء ما افترضتُ عليك ولا يزال عبدی يتحبَّب الى بالنوافل حتَّى أُحِبَّهُ فَاكون قلبه الذى يعقل به و لِسَانَهُ الَّذِى يَنْطِقُ بِهِ و بَصَرَهُ الَّذِى يَبْصُرُ بِهِ فَاذا دَعَانِى أُجِبُّهُ و إِذَا سَأَلَنِى أُعْطِيْتُهُ و اذا استنصرنى نصرته و احبَّ عبادة عبدى الى النصيحة»^۱.

۸- صدوق (م ۳۸۶ق) در کتاب التوحید می گوید: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْخُنَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص عَنْ جِبْرِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَنْ أَهَانَ وَلِيًّا لِي فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي قَبْضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءٍ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَنَفَّلُ لِي حتَّى أُحِبَّهُ وَ مَتَى أُحِبُّهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ يَدًا وَ مُؤَيِّدًا إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يُرِيدُ الْبَابَ مِنَ الْعِبَادَةِ فَأَكْفُهُ عَنْهُ لَيْلًا يَدْخُلُهُ عَجْبٌ فَيُفْسِدُهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَ لَوْ أَغْنِيَتْهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالْغِنَاءِ وَ لَوْ أَفْقَرَتْهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالسَّقَمِ وَ لَوْ صَحَّحْتُ جِسْمَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيْمَانُهُ إِلَّا بِالصَّحَّةِ وَ لَوْ أَسْقَمْتُهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ إِنْنِي أَدْبَرُ عِبَادِي لِعِلْمِي بِقُلُوبِهِمْ فَإِنِّي عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^۲.

همچنین در مسند احمد (م ۲۴۱ق) بخشی از این حدیث به این صورت نقل شده است: «حدثنا حماد و ابو المنذر قالا ثنا عبد الواحد مولى عروة عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله ص قال الله عزَّ و جلَّ من اذلَّ لى ولياً فقد استحلَّ مُحَارَبَتِي وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا

۱. طبرانی، ۲۲۲/۸.

۲. ابن بابویه، التوحید، ۳۹۹.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۳۲۷

فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ وَقَاتِهِ لَأَنَّهُ يَكْرَهُهُ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ^۱. و در کتاب «الورع» ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱ق) بخشی از این حدیث با این سند ذکر شده است: «اخبرنا الهيثم بن الخارجه و الحكم بن موسى قالا حدثنا الحسن بن يحيى الخشتي عن صدقة الدمشقي عن هشام الكناني عن انس بن مالك عن النبي ﷺ^۲؛ علاوه بر این، ابن عساکر حدیث را با سلسله سندی از «ابوالقاسم علی بن ابراهیم» تا «ابراهیم بن ابی کریمه» و او از «هشام کنانی» و او از «انس بن مالک» و او از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده است^۳، چنان که ابن نجار (م ۶۴۳ق) حدیث را با سند متصل از «محمد بن عبد الواحد هاشمی» تا «ابن میمون» غلام عروه و او از «عایشه» و او از رسول اکرم ﷺ ذکر کرده است^۴.
با وجود این شواهد، می‌توان گفت که حدیث قرب نوافل از جهت مأخذ از اعتبار بالایی قرار دارد.

۲-۷-۵- بررسی اسناد حدیث «قرب نوافل»

فارغ از دو کتاب «المصنف» صنعانی و «المؤمن» حسین بن سعید اهوازی که این حدیث را به طور مُرسل نقل کرده‌اند، در مجامع کهن و معتبر حدیث شیعه و سنی، حدیث مزبور دارای سند متصل تا معصوم علیاً است؛ علیرغم این، ناقدان حدیث در برخی از اسناد آن اشکالاتی را مطرح کرده‌اند؛ که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۲-۷-۵-۱- نظر محدثان سنی درباره‌ی سند حدیث

ابن حبان بعد از نقل حدیث با اسناد بخاری، می‌نویسد: «لا يعرف لهذا الحديث الا طريقان اثنان هشام الكناني عن انس و عبدالواحد بن ميمون عن

۲. ابن ابی الدنیا، الورع، ۳۹.

۴. نک: ابن نجار، ۱۲۳/۳.

۱. ابن حنبل، ۲۵۶.

۳. نک: ابن عساکر، ۹۵/۷.

عروة عن عائشة و كلا الطريقین لا یصح و انما الصحیح ما ذکرناه^۱؛ یعنی: «برای این حدیث دو سند بیش‌تر نمی‌شناسند؛ یکی سندی است که «هشام کنانی» از «انس بن مالک» نقل کرده و دیگری سندی است که «عبدالواحد بن میمون» از «عروة» و او از «عایشه» نقل کرده است و هر دو سند صحیح نیست؛ بلکه سند صحیح، آن است که ما ذکر کردیم (یعنی سند «ابونمر» از «عطاء بن یسار» و او از «ابوهریره» که در صحیح بخاری نقل شده است) این سخن ابن حبان از آن جهت قابل نقد است که حدیث قرب نوافل، غیر از طرقی که محدثین شیعه آن را در کتب خویش ثبت و ضبط کرده‌اند، طرق دیگری نیز دارد، از جمله طریقه‌ای است که «طبرانی» از «جعفر بن محمد فریابی» متصلاً تا «علی بن یزید» و او از «قاسم» و او از «ابو امامة» و او از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ذکر کرده است،^۲ چنان که ابویعلی نیز حدیث را از طریق «عمر بن اسحاق» و او از «عطاء بن یسار» و او از «میمونة» و او از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است؛ افزون اینکه خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق) حدیث را با سلسله سندی از «محمد بن حسین العطار» تا «ابو جمیلة» و او از «ابان بن تغلب» و او از ابو جعفر محمد بن علی (امام باقر علیه السلام) از پدرش (امام سجّاد علیه السلام) از جدش (امام حسین علیه السلام)، از علی بن ابی طالب علیه السلام و ایشان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است،^۳ اما می‌توان گفت که محدثان سنی، تنها طریقه‌ای که بخاری در صحیح خود آورده است، معتبر می‌دانند و بر همین نقل نیز انتقاداتی دارند ولی به جهت اعتبار ویژه صحیح بخاری، اجازه‌ی تضعیف آن را به خود نداده‌اند؛ چنانکه ذهبی (م ۷۴۸ق) درباره‌ی این حدیث می‌نویسد: «این حدیث به طور جدّی غریب^۴ است و اگر عظمت کتاب صحیح بخاری نبود

۱. ابن حبان، ۶۰/۲.

۲. نک: طبرانی، ۲۲۱/۸.

۳. خطیب بغدادی، ۸۷/۳.

۴. حدیث غریب حدیثی است که در تمام طبقات، فقط یک نفر از یک نفر نقل کرده باشد، یا بنابر تعریفی دیگر حدیثی است که در بعضی طبقات تنها یک نفر آن را نقل کرده باشد. (شانه‌چی، ۸۱).

آن را در شمار منکرات^۱ خالد بن مخلد قرار می‌دادند و این به خاطر غرابت متن حدیث و نیز منفرد بودن «شریک بن عبدالله» در نقل آن است؛ در حالی که او در نقل روایت حافظ^۲ نیست و این متن جز به همین سند نقل نشده است و به غیر از بخاری کسی آن را روایت نکرده است و گمان نمی‌کنم که احمد بن حنبل نیز آن را در مسند خویش آورده باشد و درباره‌ی «عطاء» اختلاف است؛ بعضی گفته‌اند که او عطاء بن ابی رباح است، ولی صحیح آن است که او عطاء بن یسار است،^۳ همچنین ابوالحجاج مزی (م ۷۴۲ق) نیز درباره‌ی آن گفته است: «بخاری در صحیح خود، به جز این روایت، چیزی از ابن کرامه نقل نکرده است و این حدیث در شمار احادیث غریب صحیح بخاری قرار دارد که آن را تنها شریک بن عبدالله از عطاء بن یسار و او از ابو هریره نقل کرده است.^۴

باید در نظر داشت که داوری‌های محدثان اهل سنت درباره‌ی این حدیث، خالی از اشکال نیست؛ چنانکه ابن حجر عسقلانی، بعد از نقل سخن ذهبی درباره‌ی عدم نقل این حدیث در مسند احمد نوشته است: «لیس هو فی مسند احمد جزءاً»^۵ یعنی: «این حدیث یقیناً در مسند احمد نقل نشده است» حال آنکه بخش اعظم این حدیث در مجلد ششم مسند احمد بن حنبل مشاهده می‌شود.^۶ همچنین است رأی ابن حبان، مزی و ذهبی درباره‌ی غریب بودن حدیث مزبور؛ و چنان که خود ابن حجر نیز تصریح کرده است،^۷ ملاحظه‌ی سایر منابع ناقل حدیث و طرق دیگر آن، گویای این است که حدیث قرب نوافل دارای اصالت است.

۱. حدیث منکر به حدیثی اطلاق می‌شود که برخی یا تمام روایان آن غیر مؤثق بوده و سندی واحد داشته باشد و مفاد آن با روایت مشهوری در تعارض باشد. نک: مامقانی، ۲۵۷/۱.

۲. در اصطلاح محدثان، حافظ کسی است که بر سنن رسول اکرم ﷺ احاطه داشته باشد و موارد اتفاق و اختلاف آن را بداند و به احوال روایان و طبقات مشایخ حدیث کاملاً مطلع باشد. (شانه‌چی، ۵۳).

۳. نک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۶۴۱/۱. ۴. مزی، ۹۶/۲۶.

۵. ابن حجر، ۲۹۲/۱۱. ۶. نک: ابن حنبل، ۲۵۶/۶.

۷. نک: ابن حجر، ۲۹۲/۱۱.

۲-۷-۵-۲- نظر محدثان شیعه درباره‌ی سند حدیث

برخی از محدثان شیعه به داوری درباره‌ی سند این حدیث پرداخته‌اند؛ چنانکه شیخ بهایی، بنابر آنچه علامه مجلسی در مرآة العقول از وی نقل کرده است، گفته است: «هذا الحديث صحيح السند و هو من الأحاديث المشهورة بين الخاصة و العامة و قد روه في صحاحهم بأدنى تغيير»^۱، یعنی: «این حدیث، دارای سندی صحیح و از جمله احادیث مشهور بین شیعه و سنی است که آن را در شمار احادیث صحیح خود با کمترین دگرگونی نقل کرده‌اند.» علاوه بر این، مجلسی خود نیز به ارزیابی سند احادیثی که در الکافی نقل شده همت گمارده است؛ وی حدیث حماد بن بشیر از امام صادق علیه السلام را دارای سند مجهول و حدیث ابان بن تغلب از امام باقر علیه السلام را حدیثی صحیح السند دانسته است.^۲ شایان ذکر است که در منابع شیعی، چهار طریق برای این حدیث وجود دارد که عبارتند از:

- ۱- سند برقی در کتاب المحاسن، که از این قرار است: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام
- ۲- سند کلینی در کتاب الکافی، به این شرح: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام
- ۳- همچنین روایت دیگری از کلینی با این سند: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام
- ۴- سند شیخ صدوق در التوحید به این شرح: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ طَاهِرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يُونُسَ بْنِ حَيَوَةَ الْفَقِيهُ بِلَخٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا

۱. مجلسی، مرآة العقول، ۳۸۴/۱۰.

۲. نک: همان ۳۸۱ و ۳۸۳.

أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يُحْيَى الْحُنَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ
بررسی‌های رجالی صورت گرفته، بیانگر آن است که سند حدیث المحاسن مجهول و ضعیف است؛ زیرا در آن عبدالرحمن بن حماد کوفی قرار دارد که در کتب رجال، ذکری از او به میان نیامده است،^۱ اما حدیث دوم که از امام باقر (علیه السلام) نقل شده، دارای سند صحیح است؛ برای ملاحظه‌ی توثیقات دانشمندان علم رجال درباره‌ی راویان این حدیث.^۲ بنابراین حدیث مزبور با این سند، صحیح است.

در حدیث سوم حماد بن بشیر قرار دارد که در کتب رجالی، به جز اشاره‌ی شیخ طوسی به کوفی بودنش،^۳ چیزی درباره‌ی وی به چشم نمی‌خورد؛ به نظر می‌رسد که از همین جهت، علامه مجلسی، این سند را مجهول دانسته است؛ زیرا درباره‌ی دیگر راویان حدیث، توثیقاتی در کتب رجالی وجود دارد.^۴

اما در سند حدیث چهارم، افرادی مشاهده می‌شوند که در کتب رجالی شیعه ذکری از آنها به میان نیامده است؛ کسانی چون مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِي، أَبُو مُحَمَّدٍ حَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ، هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ وَ حَسَنُ بْنُ يُحْيَى الْحُنَيْنِيُّ.^۵ بنابراین، سند این حدیث نیز ضعیف است.

به نظر می‌رسد که در استنساخ نام حَسَنُ بْنُ يُحْيَى الْحُنَيْنِيُّ تصحیفی رخ

۱. نک: نمازی شاهرودی، ۳۹۳/۴.

۲. و نیز نک: درباره‌ی احمد بن محمد بن خالد، نک: نجاشی، به رقم ۷۶؛ درباره‌ی اسماعیل بن مهران، نک: طوسی، الفهرست، ۴۶ و نجاشی، به رقم ۲۶؛ درباره‌ی ابو سعید القمط، نک: نجاشی، به رقم ۱۴۹ و درباره‌ی ابان بن تغلب، نک: طوسی، الفهرست، ۵۷ و نجاشی، به رقم ۱۰.

۳. طوسی، رجال، ۱۸۶.

۴. برای ملاحظه‌ی توثیقات درباره‌ی محمد بن یحیی، احمد بن محمد بن عیسی، ابن فضال و علی بن عقبه، به ترتیب، نک: نجاشی، به رقم ۳۵۳، ۸۱، ۲۵۷ و ۲۷۱.

۵. نک: نمازی شاهرودی، ۲۰۵/۷، ۶۲/۳، ۱۵۴/۸ و ۶۹/۳.

داده است؛ اگر چنین باشد، این نام منطبق است با حسن بن یحیی الخشنی که در کتب رجال اهل سنت مذکور است؛^۱ آنچه این احتمال را تقویت می‌کند این است که هشام بن خالد که در سند این حدیث قرار دارد، در شمار راویان احادیث حسن بن یحیی الخشنی محسوب شده است؛^۲ در این صورت نیز باید گفت که حدیث مزبور ضعیف است؛ زیرا محدثان سنی او را جرح کرده‌اند.^۳

۲-۷-۳- جمع‌بندی وضعیت سندی حدیث

با توجه به مباحث فوق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برخی از اسناد حدیث قرب نوافل، دچار ضعف است؛ اما با این وجود، این حدیث، در کتب روایی شیعه و اهل سنت، با سند صحیح نیز نقل شده است و از این رو می‌توان آن را از جهت سندی تأیید کرد.

۲-۷-۶- فقه‌الحديث روایت قرب نوافل از نگاه عارفان و محدثان

قبل از طرح نظرات دانشمندان، لازم است که ترجمه‌ای از حدیث ارائه شود تا بهتر بتوان به ارزیابی دیدگاه‌های مختلف پرداخت. نگاهی به متن احادیثی که از منابع مختلف نقل شد، گویای این است که می‌توان متن حدیث «صحیح بخاری» و حدیث امام صادق علیه السلام در «الکافی» را به عنوان متن مشترک مآخذ شیعه و سنی در نظر گرفت؛ ترجمه‌ی این متن مشترک چنین است: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که خدای عزوجل فرماید: هر کس به یکی از دوستان من اهانت (یا دشمنی) کند، برای جنگ با من کمین کرده است، و هیچ یک از بندگانم به چیزی محبوب‌تر از انجام آنچه بر او واجب کرده‌ام، به من تقرب نجوید و او همواره با انجام نوافل به من نزدیک شود تا آنجا که من او را دوست بدارم، و هنگامی که او را دوست بدارم شنوایی او شوم که با آن می‌شنود و بینایی

۱. نک: ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۸/۱۳.

۲. همان.

۳. همان.

او گردم که با آن ببیند، و زبانش شوم که با آن سخن گوید، و دست او گردم، که با آن بگیرد (و پای او شوم که با آن راه رود) اگر مرا بخواند اجابتش کنم، و اگر از من خواهشی کند به او بدهم، و من در کاری که انجام دهم هیچگاه تردید^۱ نداشته‌ام مانند تردیدی که در مرگ مؤمن دارم، (زیرا) او مرگ را خوش ندارد، و من ناخوش کردن او را.»

بعد از این ترجمه، به بیان نظرات عارفان و محدثان درباره‌ی این حدیث می‌پردازیم. این بررسی در قالب عناوین ذیل قابل ملاحظه است:

۲-۷-۶-۱- برداشت عرفا از حدیث

می‌توان گفت که در تمامی کتب عرفا و صوفیه، ذکری از حدیث قرب نوافل به میان آمده است؛ اما برداشت عارفان از این حدیث مختلف است. نظرات بزرگان عرفان و تصوف، با رعایت تقدم زمانی، از این قرار است:

۲-۷-۶-۱-۱- نظر غزالی

ابو حامد، محمد غزالی (م ۵۰۵ق) در مهم‌ترین اثر خویش، یعنی إحياء علوم الدین، می‌نویسد: «حق تعالی گفت: «لا يزال العبد يتقرب إلى النوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به: بنده‌ی من همواره با انجام نوافل به من تقرب کند تا وی را دوست گیرم؛ پس چون او را دوست گرفتم، گوش او باشم که به من شنود و چشم او که به من بیند و زبان او که به من گوید.» و این موضعی است که در آن عنان قلم در

۱. مرحوم مجلسی، وجوه سه‌گانه‌ای را به نقل از شیخ بهائی (ره) در تبیین مفهوم تردد الهی بیان کرده است که مطابق یکی از آنها تردد در این حدیث، نوعی استعاره‌ی تمثیلی است؛ به این معنی که هیچ مخلوقی به اندازه‌ی انسان مؤمن در نزد خداوند دارای قدر و منزلت نیست؛ آنچنان که در اجرای امری که او کراهت دارد توقف می‌کند. نک: مجلسی، بحار الانوار، ۲۸۴/۵.

باید کشید، چه مردمان را در آن اختلاف است. قاصران به تشبیه مایل شده‌اند، و اهل افراط و غلو، از حد مناسب بگذشته‌اند و به اتحاد و حلول قائل شده‌اند؛ تا جایی که یکی از ایشان گفت: أنا الحق ... و جماعتی گفتند که ناسوت، جامه‌ی لاهوت پوشید و طایفه‌ای گفتند که لاهوت با ناسوت اتحاد پذیرفت. و اما کسانی که فهمیدند تشبیه و تمثیل و اتحاد و حلول محال است و با این وجود، حقیقت موضوع نیز برایشان روشن شد، اندک‌ترند.^۱ چنانکه ملاحظه می‌شود، غزالی در این عبارات، عقیده‌ی کسانی را که با دست‌آویز قرار دادن این حدیث، قائل به تشبیه و تمثیل و اتحاد و حلول شده‌اند مورد انتقاد قرار داده است و از مثالی که ذکر کرده است (تا جایی که یکی از ایشان گفت: أنا الحق) می‌توان اطمینان یافت که مراد وی از چنین افراط‌گرایانی، کسانی چون حسین بن منصور حلاج است. وی بعد از ایراد این انتقادات، تأکید کرده است که این حدیث، بیانگر محبت شدید میان خداوند و بنده‌اش است.^۲

۲-۷-۶-۱-۲- نظر عطار نیشابوری

فرید الدین عطار نیشابوری (م ۶۲۷ق)، حدیث را این چنین در شعر خویش مورد توجه قرار داده است:

گر بدانی کاین کدامین منبع است	قصه‌ی بی‌بصر و بی‌سمع است
چون تو باشی در تجلی گم شده	تو نباشی مردم ای مردم شده
موسی آن ساعت که بیهوش افتاد	در نبود و بود خاموش افتاد
در حلول اینجا مرو گر ره روی	در تجلی رو تو تا آگه روی ^۳

عطار در این ابیات، حدیث را بر اساس یکی از مبانی عرفانی، یعنی تجلی ذاتی خداوند در عالم، توضیح داده است؛ به عبارت دیگر او حدیث را گویای این می‌داند که برای بنده‌ی واصل به مقام قرب نوافل، این حقیقت مکشوف

۱. غزالی، ۶۲/۱۴.

۲. همان.

۳. عطار نیشابوری، ۳۱۱.

می‌شود که اعضا و جوارحش عین ذات خداوند بوده است؛ باید توجه داشت که عرفای قائل به وحدت وجود، حلول و اتحاد را محال می‌دانند؛ زیرا در دیدگاه آنان، در جهان غیر از خدا چیزی نیست که بخواهد در آن حلول کند یا با آن متحد شود:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است^۱

۲-۷-۶-۱-۳- نظر ابن عربی

ابن عربی (م ۶۳۸ق)، مدون اصلی عرفان نظری، این حدیث را به عنوان یکی از مهم‌ترین شواهد برای اثبات جبر و نفی اختیار انسان مطرح کرده است. در نگرش او انجام فرائض و نوافل، بنده را به کشف این حقیقت رهنمون می‌سازد که در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد؛ از این رو فاعلی هم جز او نیست. وی در این باره می‌نویسد: «فكما أنه ليس في الوجود إلا الله كذلك ما ثم قائل ولا سامع إلا الله»^۲ یعنی: «همچنان که در عالم وجود چیزی جز خدا نیست، همچنین گوینده و شنونده‌ای هم جز خدا نیست.» همو در موضعی دیگر تصریح کرده است: «قال رسول الله ﷺ إن الله يقول ما تقرب المتقربون بأحب إلي من أداء ما افترضته عليهم ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به الحديث و من هذا التجلي قال من قال بالاتحاد و بقوله (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) و بقوله (وَمَا تَعْمَلُونَ)»^۳ یعنی: «پیامبر ﷺ گفته‌اند که خدای متعال می‌گوید: «اهل تقرب به چیزی محبوب‌تر از اداء واجبات به من نزدیک نمی‌شوند و بنده‌ی (مؤمن) همواره با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود تا جایی که او را دوست بدارم؛ پس چون دوستدار او شدم، شنوایی او می‌شوم که با آن بشنود و بینایی او

۲. ابن عربی، ۳۶۷/۲.

۱. شیبستری، ۱۵۰.

۳. همان، ۳۲۲.

می‌شوم که با آن بشنود (تا پایان حدیث) و از این تجلی است که گروهی قائل به اتحاد شدند و نیز با تکیه بر آیاتی چون (وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)^۱ و نیز آیهی (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ)^۲ از این روست که ابن عربی با نفی تغایر ذاتی خالق و مخلوق، مختار بودن انسان را نیز نفی کرده است؛ همچنانکه صوفیان متأثر از مکتب او نیز همین دیدگاه را درباره‌ی مجبور بودن انسان دارند؛ از آن میان شیخ محمود شبستری است که می‌سراید:

کدامین اختیار ای مردِ عاقل کسی را کاو بود بالذات باطل
چو بود توست یک سر همچو نابود نگوئی که اختیارت از کجا بود؟^۳

شبستری در این بیت، اختیار انسان را از آن رو نفی کرده است که وجودی واقعی برای انسان قائل نیست. در این نگرش، پایبندی به واجبات و عمل به مستحبات انسان را از جهل بیرون می‌آورد و او می‌فهمد که در عالم چیزی جز خدا وجود ندارد و تمام جوارح او نیز عین خداست؛ بنابراین فاعلی هم جز خدا نیست؛ از این رو دیگر توهم مختار بودن را نخواهد داشت! ابن عربی در این باره نوشته است: «قوله كنت يدل على أنه كان الأمر على هذا وهو لا يشعر فكانت الكرامة التي أعطاه هذا التقرب الكشف والعلم بأن الله كان سمعه وبصره فهو يتخيل أنه يسمع بسمعه»، یعنی: «این سخن خدا که «كنت» بر این دلالت می‌کند که درحقیقت چنین بوده است و این بنده نمی‌دانسته است؛ پس کرامتی که این

۱- الأنفال، ۱۷.

۲. الصافات، ۹۶. پیشتر درباره‌ی مدلول آیهی (وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) بحث شد؛ همچنین بجاست که توضیحی درباره‌ی آیهی (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) داده شود. اگر به‌سیاق این آیه توجه شود، روشن می‌شود که مقصود از (وَ مَا تَعْمَلُونَ)، «اصنام و بت‌ها» می‌باشد. زیرا پیش از این آیه آمده است: (قَالَ أَ تَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ)؛ {ابراهیم علیه السلام} گفت: «آیا چیزی را می‌پرستید که با دست خود می‌تراشید؟» سپس آمده است: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ)؛ با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم آنچه می‌کنید (می‌سازید)» (تفصیل این موضوع را بنگرید در: سید مرتضی، ۳۸) عجیب است که ابن عربی و دیگر قائلان به جبر نمی‌نگرند که خداوند در این آیات بت‌پرستان را نکوهش کرده است؛ در حالی که اگر خداوند خالق این کار آنها بود و آنها از خود اختیاری نداشتند، این نکوهیدن وجهی نداشت. بنابراین تحمیل این آیه برای نفی اختیار انسان، از جمله مصادیق تفسیر به رأی است.

۳. شبستری، ۱۸۹.

۴. ابن عربی، ۶۸/۳.

تَقَرَّبَ به او اعطا می‌کند، کشف و درک این حقیقت است که خدا سَمِع و بصر اوست؛ در حالی که او خیال می‌کرد که با شنوایی خودش می‌شنود.» به نظر ابن‌عربی، در این مقام که انسان از جهل فاصله می‌گیرد، دعوی ربوبیت می‌کند؛ مانند فرعون که می‌گفت: (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) ^۱ ابن‌عربی در این زمینه می‌نویسد: «لَمَّا علم فرعون إن الحق سمع خلقه و بصره و لسانه و جميع قواه لذلك قال بلسان الحق (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) إذ علم إن الله هو الذي قال على لسان عبده (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) فأخبر الله تعالى أنه أخذه (نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى) ^۲ و النكل القيد فقيده الله بعبوديته مع ربه في الأولى بعلمه أنه عبد الله و في الآخرة إذا بعثه الله يبعثه على ما مات عليه من الايمان به علما و قولاً و ليس بعد شهادة الله شهادة و قد شهد له أنه قيده في الأولى و الآخرة» ^۳ یعنی: «هنگامی که فرعون دانست که خداوند شنوایی، بینایی، زبان و تمام قوای مخلوقش است، از این رو با زبان حق گفت: «من پروردگار برتر شما هستم»، زیرا می‌دانست که خداوند است که بر زبان بنده‌اش می‌گوید: «من پروردگار برتر شما هستم». پس خدای متعال خبر داده که او را به نکال دنیا و آخرت گرفته است و «نکل» یعنی بند؛ پس خدا او را به عبودیتش با پروردگار خویش در دنیا بند زده است؛ به علمش که او بنده‌ی خداست و در آخرت که خدا او را مبعوث می‌کند (نیز همینطور است)؛ او را با همان ایمانی که داشته و با آن مرده است، برمی‌انگیزد؛ هم از جهت علم و هم از جهت سخن و پس از گواهی خداوند، هیچ شهادتی نیست و خدا برای او شهادت داده که وی را در دنیا و آخرت مقید ساخته است.» بنابراین، در نگرش ابن‌عربی فرعون عارفی بلندپایه است و به کشف این حقیقت نایل آمده است که خداوند شنوایی، بینایی، زبان و جميع قوای انسان است و از این رو می‌گفت: (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) و در حقیقت این سخن فرعون نبود، بلکه سخن خدا بود که از زبان فرعون جاری

۱. النازعات، ۲۴.

۲. النازعات، ۲۵.

۳. همان، ۵۳۳.

شد!

نتیجه اینکه برداشت ابن عربی از حدیث قرب نوافل این است که با انجام واجبات و مستحبات، تقرّبی برای انسان ایجاد می‌شود که وحدت وجود و نیز توحید افعالی^۱ را برای او هویدا می‌سازد.

۲-۷-۶-۱-۴- نظر مولوی

مولوی (م ۶۷۲ق) در ابیات مثنوی، به این حدیث اشاره کرده که می‌توان از خلال موضوعاتی که وی بدان مناسبت، حدیث را ذکر کرده است، برداشت او را از حدیث فهمید؛ او در ضمن داستان پیر چنگی مثنوی سروده است:

گفته او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌سمع و بی‌بصر تویی سرتویی چه جای صاحب سرتویی
چون شدی من کان الله از وله من تو را باشم که کان الله له
که تویی گویم تو را گاهی منم هرچه گویم آفتاب روشنم^۲
همو درباره‌ی دعوت حضرت نوح علیه السلام سروده است:

گفت نوح ای سرکشان من من نی‌ام من ز جان مرده به جانان می‌زی‌ام
چون بمردم از حواس بو البشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من من نیستم این دم زهوست پیش این دم هر که دم زد کافر اوست^۳
وی در ابیات اول، بخشی از الفاظ حدیث را عیناً نقل کرده است و با بهره‌گیری از عبارت «من کان الله له»^۴ بیان داشته است که اگر کسی تمام قوای خود را در جهت رضای خدا به کار بگیرد، خداوند جوارح او را تصرف کرده و بینایی و شنوایی و قوای دیگر او می‌شود؛ چنانکه در ابیات مربوط به

۱. قبلاً بیان شده که مقصود ابن عربی از توحید افعالی، دقیقاً معادل نظریه‌ی جبر است.

۲. مولوی، ۸۸/۱. همان، ۱۴.

۳. این جمله در کتب عرفانی بسیار مورد توجه قرار گرفته است و برخی پنداشته‌اند که حدیث است؛ اما علیرغم جستجوی فراوان، در هیچ کتاب روایی، آن را به عنوان حدیث نیافتیم. به نظر می‌رسد که کهن‌ترین مأخذ این جمله تفسیر کشف الاسرار میبیدی باشد (نک: میبیدی، ۵۵۰/۵).

حضرت نوح عليه السلام نیز با بیان اینکه آن حضرت، اراده‌ی خویش را در اراده‌ی حقّ تعالی مستهلک کرده بود، ایشان را واصل به مقام قرب نوافل دانسته و به برداشت خود از حدیث مزبور اشاره کرده است؛ بر این اساس، تفسیر مولوی از حدیث آن است که انسان با عبادت پروردگارش به مرتبه‌ای می‌رسد که تنها خواست او را اراده می‌کند.

۲-۷-۶-۱-۵- نظر صدرالدین قونوی

برداشت صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ق)، قرابت زیادی با نظر ابن عربی درباره‌ی حدیث مزبور دارد، وی در کتاب الفکوک که دوره‌ی فشرده‌ای از عرفان نظری است، ضمن نقل حدیث قرب نوافل، آن را از جهت معنا، در ردیف آیاتی چون (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)¹ و (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ)² قرار داده و مانند ابن عربی، حدیث مزبور را گویای توحید افعالی دانسته است. او در توضیح تلقی خود از توحید افعالی، آن را عبارت از فاعلیت محض خداوند و انتساب تمام افعال انسان به حق تعالی می‌داند.³

۲-۷-۶-۱-۶- نظر سعیدالدین فرغانی

سعیدالدین فرغانی (م ۶۹۱ق)، شارح تائیه‌ی ابن فارض، در شرح ابیات ابن فارض که به حدیث قرب نوافل اشاره دارد، نوشته است:

و جاء حدیثی باتّحادی ثابت روایتی فی النّقل غیر ضعیفة
یشیر بحبّ الحقّ بعد تقربّ إلیه بنقل او اداء فريضة
و موضع تنبيه الإشارة ظاهر بکنت له سمعا کنور الظّهيرة
و حدیث من آمده است به صحّت و ثبوت اتحاد من که روایت آن حدیث، در نقل ثابت و صحیح است، نه ضعیف؛ و آن حدیث اشارت می‌کند به

۱. الأنفال، ۱۷.

۲. الفتح، ۱۰.

۳. نک: قونوی، ۲۳۹.

آن که محبت حق مر بنده را و محبت بنده مر حق را محقق است، بعد از آن که بنده تقرّب و نزدیکی طلبد به حق، به گزاردن نوافل و فرایض عبادات و موضع آن که آن اشارت، آگاهی می‌دهد از اتحاد در این حدیث، سخت ظاهر است و صریح هم چون نور آفتاب در وقت چاشتگاه^۱ فرغانی، درباره‌ی اینکه چرا ابن فارض می‌گوید: «جاء حدیثی باتّحادی ثابت: در حدیث من آمده است...» احتمال داده است که شاعر آن را با توجّه به مقام جمع الهی که نفی اغیار می‌کند، به خودش نسبت داده است.^۲ همو در موضعی دیگر از کتابش می‌نویسد: «از حدیث «إِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتَ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ» آن ظاهر می‌شود و مفهوم می‌گردد که چون محبت حق، پذیره بنده آید، و حجب را که احکام امتیازی‌اند، رفع کند، بروی حینئذ این حقیقت منکشف شود که سمع و بصر و سایر قوای او، خود حق بوده است.»^۳

ابیات ابن فارض و عبارات فرغانی در شرح آن، بیانگر آن است که آنها از حدیث قرب نوافل، اتحاد خداوند با انسان را برداشت کرده‌اند.

۷-۶-۱-۷-۲- نظر شبستری

شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ق)، در ابیات گلشن راز، با اشاره به این حدیث، برداشت خود را از آن بیان کرده است؛ ابیات مزبور از این قرار است:

چو نیکو بنگری در اصل این کار	هم او بیننده هم دیده است و دیدار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد	و بی‌یسمع و بی‌بصر عیان کرد ^۴
وی در ابیاتی دیگر، سروده است:	
کسی کو از نوافل گشت محبوب	به‌لای نفی کرد اوخانه جاروب
درون جان محبوب او مکان یافت	ز بی‌یسمع و بی‌بصر نشان یافت

۱. فرغانی، ۷۲۸.

۲. نک: همان.

۳. همان، ۶۰۰.

۴. شبستری، ۸۹.

ز هستی تا بود باقی بر او شین نیابد علم عارف صورت عین
چو ذات پاک گردد از همه شین نمازت گردد آنگه قره‌العین
نماند در میانه هیچ تمیز شود معروف و عارف جمله یک چیز^۱
در تمام آثار شبستری، ردّ پای عرفان ابن عربی دیده می‌شود؛ چنانکه وی،
در این ابیات نیز با تکیه بر نظریه‌ی وحدت وجود، حدیث را بیانگر این
دانسته است که با نیل به مقام قرب نوافل، عارف حقیقت وحدت را شهود
می‌کند.

۲-۷-۶-۱-۹- نظر سید حیدر آملی

سید حیدر آملی، از صوفیان شیعی قرن هشتم، دیدگاهی شبیه به ابن عربی
درباره‌ی این حدیث دارد؛ وی با ذکر ابیاتی، برداشت خود از حدیث را چنین
اظهار کرده است:

شهدت نفسک فینا و هی واحدة کثیرة ذات أوصاف و أسمائی
و نحن فیک شهدنا بعد کثرتها عینا بها اتّحد المرئی و الرائی
و هذا هو مقام مشاهدة العبد نفسه مع کثرتها، فی مرآة الحق، واحدة، و کذلک
(مقام) مشاهدة الحق نفسه، فی مرآة العبد، مع وحدتها، کثیرة. و هو - أعنی هذا المقام
الخاص - أعلى مراتب العارف و أجّلها و کیف لا (یکون کذلک) و هو مقام الجمع
الحقیقی و مرتبة الوصول الکلی، الذی لیس فوقه مقام و لا مرتبة؟ لانه لو لم یکن
کذلک، لما قال (الحق فی الحديث القدسی): «كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و
رجله»^۲ یعنی: تو نفس خودت را در ما می‌بینی و در حالی که یک چیز بیشتر
نیست، کثیر است و دارای اوصاف و اسماء است و ما نیز عینی را که با آن، دیده
شونده و بیننده متحد می‌شود را در تو می‌بینیم و این مقامی است که در آن، بنده،
نفس خودش را با وجود کثرتش در آینه‌ی حق، به شکلی واحد می‌بیند؛ چنان

۱. شبستری، ۱۲۵.

۲. آملی، نقد النقود، ۶۷۵.

که حق تعالی نیز نفس خود را در آیین‌های بنده، با وجود وحدتش، کثیر می‌بیند و این مقامی بس بلندپایه در عرفان است و چگونه این طور نباشد، حال آنکه مقام جمع حقیقی و وصول کلی است که بالاتر از مقام و مرتبه‌ای نیست؟ زیرا اگر چنین نبود خدای متعال در حدیث قدسی نمی‌گفت که من شنوایی، بینایی، زبان، دست و پای بنده‌ام می‌شوم.» همو در تألیف دیگری می‌نویسد: «الواصل هو الذی یصل الی الله تعالی بالفناء فیہ و البقاء به، فی مقام المحبة التامة، و هو صیرورة المحبّ و المحبوب شیئا واحدا، كما قال (فی الحدیث القدسی): «كنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله» الحدیث. و قالوا: انا من أهوی و من أهوی انا نحن روحان حللنا بدنا.^۱ یعنی: «واصل کسی است که که با فناء در خدا و بقای با او به خداوند برسد که در مقام محبت تامه محقق می‌شود و آن یکی شدن محب و محبوب است؛ چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «كنت سمعه و بصره...» در واقع تفسیر سید حیدر آملی از حدیث با توجه به نظریه‌ی وحدت وجود صورت پذیرفته است؛ به همین جهت، از تعبیری که قائلان به نظریه‌ی مزبور در تبیین آن به کار برده‌اند، همچون وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، استفاده کرده است.

۲-۷-۶-۱-۹- نظر جامی

نور الدین عبد الرحمن جامی (م ۸۹۸ق)، در منظومه‌ی هفت اورنگ، حدیث قرب نوافل را در قالب این ابیات توضیح داده است:

چون تو سازی روان ز نافله‌ها	به دیار قبول قافله‌ها
بر قوای تو وحدت و اطلاق	غالب آید به قدر استحقاق
چشم و گوش و زبان تو هریک	عین هستی حق شود بی‌شک
وصف امکان شود در او مغلوب	منصبغ‌یابی‌اش به حکم وجوب

۱. آملی، المقدمات من نصال نصوص، ۲۶۹.

فعل و ادراک در همه حالت	به تو باشد مضاف و حق آلت
گرددت پیش صوفیان کرام	متقرب به قرب نافله نام
و گر آن رتبه‌ات شود حاصل	که تو آلت شوی و حق فاعل
هر که عرف مقربان داند	اهل قرب فرایض خواند
ور کنی این دو قرب را با هم	جمع باشی یگانه‌ی عالم ^۱

در دیدگاه جامی، مقام قرب نوافل، بنده را به جایگاهی سوق می‌دهد که خداوند ابزاری برای افعال او می‌شود؛ چنان که در مقام قرب فرائض، این نسبت به عکس است؛ یعنی خداوند فاعل است و انسان آلت و از آن رو که در عالم چیزی جز خدا نیست، فاعل تمام این افعال هم خداست؛ با این توضیح که خداوند دارای تجلیات و شئون مختلف است؛ یعنی در تجلی خود، به لباس‌های مختلف در می‌آید و افعال گوناگونی را انجام می‌دهد که لباس و کارهای انسانی نیز یکی از آنهاست و یگانه‌ی عالم در عرفان کسی که این دو مقام (قرب فرائض و نوافل) را جمع کند. بنابراین جامی نیز مبتنی بر نظریه‌ی وحدت وجود، حدیث را شاهی بر لوازم این نظریه، از جمله توحید افعالی، دانسته است.

۲-۷-۶-۱۰- نظر ملاصدرا

اگرچه همگان ملاصدرا را شیرازی را به عنوان حکیم و فیلسوف مسلمان می‌شناسند، اما پیداست که بسیاری از آراء و نظرات او ریشه در مباحث عرفان نظری دارد؛ از این رو بجاست که اشاره‌ای هم به برداشت او از حدیث قرب نوافل داشته باشیم؛ ملاصدرا با تکیه بر وحدت وجود، تمامی افعال را به خداوند نسبت داده و تصریح کرده است: «تمام افعال مخلوق خداست؛ بدون این که اشتراکی در میان باشد و همچنین فعلی که از بنده صادر می‌شود، در حقیقت از خداوند صدور یافته است؛ بدون این که اشتراکی وجود داشته باشد؛ زیرا وجود

۱. جامی، ۲۸۹.

بنده نیز در حقیقت شأنی از شئون خداوند است.^۱ وی سپس به حدیث قرب نوافل اشاره کرده و می‌نویسد: «و کلمة «كنت» فی الحدیث الإلهی «فإذا أحببته كنت سمعه» إلى آخره تدل علی أن الأمر کان علی هذا و هو لا یشعر، و کانت الکرامة التي أعطاهها هذا التعریف الکشف و العلم بأن الله کان سمعه فهو کان یتخیل انه یسمع بسمع»^۲ یعنی: «کلمه ی «كنت» در حدیث قدسی «فإذا أحببته كنت سمعه» تا آخر حدیث، بر این دلالت می‌کند که در حقیقت چنین بوده است و این بنده نمی‌دانسته است؛ پس کرامتی که این تقرّب به او اعطا می‌کند، کشف و درک این حقیقت است که خدا سمع و بصر اوست؛ در حالی که او خیال می‌کرد که با شنوایی خودش می‌شنود.» اگر این عبارات، با جملات ابن عربی^۳ مقایسه شود، معلوم می‌شود که ملاصدرا دقیقاً همان چیزی را گفته که ابن عربی در فتوحات مکیه بیان کرده است؛ حتی در الفاظ ابن عربی نیز، هیچ گونه تغییری ایجاد نکرده است. بنابراین برداشت ملاصدرا از حدیث قرب نوافل، مانند ابن عربی، وحدت خداوند و خلق و توحید افعالی است.

۲-۷-۶-۲ دیدگاه محدثان درباره‌ی مفهوم حدیث

محدثان شیعه و سنی، تبیینات گوناگونی از حدیث قرب نوافل داشته‌اند که پاره‌ای از آنها در آثار هر دو مذهب، قابل ملاحظه است؛ محور نظرات این بزرگان، این سؤال بوده است که چگونه خداوند، بینایی و شنوایی و دست و پای بنده‌ی خود می‌شود؟ وجوهی که دانشمندان علم حدیث، در این باره بیان کرده‌اند، به تفکیک دو مکتب از این قرار است:

۲-۷-۶-۱-۲ نظرات محدثان سنی درباره‌ی مفهوم حدیث

محدثان اهل سنت که به تبیین حدیث قرب نوافل پرداخته‌اند،

۱. ملاصدرا، ۴۴۱/۱.

۲. ملاصدرا، ۴۴۴/۱.

۳. نک: ابن عربی، الفتوحات، ۶۸/۳.

به ترتیب تقدّم، از این قرارند:

۲-۷-۶-۲-۱-۱- بیهقی:

ابوبکر بیهقی (م ۴۵۸) در توضیح این حدیث نوشته است: «قوله: كنت سمعه الذی یسمع به، معناه حفظ جوارحه علیه عن واقعة ما یکره، و قد یکون معناه و الله أعلم: كنت أسرع إلى قضاء حوائجه من سمعه فی الاستماع، و بصره فی النظر، و یده فی اللمس، و رجله فی المشی^۱ یعنی: «سخن خداوند که گفته است «شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود» به معنای حفظ جوارح او از انجام کارهایی است که مورد سخط خداوند قرار دارد و ممکن است معنای آن این باشد که من خواسته‌های او را از شنوایی او در شنیدن و بینایی او در دیدن و دستش در لمس کردن و پایش در راه رفتن، سریع‌تر برآورده می‌کنم (و خدا داناتر است).

۲-۷-۶-۲-۱- ابن جوزی:

عبدالرحمن ابن جوزی (م ۵۹۷ق) سه وجه را برای این حدیث بیان داشته که از این قرار است: اول: مقصود از گوش و چشم بنده شدن همانندی طاعت خداوند و این اعضاء، در دوستی آن بنده است؛ یعنی همانطور که آن بنده اعضاء و جوارح خود را دوست دارد، همچنین عبادت خداوند را دوست دارد (كنت کسمعه و بصره فهو یحب طاعتي كما یحب هذه الجوارح) دوم: مقصود از حدیث این است که جوارح بنده کاملاً به خداوند اختصاص می‌یابد و نمی‌شنود و نمی‌بیند مگر آنچه را که خدا می‌پسندد. سوم: مراد از حدیث این است که خداوند بنده‌ی مؤمنش را به مقاصدی که از به کارگیری این جوارح دارد می‌رساند.^۲

۱. بیهقی، ۵۲.

۲. نک: ابن جوزی، ۲۴۵.

۲-۷-۶-۲-۱-۳- ابن حجر عسقلانی

ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق)، بعد از طرح سه وجهی که ابن جوزی بیان کرده، وجوه دیگری را نیز برای حدیث ذکر کرده است که بدین شرح است: چهارم: مقصود این است که خداوند در یاری رساندن به بنده‌اش در مواجهه با دشمنان، همچون گوش و چشم او می‌شود. پنجم: در حدیث، کلمه‌ی «حافظ» در تقدیر است؛ یعنی حدیث در مفهوم «کنتُ حافظُ سمعه الذی یسمع به و حافظ بصره الذی یبصر به» است و چون خداوند حافظ گوش و چشم بنده‌اش می‌شود، او به چیزی گوش نمی‌دهد مگر آنچه خداوند شنیدنش را حلال کرده و چیزی را نمی‌بیند مگر آنچه خداوند دیدنش را حلال کرده است. ابن حجر، در ادامه به نقل از «الفاکھانی» وجهی را مطرح می‌کند که به نظر او از وجوه دیگر دقیق‌تر است و آن وجه از این قرار است که مقصود از سمع در این حدیث به معنی مسموع است؛ زیرا مصدر به معنای مفعول نیز استعمال می‌شود؛ چنانکه گفته می‌شود که (فلانٌ أُمْلِی به معنی مأمولی: فلانی آرزوی من است؛ یعنی او را آرزو دارم)؛ بنابراین وجه، معنی حدیث این می‌شود که بنده‌ی مؤمن در مقام قرب، به مرتبه‌ای می‌رسد که چیزی جز ذکر خدا را نمی‌شنود و چیزی جز آیات خدا را نمی‌بیند.^۱

۲-۷-۶-۲-۲- نظرات محدثان شیعه درباره‌ی مفهوم حدیث

از میان دانشمندان شیعه که به تبیین این حدیث پرداخته‌اند، می‌توان از این بزرگان یاد کرد:

۲-۷-۶-۲-۲-۱- ملا صالح مازندرانی

ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ ق) در شرح این حدیث نوشته است: «آنچه

۱. نک: ابن حجر، ۲۹۳/۱۱.

حلول و اتحاد حمل کرد؛ زیرا در آن صورت، وجهی برای دعا و تقاضا از خداوند باقی نمی‌ماند و دیگر جایی برای تکلیف و اجابت نبود... و برای این حدیث، معانی صحیحی می‌توان در نظر گرفت که هر کس با حقایق قرآنی آشنا باشد، بلکه هر که موضوعات متعارف زبان عربی را بشناسد، بدان پی می‌برد.^۱ وی بعد از این مقدمه، وجوه پنج‌گانه‌ای را برای حدیث مطرح کرده است که عبارتند از:

- ۱- عنایت خداوند به بنده، آنچنان که با اعضا و جوارح خود، چیزی جز آنچه خداوند بدان راضی است، عملی نسازد.
- ۲- خداوند، یاور و کمک‌رسان بنده‌ای که دوست می‌دارد، می‌شود؛ آنچنانکه اعضا و جوارح او وی را در کارهایش کمک می‌کنند.
- ۳- این که خداوند می‌گوید: وقتی بنده‌ام را دوست بدارم، او نیز مرا دوست خواهد داشت و مرا اطاعت خواهد کرد؛ پس در این حال، مانند اعضا و جوارح او، نزدش عزیز و محترم می‌شوم.
- ۴- ممکن است، مقصود این باشد که، هرگاه بنده‌ام با انجام نوافل به من تقرّب جست، او را دوست خواهم داشت و موفقش می‌سازم؛ آنچنانکه دیگر به گوش و چشم و زبان و دست خودش تکیه نمی‌کند؛ بلکه به من متکی می‌شود؛ مانند کسی که در مواجهه با کاری، بلافاصله از جوارح خود کمک می‌گیرد، بنده‌ی نایل به این مقام، در هر کاری به من رجوع و اعتماد می‌کند و من نیز مانند جوارح، اجابتش می‌کنم.
- ۵- ممکن است، مقصود این باشد که، خداوند از جهت نزدیکی و توجّه و عنایت ویژه و فزونی رحمت و رأفتش به بنده، مانند نزدیکی و قرب اعضا و جوارحش به او می‌شود و این نزدیکی به معنای علم و احاطه‌ی خاص خداوند است؛ نه به معنای قرب جسمانی.^۲

۱. حر عاملی، الإثنتی عشریه، ۸۰.

۲. نک: همان.

۲-۷-۶-۲-۴- علامه مجلسی

علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق)، در آثار متنوع خود، با تکیه بر آیات و روایات، به توضیح این حدیث پرداخته است. تأکید فراوان او بر آیات و روایات در فهم مقصود حدیث، اعتبار خاصی به تبیینات او بخشیده است. وی در کتاب بحارالانوار، وجوه چهارگانه‌ای درباره‌ی حدیث مزبور بیان کرده که از این قرار است:^۱ اول: انسان مؤمن به جهت شدت تخلّق به اخلاق الهی و وفور محبت نسبت به پروردگار متعال، از خواست و اراده‌ی خود تهی شده و تنها کارهایی را انجام می‌دهد که خداوند دوست دارد. دوم: مقصود این است که در نزد انسان مؤمن، حق تعالی محبوب‌تر از شنوایی و بینایی و زبان و دستش می‌شود و این جوارح ارزشمند را در راه رضای خدا بذل می‌کند؛ بنابراین مراد از «کنتُ سمعه» این است که حق تعالی از جهت محبت و اکرام، مانند سمع اوست؛ بلکه عزیزتر از سمع اوست؛ زیرا آن بنده، سمع خویش را در راه رضایت خداوند بذل کرده است و همچنین است سایر جوارح. سوم: مراد حدیث این است که من نور شنیدن و دیدن و قوت دست و پا و زبان او می‌شوم؛ به این معنی که چون بنده‌ی مؤمن نور بینایی خود را در مسیر رضای پروردگارش به کار گرفت، خدای متعال به مقتضای وعده‌ی خویش که (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ): اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود.^۲ نوری از انوار خویش را به او می‌بخشد که به وسیله‌ی آن حق و باطل را از هم تشخیص می‌دهد و با آن مؤمن و منافق را می‌شناسد؛ چنانکه خدای متعال فرمود: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ): در این (سرگذشت عبرت‌انگیز)، نشانه‌هایی است برای هوشیاران.^۳ و پیامبر اکرم ﷺ گفته‌اند: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ: از زیرکی مؤمن پروا کنید، زیرا

۱. دو وجه از وجوهی که علامه مجلسی بیان کرده است، با وجوهی که ابن جوزی و ابن حجر مطرح کرده‌اند مشترک است.

۲. الإبراهیم، ۷.

۳. الحجر، ۷۵.

که او در پرتو نور خدا می‌نگرد.^۱ و چون بنده‌ی مؤمن قوت بدنی خویش را بذل خدا کند، خداوند قدرتی فراتر از توان بشری به او می‌دهد، چنان که مولای اطهر ما علی‌علیه السلام بیان داشتند: «وَاللَّهِ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْرٍ بِقُوَّةِ جِسْمَانِيَّةٍ بَلْ بِقُوَّةِ رَبَّانِيَّةٍ: سوگند به خدا که در خیر را با نیروی جسمانی برنکنم، بلکه با نیروی ربّانی این کار را انجام دادم.»^۲ و همچنین است سایر اعضا و جوارح مؤمن کامل. **چهارم:** هنگامی که مؤمنی از سلطه‌ی هوی و هوس خویش بیرون آمد و رضایت مولای خود را بر تمام خواست‌ها و شهوات خود ترجیح داد، پروردگار، در نفس و بدن او تصرف می‌کند و تدبیر قلب و عقل و جوارح او را عهده‌دار می‌شود؛ پس با خدا می‌شنود و با خدا می‌بیند و با خدا راه می‌رود و کار می‌کند؛ چنانکه در تأویل آیه‌ی (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ)^۳: شما جز آن نمی‌خواهید که خدا خواسته باشد» روایاتی در این زمینه دیده می‌شود.^۴ مجلسی در «مرآة العقول»، علاوه بر این وجوه چهارگانه، به دو وجه دیگر نیز اشاره کرده است که یکی از آنها به شیخ‌بهای تعلّق دارد؛ وی به نقل از شیخ‌بهای می‌نویسد: «این حدیث حاکی از نهایت قرب بنده به حق تعالی و چیرگی محبّت خداوند بر ظاهر و باطن بنده‌اش است و بر این اساس مقصود از حدیث آن است که خداوند می‌گوید: چون بنده‌ام را دوست بدارم او را به محلّ انس و عالم قدس می‌کشانم و فکر او را غرقه‌ی اسرار ملکوت و حواس او را معطوف به انوار جبروت می‌کنم؛ پس

۱. کلینی، ۲۱۸/۱.

۲. حلی، نهج الحق، ۲۵۰.

۳. انسان، ۳۰.

۴. کامل بن ابراهیم طیّ ملاقاتی که با حضرت مهدی علیه السلام در زمان حیات امام عسکری علیه السلام داشته است، از امام زمان (عج) این سخن را شنیده و نقل کرده است که: «قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيَّةِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ شِئْنَا وَاللَّهُ يَقُولُ ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾: دل‌های ما ظرف مشیت خدا است وقتی او بخواهد ما خواهیم خواست؛ چنانکه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾» (نک: طوسی، الغيبة، ۲۴۷) همچنین امام هادی علیه السلام در تفسیر آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی تکویر، که مضمونی مانند آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی انسان دارد، بیان داشته‌اند: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قُلُوبَ الْأَئِمَّةِ مُورِدًا لِإِرَادَتِهِ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شَيْنَا شَاءُوهُ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾: و خداوند دل‌های ائمه را محلّ اراده‌ی خویش قرار داده هرگاه خداوند چیزی را بخواهد آنها خواهند خواست، اینست تفسیر آیه: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾» (صفار، ۵۱۷) و نیز نک: مجلسی، بحار الانوار، ۳۲/۸۴.

وی در مقام قرب ثابت قدم شده و گوشت و خورش با محبت ممزوج می‌شود؛ تا جایی که خود را فراموش کرده و به هیچ یک از اغیار توجه نمی‌کند (و تمام توجهش معطوف به من می‌شود)؛ چنانکه من به منزله‌ی شنوایی و بینایی او می‌شوم^۱ این تعبیر شیخ بهایی بر این دلالت دارد که برداشت وی از حدیث، توجه صرف بنده به حق تعالی است. وجه دیگری که در مرآة العقول مورد اشاره قرار گرفته است، اینچنین است: «المعنى اذا احبته كنتُ كسمعه و بصره فى سرعة الاجابة فقله: «إن دعانى أجبت» إشارة إلى وجه التشبيه يعنى إني أجيبه سريعاً إن دعانى إلى مقاصده كما يجيبه سمعه عند إرادته سماع المسموعات و بصره عند إرادته إِبصار المبصرات» (همان) یعنی: «معنای حدیث این است که چون بنده‌ام را دوست بدارم، از جهت سرعت اجابت، مانند سمع و بصر او می‌شوم و اینکه در حدیث آمده است: «اگر مرا بخواند او را اجابت می‌کنم» به وجه تشبیه اشاره دارد؛ یعنی همچنانکه قوه‌ی شنوایی و بینایی او، به محض اراده‌ی شنیدن و دیدن، او را اجابت می‌کند، من هم به سرعت خواسته‌های او را برآورده می‌کنم» مجلسی توضیح داده است که این تشبیه را «تشبیه بلیغ» می‌نامند که در آن «اداة تشبیه» حذف می‌شوند؛ چنانکه گفته می‌شود: «زیدٌ اسدٌ». وی بعد از ذکر این وجوه می‌نویسد: «آنچه در تبیین این حدیث گفتیم موافقت بیشتری با قرآن و احادیث و اصطلاحات اهل بیت علیهم‌السلام دارد و برخلاف توجیهات دیگران، متوقف بر مطالبی که شریعت نافى آن است، نیست.» با وجود این، به نظر می‌رسد که در نگاه علامه مجلسی از میان این وجوه، دو وجه دقیق‌تر است؛ چنانکه وی پیش از ذکر وجه سوم نوشته است: «هو اظهر عندى من سائر الوجوه»^۲ و درباره‌ی وجه چهارم تصریح کرده است: «این وجه جایگاهی رفیع‌تر و مناسب‌تر دارد و از حلاوت و دقت بیشتری برخوردار است و پنهان‌تر از وجوهی است که پیش‌تر ذکر شد.»^۳

۱. مجلسی، مرآة العقول، ۳۹۱/۱۰.

۲. همان، ۳۹۲.

۳. همان، ۳۹۳.

۲-۷-۷- ارزیابی تبیین محدثان از حدیث

می‌توان گفت که مدلول آیاتی چون (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ)، (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)¹، (إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ)²، (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ)³ مؤیدی برای وجه چهارمی است که مجلسی در بحارالانوار ذکر کرده است و در بیانات برخی از محدثان دیگر نیز مشاهده می‌شود؛ به این ترتیب که چون بندهی مؤمنی تمام قوا و امکانات خویش را وقف حق تعالی کند، خدای متعال، به مقتضای فضل و کرم خویش، کار او را چنین پاداش می‌دهد که خود مدبر جوارح او می‌شود؛ یعنی که از آن جوارح چیزی جز حق سر نمی‌زند و آن بندهی مؤمن نمادی برای مشیت و اراده‌ی الهی می‌شود؛ این مقام به طور مطلق و ضمانت شده برای انبیاء و امامان علیهم‌السلام است؛ از همین روست که بیعت با پیامبر ﷺ بیعت با خداست⁴ و اطاعت از ایشان، اطاعت از خداست⁵ و از همین روست که حجت خدا، عین الله، اذن الله و ید الله است.⁶ در این زمینه روایتی از امام صادق علیهم‌السلام نقل شده است که به جهت ارتباط آن با بخشی از حدیث قرب نوافل آن را ذکر می‌کنیم. امام صادق علیهم‌السلام راجع به سخن خدای عزوجل (فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ): هنگامی که ما را به خشم آوردند، از آنها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم» فرمود: خدای عز و جل چون افسوس ما افسوس نخورد اما او دوستانی برای خود آفریده که آنها افسوس خورند و خشنود گردند. و ایشان مخلوق و پرورش یافته‌ی خدا هستند و خداوند خشنودی آنها را خشنودی خود و خشم آنها را خشم خود قرار داده زیرا ایشان را مبلغان خود و

۱. النساء، ۸۰.

۲. الاحقاف، ۹.

۳. النجم، ۳.

۴. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِثْقَلُ ذَرَّةٍ مِنْهُ جَزَاءٌ عَظِيمًا﴾ (فتح، ۱۰).

۵. نک: نساء، ۸۰.

