

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ روش‌شناسی کاشف الغطاء در تعلیق بر شرح نهج البلاغه محمد عبده / فتحیه فتاحی‌زاده
- ۲۵ روش فهم حدیث از منظر شیخ بهایی در کتاب اربعین / سید علی دلبری و هادی مروی
- ۴۷ مؤلفه‌های فقه‌الحدیثی تأیید روایات تفسیری در المیزان / امان‌اله ناصری کریموند و قاسم بستانی
- ۶۹ استنباط قواعد فهم حدیث از روایت سلیم / خلیل عارفی و علی نصیری
- (مطالعه موردی: محمد بن سائب کلبی)
- ۹۵ فاطمه خنیفر و محمد تقی دیاری‌بیدگلی
- ۱۲۳ واکاوی اصول رفتاری و واکنش امام رضا علیه السلام برابر هارون / علی رحمانی و سید علی بهشتی‌وند
- ارزیابی سندی و تحلیل محتوایی حدیث سعادت و شقاوت
- ۱۴۳ صدیقه موسوی کیانی، محسن قاسم‌پور و سید محمود طیب‌حسینی
- ترجمه حکایات
- ۱۷۶ ترجمه انگلیسی (Abstracts) محمدکاظم رجائی

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقاله ارسالی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پرازنر به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرازنر (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid). نوشته شود.
- ترتیب منابع:**
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
 - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی «www.razavi.ac.ir» انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه «razaviunis@gmail.com» امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
 - نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
 - داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
 - نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
 - در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
 - همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

روش‌شناسی کاشف الغطاء

در تعلیق بر شرح نهج البلاغه محمد عبده*

□ فتنیه فتاحی‌زاده^۱

چکیده

روش‌شناسی کاشف الغطاء بر شرح نهج البلاغه «محمد عبده» مدلی روش‌مند در راستای معرفی علمی این اثر است و از آن‌جهت که نوع نگاه کاشف الغطاء را در تعلیق‌ها نشان می‌دهد حائز اهمیت است. گونه‌های تفسیری و تعلیقی کاشف الغطاء متعدد است، در بخشی از آن به شرح و تبیین کلام علی علیه السلام و یا کلام شارحان پرداخته است، و در شرح خود به سیاق کلام، قواعد ادبی و بلاغی توجه ویژه‌ای داشته است، نقد گفتار شارحان بر مبنای عصیبت شارحان و نیز خروج بی دلیل از دلالت ظاهری کلام جزو اشکال‌های اساسی است که کاشف الغطاء مطرح کرده است، البته هم‌سویی با شارحان نیز در مواردی از تعلیق‌ها قابل ملاحظه است، انتخاب شرح محمد عبده و رویکرد کاشف الغطاء در مواجهه با این اثرگویای نگاه تقریبی وی بوده و می‌تواند در راستای وحدت فکری مسلمانان اثرگذار باشد.

واژگان کلیدی: کاشف الغطاء، تعلیق، نهج البلاغه، محمد عبده

مقدمه

علامه محمدحسین کاشف الغطاء (۱۲۹۴-۱۳۷۳ق)، از پژوهشیان عصر حاضر است که در عرصه‌های مختلف علمی از جمله حدیث، اصول فقه، ادبیات، فلسفه و کلام صاحب نظر بوده و آثار مختلفی را به جا گذاشته است، یکی از این آثار، تعلیق‌های وی بر شرح نهج البلاغه محمد عبده (۱۳۲۳ق)، است گرچه این اثر تنها به بخشی از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت علی علیه السلام اختصاص یافته است اما با توجه به جایگاه علمی ایشان و نیز اهمیت شرح محمدعبده، منبعی سودمند به شمار می‌آید.

کاشف الغطاء در تعلیق‌هایی که بر شرح نهج البلاغه محمدعبده وارد نموده است گاهی کلام علی علیه السلام را شرح و تبیین کرده و در مواردی هم کلام شارح را تکمیل و توضیح داده است، گرچه از نقد گفتار شارحان بر مبنای عصیت آنان و یا دست برداشتن از دلالت ظاهری کلام نیز باید یاد کرد

با توجه به اینکه تعلیقات کاشف الغطاء چاپ و منتشر نشده است و یکی از پژوهشگران تصویر نسخه خطی ایشان را بازخوانی، تصحیح و تدوین نموده و در دو مقاله، یکی تعلیق بر بعضی از خطبه‌ها و دیگری تعلیق برخی نامه‌ها و حکمت‌ها ارائه کرده است،^۱ نوشتار حاضر بر مبنای تصحیح یاد شده، تنظیم گردیده است.

۱. مروری بر زندگی کاشف الغطاء

کاشف الغطاء در نجف اشرف و در خانواده‌ای فرهیخته و با فضل و کمال چشم به جهان گشود.

کاشف الغطاء پس از گذراندن دورهٔ مقدماتی ادبیات عرب، فقه و اصول، به کسب علم در مراتب عالی اصول فقه، حدیث، کلام و فلسفه پرداخت و نزد اساتید برجسته‌ای

۱. والازاده، ابوالفضل، مقالهٔ گزارش از تعلیقات کاشف الغطاء بر بخش خطبه‌ها، مجله سفینه، سال دوم، ش ۵، سال ۱۳۸۳؛ همو، مقالهٔ گزارش از تعلیقات کاشف الغطاء بر بخش نامه‌ها و کلمات قصار، مجله سفینه، ش ۶، سال ۱۳۸۴

شاگردی کرد، محمدکاظم خراسانی (صاحب کفایه)، محمدکاظم یزدی (صاحب عروة الوثقی) میرزا محمدباقر اصطهباناتی، شیخ احمد شیرازی، آقارضا همدانی، محمدعلی نجف آبادی، میرزا حسین نوری (صاحب مستدرک الوسائل) در زمره استادان به نام کاشف الغطاء به شمار می‌آیند.

وی در عرصه علم و دانش خوش درخشید تا آنجا که در زمان حیات استاد خود، محمدکاظم یزدی بر کتاب عروة الوثقی شرحی نوشت و به تدریس شرح خود پرداخت و از سوی استاد، مسئولیت پاسخ گویی به سؤال‌های شرعی و فقهی مردم به او سپرده شد، کاشف الغطاء آثار متعددی در زمینه‌های مختلف فقهی - فلسفی - کلامی - تفسیری و ادبی به رشته تحریر درآورده است آثار وی را در حدود هشتاد عنوان برشمرده‌اند که بخش عمده‌ای از این نوشته‌ها، پاسخ دهی به نیازهای فکری و زدودن نقطه‌های ابهام بوده است، از مهم‌ترین آثار وی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. الآیات البینات (نقد اندیشه‌های وهابیت و بهائیت)

۲. المراجعات الی‌ریحانیه (نقد آرای ادبی و تاریخی برخی عالمان مسیحی و اهل سنت)

۳. اصل الشیعة و اصولها (بیان اعتقادات شیعه)

۴. زادالمقلدین (بیان احکام فقهی)

شهرت علامه کاشف الغطاء در فعالیت‌های علمی او خلاصه نمی‌شود بلکه وی در عرصه سیاست نیز حضوری فعال داشته است، شرکت وی در کنگره اسلامی که سال ۱۳۵۰ق)، در فلسطین برگزار شد و اقامه نماز جماعت برای شرکت کنندگان شیعه و سنی، در مسجد الأقصى یکی از این نمونه‌هاست، و نیز «انجمن آمریکایی دوستداران خاورمیانه»، از وی دعوت کردند در کنگره بررسی راه‌های همکاری اسلام و مسیحیت در برخورد با مادیگری که در شهر بحمدون لبنان برگزار می‌شد، شرکت کند اما علامه این دعوت را نپذیرفت و طی نوشته‌ای مفصل دلایل عدم شرکت خود را یادآور شد و در ضمن اندیشه‌های خود را در باب اسلام، مسیحیت، مادیگری و صهیونیسم توضیح داد که به صورت کتابی تحت عنوان «المثل العلیا فی الاسلام لافی بحمدون» به چاپ رسید.

علاوه بر این در نبرد مسلحانه مردم عراق علیه استعمار بریتانیا در جنگ جهانی اول شرکت نمود، و در قیام مردم عراق بر علیه انگلیس سال ۱۳۶۰ق)، فتوای جهاد صادر کرد و خود نیز در آن قیام مشارکت کرد.^۱

۲. ویژگی‌های تعلیق‌های کاشف الغطاء بر شرح نهج البلاغه

تعلیق‌های کاشف الغطاء بر شرح نهج البلاغه محمدعبده به دو صورت کلی قابل طبقه بندی است.

۱. شرح و تبیین بخش‌هایی از کلام علی علیه السلام و یا کلام عبده که این بخش بیانگر گونه‌های تفسیری و تعلیقی کاشف الغطاء است.

۲. نقد گفتار شارحان که در دو اشکال اساسی عصبیت شارحان و خروج بی دلیل از دلالت ظاهری کلام قابل بررسی است.

۲. گونه شناسی تعلیق‌های کاشف الغطاء بر شرح نهج البلاغه «محمدعبده».

تعلیق‌های کاشف الغطاء علاوه بر جنبه‌های بلاغی و زیبایی شناختی به دلالت مضمونی کلام نیز توجه داشته است:

۲-۱- توجه به بلاغت نهج البلاغه

در نهج البلاغه حقایق و معانی متعالی در قالب و اسلوبی جذاب به مخاطب القا شده است، در نظر گرفتن عظمت و شکوه عبارات برای بیان واقعیات و حقایق، ما را به تحول و انقلاب فکری وامی دارد، دست اندرکاران نهج البلاغه نوعاً سبک بیانی و قالب گفتاری علی علیه السلام را بی نظیر دانسته و حیرت و شگفتی خود را کتمان نکرده‌اند. سید رضی این کلام علی علیه السلام که می‌فرماید «وإن الغایه امامکم» (خطبه ۲۱)، را خارق العاده دانسته و در آثار خود بارها آن را تکرار کرده است حتی در قالب شعر نیز آورده است.

لقد رمت أن أسعی خفیفا إذا شئتم تلحقوا فتحففوا الی العلی

کاشف الغطاء در تأیید اعجازآمیز بودن گفتار علی علیه السلام بر علو و برتری کلام آن

۱. رک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مقاله آل کاشف الغطاء؛ طبقات اعلام الشیعه، ۱/۶۱۲-۶۱۹.

حضرت تأکید کرده و معتقد است سید رضی نتوانسته در قالب شعر زیبایی کلام امام را منعکس کند و تعابیر او با آنچه در بیان حضرت آمده، فاصله زیادی دارد!

و نیز سیدرضی ذیل عبارت فما عدا فیما بدا چه شد که بر من تاختی؟ (خطبه ۳۱) آن را بی نظیر خوانده و کاشف الغطاء در تأیید گفتارش می‌نویسد:

کلامی بلند مرتبه‌تر، برتر، و والاتر و گران‌قدرتر از آن یافت نمی‌شود، اگر در این عبارت تأمل و تفکر کنی جز حیرت و سرگردانی بهره‌ای نخواهی داشت زیرا دقائق و ظرافت‌های بلاغی این کلام به حدی است که شمارش آن را در این مجال نمی‌گنجد.

بدین ترتیب جا داشت حضرت علی علیه السلام در مثل چنین کلامی دعوت به تحدی کند^۱ اما شخصیت الهی و اخلاق قدسی آن حضرت خود را محو در اعجاز الهی دانسته و خود را بشری در مقابل خالق بی‌منتها می‌داند.^۲

حال اگر بلاغت را رسایی گفتار و تطابق آن با موقعیت و شرایط بیرونی بدانیم که چنین هم هست، این صورت بلاغت نهج البلاغه، رکن اساسی این کتاب بزرگ به شمار می‌آید زیرا حقایقی که علی علیه السلام مطرح کرده است مربوط به همه جوامع بشری است و شرایط و موقعیت‌های خاص آن را محدود و محصور نمی‌کند.^۳

شاید به همین جهت است که شارحان نسبت به سخنانی که مربوط به شرایط خاص بیان شده است، اظهار نظر کرده و آنها را بر شرایط عصر تطبیق داده‌اند آنجا که می‌فرماید:

«فویل لك يا بصره عند ذلك من جيش من نقم الله لاهج له و لاحس» (خطبه ۱۰۲)

این هنگام وای بر تو، ای بصره! از سپاهی که بلاست و نمونه‌ای از کیفر خداست، نه گردی انگیزد و نه بانگی دارد.

کاشف الغطاء اشاره کلام را با توجه به مقتضیات عصر خود دانسته و می‌گوید:

احتمالاً حادثه تلخی که سال ۱۳۳۳ق، در بصره رخ داده و این منطقه مستعمره

۱. تعلیق شماره ۴

۲. تعلیق شماره ۸

۳. مصاحبه با علامه جعفری، فصلنامه پژوهشی و اطلاع‌رسانی نهج البلاغه، ش ۱، ص ۶۰.

انگلیس شده است، گفتار حضرت به این بلیه و حادثه ناگوار اشاره دارد.^۱ به هر حال فراتاریخی بودن نهج البلاغه وجه ممتازی برای آن به شمار می‌آید و بنا به اعتقاد برخی از نویسندگان، فصاحت و بلاغت نهج البلاغه در کنار چندبعدی بودن آن سبب شده سخن آن حضرت قریب به حدّ اعجاز شود به همین دلیل گفتار علی علیه السلام حدوسط کلام مخلوق و کلام خالق قرار گرفته است و درباره‌اش گفته‌اند: فوق کلام المخلوق و دون کلام الخالق، و پس از چهارده قرن برای شنونده امروز همان لطف و گیرندگی و جذابیت را دارد که برای مردم آن روز داشته است.

۲-۲- توجه به سیاق

سیاق عبارت از نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت یا یک سخن که بر اثر همراه بودن آنها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید.

اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود، واژه‌ها و جمله‌ها ابزاری هستند که گوینده به وسیله آنها مقاصد و مطالب خود را به دیگران می‌فهماند، پس در فهم مفاد آنها باید دید که گوینده چه معنایی را قصد کرده است؛ زیرا گرچه نمی‌توان از هر لفظی هر معنایی را قصد نمود و آن را برای افاده هر مطلبی به کار گرفت، ولی در بین معانی مختلفی که امکان استعمال الفاظ در آنها به نحو حقیقت یا مجاز وجود دارد، باید دید گوینده کدام یک از آنها را قصد کرده است و با توجه به اینکه گوینده، عاقل و آشنا به قواعد محاوره است، هرگز از کلمات و جمله‌هایی که به کار می‌برد، معانی متناقض و متضاد و ناهماهنگ و نامتناسب را اراده نمی‌کند و در نتیجه معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌های وی، امور متناسب و هماهنگ است.^۲

سیاق به شکل‌های مختلفی می‌تواند در شرح و تبیین گفتار نقش داشته باشد، در اینجا به چند نمونه از نقش‌های مختلف آن در تعلیق‌های کاشف الغطاء اشاره می‌شود.

۱. تعلیق شماره ۲۹ (خطبه: ۱۰۰، شرح محمد عبده)

۲. رک بابایی، روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۱۹-۱۲۳.

۱-۲-۲- تعیین مرجع ضمیر

گاهی شارح، مرجع و روی سخن یک عبارت را با توجه به سیاق گفتار تعیین می‌کند، ضمن خطبه‌ای حضرت علی علیه السلام فرموده است:

«من اقل منها استکثر ممّا یومنه و من استکثر منها استکثر مما یوبقه» (خطبه ۱۱۱).

از کسی که از دنیا کمتر بهره دارد، از آنچه موجب ایمنی اوست بیشتر دارد و آنکه از دنیا نصیب بیشتر گیرد از آنچه موجب هلاک اوست بیشتر گرفته.

کاشف الغطاء در تعیین ضمیرها در اقل منها و استکثر منها دو احتمال ذکر می‌کند:

۱. ضمیر اقل منها به تقوی برگردد و ضمیر استکثر به دنیا برگردد.

۲. احتمال دیگر آن است که مرجع هر دو ضمیر، دنیا باشد.

وی احتمال نخست را نمی‌پذیرد چون وحدت سیاق کلام به هم می‌ریزد و با توجه به پیوند معنایی عبارات احتمال دوم را صحیح‌تر دانسته و بر مبنای تمسک به سیاق عبارات، مرجع هر دو ضمیر را دنیا می‌داند.^۱

۲-۲-۲- تعیین معنای مقصود

دلالت الفاظ بر معنای مورد نظر ممکن است از وضوح و روشنی کافی برخوردار نبوده و همین امر سبب شود برداشت‌های مختلفی از آن صورت گیرد، توجه به سیاق کلام می‌تواند مخاطب را به معنای مقصود نزدیک سازد، کاشف الغطاء با توجه به همین اصل، به تعیین معنای مقصود پرداخته است.

«و احذر کل عمل یرضاه صاحبه لنفسه و یکره لعامه المسلمین» (نامه ۶۹).

و از کاری دوری کن که کننده آن را بر خود روا دارد و از دیگر مسلمانان ناپسند شمارد.

کلام حضرت به دو وجه معنا شده است:

۱. ابن ابی الحدید گفتار حضرت را شباهت سازی کرده و این بیت شعر را بیان مقصود حضرت می‌داند.

عار عليك اذا فعلت عظيم

لاتنه عن خلق و تأنی مثله

۱. تعلیق شماره ۳۳ (خطبه ۱۰۹ شرح محمد عبده)

۲. ابن میثم معنای گفتار را چنین آورده است: هر آنچه برای خویشتن می خواهی برای مردم بخواه و ناخوشایند بدان آنچه را بر خویشتن ناخوشایند می دانی. کاشف الغطاء پس از بیان وجوه معنایی یاد شده خاطر نشان می سازد که بین این دو معنا فاصله زیادی است اما وجه نخست به سیاق گفتار نزدیک تر است در حالی که برداشت ابن میثم تناسبی با کلام حضرت ندارد.^۱

۳-۲-۲- ردّ برداشت شارح

عدم توجه به مناسبت گفتار سبب می شود برداشت صحیحی از کلام صورت نگیرد و در شرح و تبیین معنای کلام دچار اشتباه شود. حضرت علی علیه السلام در بیانی فرموده است: «الیوم النطق لکم العجماء ذات البیان» (خطبه ۴)

این عبارت ضرب المثلی است به این معنا که امروز گنگ را برای شما به سخن در می آورم.^۲ محمد عبده واژه عجماء را اشاره به رموز و اشارات کلام دانسته است. کاشف الغطاء با ملاحظه سیاق کلام در بیان مفصلی مقصود گفتار را یادآور شده است:

مراد به عجماء، امور و حوادث پیچیده ای است که بر مردم مخفی مانده مانند مقابله و جنگ ناکثین، قاسطین و مارقین و نیز جریان حکمیت و مانند آن، که (به دلیل عاجز ماندن از درک حقیقت آن)، بر حضرت علی علیه السلام خرده گرفتند و هر کس به نوعی جریانها را تفسیر و تعبیر کرد.

حضرت علی علیه السلام تعبیر استعاری عجماء را برای همین جریانها به کار برده است، عجماء در لغت، چارپایی است که قوه نطق و گفتار ندارد، البته این حوادث در ظرف زمانی خود بر مردم روشن و آشکار بوده و فقط برای افراد بیمار دل شبهه آلود بوده است لذا آن حضرت می فرماید: با بررسی عوامل و اسباب این حوادث، آنها را روشن خواهم ساخت هر چند فی نفسه این جریانها برای اهل خرد روشن و آشکار است.

۱. تعلیق شماره ۲۱

۲. رک نهج البلاغه ترجمه شهیدی

کاشف الغطاء در پایان شرح خود گوشزد می‌کند که آنچه را شارح (محمدعبد)، در معنای عجماء آورد با سیاق کلام تناسب ندارد و قابل پذیرش نیست.^۱

در جایی حضرت می‌فرماید: «ما کذب المبلغ ولا جهل السامع» (خطبه ۱۰۱)، رساننده خبر دروغ نگفته و شنونده نادان نبوده.

ابن ابی الحدید می‌گوید: مقصود از مبلغ و مسامع (هر دو)، حضرت علی عَلِيٍّ است اما کاشف الغطاء با تمسک به ظاهر سیاق و مناسب کلام این معنا را نپذیرفته است زیرا با اندک تأملی در معنای گفتار می‌توان فهمید که مقصود از مبلغ، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و منظور از سامع خود حضرت می‌باشد،^۲ و در گفتار دیگری از حضرت که فرمود: «مَنْ أَمِنَ الزَّمَانَ خَائَةً وَمَنْ أَعْظَمَهُ أَهَانَةً» (نامه ۳۱).

محمد عبده مقصود عبارت را در این جمله خلاصه می‌کند که هر کس از هر چیزی بترسد بر او مسلط می‌شود، کاشف الغطاء این تعبیر را مناسب کلام حضرت نمی‌داند و می‌گوید:

منظور این است که انسان از لغزش‌های زمان ایمن نیست پس نباید خود را ایمن بداند و شخص دوراندیش دائماً مراقب این لغزش‌گاه‌هاست و هر کس زمانه را به اتکال طمأنینه آن بزرگ شمارد زمانه او را خوار می‌سازد.^۳

۳-۲- بیان معنای واژگان

یکی از راه‌های فهم کلام، پی بردن به معنای واژگان به کار رفته در آن گفتار است، کاشف الغطاء در تعلیقات خود هر جا به واژه‌ای مواجه شده که دلالت آن بر معنا دچار ابهام بوده است به تبیین معنای واژه پرداخته است.

«ألا وإن الشيطان قد ذمّ حزبه واستجلب جَلْبَهُ» (خطبه ۲۲)، همانا شیطان یارانش را برانگیزانده و لشکر خویش را از هر سو فرا خوانده.

کاشف الغطاء در بیان معنای ذمر می‌نویسد: اصل این واژه با ذال معجمه (نقطه

۱. تعلیق شماره ۳

۲. تعلیق شماره ۲۸ (خطبه ۹۹ شرح محمد عبده)

۳. تعلیق شماره ۹

دار) به صورت مشدد و مخفف به معنای ترغیب و برانگیختن است و جلب به فتح لام به معنای ابر نازکی است که فاقد باران است.^۱

به نظر می‌رسد کاربرد جلب در این عبارت، کنایه است از اینکه لشکرکشی شیطان بی‌اثر و بی‌خاصیت است، توجه به شکل واژه و چگونگی تغییرات در فهم معنای صحیح روایت اثرگذار است، از این رو اجمال آن سبب ایجاد اختلاف در درک و تفسیر حدیث می‌شود نمونه‌های ذیل اهمیت توجه به شکل واژه‌ها را نشان می‌دهد
 «أولستم ابناء القوم... تحتدون أمثلتهم و ترکیبون قَدْتهم و تطوون جادْتهم» (خطبه ۸۳)،
 که پا جای پای آنان می‌گذارید و بر کاری که کردند سوارید و راهی را که رفتند می‌سپارید.

محمد عبده دربارهٔ واژهٔ قَدّه می‌نویسد: قده به کسر (قاف) و تشدید (دال) یعنی طریقه و راه در این صورت عبارت ترکیبون قَدْتهم از لحاظ معنایی با عبارت بعدی تفاوت نداشته و بیان‌کننده این معناست: همان راهی که رفتند می‌پیمایید پس هر چه به آنان رسید به شما هم می‌رسد.

اما کاشف الغطاء معنای یاد شده را در فرض اینکه قده به دال مهمله باشد، می‌پذیرد، اما احتمال دیگر آن است که قده به دال معجمه (نقطه دار) به معنای بن تیر (ریشهٔ سهم) باشد و این احتمال با دلالت گفتار مناسب تر است زیرا هر یک از عبارات و ترکیبون قَدْتهم و تطوون جادْتهم هر کدام معنای مستقلی دارد و حاصل کلام این است که شما در کار آنان برابرید و از راه منحرف نمی‌شوید.

رجوع به منابع معتبر لغت و استناد به آنها برای بیان معنای واژگان امری رایج و متداول است، کاشف الغطاء نیز در جایی که شارح دچار لغزش شده با مراجعه به کتاب لغت، معنای صحیح لفظ را بیان می‌کند.

حضرت علی علیه السلام فرموده است: «و أقل فی المطامع اشرافا» (نامه ۵۳)

آنان که طمعشان کمتر است (به کار بگمار)

ابن ابی الحدید می‌نویسد: اشراف به معنای الترقب إلى الامر المحبوب و نیز به

معنای حرص بر چیزی و ترس از دست دادن آن است، کاشف الغطاء معنای مذکور را پذیرفته و آن را لازم معنا می‌داند و معنای اصلی اشراف عبارت از مکان عالی و مرتفع است لذا در قاموس المحيط، استشرق الشيء اینگونه معنا شده: دست خود را بالای چشم قرار داد و به سمت خورشید نگریست (سایبان کردن دست برای چشم)، بدین ترتیب اشراف به معنای حرص و ترس از دست دادن چیزی جزو لوازم بعید لفظ است.^۱ دربارهٔ دو نفر که از مال خدا دزدی کرده بودند (حکمت ۲۷۱)،

«أحدهما عبد من مال الله و الآخر من عروض الناس»؛ یکی از آن دو بنده بود از بیت المال مسلمین و دیگری در ملک مردمان.

محمد عبده عروض را جمع عرض به معنای کالا به جز طلا و نقره دانسته کاشف الغطاء این معنا را تکلف آمیز می‌داند و از اشتباه فاحشی که وی کرده اظهار شگفتی می‌کند زیرا در اکثر نسخه‌ها عرض بدون واو آمده و بحرانی می‌گوید: عرض الناس به معنای جزو مردم و از تودهٔ مردم است، براساس این معنا، مقصود کلام به طور صحیح برداشت می‌شود زیرا امام در این باره آن کس که بنده و برده بود حد جاری نکرد اما آن کس که آزاد بود و از تودهٔ مردم، حد بر او جاری شد.