۶. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: أَنَا عَلِمُ اللَّهَ وَأَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِي وَلِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَعَيْنُ اللَّهِ وَجَنْبُ اللَّهِ وَأَنَا يَدُ اللَّهِ» (ابن بابویه، التوحید ۱۶۴ و نیز بنگرید به: کلینی، ۱/۱۴۵)

دلالت‌کنندگان به سوی خود مقرر داشته است و از این جهت است که آن مقام را دارند، معنی آیه آن نیست که افسوس و خشم عارض خدای تعالی شود چنان که دامن‌گیر مخلوق می‌شود؛ بلکه معنی آن چنین است که در این باره گفته است «مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَقَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» هر که یکی از دوستان مرا خوار کند به پیکار من آمده و مرا به مبارزه خوانده است و فرموده: «هر کسی از پیامبر ﷺ اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است» و نیز فرموده است «کسانی که با تو بیعت کنند با خدا بیعت کرده‌اند و دست خدا روی دست ایشان است» تمام این عبارات و آنچه مانند این‌هاست معنایش همان است که برای گفتن و خشنودی و خشم و غیر این دو از صفات دیگر نیز همین‌طور است؛ اگر بنا باشد که خشم و آزرده‌گی عارض خدا شود در صورتی که خود او خالق و پدید آورنده‌ی آنها است روا باشد که کسی بگوید: «روزی خدای خالق نابود گردد»، زیرا اگر او دچار خشم و آزرده‌گی شود، تغییر و دگرگونی عارضش می‌شود و چون دگرگونی عارضش شود از نابودی ایمن نباشد، به علاوه، در این صورت میان پدید آورنده و پدیده‌ها و میان قادر و آنچه تحت قدرت است و میان خالق و مخلوق فرقی نباشد؛ حال آنکه خدا از چنین سخنی منزّه است. او خالق همه چیز است بدون آنکه به آنها نیازی داشته باشد و چون بی‌نیاز است اندازه و چگونگی نسبت به او محالست؛ (این مطلب را) بفهم ان شاء الله تعالی^۱ در این حدیث و سایر احادیثی که در همان باب از کتاب «الکافی نقل شده»، کاملاً تصریح شده است که اطلاق حالاتی چون خشم و آزرده‌گی و خوشحالی و نیز جوارحی چون دست و صورت و گوش و چشم به خداوند از این روست که خدای متعال افعال بنده‌ی کامل خویش را به خود نسبت داده است؛ زیرا او خواستی جز خواست حق تعالی ندارد؛ به همین جهت، اعضاء و جوارح او نیز به خدا نسبت داده می‌شود؛ زیرا

جز اراده‌ی الهی، چیزی از آن جوارح سر نمی‌زند.

۲-۷-۹- برداشتی از حدیث در پرتو خطبه‌ی هفتم نهج البلاغه

نقطه‌ی مقابل مقام قرب نوافل، آن است که انسانی با تمام توان خود در مسیر شیطان فعالیت کند؛ در این صورت او با برآورده کردن اهداف و مقاصد شیطان، محلّ ظهور اراده‌ی او می‌شود؛ در خطبه‌ی هفتم نهج البلاغه، با ذکر استعاراتی، فرجام شوم این افراد ترسیم شده است؛ خطبه‌ی مزبور چنین است: «اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَاكًا وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَاكَاءَ فَبَاضَ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَركَبَ بِهِمُ الزَّلَلَ وَ زَيْنَ لَهُمُ الْخُطْلَ فِعْلٌ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ»^۱ یعنی: «(منحرفان) شیطان را معیار کار خود گرفتند،^۲ و شیطان نیز آنها را دام خود قرار داد و در دل‌های آنان تخم گذارد، و جوجه‌های خود را در دامن‌شان پرورش داد. (تا جایی که) با چشم‌های آنان نگریست و با زبان آنان سخن گفت. پس آنها را بر مرکب گمراهی سوار کرد^۳ و کردار زشت را در نظرشان زیبا جلوه داد؛ مانند رفتار کسی که در تسلط و طغیان شیطان شریک است و با زبان شیطان، سخن باطل می‌گوید»، شارحین این خطبه به برخی از لطایف کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) اشاره کرده‌اند؛ ازجمله استعاره‌ی آن حضرت به تخم گذاشتن و پروراندن جوجه‌ها در سینه و دامن اهل باطل، به وسوسه و اغوای تدریجی آنها توسط شیطان و تداوم گمراهی آنها اشاره دارد؛ زیرا پرندگان در مأوی و مسکن خود تخم‌گذاری می‌کنند؛ و نه جایی دیگر.^۴ نکته‌ی دیگر، نگاه و نطق شیطان با چشم و زبان آنهاست؛ مولی فتح الله کاشانی در شرح این بخش خطبه نوشته است: «یعنی فعل و قول ایشان، فعل و قول کسی است که من جمیع الوجوه

۱. سید رضی ۵۳. ۲. یعنی به او اعتماد کردند (نک: کاشانی، ۱/۱۶۷).

۳. کنایه از اینکه، آنها را در انجام گناهان و لغزش‌ها مسلط ساخت (نک: همان، ۱/۱۶۸).

۴. نک: ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۱.

مطیع شیطان شده باشد و از غایت امتزاج و اختلاط او با شیطان، اثنت بینهما زایل گشته باشد؛ به حیثیتی که فعل و نطق او، فعل و نطق شیطان باشد و فعل و نطق شیطان، فعل و نطق او.^۱ توجه به عبارات حضرت امیر(علیه السلام) در این خطبه، می‌تواند کمک شایانی به فهم متن حدیث قرب نوافل کند؛ از آن رو که خطبه‌ی مزبور، سیاقی شبیه به حدیث قرب نوافل دارد؛ زیرا در هر دو حدیث سخن از تصرف جوارح انسان است؛ با این تفاوت که در حدیث قرب نوافل، سخن از تصرف خدا و در این خطبه سخن از تصرف شیطان است.

بنابراین، می‌توان گفت مقصود از حدیث قرب نوافل، نیل «بنده» به مرتبه‌ای است که جز مشیت و اراده‌ی خداوند چیزی نخواهد؛ به نظر می‌رسد که این وجه تناسب بیشتری با ظاهر حدیث و آیات و روایات دیگر دارد.

۲-۷-۱۰- ارزیابی برداشت عارفان از حدیث

چنان که ملاحظه شد، نگرش عرفایی چون غزالی و مولوی به حدیث قرب نوافل، قرابت بیشتری با برداشت محدثان از حدیث دارد؛ هر چند که در پاره‌ای از ابیات دیگر مولوی، موضوعاتی چون وحدت وجود و توحید افعالی نیز مشاهده می‌شود؛^۲ اما علیرغم این، نگرش وی به حدیث قرب نوافل، فارغ از تأثیر آن موضوعات است. این برداشت با سیاق حدیث و آیات و روایات دیگر هماهنگ است؛ بر خلاف برداشت ابن عربی و سایر عارفان که از ابعاد مختلف قابل مناقشه است؛ دیدگاه این گروه را می‌توان ذیل این عناوین مورد نقد و بررسی قرار داد:

۲-۷-۱۰- ناهمخوانی با سیاق حدیث

مطابق تفسیری که ابن عربی از حدیث داشته است، حقیقتی در عالم وجود دارد که از درک مردم پنهان است؛ آنها به سبب جهل‌شان، خیال می‌کنند که فاعل

۱. کاشانی، ۱۶۸/۱.

۲. نک: مولوی، ۳۰/۱ و ۹۵۵/۶.

کارهایی که انجام می‌دهند، خودشان هستند؛ حال آنکه چنین نیست و تقرّب به خدا منجر به زدودن این توهّم می‌شود؛ این تفسیر از جهاتی با متن حدیث سازگار نیست؛ زیرا نه تنها در حدیث، تصریحی به این کشف نشده است، بلکه اشاره‌ای هم که دالّ بر آن باشد، وجود ندارد؛^۱ در حدیث قرب نوافل، تصرّف جوارح به عنوان نتیجه‌ی محبّتی که حاصل تقرّب بنده‌ی مؤمن به خداست، بیان شده است؛ به عبارت دیگر خداوند، شنوایی و بینایی و دست و زبان کسی می‌شود که به سبب انجام فرائض و نوافل، دوستش دارد و این چنین کاری مخصوص به این بندگان است؛ حال آنکه مطابق برداشت ابن‌عربی از حدیث، چنین بودن خدا به همه‌ی انسان‌ها، بلکه به همه‌ی مخلوقات تعمیم داده می‌شود؛ این سخن ارتباطی با این حدیث ندارد. افزون‌اینکه بر مبنای برداشت ابن‌عربی، این خداوند است که با جوارح انسان، افعال را انجام می‌دهد؛ چنانکه درباره‌ی فرعون تصریح کرده است: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ (أَنَا رَبُّكُمْ أَلَا أَعْلَى)».^۲ این سخن نیز با سیاق حدیث ناسازگار است؛ زیرا در حدیث آمده است: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ». این عبارات گویای آن است که فاعل شنیدن، دیدن و سخن گفتن بنده‌ی مؤمن است، نه خداوند؛ اما چون او این کارها را به امداد ویژه‌ی الهی انجام می‌دهد، یا از آن رو که صرفاً مرادات الهی را ظاهر می‌کند، چنین تعبیری در حدیث به کار رفته است و به هر ترتیب فاعل آن بنده است. به عبارت دیگر، در این حدیث چنین آمده است که انسان مؤمن به مرتبه‌ای می‌رسد که افعال را بالله انجام می‌دهد؛ در حالی که اگر وحدت وجود شهود شده بود، دیگر نمی‌بایست وجود غیری در میان باشد؛ زیرا در آن صورت باید گفته می‌شد که بنده‌ی مؤمن می‌دید که خداوند است که

۱. البته ابن‌عربی کلمه‌ی کنت را که فعل ماضی است، دال بر این می‌داند که این امر چنین بوده است (یعنی خدا فاعل بوده) و حالا کشف شده است؛ حال آنکه در جمله‌ی شرط، اگر فعل شرط و جواب شرط ماضی بیاید دلالتی بر گذشته ندارد؛ شاهد آنکه در برخی از روایات فعل «اکون» آمده است (صنعانی، ۱۹۲/۱۱؛ طبرانی، ۲۲۲/۸).

۲. النازعات، ۲۴. ۳. ابن‌عربی، ۵۳۳/۳.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۳۵۷

می‌شنود و اوست که می‌بیند و سخن می‌گوید؛ در حالی که این تعبیر تفاوت زیادی با متن حدیث دارد.

۲-۷-۱۰-۲- ناسازگاری نظریه‌ی وحدت وجود با مدلول آیات و روایات

چنانکه ملاحظه می‌شود، برداشت ابن عربی از حدیث «قرب نوافل» بر نظریه‌ی «وحدت وجود» مبتنی است؛ حال آنکه این نظریه، با آیات و روایات سازگار نیست؛ چنانکه در تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام از سوره‌ی توحید به بینونت خالق و مخلوق اشاره شده است^۱ و این موضوع (تباین ذاتی خداوند با مخلوقات) در قالب روایات فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است،^۲ از این رو، نقد دیگری که بر نگرش ابن عربی به حدیث مزبور وارد است، تطبیق حدیث با موضوع «وحدت وجود» است؛ زیرا یکی از بایدهای تفسیر و فقه‌الحديث، هماهنگی برداشت مفسر و فقیه با مدلول آیات و روایات دیگر است.

۲-۷-۱۰-۳- ناسازگاری تلقی ابن عربی از توحید افعالی با آیات و روایات

یکی از برداشت‌های ابن عربی از حدیث قرب نوافل این بود که بنده با انجام مستحبات، به کشف این حقیقت نایل می‌شود که فاعل افعال او خداست که همان جبر و نفی آزادی و اختیار انسان در افعال خود است؛ حال آنکه عقیده به مجبور بودن انسان در کارهایی که انجام می‌دهد، با حکمت و عدل الهی در تعارض است؛ زیرا در آن صورت، دعوت پیامبران علیهم‌السلام بیهوده بود و ثواب و عقاب الهی هیچ توجیهی نداشت؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در تذکر عقلی به آن فردی که تصور کرده بود حرکت و جهادش در نبرد صفین از روی جبر بوده

۱. نک: ابن بابویه، التوحید، ۹۱.

۲. برای نمونه نک: کلینی، ۸۳/۱؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱۵۱/۱، التوحید، ۳۴ و ۶۹؛ سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۵ و ۲۳۳.

است، بیان فرمود: «وای بر تو! شاید قضاء لازم، و قدر حتمی را گمان کرده‌ای؟ اگر چنین بود، پاداش و کیفر، بشارت و تهدید الهی، بیهوده بود. حال آنکه خداوند سبحان، بندگان خود را فرمان داد در حالی که اختیار دارند، و نهی فرمود تا بترسند، احکام آسانی را واجب کرد، و چیز دشواری را تکلیف نکرد، و پاداش اعمال اندک را فراوان قرار داد، با نافرمانی بندگان مغلوب نخواهد شد، و با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود، و پیامبران را به شوخی نفرستاد، و فرو فرستادن کتب آسمانی برای بندگان بیهوده نبود، و آسمان و زمین و آنچه را در میان‌شان است بی‌هدف نیافرید. این پندار کسانی است که کافر شدند و وای از آتشی که برای کافران مهیاست.»^۱ چنانکه سایر امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز به این امر تصریح کرده‌اند.^۲ بر این اساس، نفی حریت و اختیار انسان در اعمال خویش، نه تنها با آموزه‌های تقلید در تعارض است، بلکه با یافته‌های عقلی نیز سازگار نیست.

۲-۷-۱۱- نتایج

از مجموع مباحث پیش گفته نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- حدیث قرب نوافل در معتبرترین کتب حدیثی شیعه و سنی نقل شده است؛ همچنین بررسی‌های سندی گویای آن است که برخی از اسناد حدیث، صحیح می‌باشد.

۲- عرفا برداشت متفاوتی از حدیث قرب نوافل داشته‌اند؛ کسانی چون غزالی و مولوی، آن را حاکی از شدت قرب و محبت خداوند به بنده‌اش دانسته‌اند؛ این برداشت با سیاق حدیث و آیات و روایات دیگر سازگار است؛ اما ابن عربی و صوفیانی چون فرغانی، سید حیدر آملی، شبستری و جامی، حدیث را به عنوان شاهدی بر نظریه‌ی وحدت وجود، و لوازم آن، به ویژه مجبور بودن انسان در افعال خویش، مطرح کرده‌اند.

۱. سید رضی ۴۸۱ و نیز بنگرید به: کلینی، ۱۵۵/۱.

۲. برای نمونه نک: کلینی، ۱۵۹/۱، ابن بابویه، التوحید، ۴۷، ۹۶ و ۳۶۱.

بخش ۲. بررسی‌های تطبیقی در فقه‌الحديث پاره‌ای روایات \ ۳۵۹

۳- محدثان شیعه و سنی، وجوهی را برای حدیث مزبور بیان کرده‌اند؛ به نظر می‌رسد که از میان این وجوه، دو وجه است که تناسب بیشتری با سیاق حدیث و آیات و روایات دیگر دارد؛ به این ترتیب که گفته شود مقصود از حدیث قرب نوافل، نیل «بنده» به مرتبه‌ای است که جز مشیت و اراده‌ی خداوند چیزی نخواهد؛ یا اینکه مقصود، رسیدن او به مقامی است که تمام کارها را با اتکا به قدرت و هدایت خداوند انجام دهد.

۴- برداشت ابن عربی و صوفیان دیگر از این حدیث، از جهت ناسازگاری با سیاق حدیث و نیز تعارض نظریه‌ی وحدت وجود و موجود و لوازم آن با آیات و روایات، قابل نقد و بررسی است.

بخش سوم

مباحث کوناگون از منظر فقه الحدیث روایات

فصل اول

عوامل بصیرت از نگاه امام علی علیه السلام

۳-۱-۱- مقدمه

بصیرت حاصل بررسی موشکافانه‌ی همه‌ی ابعاد دور و نزدیک مسأله‌ای و به دست آوردن یک معرفتی ویژه نسبت به آن برای ارزیابی واقعی و ژرف آن مسأله است، به طوری که هیچ گونه تردید و تزلزل در آن راه نیابد. بصیرت با این مفهوم عمیق، در دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام جایگاهی رفیع دارد. از نظر حضرت، ارزش انسان، وابسته به معرفت و بصیرت اوست و ایمان آنگاه برای مؤمن سودمند است که همراه نور بصیرت باشد.

با توجه به جایگاه بلند بصیرت، این فصل با واکاوی سخنان حضرت به دنبال مبانی و عوامل ایجاد آن است؛ زیرا کسب این ویژگی که در سرنوشت انسان نقشی حتمی دارد، قطعاً مستلزم حصول ملکاتی است که در لایه‌های عمیق وجود انسان نفوذ کرده باشد. نتیجه‌ی این جستجو، پژوهشگر را به مبانی مختلف رهنمون می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارتند از تقوا، زهد، تفکر و عبرت. تقوا رابطه‌ای مستقیم با کسب فهم عمیق دارد و جز با عنایت و هدایت الهی ممکن نیست. تقوا، این چراغ هدایت را در قلب انسان پرهیزگار فروزان می‌کند. زهد عامل دیگر رسیدن به بصیرت است. دلبستگی به دنیا و حب آن، چشم و گوش دل آدمی را نسبت به حقایق آن کور و کر می‌کند و پرده‌ی غفلت را بر عیوب دنیا می‌افکند. تفکر، زمینه‌ساز بصیرت است و راهگشای هدایت انسان. اگر بصیرت به معنای رسیدن انسان به درجه‌ای از درک و فهم تلقی شود که بتواند از

ظواهر امور بگذرد و به باطن آن بنگرد، بی‌تردید «عبرت» یکی از راه‌هایی است که می‌تواند انسان را به این مقصد برساند.

۳-۱-۲- طرح مسأله

موضوع بصیرت در جامعه‌ی دینی، به ویژه جامعه‌ی اسلامی، جایگاه والایی دارد و پرداختن به آن از ضروریات چنین جامعه‌ای است، زیرا جامعه‌ی اسلامی به معنی واقعی آن یعنی حاکم شدن احکام و دستورهای نورانی شرع مقدس و به یک معنا جاری شدن همه‌ی خیرها و نیکویی‌ها در ابعاد فردی و اجتماعی جامعه است و به تحقیق، استیلاي حق و خیر، محو شر و باطل را به دنبال دارد و این مهم هرگز مطلوب باطل و باطل‌گرایان نخواهد بود. به همین دلیل، مقابله‌ای سخت و بی‌امان و رویارویی همیشگی بین حق و باطل و خیر و شر وجود دارد. در این میان، هر چه جبهه‌ی حق بر مبانی خود استوارتر و پایدارتر بایستد، قطعاً حجمه‌های باطل و ترفندهای آن بیشتر و پیچیده‌تر خواهد شد. در همین عرصه است که ضرورت وجود بصیرت مطرح می‌شود.

بدیهی است ابعاد بحث تنها محدود به بُعد اجتماعی و سیاسی زندگی انسانی نمی‌شود، بلکه ضرورت آن در همه‌ی ابعاد فردی و اجتماعی انسان و نیز ابعاد اعتقادی و اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی و... او رخ می‌نماید. از طرفی، بصیرت را نمی‌توان صرف دانش و آگاهی معنا کرد، همچنان که بعضی چنین تعریفی دارند، زیرا چه بسا دانشمندانی هستند که در تشخیص راه حق از باطل، هنگام مواجهه با دو راهی گرفتاری در غبار فتنه، درمانده می‌شوند و توانایی رهایی از این سرگردانی را به دست نمی‌آورند، در حالی که مهمترین اثر و کارکرد بصیرت، یافتن راه از بیراهه است.

بی‌تردید پی بردن و دریافت صحیح واقعیات از بین انبوه رخدادها و تحولات زندگی با توجه به سرعت آنها، تعدد فعل و انفعالات و پیچیدگی روابط علی و معمولی زندگی اجتماعی، و ظهور و بروز پدیده‌های مختلف اجتماعی و

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۳۶۷

فرهنگی و...، مستلزم ژرف‌نگری و بصیرت است، اما این بصیرت صرفاً با انباشت اطلاعات در ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و... حاصل نمی‌شود، بلکه بصیرت مولود عوامل عمیق نهفته در لایه‌های درون آدمی است که بدون آنها، انبوه اطلاعات، صرفاً لایه‌ای غیر قابل اعتماد از دانایی برای انسان ایجاد می‌کند و یا ممکن است خود، عامل گمراهی و تیره‌روزی او شود.

در فرهنگ قرآنی و معارف دینی بالاخص کلام گهربار امیر مؤمنان علیه السلام عوامل متعددی برای ایجاد بصیرت بیان شده است. از مهمترین این عوامل می‌توان به ایمان، تقوا، عبرت، زهد، تفکر، اخلاص، خردمندی و... اشاره کرد. اما نقش و میزان هر یک از عوامل یاد شده در ایجاد بصیرت چیست؟ این سؤالی است که در این فصل به بررسی آن پرداخته شده است.

۳-۱-۳- تقوا

یکی از مهمترین توصیه‌های امیر مؤمنان علیه السلام به شیعیان خود، موضوع تقواست. بر اساس احادیثی که تمیمی آمدی تحت این عنوان از امام علیه السلام جمع‌آوری کرده است، حضرت خویش‌داری را به معنی نگهداری انسان از هر آنچه او را به گناه وا می‌دارد ذکر می‌کند و نیز دوری گزیدن از محرمات و بلکه از مشتهات می‌داند. از دیدگاه حضرت، تقوا ذخیره‌ی روز بازگشت و قلعه و حصار مؤمن است. ایشان، نیاز انسان به تقوا را بیش از نیاز او به توشه‌های دنیا می‌داند.^۱ حضرت در موارد متعددی به رابطه‌ی تقوا و بصیرت و تأثیر مستقیم تقوا بر روشن‌بینی اشاره فرموده است.

۳-۱-۳- محبوب‌ترین بندگان خدا

پیمودن مسیر حق بدون چراغ هدایت منجر به توقف یا انحراف از مسیر و

۱. تمیمی آمدی، حکمت ۲۶۸ - ۲۷۴.

هدف می‌شود و این چراغ در قلب متقی افروخته است. به علاوه گام نهادن در مسیر اعتدال که آن را فضیلت عفت نام نهاده‌اند، با معاشرت و مشارکت با فسق و فجور مردم هواپرست امکان ندارد و این شخص متقی است که با فضیلت دانش و حکمت، راه اعتدال را می‌پیماید. استمرار این حرکت سعادت‌مند تنها در مسیری اتفاق خواهد افتاد که نشانه‌های حق، دائماً جهت حرکت را به سایر الی الله نشان دهد و این تقواست که قدم به قدم رهرو طریق حق، را با برهان و دلیل و نمایاندن نشانه‌های حق، سوق می‌دهد. علی‌البتداً در یکی از خطابه‌های خود صفات پرهیزکاران و سالکان طریق حق و بصیرت و روشنی بخشی منتج از آن را با عالی‌ترین مضامین بیان فرموده است: «عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ ... قَدْ أَبْصَرَ طَرِيقَهُ وَ سَلَكَ سَبِيلَهُ وَ عَرَفَ مَنَارَهُ، وَ قَطَعَ غِمَارَهُ، وَ اسْتَمْسَكَ مِنَ الْغُرَى بِأَوْتَقَتِهَا، وَ مِنَ الْحِبَالِ بِأَمْتِنِهَا، فَهُوَ مِنَ الْيَقِينِ عَلَى مِثْلِ ضَوْءِ الشَّمْسِ»^۱، ای بندگان خدا، از محبوب‌ترین بندگان نزد خداوند، کسی است که او را در راه پیروزی بر (هواهای سرکش) نفس‌اش یاری کرده است ... (این اخلاص و جهاد با نفس) او را از نابینایی رهایی بخشیده و از زمهری هواپرستان خارج ساخته است. کلید درهای هدایت و قفل درهای گمراهی گردیده، راه هدایت را با بصیرت دریافته و در آن گام نهاده و نشانه‌های این راه را به خوبی شناخته و از امواج متلاطم شهوات، گذشته است. از میان دستگیره‌های هدایت، به مطمئن‌ترین آنها چنگ زده و از رشته‌های نجات به محکم‌ترین آنها متمسک شده است. به همین دلیل در مقام یقین بدانجایی رسیده که حقایق را همانند نور آفتاب می‌بیند. امام با بیان این نکته که پیمودن صراط مستقیم به دلیل خطرهای و پرتگاه‌های بسیار نهفته در این راه جز با عنایت و هدایت الهی ممکن نیست، پرهیزگاران و عارفان طریق حق را معرفی می‌کند و سپس به بیان نتایج این اعانت و دستگیری خداوند می‌پردازد. از جمله می‌فرماید: «فَزَهَرَ مِصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ ...» در نتیجه،

۱. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۸۷.

چراغ هدایت در قلب او روشن شده و وسیله‌ی پذیرایی برای روزی که در پیش دارد برای خود فراهم ساخته است. فروزان شدن چراغ هدایت در قلب انسان پرهیزگار، اشاره به تابیدن انوار علوم و معارف الهی بر قلب اوست و به تعبیر قرآن: (اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ)^۱، از خدا بترسید و خداوند هم به شما تعلیم مصالح امور می‌کند. در حقیقت معارف الهی، میوه‌ی شیرینی است که پرهیزگار از درخت تقوا و مجاهدت با نفس می‌چیند.

امام در ادامه‌ی سخن، به شش صفت اشاره می‌فرماید که بر اساس گزارش بعضی شارحان، اوصاف پیشین را تکمیل می‌کند. به عبارت دیگر، صفات پیشین اکثراً بر نتایج علمی تقوا تأکید کرده است و این شش صفت بر نتایج و جنبه‌های علمی و عقیدتی تقوا تکیه می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «قَدْ أَبْصَرَ طَرِيقَهُ وَ...» اشاره به این امر دارد که پرهیزگار از صفت ناپینایی دور شده و حجاب‌های خودپرستی و هواپرستی را کنار زده و راه را یافته و نشانه‌ها و علامات عبور از دریا‌های متلاطم شهوات را شناخته است و به محکم‌ترین ریسمان و دستگیره‌های هدایت که قرآن مجید و رهنمودهای حضرات معصومین علیهم‌السلام و راسخان در علم هستند، تمسک کرده است. این صفات و طی این طریق، بنده خالص خدا را به مقام حق یقین می‌رساند و لذا چشم حقیقین او گشوده می‌شود و حقایق را با چشم دل همچون روشنایی آفتاب می‌بیند.^۲

با نگاهی کلی به این خطبه در می‌یابیم که مولی‌الموحدين علی علیه‌السلام مکرراً آگاهی و بصیرت و معرفت و راهنمایی و هدایت را از نتایج تقوا دانسته است، لذا ابن میثم در شرح این خطبه به ۱۲ اثر تقوا در ایجاد بصیرت اشاره می‌کند، از جمله اینکه: «زَهَرَ مِصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ»، این عبارت به روشن شدن نور معرفت الهی در آئینه‌ی ضمیر متقی اشاره دارد. «نَظَرَ فَأَبْصَرَ»: پرهیزگار به حقیقت آسمان‌ها و زمین و تجلیات خداوند به دیده‌ی بصیرت می‌نگرد و حق تعالی را در

۱. البقره، ۲۸۲.

۲. مکارم شیرازی، پیام امام، ۳/ ۵۴۶-۵۴۸.

آنها مشاهده می‌کند. «فَخَرَجَ مِنْ صِفَةِ الْعَمَى»: او به خاطر دارا بودن فضیلت دانش و حکمت و نداشتن معاشرت و مشارکت در فسق و فجور مردم هواپرست و گام نهادن در مسیر اعتدال یعنی فضیلت عفت، در مسیر حق، بصیر و بینا و از کوری جهل بری است. «وَ صَارَ مِنْ مَفَاتِيحِ أَبْوَابِ الْهُدَى»: وی با ویژگی‌های برشمرده، کلید گشایش درهای هدایت است، درهایی که عارفان بر آن ایستاده و از طریق آن به پیشگاه حق وارد می‌شوند. اینان به مقامی می‌رسند که کلید گشایش مشکلات در راه‌ماندگان و چراغ فرا راه جاهلان می‌گردند. «قَدْ أَبْصَرَ طَرِيقَهُ»: پرهیزگار با دید روشن و آگاهی کامل، طریق حق را شناخته است. «وَ سَلَكَ سَبِيلَهُ»: و در عمل هم در این راه گام گذاشته است. «وَ عَرَفَ مَنَارَهُ»: این راه پیمای طریق حق با برهان و دلیل، نشانه‌های حق را می‌شناسد. «فَهُوَ مِنَ الْيَقِينِ عَلَى مِثْلِ ضَوْءِ الشَّمْسِ»: گویا نور یقین را کامل جذب کرده است و با چشم بصیرت، عالم ملکوت را نظاره می‌کند با همان وضوحی که چشم ظاهر، نور خورشید را می‌بیند. (قَدْ نَصَبَ نَفْسَهُ) «مِصْبَاحُ ظُلُمَاتٍ»: او چراغ تاریکی‌هاست که گمشدگان وادی ظلمانی جهالت را به سوی حق هدایت می‌کند. «دَقَّاعُ مُعْضِلَاتٍ»: وی رافع دشواری‌هاست، یعنی حیرت ناشی از مواجهه با ابهام در حق و تشخیص آن از باطل را رفع می‌کند و بندگان خدا را از سقوط حق و آشنایان با منازل و خطرهای این وادی هستند و با بصیرت خود سالکان را ارشاد و هدایت می‌کنند. «يَقُولُ فَيَقْهَمُ»: سخن او فهمیدنی است، زیرا او عین حقیقت را بدون اینکه دچار شبهه شود مشاهده می‌کند، لذا در آنچه می‌گوید اختلافی که ناشی از جهل باشد وجود ندارد.^۱

۳-۱-۲-۳- نشانه‌هایی برای هوشیاران

تقوا آدمی را نسبت به مسائلی که انسان‌ها به طور معمول از آن بی‌خبرند

۱. ابن میثم بحرانی، ۲/۲۹۰-۲۹۵.

آگاه و با خبر می‌کند. صفای دل و روشنی‌بخش روح انسان است و آدمی در پرتو آن قادر به آینده‌نگری می‌شود و از غلتیدن در نیرنگ حيله‌گران مصون می‌ماند. مؤمن هر اندازه به ایمان و تقوا مجهز شود، به همان مقدار نور الهی دریافت می‌کند که در سایه‌ی آن به اطراف خود می‌نگرد و نادیدنی‌ها و پنهانی‌ها را مشاهده می‌کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در کلامی که بعد از قتل طلحه و زبیر ایراد فرمود و به تعبیر سید رضی از فصیح‌ترین سخنان وی است، ضمن اندرز مردم و هدایت ایشان از گمراهی می‌فرماید: «مَا زِلْتُ أُنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْعَذْرِ، وَ أَتَوَسَّمُكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُغْتَرِّينَ حَتَّى سَتَرَنِي عَنْكُمْ جَلْبَابُ الدِّينِ وَ بَصَرَنِيكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ، أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الْحَقِّ فِي جَوَادِّ الْمَضَلَّةِ، حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَ لَا دَلِيلَ، وَ تَحْتَفِرُونَ وَ لَا تُمِهُونَ»^۱: من همواره منتظر عواقب پیمان‌شکنی شما بودم و نشانه‌ی فریب‌خوردگان را در شما می‌دیدم، ولی به دلیل استتار شما در لباس دین بود که از شما چشم پوشیدم (و راز شما را افشا نکردم) در حالی که صفای دل، مرا از درون شما آگاهی می‌داد (و از نیرنگ‌های شما آگاه بودم). من در کنار جاده‌های گمراه‌کننده ایستادم تا شما را به طریق حق رهنمون شوم، در آن هنگامی که گرد هم جمع می‌شدید و راهنمایی نداشتید و تشنه‌ی رهبر شایسته‌ای بودید و برای پیدا کردن این آب حیات تلاش می‌کردید و به جایی نمی‌رسیدید. بر اساس شواهد تاریخی، طلحه و زبیر، دیر زمانی از بیعت‌شان با علی علیه السلام نگذشته بود که خدمت ایشان رسیدند و اجازه‌ی عزیمت به عمره را درخواست کردند. امام که به درستی از نفاق و پیمان‌شکنی ایشان آگاه بود، مجدداً از ایشان بیعت و پیمان وفاداری گرفت، ولی همانطور که پیش‌بینی می‌کرد آن دو بر بیعت خود وفادار نماندند و جنگ جمل را علیه مولی به راه انداختند.^۲

بنابر نقل ابن ابی الحدید علی علیه السلام در آن روزی که زبیر با وی بیعت کرد به او فرمود: من از این بیم دارم که تو پیمان خود را بشکنی و با این بیعت

۱. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۴.

۲. مفید، الجمل، ۱۶۶-۱۶۷.

مخالفت کنی، زیر عرض کرد: نترس که بیعت‌شکنی هرگز از طرف من صورت نخواهد گرفت. علی‌علیه فرمود: خداوند گواه و شاهد من بر این موضوع باشد. عرض کرد: آری. پس از چند روز طلحه و زبیر خدمت امام رسیدند و عرض کردند: ای امیر مؤمنان تو خوب می‌دانی که در زمان خلافت عثمان چه میزان بر ما جفا شد و می‌دانی که او همواره طرفدار بنی‌امیه بود. اکنون که خداوند خلافت را به تو سپرده است، بعضی فرمانداری‌ها را در اختیار ما بگذار. امام فرمود: به آنچه خداوند برای شما قسمت کرده است راضی باشید تا در این باره بیان‌دیشم و بدانید که من هیچ یک از یاران خود را در امانت خویش شریک نمی‌سازم مگر اینکه به دین و امانت او مطمئن باشم. آنها از خدمت حضرت بیرون آمدند در حالی که یأس از رسیدن به مقام، آنها را فرا گرفته بود. لذا چیزی نگذشت که اجازه برای عمره گرفتند.^۱ امام‌علیه در این خطبه با اشاره به این پیمان‌شکنی‌ها اعلام می‌فرماید که احتمال بیعت‌شکنی آنها را می‌داد و نشانه‌های آن را در ایشان می‌دید و نیز می‌فرماید که این بصیرت و آینده‌نگری بر اساس صفای دل وی بوده است.

بعضی از شارحان نهج‌البلاغه در توضیح این بخش از خطبه، با اشاره به تقوا چنین نتیجه می‌گیرند که مؤمنان پاک‌سرشت، حقایق را مشاهده می‌کنند که از دیگران پنهان است و به این مهم به روشنی در قرآن و روایات دینی توجه شده است. از جمله قرآن می‌فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)^۲، یعنی اگر خداترس و پرهیزکار شوید خدا به شما فرقان بخشد (یعنی دیده‌ی بصیرت دهد تا به نور باطن حق را از باطل فرق گذارید). حقایق جهان، حجاب و پرده‌ای ندارد، بلکه این انسان‌ها هستند که به خاطر هوی و هوس و وسواس شیطانی بر چشم قلب خود حجاب ایجاد کرده‌اند و اگر به نور تقوا و ایمان این پرده‌ها کنار رود، حقایق آشکار می‌شود.^۳

۲. الانفال، ۲۹.

۱. همان، امالی، ۲۳۰-۲۳۱.

۳. مکارم شیرازی، پیام امام، ۱/ ۴۲۰-۴۲۴.

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^۱، و نیز امام رضا علیه السلام فرموده است: «فَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ فِرَاسَةٌ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَلَى قَدْرِ إِيْمَانِهِ وَ مَبْلَغِ اسْتِبْصَارِهِ وَ عِلْمِهِ وَ قَدْ جَمَعَ اللَّهُ لِلْإِيْمَةِ مَا فَرَّقَهُ فِي جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ)^۲»، یعنی: هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه هوشیاری خاصی دارد که با نور الهی، به اندازه‌ی ایمان و مقدار بصیرت و علم خود می‌بیند و خداوند برای امامان اهل بیت آنچه به همه‌ی مؤمنان عنایت فرموده، قرار داده است و در کتاب خود فرمود: در این، نشانه‌هایی است برای هوشیاران.

۳-۱-۳- تقوا و دوری از شبهه

همواره تلاش برای برقراری حق و عدالت، بر ظالمان و زیاده‌خواهان گران آمده است. تاریخ نشان داده است که هرگاه آزادمردی دست به اقدامات حق‌طلبانه و عدالت‌جویانه می‌زند در مقابل او فزون‌طلبان و زراندوزان بلوا به راه می‌اندازند و برای انحراف مسیر حق، گرد و غباری از شبهات و فتنه‌انگیزی برپا می‌کنند تا در کدورت آن، تشخیص راه، دشوار و حرکت، کند و کندتر شده، به توقف کامل بیانجامد. در این فضای غبارآلود فتنه که شبهات، انسان‌ها را به حیرت و سرگردانی دچار می‌کند، این تقواست که راه را از چاه می‌نمایاند و تشخیص حق از باطل را امکان‌پذیر می‌کند. امیرمؤمنان علیه السلام بعد از بیعت مردم با وی، ضمن خطبه‌ای که در مدینه ایراد فرمود با بیان جمله‌ای مؤکد بر صدق و صحت کلام خود می‌فرماید: «إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبْرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمُثَلَّاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقْحُمِ الشُّبُهَاتِ»^۳، هر کس از پیشامدهای ناگوار روزگار عبرت آموخت، به هنگام قرار گرفتن در شبهات، تقوا او را حفظ خواهد کرد.

۱. کلینی، ۲۱۸/۱.

۲. الحَجَر، ۷۵.

۳. مجلسی، ۱۲۸/۲۴.

۴. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶.

یادآوری تاریخ و سرنوشت گذشتگان برای انسانی که فطرت او مسخ نشده مایه‌ی عبرت است و حجاب‌ها را از مقابل چشم دل او بر می‌دارد و او را به عقوبات غفلت از امر الهی و پیروی نکردن از ولی و جانشین خدا، بینا می‌کند. عبرت حاصل از این نگاه، خداترسی و پرهیزگاری را در پی دارد، در این صورت راه آینده، برای وی روشن می‌شود و با چراغ تقوا و پرهیزگاری از گام برداشتن در تاریکی‌ها و ظلمت شبهات پرهیز می‌کند و در پناه این سنگر مطمئن، از وسوسه و اغواءگری‌ها شیاطین و نفس اماره در امان می‌ماند. تأثیر تقوا بر روشن‌بینی بر اساس بعضی شروح، این گونه بیان شده است که انسان عبرت گرفته از حوادث روزگار، آنگاه که با لطف و عنایت الهی عقل او در مسیر حق هدایت شد و از گرداب جهالت بیرون آمد و آفات دنیا و تغییرات و دگرگونی‌های آن بر او ظاهر گشت و احوال اهل دنیا و دنیاداران که به پرستش جلوه‌های دنیا مشغول هستند بر وی منکشف گردید، در آن صورت به وضوح مشاهده خواهد کرد که دنیا و جمیع لذات آن اوهامی باطل و خیالاتی پست، بیش نیست. پس، از ناحیه‌ی حق تعالی به او توجه ویژه می‌شود و او را تقوا و خوف و خشیتی فرا می‌گیرد و با نگاهی روشن، مانع از غلتیدن در ورطه‌ی شبهات و گرفتار شدن در دام‌های هلاکت، خواهد شد.^۱

امام علی علیه السلام، در این خطبه که بلافاصله بعد از بیعت همگانی مردم با وی ایراد فرمودند، مردم را به هوشیاری در مقابل حوادث آتی دعوت می‌کند. او به فراست می‌داند که با پی گرفتن روش‌ها و سیاست‌های بنیانگذار اسلام و جواب منفی به زیاده‌خواهان، جبهه‌هایی در مقابل خود خواهد گشود و گروه‌هایی که منافع نامشروع‌شان در حرکت انقلابی علی علیه السلام به خطر می‌افتد، مقاومت می‌کنند و فتنه‌هایی را در دل حکومت او ایجاد خواهند کرد تا مانع رسیدن حضرت به اهداف عالی خود شود. لذا پرده‌ها را کنار می‌زند و به مردم

اعلام می‌کند که: به هوش باشید، کوره‌ی امتحان سخت داغ است و تنها پرهیزگاران مخلص و روشن‌بنیان ژرف‌اندیش از این امتحان، سالم گذر خواهند کرد.

۳-۱-۳-۴- تقوا و امید آفرینی

دنیا همواره با جاذبه‌های شیطانی و انحرافی قرین است. وسوسه‌ها و نیرنگ‌ها و مظاهر زیبا همزاد دنیا هستند و دنیای هیچ انسانی خالی از این جاذبه‌ها نیست. راه حق با دوری از این جاذبه‌های اغوا کننده پدیدار و طی می‌شود و آدمی به هر مقدار اسیر مظاهر فریبنده‌ی دنیا می‌شود به همان مقدار، راه برایش تاریک و مبهم و حرکتش به سوی تعالی کند یا متوقف می‌گردد. تقوا، راهنما و روشن‌گر راه انسان است. در نور تقوا، تاریکی‌ها به روشنی مبدل می‌شود و امور شبهه‌ناک و شهوت‌آفرین بر بنده‌ی پرهیزگار خداوند غالب نمی‌آید و حق، شفاف و روشن در چشم او نمایان می‌شود. امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام در یکی از خطبه‌ها، - که به لحاظ بلاغت و معانی عالی آن به «غراء» معروف است - مکرر بندگان خدا را به پرهیزگاری فرا می‌خواند. از جمله می‌فرماید: «فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ، تَقِيَّةَ ذِي لُبٍّ شَغَلَ التَّفَكُّرُ قَلْبَهُ... وَتَنَكَّبَ الْمَخَالَجَ عَنْ وَضَحِ السَّبِيلِ وَسَلَكَ أَقْصَدَ الْمَسَالِكِ إِلَى النَّهْجِ الْمَطْلُوبِ... وَلَمْ تَعَمْ عَلَيْهِ مُشْتَبِهَاتُ الْأُمُورِ»^۱، بندگان خدا تقوای الهی پیشه کنید همچون تقوای خردمندی که تفکر، قلب او را به خود مشغول ساخته و... جاذبه‌های (انحرافی و شیطانی) را از جاده خویش کنار زده و در بهترین و مستقیم‌ترین راه‌هایی که او را به روش مطلوب می‌رساند گام برداشته و... و امور مشکوک بر او پنهان نمانده است (و به کمک نور تقوا، حق را از باطل تشخیص داده است).

ایشان ضمن بیان این نکته که لازمه‌ی ورود به مرحله‌ی تقوا، آن هم

۱. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۸۳.

تقوایی که گذر انسان را از صراط آسان می‌کند، تفکری است که سراسر وجود او را فرا می‌گیرد، اوصاف ده‌گانه‌ای را برای پرهیزگاران بر می‌شمارد، از جمله اینکه متقی با کمک نور تقوا بین حق و باطل تمیز داده، با شناخت جاذبه‌های انحرافی و شیطانی، آنها را از مسیر سیر خود به سوی مطلوب کنار زده و وسوسه‌ها و نیرنگ‌ها و مظاهر زیبا او را نفریفته و امور مشکوک بر او آشکار شده است. لذا در بهترین و مستقیم‌ترین راه‌هایی که او را به مقصد می‌رساند گام بر می‌دارد.^۱

با توجه به این واقعیت که انسان در دنیا با محدودیت‌ها و تزامم‌های بسیار روبرو است، و از طرف دیگر با اخلاص‌گری‌های هوی و هوس‌های نفسانی و خودخواهی‌های دیگر انسان دست به گریبان است و در نتیجه غباری غلیظ از غفلت و تاریکی روی حقایق را می‌پوشاند و انسان را نسبت به آنها کوردل می‌کند، اما در این میان بنده‌ی پرهیزگار و آگاه و خردمند در برخورد با هر کدام از این موانع، با کمک تعقل و تفکر و امید ناشی از روح تقوا، روزنه‌ای جدید و مقصد حیاتی تازه‌ای را پیش روی خود پدید می‌آورد. شادی و انبساط احساس رهایی از قیود حیوانی و دنیا همواره قرین انسان پرهیزگار است. او با خردمندی، روشن‌بینی و روشن‌فکری، سرعت گذر و پایان حتمی زندگی دنیا را به خوبی درک می‌کند و آنگاه که دیگران نشسته‌اند تا دنیا از آنها بگذرد، او از دنیای موقت و زودگذر عبور می‌کند.

۳-۱-۳- تقوا، رُداینده ظلمت دل

چشم دل انسان به تدریج بر اثر گناهان و غفلت‌ها نابینا می‌شود. به هر نسبت، انسان از خدا غافل و به معصیت گرفتار شود، نابینایی دل او بیشتر و حقایق به همان نسبت بر او پوشیده می‌ماند. راه رهایی از کوری دل، تقواست که پرده‌ی غفلت را می‌زداید و بر زوایای تاریک دل انسان نورافشانی می‌کند. آنگاه است که آدمی قادر به دیدن حقایق می‌شود. امیر بیان ضمن خطابه‌ای که مؤمنان

۱. مکارم شیرازی، ۴۰۷-۴۰۸.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۳۷۷

را به تقوا سفارش می‌کند می‌فرماید: «فَإِنِّي أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي ابْتَدَأَ خَلْقَكُمْ ... فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ، وَبَصَرٌ عَمَى أَفْئِدَتِكُمْ وَ... جِلَاءٌ غِشَاءِ أَبْصَارِكُمْ وَ... ضِيَاءٌ سَوَادِ ظُلُمَتِكُمْ»^۱، یعنی: من شما را به تقوای الهی دعوت می‌کنم که آفرینش شما را آغاز کرد ... همانا تقوا و پرهیزگاری داروی بیماری دل‌های شما و بینایی برای کوری دل‌های شما و... زداینده‌ی تاریکی چشم‌هایتان و... روشنی در برابر سیاهی تیرگی‌های شما می‌باشد.

بنابراین از جمله آثار مترتب بر تقوا، بینایی برای دل‌های کور است؛ یعنی آنگاه که چشم دل بر اثر غفلت‌ها و گناهان و نادانی‌ها، نابینا شده و حقایق بر او پوشیده می‌ماند، این تقوای الهی است که موجب بصیرت و رهایی چشم دل از کوری نادانی می‌شود.

۳-۱-۳-۶- نور افشانی بر زوایای تاریک قلب‌ها

صفت تقوا نه تنها باعث بیداری دل انسان می‌شود و قلب او را نورانی می‌کند، بلکه پرهیزگار با نور عقل و ضمیر روشن خود بر چشم و گوش و قلب دیگران شعله‌ی بیداری می‌افروزد. تقوا پیشگان هم خود هدایت شده‌اند و هم دیگران را همچون راهنمایان دلسوز، راهبری می‌نمایند و مشوق راه‌یافتگان‌اند و اندازدهنده‌ی کجروان و نکوهش‌کننده‌ی روندگان به چپ و راست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در موقع تلاوت آیه‌ی شریفه (رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ)^۲، جملاتی را بیان می‌فرماید که در بخشی از آن آمده است: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جِلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ ... فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقْظَةٍ فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ...»^۳؛ یعنی: پروردگار سبحان، یاد خود را روشنی‌بخش دل‌ها قرار داد که

۲. النور، ۳۷.

۱. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۹.

۳. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲.

در اثر آن، پس از سنگینی گوش، می‌شنوند و پس از کم‌سویی چشم، می‌بینند ... اینان به نور بیداری، در چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌ها نور می‌افشانند ... در حقیقت این بندگان خدا با نور عقل و ضمیر روشن خود در چشم‌ها، گوش‌ها و دل‌ها شعله‌ی بیداری افروخته‌اند. آنان نه تنها خود از چراغ روشنگر بیداری کسب نور کرده‌اند و به کمالات نفسانی خویش افزوده‌اند، بلکه بر زوایای تاریک قلب‌های دیگران نورافشانی کرده و راهنمای آنان به سمت نور بوده‌اند. بر اساس توضیحات بعضی از شارحان، امیرالمؤمنین علیه السلام، اهل ذکر را که بر اثر مجاهدت، به صفت تقوا نایل شده‌اند، به کسانی تشبیه کرده است که همچون راهنمایان دلسوز در بیابان‌های بی‌نشان بر سر راه مردم می‌نشینند و راه را به آنان نشان می‌دهند و آنهایی را که در مسیر صحیح حرکت می‌کنند تأیید می‌کنند و مژده‌ی رسیدن به مقصد را می‌دهند و مردمانی را که به چپ و راست منحرف می‌شوند و بیراهه می‌روند، انذار می‌دهند و آنها را از سرگردانی و گمراهی و هلاکت می‌ترسانند. به عبارت دیگر اهل ذکر و اولیای بصیر خدا و راه‌یافتگان طریق حق، آنها را که راه افراط و تفریط در پیش گرفته‌اند نکوهش می‌کنند و ایشان را از هلاکت ابدی بر حذر می‌دارند.^۱

۳-۱-۴- زهد

زهد در دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام جایگاه ویژه‌ای دارد. از نگاه ایشان زهد آن است که مفقود را طلب نکنی تا آنکه موجود از میان برود؛ یعنی تا وقتی نعم دنیایی به اندازه‌ی کفایت وجود دارد به دنبال طلب بیشتر نباشی. و نیز به معنی بی‌رغبتی به دنیا و کوتاه کردن امیدها و پاکیزه نمودن عمل‌هاست. و این بی‌رغبتی روش افراد با اخلاص و کلید صلاح و تجارتي سودمند می‌باشد. یکی از آثار گران‌سنگ زهد، بصیرت و بینایی است.^۲

۱. بحرانی، ۶۹/۴-۷۱.

۲. تمیمی آمدی، حکمت ۶۲ و ۲۷۵-۲۷۶.

۳-۱-۴-۱- زهد و آگاهی بر عیوب

یکی از آثار زیانبار دلبستگی به دنیا، غفلت از خدا و معنویت است. محبت دنیا، چشم و گوش آدمی را نسبت به حقایق آن کور و کر می‌کند و در نتیجه عیوب دنیا بر او پوشیده می‌ماند. لذا آنگاه عیوب دنیا بر انسان آشکار می‌شود که نسبت به دنیا زهد ورزیده، رابطه‌ی حب و دوستی با آن برقرار نکند، در این صورت است که پرده‌ی غفلت از عیب‌های دنیا زایل و زشتی‌های آن ظاهر می‌شود و انسان حقایق آن را آشکار می‌بیند. علی‌الیه در یکی از جملات حکمت‌آمیز خود می‌فرماید: «ازْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُبْصِرَكَ اللَّهُ عَوْرَاتِهَا وَلَا تَغْفُلْ فَلَسْتَ بِمَغْفُولٍ عَنْكَ»^۱؛ یعنی: در دنیا زاهد باش، تا خداوند چشم تو را نسبت به عیوب آن بینا سازد و غافل مباش که مراقب تو هستند. ابن میثم در تبیین رابطه‌ی زهد و بصیرت، براساس این ضرب‌المثل که محبت به چیزی انسان را کور و کرمی‌کند، علاقه به دنیا را باعث پوشیده ماندن عیوب آن بر علاقه‌مندان دنیا می‌داند و لذا بی‌محبتی و زهد نسبت به آن باعث زایل شدن این پوشش و ظاهر شدن عیوب و زشتی‌های آن می‌شود.^۲ امام صادق علی‌الیه نیز در همین زمینه می‌فرماید: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَّرَهُ عِيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا»^۳، یعنی: آن که در دنیا زهد ورزد، خداوند حکمت را در قلب او استوار و حکمت را بر زبانش جاری می‌کند و به او چشم بصیرت نسبت به عیوب دنیا می‌دهد.

۳-۱-۴-۲- بصیرت در پرتو «معرفت به دنیا»

نظر به دنیا بر دو گونه است، نگاه استقلال‌ی و نگاه ابزاری. اگر به دنیا با دید استقلال‌ی نگاه شود، زرق و برق آن دیدگان را از دیدن حقایق کور می‌کند و حجابی می‌شود بر دیدگان انسان؛ اما اگر به دنیا به مثابه وسیله‌ی وصول به کمال

۱. سیر رضی، حکمت ۳۹۱.

۲. سید رضی، خصائص الاثمه، ۴۳۷.

۳. کلینی، ۱۲۸/۲.

و سعادت اخروی نگاه شود، حجاب‌ها از دیدگان کنار می‌رود و حقایق آنچنانکه هست آشکار می‌شود. علی‌علیه در کلامی ضمن آنکه به نکوهش دنیا می‌پردازد می‌فرماید: «مَنْ اسْتَغْنَى فِيهَا فُتِنَ وَمَنْ افْتَقَرَ فِيهَا حَزَنَ وَمَنْ سَاعَاَهَا فَاتَتْهُ وَمَنْ قَعَدَ عَنْهَا وَاتَتْهُ وَمَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَتَهُ وَمَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتْهُ»^۱، آن کس که در آن (دنیا) مستغنی شود با انواع آزمایش‌ها روبرو شود و آن کس که فقیر گردد محزون شود. کسی که به سرعت به دنبال آن برود به آن نمی‌رسد و کسی که آن را رها کند به او روی می‌آورد. آن کس که به دنیا معرفت پیدا کند، به او بصیرت و بینایی می‌بخشد و آن کس که به دنیا بنگرد نابینایش می‌کند. علامه جعفری، در تبیین این کلام مولا توضیح می‌دهد که جهان را با نگرستن در آن نمی‌توان شناخت، ولی اگر در عین یافتن ارتباط علمی میان اجزای جهان و روابط حاکم بر آنها، درباره‌ی حقایق کلی و مبادی اساسی جهان کاوش کنیم به جهانبینی دست می‌یابیم. این واقعیت را باید پذیرفت که پی بردن به راز واقعی جریان قانون علیت و کسب معرفت صحیح، بدون عبور از حوادث و رویدادهای زنجیره‌ای علل و معلولات امکان ندارد. اگر فقط در اجزای متغیر جهان نگرسته شود و تنظیم‌کننده، تغییرات و حرکات در خود اجزای متغیر جستجو گردد، هیچ نتیجه‌ی صحیحی عاید نخواهد شد جز پوچ‌گرایی یا نوعی ایده‌آلیست بی‌پایه. در هر صورت، هر اندازه تفکرات در اشیاء نفوذ کند باز هم ادراک و فهم درباره‌ی آنها ناقص است، اما اگر در آنها میخکوب نشود و از آنها در راه هدف حیات معقول استفاده کند، نه تنها روح، تسخیر نخواهد شد، بلکه حرکت حیات و روح در میدان‌های مختلف دنیا پر معنا تر می‌شود.^۲

۳-۱-۴-۳- عاملان با بصیرت

زهد و دل‌نستن به دنیا، طریق زندگی انسان را دگرگون می‌کند، زیرا تمام

۲. جعفری، ۲۷/۱۲-۳۱.

۱. سید رضی، خصائص الاثمه، ۱۱۸.

هم و غم او آخرت می‌شود و یکسره به آن سو متوجه است. زاهدان با دیده‌ی بصیرت، نتایج پر سعادت سلوک الی الله و شقاوت هلاکت را که نهایت غوطه‌وری در دنیا است، به طور آشکارا مشاهده می‌کنند و لذا عمل خود را مطابق این مشاهدات شکل می‌دهند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه‌ای دیگر در وصف زهدان می‌فرماید: «كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا، فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا، عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ»^۱، یعنی: آنان گروهی از مردم دنیا بودند، در حالی که اهل آن نبودند، در دنیا چنین زیستند که گویا در آن نیستند، مطابق آنچه از حقیقت در می‌یافتند عمل می‌کردند. حضرت در این عبارات به ویژگی مردانی زاهد که از اصحاب و یاران با وفای او بودند می‌پردازد که در تبعیت از ولایت مجاهده کردند و در حیات او به سرای جاوید شتافتند. از دیدگاه ایشان، یاران زاهد او، حقیقت را آن طور که بود درک و بر طبق آن عمل می‌کردند. ابن ابی الحدید در معنای جمله «عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ» بیان می‌کند که آنان به آنچه شایسته‌تر است عمل می‌کنند. همچنین این معنا نیز مطرح است که مردمان زاهد به خاطر شدت جهد و کوشش خود، آینده را با دیده‌ی دل می‌نگرند، به همین خاطر بر حسب مشاهدات خود از زندگی آخرت عمل می‌کنند و این مانند گفتار دیگر علی (علیه السلام) است که اگر پرده‌ها برداشته شود بر یقین علی افزوده نمی‌شود.^۲ بعضی دیگر از محققان نیز در توضیح این عبارت به مقایسه‌ی اهل دنیا و اهل آخرت می‌پردازند که بنای اولی بر شک و تردید و بنای دیگری بر یقین استوار است. اهل دنیا نسبت به خداوند و کتب آسمانی و فرشتگان و روز و جزا و بهشت و جهنم تشکیک می‌کنند و به آنچه محسوس ایشان نباشد، ایمان ندارند. به خلاف اهل آخرت که با یقین و براهین علمی به حقایق ماورای ماده ایمان دارند و بر اساس بصیرت و مشاهدت یقینی عمل می‌کنند.^۳

۲. ابن ابی الحدید، ۱۸۰/۱۱.

۱. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰.

۳. هاشمی خویی، ۴۲۴/۱۴.

۳-۱-۵- تفکر

موضوع تفکر در کلام امیر بیان، اهمیت ویژه‌ای دارد. از دیدگاه ایشان اصل ریشه‌ی عقل، فکر کردن و میوه‌ی آن سلامتی است و با اندیشه‌ورزی و تفکر، عقل نورانی می‌شود. اندیشه، هدایت‌بخش و رهبر آدمی به سوی راه راست است. اندیشیدن در فرمانبرداری از خدا، آدمی را به سوی عمل به آن فرا می‌خواند و سبب انجام کار خیر می‌شود و تفکر در سرانجام کارها، او را از هلاکت می‌رهاند.^۱

۳-۱-۵-۱- تفکر، زمینه ساز بصیرت

انسان موجودی است متفکر و در منافع و مضار و صلاح و فساد خود تأمل می‌کند و آنچه مایه‌ی انتفاع و بهره‌وری خود می‌داند برمی‌گزیند. تفکر صحیح، هدایتگر انسان و یکی از مبادی بصیرت و بینایی، و راهبر انسان به سوی حقیقت زندگی است. در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اندیشیدن، زندگی دل و حیات قلب تعبیر شده است و نیز زمینه‌ساز رشد و تعالی آدمی؛ چنانکه می‌فرماید: «إِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةٌ لِقَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ»^۲ اندیشیدن، حیات‌بخش دل شخص با بصیرت است. همان گونه که شخص چراغ به دست در تاریکی‌ها، در پرتو نور راه می‌رود. و نیز می‌فرماید: «فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَ نَظَرَ فَأَبْصَرَ وَ انْتَفَعَ بِالْعِبَرِ، ثُمَّ سَلَكَ جَدًّا وَ اضْحًا يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهَاوِي وَ الضَّلَالِ فِي الْمَعَاوِي، وَ لَا يُعِينُ عَلَى نَفْسِهِ الْغَوَاةَ بَتَعَسُّفٍ فِي حَقٍّ، أَوْ تَحْرِيفٍ فِي نَطْقٍ»^۳، یعنی: جز این نیست که انسان بینا کسی است که بشنود و در آن بیاندهد، و نظر کند و بینا شود و از تجارب دنیا بهره گیرد، سپس در راه راست و روشن حرکت کند و از سقوط در سیه‌چال‌ها و گمراهی‌ها در کژراهه‌ها

۱. تمیمی آمدی، حکمت ۵۶ - ۵۸.

۲. راوندی، ۲۲.

۳. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳.