«و عونان علی العجز و الاود» (حکمت ۲۰۲).

(خطاب به طلحه و زبیر هنگام بیعت با آن حضرت)، و شما دو یارید به هنگام ناتوانی و به سختی درماندن.

عبده، اود را به معنای سختی شرایط و غیرقابل تحمل بودن شرایط دانسته است، کاشف الغطاء این معنا را برخلاف ظاهر می‌داند زیرا اود به معنای اعوجاج است یعنی در هر کاری که اعوجاج و انحراف پیش آید بر اصلاح آن از شما کمک می‌گیرم.^۲ پس از شناخت مفردات و بیان دلالت معنایی الفاظ، لازم است واژگان در قالب ترکیبی نیز تبیین شوند، از این رو کاشف الغطاء در تعلیق‌های خود به این نکته هم توجه نموده است، از جمله:

«اللهم اجمع بیننا و بینة فی برد العیش و قرار النعمة و منی الشهوات و اهواء

۱. تعلیق شماره ۱۴

۲. تعلیق شماره ۱۴

اللذات» (خطبه ۷۲)؛ بار خدایا ما و او (رسول الله) را فراهم آور در زندگانی خوش گوار، و نعمت پایدار و آرزوهای دلنشین و لذت‌های با خواهش دل قرین.

کاشف الغطاء با توجه به اینکه نوع اضافه را در این کلام وصفی می‌داند ترکیب‌های منی الشهوات و اهواء اللذات را اینگونه معنا می‌کند: شهواتی که انسان تمنای آن را دارد و لذت‌هایی که خواهان آن است.^۱

در مورد واژه ترکیب «عذب فرات» نیز کاشف الغطاء بحث کرده است، نظر فابصر و ذکر فاستکثر و ارتوی من عذب فرات (بنده خدا)، دیده و نیک نظر کرده، به یاد خدا بوده و کار بیشتر کرده و از آبی که شیرین است و خوشگوار سیر نوشیده وی نظر محمد عبده را در مورد مترادف دانستن عذب و فرات، صحیح نمی‌داند و به قول پروردگار استناد می‌کند که فرمود: هذا عذب فرات، پیوند عذب و فرات اضافی نیست و به نظر می‌رسد معنای فرات، جاری بودن است.^۲

۴-۲- بیان معنای مقصود

گاهی گوینده از گفتار خود مطلبی را قصد می‌کند اما بنا به دلایلی از تصریح بدان مقصود صرف نظر کرده و آن را در قالبی ارائه می‌کند که نیاز به تبیین و شرح دارد، در کلام علی علیه السلام با توجه به شرایط حاکم بر آن روزگار از این نمونه‌ها فراوان یافت می‌شود، در آنجا که می‌فرماید: «والله و لكنها لهجه غبتم عنها و لم تكونوا من اهلهما» (خطبه ۷۱)، سوگند به خدا لکن آنچه می‌گویم سخنی است که از دانستن معنی آن به‌دورید که شایستگی فهم آن ندارد.

کاشف الغطاء کلام حضرت را شرح کرده و می‌نویسد:
مقصود حضرت آن است که دسیسه‌ها و شبهه‌هایی که منافقان مانند اشعث، مغیره و اشعری در میان شما می‌پراکنند؛ شما آن را درک نمی‌کنید من به شما می‌گویم که آنها کافر و فاجرند اما شما به دلیل عدم بصیرت آنان را جزو اصحاب می‌دانید.^۳

۱. تعلیق شماره ۱۴ (خطبه ۷۰ شرح محمد عبده)

۲. تعلیق شماره ۲۱ (خطبه ۸۵ شرح محمد عبده)

۳. تعلیق شماره ۱۳ (خطبه ۶۹ شرح محمد عبده)

و این گفتار ابن بنی امیه لیفوقوتنی تراث محمده تفویقاً (خطبه ۷۷)، فرزندان امیه میراث محمد ﷺ را اندک اندک به من می‌رسانند چنان‌که شتر بچه را اندک اندک به من می‌رسانند یا چنان‌که شتر بچه را اندک اندک شیر بنوشانند.

شاید مقصود از بنی امیه، ایام خلافت عثمان باشد و اموالی که به مهاجران و انصار پرداخت می‌شده است اما آنچه به علی علیه السلام داده می‌شد کمتر از اموالی بود که به مروان و ولید فاسق پرداخت می‌شد، روشن است که شکایت حضرت علی علیه السلام نسبت به مصرف نابجا و بی رویه بیت المال است.^۱

و نَظْمُ بِلَا تَعْلِيقٍ رَهَوَاتِ فُرَجِهَا، و لَاحَمَ صَدْوَعٍ اَنْفِرَاجِهَا وَ وِشِیحَ بَیْنِهَا وَ بَیْنَ اَزْوَاجِهَا (خطبه ۹۱)، (در آفرینش آسمان) گشادگی و پستی و بلندی‌ها را منظم کرد و شکاف‌های آن را به هم آورد و هر یک را با آنچه جفت آن بود، پیوند نمود.

کاشف الغطاء اشاره کلام را به پیوند خاص کرات فلکی دانسته که چرخش هر ستاره‌ای در مدارش را بیان می‌کند که اندکی از مدار خود خارج نمی‌شود و هر یک از کرات آسمانی ربط و پیوندی با سایر کرات دارد و از آن تجاوز نمی‌کند و به آن قوه جاذبه و دافعه گویند.^۲

«و إن لسان المؤمن من وراء قلبه و إن قلب المنافق من وراء لسانه» (خطبه ۱۷۶)؛

همانا زبان مرد با ایمان در پس دل اوست و دل منافق از پس زبان اوست.

محمدعبده در شرح کلام می‌گوید:

«زبان مؤمن تابع اعتقادش است و تنها چیزی را به زبان می‌آورد که بدان عقیده دارد، منافق هم برای رسیدن به مقصد خبیث خود زبان می‌گشاید لذا سعی می‌کند آنچه را گفته به خاطر بسپارد و فراموش نکند اما در مواردی قلب و زبان او همراه نیست لذا قلبش تابع زبانش می‌شود».

کاشف الغطاء این بخش از گفتار محمد عبده که می‌گوید زبان منافق تابع قلبش است تا با آن مخالفت نکند را تکلف آمیز دانسته و خود بر بیان مقصود حضرت پرداخته است.

۱. تعلیق شماره ۱۶ (خطبه ۷۵ شرح محمد عبده)

۲. تعلیق شماره ۲۴ (خطبه ۸۹ شرح محمد عبده)

«استعانت قلب دانسته نمی‌شود مگر به استعانت زبان و هر کس که ملترزم به راست گویی، کلام طیب و گفتار استوار باشد بدانکه قلبش مستقیم و عقلش کامل است و اگر برعکس ملتزم به موارد یاد شده نباشد تالی آن فاسد است و این برداشت دقیقاً منطبق با تعبیر امام است»^۱

- «فقد قطعوا رحمی و سلبونی سلطان ابی امی» (نامه ۳۶): (قریش) رشته پیوند مرا پاره نمود و حکومتی را که از آن فرزند مادرم بود از من ربود.

مقصود از این امی، رسول الله ﷺ است زیرا عبدالله پدر پیامبر ﷺ و ابوطالب پدر امیرالمؤمنین از فاطمه دختر عمرو بن عمران بن عائد بن مخزوم هست و گفته‌اند فاطمه بنت اسد مادر علی ﷺ رسول خدا را در کنار خود پروراند و پیامبر ﷺ درباره او فرمود: فاطمه پس از مادرم، مادر من است.^۲

- «اذا لم یکن ماترید فلا تبیل ما کنت» (حکمت ۶۹): اگر آنکه خواهی نیستی باری بدان ننگر که کیستی.

عبده در بیان معنای کلام حضرت می‌نویسد: اگر از دست‌یابی به هدف ناتوانی به موقعیتی که داری رضایت بده و به همین مضمون است.

اذا لم تستطع شیاً فدعه و جاوزه الی ماتستطیع

کاشف الغطاء در استناد عبده به شعر مذکور اشکال گرفته^۳ که معنای شعر منطبق بر این گفتار علی ﷺ است:

«رحم الله امرء عرف قدره و لم یتعد طوره»

- «و لو اجننی جبل لتهافت» (حکمت ۱۱۱)، اگر کوهی مرا دوست بدارد، درهم فرو ریزد.

عبده در بیان مقصود سخن گفته است:

«هر کس خاندان پیامبر را دوست بدارد باید دوستی خود را برای خدا خالص گرداند در این صورت دیگر دنیا مطلوب او نخواهد بود».

۱. تعلیق شماره ۵۶ (خطبه ۱۷۴ شرح محمد عبده)

۲. تعلیق شماره ۱۱

۳. تعلیق شماره ۶

کاشف الغطاء در تعلیق خود می‌نویسد: این معنا فی نفسه صحیح نیست زیرا دنیا نزد دوست داران اهل بیت یافت می‌شود همانطور که آخرت یافت می‌شود، نهایت اینکه آنان برای دنیا محب اهل بیت نیستند بلکه دوستی آنان به خاطر خداست، معنای دیگر گفتار آن است که اگر کوه مرا دوست داشته باشد از شدت علاقه به من ذوب می‌شود.^۱

۵-۲- توجه به نکات ادبی

پس از شناخت تک واژه‌ها و نیز توجه به قالب ترکیبی آنها باید به نقش کلمات در جمله توجه شود تا مفهوم عبارت به طور صحیح دریافت شود، موارد متعددی را می‌توان در تعلیقات کاشف الغطاء ملاحظه کرد که با لحاظ موقعیت کلمه و کلام به شرح و بیان معنا پرداخته است.

- «ازدحموا علی الحطام و تشاحوا علی الحرام» (خطبه ۱۴۳)؛ بر متاع ناچیز دنیا فراهم آمدند و برای به دست آوردن حرام یکدیگر را پس زدند.

این عبارات تتمه مطالب قبلی است که درباره ویژگی‌های قوم قریش برشمرده و فرمود: و اثرها عاجلاً... لذا جمله‌های این العقول... و این القلوب... جمله‌های معترضه است که در میان خصوصیات قوم جای گرفته است.^۲

- «أما وصیتی فالله لا تشركوا به شیئاً. و محمد ﷺ فلا تضیعوا سنته» (خطبه ۱۴۹)؛ اما وصیت من: خدا! چیزی را شریک او میارید و محمد! سنت او را ضایع نگذارید. اعراب الله و محمد در عبارات مذکور بر دو وجه است:

۱. بنا بر نصب، هر یک مفعول فعل محذوف است، فالله وجدوه و محمد فاتبعوه.

۲. بنا بر رفع، هر یک مبتداست و جمله بعدش خبر آن است.^۳

- «فانه لا یدی لك بنقمته» (نامه ۵۳)؛ که کیفر او را بر نمی‌تابی

کاشف الغطاء در وجه اعراب یدی می‌نویسد: یدی منصوب است بنا بر اینکه اسم لا باشد و اصل آن لا یدین است که (ن) حذف گردیده است، ابن میثم بحرانی گفته (ن)

۱. تعلیق شماره ۱۰

۲. تعلیق شماره ۴۲ (خطبه ۱۴۲ شرح محمد عبده)

۳. تعلیق شماره ۴۵ (خطبه ۱۴۷ شرح محمد عبده)

بنابر اضافه یا کثرت استعمال حذف شده است و این مطلب خالی از وجه نیست، در نهایت کاشف الغطاء می‌گوید: اگر «یدی» بدون یا باشد (ید) اشکال برطرف می‌شود اما ظاهر همه نسخه‌ها این است که یاء ذکر شده است، البته کاشف الغطاء در مواردی هم با لحاظ جنبه‌های ادبی گفتار به شارحان اشکال گرفته و بیان آنها را نپذیرفته است. - «فقد اعذر الله الیکم بحجج مسفره ظاهره» (خطبه ۸۱)؛ خداوند با حجت‌های روشن و پدیدار راه عذر را بر شما بسته است.

محمد عبده اعذر را به معنای اُنصف و همزهٔ اَعذر را سلبی دانسته است اَعذرت فلانا یعنی عذری برای او قرار نداده است، کاشف الغطاء همزهٔ اَعذر را سلبی نمی‌داند بلکه آنرا ایجابی و اثباتی گرفته و می‌گوید:

اَعذرته یعنی عذرش را پذیرفته‌ای و حجتی را که برای دور ماندن از عقاب اقامه نموده، قبول کرده‌ای، اما اَعذر وقتی با اِلی به کار رود اَعذرت الیه یعنی حجتی برایش نمانده تا بدان وسیله نفسش را از عقوبت حفظ نماید، پس معنای عبارت این است که خداوند با حجت‌های روشنی که در اختیار شما قرار داده (بر فرض مخالفت) دلیلی و حجتی برای دور ماندن از عقوبت ندارد.^۲

- «کل معاجل یسأل الانظار و کل مؤجل یتعلل بالتسویف» (حکمت ۲۸۵)؛ همگان را به شتاب خواهانند و همگان مهلت جویانند.