بپرهیزد، گم‌گشتگان وادی معصیت را به وسیله‌ی کجروی از مسیر حق یا تحریف و اخلال در گفتار بر ضرر خود کمک نکند. مفهوم کلام امام علیه السلام چنین است که انسان زمانی به بینش و بصیرت می‌رسد که به شنیدن اکتفا نکند، بلکه در شنیده‌ها، خوب بیاندیشد و با دقت به امور بنگرد. این اندیشه و دقت نظر، به عبرتی منتج می‌شود که در تصمیم‌گیری و رفتار انسان مؤثر است. بعضی محققان در تبیین بیان مولا علیه السلام توجه می‌دهند که حضرت در کلام خود توصیه می‌فرماید انسان باید از وجود خود بهره‌گیرد، و چون تنها افراد با بینش می‌توانند از وجود خود منتفع شوند، با شرح حال افراد بصیر، کیفیت این انتفاع را بیان می‌فرمایند. به این ترتیب که آدمی باید در کلام حق و گفتار معصومان علیهم السلام اندیشه کند، زیرا بدون تفکر، سودی نمی‌برد، سپس با چشم سر و با دیده‌ی دل به این معارف الهی بنگرد و با هوشمندی از آنها پند گیرد و از عبرت‌ها و دریافت‌های خود بهره‌برداری کند و در صراط مستقیمی که شرع مقدس به روشنی تعیین کرده است گام بردارد.^۱

۳-۱-۵-۲- اندیشه، پدیدار کننده نور

تفکر ذهن را جهت می‌بخشد و به سمت حقیقت سوق می‌دهد. انسان با اندیشیدن در ابعاد وجودی خود و هستی و مجاری دیگر خلقت، به حقایق امور دست می‌یابد و به آگاهی و بینش می‌رسد. در حقیقت، اندیشه، قلب و ذهن را نورانی می‌کند تا در پرتو آن بتوان به حقایق دست یافت. حضرت امیر علیه السلام در وصیت خود به فرزند برومندش امام حسین علیه السلام می‌فرماید: «أَيُّ بُنَى، الْفِكْرَةُ تُورِثُ نُوراً وَالْغَفْلَةُ ظُلْمَةً»^۲، پسر من! اندیشیدن نور پدید می‌آورد و غفلت ورزیدن، ظلمت.

۱. ابن میثم بحرانی، ۲/۲۴۱-۲۴۲.

۲. حرانی، ۸۹.

۳-۱-۵-۳- تفکر، آینه‌ی دریافت حقیقت

تفکر و اندیشه در حیات انسانی، مانند نوری درخشان، راه زندگی حال و آینده‌ی انسان را روشن می‌کند و او را در حل و فصل و از پیش رو برداشتن مشکلات و گذر آنها یاری می‌رساند. فکر کردن کلید هر خیر و برکت است و همچون آینه‌ای صاف و پاک است برای درک و دریافت صحیح. علی‌علیه در این مورد بیان زیبایی دارد: «الْفِكْرَةُ مِرْآةٌ صَافِيَةٌ»^۱، یعنی: «اندیشه، آینه‌ای پاک است». حضرت در این کلام، آینه را استعاره آورده است، از این جهت که نیروی اندیشه، همچون آینه که تصاویر اشیاء در برابر خود را منعکس می‌کند، در پی مفاهیم تصویری و تصدیقی می‌آید و آنها را بر ذهن باز می‌تاباند.^۲

۳-۱-۵-۴- ارزش علم ناشی از تفکر

علم ناشی از تفکر، علمی ارزشمند است و تفاوتی اساسی با دانسته‌ها و محفوظات دارد، زیرا اولی انسان را به شکوفایی می‌رساند و حقیقت را می‌نمایاند و او را برای راهیابی به حقیقت و حرکت در مسیر کمال ترغیب می‌کند، اما دومی قالبی بیش نیست که چه بسا وبال آدمی و مانع شکوفایی حقیقی او شود. در منظر امام‌علیه‌السلام اندیشیدن چنان والاست که می‌فرماید: «لَا عِلْمَ كَالْتَفَكُّرِ»^۳. تفکر در کلام حضرت امیر‌علیه‌السلام ارزشی بالاتر دارد و ایشان حکمت را از آثار ارزشمند تفکر می‌داند: «الْفِكْرُ يُفِيدُ الْحِكْمَةَ»^۴، اندیشه افاده‌ی حکمت کند.

۳-۱-۶- عبرت

عبرت از عبور و به معنای نفوذ کردن و گذشتن از میان چیزی است، چنانکه می‌گوید: «عَبَرْتُ النُّهْرَ عَبُورًا»^۵، یعنی از رودخانه گذشتم. عبرت حالتی

۱. تمیمی آمدی، حکمت ۵۳۸.

۲. ابن میثم، ۲۴۱/۵.

۳. سید رضی، نهج‌البلاغه، حکمت ۱۱۳.

۴. خوانساری، ۲۲۱/۱.

۵. فراهیدی، ۱۲۹/۲.

است که انسان را از اموری که قابل مشاهده است به امور نامشهود رهنمون کند.^۱ عبرت آموزی موجب بصیرت و بینایی انسان می شود، و این روش اثری گرانها در تربیت انسان دارد.

۳-۱-۶-۱- عبرت، کلید بصیرت

اگر بصیرت را که از مقاصد مهم تربیت انسان است به معنی رسیدن او به درجه‌ای از درک و فهم تلقی کنیم که او بتواند از ظواهر امور بگذرد و به باطن آنها بنگرد و از محسوسات عبور کند و به معقولات برسد و قدرتی فراگیر برای سنجش و اندازه‌گیری، تجزیه و تحلیل، حل و فصل امور و انتخاب و تصمیم‌گیری صحیح، در ابعاد زندگی به دست آورد، بی تردید «عبرت» یکی از راه‌هایی است که می‌تواند انسان را به این مقصد برساند: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً تَفَكَّرَ فَأَعْتَبَرَ وَاعْتَبَرَ فَأَبْصَرَ»^۲، یعنی: خدا رحمت کند کسی را که بیاندیشد و سپس پند بپذیرد و اندرز بگیرد و سپس بینا شود. در حقیقت هرکس از دنیا پند آموزد، بینا شود. به عبارت دیگر، هرکس در برخورد با حوادث و امور دنیایی که مایه‌ی پند است، با چشم اندیشه و عبرت بنگرد و امور را با یکدیگر مقایسه کند و نسبت به آیات الهی و حوادث روزگار، موعظه‌پذیر باشد، بصیرت و بینایی او شکوفا می‌شود و در نتیجه به حقیقت حیات دست می‌یابد و به آنچه او را از شقاوت باز می‌دارد و به سعادت می‌رساند، علم پیدا می‌کند.^۳

۳-۱-۶-۲- عبرت و دوری از شبهات

یکی از مواقعی که بیش از هر وقت دیگر امکان در غلتیدن در انحراف و لغزش را فراهم می‌کند، هنگام فتنه است، چرا که وقوع فتنه در هر جا، نشان دهنده‌ی وجود شبهه و امور باطل شبیه به حق است که به سختی تشخیص داده

۱. راغب اصفهانی، ۳۲۰.

۲. سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۳.

۳. هاشمی خویی، ۲۷۹/۲۱.

می‌شود. عبرتی که برآورد آن بصیرت و بینایی است، انسان را از حیرانی شبهات و همراهی و فرو افتادن در فتنه حفظ می‌کند. امیر مؤمنان علیه السلام در نخستین خطبه‌ی حکومتی خود مردم را به این امر توجه می‌دهد: «إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبْرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ، حَزَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ»^۱، کسی که عبرت‌های حاصل از سرگذشت پیشینیان، پرده را از مقابل چشم او نسبت به عقوباتی که در انتظارش می‌باشد بردارد، البته تقوای الهی او را از فرو رفتن در شبهات حفظ می‌کند.

۳-۱-۶-۳- عبرت، بیم دهنده‌ی ناصح

اگر آدمی به راستی در مسیر صحیح قرار بگیرد و نسبت به پیمودن صراط مستقیم، حساس باشد و از انحراف و به چپ و راست افتادن بیم داشته باشد، عبرت همچون اندازنده‌ی ناصح، همواره او را نسبت به عواقب سوء حال کجروان و عاقبت نیک روندگان صراط حق، یادآور می‌شود تا با بینشی صحیح، مسیر خود را انتخاب کند. پیشوای حقیقت‌جویان امام علی علیه السلام در جمله‌ای حکمت‌آمیز می‌فرماید: «الْإِعْتِبَارُ مُنْذِرٌ نَاصِحٌ»^۲. عبرت‌آموزی، بیم دهنده‌ی ناصح است در حقیقت عبرت، انسان را تحت تأثیر مشاهدات خود از آثار و نتایج تحولات در جوامع انسانی، در گذشته و حال، قرار می‌دهد و همچون خطیبی بلیغ، آثار سوء احوال بدکاران و فاجران و نیز سعادت‌مندی نیکان را بیان می‌کند.^۳

۳-۱-۷- نتایج فصل

۱- پیمودن مسیر حق بدون چراغ هدایت، منجر به توقف یا انحراف از مسیر و هدف می‌شود و این چراغ در قلب متقی تلالو می‌کند و بیداری و

۲. مفید، الأمالی، ۳۳۶.

۱. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۶.

۳. هاشمی خویی، ۴۴۶/۲۱.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۳۸۷

شناخت راه را به دنبال دارد.

۲- دلبستگی به دنیا و برقرارکردن رابطه‌ی محبتی با آن، چشم و گوش دل آدمی را نسبت به حقایق آن کور و کر می‌کند و پرده‌ی غفلت را بر عیوب دنیا می‌افکند.

۳- اصل و ریشه‌ی عقل، تفکر و اندیشه‌ورزی است و تفکر، روشنی‌بخش عقل و بصیرت‌ساز است.

۴- پندآموزی و عبرت از حوادث روزگار از دیگر عوامل بصیرت است و رهنمون انسان از امور مشهود به امور ناپیدا بوده، موجب بینایی او می‌شود.

فصل دوم

رویکرد تربیتی از منظر علی‌الحسین
باتاکید بر عقل مطبوع و مسموع

۳-۲-۱- مقدمه

مطابق با دیدگاه امام علی علیه السلام در فرآیند تعلیم و تربیت ضرورت وجود عقل ذاتی یا عقل مطبوع در انسان از ملزومات ادراک و یادگیری است و بدون آن شکل‌دهی به افعال انسانی و تعلیم و تربیت میسر نخواهد بود. توجه به تفاوت انسان‌ها به سبب طبایع متضاد و عقول ذاتی متفاوت در آنها، آموزش انفرادی در کلیه‌ی مراحل و فرآیندهای آموزشی را در راستای حفظ ارزش‌ها و فردیت فراگیران اجتناب‌ناپذیر کرده است. بر این اساس دستیابی و پرورش عقل مسموع یا عقلی اکتسابی در انسان به‌صورت گوناگون از جمله تجربه، دانش و... امکان‌پذیر خواهد بود، بنابراین تعلیم و تربیتی که در آن فراگیران را به‌صورت انفرادی و یا در گروه‌های متجانس طبقه‌بندی کند و فرصت تجربه‌اندوزی و تفکر را به آنان بدهد از مؤثرترین روش‌های آموزشی از نظر امام علی علیه السلام محسوب می‌شود. در فصل حاضر به شیوه‌ی گزارشی - تحلیلی و بر مبنای بیانات حضرت علی علیه السلام اهمیت عقل، در تعلیم و تربیت مورد بررسی قرار گرفته است.

۳-۲-۲- تمهید

به نصّ صریح آیات و روایات معتبر اسلامی، عقل و جایگاه آن در

هدایت و سازندگی انسان بسیار بارز و اثرگذار است.^۱ بخش عظیمی از سخنان مولای متقیان به عنوان اولین تربیت‌یافته‌ی مکتب نبوی در باب عقل و عقلانیت است. غزالی می‌گوید: «عقل در اصل لغت و هم در عرف استعمال نام آن غریز است و تمامی علوم ثمره‌ی آن غریز است»^۲ و مقصود از عقل مطبوع غریزه‌ای است که به صورت خدادادی در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده است و این نیرو مستعد پذیرش درک معقولات در آدمی است و مرتبت آن در مخلوقات متناسب با خلقت آنان موجبات تفاوت در آدمیان را فراهم می‌کند و وجودش از ضروریات و ملزومات درک و فهم است چنان که فقدانش آدمی را از دستیابی به حقیقت محروم و مبرا می‌سازد. این عقل در بدو خلقت به صورت طبیعی در جسم آدمی حلول می‌کند و منشأ و کیفیت اعمال و رفتار افراد را در طول حیات آنها تعیین می‌کند و چنانکه بخواهیم عقل مطبوع را با ممارست و جهد کسب کنیم، نه تنها فایده و سودی برایمان حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی آن چیزی جز جهل و تعب نیست. این حدیث که از قول حضرت علی بیان شده، ضرورت عقل مطبوع برای اکتساب حقایق و معارف را در راستای تربیت عقل مسموع بیان می‌کند. به این صورت که:

«رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ، فَمَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ، فَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُ مَطْبُوعٌ كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَ ضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ»^۳؛ یعنی «عقل بر دو قسم است، اول عقلی که به طور طبیعی و بر اساس سنت آفرینش، نصیب بشر می‌شود و دیگر عقلی که از راه شنیدن سخنان دیگران و فراگرفتن معلومات از این و آن، نصیب آدمی می‌شود؛ ولی مانند کسی که چشمش نابینا است، و از نور خورشید برای بینایی خود نفعی نمی‌برد، کسی هم که فاقد عقل ذاتی باشد، شنیده‌هایش برای افزایش عقل او نفعی نخواهد داشت».^۴

۱. نک: عبدالباقی، ۵۹۴ - ۵۹۵؛ مشتقات عقل در قرآن، کلینی، ۱۰/۱-۲۹ روایات وارده در باب عقل.

۲. همان، ۱۹۶.

۳. فیض کاشانی، الوافی، ۵۵/۱.

۴. ساعی، ۶۶.

امام علی علیه السلام در این روایت عقل مطبوع را تکیه‌گاه و سرچشمه‌ی دریافت و کسب معرفت دانسته است که بدون آن مسموعات و تمامی دانش‌ها و تجارب آدمی بی‌ثمر است. از این رو، تحقق فعلیتی که شایستگی وجود آدمی را داشته باشد در گرو وجود عقل مطبوع و به تبع آن پرورش عقل مسموع است. لذا مربیان با به کارگیری اصول تربیتی منتج از عقل می‌توانند کلیه‌ی مراحل یادگیری را در محیط‌های آموزشی برای همگان تسهیل کنند به گونه‌ای که تساوی آموزش در عین عدم تشابه برای همگان میسر شود.

۳-۲-۳- اهمیت عقل در تعلیم و تربیت

طبق برخی از روایات، اولین مخلوق روحانی فاقد صورت که از صورت و از جانب راست عرش الهی و از نور او پدید آمد، عقل بود.^۱ این عقل همان نیروی غریزی است که مستعد قبول مدرکات است و ضرورت وجود آن در انسان همانند ضرورت حضور برای درک وجود است. عقل مطبوع یا عقل ذاتی^۲ در مرتبه‌ی نخست خلقت، فاقد نقش و دارای مرتبت است و در ذات خود به هیچ یک از صور، ممکن نیست و برای هر نوع شکل‌پذیری، استعداد و قابلیت‌های بسیار دارد. و این توانایی در آن متناسب با مرتبه‌ی فیض و بخشش الهی است و مرتبه‌اش در تمامی آدمیان یکسان نیست. امام علی علیه السلام در توجیه و ضرورت عقل ذاتی در آدمی به تمثیل و تشبیه زیبای زیر اشاره می‌کند و محوریت تمامی اعمال و رفتار انسان را در وجود این نیروی بالقوه در انسان می‌داند و آن قسم از انسان‌هایی را که دارای ضعف مرتبت در عقل مطبوع بوده و بدون لحاظ این ضرورت به کسب و یادگیری علم

۱. حرانی، ۲/۲۳۲.

۲. تقسیم عقل به مطبوع و مسموع یا ذاتی و اکتسابی، به اعتبار سرچشمه و منشأ آن است. عقل از نظر سرچشمه و منشأ یا از درون یا از بیرون مایه می‌گیرد. عقل مطبوع، یعنی ظرفیت ذاتی و استعداد خدادادی هر فرد برای اکتساب معارف نظری و مدارج عملی و عقل مسموع، یعنی معارف و تجاربی که بشر از منابع خارج از وجود خویش به دست می‌آورد.

می‌پردازند، عالمان شب‌کوری می‌داند که بر شتر شب‌کوری سوار شده‌اند. از منظر امام علی (ع) چنین افرادی در بیان و ابراز مطالب قاطعیت ندارند و همانند باد که برگ‌ها را پراکنده می‌سازد، بدون فایده در باب موضوعاتی که صحت و سقم آن برای خودشان نیز معلوم نیست، سخن می‌گویند،^۱ از نظر آن حضرت اگر مرتبه‌ی وجودی عقل ذاتی متناسب با مفاهیم و معقولات نباشد و در استمرار و دستیابی آن جهد کنیم، نه تنها حقیقت وجودی مطلب را نمی‌یابیم، بلکه مفاهیم را به علل عدم قابلیت در عقل مطبوع به گونه‌ی دیگر تعبیر می‌کنیم و در نقطه‌ی مقابل اگر معقولات عارض شده بر عقل ذاتی متناسب با مرتبه‌ی عقل مطبوع در افراد باشد، درک و فهم صحیح و بینش عمیق به وجود می‌آید.

براین اساس وجود عقل مطبوع در تعلیم و تربیت از ملزومات یادگیری و توجه به تفاوت مرتبه‌ی آن در انسان‌ها از ضروریات امر آموزش است و این تفاوت همانند تفاوت مخلوقات به سبب طبیعت‌های متضاد آنها امری طبیعی بوده است و همین امر علل اولیه‌ی تمایز انسان‌ها در درک و دریافت و پدید آمدن سطوح گوناگون دانش و معرفت است.

در اسلام نیز روایات فراوانی درباره‌ی توجه به عقل مطبوع وارد شده است. هشام بن حکم از امام موسی بن جعفر (ع) پرسید: اگر مردی طالب حکمت بود، اما عقلش توانایی گنجایش مطالب را نداشت چه کنم؟ امام فرمود: با لطف و مدارا نصیحتش کن و اگر (به جهت عدم درک) دلتنگ شد خود را به دردرس نیافکن و به واسطه‌ی او خود را در معرض فتنه و مشکلات قرار مده.^۲

این روایت به وضوح نشان می‌دهد که این فرد ظرفیت و استعداد خدادادی برای اکتساب درس حکمت را نداشته است، یعنی آنچه انسان از بیرون می‌گیرد باید با آن نیروی باطنی و خمیرمایه و آن نیروی تجزیه و تحلیل خود آن

۱. جاهلٌ خَبَاطٌ جَهْلَاتٍ، عاشِ رُكَابُ عَشَوَاتٍ لَمْ يَعْصَ عَلَى الْعِلْمِ بَضْرُسٍ قَاطِعٍ، يَذَرِي الرِّوَايَاتِ إِذْرَاءَ الرِّيحِ الْهَشِيمِ لَا مَلِيٍّ وَ اللَّهُ بِإِصْدَارِ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ. نک: سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۷.

۲. حرانی، ۲۲۸/۱.

را بسازد تا موجود قابل قبولی از آب درآید و همچنین این شخص فاقد عقل نبوده، زیرا فقدان عقل با پرسش درباره‌ی مسائل مربوط به حکمت تناقض دارد. با این حال امام علیه السلام درس حکمت را در مورد ایشان بی‌فایده می‌داند به سبب آنکه اگر شخص عقل مطبوع یا ذاتی نداشته باشد، آموخته‌ها را بدون داشتن مبنای منطقی تجزیه و تحلیل می‌کند، نه از سر حقیقت آن. از علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: «ابوهاشم، عقل بخشش خدایی است و ادب با رنج و تعب به دست می‌آید. هر که رنج تحصیل آن را تحمل کند بدان دست یابد و هر که خواهد با تکلیف و زحمت عقل و خرد به دست آورد جز جهل و نادانی نیافزاید.»^۱

۳-۲-۴- اصول تربیتی مرتبط با عقل ذاتی در انسان

بر این اساس با توجه به تفاوت عقول ذاتی در افراد دو اصل مهم تربیتی و روش‌های مترتب بر آن اجمالاً بیان می‌شود.

۳-۲-۴-۱- اصل عدل

به گفته‌ی برخی از محققان «اصل عدل بیانگر آن است که نمی‌توان رابطه‌ی تربیتی با افراد متعدد یا با فردی در مراحل مختلف زندگی‌اش را یکسان در نظر گرفت، بلکه باید این رابطه به صورت موازنه تنظیم شود.»^۲

کوشش در برپایی عدل و قسط در اندیشه‌ی امام علی علیه السلام از چنان جایگاهی برخوردار است که اجرای آن را در جامعه موجب حیات و دوام آن می‌دانستند لذا فرمود: «الْعَدْلُ حَيَاةٌ»^۳ و از آن جایی که شالوده و حیات ارزش‌های آدمی در محیط‌های تربیتی شکل می‌گیرد حکم کردن به حق و قضاوت عادلانه

۱. همان، ۳۱۹/۲.

۲. باقری، ۱۲۷.

۳. تمیمی آمدی، حکمت ۱۶۹۹.

در تمامی ابعاد تعلیم و تربیت از ملزومات دوام و احیای ارزش‌های انسانی محسوب می‌شود.

خداوند در مقام ربوبیت، وسعت‌های وجودی مختلفی به انسان‌ها عطا کرده که تفاوت عقل در آدمیان یکی از بارزترین آنها است. تفاوت عقل در بین انسان‌ها به سبب طبایع متضاد آنها امری طبیعی بوده و همین تفاوت، عقلانی‌ترین دلیل جهت تدوین و در نظر گرفتن تدابیر و راهکارهای گوناگون در مواجهه با مقوله‌ی تعلیم و تربیت است و تنها با اجرای این تدابیر می‌توان تک چهره‌ی عدالت را در تعلیم و تربیت، برای همگان میسر ساخت. طبق اصل عدل بر مبنای عقل مطبوع یا عقل خدادادی، روش‌های مترتب به این اصل را به ترتیب زیر مورد بحث قرار می‌گیرد:

۳-۲-۴-۱- روش اعطای بینش در باب خودشناسی

اگر یک مربی مفهوم و اجرای عدالت برای شفاف کردن ارزش‌ها را به نحوی تبیین کند که متریبان به این باور و پذیرش برسند که امتیازاتی که حاصل جبر و منشأ افعال الهی است ارزش و یا ضد ارزش محسوب نمی‌شوند و اختیار و همت افراد دخیل در جایگاه ارزشی آنهاست، و اگر تفاوت درک و فهم متریبان به سبب تفاوت در مرتبه‌ی عقل ذاتی آنها باشد، سستی و یا حدت در درک معقولات را نباید ملاک تفاخر و یا حقارت یک فرد دانست. با پذیرش چنین دیدگاه در مربی، آنها قادر خواهند بود به عنوان انسانی مؤثر و کارآمد رسالت خویش را انجام دهند و از وجود خود هرچه هستند به شکلی هدفمند برای تحقق هدف‌های فردی و اجتماعی گام بردارند و در کلیه‌ی مراحل و فرآیندهای تعلیم و تربیت به اندازه‌ی مرتبت وجودی عقل مطبوع، خود را مکلف دانند. همان‌گونه که در سوره‌ی طلاق به آن اشاره شده است: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)^۱، یعنی خدا کسی را تکلیف نمی‌کند مگر به قدر آنچه به او داده است.

۱. الطلاق، ۷.

۳-۲-۴-۱-۲- روش آموزش انفرادی

با تدبّر و تفکر در آیات و روایات اسلامی می‌توان اهمیت توجه به وجوه فردی و اجتماعی انسان را در تمامی ابعاد تعلیم و تربیت در نظر گرفت. حضرت علی (علیه السلام) نیز به عنوان یکی از الگوهای انسان‌ساز هر دو وجه را با در نظر گرفتن تقدم و تأخر و شرایط افراد دارای شأن و منزلت دانسته و توجه به فردیت انسان را بر مبنای وسعت‌های وجودی از جمله عقل خدادادی مصداق عدل می‌داند. از نظر امام علی (علیه السلام) محوریت و منشأ تمامی اعمال و افعال آدمی وابسته به عقل مطبوع در در وجود اوست. از این رو توجه به مرتبه‌ی عقل ذاتی در متربیان به عنوان نقطه‌ی آغازگر تعلیم و تربیت، امری بدیهی به نظر می‌آید و مربیان با در نظر داشتن مرتبه‌ی عقل ذاتی در متربیان باید به اتخاذ تدابیر تربیتی بپردازند و مبنای آموزش را با توجه به فردیت هر متربی آغاز کنند.

براساس مطالب فوق، توجه به فردیت فراگیران در راستای حفظ عدالت منوط به آموزش انفرادی یا آموزش فراگیران در گروه‌های متجانس است تا هر فردی به نسبت مرتبه‌ی وجود عقل ذاتی در خود، به کسب و بهره‌گیری از آموزش بپردازد.

۳-۲-۴-۱-۳- روش تساوی و نفی تبعیض آموزشی

لازمه‌ی تساوی و عدم تبعیض آموزشی در متربیان، در تمامی ابعاد آموزشی، داشتن استحقاق‌های متساوی در آنان است و به دلیل وسعت‌های گوناگون انسان که مهم‌ترین آن تفاوت رتبه‌ای انسان در عقل بوده، تشخیص و اجرای مساوات بسیار مشکل است. بر این اساس برای برقراری دست کم تساوی آموزشی در زمینه‌ی تفاوت عقل می‌توان فرآیند یاددهی و یادگیری، اعم از تدوین برنامه، تأمین محتوا و نحوه‌ی ارزشیابی از فراگیران را به صورت‌های متنوع و متفاوت مدون کرد. تا هر فردی را نسبت به موقعیت خود در هستی و درون‌مایه‌های وجودی‌اش بتوان مورد پرورش قرار داد.

۳-۲-۴-۲- اصل آمادگی

قبل از اکتساب مسموعات و درک معقولات، وجود عقل ذاتی با قابلیت و توانایی درک صحیح، از ملزومات اثربخشی دانش شمرده می‌شود و بدون آن فرآیند تعلیم و تربیت اثربخش نخواهد بود و یا اثر آن بسی زیان‌بار خواهد بود و آموزشی که بدون در نظر گرفتن پیش‌نیازهای جسمانی، عاطفی و عقلانی آغاز شود رسالت تربیتی خود را نمی‌تواند انجام دهد.

۳-۲-۴-۱- روش توجه به پیش‌نیازهای آموزشی

به گفته‌ی برخی از محققان، «رشد و آمادگی ذهنی افراد در فهم و یادگیری علوم مختلف متفاوت است؛ مثلاً ممکن است فردی در مرحله‌ای از رشد خود آماده‌ی درک علوم تجربی باشد، ولی برای درک علوم اجتماعی هنوز آمادگی لازم را به دست نیاورده باشد. بنابراین، معلم باید آمادگی هر یک از فراگیران خود را در تدریس مواد درسی در نظر داشته باشد و فعالیت‌های شاگردان خود را متناسب با سطح آمادگی آنان عرضه کند.»^۱ همچنین قبل از تدریس در هر موضوعی، پیش‌نیازهای آن موضوع باید از سوی مربی در نظر گرفته شود.

ضرورت تبیین عقل از دیدگاه حضرت علی علیه السلام منوط به بررسی عقل مسموع یا عقل اکتسابی در آدمی است. لغت مسموع از ریشه‌ی سمع به معنایی شنیده شده و شنیده است. عقل مسموع یا اکتسابی یعنی همان نیروی غریزه‌ای که به یاری شنیده‌ها و معارف خارج از وجود آدمی حاصل می‌شود و چون شنیده‌ها و مدرکات بر عقل ذاتی آدمی عارض شود به اکتساب معارف و تجارب و درک معقولات ثانوی در او منجر می‌شوند و با حصول این معقولات ثانوی و به فعلیت رساندن آن قابلیت‌های درونی انسان را می‌توان محقق کرد. تحقق این شایستگی‌ها در گرو چگونگی تربیت و پرورش عقل مسموع است. حضرت

علی‌علیه‌السلام نیز به عنوان تربیت‌یافته‌ی مکتب وحی چگونگی پرورش عقل مسموع در آدمی را که موجب بهترین تربیت می‌شود به صورت دقیق تبیین کرده است. از آنجا که این بحث را مجال بیان چگونگی رسیدن به بهترین آموخته‌ها از نظر حضرت نیست، با استناد به اصل قابلیت تربیت عقلانی در آدمی، مؤثرترین روش‌های قابل اجرا در محیط‌های آموزشی را بازگو می‌کنیم.

۳-۲-۴-۳- اصل قابلیت فزونی و تقویت عقل مسموع

این اصل ناظر به امکان و قابلیت تقویت و فزونی عقل در آدمی است. تربیت‌پذیری عقل یکی از بنیادهای تربیت عقلانی، بر اساس سخنان امام علی‌علیه‌السلام است. این بنیاد تربیتی زیربنای تمام روش‌های تربیت عقلانی است که آدمی در صورت دارا بودن عقل ذاتی، می‌تواند به تقویت و تربیت آن به روش‌های گوناگون بپردازد. «در مواردی از بیانات حضرت، مواد «زاد»، «زکو»، «ذکی»، «تم»، «کمل»، «ظهر» و مانند آن به شکل‌های مختلف اعم از ماضی، مضارع و امر به کار رفته است و حکایت از تربیت‌پذیری و تقویت عقل آدمی دارد.»^۱

از منظر حضرت علی‌علیه‌السلام با استفاده از روش‌های زیر می‌توان به برترین تربیت عقلانی دست یافت که علاوه بر این که برای همگان میسر است می‌تواند آدمی را به بالاترین جایگاه در هستی سوق دهد.

۳-۲-۴-۱- روش اقتباس از طبیعت و طبیعت‌گرایی در آموزش طبق سخنان امام علی‌علیه‌السلام

امیر مؤمنان علی‌علیه‌السلام در موضعی می‌فرماید: «به عظمت سلطنت خدا که بر تو تسلط دارد توجه کن، به قدرت خدا نسبت به خود نگاه کن که نمی‌توانی و قدرت خدا را بر خویش در آنچه که تو بر آن اختیار نداری دقت کن. این دقت (در عظمت الهی) موجب می‌شود که طغیان تو فرو نشاند و از عصبانیت تو

۱. بهشتی، ۱۵۰.

بکاھد و عقل از دست رفته‌ات را بازگرداند.»^۱ علاوه بر آن، در سراسر نهج البلاغه از عظمت خلقت موجودات مانند خفاش، مورچه، ملخ و از راز خلقت عجیب حیواناتی مانند خفاش^۲، طاووس و جمادات و نباتات سخن به میان آمده است، یعنی پدیده‌های عینی و در خور فهم انسان چنانکه «در قرآن ۷۵۰ آیه وجود دارد که در آنها به پدیده‌های طبیعی اشاره و در بیشتر این آیات به مطالعه‌ی کتاب آفرینش توصیه شده است.»^۳

دقت در این آیات و پدیده‌های طبیعی، ما را به این مطلب سوق می‌دهد که طبیعت در حکمت علوی دربرگیرنده‌ی نظامی هماهنگ است و این نظام، بیانگر نظم ناظم است که تمامی علوم، فی‌البداهه در آن نهفته است و تنها با مطالعه‌ی پدیده‌های طبیعی پرده از راز علوم گوناگون برداشته می‌شود.

چرا که قانون‌های طبیعت چیزی جز قانون‌های خداوند برای جهان تکوین نیست؛ از این رو دقت در طبیعت باعث ایجاد ساخت‌های جدید شناختی می‌شود و موجب به‌کارگیری قدرت تفکر برای صاحبان عقل می‌گردد و نیز منجر می‌شود تا فراگیران آگاهی‌های قبلی خود را به کار گیرند و به آگاهی‌های جدید برسند و سیر عقلانی و تحولی درونی در آنان انجام شود. اکنون مریان می‌توانند یادگیری معنی‌داری بین آموزش در هر موضوع و طبیعت برقرار کنند یا در صورت امکان با اقتباس از طبیعت در هر موضوعی به تسهیل فرآیند یاددهی و یادگیری بپردازند و از بزرگترین آموزگار بی‌بدیل کمک بگیرند. باید طبیعت را به مثابه‌ی ماشین جهانی بسیار منظمی در نظر بگیریم که انسان

۱. «فَانْظُرْ إِلَىٰ عَظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَقُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَىٰ مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَٰلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طُمَاحِكَ وَيَكْفُ عَنْكَ مِنَ غَرَبِكَ وَيَقِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ». (سید رضی، نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۲. «وَمِنْ لَطَائِفِ صُنْعِهِ، وَعَجَائِبِ خَلْقَتِهِ، مَا أَرَانَا مِنْ غَوَامِضِ الْحِكْمَةِ فِي هَذِهِ الْخَفَافِشِ». (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵).

۳. گلشنی، ۷۵.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۰۱

هم جزئی از آن است و با تحلیل قوانین طبیعی که بر جهان و انسان حکومت می‌کند، افزون بر کشف قوانین، عظمت دستگاه خلقت و غایت‌مندی آن را برای متریبان بازگو کنیم.^۱

یکی دیگر از روش‌های فزونی عقل مسموع، همنشینی با افراد صاحب عقل و انسان‌های آگاه است.

۳-۲-۴-۲- الگوسازی و الگوپذیری

در اهمیت الگوپذیری از طریق مصاحبت همین بس که علی‌علیه می‌فرماید: «با حکما و بزرگان بنشین که عقلت کامل شود و نفست پربها و شریف و نادانیت از تو فانی گردد.»^۲ این سخن، اهمیت آگاهی و دانش اطرافیان به خصوص مربی را در سازندگی و رشد عقلی دانش‌آموزان بازگو می‌کند، به شرطی که مربی خود از سلامت عقل لازم برقرار باشد، زیرا «کسی که فاقد یک چیز است نمی‌تواند آن را به دیگری بدهد.» حالا وقتی معلم مسأله‌ای را نمی‌داند چگونه می‌تواند آن را به دیگری تعلیم نماید؟ بنابراین آن معلم و مربی که می‌خواهد تعقل را در انسان‌ها تقویت نماید و قوه‌ی عقل را در مغز آنان به فعلیت برساند، نخست باید خود از قوه‌ی عقل و برخوردار از فعالیت صحیح آن بهره‌مند باشد، در غیر این صورت در انجام رسالت خود باز می‌ماند.^۳ این سخن مصداق تعامل افراد با دوستان و سایرین نیز است. امروزه دانشمندان معتقدند ذهن ما از طریق صحبت با یکدیگر تلاقی کرده و متقابلاً از این مواجهه اثر می‌پذیرد، یعنی رویارویی، امری میان‌ذهنی است و هر دو شرکت‌کننده بر یکدیگر اثر می‌گذارند.^۴ از این رو انتخاب آگاهانه دوست و همنشینی با افراد آگاه یکی از عوامل استواری عقل است.

۱. گوته، ۱۰۲.

۲. «جَالِسِ الْحُكَمَاءَ يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَشْرُفُ نَفْسُكَ وَ يَنْتَفِعَ عَنْكَ جَهْلُكَ». (تمیمی آمدی، حکمت ۹۷۸).

۳. جعفری، ۳۰۷. ۴. وایت برد، ۶۳.

۳-۲-۴-۳- روش تجربه‌اندوزی

«عقل غریزه‌ای است که با علم و تجربه فزونی می‌یابد.»^۱ امام علی علیه السلام دستیابی به عقلانیت برتر را با حفظ تجربه و آزمایش شدنی دانسته و تجربه‌ها را منشأ علم تازه در درون انسان می‌داند که باعث ازیاد عقل می‌شود. همچنین بهترین علم را علمی می‌داند که آثار آن در اعضای بدن آشکار شود، نه علمی که به صورت دانش زبانی بیان شود. از این رو با توجه به سخنان حضرت علی علیه السلام روش سخنرانی از ناکارآمدترین روش‌های یادگیری و روش یادگیری اکتشافی از مؤثرترین روش‌های یادگیری شمرده می‌شود، زیرا «در روش یادگیری اکتشافی فراگیران دانش را شخصاً کشف می‌کنند، نه از راه توضیح و توصیف، معلم و زبان او تنها واسطه‌ی انتقال علم نیست و امکان تجربه‌ی دست اول برای فراگیران فراهم می‌شود و معلمان به جای اینکه دانش را به صورت آماده و از راه توضیحات کلامی در اختیار فراگیران قرار دهند برای آنان مجموعه‌ای از فعالیت‌های متنوع را فراهم می‌آورند تا به کمک آنها به کاوش و کشف دانش بپردازند، از جمله وسایل مختلف هنر دستی، پازل‌ها، معماها، مکعب‌های چوبی، کتاب‌های گوناگون و وسایل اندازه‌گیری که بر تجارب افراد اثر گذاشته و باعث به وجود آمدن ساخت‌های جدید شناختی و در نهایت فزونی عقل مسموع یا عقل اکتسابی در آدمی می‌شود.»^۲

۳-۲-۴-۳- روش تعبد

«بر تو باد به عقل و خرد که به واسطه‌ی عبادت آن را بیافزایی.»^۳
منظور از عبادت که هدف خلقت انسان‌ها معرفی شده،^۴ دو عبادت است؛ عبادت عام که همان ذکر و سجده و تسبیح است، در همه‌ی اجزای هستی وجود

۱. «الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ تُرَبِّیْهَا التَّجَارِبُ». (مشکینی، نامه ۸۴). ۲. سیف، ۸۵.

۳. «عَلَيْكَ بِالْعَقْلِ فَلَا مَالَ أَعُوذُ مِنْهُ». (تمیمی آمدی، حکمت ۳۵۵).

۴. الذاریات، ۵۶.

دارد و آیات فراوانی این عبادت را در همه‌ی کائنات متذکر شده است؛ و دیگر عبادت خاص که دارای معنای وسیعی است، زیرا مطابق منابع معتبر اسلامی انسان هر گفتار و عمل و نیت مشروع را که انجام بدهد. اگر همراه با آگاهی به این حقیقت باشد که او مورد نظاره‌ی خداوندی است و با این کاری که انجام می‌دهد و سخنی که می‌گوید و اندیشه و نیتی که در درونش می‌گذرد و مطابق مشیت الهی رفتار می‌کند مشغول عبادت است.^۱

مری آگاه باید ابتدا با عبادت خاص شاگردان را به انبساط روانی و لذت حاصل از عبادت عام برساند، در غیر این صورت عبادت عام جنبه‌ی عادت پیدا کرده و از ارزش آن کاسته می‌شود، «زیرا مقصود از عبادت تنها حرکات و سکانات و اذکار محدود در موقع برقرار ساختن رابطه‌ی معمولی با خدا نیست که به خصوص با نظر به عدم توجه بیشتر مردم به معانی و حکمت اصلی آنها پدیده‌های ناچیزی هستند که حتی شایستگی هدف بودن برای زندگی یک روز انسان را هم ندارند، چه رسد به اینکه هدف کارگاه فوق‌العاده بزرگ با میلیون‌ها قوانین و پدیده‌ها و اسرار استعدادها و امکانات هستی بوده باشد»^۲ مهم‌ترین نکته در باب فزونی عقل از دریچه‌ی عبادت، پرورش قدرت تفکر است. اسلام آنقدر به تفکر اهمیت داده است که پیامبر هیچ عبادتی را مانند تفکر نمی‌دانست، هم‌چنان که بیشتر عبادت ابوذر تفکر بوده است.^۳

در تفکر روح عبادت - که نیت است - درگیر بایدها و نبایدها می‌شود و عقل همواره در جستجوی کشف چیزی است که مورد رضایت ذهن باشد و وقتی به آن دست یافت از آن دست می‌کشد. از این جهت هیچ تفاوت اساسی میان تفکر و کشف واقعیات وجود ندارد. «یک بار شخصی از نیوتن پرسید؟ شما چگونه قانون جاذبه را کشف کردید؟ او پاسخ داد از راه اندیشیدن مداوم درباره‌ی آن. مردم به درستی نمی‌دانند که با اندیشیدن مکرر درباره‌ی یک چیز می‌توانند

۱. جعفری، ۱۷۶.

۲. همان، ۱۷۴.

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ أَكْثَرُ عِبَادَةِ أَبِي ذَرٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ التَّفَكُّرُ وَالْإِعْتِبَارُ». (مجلسی، ۳۲۳/۶۸).

صاحب تفکر بشوند؛ بنابراین فراگیران باید در معرض تمرین‌های فکری منظم در کلاس قرار بگیرند. روش مونتسوری فواصل کوچک زمانی را پیش‌بینی کرده است که در طول آن کودکان صورت‌های خود را با دست پنهان می‌کنند و می‌اندیشند و به معلمان توصیه کرده است که به کودکان فرصت فکر کردن داده شود تا قوه‌ی تفکرشان به کار بیافتد و منجر به حل مسأله شود.^۱

در واقع می‌توان گفت اثربخشی هر گونه تدریس یا تربیت، مستقیماً بستگی دارد به اینکه محصلان را چقدر به تفکر هدفمند بر می‌انگیزد. به عبارت دیگر نظام‌های تربیتی نیازمندند به محصلان در فراگیری این توانایی کمک کنند. «شاید همین حقیقت است که فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی به نام وایتهد را به این کلام برانگیخته است. یادگیری شاگردان بی‌فایده است مگر اینکه کتاب‌های خود را گم کنند و یا جزوات خود را بسوزانند و جزئیات از بر شده را برای امتحان فراموش کنند»^۲. پس از درونی‌سازی و معنابخشی باطن عبادت در فراگیران که همان تفکر و اراده و نیت است، نوبت به ظاهر عبادت که همان احکام واجب و مستحبات است می‌رسیم. این دو عبادت یاری دهنده و پیوند خورده با یکدیگر هستند و یکی بدون دیگری معنا ندارد و پاسخگوی نظام تکوینی نیست و اگر سستی و کاستی در عبادت عام فراگیران دیده شود ناشی از درک نامعقول و یا نارسایی در امر آموزش شاگردان بوده است. چنانچه تمام ابعاد عبادت، علل فزونی عقل است قصور در آنها سبب از بین رفتن ساخت‌های شناختی و کاستی در عقل می‌شود.

۳-۲-۴-۱ اصل قابلیت اشتراک و همیاری عقول انسانی با یکدیگر

به گفته‌ی برخی از محققان: «در اندیشه‌ی امام علی (علیه السلام) به دلیل اهمیت بسیار زیاد عقل در زندگی، مراجعه به عقلا و مشورت با آنان جایگاه بسیار والایی دارد. در کلام ایشان تضارب آراء و افکار، زمینه‌ی استخراج بهترین

۱. دیمنه، ۲۲۲.

۲. شعاری‌نژاد، ۳۴۶.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۰۵

راه‌حل‌ها و افکار و خودرأیی موجب هلاکت دانسته شده است و مشورت با عقلا، موجب برخورداری از عقل آنان در اداره‌ی امور و زمینه‌ی رشد و شکوفایی استعدادها را فراهم می‌سازد.^۱ بر اساس اهمیت و توجه به مشورت در اندیشه‌ی امام علی (علیه السلام) می‌توان روش آموزشی گروهی را نتیجه گرفت.

۳-۲-۴-۱- روش آموزش گروهی

حضرت علی (علیه السلام) با تأکید بر دو وجهی فردی و اجتماعی انسان به همه‌ی ابعاد آدمی توجه داشته است. روش آموزش گروهی مبتنی بر اهمیت و ضرورت تلاقی آراء و تضارب عقاید در منظر حضرت علی (علیه السلام) است. دستیابی و اجرای این روش، به همنوایی نسبی عقول ذاتی در فراگیران وابسته است تا در جریان تعلیم و تربیت، فراگیران را با توجه به عقول ذاتی هم‌مرتبه و تربیت عقلانی متفاوت به بهترین تصمیم‌گیری و نتیجه‌ی آموزشی رهنمون سازد و در صورت عدم همنوایی در مرتبه عقول شاگردان، آموزش انفرادی پاسخگویی مؤثرتری در فرآیند یاددهی و یادگیری شمرده می‌شود.

۳-۲-۵- نتیجه‌گیری

با دقت و تأمل در متن سخنان امام علی (علیه السلام) درباره‌ی عقل مطبوع یا عقل ذاتی و عقل مسموع یا اکتسابی می‌توان نتایج و راه‌آوردهای آموزشی زیر را تبیین ساخت.

۱- عقل مطبوع یا عقل ذاتی منشأ و سرچشمه‌ی تمامی افعال و رفتار فراگیران شمرده می‌شود و ولادتی و غریزی و غیر قابل اکتساب است و مرتبه‌اش به تناسب موهبت الهی در فراگیران متفاوت است.

۲- با وجود محوریت عقل مطبوع در جریان تعلیم و تربیت، مربی پرورش یافته‌ی مکتب نبوی قلت یا کثرت عقل ذاتی در متربیان را ملاک مهتری و کهتری

۱. جمعی از نویسندگان پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۳۴۷.

آنان قرار نمی‌دهد و با اتخاذ تدابیری از جمله آموزش انفرادی، پاسخگوی نیازهای متفاوت متربیان خواهد بود.

۳- با توجه به تفاوت مرتبه‌ی عقول ذاتی در متربیان، کشف و هدایت و جهت‌دهی به استعدادهای متربیان از ضروریات امر تعلیم و تربیت به شمار می‌آید و تدوین برنامه‌های و محتوای خاص از ملزومات برپایی تساوی و رفع تبعیض در فرآیند تعلیم و تربیت است.

۴- توانایی ظهور و به فعلیت رساندن عقل ذاتی در فراگیران با اجرای بنیادها و مبانی تربیت عقلانی در آنها موجب آسان‌ترین، ماندگارترین و مؤثرترین نوع یادگیری در آنها می‌شود.

۵- یکی از مؤثرترین آموزش‌ها، غنی‌سازی محیط یادگیری فراگیر از طریق تلفیق گزاره‌های تربیت عقلانی با محتوای آموزشی است، به گونه‌ای که در این روش مربی امکان و فرصت کافی را به متربیان می‌دهد تا به کشف دانش و غنی‌سازی محیط تربیتی خود بپردازند و تمامی گزاره‌های تربیت عقلانی را با حفظ مراتب و موقعیت متربیان، در جریان و فرآیند یاددهی و یادگیری دخیل می‌کند.

۶- از نظر حضرت علی (ع) آموزش انفرادی و آموزش گروهی هر کدام می‌توانند بستر رشد فراگیر را فراهم کنند و تنها موقعیت و شرایط فراگیران فصل‌میز انتخاب این دو روش آموزشی است.

۷- عقل اکتسابی را می‌توان با روش‌های طبیعت‌گرایی، تعبد، تجربه‌اندوزی و دانش‌اندوزی افزایش داد و بدین وسیله مقدمات سعادت دنیوی و اخروی خود و دیگران را میسر کرد.

فصل سوم

روایات لوح فاطمه (س)، اعتبار و پیام ها

۳-۳-۱- مقدمه

امامت و جانشینی پیامبر ﷺ یکی از محوری‌ترین مباحث نزد مسلمانان است که از همان آغازین روزهای پس از رحلت رسول خدا ﷺ محل اختلاف و افتراق و جهت‌گیری‌های متفاوتی میان آنان گردید. در این میان شیعیان در تعیین منصب امامت قائل به «نص» شدند که از جانب خدا و رسول ﷺ بر این امر صحه می‌نهاد. در واقع، به باور شیعیان عمده‌ترین راه دستیابی به نص «حدیث» است که چنانچه به «صدور» آن علم حاصل شود، حجیت آن پذیرفته خواهد بود. در زمره‌ی این احادیث که در شمار نصوص امامت است می‌توان به حدیث قدسی «لوح فاطمه» (س) اشاره کرد که بنابر قرائن از لوحی آسمانی حکایت دارد که در آن، به نام اوصیای رسول خدا ﷺ تصریح شده است. این حدیث که با الفاظی گوناگون در هشت سند روایت شده چنانچه نتوان آن را حدیثی متواتر دانست، دست کم خبری واحد است که محفوظ به قرائن و مفید علم بوده و به عنوان یکی از نصوص اصلی امامت، دارای حجیت و اعتبار لازم است. در حقیقت تعدد طرق که در کنار مواردی چون موافقت متن حدیث با عقل یا آیات قرآن، اخبار متواتر و «واقعیت خارجی» از جمله موارد حصول اطمینان به صدور حدیث به شمار می‌رود، در زمره‌ی قرائنی است که علم به صدور این حدیث را محرز می‌سازد. از سوی دیگر، آن گونه که از روش جمهور فقهای شیعه برمی‌آید در اثبات صحت سند حدیث به عادل بودن راویان آن

حدیث اعتنا نشده و برای کشف حجیت حدیث، در پی کشف راه‌های وثوق به صدور آن از طریق معصوم‌اند.

بدین ترتیب در فصل حاضر ضمن بیان اجمالی از اسناد موجود در خصوص این حدیث و نیز شرحی کوتاه از آرای متقدمانی چون کلینی، شیخ طوسی و... درباره‌ی آن، به تحلیل و بررسی موضوعی این حدیث و کشف حقایق بیشتری از مندرجات آن پرداخته خواهد شد.

۳-۲-۳- درآمد

ظهور اسلام در شبه جزیره‌ی عربستان سرآغاز فصل نوینی در تاریخ مردمان این سرزمین بود. انقلاب روحی که اسلام در ذهن و ضمیر و حیات مردم این سرزمین پدید آورد، به تدریج به پیامی فراگیر مبدل شد که مرزهای شبه جزیره را در نوردید و مردمان بسیاری را از اکناف عالم به سوی خود فرا خواند؛ با این حال از همان آغاز روزهای پس از رحلت رسول خدا ﷺ به رغم گسترش روزافزون و عالم‌گیر پیام معنوی این دین ارزنده، افتراق و اشتقاقی محسوس و سریع در درون پیکره‌ی این نظام منسجم در حال شکل‌گیری بود که دینی واحد را با دو رویکرد مجزا در برخی مسائل اصولی آن به مخاطبان عرضه می‌داشت.

مهمترین عامل افتراق که بر سر جانشینی و به قولی امامت پس از رسول خدا ﷺ پدید آمده بود، بیش از هر چیز از اهمیت این موضوع در نزد مسلمانان حکایت داشت.

این امر که به اتخاذ دو شیوه‌ی متفاوت در حکومت‌داری و نیز جهت‌گیری‌های اعتقادی در میان مسلمانان انجامید، قرائت‌های مجزایی را نسبت به برخی اصول اعتقادی آنان به ویژه امامت و رهبری مسلمین عرضه داشت که در این میان شیعیان با قائل شدن به جانشینی و امامت اولاد فاطمه زهرا(س) از طریق نص، سلوک خود را از جمهور مسلمانان که در این خصوص به اجماع

باور داشتند، جدا ساخت.

در واقع، شیعیان و برخی از اهل سنت^۱ با تلقی امامت به عنوان یکی از اصول اساسی دین و دستمایه قرار دادن احادیث مبتنی بر این مهم، برآنند از این واقعیت که امامت و جانشینی راستین از آن فرزندان علی (علیه السلام) و فاطمه (س) است، پرده برگیرند.

در این راستا، از جمله احادیثی که به عنوان یکی از نصوص اصلی در امامت ائمه دوازده‌گانه به شمار می‌رود. حدیث لوح است که افزون بر امامت امامان شیعی، به حقایقی از تاریخ ائمه و نقش آنان در هر زمان نیر دلالت می‌کند؛ حقایقی که خود دال بر الهی بودن منبع صدور این حدیث نیز محسوب می‌شوند.

طرفه آن است که جستار حاضر که بر محور و مسأله امامت از منظر شیعیان و اثبات آن در روایات مأثوره از معصومان (علیهم السلام) مبتنی است، علاوه بر شناخت جایگاه حدیث قدسی لوح حضرت فاطمه (سلام الله علیها) از منظر روایات و احادیث مختلف و بیان آراء و نظرات بزرگانی چون کلینی و شیخ طوسی و... در نهایت به کشف مدلول صریح و آشکار آن یعنی امامت ائمه دوازده‌گانه نیز بپردازد؛ کشف تطابق مضامین حدیث لوح با قرآن و نشان دادن «تعارض» میان حدیث یاد شده با آیات قرآن و سنت قطعی و مسلم، بخش عمده‌ی دیگری از این نوشتار را به خود اختصاص خواهد داد. با این حال پیش از ورود به بحث در خصوص مباحثی چون نص و وجوب آن در اثبات امامت از منظر شیعیان مطالبی ارائه می‌گردد.

۳-۳-۳- نص و امامت در دیدگاه شیعیان

در موضوع «امامت» به عنوان جانشینی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در ابلاغ، تبیین و اجرای

۱. بیضاوی، ۷۵-۷۶.

دین در میان مسلمانان، گزینش الهی امام به عنوان انسانی والا و برخوردار از علم و عصمت، در باور شیعیان امری مسلم و قطعی به شمار می‌رود.^۱ این گزینش که با معرفی شخص امام از طریق کتاب آسمانی یا احادیث نبوی صورت می‌پذیرد باید به گونه‌ای باشد که در دلالت به شخص «امام» هیچگونه تردیدی باقی نگذارد. این کلام بی‌تردید همان «نص» است که در نزد شیعیان بینه‌ای محکم در شناخت امام محسوب می‌شود. شیخ مفید در این باره می‌نویسد «امامیه در امامت بر نصوص اعتماد و تکیه دارند».^۲

اهل سنت نیز هرچند در تعیین امام، راه‌های دیگری را نیز پذیرفته‌اند، اما اعتبار نص در تعیین امام را امری مقبول دانسته‌اند. از این میان ایجی، جرجانی و تفتازانی در زمره‌ی نویسندگانی از اهل تسنن هستند که بر این مهم اذعان صریح داشته‌اند.^۳

بر این اساس، مقصود از نص در این نوشتار، کلامی است که به صراحت تام، بر امامت امامان دوازده‌گانه دلالت کند. در اصطلاح درایة‌الحدیث و علم اصول، نیز نص کلامی است که بر دلالت بر مقصود، رجحان و برتری داشته^۴ و دلالتش بر مراد آشکار و صریح بوده و جز یک معنا را برنتابد.^۵ در واقع، چنانچه دلالت کلام بر معنای مقصود به اندازه‌ای روشن و معلوم باشد که هرگونه احتمال معنای دیگر را نفی کند، آن کلام نص در آن به شمار می‌رود.^۶

این معنا از نص، با معنای لغوی این واژه هماهنگ است و «نصّ علی الشیء»؛ یعنی «عینه و حدّده».^۷ مؤلفان المعجم الوسیط پس از یادکرد معنای مذکور نوشته‌اند: نص کلامی است که تنها یک معنا بدهد و تأویل برنتابد.^۸ از سوی دیگر، «نص» در رسمیت مقام امامت و تحقق خلافت هرگز

۱. مجلسی، ۲۵/۲۰۰.

۳. میلانی، ۱۱-۱۲.

۵. سبحانی، ۹۶.

۷. زیات و دیگران، ذیل ماده.

۲. همان، ۴۴/۱۶۹.

۴. مامقانی، ۳۱۶/۱.

۶. مختاری، ۲۵۳.

۸. همان.

دخالتي نداشته و بنا بر اين امامت امام چه منصوب باشد و چه نباشد، امري مسلم و قطعي است. بر همين اساس خلافت خليفه‌ي بر حق نيز چه معرفي گردد و چه نشود، مبرهن بوده و بدین ترتيب لزوم «نص» برای تعريف امامت و نه تعيين او به کار برده می‌شود.^۱

شيخ حر عاملی در ارزش و اهميت نص بر اين باور است که «نصوص متواتر» ما را از معجزه بی‌نیاز ساخته است، چرا که همانگونه که «اعجاز» در برهان بودن خود کفایت دارد، نص نيز در حجيت داشتن همانند اعجاز قرآن کریم، نیازمند چيز دیگری نیست.^۲

نکته‌ي دیگر آن که در روايات و نصوص، به صفات و فضایل ائمه عليه السلام نيز اشاره شده که در برخی از آنها، بدون آن که به نام خاصی از امامان اشاره شده باشد به اوصافی از فضایل آن بزرگواران پرداخته شده است.^۳ در همين زمینه، بر اساس برخی گزارش‌ها گاه امامان به صورت عملی به امر «نص» استناد می‌کرده‌اند تا اين شیوه نيز شناخته شده و مورد عمل باشد.^۴ ویژگی منصوب بودن امام سخنی است که در کلام معصومان عليهم السلام نيز آمده است. از جمله، امام صادق عليه السلام عصمت و نص را از صفات امام بر شمرده است.^۵ ابوالجارود می‌گوید: «از امام باقر عليه السلام پرسیدم: امام به چه وسیله شناخته می‌شود؟ فرمود: به خصلت و خصوصياتی که اول آن «نص» از جانب خدای متعال است و اين که خداوند امام را همانند درفشی برای مردم برافرازد تا بر ایشان حجتی باشد، زیرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم علی را نصب و تعیین فرمود و او را با اسم و وجودش به مردم شناساند و دیگر امامان نيز همچنين هستند که هر امامی، امام بعد از خود را معین و منصوب می‌کند.^۶

۱. مسجد جامع، ۷۵۴/۲.

۲. همان، ۳۵/۱.

۳. مجلسی، ۴۰/۴۲؛ نیز نک: همان، ۲۱-۲۳ و ۲۵۱/۴۷-۲۵۳.

۴. همان، ۲۱۰/۵۰.

۵. ابن بابویه، الخصال، ۴۲۸/۲.

۲. مجلسی، ۱۴۱/۲۵.

۲. دهقان، ۱۳۷.

۳. همان.

از آنچه گفته شد روشن می‌گردد که جستجوی نص برای شناخت امام، حکمی عقلی و مقبول نزد شیعه و سنی است که نقل معتبر نیز مؤید آن است. بر این اساس با مراجعه به روایات پرشمار درباره‌ی «نصوص امامت» که از چهارده معصوم روایت شده‌اند می‌توان این احادیث را به دو دسته تقسیم نمود:

۱- «نصوص خاص» که دوازده امام علیهم‌السلام در آنها به صورت فردی و گاه جمعی، نام برده شده‌اند.^۲

۲- «نصوص عام» که بر امامت و جانشینان پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، گاه با تعبیر «اهل بیت»، «عترت»، «آل» و گاه با عنوان «دوازده امام» و همانندهای آن به طور کلی و اجمالی دلالت دارد، اگرچه در پاره‌ای از آنها، از برخی امامان علیهم‌السلام به صراحت نام برده شده است.^۳

در این میان، مقصود از نصوص قرآنی نیز آیاتی هستند که همراه با احادیث معصومان علیهم‌السلام دلالت بر امامت ائمه دوازده‌گانه دارند. آیاتی نظیر آیه ولایت، آیه اکمال، آیه تبلیغ، آیه اولوالامر و آیه تطهیر را می‌توان در زمره‌ی این آیات به شمار آورد.

۳-۳-۴- حدیث لوح از منظر روایات علمای شیعی

حدیث لوح فاطمه (س) حدیثی است که خدا از طریق جبرئیل به شکل مکتوب بر لوح، بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرستاد و حضرتش آن لوح را به دخترش فاطمه زهرا (س) هدیه داد. به لحاظ محتوی، حدیث لوح فاطمه (س) شامل مطالبی در مورد تعداد و نام امامان شیعه علیهم‌السلام است. فاطمه زهرا (س) حدیث لوح را به جابر بن عبدالله انصاری نشان داد و او از روی آن نسخه‌برداری کرد. بعضی از روایات این حدیث، نشان می‌دهد که جابر بن عبدالله در زمان امامت امام باقر علیه‌السلام نزد ایشان رفته و این حدیث را بر آن حضرت عرضه کرده است. این حدیث با طرق

متعدد و با الفاظ گوناگون، روایت شده است^۱ که در ادامه ضمن مروری کوتاه بر عمده‌ی این روایات به بیان مفاد آن نیز پرداخته می‌شود.