بنابر نظر عبده، کل در عبارت کل معاجل ... و کل مؤجل ... مبتداست و معاجل در عبارت نخست و مؤجل در عبارت بعدی خبر واقع شده‌اند.

کاشف الغطاء وجه صحیح‌تری را مطرح کرده و می‌گوید: قول درست‌تر آن است که کل معاجل و کل مؤجل مبتداست و خبر مبتدای اول یسأل الانظار و خبر مبتدای دوم یتعلل بالتسویف باشد، معنای عبارت این است: معاجل به عقوبت می‌گوید: رب ارجعون لعلی اعمل صالحا و آن کس که خداوند به او مهلت داده، کاری نکرده و به تسویف تعلل می‌کند.^۳

۱. تعلیق شماره ۱۴

۲. تعلیق شماره ۱۷

۳. تعلیق شماره ۲۹

۳. نگاه انتقادی کاشف الغطاء به شارحان نهج البلاغه

اینک پس از بررسی گونه‌های مختلف تعلیق‌های کاشف الغطاء نوبت آن می‌رسد که به این سؤال پاسخ داده شود که کاشف الغطاء چه ایرادهای جدی متوجه شارحان نهج البلاغه یعنی ابن ابی الحدید و محمدعبده دانسته است؟ به طور کلی عصبیت شارحان و نیز حمل بر معنای خلاف ظاهر بدون دلالت دلیل از اشکال‌های عمده‌ای است که کاشف الغطاء بر شارحان نهج البلاغه وارد نموده است.

۱-۳- عصبیت شارحان

بهره‌مندی پژوهشگر از عقاید و آراء خاص گاه سبب می‌شود نسبت به بیان مقصود حقیقی حدیث ظفره رفته و از بیان واقعیت صرف نظر کند، ابن ابی الحدید از جمله شارحان مفسران نهج البلاغه تلاش می‌کند با آزاداندیشی و به دور از تعصب سخنان حضرت علی علیه السلام را تبیین و تفسیر کند، در عین حال، گاهی تحت تأثیر اندیشه و گرایش مذهبی خود تفسیری را ارائه کرده که نه تنها مخاطب را به فهم مقصود نزدیک نمی‌کند بلکه فاصله زیادی بین درک مخاطب و هدف اصلی گفتار ایجاد می‌کند.

محمدعبده با الهام از ابن ابی الحدید کلام حضرت را که می‌فرماید: «فنظرت فی امری فاذا طاعتی قد سبقت بیعتی و اذا الميثاق فی عنقی لغیری» (خطبه ۳۷)، اینگونه تفسیر می‌کند: این کلام بیان حال درونی حضرت علی علیه السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله است علی علیه السلام در مطالبه خود مأموریت یافته با رفق و مدارا رفتار کند لذا به جهت امثال فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله در جهت مدارا با ابوبکر و عمر و عثمان دست بیعت می‌دهد تا به پیمانی که با پیامبر صلی الله علیه و آله بسته، پای بند باشد.

کاشف الغطاء این برداشت را ناصحیح دانسته و ریشه کلام محمد عبده را در بیان ابن ابی الحدید جستجو می‌کند و می‌گوید: عبده در بسیاری از مسائل از ابن ابی الحدید بهره برده و آراء وی را نقل می‌کند، اما برداشت ابن ابی الحدید در این باره و حمل کلام علی علیه السلام بر وجوه بعید به دلیل عصبیت و تعصب جاهلی است و بدین وسیله شارح تلاش می‌کند کلام حضرت را بر طبق مذهب و تفکر خود تفسیر کند تا

دلیلی بر درستی مذهبش بیابد،^۱ و نیز در گفتاری که حضرت علی علیه السلام به نقش محوری اعتقاد به ولایت پرداخته و می‌فرماید:

«فربّ دائبٍ مضیّعٍ وربّ کارجٍ خاسرٍ» (خطبه ۱۲۹)؛ چه بسا کوشنده در کار تباہ گردیده، و بسا رنج برده که زیان دیده.

محمد عبده می‌نویسد: واژه دائب به معنای کوشا و کارج یعنی کسی که با رنج و زحمت کوشش می‌کند و مقصود کسی است که نسبت به جمع آوری سرمایه دنیا تلاش می‌کند و به همین دلیل زیان دیده است، کاشف الغطاء بیان مقصود عبده را پذیرفته و معتقد است: این عبارات ناظر به کسی است که در عبادت و کارهای شایسته مداومت دارد اما چون در پرتو ولایت این اعمال صورت نگرفته به تباہی می‌انجامد و ثمره و پاداش کارهایش را تزییع می‌کند.^۲

«و لقد علم المستحفظون من اصحاب محمد انی لم اردّ علی الله و علی رسوله ساعه قط» (خطبه ۱۹۷)؛ از یاران محمد صلی الله علیه و آله آنانکه گنجور اسرارند می‌دانند که من لحظه‌ای معارض فرمان خدا و رسول او نبودم.

محمد عبده کلام حضرت را به گونه‌ای تفسیر کرده که ویژگی یاد شده درباره حضرت، ویژگی ممتازی نیست زیرا می‌گوید: مقصود آن است که من معارضه با احکام خدا و رسول نکردم و در احکام الهی با خدا و رسول مخالفت ننمودم، اما کاشف الغطاء این تبیین را نمی‌پسندد و می‌گوید: اکثر مسلمانان این ویژگی را داشتند و لذا صفت متمایزی برای حضرت علی علیه السلام به شمار نمی‌آید، مقصود حضرت آن است که هیچ گاه از امتثال اوامر و ترک نواهی تخلف ننموده‌ام و این حکایت از مرتبه عصمت امام علیه السلام دارد.^۳

و در ادامه همین خطبه که فرمود: و لقد سألت نفسه فی کفی فأمررتها علی وجهی، و نفس او در کف من روان شد آن‌را بر چهره خویش کشیدم، محمدبن عبده به نقلی استناد کرده که می‌گوید: رسول خدا هنگام مرگ، خون از دهان بیرون آورد و علی علیه السلام

۱. تعلیق شماره ۱۰

۲. تعلیق شماره ۳۶ (خطبه ۱۲۷ شرح محمد عبده)

۳. خطبه ۱۹۵ شرح محمد عبده

آن خون را به خود مالید، کاشف الغطاء این گفته را مطابق ذوق و طبع نمی‌داند و معتقد است باید جمله را بر معنایی حمل کرد که با مقام نبوت و امامت متناسب باشد.^۱ در کنار موارد یاد شده می‌توان نمونه‌هایی از آزاد اندیشی و پرهیز از تعصب شارحان را نیز ملاحظه کرد آنجا که حضرت می‌فرماید:

«فانها فتنة عمياء مظلمة عمّت خطتها»؛ فتنه‌ای است سردرگم و تار، حکومت آن بر همگان (خطبه ۹۳).

محمدعبده در شرح کلام به دور از تعصب یادآور می‌شود که خطّه (به ضم فاء) به معنای امر است که دامنه فتنه گسترش یافته اما بلیه و شر آن متوجه آل‌البیت شده است زیرا حق آنان را غصب کردند.

کاشف الغطاء در تأیید کلام عبده و شرح آن می‌نویسد: مقصود از خطه، دائره است و بلیه‌ای است که در میان مسلمانان گسترده شده اما شدت آن بر مؤمنانی است که آنان را انکار می‌کنند مانند حجرین عدی و یارانش، و اینکه حضرت می‌فرماید: آن کس که فتنه را نیک بشناسد آزار آن به او رسد و آن کس که فتنه را نیندازد از بلای آن رهایی یابد در حقیقت توصیف فتنه عمیاست (فتنه سردرگم و تار)، زیرا این نوع فتنه، عموم مردم به جز اندکی را از شناخت حق باز می‌دارد.^۲

۲-۳- خروج بی دلیل از دلالت ظاهری کلام

معمولاً که در فهم معنای گفتار به ظاهر سخن گوینده توجه می‌شود و موضوع اعتماد به ظواهر الفاظ و عبارات در فهم مقاصد متکلمان، یکی از بارزترین موارد قاعده کلی و بنای عقلایی است زیرا روش مردم در فهم و تفهیم مقاصدشان جز این نبوده است که به ظاهر گفتار گوینده توجه نموده، مقاصد و معانی کلام وی را از طریق دلالت‌های لفظی و ظاهر قراین موجود به دست می‌آورند به طوری که اگر گوینده برخلاف آنچه که بر طبق روش عقلایی فوق از گفتارش مفهوم باشد و مقصود و منظور

۱. همان

۲. تعلیق شماره ۲۵ (خطبه ۹۱ شرح محمدعبده)

دیگری اظهار نماید، آن را به منزله تکذیب کلام سابق منظور می‌نمایند.^۱ بر این اساس حجیت ظواهر الفاظ، یکی از اصول پذیرفته شده‌ای است که مبتنی بر سیره عقلاست. کاشف الغطاء نیز در تفسیر کلام علی علیه السلام به این اصل توجه داشته و بدون دلیل از ظواهر الفاظ دست برنداشته است، از این رو در مواردی به شارحان نهج البلاغه ایراد گرفته که چرا در تفسیر و تبیین کلام علی علیه السلام بی دلیل دلالت ظاهری لفظ را لحاظ نکرده‌اید از جمله: «و من کمال الأضحیه استشراف أذنہا و سلامۃ عینہا» (خطبه ۵۳)، محمد عبده معنای عبارت را چنین آورده: گوش‌ها را نیک بنگرید تا بریده یا شکافته نباشد.

کاشف الغطاء استشراف اذن‌ها را تعبیر کنایی دانسته زیرا استشراف به معنای «طلب طول اذن‌ها» است و این کنایه از سلامت گوش و بریده نبودن آن است به این قرینه که سلامه عین‌ها نیز بر آن عطف شده است، در تأیید این معنا به کلام لسان العرب و ابن ابی الحدید هم استناد می‌کند، سپس نتیجه می‌گیرد که عبده در بیان معنای عبارت گرفتار اشتباه شده و آن را از معنای ظاهری خود خارج نموده است؛ لذا کلامی که در اوج فصاحت ایراد شده فصاحتش را ساقط نموده زیرا استشراف را بر مضاف الیه عطف نموده است.^۲ در نامه حضرت به اهالی مصر آنگاه که مالک اشتر را برای حکومت بدانجا فرستاد، آمده است:

«ولا أنہم منحوہ عنی من بعدہ فما راعنی الا ائتثال الناس علی فلان بیایعونہ» (نامه ۶۲). به خاطر نمی‌رسید که عرب خلافت را پس از پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم از خاندان او برآرد یا مرا پس از وی از عهده دار شدن آن بازدارد و چیزی مرا نگران نکرد جز شتافتن مردم بر فلان از هر سو و بیعت کردن با او، محمد عبده کلام حضرت را به خلافت خلیف، سوم ربط داده است اما کاشف الغطاء این معنا را برخلاف ظاهر دانسته زیرا روشن است که مقصود خلیفه اول است شاهد این معنا جمله و لا أنہم منحوہ عنی من بعدہ است که ناظر به آغاز جریان خلافت است نه ادامه آن، و جمله فما راعنی الا ائتثال الناس، هم مؤید این گفتار است چون بیعت با عثمان قبل از شتافتن مردم، در مجلس

۱. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی روشهای تفسیر قرآن، ص ۳۵۲.

۲. تعلیق شماره ۱۲

شورا انجام شد اما جریان سقیفه ناگهانی بود و علی علیه السلام نسبت به نقشه و برنامه آنان بی اطلاع بود،^۱ و در جای دیگر حضرت می فرماید: *ولا تتمنى الموت الا بشرط وثيق (نامه ۶۹)*، و آرزوی مرگ نکن جز که بدانی از تبعات مرگ رستن توانی.

محمد عبده در بیان معنای عبارت می نویسد: یعنی تقدم مرگ را خواهش مکن مگر اینکه بدانی غایت و مقصد برتر از بذل روح است.

کاشف الغطاء: این تفسیر بی حاصل و خلاف ظاهر است و کلام آن قدر واضح است که نیاز به بیان ندارد^۲ و بیانگر این آیه شریفه است که می فرماید: *﴿إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ...﴾* (جمعه/۶).

نتیجه گیری

دستاوردهای پژوهش روش‌شناسانه تعلیق‌های کاشف الغطاء بر شرح نهج البلاغه («محمد عبده») به شرح ذیل است:

۱. در پرتو مطالعه روش شناختی اثر کاشف الغطاء زوایای مختلف فکری وی 'شناسایی و معرفی شد.
۲. گونه شناسی تعلیق‌های کاشف الغطاء گویای این حقیقت است که از طرفی به زیبایی شناسی و جنبه‌های بلاغی کلام توجه داشته است، از طرف دیگر به سیاق و دلالت مضمونی کلام پرداخته است.
۳. نقش سیاق در تبیین گفتار و نیز تصحیح برداشت‌ها مورد عنایت کاشف الغطاء بوده است.
۴. رویکرد انتقادی کاشف الغطاء نسبت به برداشت شارحان به دلیل عصیت‌های ناروا و نیز انصراف بدون دلیل از دلالت ظاهری سخن بیانگر آن است که کاشف الغطاء انصاف علمی را در تعلیق‌ها رعایت کرده است.

۱. تعلیق شماره ۱۵

۲. تعلیق شماره ۲۱

کتاب‌نامه

۱. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.
۲. بابایی، علی اکبر و همکاران، روش شناسی تفسیر قرآن، سازمان سمت، ۱۳۹۲.
۳. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵.
۴. —، مصاحبه با استاد، فصلنامه پژوهشی اطلاع رسانی نهج البلاغه، شماره ۱، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۸۰.
۵. طهرانی، آغابزرگ، طبقات اعلام الشیعه، المطبعه العلمیه، نجف، ۱۹۵۴.
۶. عبده، محمد، شرح نهج البلاغه، المطبعه الادبیه، بیروت، ۱۳۰۷.
۷. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷.
۸. کاشف الغطاء، محمدحسین، تعلیقات بر نهج البلاغه به شرح محمد عبده، تصحیح و تدوین، ابوالفضل والازاده، مجله سفینه، سال دوم، شماره ۵ و ۶، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴.
۹. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
۱۰. یوسفی اشکوری، حسن، آل کاشف الغطاء، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴.

روش فهم حدیث از منظر شیخ بهایی

در کتاب اربعین*

- سید علی دلبری^۱
- هادی مروی^۲

چکیده

دانش فقه الحدیث در منظومه دانش‌های حدیثی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است چه اینکه از سویی، فهم حدیث هدف نهایی همه تلاش‌های حدیث پژوهی است و از دیگر سو، نقش تأثیرگذاری در پویایی دیگر دانش‌های حدیثی دارد، از این رو، عالمان حدیث پژوه در درازنای تاریخ حدیث در استواری اصول و قواعد آن کوشیده‌اند، آنها گاهی این قواعد را در مقدمه کتاب‌های حدیثی و یا در آثاری مستقل تبیین کرده و گاهی به گونه عملی در آثار حدیثی خود به کار گرفته‌اند، یکی از نمونه‌های عملی کاربرد قواعد فقه الحدیثی، کتاب اربعین شیخ بهایی است، اشتهار شیخ بهایی در علوم اسلامی به‌ویژه در دانش حدیث و جایگاه ممتاز کتاب اربعین وی، اهمیت استخراج روش فهم حدیث ایشان از این کتاب گرانسنگ را دو چندان کرده است. نوشتار حاضر که از نظر گردآوری به روش کتابخانه‌ای و از نظر محتوا به شیوه

آموزه‌های حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (saddelbari@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

توصیفی - تحلیلی سامان یافته است ضمن اشاره به پیش نیازها و مبانی فهم حدیث، به تبیین روش فهم حدیث بر اساس نظام قرینه‌ها از منظر شیخ بهایی در خصوص کتاب اربعین پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان از آن دارد که شیخ بهایی برای فهم حدیث از قرائن متعددی بهره می‌گیرد که عرضه حدیث بر قرآن، عرضه حدیث بر سنت قطعی، تشکیل خانواده حدیث، بهره‌گیری از علوم بشری (مثل: پزشکی، ریاضی)، بهره‌گیری از فهم پیشینیان، از جمله آنهاست. **واژگان کلیدی:** فقه الحدیث، روش فهم حدیث، شیخ بهایی، کتاب اربعین.

مقدمه

سنت که عبارت از نفس گفتار، کردار و امضای معصوم است^۱ (شیخ بهایی، ۱۴۲۳: ۸۷)، یکی از مهم‌ترین منابع دریافت آموزه‌های دین پس از قرآن است، با توجه به کوتاه بودن دست ما از دامن معصومان علیهم‌السلام تنها راه دستیابی به آن، حدیث است، چه اینکه حدیث حاکی از سنت و گزارشگر آن است (شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۴؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۲؛ صدر، بی‌تا: ۸۰؛ مامقانی، ۱۳۸۵: ۵۲/۱)، روشن است که حدیث آنگاه می‌تواند سنت معصومان علیهم‌السلام را برای ما گزارش کند که افزون بر اثبات انتساب آن به معصوم، بر پایه مراحل منطقی فهم حدیث مورد بررسی محتوایی قرار گیرد.

اهمیت شناسایی مراحل منطقی فهم حدیث با توجه به ضرورت روشمندسازی گزاره‌های علمی در علوم انسانی از سویی و بیان نشدن همه قواعد و ضوابط آن از سوی دیگر، ما را به واکاوی و مطالعه مبانی و روش‌های عالمان حدیث پژوه در فهم حدیث و می‌دارد، یکی از عالمانی که در عرصه تبیین مبانی و روش‌های فهم حدیث به تلاش‌های گسترده‌ای دست زده و آثار متعددی از وی در این باره به جا مانده، شیخ بهایی است.

اشتهار شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ق)، در علوم و فنون اسلامی، ما را از توصیف او بی‌نیاز

۱. شیخ بهایی در کتاب الوجیزه می‌نویسد: «و اما نفس الفعل و التقرير [من المعصوم] فیطلق علیهما السنّه لا الحدیث فهی أعمّ منه مطلقاً» (شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۴)؛ مامقانی در مقیاس الهدایه می‌گوید: «الأجود تعریف السنّه بأنها: قول من لایجوز علیه الکذب و الخطأ و فعله و تقریره غیر قرآن و لا عادی» (مامقانی، ۱۳۸۵: ۵۹/۱).

می‌سازد. وی از فقیهان و حدیث‌پژوهان برجسته شیعه است که در علوم گوناگون دارای آثار گران‌سنگی است، در علم فقه بیست و نه جلد، علوم قرآنی نه جلد، حدیث دو جلد، ادعیه و مناجات شش جلد، اصول اعتقادات پنج جلد، اصول فقه پنج جلد، رجال و اجازات هشت جلد، ادبیات و علوم عربی و فارسی بیست و هشت جلد، وقایع الایام یک جلد، ریاضیات بیست جلد، حکمت و فلسفه سه جلد، علوم غریبه چهار جلد و کتاب‌های دیگری که موضوعشان مشخص نشده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۴۴-۵۰)، گستردگی آثار نشان از نبوغ و سیطره علمی شیخ بهایی بر علوم اسلامی دارد، اسکندر بیگ در کتاب «تاریخ عالم آرای عباسی» می‌گوید: شیخ بهایی «در علم ظاهر و باطن سرآمد روزگار، به اعتقاد جمهور علما و فضلا رتبه عالی دارد» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۵۷/۱).

شیخ بهایی در آثارش، روش خود را در فهم حدیث تبیین نکرده است، ولی بدون شک می‌توان با مطالعه و بررسی نگاه‌های وی، ضابطه و روش ایشان در تفسیر حدیث را به دست آورد، یکی از آثار شیخ بهایی که به جهت موضوع و محتوا در میان آثار نگاه‌شده با عنوان اربعینیات، جایگاه ممتازی دارد کتاب اربعین است، مطالعه این کتاب که در سال ۹۹۵ق تألیف شده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۴۹۳)، با توجه به محتوای غنی آن و وجود نمونه‌های متعدد حدیثی، می‌تواند در روشن شدن روش فهم حدیث شیخ بهایی کمک شایانی بکند.

درباره شیوه شیخ بهایی در فهم حدیث در کتاب اربعین، مقالاتی نظیر «اربعین شیخ بهایی» از سید حجّت هاشم زاده و «راهکارهای فهم حدیث در کتاب الاربعون حدیثا (اربعین) شیخ بهایی»، از غلام‌رضا ریسیان نوشته شده است، آثار نگاه‌شده صرفاً به صورت گزارش دهی است و سیر منطقی از فهم حدیث را، ارائه نمی‌دهند لذا پژوهش حاضر با توجه به ویژگی‌های ذیل، از آن مقالات ممتاز است:

الف. توجه به شخصیت علمی شیخ بهایی و بازتاب آن در فهم حدیث در کتاب اربعین؛
ب. دسته‌بندی مطالب براساس: پیش‌نیازهای فهم حدیث، مبانی فهم حدیث، روش فهم حدیث؛

ج. ارائه شیوه‌ای نو، در دسته‌بندی مطالب روش فهم حدیث.

۱. پیش‌نیاز فهم حدیث

حدیث پژوهان پیش از هرگونه تلاشی برای فهم حدیث، کوشیده‌اند به دو پرسش اساسی پاسخ دهند؛ پاسخ به این دو سؤال، پیش‌نیاز فهم حدیث است، این دو پرسش عبارتند از: آیا متنی که در اختیار ماست حدیث است؟ آیا متن حدیث به همین کیفیت است؟، برای پاسخ سؤال نخست که در پی اثبات صدور سخن از معصوم است گاهی با توجه به علم رجال و منبع‌شناسی به دست می‌آید (مسعودی، ۱۳۸۴: ۶۰)، و گاهی با توجه به قرائنی که تأیید کننده متن خبر است صدور حدیث احراز می‌گردد، شیخ بهایی در کتاب جبل‌المتین به مناسبتی، مؤیدات پذیرفته شده در نزد شیخ طوسی را برمی‌شمارد: «تأیید بمطابقت دلیل العقل أو الكتاب أو السنة المقطوع بها أو كان موافقا لما وقع عليه الاتفاق فهذا لا يطلق عليه خبر الآحاد ويلحقه في وجوب العمل به بالتواتر» (شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۵۶)، پس از اثبات حدیث بودن متن، در پاسخ به سؤال دوم برای مشخص کردن کیفیت عبارت حدیث، به نسخه‌های مختلف کتاب مورد نظر و شروح آن و دیگر منابع حدیثی، مراجعه می‌کند، برای نمونه به سه مورد از کتاب اربعین بسنده می‌شود.

نمونه یک: درباره شیوه وضو گرفتن پیامبر ﷺ امام باقر علیه السلام این چنین فرموده است: «فَدَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى فَأَخَذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ فَأَسَدَلَهَا عَلَى وَجْهِهِ مِنْ أَعْلَى الْوَجْهِ ثُمَّ مَسَحَ بِيَدِهِ الْجَانِبَيْنِ جَمِيعاً...»، در برخی از نسخه‌های کتاب تهذیب الاحکام، «الْجَانِبَيْنِ» ذکر شده است و آن نسخه صحیح نیست، و از اشتباه نساخ کتاب بوده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۹۸، ح ۴)، چه اینکه در نسخه شیخ طوسی و همچنین در نسخه معتبری «الجانبین» ذکر شده است (همو، ۱۴۳۱: ۹۶).

نمونه دو: شیخ بهایی در شرح حدیثی از کتاب تهذیب، می‌نویسد که: الفاظ دعا در نسخه‌های تهذیب و کافی و من‌لایحضره‌الفقیه و امالی شیخ صدوق متفاوت است و من حدیث مذکور را از نسخه مورد اعتماد کتاب تهذیب که به خط پدرم است ذکر می‌کنم، این نسخه را بر ایشان قرائت کردم و وی نیز بر شهید ثانی قرائت کرده بود (همان، ۱۵۰ و ۱۵۱، ح ۵).

نمونه سه: حضرت علی علیه السلام خطاب به کمیل می‌فرماید: در سینه من علم زیادی وجود دارد که اگر حاملان راستینی برای آن می‌یافتم در اختیارشان قرار می‌دادم اشخاصی هم که می‌یابم بر آنها ایمن نیستم چه اینکه برخی از آنها «مُقَاداً لِلْحَقِّ لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أْحْنَائِهِ يَنْقَدِحُ الشُّكُّ فِي قَلْبِهِ بِأَوَّلِ عَارِضٍ [مِنْ] شُبْهَةٍ».

شیخ بهایی اختلاف نسخ عبارت مذکور را چنین بیان می‌کند: «احناء با فتح همزه، یعنی جوانب و اطراف؛ یعنی او غور و دقت ندارد و در برخی نسخه‌ها «و إحيائه» آمده است یعنی در ترویج و زنده نگهداشتن و تقویت آن» و با توجه به معنای حدیث معنای اول را برمی‌گزینند (همان، ۴۱۷، ح ۳۶).

۲. مبانی فهم حدیث

مقصود از مبانی فهم حدیث، یک سری پیش‌فرض‌هاست که رویکرد حدیث‌پژوه را در هنگام مواجهه با حدیث مشخص می‌سازد هر حدیث‌پژوه پیش از ورود به دانش فهم حدیث، باید مبانی خود را در این علم مشخص گرداند.