مرحوم کلینی حدیث لوح را با دو طریق مختلف، در کتاب الحجّه، الکافی و در باب «ما جاء فی الاثنی عشر و النصّ علیهم» روایت کرده است.

الف) نخستین روایت کلینی سومین حدیث این باب است، به این صورت است که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده و نقل آن از سوی حضرت صادق علیه السلام به گونه‌ای است که می‌توان گفت آن حضرت گویی حکایتگر این ماجرا بوده است.

ب) دومین روایت مرحوم کلینی از حدیث لوح، نهمین حدیث باب مذکور است که در آن، ابوالجارود به نقل از امام باقر علیه السلام از جابر بن عبدالله انصاری چنین روایت کرده است:

«دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَ بَيَّنَّ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وَلَدِهَا فَعَدَدْتُ اثْنَيْ عَشَرَ آخِرَهُمُ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ»^۲.

شیخ صدوق نیز حدیث لوح را در کمال‌الدین، باب «ذکر النصّ علی القائم علیه السلام فی اللوح...» آورده است. نخستین روایت صدوق همان نخستین روایت کلینی است. راوی روایت دو صدوق، جابر بن یزید جعفی است که حدیث را از امام باقر علیه السلام از جابر انصاری نقل کرده است.

شیخ صدوق دنباله‌ی این روایت را مانند دنباله‌ی نخستین روایت ذکر کرده است. در این روایت از حدیث لوح، سخنی از ملاقات جابر نیست؛ بلکه سخن از صحیفه‌ای است به املاء رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و خط امیرالمؤمنین علیه السلام. این حدیث نشان می‌دهد که لوحی که از سوی خدا به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر امیرالمؤمنین علیه السلام املاء شده و حضرتش آن را نگاشته تا آنکه از امامی به امام بعدی رسیده است.

پنجمین روایت حدیث لوح در کمال‌الدین صدوق، توسط امام صادق علیه السلام

۱. نک: کلینی، ۱/ ۵۲۷ و ۵۳۲.

۲. کلینی، ۱/ ۵۳۲.

نقل شده است. طبق این روایات، امام باقر علیه السلام فرزندان را به همراه برادرش زید، جمع می‌کند و سپس صحیفه‌ای را به آنان نشان می‌دهد که به خط علی علیه السلام و املاء پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده و مطالب لوح فاطمه (س) بر آن مکتوب بوده است. در این روایت نیز سخنی از جابر و ماجراهای او نیست. نکته‌ی مهم در این حدیث نام و تعداد اوصیای رسول خداست که در آن به صراحت آمده است. ششمین روایت صدوق نیز در واقع، همان سومین روایت اوست که به طریقی دیگر نقل شده است.

شیخ طوسی نیز در *الغیبه*، در نقل از اخبار شیعه در اثبات امامت ائمه دوازده‌گانه^۱ حدیث لوح را روایت کرده که روایت نخستش دومین روایت صدوق و روایت دومش نخستین روایت کلینی است. شیخ طوسی در *الامالی* حدیث لوح را از طریقی که خاص اوست نقل کرده است. متن حدیث لوح در این روایت، کمی با نخستین روایت کلینی و صدوق تفاوت داشته و قدری کوتاه‌تر است.^۲

فضل بن شاذان نیز با طریق خاص خود حدیث لوح را روایت کرده است. راوی این روایت، ابو خالد کابلی است. ابو خالد لوحی را که خداوند سبحان به پیامبرش صلی الله علیه و آله و سلم هدیه کرده و در آن نام آن حضرت و اوصیایش علیه السلام مکتوب بوده، نزد امام سجاد علیه السلام دیده است.^۳ این روایت نیز نشان می‌دهد که لوح مذکور به عنوان یکی از میراث‌های امامت، از امامی به امام بعدی منتقل می‌شده است.

حاصل آنکه با توجه به اینکه روایات نعمانی و شیخ مفید نیز همان نخستین روایت کلینی است و دیگران نیز تنها به حدیث لوح اشارت یا استناد کرده‌اند و متن کامل آن را نقل نکرده‌اند، ویژگی‌های روایات گوناگون حدیث لوح، همان‌هایی است که گفته شد. قدر مشترک این روایات، نص خداوند بر امامت امامان اثناعشر است.

۱. همان، ۱۳۷-۱۵۵.

۲. نک: ۲۹۱.

۳. طالعی، ۳۸.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۱۷

نکته ديگر اينکه، از روايات حديث لوح چنين برداشت مي‌شود: لوحی که خدا به پيامبرش اهدا کرد و ايشان به دخترش بخشيد، در دست امام هر زماني بوده و هست. افزون بر اين، با مشاهده‌ی مطالب اين لوح که از سوی رسول خدا ﷺ بر اميرالمؤمنين (عليه السلام) املاء شده و ايشان آن را در صحيفه‌ای مکتوب فرموده است می‌توان استنباط کرد که اين صحيفه نيز در دست امام هر زماني بوده و هست.

در ادامه اين بحث برای اشراف بيشتر بر مهمترين موضوعات مندرج در اين لوح، ضمن شرح محتوایی اين موضوعات به تحليل و تطبيق ضمنی آن با آیات قرآن کریم و احاديث نبوی پرداخته و می‌کوشيم عمده اهدافی که بر محور تثبيت امامت ائمه شيعه، از سياق اين لوح استنباط می‌شود، ترسيم نماييم.

۳-۳-۵- شرح محتوایی حديث لوح

بیش از پرداختن به شرح حديث لوح و تبیین و تشریح موضوعات عرضه شده در آن، خاطر نشان می‌شود که نکته مهمی که از متن اين لوح به دست می‌آید، هماهنگی مطالب مندرج در آن، با آیات قرآن و احاديث معصومان (عليهم السلام) است. به سخن ديگر، مطالب حديث لوح نسبت به آیات قرآن و احاديثی که در موضوعات مرتبط با حديث لوح تواتر معنوی دارند، در یک «تضاعد» قرار می‌گیرد. اين دعوی در ادامه‌ی اين نوشتار، عملاً اثبات خواهد شد.

نکته ديگر اينکه، بخش‌هایی از حديث لوح در واقع، اخبار از غيب به شمار می‌رود. اين بخش‌ها عمدتاً ناظر به وقایعی است که در عصر هر امامی رخ خواهد داد و نشان‌دهنده‌ی نقش آن امام در پاسداري از دين و آيين نبوی است. به هر ترتيب، موضوعات اساسی که در اين حديث می‌توان مورد بررسی قرار داد بدین شرح است:

۳-۳-۵-۱- توحيد در حديث لوح

تعالیم اسلام در آیات قرآن و احادیث معصومان علیهم السلام معمولاً به دو شکل مستقل، و در هم تنیده و مرتبط با یکدیگر عرضه شده است. حدیث لوح نیز از این حالت مستثنی نیست. خدا در همه جای لوح فاطمه (س) حضور دارد؛ لکن در آغاز این لوح، اختصاصاً مطالبی درباره‌ی توحید و اسماء و صفات خداوند آمده است.

بر این اساس، متن لوح با نام خدای یکتایی که معروف فطری همگان است، آغاز شده و به رحمت عام و فراگیر، و رحمت خاص خود توصیف می‌شود.^۱ در ادامه صفات دیگری از خداوند آورده می‌شود که توجه به این صفات، آدمی را هر چه بیشتر به خدا متوجه می‌سازد؛ خدایی که همه‌ی امور بندگان به دست اوست و آنان در همه‌ی شئون خود به او نیازمندند.

خدای تعالی خداوندگار همه‌ی موجودات است^۲ و صاحب «اسمائی» است. اسماء جمع اسم است و اسم نشانه و علامت مسمی است^۳ و به مسمی دلالت می‌کند.^۴ بنابراین هرچه از خدا خبر دهد و به او دلالت کند و نشانه‌ی او باشد، «اسم الله» خواهد بود. از این رو، رواست که مراد از بزرگداشت اسماء در متن لوح، بزرگداشت ائمه علیهم السلام باشد.^۵

«النعماء» به معنای نعمت بزرگ است و مقصود از آن نبوت و ریشه‌ها و شاخه‌های آن است،^۶ «لاء» جمع «إلی» یا «ألی» به معنای نعمت است^۷ و مقصود از آن، جمیع نعمت‌های ظاهری و باطنی یا اوصیاء علیهم السلام است.^۸ با توجه به عبارت «لا تجحد آلائئ: نعمت‌هایم را انکار مکن» ظاهراً مراد آلاء در اینجا، همان اوصیاست.

خداوند در هم شکننده‌ی ستمکاران و سرکشان است و دولت‌دهنده‌ی

۱. نک: راغب اصفهانی، ذیل ماده «رحم»؛ طبرسی، ۹۴/۱.

۲. نک: ابن منظور، ذیل ماده «رب» و ماده «علم». ۳. نک: ابن منظور، ذیل ماده.

۴. نک: کلینی، ۱۱۸/۱. ۵. نک: مجلسی، ۲۱۰/۶.

۶. مجلسی، ۲۱۰/۶. ۷. ابن منظور، ذیل ماده «ألو».

۸. مجلسی، همان.

ستمديدگان و جزا دهنده‌ی روز جزا. در اين باره، در بخش مهدويت در حديث لوح، سخن به ميان خواهد آمد. خدای متعال در بخش آغازين لوح، دو بار و با تأکيد بسيار، فرموده که تنها «إله» هموست. «أله» به معنای معبود است.^۱

در متن لوح، اوصاف «قَاصِمُ الْجَبَّارِينَ وَ مُدِيلُ الْمَظْلُومِينَ» پس از عبارت «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» آمده که مفيد حصر معبوديت در الله است. از اين رو، شايد بتوان گفت که مقصود از اين جملات، اين است که شکست ظالمان و به دولت رسيدن مظلومان به دست خداست و اين را بايد از خدا طلبيد.

يکي ديگر از نتايج حصر الوهيت در خدای متعال، اين است که بندگان تنها بايد به او اميدوار باشند و فقط از او بيم داشته باشند و تنها او را پرستند و پشتيبان و تکیه‌گاه خود بگيرند.^۲ اين حقيقتی است که آیات قرآن و احاديث فراوان بر آن تأکيد داشته‌اند.^۳

همچنين در احاديث معصومان (عليه‌السلام) از اميد بستن به غير خدا، بسيار نهي شده است. احاديث اين موضوع را در ابواب متعددی از کتب حديثی می‌توان يافت که از جمله‌ی آنها باب «التفويض الى الله و التوكل عليه» در کتاب الايمان و الکفر کتاب الکافي است. يکي از احاديث اين باب، حديثی است قدسی که راوی آن امام صادق (عليه‌السلام) است. در اين حديث آمده که خداوند سوگند مؤکد ياد کرده که هر کس به غير او اميد بندد، نااميدش کند و جامه‌ی خواری بر او بپوشاند و او را از خود براند و از فضلش دور نمايد.^۴

۳-۳-۲- نبوت در حديث لوح

از مهم‌ترين امور بندگان، سير در طريق تقرب به خدا و کسب رضای

۱. راغب اصفهانی، ذيل ماده‌ی «أله».

۲. «فَمَنْ رَجَا غَيْرَ فَضْلِي أَوْ خَافَ غَيْرَ عَذَابِي عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ فَإِنِّي فَأَعْبُدُ وَ عَلَى فَتَوَكَّلْ».

۳. در اين زمينه بنگريد: النحل، ۵۱؛ هود، ۱۲۳؛ الاحزاب، ۳.

۴. کليني، ۶۶/۲.

اوست. بندگان در این سیر و سلوک، نیازمند هدایت و دستگیری‌اند و به همین سبب است که خدا «کتاب» فرو می‌فرستند و «نبی» برمی‌انگیزد. در واقع، نبوت از شئون توحید به شمار می‌رود.

در این میان، هر چند خداوند از همه چیز و همه کس به آدمی نزدیک‌تر است، لیکن آدمیان در درجات قرب به خدا و درک و توجه به نزدیکی او به ایشان، متفاوت‌اند و آنان که بیشتر متذکر نزدیکی خدا به خود هستند و بیشتر از دیگران اعمال‌شان را مبتنی بر این حقیقت تنظیم می‌کنند و انجام می‌دهند، در واقع، به خدا نزدیک‌ترند. خداوند این گونه انسان‌ها را برگزیده و آنان را راهنمای دیگر مردمان قرار داده و در این باره، هرچه ایشان نیاز داشته‌اند، عطایشان کرده است.

به تعبیر دیگر، حجت‌های الهی، چه پیامبر و چه امام، واسطه‌ی میان خدا و خلق‌اند. در لوح فاطمه(س)، لفظ «حجاب» نماینده‌ی همین مفهوم است. در زبان عرب، هرچه حائل میان دو شیء باشد، حجاب گویند. ابن منظور می‌نویسد: «و کل ما حال بین شیئین: حجاب» پیامبران در دریافت و ابلاغ دین و تعالیم و احکام آن، حائل و واسطه میان خدا و خلق‌اند و مردمان برای رسیدن به دین و آموزه‌ها و دستورهایش، راهی جز مراجعه به پیامبران ندارند. معنای حجاب بودن پیامبر همین است.

آدمیان برای رسیدن به قرب و رضای خدا ناگزیرند که بدانند خدا از آنان چه خواسته و کدام راه، راه مرضی خداست و کدام راه، مورد سخط او. روشن است که انسان‌ها برای فهم این حقایق ناگزیر از مراجعه به پیامبران و وسائط‌اند.^۱ خدا خود فرموده است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ)^۲.

۱. نک: کلینی، ۱۶۸/۱-۱۷۴، باب الاضطرار الی الحججه.

۲. المائده، ۳۵.

۲. سید رضی، نهج‌البلاغه، نامه ۳۱.

۳. اصل ماده «حجب» به معنای منع است. (نک: ابن فارس ذیل ماده).

اما از حيث ديگر، ميان خدا و خلق حجابي نيست. در نامه ۳۱ نهج/البلاغه آمده است كه اميرالمؤمنين (عليه السلام) به فرزند خود فرمود: «اعْلَمْ أَنَّ الَّذِي بِيَدِهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ أَذِنَ لَكَ فِي الدُّعَاءِ وَ تَكْفُلَ لَكَ بِالْإِجَابَةِ وَ أَمَرَكَ أَنْ تَسْأَلَهُ لِيُعْطِيَكَ وَ تَسْتَرحِمَهُ لِيَرْحَمَكَ وَ لَمْ يَجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ مَنْ يَحْجُبُكَ عَنْهُ وَ لَمْ يُلْجِئَكَ إِلَى مَنْ يَشْفَعُ لَكَ إِلَيْهِ».^۲

در واقع سخن اميرالمؤمنين (عليه السلام) در اينجا، ناظر به مسأله دعا و درخواست آدمي از خداوند است. خدا به آدميان اجازه داده كه او را بخوانند و وعده داده كه آنان را اجابت كند. خدا به انسان‌ها دستور داده كه از او بخواهند تا وي به ايشان عطا كند؛ و امر كرده كه از او طلب رحمت كنند تا وي بر آنان رحمت فروبارد. در اين رابطه دعا و اجابت و درخواست و پاسخ، ميان خدا و آدميان هيچ مانع و بازدارنده^۳، و حجابي نيست و آنان ناگريز نيستند كه به سراغ واسطه بروند.

اين همان حقيقتي است كه در آيات قرآن^۴ به آن صريحا اشاره شه است؛ البته هرچند آدمي در دعا و درخواست از خدا، لزوماً، نيازمند واسطه نيست، ولي در اينجا نيز خداوند براي تسهيل حصول مقصود انسان از دعا و برطرف كردن موانع اجابت آن - كه به اعمال بد انسان باز مي‌گردد^۵ و به اهداف ديگر، او را به وسيله‌جويي فرمان داده و ابتغاء وسيله در اينجا نيز کاربرد دارد.

نتيجه سخن اينكه، آدميان هر وقت بخواهند، مي‌توانند خدای را بخوانند و او مي‌شنود و اگر بخواهد، پاسخ مي‌دهد. در اين دعا و خوانش، ميان خدا و انسان، حجاب و مانعي نيست؛ لکن گاه اعمال بد آدمي مانع اجابت دعاهاي اويند. يکي از کارکردهای توسط و شفاعت، برداشتن موانع اجابت دعاست. اما از حيث دريافت دين و احکام آن، آدميان ناگريز از مراجعه به واسطه‌هايند و در واقع، ميان انسان و خدا حجاب‌هايي قرار دارد. بنابراين، از يك حيث ميان خدا و

۴. البقره، ۱۶۸؛ النساء، ۳۲.

۵. نک: ابن بابويه، معانی الاخبار، ۲۶۹، باب معنى الذنوب.

خلق، حجابی نیست و از حیث دیگر میان خدا و خلق، حجاب هست. از دیگر امور مرتبط با نبوت در لوح فاطمه (س) برتری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر سایر پیامبران است که در احادیث، فراوان نقل شده و متواتر معنوی است.^۱ افزون بر احادیث، آیات قرآن کریم نیز دال بر افضلیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر سایر پیامبران است. برای نمونه، می‌توان به آیات ۸۴ تا ۹۰ سوره‌ی انعام اشاره کرد. فخر رازی در تفسیر این آیات آورده است که دانشمندان مسلمان به این آیات استناد کرده و برتری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را بر دیگر پیامبران نتیجه گرفته‌اند. چکیده استدلال ایشان به نقل از فخر رازی چنین است: «خصال کمال و ویژگی‌های شرف در همه‌ی پیامبران پراکنده است؛ به گونه‌ای که: داوود و سلیمان از سپاسگزاران نعمت بودند؛ ایوب از شکیبایان در گرفتاری بود؛ یوسف این هر دو ویژگی را در خود گرد آورده بود، موسی شریعت استوار و چیره و معجزات آشکار و روشن داشت، زکریا و یحیی و عیسی و الیاس، در شمار زاهدان بودند؛ اسماعیل قرین صدق و راستی بود؛ و یونس از اصحاب ناله و زاری به درگاه خدا به شمار می‌رفت. و خدای متعال تنها از این رو از تک تک این پیامبران نام برده که در هر یک ایشان صفت معینی از اوصاف ستوده و شریف، چشمگیر بوده است و پس از یاد کرد همه‌ی آنان، محمد صلی الله علیه و آله و سلم را به پیروی از تمامی ایشان دستور داده است. گویا خدای حکیم به محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرمان می‌دهد که همه‌ی خوی‌های پرستش و فرمانبری را - که در همه‌ی پیامبران به گونه پراکنده موجود است - در خود گرد آورد.

و وقتی خدای تعالی چنین دستوری به پیامبر داده، محال است که آن حضرت در انجام آن و به دست آورد آنچه بدان مأمور شده است، کوتاهی کند. بنابراین، ثابت می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آنچه را فرمان یافته تا به دست آورد، در رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم جمع است و بدین سبب، واجب است که گفته شود: آن

حضرت از همه‌ی انبیا برتر است»^۱

۳-۳-۵-۳- امامت در حديث لوح

همان گونه که گفته شد، مقصود از امامت، جانشینی پیامبر در ابلاغ، تفسیر و اجرای دین است. از سوی دیگر، نیاز آدمیان به دین و دریافت و فهم و اجرای آن، نیازی همیشگی است. از این رو، مبلغ و مفسر و مجری دین نیز همیشه باید در میان آدمیان باشد. به سخن دیگر، ابلاغ و اجرای دین اموری تعطیل‌بردار نبوده و به حکم عقل، نیاز آدمی به مبلغ و مجری معصوم دین مسأله‌ای دائمی است. خداوند متعال در لوح حضرت زهرا(س) به این حقیقت عقلی اشاره فرموده است.^۲ در واقع، سنت وصایت سنتی الهی است که از آدم تا خاتم جاری بوده است. در این باره، ابن‌بویه قمی، پدر شیخ صدوق، در کتاب *الامامة و التبصرة*، بابی گشوده و آن را «الوصية من لدن آدم علیہ السلام» نامیده است. وی در این باب، حدیث بلندی از امام صادق علیہ السلام نقل کرده که نشان می‌دهد همه‌ی پیامبران اوصیایی داشته‌اند. در این حدیث، نام شماری از اوصیاء پیامبران پیشین نیز آمده است.^۳

وصیت آدم به شیث و شیث به اوصیای دیگر تا زمان برانگیخته شدن نوح؛ و وصیت نوح به فرزندش سام و وصیت ابراهیم به اسماعیل و وصیت موسی به یوشع در ابلاغ و اجرای دین، در کتاب‌های تاریخی نیز آمده است.^۴ در اخبار اهل سنت نیز سنت الهی وصایت آمده است. در یکی از این اخبار، ابن عباس نقل می‌کند که مردی یهودی نزد پیامبر ﷺ آمد و به وی گفت: «فأخبرني عن وصيك من هو؟ فما من نبي إلا وله وصي و ان نبينا موسى

۱. هندی، ۳۰۹-۳۱۰، به نقل از: فخر رازی.

۲. «إِنِّي لَمْ أَبْعَثْ نَبِيًّا فَأَكْمِلَتْ أَيَّامَهُ وَ انْقَضَتْ مَدَّتُهُ إِلَّا جَعَلْتُ لَهُ وَصِيًّا».

۳. قمی، ۲۱-۲۵.

۴. یعقوبی، ۷/۱ و ۸ و ۱۲ و ۲۸ و ۴۵.

بن عمران أوصی یوشع بن نون.^۱

همچنین ابن اسحاق^۲ در السیر و المغازی، نقل کرده است روزی سلمان فارسی از پیامبر ﷺ پرسید: «یا رسول الله إنه لیس من نبی إلا و له وصی ... فمن وصیک؟»^۳ پرسشی که حاکی از آشنایی دانایان هر عصری با این سنت الهی است.

در هر حال، وصایت سنتی الهی است که عقل و نقل معتبر شاهد درستی آن است. مرحوم علامه مجلسی در کتاب امامت بحار الانوار، بابی تحت عنوان «فی اتصال الوصیة و ذکر الأوصیاء من لدن آدم إلى آخر الدهر» گشوده و در آن، سه چیز حدیث طولانی نقل کرده که حاکی از جریان این سنت از آدم تا خاتم است.^۴ افزون بر این، عباراتی نظیر «مَا مِنْ نَبِيٍّ مَضَى إِلَّا وَ لَهُ وَصِيٌّ» که در احادیث، فراوان، آمده است بیش از هر چیز بیانگر تواتر معنوی این مسأله است.^۵

۳-۳-۵-۴- امیر مؤمنان برترین اوصیاء

برتری امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر همه‌ی اوصیاء از حقایقی است که روایات فراوانی گواه آن است و در حدیث لوح نیز بر آن اشاره صریحی آمده است. در اینجا تنها به حدیث معتبر تشبیه اشاره می‌کنیم که با الفاظ و عبارات گوناگون از پیامبر ﷺ نقل شده و در کتاب‌های متعدد اهل سنت نیز آمده و مرحوم میرحامد حسین یکی از مجلدات کتاب عقبات الانوار را بدان اختصاص داده است.

از میان راویان و ناقلان حدیث تشبیه، می‌توان از عبدالرزاق صنعانی، احمد بن حنبل، ابوحاتم رازی، حاکم نیشابوری، ابونعیم اصفهانی، بیهقی و ابن مغازلی

۱. مرعشی نجفی، ۷۹/۴-۸۰ و ۸۳ و ۴۹/۱۳، به نقل از: فرائد السمطين.

۲. م ۱۵۱.

۳. ابن اسحاق، ۱۲۴.

۴. همان، ۱۴۰۳، ۲۳/۵۷-۶۵.

۵. نک: کلینی، ۲۲۴/۱ و ۲۵۰ و ۲۷۸.

نام برد. متن این حديث روايت احمد بن حنبل چنین است:

«هر که می‌خواهد دانش آدم و فهم نوح و راز و نیاز موسی با خدا و وقار و سنگینی عیسی و بی‌نقصی و کمال و زیبایی محمد را ببیند، به مردی که از پیش می‌آید، بنگرد پس مردمان گردن فراز کردند و همگی علی را دیدند که گویی از سرایشی، پایین می‌خرامید و از کوه، فرود می‌آمد.^۱

مرحوم میرحامد حسین بر اساس قواعد ادبی و بر پایه‌ی اعتراف دانشمندان اهل سنت، نشان داده است که حديث تشبیه دال بر افضلیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر همه‌ی پیامبران جز نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است.^۲ بنابراین، برتری امیرمؤمنان بر سایر اوصیا حقیقتی است که روایات اهل تسنن نیز آن را تأیید می‌کند.

۳-۳-۵- گرامیداشت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به سبب حسین (علیه السلام)

خداوند سبحان امام حسن و امام حسین (علیه السلام) را دو بچه شیر و دو نوه‌ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) خوانده و ایشان را سبب گرامیداشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خود دانسته است. «وَأَكْرَمْتُكَ بِشَيْئِكَ وَ سَيْطِيكَ: حَسَنٌ وَ حُسَيْنٌ». نکته‌ی قابل توجه در این جمله، وجه گرامیداشت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به حسین (علیه السلام) است. به نظر می‌رسد، از آنجا که محور مطالب لوح فاطمه (س) موضوع وصایت و جانشینی رسول خداست و حیات و بقای دین پیامبر با امر وصایت محقق می‌شود و از آنجا که حسین (علیه السلام) دو تن از اوصیایی‌اند که مایه‌ی حفظ و بقای دین پیامبرند، خداوند به رسولش می‌فرماید که ما با اعطای این دو فرزند به تو، گرامی‌ات داشتیم؛ چرا که این دو فرزند، از حجت‌های الهی‌اند و افزون بر اینکه به عنوان فرزند مایه‌ی روشنایی دل و دیده‌ی تو هستند، به عنوان وصی عامل حیات و بقای دین تو خواهند شد.

۲. همان، ۳۱۱-۳۱۸ و ۳۶۵-۳۶۹.

۱. هندی، ۵۷.

۳-۵-۶- جریان امامت در نسل امام حسین علیه السلام

بنا بر توضیحات مرحوم مجلسی، می‌توان گفت که مقصود از کلمه تامه و حجت بالغه که خداوند آن دو را نزد امام حسین علیه السلام و همراه او قرار داده، امر امامت است که با توجه به ویژگی‌های این امر، به دو شکل از آن تعبیر شده است. افزون بر این، مراد از حجت بالغه می‌تواند براهین و ادله‌ای باشد که دال بر حقانیت امامان علیهم السلام است. در هر حال، این عبارات حاکی از آن است که ائمه از نسل امام حسین علیه السلام خواهند بود؛ امری که در احادیث به شکل متواتر تکرار شده است.^۱

درباره‌ی حکمت جریان امامت در نسل امام حسین علیه السلام احادیثی نقل شده که شیخ صدوق برخی از آنها را در کتاب *علل الشرایع* آورده است.^۲ در حدیثی آمده که مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: ای پسر رسول خدا، چگونه است که امامت نه در فرزندان حسن، بلکه در فرزندان حسین قرار گرفته، حال آنکه ایشان، هر دو، پسران و نوادگان پیامبرند و سرور جوانان بهشتی؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «موسی و هارون هر دو نبی مرسل و برادر بودند، اما خداوند نبوت را نه در نسل موسی، بلکه در فرزندان هارون قرار داد و هیچ کس را نزد که بگوید: چرا خدا چنین کرد. امامت خلافت خداوند است و کسی را نسزد که بگوید: چرا خداوند آن را در نسل حسن قرار نداد و در نسل حسین قرار داد؛ چرا که خداوند در افعالش حکیم است و از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود؛ بلکه این آدمیان‌اند که در آنچه می‌کنند، بازخواست می‌شوند.»^۳

باری، مسأله‌ی امامت از مسائلی است که تاریخ اسلام شاهد نزاع‌ها و درگیری‌هایی بر سر آن بوده است. یکی از نزاع‌ها، نزاع فرزندان امام حسن با ائمه علیهم السلام است.^۴ لیکن تواتر احادیث جریان امامت در نسل امام حسین علیه السلام - که

۱. نک: مجلسی ۲۶، باب ان الائمة من ذرية الحسين علیه السلام. ۲. ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۲۰۵/۱-۲۱۰.

۳. ابن بابویه، *معانی الاخبار*، ۱۲۶-۱۲۷.

۴. نک: ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۲۰۹/۱. ۲. الذاریات، ۵۱ و ۵۶.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۲۷

در حديث لوح نیز در شمار آنهاست - دليل عدم حقانيت فرزندان امام حسن عليه السلام بوده و است.

۳-۳-۵-۷- تداوم هدايت الهی به تداوم امامت

هدف از خلقت جن و انس پرستش خداست^۲ و رشته‌ی بندگی و فرمانبرداری از خداوند، هیچ وقت، گسسته نخواهد شد؛ یعنی اطاعت از امر و نهی خدا دائمی و همیشگی است. از سوی دیگر، چنان که یاد شد، مردمان برای اطاعت از خداوند نیازمند آشنایی با دین و تعالیم آن‌اند و این نیاز، لزوم وجود حجت خدا در هر عصر و نسلی را در پی دارد. نتیجه این‌که، انسان‌ها برای اطاعت از خدا، به هدایت حجت‌های او نیازمندند و میان دائمی بودن وجوب اطاعت از خدا و نیاز به هدایت حجت‌های او ملازمه‌ای منطقی برقرار است. نتیجه‌ی التزام به هدایت حجت‌های الهی و اطاعت خداوند، در سلک اولیاء الله درآمدن است و اولیای خدا از جام سرشار از نعمت‌های معنوی و مادی، سیراب خواهند شد.

۳-۳-۵-۸- انکار یکی از امامان به منزله‌ی انکار همه‌ی آنان

امامت مانند نبوت، رشته‌ای به هم پیوسته و متصل است و همان گونه که ایمان به همه‌ی انبیاء واجب است و کفر به یکی از آنان، مساوی کفر به همه‌ی ایشان است، انکار یکی از امامان نیز مساوی انکار همه‌ی آنان است. اساساً آنچه اهمیت دارد، ایمان به حجت‌های خداست، پس از اثبات حجت بودن‌شان و در این میان، تفاوتی بین پیامبر یا وصی بودن حجج الهی وجود ندارد.

در قرآن کریم، پس از یادکرد پیامبر الهی، از قول مؤمنان، چنین جمله‌ای آمده است:

(لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ)^۱ یا (لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ)^۲ معنای این جملات این است که در ایمان به پیامبران، فرقی قائل نیستیم؛ یعنی این گونه نیستیم که به بعضی از آنان ایمان آوریم و به بعضی دیگر کفر ورزیم.^۳ زیرا انکار یکی از پیامبران معادل انکار امر پیامبری است. بنابراین، انکار یکی از ائمه مساوی با انکار اصل امامت خواهد بود.

۳-۳-۵-۹- به کمال رسیدن رشته‌ی امامت به وسیله‌ی امام زمان علیه السلام

خداوند در حدیث لوح فرموده است: «وَأَكْمِلْ ذَلِكَ بِإِنِّهِ مُحَمَّدٌ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ»، در معجم المقاییس آمده است: «ک م ل اصل صحیح یدل علی تمام الشیء».^۴ از سوی دیگر، «تمام الشیء: انتهاوه إلى حد لا يحتاج إلى شیء خارج عنه، و الناقص: ما يحتاج إلى شیء خارج عنه».^۵

بنابراین وقتی که امری به حدی می‌رسد که در وجود و بقایش به چیزی خارج از خود نیازمند نباشد، به کمال خود رسیده است.

خداوند در لوح فاطمه (س) فرموده است که رشته‌ی امامت را با امام عصر علیه السلام به کمال رسانیده است؛ یعنی امر امامت با وجود امام دوازدهم برای بقایش به هیچ چیز و هیچ کس دیگری نیازمند نیست. از سوی دیگر، بنا بر آیه‌ی اکمال، اصل امامت مایه‌ی کمال دین است. نتیجه اینکه امام زمان علیه السلام عامل بقا و حفظ دین است و دین خدا برای بقایش نیازمند هیچ عامل و مدعی دیگری نیست.

«رَحْمَةً» در عبارت «رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» یا حال است یا مفعول له؛ مانند آیه‌ی (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ)^۶، اما از آنجایی که «رَحْمَةً» مصدر و جامد است

۱. البقره، ۱۳۶.

۲. البقره، ۲۸۵.

۳. طبرسی، ۴۰۵/۱ و ۶۸۹.

۴. ابن فارسی، ذیل ماده.

۵. راغب اصفهانی، ذیل ماده‌ی «تمم».

۶. الانبیاء، ۱۰۷؛ طبرسی، ۱۰۵/۷.

۲. برای نمونه به: مجلسی، ۹/۵۳.

و اصل در حال، مشتق بودن آن است، مفعول له بودن «رَحْمَةً» ترجیح دارد. لذا معنای این جمله چنین خواهد شد: «خدا از سر رحمتش به جهانیان، امامت را با امام زمان علیه السلام کامل گردانید.» بنابراین، امامت امام عصر علیه السلام رحمت است برای همه‌ی موجودات.

به‌نظر می‌رسد، سرّ مطلب فوق این باشد که خداوند از سر رحمت به مردمان، پیامبران را برانگیخت و سلسله انبیاء را با پیامبر خاتم، به فرجامش رسانید. از سوی دیگر، امامت مایه‌ی کمال دین و حفظ و بقای آن است و امامت امام زمان علیه السلام سبب بقای امر امامت است. بنابراین، رحمتی که خداوند با برانگیختن نخستین نبی بر خلق خود فرو بارید، با امامت آخرین وصی تداوم خواهد یافت.

۳-۳-۱۰-۵-۳-۳ کمالات پیامبران در امام زمان علیه السلام

وجود کمالات انبیاء و اوصیاء پیشین در امام زمان علیه السلام، جز در حدیث لوح، در احادیث دیگری نیز آمده است،^۲ اما در لوح حضرت فاطمه (سلام الله علیها) تنها از موسی و عیسی و ایوب سخن رفته و آمده که «کمال» موسی و «بهاء» عیسی و «صبر» ایوب، همه در امام زمان علیه السلام جمع است، اما مقصود از کمال موسی و بهاء عیسی چیست؟

علامه مجلسی مراد از کمال موسی را دانش و اخلاق و نیروی او در دفع فریب و نیرنگ دشمنان، و مقصود از بهاء عیسی را با توجه به معنای لغوی بهاء، حسن صورت و سیرت همراه با زهد و ورع و ترک دنیا و بسنده کردن به خوراک و پوشاک اندک، دانسته است.^۳

۳-۳-۱۱-۵-۳-۳ معاد در حدیث لوح

به نظر می‌رسد، آنچه درباره‌ی معاد و حساب و کتاب و روز

بازپسین در لوح حضرت فاطمه (س)؛ آمده نیز در ارتباط با موضوع امامت است. البته در آغاز لوح، خدای متعال خود را به «دیان الدین»: جزا دهنده‌ی روز جزا^۱ وصف کرده و در ادامه، کیفر کسی را که جز به او امید ببندد و جز از او بیمناک باشد، عذابی سخت بیان کرده است؛ اما چنان که گفته شد، موضوع معاد در حدیث لوح، در ارتباط با موضوع امامت مطرح گشته است.

امامت بر اساس حدیث لوح، امری است واجب الاعتقاد و این شامل اعتقاد به تک تک امامانی که نام‌شان در این لوح آمده، می‌شود.

عبارت «بِعِزَّتِهِ أَثِيبُ وَأُعَاقِبُ»، (مرجع ضمیر هاء امام حسین علیه السلام است) حقیقت پیش گفته را آشکار می‌سازد؛ زیرا امامت و اعتقاد به امامان، اصلی از اصول دین و از شروط قبولی اعمال است و ترک ایمان و اعتقاد به آن، دو کیفر خواهد داشت: یکی ترک اصلی اعتقادی؛ و دیگری عدم مقبولیت اعمال دینی به سبب عدم احراز شرط پذیرش آن^۲: این حقیقت در احادیث فراوانی تکرار شده است. از جمله، در زیارت معتبر جامعه کبیره آمده است: «بِمُؤَالَاتِكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ الْمُقْتَرَضَةُ»^۳.

۳-۳-۵-۱۲- مهدویت در حدیث لوح

مقصود از مهدویت، ظهور منجی و مصلحی است الهی که در آخرالزمان، قیام می‌کند و ستم و بیداد را از میان می‌برد و عدل و داد را حکمفرما می‌سازد. آیات متعددی از قرآن، بدین حقیقت اشاره کرده‌اند؛ مانند این که زمین را صالحان به ارث خواهند برد؛^۴ سرانجام حکمرانی در زمین، از آن پروا پیشگان

۱. همان، ۲۱۰/۶.

۲. همان، ۲۱۲/۶.

۳. مجلسی، ۱۳۲/۹۹.

۴. الاعراف، ۱۲۸.

۲. الانبیاء، ۱۰۵.

۴. مجلسی، ۲۱۰/۶.

۳. النور، ۵۵.

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۳۱

خواهد بود؛^۲ دين پسندیده‌ی خدا در زمين قدرت خواهد گرفت.^۳ خداوند متعال خود را در لوح فاطمه (س) به «قَاصِمُ الْجَبَّارِينَ وَ مُدِيلُ الْمَظْلُومِينَ»، به درهم کوبنده‌ی ستمگران و سرکشان، و دولت‌دهنده‌ی ستمديدگان وصف کرده و اين هماهنگ با آیات قرآن، اشاره به مهدويت است. علامه مجلسی مقصد از «مظلومان» را در اینجا، ائمه و شیعیان‌شان دانسته که خداوند آنان را در آخرالزمان، یاری خواهد کرد؛^۴ چرا که با غلبه و به دولت رسیدن آنان و درهم شکسته شدن دشمنان ایشان، مصداق کامل به ارث بردن زمين از سوی صالحان و متقين است.

۳-۳-۵-۱۳- پیشگویی وقایع عصر ائمه‌النبی در حديث لوح

چنان که پیشتر گفته شد، بخش‌هایی از لوح حضرت فاطمه (س) گزارشی است از وقایعی که در عصر هر امامی رخ خواهد داد و نشان دهنده‌ی نقش آن امام در پاسداری از دين و آيين نبوی است. از آنجایی که اين گزارش‌ها سال‌ها پیش از حوادث رخ داده در عصر هر امامی، در لوح فاطمه (س) آمده، اخبار از غیب نیز به شمار می‌رود. بنابراین، تحقق مندرجات اين لوح دليل دیگری بر الهی بودن منبع و مصدر آن خواهد بود.

باری، گزارش‌های یاد شده در لوح فاطمه (س) از آنچه در عصر هر امامی اتفاق می‌افتد و نقش امام هر زمانی در اين وقایع، گویای اين است که پس از رحلت پیامبر ﷺ دو جریان عمده در تاریخ اسلام، وجود داشته است؛ یکی جریانی که به نابودی دين و تحریف تعالیم آن و گمراه کردن مسلمانان کمر بسته و دومی جریانی که هدفش حفظ دين و زدودن پیرایه‌ها و تحریف‌ها و هدایت مسلمان‌ها بوده است.

پیش‌بینی چنین وضعیتی در احادیث رسول خدا ﷺ نیز آمده است. پیام اصلی اين احادیث، آن است که پس از درگذشت پیامبر ﷺ، در آینده‌ای نزدیک، از اسلام جز نامی و از قرآن جز رسمی نخواهد ماند، و گرچه مسلمانان

منتسب به اسلام‌اند، ولی دورترین مردمان از حقیقت آن‌اند.^۱
 بنابر دسته‌ی دیگری از احادیث نبوی، برخی در انحراف امت مسلمان از اسلام و قرآن، نقش محوری دارند. آنان خود را به دین و دین را به خود می‌بندند و تعالیم آن را تحریف می‌کنند و تأویلات جاهلانه از آن به دست می‌دهند. در مقابل این گروه، گروه دیگری قرار خواهند گرفت که به خودبستن‌ها و تحریفات و تأویلات ناروا را از دین می‌زدایند. اینان به تصریح پیامبر ﷺ افراد عادلی از اهل بیت او خواهند بود.^۲

لوح حضرت فاطمه (س) با مطرح کردن وقایعی که در عصر هر امامی رخ می‌دهد و با یاد کردن اوصاف امام هر زمانی، در حقیقت، به رویارویی دو جریان یاد شده^۳ اشاره کرده و نشان داده که اوصیای پیامبر ﷺ افزون بر تلاش در انجام وظیفه ابلاغ و اجرای دین، چگونه در پاسداری و حفظ اسلام با جریان‌های گمراه کننده و تحریف‌گر روبرو شده‌اند.

۳-۳-۶- تاریخ ائمه علیهم‌السلام به روایت لوح فاطمه (س)

در حدیث لوح فاطمه (س) درباره‌ی هر یک از ائمه علیهم‌السلام اطلاعاتی وارد شده است؛ از جمله:

۳-۳-۶-۱- امام حسن علیهم‌السلام

درباره‌ی امام حسن علیهم‌السلام در لوح فاطمه (س) آمده است: «فَجَعَلْتُ حَسَنًا مَعْدِنَ عِلْمِي بَعْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ أَبِيهِ». امام حسن علیهم‌السلام پس از پدرش علی علیهم‌السلام معدن علم خداست. ایشان با برخورداری از علم الهی، دین خدا را در روزگار امامتش، پاس داشت و با تحریفات و اضلال‌ها مبارزه کرد. از درخشان‌ترین کارهای امام حسن علیهم‌السلام نفی معاویه از اسلام بود. معاویه با بستن خود به اسلام، سعی در

۱. متقی هندی، ۱۸۱/۱۱.

۲. رک: قندوزی، ۱۱۴/۲ و ۳۶۶ و ۴۳۹.

۳. این رویارویی، در مجلدات «نقش ائمه در احیاء دین»، مرحوم علامه عسکری، تفصیل داده شده است.

نابودی این دین الهی داشت؛ لیکن امام حسن علیه السلام در شرایط گوناگون با موضع‌گیری‌های مناسب، در مقابل معاویه ایستاد و چهره‌ی حقیقی او را به همگان نمایاند.

مقابله‌ی امام حسن علیه السلام با معاویه، نخست در صورت جنگ رخ نمایاند و آن گاه که کوچک و بزرگ سپاهیان به او خیانت کردند، برای بقای دین خدا و زدودن پیرایه زشتی از آن به نام معاویه، با او صلح کرد. از شروط بیعت امام حسن علیه السلام با معاویه این بود که معاویه حق ندارد خود را امیرالمؤمنین بخواند و نزد او اقامه‌ی شهادت نشود.^۱ اینها همه حاکی از آن است که نه تنها معاویه شرایط لازم برای حکومت بر مسلمانان را به عنوان حاکم اسلامی ندارد، بلکه او حتی مسلمان عادل هم به شمار نمی‌رود که اقامه‌ی شهادتش نزدش معتبر باشد. همچنین، امام حسن علیه السلام با معاویه شرط کرد که بر پایه‌ی کتاب خدا و سنت رسولش عمل کند و افزون بر این، کسی را به عنوان حاکم پس از خود، تعیین نکند و حکومت پس از وی، از آن امام حسن علیه السلام و در صورت رخداد حادثه‌ای، از آن امام حسین علیه السلام است.^۲

اما معاویه پس از گرفتن قدرت، نه به کتاب خدا عمل کرد و نه به سنت رسولش؛ و افزون بر این، یزید را به عنوان خلیفه مسلمین به مسلمانان تحمیل کرد و نشان داد که به عهد و پیمان خود پایبند نیست.

۳-۶-۲- امام حسین علیه السلام

خداوند در لوح فاطمه (س) امام حسین علیه السلام را خازن وحی خود خوانده که فرجام سعید کارش شهادت است. حسین علیه السلام نزد خدا بلند مرتبت‌ترین شهیدان است؛ اما خازن وحی خدا برای چه و به دست که کشته شد؟ قاتل امام حسین علیه السلام یزید بن معاویه است که به عنوان خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر مسلمانان حکومت می‌کرد. آیا تنها همین مسأله از عدم مشروعیت یزید حکایت نمی‌کند؟

۱. ابن بابویه، الخصال، ۲۱۲/۱.

آل یاسین، ۳۵۵-۳۵۶.

آیا کشته شدن امام حسین علیه السلام به فرمان یزید، مصداق نفی کسی که خود را به دین بسته است، نیست؟

ممکن است در اینجا اشکالاتی مطرح شود که لازمه‌ی خازن وحی بودن امام حسین علیه السلام نبوت ایشان خواهد بود. لیکن هیچ ملازمه‌ای میان خازن وحی بودن و نبوت وجود ندارد. توضیح این که وحی دو گونه است: الف) وحی تشریعی؛ ب) وحی غیرتشریعی.

وحی تشریعی مخصوص پیامبران است. در این گونه وحی، محتوای وحی، شریعت و احکام الهی است. خداوند شریعتش را بر نبی وحی می‌کند و نبی پس از دریافت چنین وحیی، محتوای آن را به وصی می‌رساند و بدین ترتیب، وصی به واسطه‌ی نبی، محتوای وحی تشریعی را در می‌یابد و در بر می‌گیرد و بدین شکل، گنجینه‌دار وحی می‌شود. بنابراین، لازم نیست که خازن وحی حتماً پیامبر باشد؛ اما در وحی غیر تشریعی، یا اصطلاحاً تحدیث محتوای وحی شریعت نیست. محتوای چنین وحیی می‌تواند اخبار غیبی، علوم الهی و امور دیگر باشد. چنین وحیی مخصوص پیامبران نیست. خداوند در قرآن می‌فرماید: (وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ)^۱ که این نمونه‌ای از وحی غیرتشریعی بود.

۳-۳-۶-۳- امام سجاد علیه السلام

امام سجاد علیه السلام در حدیث لوح به اوصاف «سَيِّدُ الْعَابِدِينَ وَ زَيْنُ أَوْثَانٍ» المتأخنین متصف شده است. یکی از نمونه‌های ایفای نقش وصایت از سوی امام سجاد علیه السلام و نفی کسی که به ناحق، خود را به دین بسته بود، در برترین عبادتگاه زمین، یعنی مسجدالحرام جلوه‌گر شد. آنجا که حاجیان برای آنکه امام علیه السلام استلام حجر کنند، برایش راه باز کردند و خلیفه‌ی وقت، هشام بن

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۳۵

عبدالملك، برای حفظ شأن خود نزد مردم شام، به دروغ گفت که او را نمی‌شناسد و فرزدق اشعار خود را در گوش مردم فریاد کرد و فضائل و مناقب امام سجاد (ع) را باز گفت تا هر خردمند منصفی دریابد که خلیفه‌ی راستین رسول خدا کیست و چگونه باید باشد.^۱

۳-۳-۶-۴- امام باقر (ع)

امام ابوجعفر محمد بن علی (ع) در لوح فاطمه (س) باقر علم و معدن حکمت خدا، معرفی شده است. شرایط اجتماعی و سیاسی امام باقر (ع) این فرصت را فراهم آورد که ایشان به نشر علم و دانش و تبیین حقایق اسلام بپردازد. در این میان، اصناف و گروه‌های مختلف مردم، از علم امام (ع) بهره‌مند شدند؛ اما بهره‌وری شیعیان بیش از دیگران بود.

در این باره، از امام صادق (ع) نقل شده که هر چند تشیع پیش از امام باقر (ع) وجود داشت، لیکن شیعیان نسبت به برخی احکام‌شان جاهل بودند و حتی گاه، محتاج مراجعه به عامه؛ تا اینکه امام باقر (ع) احکام دین را به آنان بیاموخت و از مراجعه به غیر بی‌نیازشان گرداند؛ به گونه‌ای که دیگران محتاج شیعیان شدند.^۲

۳-۳-۶-۵- امام صادق (ع)

دوران سی و چهار ساله‌ی امامت امام صادق (ع)، از سال ۱۱۴ هجری آغاز شد و تا سال ۱۴۸ هجری ادامه یافت.^۳ در این فاصله زمانی، مردمان بسیاری می‌زیستند که امام صادق (ع) را به عنوان حجت خدا قبول نداشتند؛ لیکن از ظاهر عبارت «الْمُرْتَابُونَ فِي جَعْفَرٍ»، در این حدیث چنین به ذهن متبادر می‌شود که شک‌کنندگان در حق امام صادق (ع) باید از کسانی باشند که امامت امام باقر (ع)

کلینی، ۲۰/۲.

۱. مجلسی، ۱۲۴/۴۶.

۳. کلینی، ۴۶۹/۱ و ۴۷۲.

را گردن نهاده بودند یا دست کم از گروه شیعیان امامان پیشین به شمار می‌رفتند. شاید بتوان گروهی از سادات حسنی و زیدیه را مصداق «مرتابون» در عبارت فوق دانست. برای نمونه، یحیی بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام پسر عموی امام صادق علیه السلام است؛ لیکن بنا بر آنچه در مقدمه‌ی صحیفه سجادیه آمده، وی تابع امام صادق علیه السلام نبوده است. آیت الله خوئی درباره‌ی یحیی بن زید می‌نویسد: «یظهر من مقدمة الصحيفة انه كان مستقلاً في أمره و غير تابع لابن عمه جعفر بن محمد عليه السلام. و الله العالم».^۱

۳-۳-۶-۶- امام کاظم علیه السلام

نکته کلیدی درباره‌ی دوران امامت امام کاظم علیه السلام در لوح حضرت فاطمه (س)، در گرفتن فتنه‌ای کور و تاریک در دوره‌ی امامت ایشان (فتنه عمیاء حندس). حندس در لغت، به معنای ظلمت یا شب بسیار تاریک است^۲ و وصف فتنه به عمیاء (کور) از باب مجاز است و مقصود این است که گرفتاران به این فتنه‌ی کور باطن بوده‌اند.^۳

پس از شهادت امام صادق علیه السلام گروه‌هایی از شیعیان امامت امام کاظم علیه السلام را نپذیرفتند. برخی از اینان در امام صادق علیه السلام وقف کردند و گفتند که آن حضرت زنده است و از دنیا نرفته و هرگز نیز نخواهد مرد تا اینکه بار دیگر ظهور کند و امرش را اظهار نماید. آنان امام صادق علیه السلام را قائم موعود می‌دانستند. پیشوای این گروه، فردی به نام ناووس بوده است و از همین رو، این گروه را ناووسیه می‌نامند.^۴

گروه دیگر، اسماعیلیه بودند. پس از درگذشت امام صادق علیه السلام، گروهی از شیعیان چنین گفتند که آن امام از دنیا رفت و فرزندش اسماعیل را به عنوان جانشین خود معرفی کرد؛ اما اسماعیل، فرزند ارشد امام صادق، در حیات پدر،

۱. همان، ۲۰، ۱۳۵۰۱.

۲. ابن منظور، ذیل ماده.

۳. مجلسی، ۲۱۳/۶.

۴. مفید، الفصول المختاره، ۳۰۵.

چشم از گیتی فرو بسته بود؛ لیکن اینان مرگ اسماعیل را انکار کردند و افزون بر اعتقاد به امامت و حیات اسماعیل، او را قائم موعود نیز برشمردند.

گروهی دیگر، چنین گفتند که اسماعیل در زمان حیات پدر، در گذشته؛ اما او فرزند خود محمد را به عنوان امام پس از خود برگزیده است. گروه سوم، دعوی کردند که امام صادق علیه السلام خود محمد بن اسماعیل را به عنوان جانشین پدرش، اسماعیل به امامت، شناسانده است. شیخ مفید این هر سه گروه را اسماعیلی می‌داند و سبب آن را اعتقاد ایشان به امامت اسماعیل برمی‌شمارد.^۱ اسماعیلیان سلسله‌ی امامت را در فرزندان اسماعیل، جاری می‌دانند.^۲

گروه سوم درگذشت امام صادق علیه السلام را پذیرفتند؛ لیکن فرزند بزرگ‌تر آن امام، عبدالله را به عنوان امام قبول کردند، و دلیل اعتقادشان را چنین بیان کردند که امامت ویژه فرزند بزرگ‌تر است. اینان فطحیه نام دارند.^۳ باری، فتنه‌ی کور و تاریک و سختی که در آغاز امامت امام کاظم علیه السلام درگرفت، انحراف از امامت ایشان بود که به اشکال مختلف نمایان شد،^۴ لیکن بطلان گروه‌های مخالف امام کاظم علیه السلام و حقانیت حضرتش روشن شد و رشته هدایت الهی با امامت آن امام پیوسته و متصل بماند.^۵

۳-۶-۷- امام رضا علیه السلام

گزارش حدیث لوح از وقایع دوران امامت امام رضا علیه السلام گزارشی مبسوط است. در این گزارش، چند پیشگویی وجود دارد که همگی آنها محقق

۱. همان، ۳۰۵-۳۰۶.

۲. اربلی، ۱۴۰۵، ۳۹۵/۲.

۳. مفید، الفصول المختاره، ۳۰۶.

۴. فیض کاشانی در شرح «فتنه‌ی عمیاء هندس» نوشته است: «آزمایش به سبب امام کاظم علیه السلام بسیار تاریک بود؛ زیرا امر امامت او از امر امامت پدرانش مخفی تر بود؛ چرا که خوف از طاعی زمان او افزون تر بود.» (کاشانی، ۲۹۸/۲) بنا بر سخن فیض کاشانی، «فتنه‌ی عمیاء هندس» یعنی آزمایش شیعیان در رابطه با امامت امام کاظم علیه السلام بسیار سخت و دشوار بود.

۵. همان، ۳۰۸-۳۱۳.

شد. از جمله:

۱- انکار امامت حضرت امام رضا علیه السلام پس از شهادت امام کاظم علیه السلام و دور بودن آنان از رحمت خداوند، «وَيْلٌ لِّلْمُفْتَرِينَ الْجَاحِدِينَ عِنْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ مُوسَى عَبْدِي وَحَبِيبِي وَخَيْرَتِي فِي عَلِيٍّ وَلِيِّي وَنَاصِرِي».

پس از شهادت امام کاظم علیه السلام و در آغاز دوران امامت امام رضا علیه السلام گروهی از شیعیان، امامت حضرت رضا علیه السلام را نپذیرفتند و در امام کاظم علیه السلام وقف کردند. گروهی از آنها مدعی شدند که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام زنده است و قائم موعود هموست و گروه دیگر، درگذشت آن حضرت را پذیرفتند، ولی گفتند که ایشان به زودی زنده خواهد شد و قیام خواهد کرد.^۱

مرحوم شیخ طوسی در الغیبه، از نخستین کسانی که در امام کاظم علیه السلام وقف کردند نام برده و درباره‌ی انگیزه‌ی آنان روایاتی را نقل کرده است. علی بن ابی حمزه بطائنی، زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی رواسی از نخستین واقفانند که به انگیزه‌های مالی قائل به وقف شدند.^۲

به گزارش یونس بن عبدالرحمن، صحابی بزرگ امام کاظم^۳، پس از درگذشت امام کاظم علیه السلام در دست وکلای آن حضرت، اموال بسیاری بود و همین انگیزه قول آنها به وقف در آن امام و انکار مرگ وی شده بود.^۴

گزارش دیگری حاکی از آن است که پس از شهادت امام کاظم علیه السلام، حضرت رضا علیه السلام به زیاد بن مروان قندی و علی بن ابی حمزه بطائنی و عثمان بن عیسی رواسی، فرمود اموالی را که در دست دارید، نزد من بفرستید که من وارث و قائم مقام پدرم هستم. بطائنی و قندی در پاسخ امام رضا علیه السلام، انکار کردند که مالی نزد ایشان است و رواسی نامه‌ای به آن حضرت نوشت و گفت: «پدرت نمرده است. او زنده است و برخواهد خاست؛ و هر که بگوید او درگذشته، اهل

۱. مفید، الفصول المختاره، ۳۱۳.

۲. همان، ۶۴.

۳. نک: خویی، ۱۳۸۳/۲۰.

۴. طوسی، الغیبه، ۶۴.

باطل است.^۱

باری، گزارش‌های معتبر حاکی از آن است که سران واقفه به انگیزه‌های مالی، امامت امام کاظم علیه السلام را نپذیرفتند. با اینهمه، مؤلف کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» انتظار مردم به قیام حضرت موسی بن جعفر علیه السلام به عنوان قائم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم را انگیزه‌ی وقف و عدم پذیرش مرگ ایشان دانسته و نهادن علنی جنازه‌ی حضرتش بر جسر بغداد را نیز رافع این مشکل ندانسته و گفته که کسی از هواداران شناخته شده‌ی ایشان در آنجا حضور نداشته است تا به شهادت آن امام گواهی دهد.^۲

لیکن قول به وقف نه از جانب مردم منتظر دولت حق آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم، بلکه از جانب کسانی مطرح شد که پذیرش امامت حضرت رضا علیه السلام با منافع مالی‌شان در تضاد بوده است. افزون بر این، به گزارش یونس بن عبدالرحمن، حسین بن علی روایی از اصحاب امام کاظم علیه السلام هنگام دفن آن حضرت حاضر بوده و روی مبارک ایشان را پیش از دفن دیده است.^۳ باری در طعن بر روات واقفه، روایات فراوانی نقل شده که به گفته‌ی شیخ طوسی، از حد شمار بیرون است.^۴

۲- نهادن بارهای سنگین هدایت بر دوش امام رضا علیه السلام و آزمودن ایشان به تحمل این بارهای سنگین از سوی خداوند متعال «وَمَنْ أَضْعُ عَلَيْهِ أَغْبَاءَ النَّبُوءَةِ وَ أُمْتَحِنُهُ بِالْأَضْطِلَاعِ بِهَا».

«أَغْبَاء» جمع عبء است و عبء یعنی: بار و سنگین از هرچیز.^۵ ابن منظور در معنای «اضطلع بالحمل و الأمر» نوشته است: «احتملته بأضلاع»، با استخوان‌های دنده‌اش بار را برداشت.^۶

۱. همان، ۶۵.

۲. مدرسی، ۸۶.

۳. طوسی، ۲۳-۲۴.

۴. همان، ۶۷.

۵. ابن منظور، ذیل ماده «عبء».

۶. طبری، ۳۲۱/۲.

۲. همان، ذیل ماده «ضلع».

بنابراین، اصطلاح یعنی برداشتن بار با تحمل سختی و دشواری. لذا معنای عبارت فوق این است که خداوند بارهای سنگین هدایت را بر دوش امام رضا علیه السلام نهاد و او را به تحمل این بارهای سنگین، آزمایش کرد.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که مقصود از بارهای سنگین نبوت و هدایت چیست و آیا لازمه‌ی برداشتن بارهای نبوت، پیامبری نیست؟ روشن است که حمل بارهای سنگین نبوت مخصوص نبی است؛ لیکن وصی پیامبر به اعتبار وصایتش، می‌تواند حامل این بارهای سنگین باشد. در واقع، مقصود از بارهای سنگین نبوت، اموری است نظیر ابلاغ و تبیین و اجرای دین و تحمل سختی‌های این امور و تاب آوردن در برابر دشواری‌های هدایت مردمان و لازمه‌ی حمل این بارهای سنگین از سوی وصی نبی، هرگز نبوت او نیست.

برای روشن‌تر شدن مطلب، به حدیث یوم الدار اشاره می‌شود؛ حدیثی که فریقین روایتش کرده‌اند. در این حدیث، آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به فرزندان عبدالمطلب فرمود: «فأیکم یوازرنی علی هذا الأمر علی آن یكون أخی و وصیی و خلیفتی فیکم؟»^۲ «موازره» به معنای معاونت و اعانت است، و وزیر کسی است که بار پادشاه را حمل می‌کند و با اندیشه‌اش او را یاری می‌رساند.^۳

اما موازرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در امر رسالت، به معنای این نیست که وزیر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خود رسول شده است. بنابر همه‌ی اینها، حمل بارهای سنگین نبوت از سوی وصی به اعتبار وصایت اوست و این هرگز بدان معنا نیست که وصی دارای مقام نبوت است.