برخی از مبانی فهم حدیث شیخ بهایی به قرار ذیل است:

۱. حجیت خبر واحد

در حجیت خبر واحدی که یکی از قرائن چهارگانه موافقت با قرآن، سنت، اجماع و عقل را داشته باشد مخالفی در شیعه وجود ندارد (صدر، بی‌تا: ۲۸۱)، محل نزاع در خبر واحدی است که این قرائن را نداشته باشد، شیخ بهایی چنین خبری را موجب علم و قطع نمی‌داند چه اینکه می‌فرماید: «فخبر احاد و لا یفید بنفسه الا ظناً» (شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۴)، ولی حجیت تعددی خبر واحد را می‌پذیرد (شیخ بهایی، ۱۴۲۳: ۹۱).

شرح احادیث این کتاب براساس مبنای پذیرش حجیت خبر واحد استوار است.

۲. عرفی بودن زبان ائمه علیهم السلام در غالب روایات؛

شیخ بهایی در توضیح روایات کتاب، این مبنا را رعایت کرده است (همان، ۶۳، ح ۱).

۳. عدم تناقض کلام معصوم علیه السلام با کتاب و سنت و عقل؛

عرضه حدیث بر قرآن (همان، ۳۹۴، ح ۳۳)، و سنت (همان، ۹۴)، و دلایل عقلی (همان،

۴۸۶، ح ۴۰)، بر طبق همین مناسبت.

۴. پذیرش قاعده تسامح در ادله سنن؛

شیخ بهایی با استناد به روایات «من بلغ»، استحباب و ترتب ثواب بر عمل به روایت ضعیف را نه به جهت روایت ضعیف بلکه به خاطر روایات «من بلغ» می‌داند (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۳۸۲ و ۳۸۳، ح ۳۱)،

۳. قرینه‌های فهم حدیث

برای فهم حدیث نیاز به پیمودن مراحل منطقی فهم حدیث است که با مطالعه کتاب اربعین شیخ بهایی می‌توان این مراحل را در دو گام کشف مراد استعمالی با فهم درست واژگان و ترکیبات حدیث و کشف مراد جدی با جمع‌آوری قرینه‌های متصل و منفصل حدیث دریافت.

۳-۱- گام اول: کشف مراد استعمالی

فهم درست کلام در هر زبانی، در گرو فهم درست کاربردهای آن کلام در آن زبان است در زبان عربی نیز در آغاز باید با استعمالات واژگان و سپس ترکیبات کلام آشنا شد تا زمینه برای مرحله بعدی یعنی فهم مراد جدی از کلام فراهم گردد.

۳-۱-۱- فهم واژگان

مسیر فهم منطقی واژه، مبتنی بر شناخت ساختار واژه و یافتن معنای واژه استوار است، شیخ بهایی نیز در کتابش به این مسیر منطقی پایبند بوده است.

الف. ساختار صرفی

برای فهم درست واژگان در گام نخست با استفاده از علم صرف که به بررسی احوال بنای کلمه می‌پردازد (شیخ بهایی، بی‌تا: ۳۵۰/۲)، عملیات ریشه‌یابی واژه انجام می‌گیرد.

نمونه یک: حضرت عیسی علیه السلام پس از آنکه از خداوند خواست، اشخاص ده‌گانه‌ای که به مرگ غیر طبیعی مرده بودند را زنده گرداند خطاب به آنان فرمود: «وَيَحْكُمُ مَا كَانَتْ أَعْمَالُكُمْ؟ قَالَ: عِبَادَةُ الطَّاعُوتِ وَ حُبُّ الدُّنْيَا مَعَ خَوْفٍ قَلِيلٍ وَ أَمَلٍ

بَعِيدٍ وَ عَقْلَةٍ فِي لَهْوٍ وَ لَعِبٍ»، شیخ بهایی در توضیح واژه «الطاغوت» می‌فرماید: «طاغوت در اصل «طغوت» بر وزن «فعلوت» از ماده «طغیان» است و آن تجاوز از حد است و ریشه آن «طیغوت» می‌باشد «طغی یطغی طغیان» پس لام آن را بر عین مقدم داشتند و «یاء» را به الف قلب نمودند «طاغوت» شد» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۲۸۷، ح ۲۰).

نمونه دو: «نَهَى [رسول الله ﷺ] أَنْ يَكْثَرَ الْكَلَامُ عِنْدَ الْمُجَامَعَةِ»: لفظ «یکثر» یا به صورت صیغه مجهول است و یا معلوم، در صورت نخست (مجهول) کراهت هم بر مرد و هم بر زن است و در صورت دوم (معلوم) امکان دارد که کراهت سخن گفتن اختصاص به مرد پیدا کند (همان، ۳۶۷ و ۳۶۸، ح ۳۰).

ب. معناشناسی

شناسایی معنای استعمالی واژه در عصر صدور حدیث، با بهره‌گیری از کتاب‌های لغت، تفسیر و حدیث میسر می‌گردد.

یک. کتاب‌های لغت

شیخ بهایی در تبیین واژه «کعب» در آیه ششم سوره مائده از کتاب‌های لغت صحاح اللغة، القاموس المحيط، المغرب و کتاب ابو عبیده بهره گرفته است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۱۳۴، ح ۴).

دو. کتاب‌های تفسیری

شیخ بهایی برای توضیح واژه «یمین» از کلام مرحوم طبرسی (همان، ۳۴۵، ح ۲۷)، و برای توضیح واژه «ربانی» از کلام طبرسی و زمخشری استفاده کرده است (همان، ۴۱۵، ح ۳۶).

سه. کتاب‌های حدیثی

برای به دست آوردن معنای واژه، گاهی از گزاره‌های تفسیری امام معصوم علیه السلام که نسبت به آن واژه، به صورت مستقیم بیان فرموده‌اند می‌توان بهره گرفت.

شیخ بهایی در توضیح واژه «ترتیل» در «ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ» به حدیث حضرت علی علیه السلام که روایت شده است «الترتیل: حِفْظُ الْوُقُوفِ وَ بَيَانُ الْحُرُوفِ» توجه داده است (همان، ۱۷۶، ح ۷).

و نیز برای بیان تفاوت فقیر و مسکین در عبارت «تَصَدَّقُوا عَلَيَّ فُقَرَاءَكُمْ وَ مَسَاكِينَكُمْ»، از حدیث ابوبصیر که می‌فرماید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ» قَالَ الْفَقِيرُ الَّذِي لَا يَسْأَلُ النَّاسَ وَ الْمَسْكِينُ أَجْهَدُ مِنْهُ وَ الْبَائِسُ أَجْهَدُهُمْ» بهره گرفته است (همان، ۱۹۶-۱۹۸، ح ۹).

در موارد دیگری، از مجموع روایات، به صورت غیر مستقیم می‌توان معنای واژه را برداشت کرد.

نمونه یک: درباره کلمه «حفظ» در حدیث نبوی «مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أُرَبِّعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا» شیخ بهایی می‌فرماید: ظاهر آن است که حفظ، به حافظه سپردن از ظهر قلب است چراکه متعارف و معهود از حفظ در صدر اسلام همان به حافظه سپردن بوده است (همان، ۶۳، ح ۱).

نمونه دو: شیخ بهایی می‌فرماید: «مقصود از «فقیه» در سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که: «او را فقیه و عالم محشور می‌دارد» فقه به معنای لغوی آن، که «فهم» باشد نیست چون آن معنی مناسب مقام نیست، همچنین منظور از آن علم به احکام شرعیه عملیه از روی دلیل‌های تفصیلی نیست، چون آن یکی از معانی مستحدث و جدید می‌باشد بلکه مراد از فقه داشتن بصیرت در امر دین می‌باشد» (همان، ۷۰، ح ۱).

نمونه سه: در حدیث سی و نهم، حضرت امیر المؤمنین علیه السلام درباره وضعیّت دو گروه از انسان‌ها در هنگام قرار گرفتن در قبر و مواجهه با فرشتگان حسابرس از تعبیر «فإن كان لله ولياً» و تعبیر «و إذا كان لربه عدواً» استفاده کرده‌اند، شیخ بهایی در تبیین واژه «عدو» می‌گوید: ظاهر آن است که مقصود از دشمن شامل کافر و فاسق متمادی در فسق می‌شود چون در کتاب کافی از امام جعفر صادق علیه السلام به طرق عدیده روایت کرده است که برخی از آنها خالی از قوت و اعتبار نیست که در قبر مورد سؤال قرار نمی‌گیرد مگر کسی که در ایمان خالص باشد یا در کفر (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۴۶۶، ح ۳۹).

۳-۱-۲- فهم ترکیبات

شناخت ترکیب جمله‌ها نقش مهمی در کشف مراد استعمالی عبارات دارد و این شناخت با علم نحو، معانی و بیان، اصول فقه و سیاق حاصل می‌شود.

الف. نحو

در فهم حدیث بنا بر سخن شیخ بهایی آنچه که نیاز است دانستن نقش کلمه و کلام است. «علم نحو ضروری و آن علمی است که بحث می‌شود در آن از احوال آخر کلمه و کلام از حیثیت اعراب و بنا اما استیفای مسایل نحو، لازم نیست» (شیخ بهایی، بی‌تا: ۳۵۰/۲).

نمونه یک: «وَكُنْ لِلَّهِ يَا بَنِيَّ عَامِلًا»: تقدیم ظرف برای حصر است یعنی منحصرأ عمل تو خالص برای خدا باشد بدون اینکه چیز دیگری ملاحظه گردد حتی به ثواب رسیدن و نجات از عقاب و عذاب (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۳۱۵ و ۳۱۶، ح ۲۲).

نمونه دو: «وَقَالَ لَا تَجْعَلُوا الْمَسَاجِدَ طُرُقًا حَتَّى تَصَلُّوا فِيهَا رَكَعَتَيْنِ»: «کلمه «حَتَّى» یا برای انتها و پایان است که به معنای «الی» است، یا برای استثنا به معنای «الّا» می‌باشد... بر فرض اَوَّل، معنای «الی» این است که کراهت راه رفتن در مسجد تا برگزاری دو رکعت نماز است و پس از آن برطرف می‌شود و بر فرض معنای دوم (الّا) کراهت راه رفتن حاصل است مگر آنکه نماز بخواند و هر دو معنی نزدیک هم هستند و بین آنها یک تفاوت ظریفی هست که بر دقت کننده پوشیده نیست» (همان، ۳۶۶ و ۳۶۷، ح ۳۰).

ب. معانی و بیان

شیخ بهایی در کتاب «العروة الوثقی فی تفسیر سورة الحمد»، می‌گوید: «از بزرگترین نعمت‌های خداوند سبحان در حق من و نهایت بزرگواریش که از من جدا نگشت و پیوسته از بیست‌سالگی تا پایان پنجاه‌سالگی همراه من است این است که طالب دستیابی به راز نهفته و انتظار نوشیدن باده ناب سر به مهر شده را داشتم، جوانیم را هزینه اسباب و ادواتش کردم خصوصاً دو علم با ارزش که برای آن دو زیادی علاقه و اختصاص است و برای راغبان زلالی قرآن، چاره‌ای جز مهارت در دو علم

معانی و بیان نیست و آن دو وسیله کسی است که در پی آگاهی بر گوهرهای اسرار قرآن است، به اندازه‌ای در این دو علم تلاش و زحمت کشیدم که گوشت و روانم با آن دو درآمیخته شد و به توفیق خداوند به کمک آن دو به نهایت آرزویم رسیدم که به کمتر از آن قانع نمی‌شوم» (شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۳۸۷).

نمونه یک: پیامبر ﷺ فرمودند: «مَا مِنْ صَلَاةٍ يَحْضُرُ وَقُتُّهَا إِلَّا نَادَى مَلَكٌ بَيْنَ يَدَيْ النَّاسِ قَوْمًا إِلَى نَيْرَانِكُمْ الَّتِي أَوْقَدْتُمُوهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ فَأَطْفَأْتُمُوهَا بِصَلَاتِكُمْ»، شیخ بهایی در توضیح عبارت «إِلَى نَيْرَانِكُمْ» می‌گوید: «استعاره صریحه است که گناهان به آتش تشبیه شده‌اند چون خاصیت گناه هلاک ساختن و نابود کردن چیزی است که در آن واقع شده است» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۹۲، ح ۳).

نمونه دو: حضرت علی عليه السلام درباره میثی که در قبر گذاشته شده است می‌فرماید: «إِنَّ كَانَ لِلَّهِ وَلِيًّا... ثُمَّ يَفْتَحَانِ لَهُ بَابًا إِلَى الْجَنَّةِ ثُمَّ يَقُولَانِ لَهُ نَمَّ قَرِيرَ الْعَيْنِ نَوْمَ الشَّابِّ النَّاعِمِ»، شیخ بهایی معتقد است که: «قَرِيرَ الْعَيْنِ»، کنایه از فرح و سرور و پیروزی بر مطلوب است (همان، ۴۶۵، ح ۳۹).

ج. اصول فقه

شیخ بهایی در کتاب زبدة الأصول، اصول فقه را اینگونه تعریف می‌کند: «العلم بالقواعد الممهدة لأستنباط الأحكام الشرعية الفرعية»، و در اهمیت آن می‌نویسد که: اگر این علم در مسیر خودش که همان استنباط فروع از اصول است به کار گرفته شود سعادت دینی و پیشرفت و فاصله گرفتن از مرحله پایین تقلید را به دنبال خواهد داشت (شیخ بهایی، ۱۴۲۳: ۴۱).

نمونه: شیخ بهایی، در حدیثی که رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم از بول کردن زیر درخت میوه نهی فرمودند، بحث مشتق را درباره «شَجَرَةَ مُثْمِرَةٍ» مطرح می‌کنند (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۳۶۸ و ۳۶۹).

د. سیاق

«سیاق ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد، البته سیاق به این معنا به قرآن اختصاص ندارد و

در عبارات و سخنان دیگر نیز وجود دارد» (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۲).

نمونه یک: رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيهَا عَالِمًا».

شیخ بهایی می‌نویسد: «آنچه از ظاهر کلمه «عَلَيَّ أُمَّتِي» بر می‌آید این است که مراد و مقصود، تمام آحاد امت باشد و ظاهر این کلمه می‌رساند که ترتب ثواب بر این عمل در موردی است که حدیثی را حفظ نماید که تمام فرق و گروه‌های اسلامی در نیاز به آن مشترک باشند و همگان بتوانند از آن مستفید و بهرمنند گردند» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۶۶، ح ۱).

نمونه دو: شخصی یهودی از پیامبر ﷺ دینارهایی طلب داشت و در گرفتن آنها از پیامبر ﷺ اصرار می‌ورزید سرانجام با توجه به برخوردهای حضرت متحوّل گشت تا آنجا که شهادتین را بر زبان جاری ساخت و گفت: «شَطْرٌ مَالِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ» شیخ بهایی در معنای واژه «شَطْرٌ» می‌گوید: شطر به معنای نصف و به معنای جزء مطلق آمده است، هردوی اینها می‌تواند مقصود باشد ولی با توجه به پایان حدیث «فَأَحْكُمُ فِيهِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»، می‌تواند جزء مطلق مراد باشد (همان، ۲۸۲، ح ۱۹۹).

۳-۲- گام دوم: کشف مراد جدی

در این مرحله، با توجه به معانی استعمالی به‌دست آمده از مرحله نخست، قرینه‌هایی که به کشف مراد جدی حدیث کمک می‌کند جمع‌آوری می‌گردد، قرینه‌ها گاهی در کلام ذکر می‌شود که از آن با عنوان قرینه متصل یاد می‌گردد و گاهی قرینه از خارج کلام برداشت می‌شود که از آن با عنوان قرینه منفصل یاد می‌گردد.

۳-۲-۱- قرینه‌های متصل

منظور از قرینه‌های متصل، نشانه‌هایی هستند که گاهی از جنس لفظ و گاهی از جنس غیر لفظ (مانند: قرینه‌های عقلی و حالی)، که در فهم کلام مؤثرند. اکثر قرینه‌های متصل از جنس لفظ و در دو قسمت قرینه لفظی خاصه و قرینه لفظی عامه قابل مطرح شدن هستند.

الف. قرینه لفظی خاصه

اطلاق قرینه لفظی خاصه بر این مورد، بدان جهت است که ضابطه کلی ندارد و در هر جا متناسب با همان مورد است و هر واژه‌ای ممکن است در دست‌یابی به مراد جدی امام قرینه باشد بنابراین تک تک الفاظ به کار رفته در حدیث باید با دقت بررسی گردد.

نمونه: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: كَانَ لِي صَدِيقٌ مِنْ كُتَّابِ بَنِي أُمَيَّةَ فَقَالَ لِي اسْتَأْذِنْ لِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَأْذَنْتُ لَهُ عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَهُ فَلَمَّا أَنْ دَخَلَ سَلَّمَ وَجَلَسَ ثُمَّ قَالَ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنِّي كُنْتُ فِي دِيْوَانِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ فَأَصَبْتُ مِنْ دُثْيَاهُمْ مَا لَا كَثِيرًا وَ أَعْمَضْتُ فِي مَطَالِبِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ لَوْ لَا أَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ وَجَدُوا مَنْ يَكْتُبُ لَهُمْ وَيَجِبِي لَهُمْ الْفَنَاءَ وَيُقَاتِلُ عَنْهُمْ وَيَشْهَدُ جَمَاعَتَهُمْ لَمَا سَلَبُونَا حَقَّنَا...».

شیخ بهایی می‌گوید: با توجه به عبارت «لَوْ لَا أَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ...» الی آخره، کمک به ستمگران حرام است هرچند در امور مباح باشد چرا که امام ﷺ در ادامه می‌فرماید: «وَيَشْهَدُ جَمَاعَتَهُمْ» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۲۴۹، ج ۱۵).

ب. قرینه لفظی عامه

مقصود از قرینه‌های لفظی عامه، قرینه‌هایی است که ضابطه‌مند بوده و قابلیت آموزش برای شناخت موارد مشابه را داراست، از جمله قرائنی که معمولاً در احادیث وجود دارد، قرینه تلمیح، تعلیل معصوم و پرسش راوی است.

یک. تلمیح

تلمیح از ریشه لمح به معنای پنهانی نگاه کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۸۴/۲). سید علی خان مدنی می‌نویسد: «التَّلْمِيحُ: هُوَ أَنْ يَشَارَ فِي فَحْوَى الْكَلَامِ إِلَى آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ شِعْرٍ مَشْهُورٍ أَوْ مَثَلٍ أَوْ قِصَّةٍ مِنْ دُونِ أَنْ يَصْرِّحَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ» (کبیر مدنی شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۹/۵).

در پایان حدیث سوم، رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «آتش آن‌را با نماز خودتان خاموش سازید»، شیخ بهایی آورده است: این سخن صراحت دارد بر اینکه نماز

پوشاننده گناهان و اسقاط کننده عذاب موعود است و قرآن کریم نیز بر آن دلالت دارد جایی که خداوند سبحان می‌فرماید: «حسنت بدیها را زایل می‌سازد» (هود/۱۱۴)، و مقصود از حسنت نمازهای پنج‌گانه است چون آیه در آن زمینه است و در این باره احادیث فراوانی از طریق عامه و خاصه وارد شده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۹۳، ج ۳).

دو. تعلیل

اصطلاح حدیث معلل دارای دو کاربرد است و در این بحث، به حدیثی اطلاق می‌شود که علت حکم در آن ذکر شده باشد (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۲۷۴/۳).

در حدیث دوازدهم کتاب اربعین، امام علیه السلام علت وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر عده‌ای خاص را به آیات قرآن مستند می‌سازند «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ اجِبَ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً؟ فَقَالَ لَا. فَقِيلَ لَهُ: وَ لِمَ؟ قَالَ: إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمَطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ، لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا. وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرَ عَامٍ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَْعَدُّونَ»، شیخ بهایی می‌گوید: «آیه و حدیث دلالت دارند که امر به معروف و نهی از منکر بر هر فرد از آحاد ملت واجب نیست، و در واقع هم این چنین است، چون همه افراد امت واجد شرایط تبلیغ و امر به معروف و نهی از منکر نیستند» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

سه. پرسش راوی

یکی از قرینه‌های لفظی که به فهم حدیث کمک می‌کند پرسش راوی است، چه اینکه راوی در فضای صدور حدیث قرار گرفته و نوع برخورد وی، فهم دقیق‌تری از کلام معصوم را ارائه می‌دهد، شیخ بهایی در آثارش به این قرینه توجه داشته است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۹/۲؛ همو، ۱۴۰۶: ۱۸/۲؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۲۲۵).

نمونه: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَ عَظَّمَهُ مَنَّعَ فَأَهُ مِنَ الْكَلَامِ وَ بَطَّنَهُ مِنَ

الطَّعَامِ وَعَنَى نَفْسَهُ بِالصِّيَامِ وَالْقِيَامِ قَالُوا يَا بَائِنًا وَأَمَّهَاتِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هُوَ لَاءِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ قَالَ
 إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ...» .

شیخ بهایی نسبت به عبارت «هُوَ لَاءِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ» که سؤال مخاطبین حدیث است
 می گوید:

«این یک استفهام است که علامت استفهام حذف شده است و امکان دارد که
 خبری باشد که یک مقصود، لازم الحکم و التأكيد اراده شده است و چون خبر القاء
 به سائلی است که مردّد در استفهام می باشد و چون مخاطب حاکم است، برخلاف
 آنکه خبر باشد، اگر گفتار رسول خدا ﷺ «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ» پاسخی بر گفتار آنان باشد
 یعنی اولیای خدا مردمان دیگری هستند که صفات و ویژگی های آنان بالاتر از این
 صفاتی است که می گویی، و اگر تصدیق قول آنان و وصف اولیاء با صفات دیگر
 علاوه بر آن سه صفت سابقشان قرار داده شود پس به عنوان تأکید جمله می باشد،
 چون خبر به مخلصین راسخ در ایمان القاء شده است» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۸۲ و ۸۳).

گاهی ترک سؤال نیز قرینه برای فهم حدیث می شود، مانند:

«ظاهر این حدیث (پنجم) می رساند که یک بار شستن هر کدام از صورت و
 دست ها کفایت می کند و این حدیث مؤید آن است که شستن بار دوم مستحب
 نمی باشد چون اگر نیاز به شستن دوم بود یا مستحب بود راوی سؤال می کرد، چون
 مقام، مقام بیان سنن و آداب وضو است، چون امام علی علیه السلام در پایان حدیث فرموده اند:
 «خداوند از هر قطره آب وضو فرشته ای خلق می کند که مشغول تقدیس و تسبیح او
 می گردند و ثوابش در نامه اعمال وضو گیرنده ثبت می گردد»، شک و تردیدی نیست
 که قطره ها با دو بار شستن بیشتر می گردد به خاطر این امر هم که بود می بایست ذکر
 می فرمود» (همان، ۱۵۴).

۳-۲-۲- قرینه های منفصل

گستره معارف حدیثی، امور عملی و نظری را در برمی گیرد. فهم این گستره،
 نیازمند توجه به قرینه های منفصل است، این نشانه ها گاه از جنس لفظ و گاه از جنس
 غیر لفظ است که در کلام ذکر نمی شود.

یک. عرضه حدیث بر قرآن

قرآن تنها کتابی است که به نحو متواتر نقل شده است، چه اینکه انگیزه‌های نقلش فراوان بوده است (شیخ بهایی، ۱۴۲۳: ۸۶)، از این رو، شیخ بهایی می‌نویسد: «درست اینست که قرآن عظیم محفوظ از زیاده و نقصان است و قول خدای تعالی «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ ما به طور قطع نگهدار آنیم!» (حجر/۹)، بر این امر دلالت دارد» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۶/۱؛ نجارزادگان، فتح الله و رفعت، محسن، ۱۳۸۹: ۸۲-۹۹)، عرضه حدیث بر قرآن عمل به حدیث مشهور شیعه و اهل سنت است که «اذا جاءكم عنّا حدیث، فاعرضوه علی کتاب الله (شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ۳۴۴).

بنابراین قرآن در مرحله نخست معیار صحت صدور حدیث و در مرحله بعد معیار فهم درست حدیث است.

به اعتقاد شیخ بهایی، دلالت حدیث سی و سوم، بر تجسم اعمال انسان در عالم آخرت صریح است و آیتی از قرآن درستی برداشت را تأیید می‌کند، مانند: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران/۳۰) و ﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَسْتَاتًا لِّيرَوُاْ أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال/۶-۸) (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۳۹۴، ح ۳۳؛ همان، ۹۳، ح ۳ و ۲۵۰، ح ۱۵).

دو. عرضه حدیث بر سنت

با توجه به اخبار فراوانی که عرضه حدیث بر سنت را بازگو می‌کنند حجیت این عمل قابل اثبات است، شیخ بهایی در موارد ذیل از این قرینه بهره گرفته است.

نمونه یک: شیخ بهایی پس از عرضه حدیث سوم بر مجموعه‌ای از احادیث، این چنین برداشت کرده‌اند که نماز کفاره گناهان صغیره است (همان، ۹۴).

نمونه دو: قسمت پایانی حدیث پانزدهم در مورد این است که محتضر قبل از مرگ، وضعیت سعادت یا شقاوت خود را می‌بیند، شیخ بهایی می‌فرماید: در این باره احادیث

فراوانی وارد شده است، مخالف و مؤالف از رسول خدا ﷺ روایت کرده‌اند که فرمودند: «هیچ کدام از دنیا خارج نمی‌شوید جز اینکه بدانید مسیر و سرنوشت شما تا کجا و چگونه است حتی بدانید جایگاه خود را که در بهشت است یا دوزخ» (همان، ۲۵۲).