۳- کشته شدن حضرت رضا علیه السلام به دست فرومایه‌ای گردنکش «یَقْتُلُهُ عَفْرِیتٌ مُّسْتَكْبِرٌ» و مدفون شدن حضرتش در شهری که بنده‌ی صالح خدا ساخته در کنار بدترین مردمان «يُذْفَنُ فِي الْمَدِينَةِ الَّتِي بَنَاهَا الْعَبْدُ الصَّالِحُ إِلَى جَنْبِ شَرِّ خَلْقِي». مقصود از «عَفْرِیتٌ مُّسْتَكْبِرٌ» مأمون عباسی است و مراد از «عبد صالح»

۳. نک: راغب اصفهانی و ابن منظور، ذیل ماده «وزر».

بخش ۳. مباحث گوناگون از منظر فقه‌الحديث روايات \ ۴۴۱

ذوالقرنین، و منظور از بدترین آفریدگان هارون الرشید است.^۱ این عبارات حاکی از اخباری غیبی است که کاملاً تحقق یافته است.

۳-۳-۶-۸- امام جواد علیه السلام

یکی از چالش‌های امامت امام رضا علیه السلام دیرزاده شدن فرزندش امام جواد علیه السلام بوده است. توضیح اینکه حضرت جواد الائمه علیه السلام در سال ۲۰۳ هجری، یعنی در ۴۸ سالگی امام رضا علیه السلام زاده شد.^۲

بنابراین، حضرت رضا علیه السلام در سال‌های بسیاری از امامتش، بدون فرزند پسر بوده است. این امر سبب شده بود که امامت ایشان از سوی برخی کسان، انکار شود. یکی از این افراد ابن قیاما بوده است. وی که از سران واقفه بود،^۳ بارها بر امام رضا علیه السلام خرده گرفته و به ایشان گفته بود: «كَيْفَ تَكُونُ إِمَامًا وَلَيْسَ لَكَ وَلَدٌ؟»^۴

از این رو، زاده شدن امام جواد علیه السلام دلیل گشت بر صدق امامت حضرت رضا علیه السلام و این، افزون بر سایر جنبه‌هایی که موجب مسرت امام رضا علیه السلام می‌شد، حضرتش را شادمان ساخت؛ چرا که ولادت امام جواد علیه السلام پاسخ محکمی بود به منکران امامت حضرت رضا علیه السلام.

از همین روست که خداوند متعال در لوح فاطمه (س) فرموده است: «حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأُثَرِّقَهُ بِمُحَمَّدٍ ابْنِهِ وَ خَلِيفَتِهِ مِنْ بَعْدِهِ»، تحقق این وعده الهی و این خبر غیبی، نشان دیگری از الهی بودن مصدر این لوح.

۳-۳-۶-۹- امام هادی علیه السلام

در لوح فاطمه (س) امام هادی علیه السلام به وصف «أَمِينِي عَلَى وَحْيِي» متصف

۱. مجلسی، ۲۱۵/۶.

۲. کلینی، ۴۹۲/۱ و ۴۸۶.

۳. خویی، ۳۵۸۹/۶.

۴. کلینی، ۳۲۰/۱ و ۳۲۱.

شده است. در اینجا اشکالی مطرح شده، مبنی بر این که امین وحی بودن از خصائص انبیاست و از همین رو، اتصاف غیرنبی به این وصف درست نیست. لیکن روشن است که امانتدار وحی بودن به هیچ روی، ملازمه‌ای با نبوت شخص امین ندارد. افزون بر آنچه در توضیح «خَازِنَ وَحِیِّ» - که درباره‌ی امام حسین علیه السلام به کار رفته بود - گفته شد، این نکته افزوده می‌شود که خداوند در قرآن کریم فرموده است: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ)^۱.

طبق این آیه، خدای متعال عده‌ای از بندگان را برگزیده و آنان را ورثان کتاب الهی‌اش قرار داده است، لیکن ذیل آیه شریف نشان می‌دهد که آن کسان پیامبر نبوده‌اند. بنابراین، همان گونه که میان وراثت کتاب خدا بودن و نبوت ملازمه‌ای نیست، میان امین وحی بودن و نبوت نیز ملازمه‌ای وجود ندارد.

۳-۳-۷- تاریخ غیبت در حدیث لوح

از دیگر مفادی که در حدیث لوح یافت می‌شود، گرفتاری‌ها و مصائب شیعیان حضرت مهدی علیه السلام در دوران غیبت ایشان و ستم‌ها و بیدادهایی که در حق آنان رفته و می‌رود. چه بسیار از اولیای امام زمان علیه السلام که در دوران غیبت آن حضرت - که جزو دوره‌ی امامت وی است - کشته و سوزانده شدند؛ تا جایی که «شهداء الفضیله» ها در این باره نوشته شد. از دیگر کارهای برجسته‌ی اولیای امام عصر علیه السلام در روزگار غیبت او، مبارزه با بدعت‌ها و گمراهی‌ها و دستگیری از ضعفای شیعه بوده و است. آنان در فتنه‌ها، راهنمای عموم شیعیان بوده و هستند؛ فتنه‌هایی که همچون زمین‌لرزه، سبب ارزش شیعیان در مسائل اعتقادی و ایمانی‌شان می‌شده و می‌شود. به راستی که آنان هدایت یافته‌اند.

۳-۳-۸- نتیجه

توجه به این نکته که در ۲۳ سال عصر نبوت پیامبر اکرم ﷺ جامعه‌ی عرب آنچنان متحول نشده بود که به محو کامل همه‌ی ارزش‌ها، سنت‌ها و ویژگی‌های ریشه‌دار آن در پیش از اسلام بیانجامد و در واقع چنین انتظاری اساساً غیر واقعی و غیرتاریخی است و نمی‌توان انتظار داشت جامعه‌ی سنتی و بسته به نیاکان در یک برهه‌ی کوتاه بیست و سه ساله چنان متحول شود که به جامعه‌ای آرمانی مبدل گردد؛ از این رو همچنان نیاز بود که سکان هدایت معنوی این جامعه به دست کسانی باشد که از نور نبوت در وجودشان بهره‌هایی وجود داشت تا به وسیله‌ی آن هدایت مردمان میسر گردد.

بدین ترتیب هرچند با وقفه‌ای ۲۵ ساله از رحلت رسول گرامی اسلام این امر محقق شده و علی بن ابیطالب (علیه السلام) عهده‌دار این مهم گردیدند، اما تداوم این هدایت در اولاد بزرگوار ایشان و فاطمه (س) زمینه‌ساز تثبیت و تقویت فرهنگ و تفکر شیعیان از همان آغازین سال‌های ظهور اسلام گردید.

بر این اساس همانگونه که ملاحظه گردید امامت به عنوان فصل ممیز اسلام شیعی و اسلام اهل سنت، اصلی مهم و مورد تأکید در قرآن و سنت نبوی است که در جستار حاضر با بررسی محتوا و سیاق ظاهری یکی از این احادیث قدسی، که همان حدیث لوح است، به نحو ضمنی به نتایجی دست یافتیم که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود:

۱- حدیث لوح فاطمه (س) با الفاظ گوناگون، از هشت طریق نقل شده که بیشتر آنها معتبرند و اگر ضعفی در بعضی از آنها هست، به سبب صحت طرق دیگر و تعدد طرق این حدیث، برطرف می‌شود.

۲- حدیث لوح فاطمه (س) از نصوص امامت دوازده امام است و از آنجایی که نصوص امامت متواترند، اگر ضعفی در استاد و متن این حدیث باشد، به سبب تواتر نصوص امامت، جبران می‌شود.

۳- راویان حدیث لوح راویان معتبری‌اند.

- ۴- ناقلان حدیث لوح دانشمندان متقدم و معتمد شیعه‌اند و کتاب‌هایی که این حدیث در آنها آمده نیز کتاب‌های معتبری‌اند.
- ۵- عالمان متقدم شیعه به اعتبار حدیث لوح تصریح کرده‌اند.
- ۶- اشکالاتی که درباره‌ی برخی روایات لوح مطرح شده، نظیر نابینایی جابر بن عبدالله انصاری در زمان عرضه‌ی لوح بر امام باقر علیه السلام و اشکال تاریخی سال وفات جابر، همه پاسخ صحیح دارند و گردی بر دامن اعتبار حدیث لوح نمی‌نشانند.
- ۷- متن حدیث لوح با آیات قرآن و احادیثی که تواتر معنوی دارند، تقویت می‌شود.
- ۸- اشکالاتی که بر متن حدیث لوح گرفته شده، جواب متین دارند.
- ۹- پیشگویی‌های مندرج در لوح فاطمه (سلام الله علیها) درباره‌ی ائمه و رخدادهای عصر ایشان، مطابق واقع است و این نشان از الهی بودن منبع و مصدر این لوح شریف دارد.

فصل چهارم

حل تعارض روایات ذبائح اهل کتاب در جوامع حدیثی شیعه

۳-۴-۱- مقدمه

باب ذبائح اهل کتاب یکی از پر اختلاف‌ترین ابواب فقهی شیعه است. در یک بررسی اجمالی پی می‌بریم که روایات این باب به چهار دسته تقسیم می‌شود، روایات نهی مطلق، روایات نهی از ذبیحه غیر اهل کتاب، روایات حلیت ذبائح اهل کتاب به شرط تسمیه و روایات حلیت بی‌قید و شرط ذبائح اهل کتاب. تعارض روایات این باب به حدی است که به هیچ عنوان قابل جمع نبوده و مضامین آنها به هیچ عنوان با یکدیگر جمع نمی‌شود و باید یک طرف از روایات را بر دیگری ترجیح داد. با توجه به دستورات امامان معصوم علیهم‌السلام در حل تعارض روایات، پی می‌بریم که روایات حرمت اصل و مبنا بوده و روایات حلیت از روی تقیه صادر شده است.

۳-۴-۲- طرح مسأله

اختلاف و تعارض در روایات شیعه و سنی از زمان دیرباز وجود داشته و به حدی بوده که در میان اصحاب ائمه نیز احیاناً اختلاف می‌شده است،^۱ تا جایی که امر بر اصحاب بزرگواری همچون ابوبصیر نیز پوشیده می‌مانده است.^۲ و بعضی از مراجعین امام از شنیدن اخبار متعارض از لسان امام دچار سردرگمی شده و از امام روی گردان

۱. نک: کلینی، ۲۳۹/۶.

۲. نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۶/۹.

شده‌اند^۱ منشأ این اختلاف در روایات مسائل مختلفی است که موضوع بحث نمی‌باشد، اما ائمه خود برای حل بین روایات متعارض دستوراتی صادر کرده‌اند^۲ که یک محقق با تمسک به آنها می‌تواند اختلاف میان آن روایات را حل کند. البته این را باید دانست که هر دو حدیثی که در ظاهر با هم اختلاف دارند متعارض نیستند و بعضی از اصولیون برای تحقق تعارض در دو یا چند حدیث هفت شرط ذکر کرده‌اند؛^۳ بعد از عصر ائمه بعضی از محدثین و فقهاء به جمع و حل بین روایات متعارض پرداخته‌اند و بعضی از آنها مانند شیخ طوسی کتاب‌های مستقلی در این باب نگاشته و هدف خود را از تألیف کتاب‌های تهذیب الاحکام و الاستبصار حل تعارض میان روایات ذکر کرده‌اند.^۴

یکی از پر اختلاف‌ترین ابواب فقهی شیعه روایات ذبائح اهل کتاب است که موجب اختلاف فتوا در طول تاریخ شده است. فقهای اهل سنت نوعاً قائل به حلیت ذبائح اهل کتاب شده‌اند،^۵ اکثر علمای شیعه فتوا به حرمت آن داده‌اند و شیخ صدوق قائل به حلیت آن به شرط تسمیه بود.^۶

در این پژوهش تمام روایات مربوطه را بررسی شده و انواع و اصناف آن را مشخص گشته است و با کنکاشی فقه‌الحدیثی روشن شده که کدام دسته از روایات مرجع و اصل است و شأنیت فتوا را دارا می‌باشد.

۳-۴-۳- دسته‌بندی روایات مرتبط

روایات مرتبط را می‌توان در چهار دسته‌ی کلی جای داد. این چهار دسته به ترتیب نزدیکی به فتوای مشهور بدین ترتیب می‌باشند.

۱. نک: کشی، ۲۳۷.

۲. نک: کلینی، ۶۷/۱ و ۶۸؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲۱/۲ و ۲۲؛ احسانی، ۱۳۳/۴؛ معارف، ۲۸۰-۲۸۳.

۳. مظفر، ۲۱۰/۲-۲۳۱.

۴. نک: طوسی، الاستبصار، ۱/۱ تا ۳؛ و تهذیب الاحکام، ۱/۲ تا ۴.

۵. طوسی، الخلاف، ۳/۲۴۹. ۶. نقل از حلی، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ۶۷۹.

۳-۴-۱- روايات نهی مطلق

در زمینه ذبائح اهل کتاب روايات نهی یا به عبارتی حرمت، بیشترین تعداد را به خود اختصاص داده است که در این بخش به بررسی آنها می‌پردازیم. احادیث این بخش را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ رواياتی که امام عليه السلام با صراحت به مخاطب خود اعلام می‌کند که از ذبیحه‌ی اهل کتاب نخورد و رواياتی که امام عليه السلام عنوان می‌دارد که قربانی و ذبائح شما را نباید اهل کتاب و غیر شما ذبح کنند.

در دسته‌ی اول نزدیک به ۱۰ روایت وجود دارد، در روایت اول از امام صادق عليه السلام از ذبیحه‌ی اهل ذمه پرسیده می‌شود، امام می‌فرماید: «لَا تَأْكُلُهُ إِنْ سَمَىٰ وَ إِنْ لَمْ يُسَمَّ»^۱، در دو روایت امام صادق عليه السلام مخاطب خود را از خوردن ذبائح یهودیان و مسیحیان و خوردن در ظرف‌های آنها نهی می‌کند.^۲ در سه روایت امام صادق در جواب سؤال از ذبیحه‌ی یهودی و مسیحی به مخاطب خود می‌فرماید: هرگز نزدیک آن نشوید.^۳

روایت دیگری که دلالت بر حرمت دارد چنین است: فردی به امام صادق عليه السلام گفت: خدا شما را حفظ کند؛ ما یک همسایه‌ی قصاب داریم و برای اینکه یهودیان از او گوشت بخرند شاگردی یهودی آورده و برای او ذبح می‌کند. تکلیف ما چیست؟ امام عليه السلام به او فرمود: از ذبیحه‌ی او مخور و از او خرید مکن.^۴ تقریباً با همین مضمون راوی به امام صادق عليه السلام عرض کرد: مردی گوسفندان خود را برای چرا به کوه و اطراف آن می‌فرستد و او چوپانی مجوسی و مسیحی اجیر کرده است که گوسفندان را بچرانند، اما گاهی گوسفندان دچار حادثه می‌شوند آنها آن گوسفند را ذبح می‌کنند، ذبح شده می‌آورند؛ سپس امام فرمود: از آن مخور.^۵ عین همین مضمون در روایت دیگری آمده که امام صادق عليه السلام

۱. کلینی، ۲۳۸/۶.

۲. همان، ۲۴۰.

۳. همان، ۲۳۹؛ طوسی؛ تهذیب الاحکام، ۶۷/۹-۶۸.

۴. کلینی، ۲۴/۶.

۵. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۵/۲۴.

مخاطب را حتی از داخل کردن پول فروش چنین ذبیحه‌ای در مالش نهی می‌کند.^۱ در روایت دیگری امام علیه السلام در پاسخ به سؤال دو مرد که از اهل جبل بودند آنها را از خوردن ذبائح اهل کتاب نهی می‌کند.^۲

در دسته‌ی دوم از روایات حرمت، ائمه علیهم السلام مخاطبین خود را از اینکه قربانی‌هایشان توسط اهل کتاب ذبح شود نهی می‌کنند.

در روایت اول ابوبصیر می‌گوید که از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «لَا يَذْبَحُ أَضْحِيَّتَكَ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ»^۳، قربانی‌ها را یهودی و مسیحی ذبح نکنند.

با همین مضمون سه روایت از امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است، در روایت اول امام علیه السلام صراحتاً اعلام می‌کند که قربانی شما را فقط مسلمانان ذبح کنند.^۴ در روایت دوم علاوه بر اینکه ذبح قربانی توسط اهل کتاب را جائز نمی‌داند، حتی از اینکه قربانی‌هایشان را به غیر مسلمین صدقه دهند بر حذر می‌دارد،^۵ در سومین روایت نقل شده که: «أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ مُنَادِيَهُ بِالْكُوفَةِ أَيَّامَ الْأَضْحَى - أَلَا لَا تَذْبَحُ نَسَائِكَكُمْ يَعْنِي نُسُكَكُمْ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى - وَلَا يَذْبَحُهَا إِلَّا الْمُسْلِمُونَ»^۶، از علی علیه السلام رسیده که در ایام عید قربان به منادی خود در کوفه دستور می‌داده که اعلام کند: ای مردم! آگاه باشید که قربانی‌های شما را یهودی و مسیحی ذبح نکنند و فقط مسلمانان باید ذبح کنند.

چنانچه ملاحظه شد روایات مذکوره همگی صراحتاً و بدون هیچ گونه اجمالی دلالت بر حرمت ذبائح اهل کتاب دارد، هم‌اکنون به بررسی روایات متعارض می‌پردازیم.

۳-۴-۲- روایات نهی از ذبیحه غیر اهل کتاب

دسته‌ی دوم از روایات دال بر حرام بودن ذبیحه‌ی غیر اهل کتاب است، به

۱. کلینی، ۲۴۰/۶.

۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۷/۹.

۳. همان، ۶۴.

۴. همان، ۶۵.

۵. همان، ۶۷.

۶. حرعاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۵۶/۲۴.

نحوی که از آن استنباط می‌شود که ذبیحه‌ی اهل کتاب حلال است. در این زمینه پنج روایت وجود دارد که به بیان آنها می‌پردازیم:

۱- از ابوبصیر نقل شده که امام صادق علیه السلام به من فرمود: از ذبیحه‌ی مجوسی مخور و از ذبیحه‌ی مسیحیان تغلب نیز مخور، زیرا آنان مشرکان عرب هستند.^۱

۲- امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمودند که از ذبیحه‌ی مسیحیان عرب مخورید، زیرا که آنها اهل کتاب نیستند.^۲

۳- از امام کاظم علیه السلام درباره‌ی ذبائح مسیحیان عرب پرسیده شد، فرمود: آنها اهل کتاب نیستند و ذبائح آنها حلال نمی‌باشد.^۳

۴- از عمر بن حنظله است در گفتار خداوند تبارک و تعالی است که فرموده: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»، اما مجوس آنها از اهل کتاب نیستند؛ و اما یهود و مسیحی اشکالی ندارد.^۴

۵- از محمد بن مسلم که از امام باقر علیه السلام درباره‌ی خوردن ذبائح مسیحیان عرب پرسیدم. ایشان فرمودند: علی بن الحسین علیه السلام مردم را از ذبائح و صید و ازدواج با آنها نهی می‌کرد.^۵

در چهار روایت اول نهی همراه با تعلیل است و علت حرمت ذبیحه‌ی مجوسی، اهل کتاب نبودن آنان اعلام شده، در صورتی که اکثر فقهای شیعه در طول تاریخ فتوا داده‌اند که مجوسی‌ان ملحق به اهل کتاب هستند و احکام اهل کتاب درباره‌ی آنان اجرا می‌شود.^۶ و در روایتی امام صادق علیه السلام عنوان می‌دارد که مجوسی‌ان دارای پیامبر و کتاب بوده و پیامبر اسلام آنان را اهل کتاب معرفی کرده و برای آنان جزیه تعیین کرده است.^۷

در حدیثی دیگر بیان شده است که پیامبر قانون اهل کتاب را در مورد آنان

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۵/۹.

۳. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۵۶/۲۴.

۵. کلینی، ۲۳۹/۶.

۷. کلینی، ۵۶۷/۳-۵۶۸.

۲. همان، ۶۶.

۴. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۳۷۴/۱.

۶. نجفی، ۲۲۸/۲۱.

اجرا کرد و پیامبر آنان دامسب و کتاب آنان جاماسب نام داشته است.^۱ همچنین در روایات مختلفی در باب ذبائح اهل کتاب، مجوسیان هم عرض یهودیان و مسیحیان معرفی شده‌اند.^۲ بنابراین روایات ۱ و ۴ از اعتبار می‌افتند، همچنین روایت چهارم از تفسیر عیاشی است و بدون سند، ضمن آنکه اصولاً متن آن گفتار عمر بن حنظله می‌باشد، نه سخن امام علیه السلام. اما روایات ۱ و ۲ و ۳ و ۵ حرمت ذبائح مسیحیان عرب و قبیله‌ی تغلب را معلل به اهل کتاب نبودن آنان کرده است و آنان را مشرکان عرب می‌نامد.

علامه مجلسی در شرح روایت پنجم چنین می‌گوید: «ممکن است اینکه از ذبیحه‌ی مسیحیان عرب نهی کرده‌اند به خاطر این باشد که آنها صائبی شدند و یا آنها ملحدین مسیحیان باشند و یا این که آنها به شرایط اهل ذمه عمل نمی‌کردند.^۳ اما در حقیقت فرقی میان مسیحیان و یهودیان عرب و غیر عرب نیست و اینکه آنها را غیر اهل کتاب نامیده‌اند این است که یهود و مسیحی در حقیقت اهل کتاب حقیقی نیستند و این به خاطر آن است که آنها از کتاب تورات و انجیل انحراف و از توحید به شرک گرایش پیدا کرده‌اند و بدین خاطر آنها را مشرکین عرب نامیده‌اند. در روایتی معاویه بن وهب از امام صادق علیه السلام درباره‌ی ذبائح اهل کتاب می‌پرسد، امام می‌فرماید: اگر نام خداوند را بیاورند اشکالی ندارد اما منظور من از اهل کتاب کسانی هستند که بر آئین و شریعت موسی و عیسی علیه السلام می‌باشند.^۴

در این روایت امام صادق با کنایه بیان می‌کند که هیچ کدام از یهودیان و مسیحیان امروزی بر آئین و شریعت موسی و عیسی علیه السلام نمی‌باشند. بنابراین آنان اهل کتاب نمی‌باشند و چطور می‌توانند موحد باشد کسانی که عزیر و مسیح را پسران خدا می‌دانند.

بنابراین فرقی میان مسیحیان و یهودیان عرب و غیر عرب نیست، روایت

۱. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۵۳/۲-۵۴.

۲. نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۸/۹-۶۹.

۳. مجلسی، مرآة العقول، ۲۴/۲۲ و ۲۵.

۴. کلینی، ۲۴۱/۶.

ذیل دال بر این است که فرقی میان مسیحیان عرب و غیر عرب نیست و حرمت ذبائح از آن هر دو است.

از امام صادق علیه السلام درباره‌ی ذبیحه‌ی مسیحیان عرب پرسیدم. ایشان فرمود که علی بن الحسین مردم را از خوردن ذبائح و صید آنان نهی می‌کرد. سپس امام فرمود: «قربانی شما را هرگز یهودی و مسیحی ذبح نکند».^۱

۳-۴-۳- حلیت ذبائح اهل کتاب به شرط تسمیه

در این زمینه نزدیک به هشت روایت وجود دارد که محتوی کلی آنها این است که اگر اهل کتاب هنگام ذبح نام خدا را ببرند ذبیحه‌ی آنها حلال است. در روایت اول امام باقر علیه السلام دستور به نخوردن ذبیحه‌ی ناصبی و مسیحی و مجوسی می‌کند مگر آنکه بشنوی نام خدا را می‌برند که در آن صورت حلال است و می‌فرماید: آیا شنیده‌ای سخن خدای تعالی را که می‌فرماید: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ^۲ ^۳.

در روایتی دیگر امام علیه السلام در جواب سؤال از ذبیحه‌ی یهود و مسیحی می‌فرماید: از آن چیزی که نام خدا بر آن برده شده بخور.^۴

در روایتی دیگر راوی به امام علیه السلام می‌گوید: ما ذبائح اهل کتاب را می‌خوریم و نمی‌دانیم که تسمیه را به جای می‌آورند یا نه. امام علیه السلام در جواب فرمود: اگر شنیدید که نام خدا را می‌برند بخورید.^۵

شیخ طوسی حدیث دیگری را نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام با استدلال به آیات ۱۱۸ و ۱۲۱ سوره انعام ذبیحه‌ی مجوسی را در صورت نام بردن خدا حلال و ذبیحه‌ی مسلمان را در صورت نام نبردن هنگام ذبح حرام می‌داند.^۶ در دو روایت، امام صادق علیه السلام بیان می‌دارد که اگر هنگام ذبح خودتان

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۴/۹.

۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۸/۹.

۳. همان، ۶۶/۲۴.

۴. الانعام، ۱۲۱.

۵. حرعاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۵/۲۴.

۶. طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۹/۹.

حضور داشتید و شنیدید که نام خدا را می‌برند بخورید و اگر حضور نداشتید و کسی دیگر هم حضور نداشته که شما را با خبر کند مخورید.^۱ اما در روایتی دیگر امام می‌فرماید: اگر حضور داشتید و دیدید که نام خدا را نمی‌برند، مخورید و اگر حضور نداشتید بخورید.^۲ این روایت با دو روایت قبلی در تعارض است، زیرا در دو روایت قبلی عدم حضور موجب حرمت بود، اما در این روایت این چنین نیست.

در حدیثی دیگر امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «ذبیحه‌ی مشرک را هنگامی که شنیدی نام خدا را می‌برد بخور، اما ذبیحه‌ی مسیحیان عرب را مخور».^۳ این خبر دارای اختلال است،^۴ زیرا در صدر روایت ذبیحه‌ی مشرک را به شرط شنیدن نام خدا حلال می‌داند، اما از ذبیحه‌ی مسیحیان عرب نهی می‌کند در صورتی که در روایات گذشته علت حرمت ذبیحه‌ی مسیحیان عرب، مشرک بودن آنان عنوان شده بود.

بعد از ذکر روایات به شرط تسمیه باید گفت: اهل کتاب اگر هنگام ذبح، نام خدا را نیز ببرند باز ذبیحه‌ی آنان برای مسلمانان حلال نیست، اولین دلیل آن تعارض این دسته از روایات با روایات حرمت است، به خصوص روایت اول که امام می‌فرماید: از آن مخور چه نام خدا را ببرند و چه نبرند.^۵ شیخ بهائی درباره‌ی این دسته از روایات می‌گوید: «اهل کتاب اسم خدا را بر ذبائح خود نمی‌برند و به این خاطر ذبائح آنها به تصریح قرآن حرام است و اگر فرض شود که مسیحی اسم خدا را هنگام ذبح تلفظ کرده است در واقع او قصدش خدای دیگری است که آنها اعتقاد دارند، آن پدر مسیح است؛ و همچنین یهودی در واقع آنها نیز مقصودشان از خدا، پدر غزیر است و تلفظ لفظ در همانند عدم آن است».^۶

در تأیید کلام شیخ بهائی دو روایت وجود دارد که به ذکر آن می‌پردازیم:

۱. همان، ۶۹/۹.

۲. همان، ۶۸.

۳. حرعاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۶۲/۲۴.

۴. تستری، ۱۷۱/۱.

۵. کلینی، ۲۳۸/۶.

۶. مجلسی، بحارالانوار، ۲/۶۶.

از حنان روايت شده که به امام صادق عليه السلام گفتم: حسين بن منذر از شما روايت کرده است که ذبيحه با نام بردن خدا حلال می‌شود و به آن اعتقاد ندارد مگر اهلش و آنها هنگام ذبح چیزی به آن اضافه کردند که آن را نمی‌پسندم. حنان گوید: سپس من از یک مسیحی پرسیدم هنگامی که حیوانی را ذبح می‌کنید چه چیزی می‌گویید؟ او گفت: به نام مسیح.^۱

روایت دیگری با همین مضمون وارد شده که امام می‌فرماید: «از آن مخورید و نزدیک آن نشوید، زیرا که آنان هنگام ذبح چیزی می‌گویند که دوست ندارم از آن بخورید، راوی گوید: هنگامی که به کوفه رسیدم، دوست مسیحی‌ام مرا به میهمانی دعوت کرد و من امتناع ورزیدم. هنگامی که علت را جویا شد، گفتم که دانشمند ما به ما چنین گفته است. سپس او گفت: این دانشمند کیست، به خدا قسم او دانشمندترین مردم است. به خدا قسم ما هنگام ذبح می‌گوییم: به نام «مسیح»^۲ همچنین در روایتی که در بحث گذشته ذکر شد امام عليه السلام با کنایه اشاره می‌کنند که یهود و مسیحی به علت انحراف‌شان از دین موسی و عیسی اهل کتاب نیستند.^۳

شیخ مفید نیز در رساله‌ی ذبائح خود می‌گوید: «در تسمیه هنگام ذبح معنی معتبر است، نه مجرد لفظ، زیرا همه اتفاق نظر دارند که خیلی از کسانی که اسم الله را هنگام ذبح تلفظ می‌کنند، اما ذبیحه‌ی آنان حرام است؛ مانند مرتد و مشبه و بت‌پرست و صابئین و معرفت به مسمی شرط است محظوریت ذبائح اهل کتاب به خاطر عدم معرفت به مسمی است.»^۴

این کلام شیخ مفید به این معنا است که وقتی خداوند در قرآن می‌فرماید از آن‌های بخورید که نام خدا بر آن برده شده است باید ذبح کننده اعتقاد به خداوند حقیقی داشته باشد که در قرآن معرفی شده است و چون غیر مسلمانان توهّمات خود را اله خویش گرفته‌اند، پس در حقیقت هنگام ذبح نام خدا را

۱. کلینی، ۲۳۹/۶.

۲. همان، ۲۴۱/۶.

۳. همان، ۲۴۱.

۴. نقل از مجلسی، بحارالانوار، ۹/۶۶-۱۰.

نبرده‌اند، روایاتی وجود دارد که این معنی و کلام شیخ مفید را تأیید می‌کند که به ذکر آنها می‌پردازیم.

«از حسین بن منذر روایت شده که به امام صادق علیه السلام گفتیم: ما گروهی هستیم که دائماً به منطقه‌ی جبل رفت و آمد می‌کنیم و میان ما و منطقه‌ی جبل فرسنگ‌ها فاصله است، ما در میان راه یک یا چند گله گوسفند می‌خریم و در هر گله بین هزار و پانصد تا هزار و هفتصد گوسفند وجود دارد، اما احياناً چند گوسفند دچار حادثه می‌شوند و چوپانان آنها را ذبح می‌کنند و ما از دین چوپانان می‌پرسیم، آنها می‌گویند: ما مسیحی هستیم؛ سپس به امام علیه السلام گفتیم: حکم ذبیحه‌ی یهودی و مسیحی چیست؟ سپس امام علیه السلام گفت: ای حسین! ذبیحه با اسم حلال می‌شود و به اسم ایمان ندارد مگر اهل توحید.^۱

حال سؤال این است که اهل توحید که به اسم الله حقیقی که باعث حلال شدن ذبیحه می‌شود ایمان دارند کیستند. در تفسیر اینکه اهل توحید چه کسانی هستند، شش روایت وجود دارد که تقریباً دارای مضمون مشترکی هستند. در تمامی روایات این عبارت با کمی اختلاف به چشم می‌خورد: «الذَّبِيحَةُ اسْمٌ وَلَا يُؤْمَنُ عَلَى الْاسْمِ إِلَّا الْمُسْلِمُ»^۲، حلال شدن ذبیحه با نام بردن خدا هنگام ذبح است و کسی به نام خدا ایمان ندارد مگر مسلمان، در بحث گذشته مطرح شد که یهودیان و مسیحیان به علت انحراف‌شان از شریعت موسی و عیسی اهل کتاب و در حقیقت اهل توحید الهی نیستند و به اسم الله حقیقی اعتقادی ندارند، در روایتی نیز امام علیه السلام در جواب سؤال از ذبیحه‌ی یهودی و مسیحی می‌فرمایند: «كُلُّ مَا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»^۳، که این اشاره‌ای خفی است بر اینکه یهودیان و مسیحیان اسم الله حقیقی را هنگام ذبح نمی‌برند.

در تأیید کلام شیخ مفید حدیث دیگری وجود دارد که امام ذبائح اهل

۱. کلینی، ۲۳۹/۶.

۲. کلینی، ۲۳۹/۶-۲۴۱.

۳. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۵۶/۲۴.

کتاب را حرام می‌داند و در علت آن می‌فرمایند: «فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ خَالِصاً عَلَى ذَبَائِحِهِمْ»^۱.

پس با توجه به این مباحث، روایات حلیت ذبائح اهل کتاب به شرط تسمیه، از اعتبار می‌افتد و در حقیقت شرط تسمیه تعلیق به محال است.

۳-۴-۳- حلیت بی‌قید و شرط ذبائح اهل کتاب

دسته‌ی آخر روایاتی با مضمون حلیت بی‌قید و شرط ذبائح اهل کتاب است. پنج روایت در این زمینه وجود دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم. از عبدالملک بن عمر نقل شده که به امام صادق علیه السلام گفتم: حکم ذبائح مسیحیان چیست؟ فرمودند: اشکالی ندارد، گفتم اما آنها هنگام ذبح می‌گویند به نام مسیح. سپس امام علیه السلام فرمود: منظور آنها از مسیح همان خداوند است.^۲ روایت دوم نیز همانند اول است و امام علیه السلام در آنجا تأکید می‌کند که اگر چه اسم مسیح را نیز ببرند باز ذبیحه‌ی آنان حلال است.^۳

در روایت سوم راوی از حکم ذبیحه یکی از دوستان مسیحی‌اش می‌پرسد و در روایت چهارم راوی از حکم ذبیحه‌ی اهل کتاب و زنان‌شان می‌پرسد که امام علیه السلام بر هر دو جواب می‌دهد: «لا بأس به». در روایت پنجم نیز امام رضا علیه السلام در جواب سؤال از ذبیحه‌ی یهودی و مسیحی می‌گوید: آری^۴ که دلالت بر حلیت ذبائح اهل کتاب دارد.

خبر اول و دوم علاوه بر مخالفت با تمام روایات حرمت با دو روایت مذکور در بحث گذشته در تعارض است، زیرا در آن دو روایت امام صادق علیه السلام اعلام می‌کند که علت حرمت ذبائح اهل کتاب این است که آنان هنگام ذبح به نام مسیح می‌گویند، اما در این دو خبر آمده که اگر آنها هنگام ذبح به نام مسیح نیز بگویند، ذبیحه‌ی آنان حلال است؛ زیرا مقصود آنان از مسیح همان الله است.

۱. قمی، ۱/۱۶۳.

۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/۶۸.

۳. همان، ۶۹.

۴. همان، ۷۰.

همچنین این روایات در تعارض آشکار با روایات متعددی است که علت حرمت را عدم ایمان به نام خداوند ذکر می‌کند و امام علی (ع) بیان می‌کند: «الذَّيْحَةُ اسْمٌ وَلَا يُؤْمَنُ عَلَى الْاسْمِ إِلَّا الْمُسْلِمُ».

اما بعد از ذکر اکثر روایات ذبائح اهل کتاب و دسته‌بندی آنها در چهار عنوان باید تعارض میان آنها را علاج کرد. در بحث‌های گذشته روشن گردید که این روایات قابل جمع نیستند و تعارض میان آنها قطعی است.

اولین مسأله‌ای که یک محقق در برخورد با این روایات مواجه می‌شود آن است که روایات دال بر حرمت بیشتر از روایات دال بر حلیت است که منجر به اکثریت راویان آن می‌گردد و در سیره‌ی اصولیون، متعدد بر واحد و اکثر بر اقل ترجیح داده می‌شود.^۱

در نگاهی دیگر متوجه می‌شویم که روایات حرمت در میان شیعیان و علماء و خواص ائمه (ع) و صاحبان فتوا دارای شهرت است، بلکه میان دو طائفه از روایات شهر است^۲ و روایات حلیت در میان اصحاب تقریباً شاذ و نادر است.

اگر بخواهیم با نگاهی فقه‌الحدیثی و بر مبنای دستورات حضرات معصومین به علاج این دسته از روایات پردازیم، باید با تمسک به فرمایش امام صادق (ع) در مورد روایات متعارض که فرموده‌اند «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ»^۳، روایات حرمت را که دارای شهرت است اصل قرار داد و معارض را رها کرد.

در طول تاریخ فقه اهل سنت نوعاً جمهور فقهای اهل سنت فتوا بر جواز استعمال ذبائح اهل کتاب داده‌اند.^۴ مالکیان خوردن ذبیحه‌ی اهل کتاب را حلال می‌دانند، شافعیان ذبیحه‌ی اهل کتاب را چه بر آن اسم الله برده شود و چه

۱. انصاری، ۱۱۵/۴.

۲. نجفی، ۸۰/۳۶.

۳. احسائی، ۱۳۳/۴.

۴. عسقلانی، ۶۳۶/۹.

نشود، به شرط آنکه اسم غیر خدا را نبرند حلال می‌دانند، حنابله معتقدند که اگر اهل کتاب مانند مسلمانان اسم خدا را ببرند ذبیحه‌ی آنان حلال است و حنفی‌ها ذبیحه‌ی آنان را به شرط آنکه برای غیر خدا ذبح نشود حلال می‌شمارند.^۱ بنابراین با توجه به اینکه روایات حرمت مخالف مذاهب عامه است، باید بنا بر فرمایش امام صادق علیه السلام که فرموده‌اند «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فِيهِ الرَّشَادُ»^۲، روایات حلیت را رها کرد و روایات حرمت را که در آن رشاد است اصل و مبنی قرار داد.

با توجه به این مطلب می‌توان فهمید که جهت صدور این روایات، از روی تقیه بوده است. صاحب جواهر نیز در این مورد چنین گفته است: «اینهمه اختلاف در این امر فقیه را ملزم می‌کند که یقین بیابد که این نصوص از روی تقیه صادر شده است».^۳

شیخ طوسی هم در این مورد گفته است: «این اخبار از روی تقیه صادر شده است، زیرا مخالفین ما از میان اهل سنت قائل به جواز خوردن ذبیحه‌ی مخالفین اسلام از میان اهل ذمه هستند و روایت ذیل نشان دهنده‌ی این است که این روایات از روی تقیه صادر شده است

از شیانی وارد شده است که گفت از امام صادق علیه السلام درباره‌ی ذبیحه‌ی یهود و مسیحی و ناصبی پرسیدم، سپس امام صورتش را برگرداند و گفت تا فلان روز بخور».^۴

همچنین دو روایت وجود دارد که نشان دهنده‌ی آن است که امر تقیه به حدی بوده است که اصل مسأله بر دو تن از یاران امام مخفی مانده بود.

از شعیب عقرقوفی است که گفت نزد امام صادق علیه السلام بودم و همراه ما ابوبصیر و مردمانی از اهل جبل نیز بودند که از ایشان درباره‌ی ذبائح اهل کتاب می‌پرسیدند. سپس امام صادق علیه السلام به آنان گفت: آیا شنیده‌اید که خداوند در کتاب خود چه گفته است؟ آنها گفتند: دوست می‌داریم که شما ما را مطلع کنید؛ سپس

۱. جزیری، ۲۳/۲-۲۴.

۲. کلینی، ۶۸/۱.

۳. نجفی، ۵۹/۳۱.

۴. طوسی، تهذیب الاحکام، ۷۰/۹-۷۱.

گفت آنها را مخورید، هنگامی که از نزد امام خارج شدیم، ابوبصیر گفت: به گردن من بخورید؛ من از او و پدرش شنیده‌ام که ما را به خوردن آن دستور می‌داد، سپس به نزد امام برگشتیم و ابوبصیر به من گفت: از امام پرس. من نیز به امام علیه السلام گفتم: فدایت شوم حکم ذبائح اهل کتاب چیست؟ ایشان جواب داد: مگر صبح اینجا نبود؟ گفتم: بله گفت: از آنها مخور. سپس ابوبصیر به من گفت به گردن من بخور، سپس دوباره به من گفت: از او پرس و امام علیه السلام مثل بار اول جواب داد و ابوبصیر بازگشت و کلام خود را تکرار کرد و به من گفت به گردن من بخور؛ سپس به من گفت: دوباره از او پرس و من گفتم: بعد از دو بار دیگر از امام نمی‌پرسم.^۱

همچنین از حسین بن عبدالله است که گفت: معلى بن خنیس و ابن ابی یعفور در سفری با هم بودند و یکی از آنها ذبیحه‌ی یهودی و مسیحی را خورد و دیگری امتناع ورزید؛ سپس نزد امام صادق علیه السلام رفتند و او را از این موضوع آگاه کردند، سپس امام علیه السلام گفت: کدام یک از شما امتناع کرده است؟ گفت: من امام علیه السلام گفت: احسنت.^۲

چنانچه ملاحظه شد شدت امر تقیه این مسأله را بر ابوبصیر و معلى بن خنیس دو تن از یاران ائمه علیهم السلام پوشانده است.

۳-۴-۴- دفع اشکال تعارض روایات با قرآن

تمامی فقهای اهل سنت اجماعاً با استدلال به آیه ۵ سوره‌ی مائده که می‌فرماید: (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ)، فتوا بر حلیت ذبیحه‌ی اهل کتاب داده‌اند.^۳ بسیاری از فقهای آنان از جمله شافعیان نام بردن خدا را واجب نمی‌دانند، بلکه معتقدند که مندوب است، آن هم به خاطر برکت نام خدا و حتی در این مورد ادعای اجماع می‌کنند،^۴ در این خصوص حدیثی از پیامبر نقل

۲. کلینی، ۲۳۹/۶.

۴. همان، ۲۱۴.

۱. همان، ۶۶/۹.

۳. ابن عبدالبر، ۲۱۷/۱۵.

می‌کنند که از رسول خدا سؤال شد که گروهی از بادیه‌نشینان برای ما گوشت می‌آورند و ما نمی‌دانیم که آنها نام خدا را برده‌اند یا نه سپس رسول خدا فرمودند که شما نام خدا را بر گوشت‌ها ببرید، سپس بخورید^۱ که این دلالت بر مندوب بودن ذکر نام خدا دارد و با این موضوع هیچ محظوریتی برای خوردن طعام اهل کتاب نمی‌ماند، اما شیعه با استدلال به آیات صد و هجده و صد و بیست و یک سوره‌ی انعام نام خدا هنگام ذبح از شروط ذبح می‌داند و با توجه به مباحث مذکور که ثابت شد تسمیه آنان صحیح نمی‌باشد، ذبائح آنان از آیه ۵ سوره‌ی مائده استثناء می‌شود؛ اما چندین روایت وجود دارد که مشخص می‌کند که منظور از طعام در این آیه حبوبات و چیزهای شبیه آن است. برای مثال به ذکر یک مورد می‌پردازیم.

از قتیبۀ بن الاعشی است گفت: مردی از امام صادق علیه السلام پرسید چوپان یهودی و نصرانی با گله خود می‌فرستیم و احياناً دچار عارضه می‌شود و چوپان آن را ذبح می‌کند. آیا می‌توانیم ذبیحه‌ی آنها را بخوریم؟ امام علیه السلام پاسخ دادند: از آن مخور و پولش را داخل اموالت مکن. ذبیحه با اسم حلال می‌شود و به اسم خدا ایمان ندارد مگر مسلمان. پس آن مرد گفت: خداوند متعال گفته است: امروز چیزهای پاکیزه و طعام اهل کتاب بر شما حلال شد، پس ابو عبدالله علیه السلام فرمود: پدرم می‌گفت منظور از طعام حبوبات و چیزهای شبیه آن است.^۲

شواهد لغوی نیز وجود دارد که این روایات را تأیید می‌کند. در لسان العرب آمده است: «أهل الحجاز إذا اطلقوا اللفظ بالطعام عنو به البرّ خاصة»^۳، «اهل حجاز هنگامی که لفظ طعام را به کار می‌برند، مقصودشان گندم است» خلیل بن احمد نیز گوید: «العالی فی کلام العرب ان الطعام هو البرّ خاصة»^۴.

با توجه به این شواهد می‌توان گفت که آیه پنجم سوره‌ی مائده علیرغم

۲. کلینی، ۶/۲۴۰.

۴. خلیل، ۲/۱۰۸۲.

۱. همان، ۱۱-۲۱۲.

۳. ابن منظور، ۱۲/۳۶۴.

لفظ عامش در معنای خاص حبوبات و چیزهای شبیه آن به کار رفته است؛ لذا ذبائح را در بر نمی‌گیرد.

۳-۴-۵- نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته باید گفت: اصل در روایات ذبائح اهل کتاب که از امامیه رسیده است، حرمت مطلق آنها است و روایاتی که به نحوی دلالت بر حلّیت دارد از روی تقیه صادر شده است و شأنیت فتوا را ندارد. از این رو در تمام اعصار اسلامی اکثر فقهای شیعه قائل به حرمت ذبائح اهل کتاب بوده و اسلام را شرط اصلی ذابح می‌دانند.

منابع

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن أبی الدنيا، عبد الله بن عبيد؛ الورع، كويت، الدار السلفية، ١٤٠٨
۲. ابن أبی جراده، عمر؛ الطلب فى تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دارالفكر، بيروت، بى تا.
۳. ابن أبى شيبه، عبدالله بن محمد؛ مصنف؛ بروت: دار الفكر، ١٤٠٩ق.
۴. ابن أبى يعلى، محمد؛ طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقى، دارالمعرفه، بيروت، بى تا.
۵. ابن أبى الحديد، عبد الحميد بن هبه الله؛ شرح نهج البلاغة، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى، چاپ: اول، ١٤٠٤ق.
۶. ابن اثير، عزالدين ابو الحسن؛ الكامل فى التاريخ، محقق: عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت: دارالكتاب العربى، چ ٣، ١٤٢٢ق.
۷. ابن أثير، مبارك بن محمد؛ النهاية فى غريب الحديث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٣٦٣ش.
۸. ابن اسحاق، محمد؛ السير و المغازى؛ قم: دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامى؛ ١٤١٠ق.
۹. ابن الفقيه، ابو عبدالله احمد بن محمد؛ البلدان؛ چ ١، بيروت: عالم الكتب،

۱۴۱۶ق.

۱۰. ابن النجار البغدادی، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه ۱۴۱۷ق
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ اعتقادات الإمامیه، چ ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۱۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه، ۱۳۹۸ق.
۱۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ الخصال، مصحح: غفاری، علی اکبر، قم: جامعه مدرّسین، چ ۱، ۱۳۶۲ش.
۱۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ صفات الشیعه، تهران: نشر اعلمی، چ ۱، ۱۳۶۲ش.
۱۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ علل الشرایع؛ قم: مکتبه‌ی الداوری، ۱۳۸۶ق.
۱۶. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
۱۷. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ کمال الدین، قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۰۵ق.
۱۸. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۹. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)؛ من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۰. ابن تیمیه، الفتاوی الکبری؛ چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۲۱. ابن جوزی، عبدالرحمن، دارالکتب العلمیه، چ ۲، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۲۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، دفع شبه التشبیه، دار الامام النووی، عمان، اردن، ۱۴۱۳ق

٢٣. ابن حبان، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ق
٢٤. ابن حبان، محمد بن احمد؛ الثقات؛ ج ١، حيدرآباد: موسسه الكتب الثقافية، ١٣٩٣ق.
٢٥. ابن حجاج، مسلم، صحيح مسلم، دارالكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٥ق، الطبعة الاولى.
٢٦. ابن حجر عسقلاني، احمد بن على، فتح البارى فى شرح صحيح بخارى، ج ٢، بيروت، دار المعرفة للطباعة و النشر، بى تا.
٢٧. ابن حزم، على بن احمد؛ الاحكام؛ قاهره: مطبعه العاصمه، بى تا.
٢٨. ابن حنبل، احمد بن محمد؛ العلل؛ به كوشش دكتور وصى الله بن محمود عباس؛ رياض: دار الخاني، ١٤٠٨ق.
٢٩. ابن حنبل، احمد بن محمد؛ مسند؛ بيروت: دار صادر، بى تا.
٣٠. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ العبر و ديوان المبتدأ و الخبر فى الايام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر، قاهره، دارالكتاب المصرى؛ بيروت: دارالكتاب اللبنانى، ١٤٢٠ق.
٣١. ابن خلكان، ابوالعباس احمد، وفقيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، دارالثقافه، بيروت.
٣٢. ابن راهويه، اسحاق؛ مسند؛ مدينه منوره: مكتبه الايمان، ١٤١٢ق.
٣٣. ابن سلام، غريب الحديث، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٣٩٦ق.
٣٤. ابن سلامه، احمد بن محمد؛ شرح معانى الآثار؛ ج ٣، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٦ق.
٣٥. ابن صباغ، على بن احمد، الفصول المهمه، دارالحديث للطباء و النشر، قم، ١٤٢٢ق.
٣٦. ابن طاووس، رضى الدين على بن موسى بن جعفر، الطرائف فى معرفه مذاهب الطوائف ، چاپخانه خيام، قم، ١٤٠٠ق
٣٧. ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد شاذلى؛ التحرير و التنوير؛ بيجا:

- مؤسسه التاريخ، بی تا.
٣٨. ابن عبد البر، ابو عمر، جامع بيان العلم و فضله، دارالکتب العلميه، بيروت، ١٣٩٨ ق.
٣٩. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، الاستذکار الجامع لمذاهب فقهاء الامصار، بيروت، مؤسسه الرساله، بی تا
٤٠. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله؛ الاستيعاب؛ به کوشش علی محمد البجاوی؛ ج ١، بيروت: دارالجيل، ١٤١٢ ق.
٤١. ابن عبد الوهاب، محمد، الجامع لعبادة الله وحده؛ تنظيم ابو ايوب السليمان، بی جا: مصدر اکتاب الدرر السنية، ١٤٢٧ ق.
٤٢. ابن عبد الوهاب، محمد، كشف الشبهات؛ وزارة شئون اسلامي و اوقاف و دعوت و ارشاد عربستان سعودی، ج ١، ١٤١٨ ق.
٤٣. ابن عدی، عبدالله، الكامل فی ضعفاء الرجال، دارالفکر للطباء و النشر و التوزيع، بيروت ١٤٠٩ ق، الطبعة الثانية.
٤٤. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء (س)، ١٣٧٠ ش.
٤٥. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بيروت، دارصادر، بی تا.
٤٦. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدينه دمشق، تحقيق: علی شیري، دارالفکر للطباء و النشر و التوزيع، بيروت، ١٤١٥ ق.
٤٧. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقيق: سيد محمدرضا حسینی جلالی، قم: دار الحديث، ١٤٢٢ ق/ ١٣٨٠ ش.
٤٨. ابن فارس، احمد؛ معجم المقاييس؛ بيروت، دار الفکر؛ ١٤١٨ ق.
٤٩. ابن قتيبه دينوري، عبدالله بن مسلم، الإمامة و السياسة، دارالکتب العلميه، بيروت، ١٤٢٧ ق، الطبعة الثانية.
٥٠. ابن قتيبه دينوري، عبدالله بن مسلم؛ تأويل مختلف الحديث؛ به کوشش

- اسماعيل الاسعدى؛ بيروت: دارالكتب العلمية، بى تا.
٥١. ابن قتيبه، الاختلاف فى اللفظ و الرد على الجهمية و المشبهة، مكتبة الشرف الجديد، بغداد، بى تا.
٥٢. ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم؛ غريب الحديث؛ ج ١؛ قم: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ق.
٥٣. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابي بكر؛ نقد المنقول و المحك المميز بين المردود و المقبول؛ به كوشش حسن المسماجى سويدان، بيروت: دارالقارى، ١٤١١ق/١٩٩٠م.
٥٤. ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن؛ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بى تا.
٥٥. ابن معين الدورى، يحيى؛ تاريخ؛ به كوشش عبدالله احمد حسن؛ بيروت: دار القلم للطباعة و النشر، بى تا.
٥٦. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دار صادر، ١٤١٤ق.
٥٧. ابورية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، قم، انصاريان، ١٤٢٠ق.
٥٨. ابورية، محمود؛ شيخ المضيرة ابوهريرة؛ ج ٣، مصر: دارالمعارف، بى تا.
٥٩. ابوريحان بيرونى، محمد بن احمد؛ التفهيم لاوائل الصناعاتى التنجيم؛ به كوشش استاد جلال الدين همائى، تهران: انتشارات انجمن آثار علمى، بى تا.
٦٠. ابونعيم، احمد بن عبدالله؛ ذكر اخبار اصفهان؛ ليدن: المحروسه، ١٩٣٤م.
٦١. ابونعيم، احمد بن عبدالله؛ كتاب الضعفاء؛ به كوشش فاروق حماده، بيجا: دار الثقافيه / دار البيضاء، بى تا.
٦٢. الاحسائى، محمد بن زين الدين، عوالى الثالى، قم، مطبعة سيدالشهداء، ١٤٠٥ق.
٦٣. احمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: دار صاد، بى تا.

۶۴. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، قم، دارالحدیث، ۱۹۹۸م.
۶۵. احمدی، علی، السجود علی الأرض، قم، مرکز جواد، ۱۴۱۴ق.
۶۶. ادلبی، صلاح الدین بن احمد، منهج نقد المتن عند علماء الحدیث النبوی، بیروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
۶۷. اربلی، علی بن عیسی؛ کشف الغمه؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۶۸. ارسطو، ریطوریکا (فن خطابه)، ترجمه پرخیده ملکی، تهران، اقبال، ۱۳۷۱ش.
۶۹. اعظمی، محمد مصطفی، منهج النقد عند المحدثین: نشأته و تاریخه، عربستان: مکتبه الکوثر، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
۷۰. اقتخارزاده، محمودرضا؛ اسلام در ایران شعوبیه نهضت مقاومت ملی ایران؛ تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران، ۱۳۷۱ش.
۷۱. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، محقق: سید احمد حسینی، به اهتمام سید محمود مرعشی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی (ره)، ۱۴۰۱ق.
۷۲. اکبرنژاد، محمدتقی، نقل به معنا در حدیث؛ ابعاد و آثار آن، مجله‌ی فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، بهار ۱۳۸۷ش، ش ۵۵.
۷۳. امین، احمد؛ ضحی الاسلام؛ بیروت: چ ۱۰، دارالکتاب العربی، بی‌تا.
۷۴. امین، محسن؛ اعیان الشیعه؛ به کوشش حسن امین؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی‌تا.
۷۵. امینی، عبدالحسین؛ الغدير؛ چ ۴، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۹۷ق/۱۹۹۷م.
۷۶. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۷۷. اهوازی، حسین بن سعید، المؤمن، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه) ۱۴۰۴ق.
۷۸. ایزدپناه، عباس، اثبات صدور حدیث از طریق مضمون شناسی و متن،

- مجله علوم حدیث، تابستان ۱۳۷۶ش، ش ۴.
۷۹. ایزدی مبارکه، کامران، شروط و آداب تفسیر و مفسر، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، اول، ۱۳۷۶ش.
۸۰. آذرنوش، آذرتاش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ش.
۸۱. آرمین، محسن؛ «سید مرتضی و استفاده از علوم زمانه در تفسیر قرآن»، اسلام‌پژوهی، تهران، شماره چهارم، بهار و تابستان، ۲۷-۴۴، ۱۳۸۹.
۸۲. آل یاسین، راضی؛ صلح الحسن؛ تهران: آسیا، ۱۳۵۱ش.
۸۳. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، انتشارات توس، ۱۳۶۷ ه ش
۸۴. آملی، سید حیدر، نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ ه ش
۸۵. بابایی، علی اکبر، و...، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، اول، ۱۳۷۹ش.
۸۶. باقری، حمید؛ بررسی و نقد معیارهای احراز صدور حدیث نزد متقدمان و متأخران امامیه، رساله دکتری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ش.
۸۷. باقری، خسرو؛ نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: انتشارات مدرسه، چ ۴، ۱۳۸۳ش.
۸۸. البانی، محمد؛ السلسله الضعیفه و الموضوعه؛ بی جا: بی نا، بی تا.
۸۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ق.
۹۰. بحرانی، علی بن حسن؛ انوار البدرین؛ به کوشش محمد علی طبسی، نجف: مطبعه النعمان، ۱۳۷ق.
۹۱. بحرانی، یوسف؛ الحقائق الناضرة، قم: جامعه مدرسین، بی تا.

۹۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، دیار بکر (ترکیه): المكتبة الإسلامية، بی تا.
۹۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۹۴. بدری، عادل عبدالرحمن، فصاحة الرسول المصطفى و بلاغته، تهران، ژرف، ۱۳۸۱ ش.
۹۵. برقی، احمد بن محمد؛ رجال؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۹۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامية ۱۳۷۱ ق
۹۷. برنجکار، رضا، معرفت فطری خدا، انتشارات نباء، ۱۳۷۹.
۹۸. بستانی، قاسم، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، اهواز، رسش، ۱۳۸۶ ش.
۹۹. بسطامی، علی بن طیفور، منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح، نشر حکمت، بی تا.
۱۰۰. بهار، محمد تقی (ملک الشعراء)، سبک شناسی، تهران، زوار، ۱۳۸۶ ش.
۱۰۱. بهبودی، محمدباقر، گزیده کافی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۰۲. بهبودی، محمدباقر، معرفة الحديث، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۱۰۳. بهبهانی، محمدباقر بن محمد؛ التعليقه على منهج المقال؛ بی جا: بی نا، بی تا.
۱۰۴. بهشتی، ابراهیم، اخباری گری (تاریخ و عقاید)، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۱۰۵. بهشتی، سعید، آیین خردپروری (پژوهشی در نظام تربیت عقلانی بر مبنای سخنان امام علی علیه السلام)، تهران: موسسه فرهنگی دانش و نشر اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۶ ش.

۱۰۶. بهوتی، الحنبلی، منصور بن یونس، کشف القناع عن متن الإقناع لامام موسى بن احمد الحجاوی الصالحی، تحقیق ابو عبدالله محمد حسن اسماعیل الشافعی، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دار الکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۰۷. بیضانی، قاسم، مبانی نقد متن الحدیث، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۱۰۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ منهاج الوصول الی علم الاصول؛ بیروت: مؤسسه الرساله، ۲۰۰۶م.
۱۰۹. بیهقی، احمد بن الحسین، الأربعون الصغری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۱۰. بیهقی، احمد بن الحسین، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۱۱. پاکتچی، احمد، تاریخ حدیث، تهران، انجمن علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰ش.
۱۱۲. پاینده، ابوالقاسم؛ نهج الفصاحه؛ چ ۴، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲ش.
۱۱۳. پوراکبر، الیاس و خدایاری، علی نقی، تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵ش.
۱۱۴. پهلوان، منصور، پژوهشی در زمینه ی کتاب کافی و مؤلف آن، تهران: نبأ، ۱۳۸۲ش.
۱۱۵. پهلوان، منصور، کافی و اصول اربعمأ، مجله ی سفینه، تابستان ۱۳۸۳ش، ش ۳.
۱۱۶. پهلوان، منصور؛ «جایگاه عقل و دین در قرآن و حدیث»، عقل و دین، قم، شماره اول، زمستان، ۷۵-۸۸، ۱۳۸۷ش.
۱۱۷. پهلوان، منصور؛ خورشید بغداد: مروی بر زندگی و آثار سید مرتضی، مجموعه ی اندیشه مندان ایران و اسلام، تهران: انتشارات همشهری، ۱۳۹۰ش.

۱۱۸. ترجمه المؤلف (فیض کاشانی)، حسینی، ضیاء الدین، مقدمه الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.
۱۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، دارالفکر للطباء و النشر و التوزیع، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ق.
۱۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی، شمائل النبی ﷺ، ترجمه و تحقیق محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، ۱۳۸۶ش.
۱۲۱. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۲۲. تستری، محمد تقی، النجعة فی شرح اللمعة، مکتبة الصدوق، بی.تا.
۱۲۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ شرح آقا جمال خوانساری بر غررالحکم و درر الکلم، جمال الدین محمد خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ش.
۱۲۴. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد؛ تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مصحح: درایتی، مصطفی، قم: دفتر تبلیغات، چ ۱، ۱۳۶۶ش.
۱۲۵. تهرانی، آقابزرگ (محمد محسن)؛ الذریعة الی التصانیف الشیعة، چ ۳، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
۱۲۶. ثعلبی، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۲۷. جامی، نور الدین عبد الرحمن، هفت اورنگ، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳ش.
۱۲۸. جباری، محمد رضا؛ «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا اول قرن پنجم هجری»، مطالعات اسلامی، تهران، شماره های ۴۹ و ۵۰، پاییز و زمستان، ۵۷-۸۰، ۱۳۷۹ش.
۱۲۹. الجزیری، عبدالرحمان بن محمد، الفقه علی المذاهب الاربعة، قاهره، موسسة المختار، ۲۰۰۱م.
۱۳۰. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، چاپ هفتم، تهران:

- دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۳۱. جعفریان، رسول، قصه‌خوانان در تاریخ اسلام و ایران، قم: دلیل، چ ۱، ۱۳۷۸ش.
۱۳۲. جعفریان، رسول، مقالات تاریخی، قم: دفتر نشر الهادی، چ ۱، ۱۳۷۸ش.
۱۳۳. جمعی از نویسندگان پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اندیشه سیاسی در گفتمان علوی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۶۴ش.
۱۳۴. جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، بی‌جا، بی‌تا.
۱۳۵. جورقانی، حسین؛ الابطیل و المناکیر و الصحاح و المشاهیر، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار الفریوایی، هند: اداره البحوث الاسلامیه، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۳م.
۱۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دارالعلم، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۳۷. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ تاج اللغة و صحاح العربیة، مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۳۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله؛ المستدرک علی الصحیحین؛ به کوشش یوسف عبدالرحمن المرعشی، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۱۳۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله؛ تاریخ نیشابور؛ ترجمه و تلخیص محمد بن حسین خلیفه نیشابوری؛ تهران: نشر آکه، ۱۳۷۵ش.
۱۴۰. حائری طهرانی، محمد حسین، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۱۴۱. حائری، محمد مهدی، شجره طوبی، نجف، مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
۱۴۲. حداد عادل، غلامعلی، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۱۴۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت:

مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۵ق.

۱۴۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الإثنی عشریة، قم: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۱۴۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۴۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، لإحياء التراث، چ دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۴۷. حرانی، ابو محمد حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۶ش.
۱۴۸. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، قم، آل علی علیهم السلام، ۱۳۸۲ش.
۱۴۹. حسن زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۴ش.
۱۵۰. حسنی بیرجندی، حسین، غریب الحدیث فی بحار الأنوار، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۱ق.
۱۵۱. حسینی جلالی، باب «من لم یرو عن الأئمة علیهم السلام» فی کتاب «الرجال» للشیخ الطوسی، تراثنا، السنة الثانية، ربیع الثانی - رمضان، ۱۴۰۷ق، العددان الثانی و الثالث.
۱۵۲. حسینی جلالی، محمد رضا، تدوین السنة الشریفة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۳ق.
۱۵۳. حکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، بی جا: مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹م.
۱۵۴. حلّی، ابن ادریس؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه، چ ۲، ۱۴۱۰ق.

۱۵۵. حلی، حسن بن سلیمان، المحتضر، به کوشش سید علی اشرف، بی‌جا: المكتبة الحیدریة، ۱۴۲۴ق / ۱۳۸۲ش.
۱۵۶. حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، تهران: مكتبة نینوی المدینة، بی‌تا.
۱۵۷. حلی، حسن بن یوسف، نهاية الإحكام فی معرفة الأحكام، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۵۸. حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، قم: مؤسسة الطباعة و النشر دار الهجرة، ۱۴۲۱ق.
۱۵۹. حمود الأعرجی، ستار جبر؛ مناهج المتکلمین فی فهم النص القرآنی، بغداد: بیت الحکمة، ۱۳۸۷.
۱۶۰. حمیدالله، محمد، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام، مقدمه و ترجمه سید محمد حسینی، تهران: سروش، ۱۳۷۷ش.
۱۶۱. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی نینوی، بی‌تا.
۱۶۲. حمیری، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار فی خبر الاقطار، بیروت: مكتبة لبنان، چ ۲، ۱۹۸۴م.
۱۶۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، انتشارات قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۶۴. حیدر، اسد، الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، مكتبة الإمام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، اصفهان، ۱۳۹۲ق.
۱۶۵. خالقی، محمد هادی؛ نقابت هاشمیان تا پایان عصر عباسی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۱۶۶. خدایاری، علینقی؛ روش‌شناسی نقد و فهم حدیث در مکتب متکلمان

- امامی بغداد (رساله دکتری)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.
۱۶۷. خضری، سید احمد رضا و همکاران؛ تاریخ تشیع، تهران: انتشارات سمت؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴ ش.
۱۶۸. خطاوی، وسام؛ المناهج الروائیة عند الشریف المرتضی، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش.
۱۶۹. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.
۱۷۰. خلال، أبوبکر أحمد بن محمد، السنة، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ۱۴۱۰ ق.
۱۷۱. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بیروت: دار الزهراء، بی تا.
۱۷۲. دارابی، محمد بن محمد، لطیفه غیبیه، شیراز: انتشارات کتابخانه‌ی احمدی، ۱۳۵۷ ش.
۱۷۳. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن، دمشق: الاعتدال، ۱۳۴۹ ق.
۱۷۴. دانشنامه‌ی جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۷۵. داوری اردکانی، رضا، فلسفه چیست؟، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۷۶. درجینی، احمد، طبقات المشایخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلالی، الجزایر: بی نا، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م.
۱۷۷. دروزه، محمد عزه، التفسیر الحديث، قاهره: دار احیاء الکتب العربی، ۱۳۸۳ ق.
۱۷۸. دمنی، مسفر عزم الله، مقایس نقد متون السنة، ریاض: مؤلف، ۱۴۰۴ / ۱۹۸۴.
۱۷۹. دهقان، مرتضی، میثاق آسمانی، تهران: نشر مکیال، ۱۳۸۸ ق.
۱۸۰. دیمنه، ارنست، هنر فکر کردن، ترجمه محمد تقی مهرآبادی،

- تهران: نشر نگارش، ۱۳۶۹ش.
۱۸۱. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۳ق.
۱۸۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق.
۱۸۳. ذهبی، شمس الدین، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۱۸۴. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الإعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م.
۱۸۵. رازی، ابوالفتوح، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، با حواشی علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۲ش.
۱۸۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن؛ دمشق - بیروت: دار الشامیه - دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸۷. رافعی، مصطفی صادق، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۲۴ق.
۱۸۸. راوندی، سید فضل الله، النوادر، قم: مؤسسه‌ی دار الكتاب، بی تا.
۱۸۹. ربانی گلیپایگانی، علی، عقاید استدلالی، قم: دفتر مدیریت حوزه، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۱۹۰. ربانی، محمد حسن، آسیب شناسی حدیث، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۱۹۱. رضوی صوفیانی، عظیم؛ گذشته، ناصر، «علل گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل گرایی اعتزالی در قرن چهارم»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال ۴۴، شماره ۱، بهار و تابستان، ۱۰۳-۱۲۰، ۱۳۹۰ش.
۱۹۲. رنه ولک و آوستن وارن، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

۱۹۳. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، المكتبة الحیة، بیروت، بی تا.
۱۹۴. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت: دار العلم، چ ۵، ۱۹۸۰م.
۱۹۵. زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹ش.
۱۹۶. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق، دارالکتب، بیروت: العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۱۹۷. زیات، احمد حسن و دیگران، المعجم الوسیط، استانبول: دار الدعوة، ۱۴۱۰ق.
۱۹۸. زیات، احمد حسن، تاریخ الأدب العربی، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۱۹۹. ساعی، میرمحمود، اخلاق و تربیت اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۹ش.
۲۰۰. سالاروندیان، سمیه؛ رابطه میان عقل و وحی در آراء کلامی شیخ مفید و سید مرتضی (ره)، پایان نامه کارشناسی ارشد، قزوین، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰ش.
۲۰۱. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۲۰۲. سبحانی، جعفر، أضواء علی عقائد الشيعة الإمامية، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۱ق.
۲۰۳. سبحانی، جعفر، الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
۲۰۴. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲۰۵. سبحانی، جعفر؛ موسوعة طبقات الفقهاء، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ق.
۲۰۶. سبحانی، محمد تقی؛ «عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، قم، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز، ۲۰۵-۲۳۲، ۱۳۷۴ش.

۲۰۷. سجستانی، ابوداود سلیمان بن أشعث، سنن ابی داوود، دارالفکر للطباء و النشر و التوزیع، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۰۸. سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد، المبسوط، تحقیق خلیل محی الدین المیس، بیروت: دار الفکر، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۰۹. سروش، محمد؛ «مبانی عقلانی امر به معروف و نهی از منکر»، حکومت اسلامی، قم: سال هفتم، شماره ۲۴، تابستان، ۶۲-۴۲، ۱۳۸۱ش.
۲۱۰. سلفی، محمد لقمان، إهتمام المحدثین بنقد الحديث سنداً و متناً، ریاض: دار الداعی للنشر و التوزیع، چ دوم، ۱۴۲۰ق.
۲۱۱. سلیمانی، داوود، فقه الحديث و نقد الحديث، تهران: انتشارات فرهنگ و دانش، ۱۳۸۵ش.
۲۱۲. سوسور، فردینان دو، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲ش.
۲۱۳. سید رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه (صبحی صالح)، قم: انتشارات هجرت، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۲۱۴. سید علوی، سید ابراهیم، ترجمه علی و الفلسفة الالهية، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
۲۱۵. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الانتصار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۱۶. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذخيرة فی علم الکلام، محقق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذريعة الى مسائل الشريعة، مصحح: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۲۱۸. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الشافی فی الإمامة، محقق: عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران: مؤسسه انتشاراتی صادق، چ ۳، ۱۳۸۲.

۲۱۹. سید مرتضی، علی بن حسین؛ المسائل الناصریات، مقدمه: محمد واعظزاده خراسانی، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲۰. سید مرتضی، علی بن حسین؛ امالی، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مصر: انتشارات دارالفکر، بی تا.
۲۲۱. سید مرتضی، علی بن حسین؛ انقاذ البشر من الجبر و القدر، قم: مجمع الذخائر اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۲۲۲. سید مرتضی، علی بن حسین؛ تنزیه الأنبياء علیهم السلام، قم: دار الشریف الرضی، چ ۱، ۱۳۷۷ش.
۲۲۳. سید مرتضی، علی بن حسین؛ جمل العلم و العمل، نجف: انتشارات آداب، ۱۳۸۷ق.
۲۲۴. سید مرتضی، علی بن حسین؛ جوابات المسائل المیافارقیات، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۲۵. سید مرتضی، علی بن حسین؛ دیوان اشعار، شارح: محمد التونجی، بیروت، لبنان، دارالجلیل، ۱۴۱۷ق.
۲۲۶. سید مرتضی، علی بن حسین؛ مجموعه رسائل، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی، اعداد: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۲۷. سید مرتضی، علی بن حسین؛ مسائل الناصریات، مقدمه (فی رحاب الناصریات): محمد واعظزاده خراسانی، محقق: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۲۲۸. سیف، علی اکبر، روان شناسی پرورشی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ یازدهم، ۱۳۸۷ش.
۲۲۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت،

- دارالکتاب العربی، ۱۴۲۶ق.
۲۳۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۳۱. شاکر، عبد الصمد، نظرة عابرة إلى الصحاح الستة، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۳۲. شاملی، نصرالله و بنائیان اصفهانی، علی، روش فیض کاشانی در شرح احادیث غیر فقهی، علوم حدیث شماره ۵۲، ۱۳۸۸ش.
۲۳۳. شانه چی، کاظم، درایة الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۲۳۴. شبّر، سید عبدالله، مصابیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، قم: بصیرتی، بی تا.
۲۳۵. شبستری، محمود، گلشن راز، انتشارات کتابخانه ی طهوری، ۱۳۶۸ش.
۲۳۶. شربینی، محمد بن احمد، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی الفاظ المنهاج، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۷ق.
۲۳۷. شرف الدّین، عبدالحسین، ابوهریره، قم: انتشارات انصاریان، بی تا.
۲۳۸. شعاری نژاد، علی اکبر، نگاهی نو به روان شناسی آموختن یا روان شناسی تغییر رفتار، تهران: انتشارات چاپ بخش، ۱۳۸۰ش.
۲۳۹. شعبانی، حسن، مهارت های آموزشی و پرورشی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۲۴۰. شعرانی، ابوالحسن، نشر طوبی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، دوم، ۱۳۹۸ق.
۲۴۱. شعرانی، اثبات نبوت، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳ش.
۲۴۲. شعرانی، ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۱ش.
۲۴۳. شعرانی، ترجمه و شرح کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۷ش.
۲۴۴. شعرانی، دمع السجوم (ترجمه نفس المهموم)، تهران: انتشارات وزارت

- ارشاد، ۱۳۸۵ ش.
۲۴۵. شعرانی، میرزا ابوالحسن، زندگی‌نامه و خدمات علمی فرهنگی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، ۱۳۸۴ ش.
۲۴۶. شمیسا، سیروس، کلیات سبک‌شناسی، تهران: میترا، ۱۳۸۶ ش.
۲۴۷. شوکانی، محمد بن علی، نیل الأوطار، من أحادیث سید الأخیار، (شرح منتقى الأخبار)، تعلیق محمد منیر الدمشقی، بی‌جا: إدارة الطباعة المنيرية، بی‌تا.
۲۴۸. شهابی، محمود، ادوار فقه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۷ ق.
۲۴۹. شهرستانی، علی، منع تدوین الحدیث، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ ق.
۲۵۰. شهرمدان بن ابی‌الخیر، نزهت‌نامه؛ به کوشش دکتر فرهنگ جهانپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۲۵۱. صالحی شامی، محمد، سبل الهدی و الرشاد، به تحقیق شیخ عادل احمد عبد الموجود، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۲۵۲. صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۸ ق.
۲۵۳. صدیق حسن خان، محمد صدیق بن حسن، عون الباری لحل ادلة البخاری، حلب: دار الرشید، ۱۴۰۴ ق.
۲۵۴. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۲، ۱۴۰۴ ق.
۲۵۵. صفدی، صلاح‌الدین؛ الوافی بالوفیات، به اهتمام: ایمن فؤاد سید، اشتوتگارت، آلمان، انتشارات فرانزشتاینر، ۱۴۰۸ ق.
۲۵۶. صفره، حسین، تاریخ حدیث شیعه در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش.
۲۵۷. صفری، نعمت الله، نقش تقیه در استنباط، قم: بوستان کتاب، چ اول، ۱۳۸۱ ش.

۲۵۸. صنعانی، عبد الرزاق، المصنّف، بیروت: المجلس العلمی، بی تا.
۲۵۹. طالعی، عبدالحسین، تحفه آسمانی، تهران: میقات، ۱۳۷۸ق.
۲۶۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۲۶۱. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲ش.
۲۶۲. طباطبایی، سید محمد کاظم، تاریخ حدیث شیعه، تهران: سمت، ۱۳۸۸ش.
۲۶۳. طباطبایی، سید مهدی؛ «نگرشی بر فقه سید مرتضی»، فقه اهل بیت (ع)، قم، سال ۵، شماره ۱۷ و ۱۸، بهار و تابستان، ۲۰۶-۲۲۸، ۱۳۷۸ش.
۲۶۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۶۵. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، بیروت: دارالقارئ، ۱۴۲۸ق.
۲۶۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، با تعلیقات علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
۲۶۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۶۸. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
۲۶۹. طبری، محمد بن جریر، کتاب فضائل علی بن ابی طالب علیه السلام و کتاب الولاية، به کوشش رسول جعفریان، قم: دلیل، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۲۷۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۷۱. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، قم: مکتب النشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۰۸ق.

۲۷۲. طوسی، محمد بن الحسن، إختیار معرفة الرجال، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
۲۷۳. طوسی، محمد بن الحسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، چ ۱، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۲۷۴. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم: انتشارات دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۷۵. طوسی، محمد بن الحسن، الخلاف، قم: دار الكتب العلمية، بی تا.
۲۷۶. طوسی، محمد بن الحسن، العدة فی أصول الفقه، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، قم: محقق، ۱۴۱۷ق / ۱۳۷۶ش.
۲۷۷. طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق.
۲۷۸. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، چ ۳، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۴ش.
۲۷۹. طوسی، محمد بن الحسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامية، ۱۴۱۵ق.
۲۸۰. طوسی، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة و أصولهم، تحقیق: سید عبدالعزيز طباطبائی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ق.
۲۸۱. طوسی، محمد بن الحسن، الغيبة، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۸۲. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۸۳. طهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ق.
۲۸۴. عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.
۲۸۵. عباسی، فرشته؛ ترجمه، نقد و تحقیق بخش دوم کتاب تنزیه الانبیاء

- سید مرتضی (ره)، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۳ ش.
۲۸۶. عباسی، مهرداد؛ آقایی، سید علی، «مبانی و روش فهم سید مرتضی (ره) از اخبار آحاد با تکیه بر کتاب امالی»، صحیفه مبین، تهران، شماره ۴۶، پاییز و زمستان، ۱۷۱-۱۹۲، ۱۳۸۸ ش.
۲۸۷. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، دار الکتب المصریة، ۱۴۰۷ ق.
۲۸۸. عبدالحمید، صائب، تاریخ الإسلام الثقافی و السیاسی، الغدیر، بیروت: الطبعة الثانية، ۱۴۲۳ ق.
۲۸۹. عتر، نورالدین، منهج النقد فی علوم الحدیث، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۲۹۰. عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۲، ۱۹۹۸ م / ۱۴۰۸ ق.
۲۹۱. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۹۲. عسکری حسن بن علی علیه السلام، تفسیر الامام العسکری (منسوب)، قم: مدرسه الامام مهدی (عجل الله تعالی فرجه)، ۱۴۰۹ ق.
۲۹۳. عسکری، سید مرتضی، معالم المدرستین، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۰ ق.
۲۹۴. عطار نیشابوری، فرید الدین محمد بن ابراهیم، مصیبت نامه، بی جا: انتشارات زوآر، ۱۳۷۳ ش.
۲۹۵. عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا علیه السلام، مشهد: نشر آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ ق.
۲۹۶. عظیمی، حبیب الله، تاریخ فقه و فقهاء، تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ ش.
۲۹۷. عقیلی، محمد بن عمرو، کتاب الضعفاء الکبیر، تحقیق: عبدالمعطی امین

- قلعجی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ دوم، ۱۴۱۸ق.
۲۹۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال؛ به کوشش جواد قیومی، بی‌جا: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۲۹۹. علی بن الحسین علیه السلام، امام چهارم، الصحیفة السجادیة، چ ۱، قم: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶ش.
۳۰۰. عمادی حائری، محمد، بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، تحلیل، نمونه، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۳۰۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۸۰ق.
۳۰۲. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش.
۳۰۳. فاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: توس، ۱۳۸۸ش.
۳۰۴. فتوحی، محمود، سبک‌شناسی، تهران: سخن، ۱۳۹۱ش.
۳۰۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۰۶. فرغانی، سعید الدین سعید، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳۰۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، مصحح: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۳۷۶ش.
۳۰۸. فیض کاشانی، محمد محسن؛ عین الیقین فی اصول الدین، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۰۳ق.
۳۰۹. فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،

- ج ۱۳، ۱۳۸۱ش.
۳۱۰. فیض کاشانی، محمد محسن؛ الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۳۱۱. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، قاهره: مكتبة وهبة، ۱۹۶۵م.
۳۱۲. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۱۳. قلعجی، محمد، معجم لغة الفقهاء، بیروت: دار النفائس، ۱۴۰۸ق.
۳۱۴. قمی، ابن بابویه، الامامة و التبصرة، ج ۱، قم: مؤسسه الامام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
۳۱۵. قمی، ابوالقاسم، قوانین الأصول، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۳۱۶. قمی، عباس؛ الفوائد الرضویة فی احوال العلماء المذهب الجعفریة، محقق: جواد قیومی اصفهانی، تهران: انتشارات دارالتقلین، ۱۳۸۷.
۳۱۷. قمی، عباس؛ الکنی و الألقاب، تهران، انتشارات کتابخانه صدر، بی تا.
۳۱۸. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: مؤسسه دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۱۹. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة لذوی القربی، دار الأسوة للطباعة و النشر، تهران، الطبعة الأولى، ۱۴۱۶ق.
۳۲۰. قونوی، صدرالدین، الفکوک، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۱ش.
۳۲۱. قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۳۲۲. کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین، با مقدمه و حواشی علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۴۶ش.
۳۲۳. کاشانی، مولی فتح الله، تنبيه الغافلين، تصحيح: دکتر منصور پهلوان، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۴ش.
۳۲۴. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار،

۱۳۷۰ش.

۳۲۵. کلباسی، ابوالهدی، سماء المقال فی علم الرجال، به کوشش حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه)، ۱۴۱۹ق.
۳۲۶. کواز، محمد کریم، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، تهران: سخن، ۱۳۸۶ش.
۳۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۲۸. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهاء، تهران: سمت، ۱۳۸۱ش.
۳۲۹. گرین، ویلفرد و ...، مبانی نقد ادبی، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵ش.
۳۳۰. گلشنی، مهدی، قرآن و علوم طبیعی، تهران: انتشارات مطهر، ۱۳۸۴ش.
۳۳۱. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۸ق.
۳۳۲. گوتک، جرالده، مکاتب فلسفی و آرای تربیتی، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران: سمت، ۱۳۸۰ش.
۳۳۳. لجنة الحديث فی مرکز أبحاث باقر العلوم عليه السلام، موسوعة كلمات الرسول الأعظم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
۳۳۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی، ج ۱، تهران: مکتبه الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
۳۳۵. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵ش.
۳۳۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، به کوشش بکری حیانی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۳۳۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۳۸. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.

۳۳۹. مجلسی، محمد باقر، ملاذ الأخیار، تحقیق: مهدی رجائی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۶ - ۱۴۰۷ق.
۳۴۰. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق: سید حسین موسوی و علی پناه اشتهااردی، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیور، چ دوم، ۱۴۰۶ق.
۳۴۱. محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن؛ شرایع الاسلام؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.
۳۴۲. محمدی ری شهری، محمد، پیش نیازهای حدیث شناسی، مجله‌ی کیهان فرهنگی، خرداد ۱۳۸۳ش، ش ۲۱۲.
۳۴۳. محمدی ری شهری؛ محمد، میزان الحکمه، قم: انتشارات دارالحدیث، ۱۳۷۵ش.
۳۴۴. محی الدین، عبدالرزاق؛ ادب المرتضی و سیرته (شخصیت ادبی سید مرتضی)، ترجمه جواد محدثی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۷ش.
۳۴۵. مختاری مازندرانی، محمد حسین، فرهنگ اصطلاحات اصولی، تهران: مؤسسه پژوهشی ابن سینا، ۱۳۷۷ش.
۳۴۶. مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، آمریکا - نیوجرسی: مؤسسه انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴ق.
۳۴۷. مدیر شانه چی، کاظم، علم الحدیث، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۹ش.
۳۴۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد و محب الدین محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، به کوشش علی شیر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م.
۳۴۹. مرتضی، علی بن حسین موسوی، تنزیه الأنبیاء، قم: الشریف الرضی، الطبعة الأولى، ۱۳۷۶ق.
۳۵۰. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، ملحقات احقاق الحق، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.

۳۵۱. مزی، جمال الدین أبی الحجاج یوسف، تهذیب الکمال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق.
۳۵۲. مسجد جامعی، علیرضا، پژوهشی در معارف شیعه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ق.
۳۵۳. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، تهران: انتشارات سمت، دانشکده علوم حدیث، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۳۵۴. مسعودی، عبدالهادی، عرضہی حدیث بر امامان علیہ السلام: قسمت اول، فصلنامه‌ی علوم حدیث، زمستان ۱۳۷۶ش، ش ۶ و قسمت دوم، پاییز ۱۳۷۷ش، ش ۹.
۳۵۵. مسلم بن حجاج، ابوالحسن، صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۳۵۶. مسلم، ابوالحسن قشیری نیشابوری، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۵۷. مشکینی، علی، تحریر مواعظ العدیدیه، قم: الهادی، چ ۸، ۱۴۲۴ق.
۳۵۸. مصطفوی، سید جواد، ترجمه اصول کافی، بی جا: کتابفروشی علمیه اسلامی، بی تا.
۳۵۹. مصطفوی، سید محمد کاظم، القواعد، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۷ق.
۳۶۰. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ش.
۳۶۱. مطهری، مرتضی، درس‌های اشارات، نجات، الهیات شفاء (مجموعه آثار، ج ۷)، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
۳۶۲. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، تهران: صدرا، ۱۳۸۲ش.
۳۶۳. مظفر، محمد رضا؛ اصول الفقه، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۹ق.
۳۶۴. مطهری، محمد ثناءالله، التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبه رشیدیة، ۱۴۱۲ق.
۳۶۵. معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: مؤسسه

- فرهنگی و هنری ضریح، چ ۲، ۱۳۷۶ش.
۳۶۶. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران: کویر، چ ۱۲، ۱۳۹۱ش.
۳۶۷. معارف، مجید، حج برتر در سنت نبوی، میقات حج، شماره ۵۶، ۱۳۸۵.
۳۶۸. معارف، مجید، شناخت حدیث، تهران: انتشارات علمی اسلامی، بی تا.
۳۶۹. معارف، مجید، نقل به معنا در حدیث: علل و پیامدهای آن، مجله‌ی پژوهش‌نامه‌ی قرآن و حدیث، پاییز ۱۳۸۵ش، ش ۱.
۳۷۰. مفتخری، فتح قبادپور، «تجدید حیات فکری معتزله در قرن چهارم هجری»، تاریخ اسلام، قم، سال پنجم، شماره ۱ بیست، زمستان، بی تا.
۳۷۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۷۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت: دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ق.
۳۷۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۳۷۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۱، بی تا.
۳۷۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الفصول المختارة، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۳۷۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۷۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح اعتقادات الإمامیة، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت: دار المفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۳۷۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، جوابات أهل الموصول فی العدد و الرؤية، بیروت: دار المفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.

۳۷۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، عدم سهو النبی ﷺ، بیروت: دار المفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
۳۸۰. مفید، محمد بن نعمان؛ المسائل السرویة، محقق: صائب عبدالحمید، قم: انتشارات کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۲ق.
۳۸۱. مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، قاهره: مکتبه مدبولی، چ ۳، ۱۴۱۱ق.
۳۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۳۸۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸ش.
۳۸۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
۳۸۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۳۸۶. ممتحن، حسینعلی، نهضت شعوبیه، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴ش.
۳۸۷. مناوی، محمد عبدالرئوف بن علی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، به تصحیح احمد عبدالسلام، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۳۸۸. موحد ابطحی، محمد علی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، قم: ابن المؤلف، چ دوم، ۱۴۱۷ق.
۳۸۹. موحدی، محمدعلی؛ شیوههای ارزیابی حدیث نزد اخباریان و تطبیق آن با دیدگاه اصولیان، رساله دکتری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ش.
۳۹۰. موسوی خوانساری، محمد باقر؛ روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، بیروت: دارالاسلامیه، ۱۴۱۱.
۳۹۱. موسوی بغدادی، داود، اشد الجهاد، استانبول: مکتبه الحقیقه، ۱۴۰۶ق.
۳۹۲. موصلی، ابویعلی احمد بن علی، المسند، دمشق: دار المأمون، بی تا.

۳۹۳. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی، تهران: نشر طلوع، ۱۳۶۴ش.
۳۹۴. مهریزی، مهدی، کتاب علی، قم: صحیفه خرد، ۱۳۸۹ش.
۳۹۵. مهریزی، مهدی، نقد متن (۱): پیشینه‌ی تاریخی، مجله‌ی علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۱ش، ش ۲۶.
۳۹۶. میبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
۳۹۷. میلانی، سید علی، ابطال ما استدل به الامامة ابی بکر، قم: مرکز الابحاث العقائدية، بی تا.
۳۹۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چ ۶، قم: مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۳۹۹. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴ش.
۴۰۰. نجمی، محمد صادق، أضواء علی الصحیحین، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۹ق.
۴۰۱. نسایی، احمد بن شعیب، سنن نسایی، بیروت: دار الفکر، ۱۳۴۸ق.
۴۰۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۹۷ق.
۴۰۳. نفیسی، شادی، علامه طباطبایی و حدیث، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
۴۰۴. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: نشر شفق، ۱۴۱۲ق.
۴۰۵. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ق.
۴۰۶. نووی، یحیی بن شرف الدین، شرح صحیح مسلم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

۴۰۷. نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب فی فنون الادب، به کوشش مفید قمحیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۴۰۸. وافی، مبانی و روش های فقه الحدیث در آن، میر جلیلی، علی محمد، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ش.
۴۰۹. وایت برد، دیوید، روان شناسی یاددهی و یادگیری سازمان دهی محیط یادگیری، تهران: انتشارات آبیز، ۱۳۸۴ش.
۴۱۰. ورجلانی، ابوزکریا، کتاب السیره و اخبار الائمة، به کوشش عبدالرحمن ایوب، تونس: دار التونسیه للنشر، ۱۴۰۵ق.
۴۱۱. وردانک، پیتر، مبانی سبک شناسی، ترجمه محمد غفاری، تهران: نی، ۱۳۸۹ش.
۴۱۲. وهابی، مصطفی؛ ترجمه و شرح و تحقیق بخش حج، زکات، صیام، نکاح و طلاق از کتاب المسائل الناصریات سید مرتضی علم الهدی، پایان نامه کارشناسی ارشد، لاهیجان: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۴۱۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الاسلامیه، چ ۴، بی تا.
۴۱۴. هاشمی، سید رضا؛ «بَزْدَوِی»، مجموعه دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، ردیف ۱۱۷۴، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، بی تا.
۴۱۵. هندی، میرحامد حسین، خلاصه عبقات الانوار - حدیث تشبیه، ترجمه: مرتضی نداری؛ تهران: نبأ، ۱۳۸۶ش.
۴۱۶. هیتمی، احمد بن حجر، الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۴۱۷. هیشمی، علی بن أبی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

منابع \ ۴۹۷

۴۱۸. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ق.
۴۱۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی تا.

Reason and narration in Seyyed Mortaza's view and detecting their relation in his works

Hamed Shariati Niassar, Majid Ma`aref, Mohammad reza Shahroodi

نمایه

فهرست آیات
فهرست روایات
فهرست اعلام
نمایه موضوع

۱- مقدمه:

۱-۱- در میان انبوه اطلاعات و پراکندگی فراوان آنها، بازیابی اطلاعات مورد نیاز بر اساس سرعت و دقت از اهمیت خاصی برخوردار است. نقش ساماندهی و سازماندهی استاندارد اطلاعات برای سرعت بخشیدن و تسهیل در امر بازیابی دقیق اطلاعات مورد نیاز، بسیار ویژه و قابل توجه است.

نمایه‌سازی در حقیقت تعیین و اختصاص دادن واژه‌ها و یا اصطلاحات به متن مدارک به منظور بازیابی دقیق‌تر و سریع‌تر اطلاعات مورد نیاز است. کلید واژه‌های انتخاب شده برای نمایه متون مدارک، به سان پل ارتباطی بین تولید و مصرف اطلاعات است. به‌هرمیزان تناسب و هماهنگی در میان واژه‌های منتخب بیشتر باشد استحکام و استمرار پل بیشتر بوده، ارتباط مطلوب‌تری میان اندیشه‌های تولیدکننده اطلاعات و مصرف‌کننده اطلاعات برقرار می‌شود.

نمایه (Index) در اصطلاح کتابداری، راهنمایی برای مواد یا مطالبی است که به‌ترتیبی غیر از ترتیب اصلی مواد یا مطالب، تنظیم شده باشد. نمایه موضوعی عبارت از کلیدواژه‌های موضوعی است که برحسب حروف الفبا تنظیم می‌شود و

شماره صفحه یا صفحات حاوی آن موضوع، در مقابل آن قرار می‌گیرد.^۱
طبق استاندارد ایزو ۵۹۶۳، عمل توصیف یا شناسایی محتوای موضوعی یک مدرک را نمایه‌سازی گویند. در واقع، ثبت و ضبط محتوای اطلاعاتی مدارک با استفاده از روش‌های گوناگون به منظور سازماندهی اطلاعات به قصد سهولت بازیابی را نمایه‌سازی گویند.^۲

۱-۲- هدف از نمایه، فراهم کردن ابزارهای کارآمد برای کمک به محقق و پژوهشگر در پیدا کردن اطلاعات درون مدارک با سرعت و دقت بیشتر است. نمایه‌ساز با صرف وقت و دقت در متون، کلیدواژه‌هایی را که دارای بار اطلاعات مناسبی هستند انتخاب و براساس ترتیب الفبا تنظیم می‌کند تا مسیر دستیابی به اطلاعات مورد نیاز پژوهشگر و محقق را هموارتر ساخته، دسترسی به اطلاعات درون متنی مدارک را با دقت و سرعت بیشتر تسهیل نماید.

۲- ساختار نمایه:

نمایه‌ها در دو قسمت: فهرست‌ها و نمایه موضوعی تهیه شده است.

۱-۲- فهرست‌ها: شامل: الف) فهرست آیات؛ ب) فهرست روایات؛ ج) فهرست اعلام؛ است.

برای تهیه فهرست‌ها شامل (آیات، روایات و اعلام) متن مقاله‌های کتاب (۱۵ مقاله) مطالعه و به ترتیب زیر اقدام شد:

الف) متن عربی آیات استخراج و به ترتیب سوره‌های قرآن و ترتیب شماره

^۱ - نک: اصطلاحات کتابداری، پوری سلطانی، فروردین راستین؛ ویرایش دوم، ذیل واژه نمایه.

^۲ - نوروزی، علیرضا؛ نمایه‌سازی کتاب؛ تهران: چاپا، ۱۳۸۰.

آیات در ذیل هر سوره تنظیم و شماره صفحاتی که در آنها به تمام یا بخشی از متن آیه استناد شده در مقابل عبارت آیه آورده شد.

ب) احادیث به ترتیب دوره تاریخی صدور حدیث یعنی دوره تاریخی معصومین علیهم السلام - از حضرت محمد صلی الله علیه و آله تا حضرت امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه) - آمده و در ذیل نام هر معصوم براساس حروف الفبا تنظیم و شماره صفحاتی که به تمام یا بخشی از متن و یا ترجمه احادیث استناد شده، در مقابل هر روایت ذکر شده است.

حرف تعریف ال در ابتدای روایات در ردیف الفبایی لحاظ شده است. فهرست روایات به ترتیب متن عربی و سپس روایات ترجمه شده به فارسی که در متن کتاب به آنها استناد شده، تنظیم شده است. روایاتی که به نقل از راویان مختلف و با الفاظ تقریباً مشابه آمده است تنها به ذکر یک روایت از نقل های مختلف در فهرست اکتفا شده است

ج) در فهرست اعلام، معمولاً ابتدا سیاهه ای از نام های ذکر شده در متن مقاله ها تهیه و با جستجوی نرم افزاری، شماره صفحاتی که اعلام با توضیحات و یا بدون ذکر توضیحات در آن صفحات آمده، در مقابل هر نام آورده می شود. از آفت های این روش با توجه به وجود حروف و کلمات مشابه در رسم الخط فارسی ریزش اطلاعات صادق و دریافت اطلاعات کاذب است به همین دلیل در این نمایه ضمن مطالعه متن کتاب فهرستی از اعلام تهیه و شماره صفحه یا صفحاتی که در آنها به نوعی از آن شخص ذکری شده، در مقابل آن نام آورده شده است بنابراین شماره صفحه / صفحاتی که از فردی با الفاظ (علامه، ایشان، وی.....) نیز یاد شده در این فهرست در مقابل نام آن فرد آمده است. در این روش

نمایه‌ها \ ۵۰۳

آفت‌های دریافت اطلاعات کاذب و ریزش اطلاعات صادق به حداقل می‌رسد. پاورقی‌ها یا پی‌نوشت‌ها در شمول این فهرست قرار نگرفته و فهرست اغلام فقط از متن کتاب تهیه شده است. مگر اینکه در پاورقی یا پی‌نوشت مطلبی درباره شخصی ذکر شده باشد که در این صورت به عنوان مدخل در نمایه موضوع آمده است.

در مواردی که نظریه‌ای مربوط به فردی طرح شده باشد نام صاحب نظریه به عنوان مدخل در نمایه موضوعی آمده و موضوع نظریه در ذیل آن نام ذکر شده است.

۲-۲- نمایه موضوعی: این قسمت بیشترین کاربرد و استفاده را برای مخاطبان دارد. در این بخش پس از مطالعه دقیق مقاله‌ها، کلیدواژه‌هایی از متن استخراج یا متناسب با متن، انتخاب شده که بیانگر موضوعات اصلی و ریز موضوعات مطرح شده در مقاله‌های کتاب می‌باشد. با توجه به سیاست نمایه‌سازی، حتی المقدور از مطالبی که به طور متوسط در حد یک صفحه یا ۲ پاراگراف بلند، و یا مطلب مهمی که در حد یک پاراگراف، ارائه شده باشند، کلیدواژه‌های موضوعی انتخاب شده و در نمایه موضوع به عنوان مدخل وارد شده‌اند.

۲-۲-۱- ویژگی‌ها و ساختار: در مجموع تعداد ۱۶ عنوان مقاله، نمایه‌سازی شده است.

- برای جلوگیری از تکرار واژه‌ها در مدخل‌ها، از نشانگر «~» استفاده شده است.

- برای تسهیل و تسریع در بازیابی اطلاعات از ارجاعات «نگاه کنید به»

با علامت □ و «نیز نگاه کنید به» با علامت نیز □ استفاده شده است.

- در مقابل هر مدخل شماره صفحه یا صفحاتی که موضوع در آن صفحه یا صفحات آمده ذکر شده است. اگر در صفحات متوالی باشد از علامت خط تیره (-) (یعنی از صفحه‌ی تا صفحه‌ی) و اگر صفحات غیرمتوالی باشد در بین شماره صفحات از علامت ویرگول (،) استفاده شده است. در صورتی که از پاورقی‌ها نمایه یا کلید واژه موضوعی انتخاب شده باشد، حرف (پ) در کنار شماره صفحات به کار رفته است.

- ال (الف و لام) حرف تعریف در ردیف الفبا محسوب نشده است؛ جز در موارد خاص و اسم اشهر.

- در صورتی که دوره‌های تاریخی در ذیل مدخل موضوعی آمده باشد، حروف الفبا ملاک ترتیب نبوده و دوره تاریخی آن موضوع ملاک ترتیب و تنظیم می باشد .

- در مواردی که عنوان کتابی خاص مدخل واقع شده، کلمه کتاب در داخل قلاب [] قبل از عنوان کتاب آمده است ، و براساس عنوان کتاب در ردیف الفبایی تنظیم شده است.

- به طور کلی، آنچه داخل قلاب قرار گرفته است، در ردیف ترتیب الفبایی قرار نمی گیرد.

- مهم‌ترین اصل در نمایه، بازیابی اطلاعات با سرعت و دقت مطلوب، در یک مجموعه هماهنگ شده است. لذا برای رعایت هماهنگی، زبان مصنوعی و واژگان مهار شده بیش از زبان طبیعی کاربرد دارد؛ ولی در بازیابی (متن‌های) آزاد، با توجه به نوع مخاطبان، به نظر می‌رسد تلفیقی از زبان طبیعی و زبان

مصنوعی لازم است. در این میان، ارجاعات نقش ویژه‌ای پیدا می‌کند.

- معمولاً در ساختار نمایه‌های موضوعی، از کد عناوین مقالات استفاده می‌شود و در مقابل هر کلید واژه موضوعی، شماره‌های مربوط به عناوین مقالات مختلف ارائه می‌شود. جستجو کننده باید ضمن مراجعه به مشخصات ارائه شده در مقابل کد عناوین مقالات، به اصل مقاله مراجعه کند و با تورق درکلّ مقاله، موضوع مورد نظر را بیابد.

- در این نمایه به دو دلیل، از کد عنوان و ارجاع به کد عناوین مقالات، استفاده نشده است:

۱- همه مقاله‌های نمایه‌سازی شده در یک عنوان کتاب با شماره صفحات مسلسل آمده است.

۲- تسریع و تسهیل در بازیابی اطلاعات، مبنای اصلی این نمایه است؛ لذا در مقابل هر کلیدواژه به ترتیب "شماره صفحه یا صفحات" آورده شده است. بنابراین، مراجعه کننده مستقیماً به صفحه یا صفحات موضوع مورد نظر راهنمایی می‌شود.

آشنایی به شیوه‌ها و ضرورت‌های نمایه‌سازی و میزان آشنایی نمایه‌ساز به موضوعات متن در حال نمایه‌سازی بسیار حائز اهمیت است و به تناسب میزان آشنایی با موضوع، ضریب دقت در تعیین کلیدواژه‌های اصلی با بار اطلاعات لازم، بالاتر خواهد بود.

در تهیه این نمایه، تقریباً شرایط مذکور لحاظ شده و سعی شده است با تسلط نسبی به موضوعات علوم قرآنی و حدیث - با توجه به تحصیلات نمایه‌ساز

۵۰۶ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

در رشته الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآنی و حدیث - و تحصیلات کارشناسی ارشد در رشته علم اطلاعات و دانش‌شناسی - انتظار می‌رود نمایه نسبتاً جامعی تدوین و ارائه شده باشد. در عین حال، ادعایی بر سهو و خطا و اشتباه در نمایه نشده است. به همین دلیل، از بزرگواران و صاحب‌نظران در رشته‌های علوم قرآن و حدیث و علم اطلاعات و دانش‌شناسی و دیگر پژوهشگران تمناً دارد با تذکرها و راهنمایی‌های خود، نمایه‌ساز را از طریق آدرس پست الکترونیک hsalimgandomi@yahoo.com در تهیه و تدوین نمایه‌های تخصصی بعدی، یاری فرمایند.

فہرست آیات

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ - ۲۷۵	الفاتحہ، ۵:
﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ - ۱۳۳	البقرہ، ۹۳:
﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ - ۱۹۵	البقرہ، ۱۱۵:
﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ - ۴۲۸	البقرہ، ۱۳۶:
﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ - ۹۳پ	البقرہ، ۱۶۴:
﴿لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْتِلُونَ﴾ - ۹۳پ	البقرہ، ۱۶۴:
﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ - ۳۰۵، ۳۱۲	البقرہ، ۱۹۶:
﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ﴾ - ۳۶۹	البقرہ، ۲۸۲:
﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ - ۴۲۸	البقرہ، ۲۸۵:
﴿لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ - ۱۱۴	آل عمران، ۵:
﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ - ۱۷۰پ	آل عمران، ۱۰۸:
﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ - ۹۳	آل عمران، ۱۹۰:
﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمْ﴾	النساء، ۶۴:
الرَّسُولُ لُوَجِدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ - ۲۶۳پ	
﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ - ۳۵۲، ۳۵۳	النساء، ۸۰:

- النساء، ١٧١ : ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ - ١٩٧، ٢٨٩
- المائدة، ٥ : ﴿وَوَطَّعُوا أَلْفَ نَفْسٍ مِنْ دُونِ الْوَلَدِ وَأَوْتُوا الْكِتَابَ حِلًّا لَكُمْ﴾ - ٤٦٠
- المائدة، ٢٧ : ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ - ١٣٣
- المائدة، ٣٥ : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ - ٤٢١-٤٢٠
- المائدة، ٥٤ : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾ - ٢٣٥
- الأنعام، ٩٧ : ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا﴾ - ١٢١
- الأنعام، ١٠٣ : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ - ١٩١
- الأنعام، ١٢١ : ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ - ٤٥٣
- الأنفال، ١٧ : ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ - ٣٣٩ - ٣٣٦
- الأنفال، ٢٩ : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ - ٣٧٢
- التوبة، ٨٠ : ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ - ٢٦٣ پ
- التوبة، ٨٤ : ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ - ٢٦٢
- يونس، ٢٨-٣٠ : ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَارًا تَعْبُدُونَ * فَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا

بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَافِلِينَ * هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿١٩٨﴾

يونس، ٦٨-٦٩ : ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَوْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ - ١٩٩

هود، ٦ : ﴿وَمَا مِنْ ذَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...﴾ - ١٣٤
يوسف، ١٠٩ : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَمْ فَلَا تَعْقِلُونَ﴾ - ٢٧١

الرعد، ٣ : ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ﴾ - ٩٣
الرعد، ٢٠-٢١ : ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ * وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ - ٢٧٢

إبراهيم، ٧ : ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ - ٣٤٩
الحجر، ٢٩ : ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ - ٢٧٠
الحجر، ٧٥ : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ - ٣٧٣

النحل، ١٦ : ﴿بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ - ١١٩
النحل، ١٠٥ : ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ - ٢٠١، ٥٢٦

الإسراء، ١٢ : ﴿وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ - ١١٩
الإسراء، ٧٠ : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ - ٢٧٠
الكهف، ٢١ : ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ - ٢٦٣

الأنبياء، ١٠٧ : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ - ٤٢٩

- الحج، ۶۵ : ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ - ۹۸
- المؤمنون، ۱۳ : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُفْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ - ۹۸
- النور، ۳۷ : ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ - ۳۷۷
- الشعراء، ۶۲ : ﴿إِنْ مَعِيَ رَبِّي﴾ - ۱۰۸
- النمل، ۶۴ : ﴿أَمَّنْ يَبْدُو الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أ إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ - ۹۱
- القصص، ۷ : ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ - ۴۳۴
- القصص، ۷۴-۷۵ : ﴿وَ يَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَ نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ - ۱۹۹
- الروم، ۹ : ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ - ۹۴
- فاطر، ۲۸ : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ - ۱۴۶
- فاطر، ۳۲ : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ﴾ - ۴۴۲
- فاطر، ۳۸ : ﴿وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ - ۲۹۱
- يس، ۳۶ : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ - ۹۲-۹۳
- يس، ۴۰ : ﴿وَ كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ - ۹۷پ
- الصافات، ۹۵ : ﴿قَالَ أَوْ تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ - ۳۳۶پ
- الصافات، ۹۶ : ﴿وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ﴾ - ۳۳۶پ
- الصافات، ۹۶ : ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ - ۳۳۶پ
- ص، ۸۶ : ﴿... وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ - ۴۲
- غافر، ۳۱ : ﴿وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ - ۱۷۰پ

- فصلت، ۵۳ : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾ - ۱۰۰ پ، ۱۵۴ پ
- الشورى، ۱۱ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ - ۵۹، ۱۹۱
- الزخرف، ۱۵-۱۷ : ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ * أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ - ۱۹۷
- الزخرف، ۳۲ : ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ - ۱۳۴
- الزخرف، ۵۵ : ﴿فَلَمَّا أَسْفَوْنا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ - ۳۵۲
- الاحقاف، ۹ : ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ - ۳۵۲
- محمد، ۳۸ : ﴿... وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ - ۲۳۵
- الفتح، ۱۰ : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ - ۳۳۹، ۳۵۲ پ
- الحجرات، ۱۳ : ﴿... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ - ۲۵۰ پ
- ق، ۵ : ﴿فِي أَمْرِ مَرْيَمَ﴾ - ۲۸۸
- النجم، ۳ : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ - ۳۵۲
- الرحمن، ۲۶ و ۲۷ : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ - ۵۹
- الواقعه، ۷۹ : ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ - ۷۷
- الحديد، ۳ : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ - ۲۹۲
- الجمعه، ۳ : ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ - ۲۳۵
- المنافقون، ۶ : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ - ۲۶۳ پ

- الطلاق، ۷: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ - ۳۹۶
- الملك، ۱۰: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ - ۹۳ پ
- الملك، ۱۴: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ - ۱۱۵
- جن، ۲۶: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ - ۱۳۴
- انسان، ۳۰: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ - ۳۵۲
- النازعات، ۲۴: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ - ۳۳۷، ۳۵۶
- النازعات، ۲۵: ﴿نَكَالَ الْأَخِرَةَ وَالْأُولَى﴾ - ۳۳۷
- عبس، ۳۱: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ - ۲۹۰
- اللیل، ۱۹: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى - إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى - وَ لَسَوْفَ يَرْضَى﴾ - ۲۷۵
- الاخلاص، ۲۱: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ - ۲۹۱، ۵۲۳
- الاخلاص، ۴: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ - ۱۹۱

فهرست روایات

حدیث قدسی:

«قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ» - ۱۱۰
« مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ
بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَأَكُونُ عَيْنِيهِ اللَّتَيْنِ يَبْصُرُ بِهِمَا وَ أُذُنِيهِ اللَّتَيْنِ يَسْمَعُ بِهِمَا وَ يَدَيْهِ
الَّتَيْنِ يَبْطِشُ بِهِمَا وَ رِجْلَيْهِ اللَّتَيْنِ يَمْشِي بِهِمَا فَإِذَا دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَ إِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيتُهُ
وَ إِنِ اسْتَغْفَرَنِي غُفِرْتُ لَهُ » - ۳۲۷-۳۲۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۴۶-۳۴۲، ۳۵۱، ۳۵۶

حضرت محمد ﷺ:

«ابغض الكلام الى الله تعالى الفارسية...» - ۲۴۸
«ابو الزبير عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن تجصيص القبور و الكتاب
فيها و البناء عليها و الجلوس عليها» - ۲۶۵
«أبى الله لصاحب البدعة بالتوبة. قيل يا رسول الله ﷺ و كيف ذلك؟ قال:
إنه قد أشرب قلبه حبها» - ۱۳۳

«اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» - ٣٧٣

«أخبرنا معمر عن الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي هريرة قال: قال الناس: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، قال: فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، و يتبع من كان يعبد القمر القمر، و يتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، و تبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه...» - ١٨٧-١٨٥

«أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» - ٢٢٧

«أُعْطِيَتْ جَوَامِعُ الْكَلَمِ» - ٣٢

«أُعْطِيَتْ فَوَاتِحُ الْكَلَمِ وَ جَوَامِعُهُ وَ خَوَاتِمُهُ» - ٣٢

«الآنَ حَمِيَ الْوَطِيسُ» - ٣٣

«الْإِسْلَامُ عُرْيَانٌ، فَلِبَاسُهُ الْحَيَاءُ، وَ زِينَتُهُ الْوَقَارُ، وَ مَرْوَعَتُهُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ، وَ

عِمَادُهُ الْوَرَعُ، وَ لِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ وَ أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» - ٤٣

«الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ» - ١٠٢

«الْعَجْ وَ الشَّجُّ» - ٣٣

«الْقَدْرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأَمَةِ» - ٤٧

«أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ خَيْرَ الْأُمُورِ كِتَابُ اللَّهِ وَ خَيْرَ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَ شَرُّ الْأُمُورِ

مُحَدَّثَاتُهَا وَ كُلُّ بِدْعَةٍ ضَالَّةٌ» - ٢٧٧

«إِنَّ الْحَقَّ مَعَ عَلَى يَدُورُ حَيْثَمَا دَارَ» - ۱۲۴

«إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ

مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبُهُ لِلْإِيمَانِ» - ۷۹

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ» - ۲۸۱-۲۷۸

«إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يَصْرِفُهَا

كَيْفَ يَشَاءُ...» - ۳۳

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» - ۱۳۷

«إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ

فَضْلٌ» - ۱۳۵ پ

«إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَزُورَ قَبْرًا فَلْيَزُرْهُ فَإِنَّهُ يَرْقُ

الْقَلْبَ وَيَدْمَعُ الْعَيْنَ وَيَذْكُرُ الْآخِرَةَ» - ۲۶۴-۲۷۹

«إِنِّي لَمْ أَبْعَثْ نَبِيًّا فَأَكْمَلْتُ أَيَّامَهُ وَانْقَضَتْ مُدَّتُهُ إِلَّا جَعَلْتُ لَهُ وَصِيًّا.» - ۴۲۳

«أَوْتَيْتَ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ» - ۳۲

«بُعِثْتُ فِي نَفْسِ السَّاعَةِ» - ۳۳

«بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» - ۳۲

«جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا...» - ۳۴

«زَارَ النَّبِيُّ ﷺ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبَكَى مِنْ حَوْلِهِ» - ۲۶۵

«زُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ» - ۲۷۱

«طَوَّبَى لِأَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْآنِ وَالذِّكْرِ» - ۴۷

«فَأَيْكُمْ يُوَازِرُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي

فَيْكُمْ؟» - ۴۴۰

«فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ» - ۲۷۱

«فضل عائشه على النساء كفضل الثريد على الطعام» - ۴۴

«لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تُصَلُّوا إِلَيْهَا» - ۲۶۵

«لا يدخل الجنة عاق ولا مؤمن بسحر ولا مدمن خمر ولا مكذب

بقدر» - ۴۷

«لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ يَا الدِّينُ يَا الْعِلْمُ مَنْوُطًا يَا مَعْلَقًا بِالْثَرِيَّا لَتَنَاولَهُ رِجَالٌ يَا رَجُل

مِنْ أَهْلِ فَارِسَ» - ۲۳۵-۲۳۹، ۲۴۶-۲۴۵، ۲۴۹

«مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَعَظَّمَهُ، مَنَعَ فَاهُ مِنَ الْكَلَامِ، وَبَطَنَهُ مِنَ الطَّعَامِ، وَعَفَا نَفْسَهُ

بِالصِّيَامِ وَالْقِيَامِ» - ۴۳

«من نسی صلاة فلم يذكرها إلّا مع الامام فليتمّ صلاته ثم يقضى ما فاتته ثم

يعيد التي صلاها مع الإمام» - ۳۴

«يَا ابْنَ مَسْعُودٍ إِذَا عَمِلْتَ عَمَلًا فَأَعْمَلْ لِلَّهِ خَالِصًا لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ مِنْ عِبَادِهِ إِلَّا مَا

كَانَ خَالِصًا فَإِنَّهُ يَقُولُ ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى - إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى

- وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾» - ۲۷۵

«آیا نمی دانی که من با خدای خود چه شرطی کرده‌ام؟ من گفته‌ام:

خدایا! من بشرم؛ هر مسلمانی را که دشنام دادم یا لعن کردم، این لعن و

ناسزای مرا برای او موجب پاکیزگی اش قرار داده و او را در برابر لعنت من پاک

و منزّه نما.» - ۳۶

«از آن حضرت پرسیده شد: خداوند از چه چیزی است؟ فرمود: خداوند

گله‌ی اسبانی آفرید، سپس آنها را دوانید، پس آنها عرق کردند و خداوند، خود را

از عرق آنها آفرید.» - ۳۵

«اگر من آنچه تاکنون انجام داده‌ام، انجام نداده بودم همان کاری را که به شما فرمان دادم، انجام می‌دادم؛ لیکن اکنون قربانی به همراه آورده و برای کسی که قربانی به همراه دارد شایسته نیست که از احرام خارج شود مگر آن که قربانی به قربانگاه برسد. اینچنین حج و عمره تا روز قیامت به هم پیوسته گردید.» - ۳۰۳

«برای خدا هفتاد یا هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت وجود دارد» - ۱۰۹
 «به من جوامع الکلم داده شده و کلام بر من اختصار یافته است.» - ۴۲
 «بین خدا و خلق هفت یا هفتاد یا هفتصد حجاب است و این حجب برای خدا نیست، زیرا چیزی او را نپوشانیده، بلکه این حجاب‌ها برای خلق در سیرشان به سوی خداست» - ۱۰۹

«خداوند مرا فحاش نیافریده است.» - ۳۶

«رسول خدا ﷺ در ضمن آن سؤال کرد که ای علی با چه نیتی لباس احرام بر تن کردی؟ علی علیه السلام در پاسخ عرض کرد: به هنگام پوشیدن جامه‌ی احرام گفتم: خدایا، من با همان نیتی محرم می‌شوم که پیامبر تو محرم شده است. و پیامبر ﷺ فرمود: پس تو هم بر حالت احرام باقی بمان، زیرا تو در قربانی شریک من هستی و من از مدینه به نیت تو قربانی آورده‌ام.» - ۳۰۴

«رسول خدا ﷺ هر پنجشنبه به همراه گروهی از اصحاب خود به زیارت اهل قبور در قبرستان بقیع می‌رفت.» - ۲۶۶

«رسول خدا ﷺ هنگامی که با مردم به سوی قبرستان می‌رفت، تعلیم‌شان می‌فرمود که بگویند: درود بر شما مؤمنان و مسلمانان که در این دیار سکونت دارید و ما نیز ان شاء الله به شما ملحق خواهیم شد و شما پیشرو قافله‌ی مائید و ما نیز پیروتان خواهیم بود از خدا خواستار عافیتیم.» - ۲۶۵

«روزی عایشه از قبرستان می‌آمد، پس به او گفتم: ای امّ المؤمنین از کجا

می‌آیی؟ گفت: از کنار قبر برادرم عبدالرحمن، پس به او گفتم: آیا رسول خدا از زیارت قبور نهی نفرموده است؟ گفت: آری، نهی فرمود، ولی سپس به آن امر فرمود. - ۲۷۹

«مرده در قبرش همچون غریقی است که طلب فریاد رسی می‌کند و منتظر دعایی از سوی پدر یا برادر یا دوست خویش است و هر گاه دعایی از آنها به او رسد نزد او از همه دنیا و آنچه در آن است محبوب‌تر است. و هدیه زنده‌ها به‌مرده‌ها دعا و طلب آمرزش برای آنان است.» - ۲۶۷

«من لعان، مبعوث نشده‌ام» - ۳۶

«ناسزا گفتن به یک مسلمان، فسق است و پیکار با او کفر» - ۳۶
«هر کس قبر پدر و مادرش یا یکی از آن دو را در هر جمعه زیارت کند بخشیده شده و از نیکوکاران شمرده می‌شود.» - ۲۶۷

«هرگاه حدیثی از من شنیدید که دل‌هایتان آن را می‌شناسد و شعور و احساس‌تان در برابر آن خاضع است و احساس می‌کنید به شما نزدیک است، من بدان از شما سزاوارترم و اگر حدیثی را از من شنیدید که دل‌هایتان آن را انکار می‌کند و شعور و احساس‌تان از آن نفرت دارد و احساس می‌کنید از شما دور است، من از شما بدان دورترم» - ۷۹

«یاد مرگ شهوات را در دل انسان می‌میراند، ریشه‌های غفلت و بی‌خبری از آخرت را می‌خشکاند، دل را به وعده‌های الهی تقویت می‌کند، نشانه‌های هواپرستی را در هم می‌شکند، آتش حرص را فرو می‌نشاند و دنیا را در نظر آدمی حقیر می‌کند.» - ۲۷۱

امیرالمؤمنین امام علی (علیه السلام):

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقِّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يُقْنَطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ

مِنْ عَذَابِ اللَّهِ وَ لَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ وَ لَمْ يَتْرُكِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ» - ١٣٨

«أَبْلَغُ الْعِظَاتِ الْإِعْتِبَارُ بِمَصَارِعِ الْأَمْوَاتِ» - ٢٧١
«اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْرَكَاً فَبَاضَ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَكَرِبَ بِهِمُ الزَّلْزَلُ وَ زَيْنَ لَهُمُ الْخَطْلُ فَعَلَ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ» - ٣٥٤

«ازْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُبْصِرُكَ اللَّهُ عَوْرَاتِهَا وَ لَا تَغْفُلْ فَلَسْتَ بِمَغْفُولٍ عَنْكَ» - ٣٧٩
«اعْلَمْ أَنَّ الَّذِي بِيَدِهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَدْ أَذِنَ لَكَ فِي الدُّعَاءِ وَ تَكْفُلَ لَكَ بِالْإِجَابَةِ وَ أَمَرَكَ أَنْ تَسْأَلَهُ لِيُعْطِيَكَ وَ تَسْتَرحِمَهُ لِيَرْحَمَكَ وَ لَمْ يَجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ مَنْ يَحْجُبُكَ عَنْهُ وَ لَمْ يُلْجِئْكَ إِلَى مَنْ يَشْفَعُ لَكَ إِلَيْهِ» - ٤٢١

«الْإِعْتِبَارُ مُنْذِرٌ نَاصِحٌ» - ٣٨٦

«الْعَدْلُ حَيَاةٌ» - ٣٩٥

«الْعَقْلُ غَرِيْزَةٌ تُرَبِّيْهَا التَّجَارِبُ» - ٤٠٢

«الْفِكْرَةُ مِرَاةٌ صَافِيَةٌ» - ٣٨٤

«الْفِكْرُ يُعِيدُ الْحِكْمَةَ» - ٣٨٤

«الْوَاحِدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٌ» - ١٠١

«إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا ﷺ رَسُولَ اللَّهِ ص لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَ إِتْمَامِ نُبُوتِهِ مَاخُذاً عَلَى النَّبِيِّينَ مِثْقَاهُ مَشْهُورَةً سِمَاتُهُ كَرِيماً مِيلَادُهُ وَ أَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمُئِذٍ مِلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ وَ أَهْوَاءٌ مُنْتَشِرَةٌ وَ طَرَائِقُ مُتَشَتِّتَةٌ بَيْنَ مُشَبَّهِ اللَّهِ بِخَلْقِهِ أَوْ مُلْحَدٍ فِي اسْمِهِ أَوْ مُشِيرٍ إِلَى غَيْرِهِ فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَ أَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ» - ٢٠٠

«إِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةَ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ» - ٣٨٢

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جِلاَءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ وَ

تُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعُشْوَةِ ... فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقْظَةٍ فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ وَ
الْأَفْئِدَةِ ...» - ٣٧٧

«إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ
الشُّبُهَاتِ» - ٣٧٣-٣٨٦

«أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ مُنَادِيَهُ بِالْكُوفَةِ أَيَّامَ الْأَضْحَى - أَلَا لَا تَذْبِجْ نَسَائِكَكُمْ يَعْنِي
نُسُكَكُمْ، الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى - وَلَا يَذْبِجُهَا إِلَّا الْمُسْلِمُونَ» - ٤٥٠

«أَيُّهَا النَّاسُ، أَنْ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنْ طَلَبَ الْعِلْمَ أَوْجَبُ
عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ؛ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ، قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ، وَضَمِنَهُ،
وَسَيَفِي لَكُمْ، وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ، وَقَدْ أَمَرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ؛ فَاطْلُبُوهُ» - ١٣٤
«بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ الْفِسْقِ وَالْغُلُوِّ وَالشَّكِّ وَالشُّبُهَةِ ... وَالْغُلُوُّ عَلَى
أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى التَّعَمُّقِ بِالرَّأْيِ وَالتَّنَازُعِ فِيهِ وَالزَّيْغِ وَالشَّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ
إِلَى الْحَقِّ وَلَمْ يَزِدْ إِلَّا غَرَقًا فِي الْعَمَرَاتِ وَلَمْ تَنْحَسِرْ عَنْهُ فِتْنَةٌ إِلَّا غَشِيَتْهُ أُخْرَى وَ
انْخَرَقَ دِينُهُ فَهُوَ يَهْوَى ﴿فِي أَمْرِ مَرِيحٍ﴾ ...» - ٢٨٨

«جَالِسِ الْحُكَمَاءَ يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَتَشْرَفُ نَفْسُكَ وَيَتَنَفَّ عُنْكَ
جَهْلُكَ» - ٤٠١

«جَاهِلٌ خَبَاطٌ جِهَالَاتٍ، عَاشَ رَكَابُ عَشَوَاتٍ لَمْ يَعْصَ عَلَى الْعِلْمِ
بُضْرُسٍ قَاطِعٍ، يَذْرَى الرُّوَايَاتِ إِذْ رَأَى الرِّيحَ الْهَشِيمَ لَا مَلِيَّ وَاللَّهُ بِإِصْدَارِ مَا وَرَدَ
عَلَيْهِ.» - ٣٩٤

«رَأَيْتُ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ، فَمَطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ، فَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُ مَطْبُوعٌ
كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ» - ٣٩٢

«رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً تَفَكَّرَ فَاعْتَبَرَ وَاعْتَبَرَ فَأَبْصَرَ» - ٣٨٥

«عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ ... قَدْ أَبْصَرَ
طَرِيقَهُ وَسَلَكَ سَبِيلَهُ وَعَرَفَ مَنَارَهُ، وَقَطَعَ غِمَارَهُ، وَاسْتَمْسَكَ مِنَ الْغُرَى بِأَوْثَقِهَا، وَ

مِنَ الْجِبَالِ بِأَمْتِنِهَا، فَهُوَ مِنَ الْيَقِينِ عَلَى مِثْلِ ضَوْءِ الشَّمْسِ» - ٣٦٨

«عَلَيْكَ بِالْعَقْلِ فَلَا مَالَ أَعُودَ مِنْهُ» - ٤٠٢

«فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ، تَقِيَّةَ ذِي لُبٍّ شَغَلَ التَّفَكُّرُ قَلْبَهُ ... وَتَنَكَّبَ الْمَخَالِجَ عَنْ وَضَحِ السَّبِيلِ وَسَلَكَ أَقْصَدَ الْمَسَالِكِ إِلَى النَّهْجِ الْمَطْلُوبِ ... وَلَمْ تَعْمَ عَلَيْهِ مُشْتَبِهَاتُ الْأُمُورِ» - ٣٧٥

«فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَقُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ وَيَكْفُ عَنْكَ مِنْ غُرْبِكَ وَيَقِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ» - ٤٠٠

«فَإِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَنَظَرَ فَأَبْصَرَ وَانْتَفَعَ بِالْعِبَرِ، ثُمَّ سَلَكَ جَدَدًا وَاضِحًا يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهَاوِي وَالضَّلَالَ فِي الْمَغَاوِي، وَلَا يُعِينُ عَلَى نَفْسِهِ الْغَوَاةَ بَتَعَسَّفٍ فِي حَقٍّ، أَوْ تَحْرِيفٍ فِي نُطْقٍ» - ٣٨٢

«فَإِنِّي أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّذِي ابْتَدَأَ خَلْقَكُمْ ... فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءُ دَاءِ قُلُوبِكُمْ، وَبَصَرُ عَمَى أَفْئِدَتِكُمْ وَ... جِلَاءُ غِشَاءِ أَبْصَارِكُمْ وَ... ضِيَاءُ سَوَادِ ظُلْمَتِكُمْ» - ٣٧٧

«فَزَهَرَ مَصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ ...» - ٣٦٨

«فَيَقَالُ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ» - ١٠٥

«كَانُوا قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا، فَكَانُوا فِيهَا كَمَنْ لَيْسَ مِنْهَا،

عَمِلُوا فِيهَا بِمَا يُبْصِرُونَ» - ٣٨١

«لَا عِلْمَ كَالْتَفَكُّرِ» - ٣٨٤

«لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» - ١٠٣

«لَا يَقِلُّ عَمَلٌ مَعَ تَقْوَى وَكَيْفَ يَقِلُّ مَا يُتَقَبَّلُ» - ١٣٣

«لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ» - ١٠٥

«لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ» - ١٠٩

«مَا بَالُهُ لَّا يَتَّبِعِينَ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِهِ وَكُلُّ مَنْ رَجَا عُرِفَ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِهِ...» - ۱۳۷

«مَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْغَدْرِ، وَآتَوْسَمَكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُغْتَرِّينَ حَتَّى سَتَرَنِي عَنْكُمْ جَلْبَابُ الدِّينِ وَبَصَرَنِيكُمْ صِدْقُ النَّبِيِّ، أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الْحَقِّ فِي جَوَادِّ الْمُضَلَّةِ، حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَلَا دَلِيلَ، وَتَحْتَفِرُونَ وَلَا تُمِیْهُونَ» - ۳۷۱

«مَنْ اسْتَعْنَى فِيهَا فُتِنَ وَمَنْ افْتَقَرَ فِيهَا حَزَنَ وَمَنْ سَاعَاَهَا فَاتَتْهُ وَمَنْ قَعَدَ عَنْهَا وَاتَتْهُ وَمَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَتَهُ وَمَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ» - ۳۸۰

«وَبَشَعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ» - ۱۱۵
«وَالْكَفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ وَالزَّيْغِ وَالشَّقَاقِ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُنِبْ إِلَى الْحَقِّ...» - ۲۸۸

«وَاللَّهُ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْرٍ بِقُوَّةِ جِسْمَانِيَّةٍ بَلْ بِقُوَّةِ رَبَّانِيَّةٍ» - ۳۵۰
«وَمِنْ لَطَائِفِ صَنْعَتِهِ، وَعَجَائِبِ خَلْقَتِهِ، مَا أَرَانَا مِنْ غَوَامِضِ الْحِكْمَةِ فِي هَذِهِ الْخَفَافِيشِ» - ۴۰۰

«يَا اللَّهُ الَّذِي ﴿لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾، وَكَيْفَ يَخْفَى عَلَيْكَ - يَا إِلَهِي - مَا أَنْتَ خَلَقْتَهُ، وَكَيْفَ لَا تُحْصِي مَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ، أَوْ كَيْفَ يَغِيبُ عَنْكَ مَا أَنْتَ تُدَبِّرُهُ» - ۱۱۴

«با حکما و بزرگان بنشین که عقلت کامل شود و نفست پربها و شریف و نادانیت از توفانی گردد.» - ۴۰۱

«بر تو باد به عقل و خرد که به واسطه‌ی عبادت آن را بیافزایی.» - ۴۰۲
«به عظمت سلطنت خدا که بر تو تسلط دارد توجه کن، به قدرت خدا نسبت به خود نگاه کن که نمی‌توانی و قدرت خدا را بر خویش در آنچه که تو بر آن اختیار نداری دقت کن. این دقت (در عظمت الهی) موجب می‌شود که طغیان تو فرو نشاند و از عصبانیت تو بکاهد و عقل از دست رفته‌ات را

بازگرداند.» - ۳۹۹

«پیامبر ﷺ بیرون آمد، پس ناگاه زنانی را در حال نشسته مشاهده کرد به آنان فرمود: برای چه نشسته‌اید؟ گفتند: منتظر جنازه هستیم. پیامبر ﷺ فرمود: میت را غسل خواهید داد؟ گفتند: نه. رسول خدا ﷺ فرمود: آن را حمل خواهید کرد؟ گفتند: نه. فرمود: آن را وارد قبر خواهید کرد؟ گفتند: نه. فرمود: برگردید که از گناهکارانید، نه از دارندگان پاداش.» - ۲۸۰

«عقل غریزه‌ای است که با علم و تجربه فزونی می‌یابد.» - ۴۰۲
«ما سخن غریبی نشنیدیم مگر آن که آن را از پیامبر ﷺ شنیده بودیم.» - ۴۰

حضرت امام حسن مجتبیٰ علیهما السلام :

«ایشان به جوامع الکلم سخن می‌فرمود، جداجدا، بدون هیچ زیادت و نقصان.» - ۴۲

حضرت امام حسین علیهما السلام :

«أَيُّ بُنَى، الْفِكْرَةُ تُورِثُ نُورًا وَالْغَفْلَةُ ظُلْمَةٌ» - ۳۸۳

حضرت امام سجاد علیهما السلام :

«اللَّهُمَّ وَامْرُجْ مِيَاهَهُمْ بِالْوَبَاءِ» - ۹۵
«خَشَعَ لِعَظَمَتِكَ مَادُونَ عَرْشِكَ» - ۹۹
«سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فَمَنْ رَأَى ذَلِكَ فَقَدْ

هَلَكَ - ٢٩١، ٢٩٥

«قَدْ تَطَّأْتَ لَكَ فَاَنْحَنِي، وَ نَكَّسَ رَأْسَهُ فَاَنْشَنِي، قَدْ أَرْعَشْتَ خَشْيَتَهُ

رَجُلِيهِ» - ٩٩

«وَأَلِنْ جَانِبَهُ لِأَوْلِيَائِكَ، وَ ابْسُطْ يَدَهُ عَلَى أَغْدَائِكَ» - ١٠٧

«وَسَكَانُ الْهَوَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ الْمَاءِ» - ٩٥

«وَلَمْ تَلِدْ فَتَكُونِ مَوْتُودًا» - ١١٥

«يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ» - ٢٩٥

حضرت امام محمد باقر عليه السلام :

«إِنَّ الْعَبْدَ لَيُرْفَعُ لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ نِصْفُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ خُمُسُهَا فَمَا يُرْفَعُ لَهُ

إِلَّا مَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ بِقَلْبِهِ وَ إِنَّمَا أَمَرْنَا بِالنَّافِلَةِ لِيَتِمَّ لَهُمْ بِهَا مَا نَقَصُوا مِنَ الْفَرِيضَةِ» - ٣٢١

«إِنَّ الْعُمْرَةَ وَاجِبَةٌ بِمَنْزِلَةِ الْحَجِّ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ» هِيَ

وَاجِبَةٌ مِثْلُ الْحَجِّ وَ مَنْ تَمَتَّعَ أَجْزَاءَهُ وَ الْعُمْرَةَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مُتَعَةً» - ٣١٢ پ

«إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ فَانظُرُوا

إِلَى عَظَمِ خَلْقِهِ» - ٢٩٦

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ لَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ مَّا

نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ يَوْمَ الْغَدِيرِ» - ١٤١

«دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَ بَيْنَ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وَلَدِهَا

فَعَدَدْتُ اثْنَيْ عَشَرَ آخِرَهُمُ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ» - ٤١٥

«لَا تَذْهَبْ بِكُمْ الْمَذَاهِبُ فَوَ اللَّهِ مَا شِيعَتُنَا إِلَّا مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ تَعَالَى» - ١٤٤

«مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ وَجْهَهُ النَّاسِ

إِلَيْهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرُّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا» - ١٣٦

«يُبْسِطُ لَنَا الْعِلْمُ فَنَعْلَمُ وَ يَقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ وَ قَالَ: سِرُّ اللَّهِ أَسْرَهُ إِلَى

جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَسْرَهُ جَبْرِئِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَسْرَهُ مُحَمَّدٌ إِلَى مَنْ شَاءَ اللَّهُ» - ۱۳۴

ابوالجارود می‌گوید: «از امام باقر علیه السلام پرسیدم: امام به چه وسیله شناخته می‌شود؟ فرمود: به خصلت و خصوصیتی که اول آن «نص» از جانب خدای متعال است و این که خداوند امام را همانند درفشی برای مردم برافرازد تا بر ایشان حجتی باشد، زیرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم علی را نصب و تعیین فرمود و او را با اسم و وجودش به مردم شناساند و دیگر امامان نیز همچنین هستند که هر امامی، امام بعد از خود را معین و منصوب می‌کند. - ۴۱۳

«اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ایشان چنان گفتند: هنگامی که نزد شما هستیم دنیا را به گونه‌ای فراموش می‌کنیم که گویا آخرت را می‌بینیم و چون به خانه می‌شویم، وضع عوض می‌شود... آیا این نفاق است؟...» - ۱۱۳

«اگر شنیدید که نام خدا را می‌برند بخورید. - ۴۵۳

«پروردگارا، غربت و تنهایی او را رحم کن و وحشت او را تو مأنوس باش و از رحمت خود او را آرامش ده، به طوری که از رحمت غیر تو بی‌نیاز گردد. او را به کسی که دوست دارد ملحق فرما.» - ۲۶۶

«ذبیحه‌ی مشرک را هنگامی که شنیدی نام خدا را می‌برد بخور، اما ذبیحه‌ی مسیحیان عرب را مخور» - ۴۵۴

حضرت امام جعفر صادق علیه السلام:

«أَتَدْرِي كَمْ بَيْنَ الْمُشْتَرَى وَ الزُّهْرَةِ مِنْ دَقِيقَةٍ» - ۱۲۲

«أَتَأْفِي الْإِسْلَامَ ثَلَاثَةَ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْوَلَايَةِ ...» ۱۴۱

«أَذْرَكَ سَلْمَانُ الْعِلْمَ الْأَوَّلَ وَ الْعِلْمَ الْآخِرَ وَ هُوَ بَحْرٌ لَا يُنْزَحُ وَ هُوَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ» - ۲۴۴

«الْإِيمَانُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ، فَأَلَمِقْدَادُ فِي الثَّامِنَةِ وَ أَبُو ذَرٍّ فِي التَّاسِعَةِ وَ سَلْمَانُ فِي الْعَاشِرَةِ» - ٢٤٤

«الحِكْمَةُ وَ ضِدُّهَا الْهَوَى» - ٩٦

«السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ. رَحِمَ اللَّهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَ الْمُسْتَأَخِرِينَ وَ إِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ» - ٢٦٧

الْمُؤْمِنُ هَاشِمِيٌّ لِأَنَّهُ هَشَمَ الضَّلَالِ وَ الْكُفْرَ وَ النَّفَاقَ وَ الْمُؤْمِنُ قُرَشِيٌّ لِأَنَّهُ أَقْرَ لِلشَّيْءِ ... وَ الْمُؤْمِنُ نَبَطِيٌّ لِأَنَّهُ اسْتَنْبَطَ الْأَشْيَاءَ ... وَ الْمُؤْمِنُ أُعْجَمِيٌّ لِأَنَّهُ أُعْجِمَ عَنِ الدَّلَامِ ... وَ الْمُؤْمِنُ فَارِسِيٌّ لِأَنَّهُ يَفْرَسُ فِي الْإِيمَانِ، لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ مَنُوطًا بِالشَّرِيكَ لَتَنَاوَلَهُ أَبْنَاءُ فَارِسَ يَعْنِي بِهِ الْمُتَفَرِّسَ، فَاخْتَارَ مِنْهَا أَفْضَلَهَا وَ اعْتَصَمَ بِأَشْرَفِهَا وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» - ٢٤٣

«إِنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ الْعِبَادَ بِطُرُقِ الْهُدَى وَ شَرَعَ لَهُمْ فِيهَا الْمَنَارَ ... اقْتَصُوا الطَّرِيقَ بِالتِّمَاسِ الْمَنَارِ» - ١٤٤

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَازٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ» - ٢٩٦

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَضَعَ الْإِيمَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَهْهُمْ» - ١٠٦

«إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى خَلْقِهِ خَمْسًا فَرَخَّصَ فِي أَرْبَعٍ وَ لَمْ يُرَخِّصْ فِي وَاحِدَةٍ» - ١٤٥

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ» - ١٠٥

«إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَنَّ النُّجُومَ لَا يَحِلُّ النَّظَرُ فِيهَا...» - ١١٩

«أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَغْسِلْ عَمَّارَ بْنِ يَاسِرٍ وَ لَا هَاشِمَ بْنَ عُتْبَةَ وَ هُوَ الْمِرْقَالُ دَفَنَهُمَا

فِي ثِيَابِهِمَا بِدِمَائِهِمَا وَ لَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِمَا» - ٧١

«إِنَّ مِنَ الْعِبَادَةِ شِدَّةَ الْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى...» وَ «إِنَّ حُبَّ الشَّرَفِ وَ الذِّكْرِ لَا

يَكُونَانِ فِي قَلْبِ الْخَائِفِ الرَّاهِبِ» - ١٤٥

إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَهَيُّاً لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وَ لَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ. - ۲۹۶

«ثَلَاثٌ مَنْ كُنَ فِيهِ فَلَا تُرْجَى خَيْرُهُ مَنْ لَمْ يَسْتَحِ مِنَ الْعَيْبِ وَ يَخْشَى اللَّهَ بِالْغَيْبِ

وَ يَرْعُو عِنْدَ الشَّيْبِ» - ۱۴۳

«خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ» - ۴۵۸

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنَامَ رَسُولُهُ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ قَامَ قَبْدًا فَصَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ وَ أَسْهَاهُ فِي صَلَاتِهِ فَسَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَصَفَ مَا قَالَهُ ذُو الشَّمَالَيْنِ وَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِهِ رَحْمَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ لَثَلَا يَغِيرَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمَ إِذَا هُوَ نَامَ عَنْ صَلَاتِهِ أَوْ سَهَا فِيهَا فَيَقَالُ قَدْ أَصَابَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم» - ۶۱

« ضَلَّ عِلْمُ ابْنِ شُبْرُمَةَ عِنْدَ الْجَامِعَةِ إِمْلَاءَ رَسُولِ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم...» - ۱۳۹

«عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَ لَا تَكُونُوا أَغْرَابًا...» - ۱۴۲

«عَنِ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ مِمَّا يَكُونَانِ؟ فَقَالَ لِي: يَا أَبَا أَيُّوبَ! إِنَّ الْمَرِيخَ كَوْكَبٌ حَارٌّ وَ

زُحَلٌ كَوْكَبٌ بَارِدٌ» - ۱۲۲

«غَبِنَ الْمُسْتَرْسِلُ رَبًّا» - ۱۱۷

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «يَا بُنَيَّ اعْرِفْ مَنَازِلَ الشَّيْعَةِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ وَ مَعْرِفَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَعْرِفَةَ هِيَ الدَّرَايَةُ لِلرَّوَايَةِ وَ بِالْأَدْرَايَاتِ لِلرَّوَايَاتِ يَعْلُو الْمُؤْمِنُ إِلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ، إِنِّي نَظَرْتُ فِي كِتَابٍ لِعَلِيٍّ ع فَوَجَدْتُ فِي الْكِتَابِ أَنَّ قِيَمَةَ كُلِّ أَمْرٍ وَ قَدْرَهُ مَعْرِفَتُهُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُحَاسِبُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي دَارِ الدُّنْيَا.» - ۱۷

«قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ: أَنَا عِلْمُ اللَّهِ وَ أَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِي وَ لِسَانُ اللَّهِ

الَّنَاطِقُ وَ عَيْنُ اللَّهِ وَ جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا يَدُ اللَّهِ» - ۳۵۲

«قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ فَقَالَ: تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ

مُحْدَثَةٌ بِالْفِعْلِ» - ۱۰۴

«كَانَ أَكْثَرُ عِبَادَةِ أَبِي ذَرٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ التَّفَكُّرُ وَالِاعْتِبَارُ» - ۴۰۳
 «كَذَّبُوا لَيْسُوا لَنَا بِمَوَالٍ أُولَئِكَ قَوْمٌ تَرَجَّحَتْ بِهِمُ الْأُمَانِيُّ مَنْ رَجَا شَيْئاً عَمِلَ لَهُ
 وَمَنْ خَافَ شَيْئاً هَرَبَ مِنْهُ» - ۱۳۷

«لَا تَأْكُلُهُ إِنْ سَمَىٰ وَإِنْ لَمْ يُسَمَّ» - ۴۴۹
 «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» - ۱۵۹
 «لَا يَذْبَحُ أَضْحِيَّتَكَ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ» - ۴۵۰
 «لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ مَنُوطًا بِالثَّرِيَّا لَتَنَاولَهُ أَتْنَاءُ فَارِسَ» - ۲۳۸
 «مَا خَالَفَ الْعَامَّةُ فِيهِ الرَّشَادُ» - ۴۵۹

«مَنْ حَفِظَ مِنْ أَحَادِيثِنَا أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمًا فَعِيهَا» - ۱۳۵
 «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَّرَهُ
 عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا» - ۳۷۹

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُ شَيْئًا وَلَا
 يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي الْوَهْمِ فَهُوَ بِخِلَافِهِ» - ۲۰۱
 «مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ» - ۲۹۶

«وَاعْلَمْ يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اسْمَ هَذَا الْعَالَمِ بِلِسَانِ الْيُونَانِيَّةِ الْجَارِي الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ
 قُوسْمُوس...» - ۹۶

«يَا حَفْصُ يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ» - ۱۴۵

«آری به خدا قسم آمدن شما را می فهمند و خوشحال می شوند و با شما
 انس می گیرند.» - ۲۶۸

«اگر هنگام ذبح خودتان حضور داشتید و شنیدید که نام خدا را می برند
 بخورید و اگر حضور نداشتید و کسی دیگر هم حضور نداشته که شما را با خبر
 کند مخورید.» - ۴۵۳

«به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم نماز و دعا و صدقه ای که برای میت انجام

می‌شود، به آنها می‌رسد؟ حضرت فرمود: «بلی» پرسیدم: آیا می‌فهمند این صدقات را چه کسی برای آنها فرستاده است؟ فرمود: «بلی، تا آنجا که ممکن است شخص صدقه دهنده مورد غضب صاحب قبر باشد و با این صدقه و نماز و عبادت موجبات رضایت مرده را فراهم کند و از او راضی شود.» - ۲۶۷

«حدیث ما را روشن و واضح نقل کنید، زیرا که ما مردمی فصیح و سخندانیم» - ۳۷

«رسول خدا ﷺ از نماز خواندن و نشستن بر روی قبر و تکیه دادن به آن و ساختمان کردن بر روی آن نهی کرده است.» - ۲۶۷

«رسول خدا ﷺ رسمش آن بود که هشت رکعت نماز نافله‌ی ظهر و چهار رکعت نماز واجب ظهر و هشت رکعت نافله‌ی عصر و چهار رکعت نماز واجب عصر و سه رکعت نماز مغرب، و چهار رکعت نافله‌ی آن، و چهار رکعت نماز عشاء، و هشت رکعت نافله‌ی شب، و سه رکعت وتر، و دو رکعت نافله‌ی صبح، و دو رکعت نماز واجب صبح، می‌خواند.» - ۳۲۱

«عامر بن عمیره می‌گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم: به من چنین رسیده است که فرموده‌اید اگر مردی از دنیا رفت و حجّ نگذارد و فردی از خانواده‌اش از جانب او حجّ گزارد، کفایت می‌کند.» حضرت فرمود: «آری». امام سپس در ادامه به حدیث حضرت رسول ﷺ استشهد می‌کند.» - ۶۵

«قربانی شما را هرگز یهودی و مسیحی ذبح نکند.» - ۴۵۳

«موسی و هارون هر دو نبی مرسل و برادر بودند، اما خداوند نبوت را نه در نسل موسی، بلکه در فرزندان هارون قرار داد و هیچ کس را نسزد که بگوید: چرا خدا چنین کرد. امامت خلافت خداوند است و کسی را نسزد که بگوید: چرا خداوند آن را در نسل حسن قرار نداد و در نسل حسین قرار داد؛ چرا که خداوند در افعالش حکیم است و از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود؛ بلکه این آدمیانند که در آنچه می‌کنند، بازخواست می‌شوند.» - ۴۲۶

«هریک از مسلمانان که برای مرده‌ای عمل صالح انجام دهد خداوند اجر و

ثواب آن عمل را برای عامل دو برابر می‌کند و از پرتو آن عمل، میت نیز بهره‌مند می‌شود. - ۲۶۸

حضرت امام موسی کاظم علیه السلام:

«اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْمُعَارِينَ وَلَا تُخْرِجْنِي مِنَ التَّقْصِيرِ» - ۱۴۲
«إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَضْلٌ» - ۱۲۰

«قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام كَيْفَ أَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ فَقَالَ لَا تَعَمَّقْ فِي الْوُضُوءِ وَلَا تَلْطِمِ وَجْهَكَ بِالْمَاءِ لَطْمًا...» - ۲۹۰
«وَأَعَارَ قَوْمًا إِيْمَانًا فَإِنْ شَاءَ تَمَمَهُ لَهُمْ وَإِنْ شَاءَ سَلَبَهُمْ إِيَّاهُ قَالَ وَفِيهِمْ جَرَتْ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ وَقَالَ لِي إِنْ قُلْنَا كَانَ مُسْتَوْدَعًا إِيْمَانُهُ فَلَمَّا كَذَبَ عَلَيْنَا سُلِبَ إِيْمَانُهُ ذَلِكَ.» - ۱۴۰

«يَا مُحَمَّدُ أَنْتُمْ أَشَدُّ تَقْلِيدًا أَمْ الْمُرْجِئَةُ» - ۱۴۰

«با لطف و مدارا نصیحتش کن و اگر (به جهت عدم درک) دلتنگ شد خود را به دردسر نیافکن و به واسطه‌ی او خود را در معرض فتنه و مشکلات قرار مده.» - ۳۹۴

حضرت امام رضا علیه السلام:

«اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمَانَعَ بَيْنَهُمْ إِنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَةِ ضَرُورَةٌ» - ۹۶
«أَمَّا اللَّطِيفُ فَلَيْسَ عَلَى قِلَّةٍ» - ۱۰۳
«إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَشِيعَتِهِ وَإِنْ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَحُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةُ قُبُورِهِمْ. فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ وَتَصَدِيقًا بِمَا رَغِبُوا فِيهِ»

كَانَ أَيْمَتُهُمْ شُفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» - ۲۷۳

«طَبَائِعُ الْجِسْمِ عَلَى أَرْبَعَةٍ فَمِنْهَا الْمَوَادُّ الَّتِي لَا تُحْيِي النَّفْسَ إِلَّا بِهِ وَبِنَسِيمِهِ وَ يَخْرُجُ مَا فِي الْجِسْمِ مِنْ دَاءٍ وَ عُقُوتَةٍ» - ۹۵

«فَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ فِرَاسَةٌ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَلَى قَدَرِ إِيْمَانِهِ وَ مَبْلَغِ اسْتِبْصَارِهِ وَ عِلْمِهِ وَ قَدْ جَمَعَ اللَّهُ لِلْأَيِّمَةِ مَا فَرَّقَهُ فِي جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾» - ۳۷۳

«مَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي» - ۲۰۱

«مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ وَ مَنْ وَصَفَهُ بِالْمَكَانِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ مَا نَهَى عَنْهُ فَهُوَ كَاذِبٌ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكََاذِبُونَ﴾» - ۲۰۱

«وَ أَنْ يَكُونَ الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ وَاجِبَيْنِ جَمِيعاً فَلَا تُعْطَلُ الْعُمْرَةُ وَ تَبْطُلَ وَ لَا يَكُونَ الْحَجُّ مُفْرَداً مِنَ الْعُمْرَةِ» - ۳۱۲ پ

«يَتَكَلَّمُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ...» - ۳۳

«ابوهاشم، عقل بخشش خدایی است و ادب با رنج و تعب به دست می آید. هر که رنج تحصیل آن را تحمل کند بدان دست یابد و هر که خواهد با تکلیف و زحمت عقل و خرد به دست آورد جز جهل و نادانی نیافزاید.» - ۳۹۴

«جَدَم (امام صادق علیه السلام) درست گفته است، اما می دانی مراد از سفهاء چه کسانی هستند؟ گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: آنها قصه پردازان در طبقه‌ی مخالفان ما هستند و آیا می دانی که علماء چه کسانی هستند؟ گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: آنان دانشمندان آل محمدند. همان‌ها که خداوند طاعت آنها را واجب و محبت‌شان را ضروری اعلام کرده است. و نیز می دانی که مراد از «أَوُ»

۵۳۲ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

يَصْرِفَ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ» چیست؟ گفتیم: خیر. فرمود: به خدا سوگند مراد از این سخن ادعای امامت آن هم به ناحق است و کسی که چنین اعایی کند او در آتش خواهد بود.» - ۱۳۶

«هر که بیاید به نزد قبر برادر مؤمن خود و دست بر قبر بگذارد و هفت مرتبه سوره انا أنزلناه را بخواند از فزع اکبر (ترس بزرگ) که روز قیامت است ایمن شود.» - ۲۶۷

حضرت امام جواد علیه السلام:

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي: مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ فَقَالَ: إِجْمَاعُ الْأَلْسُنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَةِ قَوْلَهُ تَعَالَى: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...» - ۱۰۸

«از امام جواد علیه السلام پرسیدم: معنای خدا یکتاست چیست؟ فرمود: اتفاق همه‌ی زبان‌ها بر یکتایی او چنانچه خودش فرماید: اگر از آنها بپرسی چه کسی آنها را آفریده؟ محققاً می‌گویند: خدا» - ۱۰۹

حضرت امام هادی علیه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قُلُوبَ الْأَئِمَّةِ مَوْزِعاً لِإِرَادَتِهِ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شَيْئاً شَاءُوهُ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ - ۳۵۰
«بِمَوْلَاتِكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ الْمُفْتَرَضَةُ» - ۴۳۰

حضرت امام حسن عسکری علیه السلام:

«أَعْطَاهُ اللَّهُ بِكُلِّ حَرْفٍ نَوْراً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» - ۶۳
«لَوْ كَانَ الدِّينُ مُعْلَقاً بِالثَّرِيَا لَتَنَاولَهُ رِجَالٌ مِنْ أُنْبَاءِ فَارِسَ» - ۲۳۸

نمایه ها \ ۵۳۳

حضرت امام مهدی علیه السلام :

«قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيَّةِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ شِئْنَا وَ اللَّهُ يَقُولُ ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ

اللَّهُ﴾ - ۳۵۰

فہرست اعلام



[حضرت] آدم ۴۲۳
آذرخشی، مصطفیٰ ۱۹
[شیخ] آغا بزرگ تهرانی ۱۲۸
آملی، سید حیدر ۳۲۰، ۳۴۱، ۳۵۸



ابان بن تغلب ۳۲۸، ۳۳۰
ابان بن عثمان احمر ۷۵
[حضرت] ابراہیم ۲۰۸، ۲۱۰، ۴۲۳
ابراہیم بن ابی کریمہ ۳۲۷
ابراہیم تیمی ۳۰۸
ابن ابجرکنانی، ابو عمر طیب عبد اللہ بن سعید
بن حیان ۶۴
ابن ابی الحدید، عبد الحمید ۱۳۲، ۳۷۱
ابن ابی حاتم ۲۳۶
ابن ابی رافع، عبید اللہ ۶۴
ابن ابی شعبہ حلبی، عبید اللہ بن علی ۶۴
ابن ابی شبیہ ۲۳۶
ابن ابی صہبان، محمد ۷۴
ابن ابی عزافر
□ شلمغانی، محمد بن علی
ابن ابی عمیر ۷۳
ابن ابی ملکہ ۲۷۹
ابن اسحاق، محمد ۴۲۳
ابن الحجاج اللخمی، محمد ۲۵۴
ابن اورمہ قمی، محمد ۸۴
ابن بزیع، محمد بن اسماعیل ۲۶۷
ابن بلال، علی ۲۶۷
ابن جریر طبری ۱۸۷، ۲۱۸
ابن جشعم، سراقہ بن مالک ۳۰۳، ۳۰۶

۵۳۶ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی ۳۴۵	ابن غضائری، احمد بن حسین ۶۵، ۷۶، ۷۹، ۸۴
ابن جهم، حسن ۶۴	
ابن حبان، محمد بن احمد ۳۲۷	ابن فارض ۳۳۹، ۳۴۰
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی ۱۸۹، ۲۴۹، ۲۸۹، ۳۲۹، ۳۴۶	ابن فضال، حسن بن علی ۶۱، ۶۴، ۷۴
ابن حرمش رازی، حسین بن عباس ۶۶، ۷۹	ابن فقیه همدانی ۲۴۲
ابن حزم اندلسی، علی بن احمد ۲۴۴	ابن قیم جوزیه ۲۳۴
ابن خانبه ۷۱	ابن قتیبه ۱۳۲
ابن خلدون، عبدالرحمن ۱۷۸	ابن مردویه ۲۵۴
ابن راهویه، اسحاق ۲۳۶	ابن مسعود ۲۵۴، ۲۸۷
ابن سلام ۲۸۶	ابن مصعب، عنبسه ۶۵
ابن سماعة، حسین بن محمد ۷۳	ابن معازلی ۴۲۵
ابن سماک ۲۶۹	ابن معبد جهنی، سبره ۳۰۶
ابن سیرین ۲۴۴	ابن مقفع ۲۴۲
[شیخ الرئيس] ابن سینا، حسین بن عبدالله ۹۹	ابن مقلاص غالی، محمد ۱۴۰
ابن شبرمه، عبدالله ۱۳۹	ابن میثم ۱۳۲
ابن شهاب الزهري ۱۸۷	ابن میمون، عبدالواحد ۳۲۷-۳۲۸
ابن شهر آشوب، محمد بن علی ۲۱۹	ابن نجار ۳۲۷
ابن طیفور بسطامي ۲۹۳	ابن نعمان، محمد بن علی ۶۶
ابن عباس ۱۱۶، ۲۱۷، ۳۰۶	ابن ولید ۶۸، ۶۹، ۸۴
ابن عبیده، محمد ۱۳۰	ابوالحجاج مزی ۳۲۸
ابن عبید یقطینی، محمد بن عیسی ۶۹	ابوالعباس فضل بن عبدالملک بقباق ۶۱
ابن عربی، محی الدین محمد بن علی ۱۳۲، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۴۱، ۳۲۰، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۱	ابوالقاسم علی بن ابراهیم ۳۲۷
۳۵۵، ۳۴۵	ابوالقاسم علی بن احمد کوفی ۶۷
ابن عمر ۳۶، ۲۸۹	ابوامامه ۳۲۸
	ابوایوب ابراهیم بن عیسی ۳۱۴
	ابوبصیر، یحیی بن قاسم ۸۱، ۱۱۸، ۴۵۱، ۴۶۰

نمایه‌ها \ ۵۳۷

- ابوبکر ۱۰۸، ۳۰۴، ۳۰۶
 ابوتراب ۲۲۱
 ابوجعفر جعفری ۶۳
 ابوجمیلہ ۳۲۸
 ابوحاتم رازی ۴۲۵
 ابوحریر رقاشی ۲۹۰
 ابوحمزہ ثمالی ۷۵
 ابوحنیفہ ۲۱۹، ۲۴۵
 ابوخالد کابلی ۴۱۶
 ابوخالد لوحی ۴۱۶
 ابوذر غفاری ۹۲، ۳۰۶
 ابوزکریا ۲۵۰
 ابوسعید خدری ۴۴، ۳۰۶
 ابوسمیه، محمد بن علی ۶۹، ۷۰
 ابوطالب ۲۱۱
 ابوعبدالله، حسین بن شاذویه صفار قمی ۶۷
 ابوعلی نیشابوری ۲۱۳
 ابوعمر متطبب ۶۴
 ابولبابہ ۱۱۱
 ابومحمد حسن بن الحسین بن مهاجر ۳۳۱
 ابوموسیٰ اشعری ۳۰۶، ۳۰۸
 ابونعیم اصفهانی ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۵، ۴۲۵
 ابوهاشم ۳۹۵
 ابوهریرہ ۳۷، ۱۸۷، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۵۳، ۳۲۸، ۳۲۹
 ابی سفیان ۴۶
 ابی یعلیٰ موصلی ۲۳۶، ۳۲۴
 احمد امین ۲۴۵
 احمد بن حنبل ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۴۲۵
 احمد بن ابی نصر ۳۱۵
 احمد بن محمد بن حسین قمی ۲۱۹
 اربلی ۱۳۲
 ارسطو ۳۰، ۹۱
 ارسطو طالیس ۱۰۵
 ازهری ۱۳۲
 اسپتزر، لئو ۳۱
 استرآبادی، محمد بن قاسم ۷۶
 اسماعیل بن جعفر ۴۳۶
 اشعری، محمد بن احمد بن یحییٰ ۶۸، ۲۶۷
 اصفهانی، داوود بن علی ۲۴۴
 [حضرت] الیاس ۴۲۲
 امام علی علیه السلام ۲۰، ۴۰، ۵۹، ۶۳، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۴-۱۳۳، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۷، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۹-۲۱۶، ۲۲۳، ۲۵۴، ۲۸۸، ۳۰۶، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۵۴-۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۴-۳۷۳، ۳۷۸، ۳۸۱-۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۷-۴۱۶، ۴۲۲-۴۲۱، ۴۴۹، ۴۲۵
 امام حسن مجتبیٰ علیه السلام ۳۳، ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۹
 ۲۴۵، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۳

۵۳۸ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

امام حسین علیه السلام ۱۲۲، ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۴۵، ۱۴۲، ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۹۴، ۴۳۸-۴۳۶، ۴۴۹	امام رضا علیه السلام ۳۵، ۹۳، ۹۶، ۱۱۹، ۱۳۶، ۲۰۱، ۴۴۱، ۴۳۳، ۴۲۶، ۴۲۴، ۳۸۳، ۳۲۸
امام سجّاد علیه السلام ۶۴، ۷۵، ۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۷- ۲۶۷، ۲۷۲، ۳۱۳، ۳۹۵، ۴۳۸-۴۳۷، ۴۴۱	امام جواد علیه السلام ۵۹، ۲۱۴، ۳۱۵، ۴۴۱
امام محمد باقر علیه السلام ۸۱، ۹۷، ۱۰۳، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۴۴، ۲۶۷، ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۲۱، ۴۱۴، ۳۳۰، ۳۲۸-۳۱۶، ۴۱۳، ۴۳۵، ۴۴۲	امام هادی علیه السلام ۷۶، ۷۹، ۲۱۴، ۴۴۱
امام حسن عسکری علیه السلام ۶۳، ۱۲۳، ۲۱۴، ۲۵۷	امام عصر (عج) ۱۷۴، ۲۰۷، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۴۲
ام ایمن ۹۲	ام ایمن ۹۲
امام جعفر صادق علیه السلام ۳۹، ۶۰، ۶۴-۶۵، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۶-۱۳۵	ام سلمه ۲۰۷
امین، سید محسن ۲۵۶	امین، سید محسن ۲۵۶
۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵-۱۴۴، ۱۵۹، ۲۰۱، ۲۴۴، [علامه] امینی، عبدالحسین ۲۶۹	انس بن مالک ۴۵، ۳۰۶، ۳۲۸-۳۲۷
۲۶۶، ۲۶۸، ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۳۰، ۳۳۲	اوجاقلو، ابوالقاسم ۱۸
۳۵۲، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۴۹-۴۵۶	ایجی ۴۱۲
۴۵۹	امام موسی کاظم علیه السلام ۷۴، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۴۰، [حضرت] ایوب علیه السلام ۴۲۹



باقری، حمید ۱۸	بطاننی، علی بن ابی حمزه ۴۳۸
بالی، شارل ۲۹-۳۰	بغوی ۳۰۵
بجلی کوفی، محمد بن قیس ۶۴	بقراط ۹۲
بحرانی، سید ماجد ۱۳۲	[شیخ] بهائی، محمد بن حسین عاملی ۳۳۰
بخاری، محمد بن اسماعیل ۱۸۶، ۳۲۷	۴۵۴
براء بن عازب ۳۰۶	بیان بن سمعان ۲۲۳
برقی، احمد بن محمد بن خالد ۷۲، ۷۵، ۱۳۱، ۳۲۴، ۲۱۹	بیهقی، ابوبکر ۲۳۶، ۳۴۵، ۴۲۵



پاینده، ابوالقاسم ۲۴۶



تفتازانی ۴۱۲



ثقفی کوفی ۲۲۰-۲۱۹

ثعلبی ۲۳۶



جعفر، جابر بن یزید ۴۱۵	جابر عبدالله انصاری ۳۰۶، ۲۵۴
جعفر بن ابی طالب ۲۱۱	جاحظ ۲۵۳
[علامه] جعفری، محمدتقی ۳۸۰	جالینوس ۹۲
جندی، مویدالدین ۱۹۶	جامی، عبدالرحمن ۳۴۳-۳۴۲، ۳۵۸
جورقانی، ابو عبدالله حسین بن ابراهیم ۲۴۸	جرجانی ۴۱۲



حسین بن منذر ۴۲	حجر بن عدی ۲۲۲
حفصه ۳۰۶	حذیفه بن منصور ۷۱
حلاج، حسین بن منصور ۳۳۴	[شیخ] حر عاملی، محمد بن حسن ۵۶، ۲۹۰،
حماد بن بشیر ۳۳۱	۴۱۳، ۳۴۷، ۲۹۶
حمزه ۲۷۹، ۲۱۱	حسن بصری ۲۴۴، ۲۶۹، ۳۲۰
حمیدالله، محمد ۴۴	حسن بن سهل ۲۴۲
حمید بن زیاد ۷۳	حسن بن محبوب ۷۴
حمیری، عبدالله بن جعفر ۱۳۱	حسن زاده آملی ۱۰۳، ۲۹۴
حمیری، محمد بن عبدالمنعم ۱۶۹، ۲۴۲	حسین بن سعید اهوازی ۷۰، ۷۲، ۸۴، ۳۲۳،
الحنینی، حسن بن یحیی ۳۳۱	۳۲۷
حیدری نسب، علیرضا ۱۹	حسین بن علوان ۲۵۵، ۲۵۶



خسروپرویز ۴۱

خالد بن مخلد ۳۲۹

۵۴۰ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

الخشنی، حسن بن یحیی ۳۳۱-۳۳۲
خلیل بن احمد ۴۶۱
خمارلو، مهین ۲۰
خویی، سید ابوالقاسم ۲۵۶



درجینی ۲۵۰
دوسوسور، فردینان ۲۹



ذهبی ۲۱۳، ۲۲۸



راغب اصفهانی ۲۰۹
راوندیه، عباس ۲۲۳
رواسی، عثمان بن عیسی ۴۳۸-۴۳۹



زبیر ۳۰۴، ۳۷۲
زکریا ۴۲۲
زمخشری ۱۳۲



سام ۴۲۳
ساباطی، عمار بن موسی ۸۲
سبحانی، جعفر ۱۹۰
سجستانی، حبیب ۱۱۹
سجستانی، حریر بن عبدالله ۶۴
سعدبن ابی وقاص ۲۲۲، ۳۱۱
سعید بن مسیب ۳۰۹
سکینه ۱۲۳
سلیمان فارسی ۹۲، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۴، ۴۲۴
سلیمان بن خالد ۱۲۲
سلیم بن قیس هلالی ۶۴، ۶۹، ۷۶
سمرقندی ۲۳۶
سهرابی، حسین ۲۰
سهروردی ۱۳۲
سهل ۲۴۲
سید بن طاووس ۱۸۱
سید رضی، محمد بن حسین ۳۴
سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین بن
موسی ۱۲۸، ۱۵۱-۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۷-۱۶۶،
۱۷۲-۱۷۰، ۱۷۸-۱۷۴

﴿ش﴾

شافعی ۴۰	شعرانی، ابوالحسن ۱۸، ۸۹، ۱۲۴-۱۰۰
شاهرودی، محمد رضا ۱۸	شلمغانی، محمد بن علی ۶۹
شبر، عبدالله ۳۳	شمعون بن لاوی ۴۴
شبستری ۳۳۶، ۳۴۰	شهمردان بن ابی‌الخير ۲۴۰
شرف‌الدین، عبدالحسین ۱۹۰	شهید اول ۱۳۲
شریعتی نیاسر، حامد ۱۸	شیبانی ۴۵۹
شریک بن عبدالله ۳۲۹	شیث ۴۲۳

﴿ص﴾

صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم ۱۳۲	۳۲۶، ۳۳۰، ۴۱۵، ۴۲۳
۲۹۲، ۳۴۳	صفار، محمد بن حسن ۶۸
[شیخ] صدوق، محمد بن علی بن بابویه ۵۹	صغانی، عبدالرزاق ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۳۶، ۳۲۲
۶۸-۷۴، ۸۱، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۷۷، ۲۱۹، ۴۲۵	

﴿ض﴾

ضحاک بن قیس ۳۱۱

﴿ط﴾

[علامه] طباطبائی، محمد حسین ۹۴، ۲۹۴	طلحه ۳۷۱
طبرانی ۳۲۵	طوسی، خواجه نصیرالدین ۸۹، ۱۳۲
[شیخ] طبرسی، فضل بن حسین ۱۳۱	[شیخ] طوسی، محمد بن حسن ۵۷، ۵۹، ۶۱
طیبی، علیرضا ۱۸	۷۵-۷۴، ۸۲، ۱۰۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۲۵۵
طریحی ۳۴۷	۴۱۶، ۴۳۸، ۴۵۳، ۴۵۹

﴿ع﴾

عامر بن عمیره ۶۵	عبدالرحمن (برادر عایشه) ۲۷۹
عایشه ۳۶، ۲۵۴، ۲۶۹، ۲۷۹، ۳۰۶-۳۰۵، ۳۲۷	عبدالملک بن عمر ۳۱۴

۵۴۲ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

عبدالله بن حسن بن علی ۷۴	علم الهدی ^۱ □ سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن
عبدالله بن سنان ۷۳	الحسین
عبدالله بن عمر ۲۵۴، ۳۰۶-۳۰۷	علی بن اسباط بن سالم ۷۴
عبیدالله بن جعفر ۲۵۳	علی بن محمد بن شیرة قاسانی ۷۰
عبید بن کثیر بن محمد کوفی ۷۶	علی بن مهزیار ۷۲
عبیده بن حارث ۲۱۱	علی بن یزید ۳۲۸
عثمان ۲۲۶، ۳۰۹	عمر ۲۲۱، ۳۰۴
عشوری، مریم ۲۰	عمران بن حصین ۳۱۰
عطاء بن ابی رباح ۳۲۸	عمر بن اسحاق ۳۲۸
عطاء بن یزید الیشی ۱۸۷	عمر بن حنظله ۴۵۱
عطاء بن یسار ۳۲۸، ۳۲۹	عمر بن عبدالله بن حارث ۳۱۱
العطار، محمد بن حسین ۳۲۸	عمرکی بن علی بوفکی ۷۴
عطار نیشابوری، فریدالدین ۳۳۴، ۴۲۵	عمر بن حرث ۳۲۱
عطیه ۳۱۴	عمرو عاص ۲۲۳
عقرقوفی، شعیب ۴۵۹	عیاشی ۱۱۹
عکرمه ۲۴۴	[حضرت] عیسی علیہ السلام ۱۹۷، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۹،
علاء بن رزین قلا ۷۴	۴۵۲



غریضی، علی بن جعفر ۷۴	غزالی، ابوحامد محمد ۱۱۴، ۱۳۲، ۳۳۴-۳۳۳،
	۳۵۵



فارابی ۱۳۲	فرعون ۳۳۷
[حضرت] فاطمه زهرا علیها السلام ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۱۹،	فرغانی، سعیدالدین ۳۴۰-۳۳۹، ۳۵۸
۲۷۹، ۳۰۶، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۳-	فریابی، جعفر بن محمد ۳۲۸
۴۲۲، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۴۲-۴۴۱	فضل بن سهل ۲۴۲
فخر رازی ۴۲۲	فضل بن شاذان نیشابوری ۵۹، ۶۴، ۴۱۶

نمایه‌ها \ ۵۴۳

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی ۱۸، ۹۰، ۱۴۳، ۱۴۶
 ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۱

﴿ق﴾

قاضی عبدالجبار معتزلی ۱۵۳، ۱۷۳ قندی، زیاد بن مروان ۴۳۸
 قاضی عیاض ۱۸۹ قنوجی ۲۴۵
 قتیبه بن الاعشی ۴۶۱ قونوی، صدرالدین ۳۲۰، ۳۳۹
 قثم بن عباس ۲۲۸ قیصری ۱۹۵

﴿ک﴾

کاشانی، عبدالرزاق ۱۹۶ [شیخ] کلینی، محمد بن یعقوب ۵۹، ۷۳-۷۴
 کاشانی، ملا فتح‌الله ۳۵۴ ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۷۷، ۲۴۴، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۳۰
 کرخی، محمد بن عبدالله ۸۴ ۴۱۵-۴۱۶
 کشی ۱۳۴

﴿ل﴾

لبید ۱۷۵

﴿م﴾

مازندرانی، ملا صالح ۹۰، ۱۱۴-۱۱۳، ۲۹۵ ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۲۱
 ۳۲۷-۳۲۸، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۷۲، ۴۰۹، ۴۱۱ ۳۴۶
 [علامه] مجلسی، محمد باقر ۳۸، ۱۲۹، ۲۳۹ ۴۱۴، ۴۲۳-۴۲۲، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۴۲، ۴۶۰
 محمد بن ابی حمزه ۷۳ ۴۵۲، ۴۲۶، ۳۴۹، ۲۹۵
 محقق حلی ۱۳۴ محمد بن اسماعیل [نوه امام صادق] ۴۳۶
 [حضرت] محمد ﷺ پیامبر خدا ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۷۹، ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۳۶-۳۹
 محمد بن زکریای رازی ۱۳۴ ۱۳۵، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۰۰
 محمد بن زیاده ۷۳ ۲۰۵-۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۴۹، ۲۵۱
 محمد بن عبدالوهاب ۲۷۵ ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۹
 محمد بن قیس ۱۱۸

۵۴۴ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

محمد بن مسلم ۳۲۱، ۴۵۱	مقداد ۹۲
محمد بن منکدر ۳۰۸	مقوقس ۴۳
محمد بن یوسف صالح شامی ۲۴۵	ملک الشعراء بهار ۲۸
محمد حنفیه ۲۶۹	مناوی ۲۴۹
محمی الدین، عبدالرزاق ۱۷۳	منصور ۱۲۱
مدرسی، حمید ۲۱	موحد ابیطحی، محمد علی ۷۹
[حضرت] مریم ۱۹۷	[حضرت] موسی علیهما السلام ۱۰۸، ۲۰۶، ۴۲۶-۴۲۵، ۴۲۹، ۴۵۲
مسلم بن حجاج ۱۸۶	موسی بن قاسم بن معاویه بجلی ۷۴
مطرف بن عبدالله ۳۱۰	مولایی، طاهره ۱۹
مطهری، مرتضی ۲۹۴	مولوی ۳۳۸-۳۵۵
معاذ بن جبل ۴۴	مؤمن الطاق □ ابن نعمان، محمد بن علی
معاذ بن کثیر ۷۱	میرحامد حسین ۴۲۵
معاویه ۲۱۲، ۲۲۳-۲۲۲، ۴۳۴-۴۳۳	میرحسینی، یحیی ۱۹
معقل بن یسار ۳۰۶	میرداماد ۱۳۴
[شیخ] مفید، محمد بن محمد بن نعمان ۵۷، ۸۱، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۵۳، ۴۱۶، ۴۵۶-۴۵۵	



نجاشی، احد بن علی ۴۱، ۶۴، ۷۵، ۷۹، ۸۴	نوبختی، ابوالقاسم حسین بن روح ۱۷۴
۲۵۶	[حضرت] نوح علیهما السلام ۲۱۴، ۳۳۸، ۴۲۳، ۴۲۵
نسایی ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۱۸	نووی ۲۸۹
نعمان بن بشیر ۲۱۸	نویری ۲۴۹
نقشبندی، بهاء الدین ۲۴۴	



وایتهد ۴۰۴	ورجلانی، ابوزکریا یحیی بن ابی بکر ۲۴۹
وائل بن حجر الکندی ۳۹	



هشام بن خالد ۳۳۱-۳۳۲

هشام بن عبدالملک ۴۳۵

هشام کنانی ۳۲۷-۳۲۸

هموشعف ۲۹۲

هارون ۴۲۶

هارون الرشید ۴۴۱

هرکلیوس ۴۱

الهروی، محمد بن عثمان ۳۳۱

هشام بن حکم ۳۹۴



[حضرت] یوسف علیہ السلام ۲۱۰

[حضرت] یوشع علیہ السلام ۴۲۳

یونس بن عبدالرحمان ۶۴-۶۳، ۴۳۹-۴۳۸

[حضرت] یحیی علیہ السلام ۴۲۲

یحیی بن زید بن علی بن حسین ۴۳۶

یحیی بن معین ۲۵۳، ۲۵۵

نمایه موضوع

- آملی، سید حیدر - نظریه در حدیث
 آقرب نوافل ۳۴۱-۳۴۲
 آموزش گروهی ۴۰۴-۴۰۵
 آیه تطهیر ۲۰۶-۲۰۷
 آیه میثاق - تردید در روایات ~ ۱۵۸
 ابن تیمیه - نظریه در زیارت قبور ۲۷۳-۲۷۴
 ابن جوزی، عبدالرحمن - نظریه در حدیث
 تجلی خداوند در قیامت ۱۸۸-۱۸۹
 ~ - نظریه در حدیث قرب نوافل ۳۴۵
 ابن حجر عسقلانی - نظریه در حدیث
 قرب نوافل ۳۴۶
 ابن عبدالوهاب، محمد - نظریه
 در شرک ۲۷۵-۲۷۶
 ابن عربی، محیی‌الدین - نظریه در حدیث
 تجلی خداوند در قیامت ۱۸۴، ۱۹۷-۱۹۱
 ~ - نظریه در حدیث قرب نوافل ۳۳۸-۳۳۵
 ابن قدامه کلبی، حسین بن علوان ۲۵۵-۲۵۷
 ابوهریره، عبدالرحمن صخرالدوسی ۲۵۳-۲۵۴
 اثافی - مفهوم ۱۴۲
 اجتهاد - دوره غیبت صغری ۱۵۴-۱۵۳
 ~ - دوره غیبت کبری ۱۵۴-۱۵۳
 احادیث متحدالمضون ۱۳۶-۱۳۵
 احمدی میانجی، علی - نقد و بررسی
 مکاتبات نبوی ۴۵-۴۴
 [مقاله] اخبار مناقب اهل بیت (علیهم السلام) میراث
 مشترک امت ۲۲۹-۲۰۵
 اختیار و نفی جبر ۱۵۹-۱۵۸
 اسماعیلیه [فرقه] ۴۳۷
 اصالة الاباحة ۱۶۰، ۱۷۶
 اصول عقلی - دیدگاه سیدمرتضی ۱۶۰-۱۵۷
 ~ - اختیار و نفی جبر ۱۵۹-۱۵۸
 ~ - اصالة الاباحة ۱۶۰-۱۵۹، ۱۷۶

۵۴۸ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

- ~ - ~ - ~ گزارش‌های تاریخی ۲۱۸-۲۱۶
 ~ - ~ - ~ فراوانی احادیث ۲۱۵
 ~ - ~ - ~ کتمان مناقب عترت ۲۱۸-۲۱۵،
 ۲۲۳-۲۲۰
 ~ - ~ - ~ مستندات قرآنی ۲۰۸-۲۰۶،
 ۲۱۲-۲۱۱
 ~ - ~ - ~ ویژگی‌ها ۲۱۴-۲۱۲
 اهوازی، حسین بن سعید ۳۲۲، ۳۲۲پ
 [کتاب] الايضاح / فضل بن شاذان ۵۹
 ایمان عاریتی ۱۴۰، ۱۴۳-۱۴۲
 بالی، شارل - زبان شناس ۳۰-۲۹
 بدعت ۲۷۷-۲۷۶
 ~ - مفهوم ~ - دیدگاه سید مرتضی ۱۷۵
 برائت ذمه ۱۷۶
 [مقاله] بررسی تطبیقی روایات فریقین در
 تشریع عمره‌ی تمتع ۳۱۵-۳۰۱
 [مقاله] بررسی حدیث تجلی خداوند در
 قیامت به‌صورت مختلف و نقد برداشت
 ابن عربی از آن ۲۰۲-۱۸۳
 [کتاب] بصائر الدرجات / محمد بن حسن
 صفار ۶۸
 بصیرت دینی [عوامل] ۳۸۷-۳۶۷
 ~ - تفکر ۳۸۳-۳۸۲
 ~ - تقوا ۳۷۸-۳۶۷
 ~ - زهد ۳۸۱-۳۷۸
- ~ - ~ - ~ حسن و قبح ۱۵۸-۱۵۷، ۱۷۶
 [کتاب] افعال لاتفعل / مؤمن الطاق ۶۶
 الگوپذیری ۴۰۱
 امامت ۴۴۴-۴۰۹
 ~ - اکمال ~ به‌امام عصر (عج) ۴۲۹-۴۲۸
 ~ - تداوم ~ در حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۲۷
 امامت - نص بر امامت ۴۴۴-۴۰۹
 ~ - ~ - نص خاص ۴۱۴
 ~ - ~ - نص عام ۴۱۴
 ~ - ~ - دیدگاه شیعه ۴۱۱
 امامت در حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۲۴-۴۲۳
 ~ - از نسل امام حسین علیه السلام ۴۲۷-۴۲۶
 امر به معروف و نهی از منکر - دیدگاه سید
 مرتضی ۱۶۹-۱۶۸
 امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث لوح فاطمه علیها السلام
 ۴۲۵-۴۲۴
 امین مصری، احمد - نظریه در حدیث
 فضیلت ایرانیان ۲۴۶-۲۴۵
 [کتاب] الانتصار / سید مرتضی ۱۶۵-۱۶۴
 [کتاب] الاوصیاء / علی بن احمد کوفی ۶۸-۶۷
 اهل بیت علیهم السلام - ارتباط با مرجعیت اصحاب
 ۲۲۸-۲۲۶
 ~ - افضل اصحاب ۲۱۲-۲۱۱
 اهل بیت علیهم السلام - مناقب و فضائل ۲۰۶، ۲۰۸
 ~ - ~ - تأثیر در حیات دین ۲۱۸-۲۱۶

- ~ - عاملان با بصیرت ۳۸۰-۳۸۱
- ~ - عبرت‌آموزی ۳۸۴-۳۸۶
- بصیرت دینی در پرتو معرفت به دنیا ۳۷۹-۳۸۰
- بصیرت دینی در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام ۳۶۷-۳۸۷
- [کتاب] التأدیب یا عمل یوم و لیلۃ / ابن خانبه کرخی ۷۰-۷۲
- تاریخ ائمه علیهم السلام در حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۳۲-۴۴۳
- ~ - امام حسن علیه السلام ۴۳۲-۴۳۳
- ~ - امام حسین علیه السلام ۴۳۳-۴۳۴
- ~ - امام سجاد علیه السلام ۴۳۴-۴۳۵
- ~ - امام محمد باقر علیه السلام ۴۳۵
- ~ - امام جعفر صادق علیه السلام ۴۳۵-۴۳۶
- ~ - امام موسی کاظم علیه السلام ۴۳۶-۴۳۷
- ~ - امام رضا علیه السلام ۴۳۸-۴۴۱
- ~ - امام جواد علیه السلام ۴۴۱
- ~ - امام هادی علیه السلام ۴۴۲
- تاریخ‌گذاری حدیث ۱۳۷-۱۴۰
- تجربه‌اندوزی ۴۰۲
- [کتاب] التخریج فی بنی الشیصان/ عبید بن کثیر بن محمد کوفی ۷۶-۷۷
- تخلیط [اصطلاح حدیثی] ۷، ۱۹
- تردد - مفهوم ۳۳۳پ
- تصوف - تفاوت با عرفان ۱۱۰-۱۱۱
- ~ - حجیت ~ در فهم دین - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن ۱۱۰-۱۱۳
- تصوف [علم] - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن ۱۱۲-۱۱۳
- تعالی تعبیر در صدور حدیث ~ صدور حدیث - معیار تعالی تعبیر
- تعامل عقل و نقل ~ عقل و نقل - تعامل ~
- تعلیم و تربیت - اصول مبتنی بر عقل ذاتی ۳۹۵-۴۰۵
- ~ - آموزش گروهی ۴۰۴-۴۰۵
- ~ - اصل آمادگی ۳۹۸-۳۹۹
- ~ - الگوسازی ~ - بینش خودشناسی ۳۹۶
- ~ - تجربه‌اندوزی ۴۰۲
- ~ - تساوی ونفی تبعیض آموزشی ۳۹۷
- ~ - تقویت عقل مسموع ۳۹۹-۴۰۴
- ~ - روش آموزش انفرادی ۳۹۷
- ~ - روش تعبد ۴۰۴-۴۰۲
- ~ - طبیعت‌گرایی ۴۰۱-۳۹۹
- ~ - عدالت ۳۹۷-۳۹۵
- ~ - قابلیت اشتراک عقول ۴۰۵-۴۰۴
- تعلیم و تربیت - اهمیت عقل در ~ ۴۰۵-۳۹۳
- توحید افعالی ۳۵۸-۳۵۷

- ~ - ~ - خدشه به سیمای قدسی پیامبر ﷺ
~ - ~ - تصوف ۱۱۰-۱۱۳
~ - ~ - دانش فقه ۱۱۷-۱۱۹
~ - ~ - دانش کلام ۱۱۳-۱۱۷
~ - ~ - دانش نجوم ۱۱۹-۱۲۳
~ - ~ - عرفان ۱۰۶-۱۱۰
~ - ~ - فلسفه ۱۰۱-۱۰۶
حدوث و قدم - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن
۱۱۴-۱۱۵
حدیث - حجیت متن ۵۶-۶۲
~ - ~ - دیدگاه [شیخ] طوسی، محمد بن
حسن ۵۷-۵۸
~ - ~ - دیدگاه [شیخ] مفید، محمد بن
محمد نعمان ۵۷
~ - ~ - حل تعارض ~ ۸۳-۸۱، ۴۴۸-۴۴۷
~ - ~ - روش شعرانی، ابوالحسن ۱۰۹-۱۱۰
حدیث - دیدگاه سید مرتضی ۱۵۴-۱۷۲
~ - ~ - اعتبار سنجی حدیث ۱۵۴-۱۵۵
~ - ~ - تعامل با عقل ۱۶۵-۱۷۱
~ - ~ - عرضه ~ بر قرآن ۵۴
~ - ~ - مفهوم ~ - دیدگاه سید مرتضی
۱۷۴-۱۷۵
حدیث - نقد سندی - نقد سندی حدیث
~ - ~ - نقد متنی - نقد متنی حدیث
~ - ~ - وثاقت ~ ۵۴
حدیث اثافی الاسلام ثلاثة ... - بیان
فقه‌الحديثی فیض کاشانی، ملا محسن
- ~ - ~ - ۲۲۵-۲۲۶
جوامع‌الکلم - بیان ابن اثیر ۳۳
جوامع‌الکلام نبوی ۳۲-۳۴
نیز - سبک‌شناسی کلام نبوی - سطح معنا
و محتوا - جامعیت
چهل حدیث - اهمیت حفظ ~ ۱۳۵-۱۳۶
حجاب [مفهوم عرفانی] ۱۰۹-۱۱۰
حج افراد ۳۰۱، ۳۰۱پ، ۳۰۶-۳۰۷
~ - روایات ۳۰۸-۳۰۹
حج عمره تمتع - عمره تمتع
حج قران ۳۰۲، ۳۰۲پ، ۳۰۶-۳۰۷
حجت بالغه - مصداق - بیان مجلسی،
محمد باقر ۴۲۶
[مقاله] حجیت و نقش دانش‌های بشری در
فهم و نقد روایات از دیدگاه علامه
شعرانی ۸۹-۱۲۴
حجیت دانش بشری - دیدگاه شعرانی،
ابوالحسن ۹۰-۱۲۴
~ - ~ - فهم گزاره‌های دینی ۹۷-۱۲۴
~ - ~ - مستندات روایی ۹۵-۹۷
~ - ~ - مستندات قرآنی ۹۵-۹۲، ۹۷،
۹۷پ، ۹۸-۱۰۱
حجیت دانش بشری در فهم دین - دیدگاه
شعرانی، ابوالحسن ۱۰۱-۱۲۴

- ۱۴۱-۱۴۲ حدیث اعار قوم ایماناً ... - بیان فقه‌الحدیثی
 ~ - ~ - تعارض با تعالیم اهل بیت علیهم السلام
 ۲۰۰-۲۰۲ حدیث اعار قوم ایماناً ... - بیان فقه‌الحدیثی
 ~ - ~ - مستندات قرآنی ۱۹۷-۲۰۰ فیض کاشانی، ملا محسن ۱۴۰
 ~ - ~ - نقد و بررسی اسناد حدیث ۱۷۸-۱۸۸ حدیث اللهم لا تجعلني من المعارين ...
 ~ - ~ - نقد و بررسی مأخذ حدیث ۱۸۴-۱۸۷ - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی،
 ~ - ~ - ابن جریر طبری ۱۸۷ ملامحسن ۱۴۳-۱۴۲ حدیث ان الله اخبر العباد بطرق الهدى ...
 ~ - ~ - بخاری در صحیح ۱۸۶ - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی،
 ~ - ~ - عبدالرزاق صنعانی در المصنّف ملامحسن ۱۴۴
 ۱۸۴-۱۸۶ حادیث ان الله فرض على خلقه خمسا ...
 ~ - ~ - مسلم بن حجاج ۱۸۶ - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی،
 ~ - ~ - نسایی در سنن ۱۸۶-۱۸۷ ملامحسن ۱۴۵ حدیث تجلی خداوند در قیامت - نقد و
 بررسی متن حدیث ۱۸۸-۲۰۲
 ~ - ~ - تعارض با آیات و روایات حدیث ان حب الشرف و الذکر ... - بیان
 ۱۹۰-۱۹۱ فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ۱۴۶
 ~ - ~ - دیدگاه ابن حجر ۱۸۹ حدیث انما الاعمال بالنیات ... - بیان
 ~ - ~ - دیدگاه ابن عربی، محی‌الدین فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن
 ۱۸۴، ۱۹۶-۱۹۱ ۱۳۷-۱۳۸ حدیث ان من العبادة شدة الخوف ... - بیان
 ~ - ~ - رؤیت خدا در دنیا ۱۹۱-۱۹۳ فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن
 ~ - ~ - فصوص الحکم ۱۹۳-۱۹۴ ۱۴۵-۱۴۶ حدیث بنی الاسلام على خمس ... - بیان
 ~ - ~ - دیدگاه اهل سنت ۱۸۸-۱۹۱ فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ۱۴۱
 ~ - ~ - دیدگاه سبحانی، جعفر ۱۹۰ حدیث تجلی خداوند در قیامت - نقد و
 ~ - ~ - دیدگاه شاکر، عبدالله ۱۸۸ بررسی ۲۰۲-۱۸۳
 ~ - ~ - دیدگاه شرف‌الدین، سید عبدالحسین ۱۹۰
 ~ - ~ - دیدگاه شیعه ۱۹۱-۱۹۰

- ~ - ~ - دیدگاه [علامه] عسکری، سید مرتضی ۱۹۰
- ~ - ~ - دیدگاه قیصری در شرح فصوص الحکم ۱۹۵-۱۹۶
- ~ - ~ - دیدگاه محمد صادق نجمی ۱۹۰
- ~ - ~ - موضوعات حدیث ۱۸۸-۱۸۹
- ~ - نقد و بررسی دیدگاه ابن عربی، محی‌الدین ۲۰۲-۱۹۶
- ~ - ~ - تعارض با تعالیم اهل بیت (علیهم‌السلام) ۲۰۲-۲۰۰
- ~ - ~ - مستندات قرآنی ۲۰۰-۱۹۷
- حدیث تشبیه ۴۲۵-۴۲۴
- حدیث ثقلین ۲۰۷
- حدیث ثلاث من کن فيه فلا ترج خیره ...
- بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملامحسن ۱۴۳
- حدیث خوف و رجاء ... - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ۱۳۶-۱۳۷
- حدیث رد شمس - دیدگاه سید مرتضی ۱۶۴، ۱۷۷
- حدیث سهو النبی - نقد و بررسی ۶۰
- حدیث ضلّ علم ابن شبرمة ... - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملامحسن ۱۴۰-۱۳۹
- حدیث طوبی لاهل السنة و الجماعة ... - نقد و بررسی سبک شناسانه ۴۷
- حدیث ظنی الصدور ۱۵۵
- حدیث علیکم بالتفقه فی دین الله ... - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ۱۴۲
- حدیث فضل عایشه علی النساء ... - نقد و بررسی سبک شناسانه ۴۴
- حدیث فضیلت ایرانیان ۲۵۸-۲۳۵
- ~ - تحریف در واژه‌ها - دیدگاه پاینده، ابوالقاسم ۲۴۷-۲۴۶
- ~ - دیدگاه اصفهانی، ابونعیم ۲۴۷
- حدیث فضیلت ایرانیان - دیدگاه موافقان ۲۵۰-۲۴۷
- ~ - ~ - تصریح به صحت ۲۴۸
- ~ - ~ - صحت ضمنی ۲۵۰-۲۴۸
- ~ - نقد و بررسی اعتبار حدیث ۲۵۰-۲۴۷
- ~ - نقد و بررسی بسامد واژگانی ۲۳۹-۲۳۶، ۲۴۷-۲۴۶
- ~ - نقد و بررسی جعلی بودن ۲۴۷-۲۴۵
- ~ - ~ - دیدگاه احمد امین مصری ۲۴۶-۲۴۵
- ~ - نقد و بررسی سندی ۲۴۸-۲۵۲
- ~ - ~ - منابع اهل سنت ۲۵۴-۲۵۲
- ~ - ~ - منابع شیعه ۲۵۸-۲۵۵
- ~ - نقد و بررسی شبهه‌ها ۲۵۱-۲۵۰

۵۵۴ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

- ~ - نقد و بررسی متنی ۲۵۱-۲۵۲ ~ - ارتباط با نهج البلاغه ۳۵۴-۳۵۵
- ~ - مصادیق ۲۴۳-۲۴۵ ~ - بررسی فقه الحدیثی ۳۳۲-۳۵۸
- ~ - ~ - سلمان فارسی ۲۴۴ حدیث قرب نوافل - بررسی فقه الحدیثی
- حدیث فضیلت ایرانیان - نقد و بررسی عارفان ۳۳-۳۴۴
- منابع اهل سنت ۲۵۲-۲۳۵، ۲۵۴-۲۳۸ ~ - ~ - آملی، سید حیدر ۳۴۱-۳۴۲
- ~ - ~ - واژه ایمان ۲۳۶-۲۳۷ ~ - ~ - ابن عربی، محیی الدین ۳۳۵-۳۳۸
- ~ - ~ - واژه دین ۲۳۷-۲۳۸ ~ - ~ - جامی، عبدالرحمن ۳۴۲-۳۴۳
- ~ - ~ - واژه علم ۲۳۸ ~ - ~ - شبستری، محمود ۳۴۰-۳۴۱
- ~ - نقد و بررسی منابع شیعه ۲۳۸-۲۳۹، ~ - ~ - عطار نیشابوری، فریدالدین
- ۲۵۵-۲۵۸ ۳۳۴-۳۳۵
- ~ - ~ - واژه ایمان ۲۳۸ ~ - ~ - غزالی، ابوحامد محمد ۳۳۳-۳۳۴
- ~ - ~ - واژه دین ۲۳۸-۲۳۹ ~ - ~ - فرغانی، سعیدالدین ۳۳۹-۳۴۰
- ~ - ~ - واژه علم ۲۳۹ ~ - ~ - قونوی، صدرالدین ۳۳۹
- ~ - نقد و بررسی و نقل‌های حدیث ~ - ~ - ملاصدرای شیرازی ۳۴۳-۳۴۴
- ۲۴۶-۲۴۷، ۲۳۵-۲۳۹ ~ - ~ - مولوی، جلال الدین ۳۳۸-۳۳۹
- حدیث فضیلت ایرانیان - نقد و بررسی حدیث قرب نوافل - بررسی فقه الحدیثی
- واژگان حدیث ۲۳۶-۲۳۹ محدثان ۳۴۴-۳۵۱
- ~ - ~ - ایمان ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۶-۱۴۷ ~ - ~ - بررسی فقه الحدیثی محدثان اهل سنت
- ~ - ~ - ثریا ۲۴۰-۲۴۱ ۳۴۴-۳۴۶
- ~ - ~ - دین ۲۳۷-۲۳۹، ۲۴۶-۲۴۷ ~ - ~ - ابن جوزی، عبدالرحمن ۳۴۵
- ~ - ~ - علم ۲۳۸-۲۳۹ ~ - ~ - بیهقی، ابوبکر ۳۴۵
- ~ - ~ - فارسی ۲۴۳-۲۴۱، ۲۵۰-۲۵۱ ~ - ~ - بررسی فقه الحدیثی محدثان شیعه
- حدیث فقیه حق الفقیه ... - بیان ۳۴۶-۳۵۱
- فقه الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ~ - ~ - [شیخ] حر عاملی، محمد بن
- ۱۳۸-۱۳۹ حسن ۳۴۷-۳۴۸
- حدیث قرب نوافل ۳۱۹-۳۵۸ ~ - ~ - طریحی، فخرالدین ۳۴۷

- ~ - ~ - مازندرانی، ملا صالح ۳۴۶-۳۴۷
- ~ - ~ - مجلسی، محمد باقر ۳۴۹-۳۵۱
- حدیث قرب نوافل - بررسی و نقد سندی ۳۲۷-۳۳۲
- ~ - ~ - محدثان اهل سنت ۳۲۷-۳۲۹
- ~ - ~ - محدثان شیعه ۳۳۰-۳۳۲
- ~ - ترجمه ۳۳۲-۳۳۳
- ~ - شهرت ~ ۳۲۰
- حدیث قرب نوافل - طرق حدیث در منابع شیعه ۳۳۰-۳۳۱
- ~ - منابع روایت ۳۲۲-۳۲۷
- ~ - ~ - احمد بن حنبل در سند ۳۲۶-۳۲۷
- ~ - ~ - اهوازی، حسین بن سعید در المؤمن ۳۲۲-۳۲۳
- ~ - ~ - بخاری در صحیح ۳۲۳-۳۲۴
- ~ - ~ - برقی در المحاسن ۳۲۴
- ~ - ~ - [شیخ] صدوق، محمد بن علی در التوحید ۳۲۶
- ~ - ~ - صنعانی، عبدالرزاق در المصنّف ۳۲۲
- ~ - ~ - طبرانی در المعجم الکبیر ۳۲۶-۳۲۵
- ~ - ~ - کلینی، محمد بن یعقوب در الکافی ۳۲۴-۳۲۵
- ~ - ~ - موصلی، ابی یعلی در مسند ۳۲۴
- حدیث قرب نوافل - نقد و بررسی دیدگاه
- عارفان ۳۵۵-۳۵۸
- ~ - ~ - توحید افعالی ۳۵۷-۳۵۸
- ~ - ~ - سیاق حدیث ۳۵۵-۳۵۶
- ~ - ~ - وحدت وجود ۳۵۷
- حدیث قرب نوافل - نقد و بررسی دیدگاه محدثان ۳۵۲-۳۵۴
- حدیث قطعی الصدور ۱۵۵، ۱۷۵-۱۷۴
- حدیث کذبوا لیسوا لنا بموال ... - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ۱۳۶-۱۳۷
- حدیث لا تذهب بکم المذاهب ... - بیان فقه‌الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن ۱۴۴
- حدیث لا یدخل الجنة عاق ... - نقد و بررسی سبک شناسانه ۴۷
- حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۰۹-۴۴۴
- ~ - بررسی محتوا و موضوع ۴۱۷-۴۴۳
- ~ - ~ - اکمال امامت به امام عصر (عج) ۴۲۸-۴۲۹
- ~ - ~ - امامت ۴۲۳-۴۲۴، ۴۲۶-۴۲۷
- ~ - ~ - امامت در نسل امام حسین علیه السلام ۴۲۶-۴۲۷
- ~ - ~ - امیرالمؤمنین علیه السلام برترین اوصیاء ۴۲۴-۴۲۵
- ~ - ~ - انکار یکی از امامان مساوی انکار

۵۵۶ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

- همه ائمه ۴۲۷-۴۲۸ ~ - پیشگویی وقایع دوره ائمه علیهم السلام ~ - روایت [شیخ] صدوق، محمد بن علی
 ۴۱۵-۴۱۶ ~ - روایت [شیخ] طوسی، محمد بن حسن ~ - تاریخ امام حسن علیه السلام ۴۳۲-۴۳۳
 ۴۳۱-۴۳۲ ~ - تاریخ امام حسین علیه السلام ۴۳۳-۴۳۴
 ۴۱۶ ~ - تاریخ امام سجاد علیه السلام ۴۳۴-۴۳۵
 ~ - تاریخ امام محمد باقر علیه السلام ۴۳۵
 ~ - تاریخ امام جعفر صادق علیه السلام ۴۳۵-۴۳۶
 ~ - تاریخ امام موسی کاظم علیه السلام ۴۳۶-۴۳۷
 ~ - تاریخ امام رضا علیه السلام ۴۳۸-۴۴۱
 ~ - تاریخ امام جواد علیه السلام ۴۴۱
 ~ - تاریخ امام هادی علیه السلام ۴۴۲
 ~ - تاریخ غیب ۴۴۲
 حدیث لوح فاطمه - بررسی محتوا و موضوع - تداوم هدایت الهی به تداوم امامت ۴۲۷
 ~ - توحید ۴۱۸-۴۱۹ ~ - کمالات پیامبران علیهم السلام در امام عصر (عج) ۴۲۹
 ~ - گرامیداشت حسنین علیه السلام ۴۲۵-۴۲۶ ~ - معاد ۴۳۰
 ~ - مهدویت ۴۳۰-۴۳۱ ~ - نبوت ۴۲۰-۴۲۳
 حدیث لوح فاطمه علیه السلام - روایات شیعه ۴۱۴
- ~ - روایت [شیخ] صدوق، محمد بن علی
 ۴۱۵-۴۱۶ ~ - روایت [شیخ] طوسی، محمد بن حسن
 ۴۱۶ ~ - روایت فضل بن شاذان ۴۱۶
 ~ - روایت کلینی، محمد بن یعقوب ۴۱۵
 ~ - نکته‌های مشترک روایات ۴۱۶-۴۱۷
 حدیث مباهات با علما ۱۳۶
 حدیث متممقون - نقد و بررسی ۲۹۱-۲۹۷
 ~ - دیدگاه حسن زاده آملی، حسن ۲۹۴
 ~ - دیدگاه طهرانی، سید محمد حسین
 ۲۹۴
 ~ - دیدگاه مازندرانی، ملا صالح ۲۹۵
 ~ - دیدگاه مجلسی، محمد باقر
 ۲۹۴-۲۹۵
 ~ - دیدگاه ملاصدرا ۲۹۲-۲۹۳
 حدیث [احادیث] فضائل ۲۰۵-۲۲۹
 نیز ۶ اهل بیت علیهم السلام - مناقب و فضایل
 ~ - آسیب شناسی ~ ۲۱۹-۲۲۴
 ~ - جعل حدیث مناقب ۲۲۳-۲۲۸
 ~ - غلو و غالبان ۲۲۳-۲۲۸
 ~ - کتمان مناقب عترت ۲۲۰-۲۲۱
 ~ - مقابله با اخبار مناقب اهل بیت علیهم السلام ۲۱۵، ۲۲۳-۲۲۱
 حدیث [احادیث] فضائل - تلاش محدثان
 ۲۱۸-۲۱۹

[شیخ] حر عاملی، محمد بن حسن - نظریه
در حدیث قرب نوافل ۳۴۸-۳۴۷
حسن و قبح عقلی ۱۵۷-۱۵۸، ۱۷۶،
پ ۲۶۹-۲۶۱
~ - دیدگاه سید مرتضی ۱۵۸-۱۵۷، ۱۷۶
[مقاله] حل تعارض روایات ذبائح اهل کتاب
در جوامع حدیثی شیعه ۴۶۲-۴۴۷
حمید الله، محمد - نقد و بررسی مکاتبات
نبوی ۴۴
خلق تقدیر ۱۵۹
خودشناسی - بینش ~ ۳۹۶
خوف و رجاء ۱۳۷-۱۳۷، ۱۴۶
دانش بشری - ارتباط با حکمت □ دانش
بشری و حکمت
~ - ارتباط با قرآن □ دانش بشری و قرآن
~ - ارتباط با حدیث □ دانش بشری و
حدیث
~ - حجیت ~ □ حجیت دانش بشری
دانش بشری - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن
□ حجیت دانش بشری - دیدگاه
شعرانی، ابوالحسن
~ - نقش ~ در فهم گزاره های دینی
۹۷-۱۰۱
نیز ~ حجیت دانش بشری در فهم دین
دانش بشری و حدیث ۹۶-۹۵

~ - جعل ~ ۲۲۸-۲۲۳
~ - غلو و غالیان ۲۲۸-۲۲۳
~ - فلسفه ی طرح فضائل ۲۱۱-۲۱۰
~ - منقب نویسی ۲۱۹-۲۱۸
~ - نقل ~ ۲۱۹-۲۱۸
~ - ویژگی ها ۲۱۵-۲۱۲
حدیث [احادیث] فضائل - مصداقها
۲۰۸-۲۰۶
~ - ~ - آیه تطهیر ۲۰۷-۲۰۶
~ - ~ - اصحاب کساء ۲۰۸-۲۰۶
~ - ~ - بنی هاشم ۲۰۸
~ - ~ - حدیث ثقلین ۲۰۷
~ - ~ - همسران پیامبر ﷺ ۲۰۸
حدیث من حفظ اربعین حدیثاً ... - بیان
فقه الحدیثی فیض کاشانی، ملا محسن
۱۳۶-۱۳۵
حدیث من طلب العلم لیباهی به العلماء ...
- بیان فقه الحدیثی فیض کاشانی،
ملا محسن ۱۳۶
حدیث نبوی - سبک شناسی ~ سبک
شناسی کلام نبوی
حدیث یا حفص یغفر للجاهل سبعون ذنباً ...
- بیان فقه الحدیثی فیض کاشانی،
ملا محسن ۱۴۵
حدیث یوم الدار ۴۴۰

- دانش بشری و حکمت ۹۲-۹۵
دانش بشری و قرآن ۹۲-۹۵
[مقاله] درآمدی بر سبک شناسی کلام نبوی ۲۷-۴۹
دراية الحديث ۱۲۸
دسّ [اصطلاح حدیثی] ۷۱ پ
دنیا طلبی ۳۸۰-۳۷۹
دوسوسور، فردینان - زبان شناسی ۲۹-۳۰
[کتاب] الدیات / عبدالله بن ابجر ۶۴
[احادیث] ذبائح اهل کتاب ۴۸-۶۲
~ - تقسیم بندی روایات ۴۹-۴۴
~ - حل تعارض ~ ۴۸-۶۲
~ - با آیات قرآن ۶۱-۶۰
~ - بررسی فقه الحدیثی ۶۰-۴۸
[احادیث] ذبائح اهل کتاب - روایات
حلیت ذبائح به شرط تسمیه ۵۷-۴۵۳
~ - دیدگاه شیخ بهائی ۵۴
~ - دیدگاه [شیخ] مفید، محمد بن محمد نعمان ۵۶-۴۵۵
~ - روایت حسین بن منذر ۵۶
~ - روایت [شیخ] طوسی، محمد بن حسن ۵۳
~ - روایات حلیت بی قید و شرط ذبائح ۶۰-۴۵۷
~ - روایت عبدالملک بن عمر ۴۵۷
~ - روایات نهی از ذبیحه غیر اهل کتاب ۴۵۳-۴۵۰
~ - دیدگاه مجلسی، محمد باقر ۵۲
~ - روایان ۵۱
~ - روایات نهی مطلق ۴۹-۴۵
[احادیث] ذبائح اهل کتاب - نقد و بررسی
فقه الحدیثی ۶۰-۴۵۸
~ - تقیه ۶۰-۴۵۹
دیدگاه [شیخ] طوسی، محمد بن حسن ۴۵۹
[کتاب] الذریعه الی مسائل الشریعة / سید مرتضی ۱۷۶
[مقاله] روایات لوح فاطمه علیها السلام اعتبار و پیام ها ۴۴-۴۰۹
[مقاله] روش های فقه الحدیثی فیض کاشانی در الوافی ۱۴۷-۱۲۷
رؤیت خداوند □ حدیث تجلی خداوند در قیامت
[مقاله] رویکرد تربیتی از منظر علی علیه السلام با تأکید بر عقل مطبوع و مسموع ۴۰۶-۳۹۱
رویکرد نص گرایان ۱۵۴-۱۵۳
زبان شناسی ۳۰-۲۹
زییر - بیعت با امام علی علیه السلام ۳۷۲-۳۷۱
زهد در کلام امیر المؤمنین علیه السلام ۳۸۱-۳۷۸
~ - عامل آگاهی بر عیوب ۳۷۹
~ - عاملان با بصیرت ۳۸۱-۳۸۰

- ~ عامل معرفت به دنیا ۲۸۱-۲۶۱ سبک‌شناسی سنتی ۲۹-۲۸
- زیارت قبور ۲۸۱-۲۶۱ سبک‌شناسی کلام نبوی ۴۹-۳۰
- ~ جواز ~ ۲۶۲ - سبک دوره ۴۸-۴۵
- ~ - اعتبار عقلایی ۲۶۹ ~ - سطح لفظ ۴۷-۴۶
- ~ - سیره مسلمانان ۲۶۹-۲۶۸ ~ - سطح معنا و محتوا ۴۶-۴۵
- ~ - مستند روایی ۲۶۸-۲۶۴ ~ - فن خطابه ۴۶
- ~ - مستند روایی اهل سنت ۲۶۵-۲۶۴ ~ - نقد و بررسی واژگان دوره ۴۸-۴۷
- ~ - مستند روایی شیعه ۲۶۷-۲۶۶ ~ - سبک فردی ۴۵-۳۰
- ~ - مستند قرآنی ۲۶۴-۲۶۲ ~ - سطح لفظ ۴۴-۳۷
- ~ - شبهه‌ها ۲۸۰-۲۷۳ ~ - سطح معنا و محتوا ۳۷-۳۰
- ~ - بدعت ۲۷۸-۲۷۶، ۲۷۳ سبک‌شناسی کلام نبوی - سطح لفظ ۴۴-۳۷
- ~ - شرک ۲۷۶-۲۷۳ ~ - ادبی و بلاغی ۴۵-۴۱
- ~ - عدم جواز برای بانوان ۲۸۰-۲۷۸ ~ - ایجاز و اختصار ۴۲
- ~ - فلسفه ~ ۲۷۲-۲۷۰ ~ - بدون تکلف ۴۲-۴۱
- ~ - آمرزش طلبی ۲۷۲ ~ - مقطع ۴۳-۴۲
- ~ - تجدید میثاق ۲۷۳-۲۷۲ ~ - فصاحت و واژگان ۳۸-۳۷
- ~ - تکریم مؤمن میت ۲۷۰ ~ - واژگان ۴۰-۳۷
- ~ - عبرت‌آموزی ۲۷۲-۲۷۰ ~ - واژگان غریب ۴۰-۳۷
- ~ - نقد و بررسی شبهه بدعت ۲۷۸-۲۷۶ ~ - واژگان در معنای جدید
- ~ - نقد و بررسی شبهه شرک ۲۷۶-۲۷۴ ۴۰-۳۹
- ~ - نقد و بررسی شبهه عدم جواز برای بانوان ۲۸۰-۲۷۸
- سبحانی، جعفر - نظریه در حدیث تجلی خداوند در قیامت ۱۹۰
- سبک‌شناسی [دانش] ۳۰-۲۷ سبک‌شناسی کلام نبوی - سطح معنا و محتوا ۳۷-۳۰
- ~ مفهوم ۲۸ ~ - اخلاق محور ۳۲-۳۱

۵۶۰ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

- ~ - ~ - بسامد ۳۱-۳۲ ~ - استادان ۱۵۳
- ~ - ~ - جامعیت ۳۲-۳۵ ~ - کتاب شناسی ۱۷۳
- ~ - ~ - بیان کلیات ۳۴-۳۵ سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن
- ~ - ~ - کثرت معانی ۳۲-۳۴ الحسین - نظریه در اعتبارسنجی حدیث
- ~ - ~ - نداشتن رکاکت معنوی ۳۵-۳۷ ۱۵۴-۱۵۵
- ~ - ~ - لعن و نفرین ۳۶-۳۷ ~ - نظریه در اعتبار عقل ۱۵۶-۱۵۷
- ~ - مقایسه سبک فردی و سبک دوره ~ - نظریه در اعتبار نقل ۱۵۴-۱۵۵
- ~ - ~ - ۴۵-۴۸ ~ - نظریه در امر به معروف و نهی از منکر
- سبک شناسی نوین ۲۹-۳۰ ۱۶۸-۱۶۹
- ~ - تمایز با علوم بلاغی ۲۹ ~ - نظریه در بدعت ۱۷۵
- سجیل [مفهوم قرآنی] ۹۹ ~ - نظریه در حدیث رد شمس ۱۶۴، ۱۷۷
- سعادت و شقاوت - تأثیر سعد و نحس ایام ۱۶۱-۱۶۲ ~ - نظریه در عصمت نبی و امام علیه السلام ۱۶۴
- ~ - ~ - ۱۶۱-۱۶۲ ~ - نظریه در عقل و نقل ۱۵۲-۱۷۲
- سعد و نحس ایام ۱۶۱-۱۶۲ ~ - نظریه در مالکیت فردی ۱۶۶-۱۶۷
- سفهاء - مفهوم روایی ۱۳۶ ~ - نظریه در معرفت خدا ۱۶۵-۱۶۶
- سلوک - مراتب ~ ۱۰۶-۱۰۷ ~ - نظریه در معنی حدیث ۱۷۴-۱۷۵
- [کتاب] سلیم بن قیس هلالی ۶۴، ۷۰-۶۹، ۷۶ [کتاب] الشافی / سید مرتضی ۱۷۴، ۱۷۷
- ~ - گزارش ابن غضائری ۷۶ شاکر، عبدالصمد - نظریه در حدیث تجلی
- سمع - مترادف نقل ۱۵۴ خداوند در قیامت ۱۸۸
- سنت - مفهوم ~ - دیدگاه سید مرتضی شبستری، محمود - نظریه در حدیث قرب
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن نوافل ۳۴۰-۳۴۱
- الحسین - بررسی تأثیر پذیری از [کتاب] شرح قصیده حمیری / سید مرتضی
- معتزله ۱۶۷، ۱۷۴-۱۷۳ ۱۶۹، ۱۷۷
- ~ - سرگذشت مختصر ۱۵۱-۱۵۴، ۱۷۲-۱۷۳ [علامه] شرف الدین، سید عبدالحسین
- ~ - نظریه در حدیث تجلی خداوند در

- قیامت ۱۹۰
شعرانی، میرزا ابوالحسن - سرگذشت
مختصر ۸۹-۹۰
~ - نظریه در حجیت دانش بشری ۹۰-۱۲۴
~ - نظریه در حجیت دانش بشری در فهم
دین ۹۰-۱۲۴
~ - تصوف ۱۱۰-۱۱۳
~ - دانش فقه ۱۱۷-۱۱۹
~ - دانش کلام ۱۱۳-۱۱۷
~ - دانش نجوم ۱۱۹-۱۲۳
~ - عرفان ۱۰۶-۱۱۰
~ - فلسفه ۱۰۱-۱۰۶
شعوبیه [فرقه] ۲۴۵-۲۴۶پ
صحابه - عدالت ~ نقد و بررسی ۲۲۷-۲۲۸
صحابه - مرجعیت ~ ۲۲۶-۲۲۸
صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم - نظریه
در حدیث قرب نوافل ۳۴۳-۳۴۴
صدور حدیث - معیار تقیّه ۸۱-۸۳
~ - معیار پذیرش و اطمینان قلب ۷۹-۸۰
~ - معیار تعالی تعبیر ۷۷-۷۸
~ - معیار علو مضمون ۷۷-۷۸
~ - معیار مطابقت با عقل ۷۹-۸۰
[کتاب] الصلاة/ ابن شاذویه صفّار قمی ۶۷
[کتاب] الصلاة/ جریر بن عبدالله سجستانی
۶۴
- صوفیه متشرع ۱۱۲
طبیعت‌گرایی ۳۹۹-۴۰۱
طریحی، فخرالدین - نظریه در حدیث قرب
نوافل ۳۴۷
[کتاب] الطلاق/ محمد بن ابی‌عمیر زیاد ۷۳
[شیخ] طوسی، محمد بن حسن - نظریه در
حجیت حدیث ۵۷-۵۸
عبادت و تعبد ۴۰۲-۴۰۴
عبرت - عامل دوری از شبهه ۳۸۵-۳۸۶
~ - کلید بصیرت ۳۸۵
~ - مفهوم ۳۸۴-۳۸۵
عبرت‌آموزی - در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام)
۳۸۴-۳۸۶
عدالت ۳۹۵-۳۹۶
عدالت صحابه □ صحابه - عدالت ~
عرفان - حجیت ~ در مفهوم دین - دیدگاه
شعرانی، ابوالحسن ۱۰۶-۱۱۰
عرفان نظری ۱۸۳-۱۸۴
[علامه] عسکری، سید مرتضی - نظریه در
حدیث تجلی خداوند در قیامت ۱۹۰
عصمت - دیدگاه سید مرتضی ۱۶۴
عطار نیشابوری، فریدالدین - نظریه در
حدیث قرب نوافل ۳۳۴-۳۳۵
عقل - اشتراک عقول ۴۰۴-۴۰۵
~ - اهمیت ~ در تعلیم و تربیت ۳۹۳

- عقل - دیدگاه سید مرتضی ۱۵۶-۱۷۲ ~ - ~ - تأویل آیات و روایات ۱۶۲-۱۶۳
- ~ - ~ - اصول عقلی □ اصول عقلی ~ - ~ - توجیه عقلی احکام ۱۶۳
- ~ - ~ - دیدگاه سید مرتضی ~ - ~ - دفاع از مبانی تشیع ۱۶۳-۱۶۵
- ~ - ~ - عقل - دیدگاه سید مرتضی - ~ - ~ - نقد خرافه ۱۶۲-۱۶۱
- اعتبارسنجی عقل ۱۵۶-۱۵۷ عقل مسموع ۳۹۳ پ ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۴-۳۹۹
- ~ - ~ - تعامل با نقل ۱۶۵-۱۷۱ عقل مطبوع ۳۹۳ پ ۳۹۲، ۳۹۵
- ~ - ~ - دیدگاه غزالی، ابوحامد محمد ۳۹۲ عقل و نقل ۱۷۲-۱۵۱
- ~ - مفهوم ~ - بیان سید مرتضی ۱۶۰- ~ - تعامل ~ ۱۵۲، ۱۶۵-۱۷۱
- ۱۵۶ ~ - ~ - تأیید عقل با دلایل نقلی ۱۷۱-۱۷۰
- عقل در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام ۴۰۶-۳۹۱ ~ - ~ - تأیید نقل با دلایل عقلی ۱۷۲-۱۷۱
- عقل در کلام امام رضا علیه السلام ۳۹۵ ~ - ~ - حوزه اختصاصی عقل ۱۶۷-۱۶۵
- عقل ذاتی - اصول تربیتی مرتبط با ~ - ~ - حوزه اختصاصی نقل ۱۶۹-۱۶۷
- ۴۰۵-۳۹۵ عقل و نقل - دیدگاه سید مرتضی ۱۷۸-۱۵۶
- ~ - ~ - اصل آمادگی ۳۹۸-۳۹۹ ~ - ~ - شاخص‌های عقل‌گرایی ۱۶۵-۱۶۰
- ~ - ~ - الگوسازی ۴۰۱ ~ - رابطه ~ □ عقل و نقل - تعامل ~
- ~ - ~ - پیش خودشناسی ۳۹۶ [مقاله] عقل و نقل در دیدگاه سید مرتضی
- ~ - ~ - تجربه اندوزی ۴۰۲ و پی‌جویی رابطه‌ی آن دو در آثار او
- ~ - ~ - تساوی ونفی تبعیض آموزشی ۳۹۷ ۱۵۱-۱۷۸
- ~ - ~ - تقویت عقل مسموع ۴۰۴-۳۹۹ [کتاب] علاء بن رزین قلا - نسخه‌ها ۷۴
- ~ - ~ - روش آموزش انفرادی ۳۹۷ علم - ارزش‌آفرینی ~ در سایه تفکر ۳۸۴
- ~ - ~ - روش تعبد ۴۰۴-۴۰۲ علم‌الخلاف ۱۷۸
- ~ - ~ - طبیعت‌گرایی ۴۰۱-۳۹۹ علم‌الهدی، ابوالقاسم علی بن الحسین
- ~ - ~ - عدالت ۳۹۷-۳۹۵ □ سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین
- ~ - ~ - قابلیت اشتراک عقول ۴۰۵-۴۰۴ علم الهی ۱۱۶-۱۱۴
- عقل‌گرایی [شاخصه‌ها] - دیدگاه سید علم غیب امام علیه السلام ۱۳۴
- مرتضی ۱۶۵-۱۶۰

- علم و ثروت - مقایسه ~ ۱۳۴
 علو مضمون در صدور حدیث
 □ صدور حدیث - معیار علو مضمون
 عمره تمتع ۳۰۲-۳۱۵
 ~ - تشریع در حجة الوداع ۳۰۲-۳۱۵
 ~ - در سیره‌ی معصوم علیه السلام ۳۱۳-۳۱۵
 ~ - راویان ۳۰۶
 ~ - روایات اهل سنت ۳۰۴-۳۰۹
 ~ - روایت ابراهیم تیمی ۳۰۸
 ~ - روایت ابوایوب ابراهیم بن عیسی ۳۱۴
 ~ - روایت ابوسعید خدری ۳۰۷
 ~ - روایت ابوموسی اشعری ۳۰۸-۳۰۹
 ~ - روایت احمد بن محمد بن ابی نصر ۳۱۵
 ~ - روایت انس بن مالک ۳۰۵
 ~ - روایت جابر بن عبدالله انصاری ۳۰۷-۳۰۶
 ~ - روایت سعید بن مسیب ۳۰۹
 ~ - روایت عبدالله بن عمر ۳۰۷
 ~ - روایت عبدالملک بن عمر ۳۱۴-۳۱۵
 ~ - روایت عمران بن حصین ۳۱۰
 ~ - روایت عمر بن عبدالله بن حارث ۳۱۱
 عمره تمتع - علت تشریع ۳۱۱-۳۱۳
 ~ - ~ - تعدد سفرهای زیارتی ۳۱۲
 ~ - ~ - احرام طولانی ۳۱۳
 ~ - نقد و بررسی روایات عدم جواز ۳۰۹-۳۱۱
- [مقاله] عوامل بصیرت از نگاه امام علی علیه السلام
 ۳۶۶-۳۷۸
 غالیان ۲۲۳-۲۲۴
 غزالی، ابوحامد محمد - نظریه در حدیث
 قرب نوافل ۳۳۳-۳۳۴
 غلو - مفهوم و مصداق در مکتب حدیثی
 قم و بغداد ۶۸-۶۷، ۸۴
 غیبت امام عصر علیه السلام تاریخ ~ در حدیث
 لوح فاطمه علیه السلام ۴۴۲-۴۴۳
 فارس [منطقه جغرافیایی] ۲۴۱-۲۴۳
 ~ - خراسان ۲۴۲
 ~ - شیراز ۲۴۲
 ~ - مشرق شبه جزیره عربستان ۲۴۱-۲۴۲
 فارس - مفهوم لغوی ۲۴۱-۲۴۳
 نیز □ حدیث فضیلت ایرانیان - نقد و بررسی
 واژگانی
 [کتاب] الفرائض / امیرالمؤمنین علی علیه السلام
 ۶۳-۶۴
 فرغانی، سعیدالدین - نظریه در حدیث
 قرب نوافل ۳۴۰-۳۹۹
 [کتاب] فضل انا انزلناه فی لیلۃ القدر / ابن
 حریش رازی ۶۶-۶۷، ۷۶
 فقه [دانش] - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن
 ۱۱۷-۱۱۹
 فقه الحدیث - اهمیت ۱۲۸-۱۲۹

- ~ - دوره متأخران ۱۲۹
- ~ - دیدگاه [شیخ] آقا بزرگ طهرانی ۱۲۸
- ~ - دیدگاه فیض کاشانی، ملا محسن ۱۲۹-۱۴۷
- ~ - مفهوم ۱۲۸
- فقه غیرمشروع ۱۱۷
- فقه مشروع ۱۱۷
- فلسفه - حجیت در فهم دین - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن ۱۰۱-۱۰۶
- [کتاب] فی الفقه / علی بن احمد کوفی ۶۸
- فیض کاشانی، ملا محسن - سرگذشت مختصر ۱۲۷-۱۲۸
- ~ - مبانی و روش‌های فقه‌الحدیثی ۱۲۹-۱۴۷
- ~ - استشهاد به آیات قرآن ۱۳۲-۱۳۴
- ~ - استفاده از آرای بزرگان ۱۳۲
- ~ - استناد به روایات ۱۳۴-۱۳۷
- ~ - تاریخ‌گذاری حدیث ۱۳۷-۱۴۰
- ~ - تحلیل‌های عقلی ۱۴۴-۱۴۶
- ~ - ریشه‌یابی لغات حدیث ۱۴۱-۱۴۲
- ~ - مباحث ادبی ۱۴۱-۱۴۴
- ~ - مباحث بلاغی ۱۴۳-۱۴۴
- ~ - مباحث صرف و نحوی ۱۴۲-۱۴۳
- ~ - منابع حدیثی فیض کاشانی ۱۳۱-۱۳۲
- ~ - منابع لغوی فیض کاشانی ۱۴۱
- فیض کاشانی، ملا محسن - نظریه در فقه‌الحدیث ۱۲۹-۱۴۷
- نیز □ فیض کاشانی، ملا محسن - مبانی و روش‌های فقه‌الحدیثی
- قاعده ملازمه حکم شرع و حکم عقل ۲۶۹، ۲۶۹پ
- [کتاب] قضایا امیرالمؤمنین (علیه السلام) / محمد بن قیس بجلي کوفی ۶۴
- قونوی، صدرالدین - نظریه در حدیث قرب نوافل ۳۳۹
- [مقاله] کارکردهای نقد متنی احادیث نزد محدثان متقدم امامی ۵۳-۸۶
- کتب سی‌گانه حسین بن سعید اهوازی ۷۰، ۷۲
- کتب علی بن مه‌ریار ۷۲
- کلام [دانش] - تعریف ۱۱۳-۱۱۴
- کلام [دانش] - حجیت ~ در فهم دین - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن ۱۱۳-۱۱۷
- مازندرانی، ملا صالح - نظریه در حدیث قرب نوافل ۳۴۶-۳۴۷
- مالکیت فردی - دیدگاه سید مرتضی ۱۶۶-۱۶۷
- مباح بودن منفعت بدون ضرر ۱۵۹-۱۶۰
- [کتاب] المبتدأ و المبعث و المغازی و.../

- ابان بن عثمان احمر ۷۵
 مقتضای باب ۱۱۷-۱۱۹
- متصوفه - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن ۱۱۲
 مقتضای قاعده ۱۱۷-۱۱۹
- مجلسی، محمد باقر - نظریه در حدیث
 مکاتبات نبوی - نقد و بررسی سبک‌شناسانه
- قرب نوافل ۳۴۹-۳۵۱
 ۴۴-۴۵
- [کتاب] المحاسن / احمد بن خالد برقی ۷۵
 ~ - ~ - دیدگاه احمدی میانجی ۴۴-۴۵
- محدثان متقدم شیعه - نظریه در نقد متنی
 ~ - ~ - دیدگاه حمیدالله ۴۴
- حدیث
 مکتب حدیثی بغداد ۱۵۴-۱۵۳، ۱۷۳
- نقد متنی حدیث - دیدگاه محدثان
 مکتب حدیثی قم ۱۵۴-۱۵۳، ۱۷۳
- متقدم شیعه
 منار - مفهوم روایی ۱۴۴
- مدائنی، ابوالحسن علی ۲۲۱ پ
 [کتاب] المناقب / ابن شهر آشوب ۲۱۹
- مرجئه [فرقه] ۱۴۰
 منقبت - مفهوم ۲۰۵
- مرجعیت صحابه □ صحابه - مرجعیت ~
 ~ - مفهوم قرآنی ۲۱۲-۲۰۹
- معاد در حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۳۰
 ~ - ~ - اهل بیت علیهم السلام افضل اصحاب
- معارف، مجید - مقاله‌های حدیثی ۲۱-۱۸
 مناقب ۲۱۲-۲۱۱
- معانی کلام ۱۲۸
 ~ - ~ - خویشاوندی با پیامبر صلی الله علیه و آله ۲۰۹،
- معرفت امام علیه السلام - دیدگاه سید مرتضی ۱۶۶
 ۲۲۰
- معرفت خدا ۲۹۷-۲۹۶
 ~ - ~ - سبقت در اسلام ۲۱۰-۲۰۹
- ~ - دیدگاه سید مرتضی ۱۶۶-۱۶۵
 ~ - ~ - علم و فقه ۲۱۰
- [مقاله] معناشناسی تعمق در روایات
 ~ - ~ - فلسفه‌ی طرح مناقب ۲۱۱-۲۱۰
- ۲۸۵-۲۹۷
 ~ - ~ - هجرت، جهاد ۲۱۰
- [شیخ] مفید، محمد بن نعمان - مبانی
 ~ - مفهوم لغوی ۲۰۶، ۲۰۹
- حدیث پژوهی ۵۷
 منقبت نویسی ۲۱۹-۲۱۸
- ~ - نظریه در حجیت حدیث ۵۷
 [کتاب] موسوعة کلمات الرسول
- ~ - نظریه در حجیت خبر واحد ۵۷
 الاعظم - معرفی ۳۱
- مقتضای اصول ۱۱۷-۱۱۹
 مولوی، جلال‌الدین - نظریه در حدیث قوب

۵۶۶ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

نوافل ۳۳۸-۳۳۹	~ - ~ - ~ [کتاب] سلیم بن قیس هلالی
مهارق ۴۶	۷۰-۶۹، ۷۶
مهدویت در حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۳۱-۴۳۰	~ - ~ - ~ [کتاب] نوادر الحکمة / ابن
میثاق الهی ۲۷۲-۲۷۳	یحیی اشعری ۷۰-۶۸
[کتاب] ناصریات / سید مرتضی ۱۶۵-۱۶۴	~ - ~ - ~ کتب عرضه شده بر امام علیه السلام ۶۵-
ناووسیه [فرقه] ۴۳۶	۶۲
نبوت در حدیث لوح فاطمه علیها السلام ۴۲۳-۴۲۰	~ - ~ - ~ [کتاب] الجامع / عبیدالله بن
نجمی، محمدصادق - نظریه در حدیث	علی بن ابی شعبه حلبی ۶۴
تجلی خداوند در قیامت ۱۹۰	~ - ~ - ~ [کتاب] الدیات / عبدالله بن
نجوم [دانش] - حجیت ~ در فهم	ابجر ۶۴
دین - دیدگاه شعرانی، ابوالحسن ۱۲۳-	~ - ~ - ~ [کتاب] سلیم بن قیس هلالی
۱۱۹	۷۶، ۶۹-۷۰، ۶۴
~ - مستندات قرآنی ۱۱۹-۱۲۱	~ - ~ - ~ [کتاب] الصلوة / ابن شاذویه
نصّ [اصطلاح حدیثی] ۴۱۳-۴۱۲	صفار قمی - داوری ابن غضائری ۶۷
~ - مفهوم ۴۱۳-۴۱۲	نقد متنی حدیث - اعتبارسنجی کتب
نصّ متواتر ۴۱۳	حدیثی - کتب عرضه شده بر امام علیه السلام
نقد سندی حدیث ۵۴-۵۳	- [کتاب] الصلوة / حریز بن عبدالله
نقد متنی حدیث ۸۶-۵۳	سجستانی ۶۴
~ - اعتبارسنجی کتب حدیثی ۶۷-۷۱	~ - ~ - ~ [کتاب] الفرائض ۶۴-۶۳
~ - ~ - اظهار نظر امام علیه السلام ۶۵-۶۳، ۷۵	~ - ~ - ~ [کتاب] القضا و السنن و
~ - ~ - پالایش برخی مطالب ۷۰-۶۸	الاحکام ۶۴
~ - ~ - ~ [کتاب] بصائر الدرجات /	~ - ~ - ~ [کتاب] يوم و لیلة / فضل بن
محمد بن حسن صفار ۶۸	شاذان ۶۴
~ - ~ - ~ [کتاب] التکلیف / محمد بن	~ - ~ - ~ [کتاب] يوم و لیلة / یونس
علی شلمغانی ۶۹	بن عبدالرحمن ۶۳، ۶۳پ

نمایه‌ها \ ۵۶۷

- ~ - ~ - ~ - روش [شیخ] صدوق، محمد
بن علی ۸۱، ۸۲پ
- ~ - ~ - ~ - روش [شیخ] طوسی، محمد
بن حسن ۸۳-۸۲
- نقد متنی حدیث - بررسی صدور حدیث
۸۰-۷۵
- ~ - ~ - ~ - [کتاب] التخریج فی بنی
الشیصبان/ عبید بن کثیر بن محمد کوفی
- گزارش نجاشی ۷۷-۷۶
- ~ - ~ - ~ - تفسیر محمد بن قاسم استرآبادی -
گزارش ابن غضائری ۷۶
- ~ - ~ - ~ - [کتاب] سلیم بن قیس
هلالی - گزارش ابن غضائری ۷۶
- ~ - ~ - ~ - [کتاب] فضل انا انزلناه/ ابن
حریش رازی - گزارش ابن غضائری ۷۶،
۷۹
- ~ - ~ - ~ - گزارش موحد ابطحی،
محمد علی ۷۹
- ~ - ~ - ~ - گزارش ابو حمزه ثمالی ۷۵، ۷۵پ
- ~ - ~ - ~ - معیار پذیرش و اطمینان قلب
۸۰-۷۹
- ~ - ~ - ~ - معیار تعالی تعبیر ۷۸-۷۷
- ~ - ~ - ~ - معیار علو مضموم ۷۸-۷۷
- ~ - ~ - ~ - معیار مطابقت با عقل ۸۰-۷۹
- نقد متنی حدیث - داوری رجالی روایان
۸۵-۸۳
- ~ - ~ - ~ - مقایسه با کتب معتبر ۷۱-۷۰
- ~ - ~ - ~ - [کتاب] التأدیب/ علی بن
محمد بن شیر قاسانی ۷۲-۷۰
- ~ - ~ - ~ - کتب حسین بن سعید
اهوازی ۷۰، ۷۲
- ~ - ~ - ~ - نقد محتوا ۶۸-۶۵
- ~ - ~ - ~ - [کتاب] افعّل لا تفعل/ مومن
الطاق - داوری ابن غضائری ۶۶
- ~ - ~ - ~ - [کتاب] فضل انا انزلناه فی
لیله القدر/ ابن حریش رازی - داوری ابن
غضائری ۶۷-۶۶، ۷۶، ۷۹
- ~ - ~ - ~ - داوری شیخ کلینی ۶۷-
۶۶
- ~ - ~ - ~ - داوری نجاشی ۶۷-۶۶
- ~ - ~ - ~ - مضامین غلو آمیز ۶۷-۶۷
- نقد متنی حدیث - بررسی آسیب‌های کتب
حدیثی ۷۵-۷۱
- ~ - ~ - ~ - اختلاف نسخه‌ها ۷۵-۷۲
- ~ - ~ - ~ - افزوده‌های راوی ۷۲-۷۱
- ~ - ~ - ~ - دستیابی به نسخه اصل ۷۵-۷۳
- ~ - ~ - ~ - زیادت و نقصان در حدیث ۷۵-
۷۱
- ~ - ~ - ~ - مقابله نسخه‌ها ۷۵-۷۳
- نقد متنی حدیث - بررسی جهت صدور
حدیث ۸۳-۸۱
- ~ - ~ - ~ - صدور تقیه‌ای ۸۳-۸۱

۵۶۸ / شناخت حدیث (دفتر دوم) فهم و نقد حدیث - از مبانی تا مصادیق

- ~ - ~ - اصطلاحات ۸۵-۸۴
 ایرانیان ۲۵۸-۲۳۳
 ~ - ~ - داوری ابن غضائری ۸۴-۸۳
 نقل [روایت] □ حدیث
 ~ - ~ - داوری نجاشی ۸۴
 نکاح متعه ۱۶۰
 نقد متنی حدیث - دیدگاه محدثان متقدم
 [کتاب] نوادر الحکمة / محمد بن احمد بن
 شیعہ ۸۶-۵۶
 یحیی اشعری ۷۰-۶۸
 ~ - ~ - صحت محتوا ۶۲-۵۶
 نوافل - اصطلاح شرعی ۳۲۲-۳۲۱
 ~ - ~ - اعتبارسنجی کتب حدیث ۷۱-۶۲
 ~ - مفهوم لغوی ۳۲۱-۳۲۰
 نهج البلاغه - ارتباط با محتوای حدیث قرب
 ~ - ~ - کشف آسیب‌های متنی ۷۵-۷۱
 نوافل ۳۵۵-۳۵۴
 ~ - ~ - اطمینان به صدور حدیث ۸۰-۷۵
 [کتاب] الوافی / فیض کاشانی، ملا محسن
 ~ - ~ - جهت صدور حدیث ۸۳-۸۰
 ۱۴۷-۱۲۷
 ~ - ~ - رجال‌شناسی راویان ۸۵-۸۳
 نقد متنی حدیث - صحت محتوا ۶۲-۵۶
 واقفیه [فرقه] ۴۳۹-۴۳۹، ۴۴۱
 ~ - ~ - حدیث سهو النبی ۶۰
 وجه‌الله - مفهوم ~ ۱۹۵ پ
 ~ - ~ - حدیث سی روز بودن رمضان
 وحدت حقه حقیقه ۱۰۹-۱۰۸
 ۶۱-۶۲، ۷۱
 وحدت وجود ۳۵۷
 ~ - ~ - گزارش ابن فضال ۶۱
 وعیدیه [فرقه] ۱۴۰
 ~ - ~ - گزارش [شیخ] صدوق ۶۰-۵۹
 ولایت - مفهوم ۱۴۲-۱۴۱
 ~ - ~ - گزارش [شیخ] طوسی در حدیث
 هدایت - طرق ~ ۱۴۴
 سهو النبی ۶۰
 هیولی [مفهوم فلسفی] ۱۹۵ پ
 ~ - ~ - گزارش فضل بن شاذان ۵۹
 یاد مرگ ۲۷۱
 ~ - ~ - گزارش [شیخ] کلینی ۵۹
 [کتاب] یوم و لیلۃ / فضل بن شاذان ۶۴
 نقد متنی حدیث در راویات ۵۵-۵۴
 [کتاب] یوم ولیلۃ / یونس بن عبدالرحمن ۶۳
 [مقاله] نقد و بررسی حدیثی در فضیلت