نمونه سه: «این حدیث شریف (حدیث سی و ششم)، بر این مطلب استوار است که روی زمین خالی از حجت نیست و دارای امام و پیشوایی با آن مشخصات و ویژگی‌های یاد شده می‌باشد و همچنین مفاد حدیثی که متفق علیه بین عامه و خاصه است که: «هرکس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، مرده است همانند مردن جاهلیت»، کاملاً اعتقاد امامیه را می‌رساند که امام زمان ما مولانا الحجه محمد بن الحسن المهدي ﷺ حضور دارند و حجت روی زمین هستند» (همان، ۴۲۰).

سه. تشکیل خانواده حدیث

برای رسیدن به مراد اصلی حدیث، تمام احادیثی که موضوع و مضمون واحدی دارند در یک جا گردآوری شده و از مجموع برآیندگیری می‌شود، چه اینکه حدیث در بستر زمان، به آسیب‌های متعددی مثل تصحیف، تحریف، نقل به معنا دچار شده است و مسیر فهم حدیث با تشکیل خانواده حدیث هموارتر می‌گردد.

در حدیث سوم کتاب اربعین، از امام صادق ﷺ روایت شده است که پیامبر ﷺ فرمودند: «مَا مِنْ صَلَاةٍ يَحْضُرُ وَقْتُهَا إِلَّا نَادَى مَلَكٌ بَيْنَ يَدَيِ النَّاسِ قَوْمُوا إِلَيَّ نِيرَانِكُمْ الَّتِي أَوْقَدْتُمُوهَا عَلَى ظُهُورِكُمْ فَأَطْفِئُوهَا بِصَلَاتِكُمْ».

شیخ بهایی پس از نقل روایت‌های مشابه با روایت بالا، چنین نتیجه می‌گیرد که نماز کفاره گناهان صغیره است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۹۴، ح ۳؛ همان، ۲۴۹ و ۲۵۰، ح ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۳۱۸۲ و ۳۸۳، ح ۳۱).

چهار. بهره‌گیری از علوم بشری

معصوم از عصمت گفتاری برخوردار است «مَا يُطِئِقُ عَنِ الْهَوَى» (نجم/۳)، و منطبق با قوانین وضعی خالق است، از این رو، اگر حدیثی با مطالب علمی مخالف بود،

در درستی اش باید تردید و یا در راستای آن مطالب تأویل برده شود، به دو نمونه از موارد علم پزشکی بسنده می‌شود:

نمونه یک: وی در تبیین واژه «کعب» در آیه ششم سوره مائده می‌نویسد: «علمای تشریح مانند: جالینوس، ابوعلی سینا و برخی دیگر از شارحین کتاب «قانون» ابوعلی سینا، مانند: قرشی و جز او، تصریح کرده‌اند که پای انسان مرکب از بیست و شش استخوان است و بالای همه کعب قرار دارد، و آن استخوانی است به شکل مدور که در محل اتصال ساق و پا واقع شده است» (همان، ۱۳۵، ح ۴).

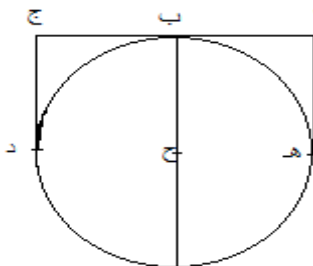
نمونه دو: شیخ بهایی در تبیین عبارت «اِخْتِلَاجُ الْعَيْنِ» می‌گوید: «مرضی از امراض می‌باشد و اطباء آن را در ضمن آفات ذکر کرده‌اند و آن حرکات سریع و پشت سرهم و غیرمعتدل است که به برخی از بدن مانند: پوست در اثر رطوبت غلیظ چسبیده و قابل زوال می‌رسد، پس به صورت باد بخاری غلیظ می‌شود که بیرون شدنش از منفذهای بدن دشوار است و میان آن بخار غلیظ و بدن برخوردی پدید می‌آید که باعث حرکت و اضطراب می‌شود» (همان، ۱۸۶ و ۱۸۷، ح ۸).

برای نمونه به دو موردی که از علم ریاضی بهره گرفته است، اشاره می‌شود:

نمونه یک: برای نشان دادن حدود شستن صورت در وضو، شیخ بهایی به روایت زراره اشاره کرده است شاهد مطلب این عبارت است که: «حد تعیین شده صورت که خداوند ما را به شستن آن امر فرمود... آن مقدار از صورت است که بر آن انگشت وسط و شست دور می‌زند و حد آن رستنگاه موی سر تا چانه و آنچه دو انگشت یاد شده بر آن دوران دارد و غیر آن مقدار از حد صورت خارج است پس به او عرض کردم: آیا گنجگاه (صدغ) جزو صورت است؟ فرمودند: نه» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۱۰۳)

شیخ بهایی در توضیح می‌گوید: آنچه که از روایت معلوم می‌گردد این است که هر کدام از طول و عرض صورت، قسمتی است که دو انگشت (ابهام - وسطی) بر آنها شامل گردد، و خط فرضی که از بالای پیشانی تا پایین چانه کشیده می‌شود، آن قسمتی است که غالباً دو انگشت بر آنها شامل می‌گردد، هنگامی که در وسط واقعی [ح] قرار گیرد و بر محور خود بچرخد تا شبهه دایره‌ای ترسیم گردد و شستن این مقدار از محتوای دو انگشت واجب است و آنچه در این دایره داخل باشد صورت است و آنچه بیرون

افتد خارج صورت می‌باشد که شستن آن واجب نیست» (همان، ۱۰۵، ح ۴)، سپس همین مطلب را طبق شکل ذیل بیان می‌کنند.



نمونه دو: «مَنْ أَدَّى فِيهِ [شَهْرُ اللَّهِ] فَرَضًا كَانَ لَهُ ثَوَابٌ مَن أَدَّى سَبْعِينَ فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الشُّهُورِ»: مقصود از هفتاد یا عدد خاص است که همان هفتاد باشد و یا برای کثرت و زیادی است، شیخ بهایی در توضیح نحوه دلالت عدد هفتاد بر کثرت، یک بحث ریاضی را مطرح می‌کنند (همان، ۲۰۰، ح ۹؛ ۳۵۷، ح ۲۸).

پنج. بهره‌گیری از فهم پیشینیان

بهره‌گرفتن از پیشینه مطالعاتی و برداشت‌های عالمان در فهم احادیث، به تبیین زوایای ناپیدای موضوعات مورد بحث کمک می‌کند و مسیر دسترسی به فهم صحیح از حدیث را هموارتر می‌سازد.

دیدگاه‌ها و نظرات عالمان دو گونه است:

الف. مسئله اختلافی است: این حالت باعث می‌شود که حدیث پژوه مسئله را از زوایای مختلف بنگرد تا مطلبی بر او پوشیده نماند.

نمونه یک: علما در توجیه سخن پیامبر ﷺ «يَتِيَةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» وجوهی را بیان کرده‌اند و شیخ بهایی ۹ وجه آن را ذکر کرده است (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۴۳۷-۴۴۰، ح ۳۷).

نمونه دو: شیخ بهایی در باره جمله «مَنْ تَابَ قَبْلَ أَنْ يُعَايِنَ قَبْلَ اللَّهِ تَوْبَتَهُ» به بیان دیدگاه‌های فرقه معتزله و فرقه اشاعره و علمای شیعه پیرامون این مسئله که «پذیرش توبه از جانب خداوند واجب است یا خیر؟»، می‌پردازد (همان، ۴۴۵، ح ۳۸).

نمونه سه: شیخ بهایی در مورد مفهوم گناه کبیره و صغیره ۱۰ نظر از علما را مطرح کرده است (همان، ۳۷۵-۳۷۷، ح ۳۰).

ب. مسئله اتّفاقی است: در این حالت حدیث پژوه اگر نظرش موافق با صاحب نظران باشد با اطمینان کامل می پذیرد و در صورتی که نظرش مخالف با دیگر صاحب نظران باشد، جانب احتیاط را برمی گزیند.

نمونه: حدیث سی و نهم در مورد اوضاع قبر و احوال آن است، شیخ بهایی می گوید: «عذاب قبر؛ یعنی: عذابی که در برزخ و در همان فاصله بین مرگ و قیامت حاصل می شود یکی از مسائلی است که امت اسلام از سلف و خلف بر آن اتّفاق و اجماع نموده اند» (همان، ۴۷۱).

ب. غیر لفظی

یک. بهره گیری از علوم درونی

برخی از علوم و دریافتی های انسان، خاستگاه درونی دارند و جای شگفتی نیست که گاهی انسان از راه عناصر درونی حقایق اموری را درک کند، هرچه شخص به لحاظ درونی به فضیلت ها آراسته تر باشد از توفیق بیشتری بهره مند خواهد گشت.

اول. دلایل عقلی

یکی از ابزارهای شناسایی حق که خداوند در وجود انسان به ودیعت نهاده است گوهر ناب عقل است، حدیث پژوه به پشتوانه این موهبت الهی برای فهم حدیث با کمک دلیل عقلی به اقامه برهان بر فهم خودش از حدیث می پردازد، شیخ بهایی در مواردی از آن بهره برده است که به دو نمونه اکتفا می شود:

نمونه اول شناخت روح: «آنچه اغلب محققان بر آن هستند این است که روح به عنوان جزء بدن و حلول در داخل آن بدن نیست بلکه از صفات جسم بودن به دور است و منزّه از عوارض مادی آن است، و آن رأی مختار و مورد تأیید بزرگان متکلمین امامیه... می باشد... و دلایل عقلی آن را تأیید کرده است» (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۴۸۶، ح ۴۰).

نمونه دوم بقا و جاودانگی روح: در حدیث (چهلیم) دلالت روشن بر دو امر نهفته دارد که یکی از این دو امر آن است که: «بقای ارواح پس از خرابی بدن ادامه دارد و اکثر عقلای مذهبی و فلاسفه بر آن باورند و جز فرقه‌ای اندک از آنان منکر آن نشده‌اند آنانکه قائل هستند روح همان مزاج و طبیعت است و امثال آنانکه به خودشان و به کلام آنان نمی‌توان اعتنا نمود و شواهد عقلی و نقلی بر این امر فراوان است» (همان، ۴۸۸ و ۴۸۹، ح ۴۰).

دوم. مکاشفات ذوقی

شیخ بهایی در دلیل استفاده از مکاشفات ذوقی چنین می‌آورد: «تو می‌دانی که ارباب رصدهای روحی از نظر منزلت و اعتبار خیلی پراچ‌تر و بلند مرتبه‌تر از اصحاب رصدهای جسمانی هستند آنچنان که تو نتایج رصدهای اینها را تصدیق می‌کنی پس سزاوار است که اینان را در گزارش‌ها و اطلاعاتی که در زوایا و اسرار عوالم قدوسی ملکیه و ملکوتیه می‌دهند تصدیق نمایی» (همان، ۴۹۲، حدیث ۴۰).

شیخ بهایی در تبیین عبارت «الَّتِي بَيْنَ جَنبَيْهِ» در ضمن حدیث «قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ الَّتِي بَيْنَ جَنبَيْهِ»، می‌نویسد: «نفسی که در اندرون و در دو طرف خود جا دارد، گاهی از کلمه «جنبیه» تصوّر می‌شود که نفس تجرّد ندارد، چون ظرف مکانی برای آن تعیین شده است، ولی حق آن است که این امر دلالتی بر عدم تجرّد ندارد، بلکه کنایه از کمال قرب و نزدیکی آن است، چون تجرّد نفس قابل تردید نیست و... امارات سری و مکاشفات ذوقی و عرفانی بر آن دلالت و شهادت دارند» (همان، ۲۱۴، ح ۱۱؛ و ۲۶۴، ح ۱۷).

دو. توجه به مقاصد عمومی شریعت

مراد از مقاصد شریعت، اهداف، نتایج و فوایدی است که از وضع شریعت به طور کلی و وضع احکام آن به طور جزئی، انتظار می‌رود، به تعبیر دیگر غایاتی است که شریعت به هدف تحقق آنها وضع شده است (فاسی، ۱۹۹۳: ۷ به نقل از شوشتری و ناصری مقدم، ۱۳۹۴: ۶۴).

با توجه به حدیث سی و ششم که «لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً

مَشْهُورٌ أَوْ مُسْتَرٍ مَعْمُورٍ» و همچنین حدیث «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» حضرت حجت علیه السلام حضور دارند و حجت روی زمین هستند. شیخ بهایی مطلبی را از اهل سنت نقل می کند که، بر ما عیب گرفته اند که وقتی دسترسی و گرفتن مسائل از او [حجّه بن الحسن] امکان ندارد، پس صرف شناخت او چه ثمره ای دارد تا اینکه هرکس او را نشناسد و عارف به شأن او نباشد همانند مردن جاهلیت بمیرد؟ شیخ بهایی در پاسخ می گوید: ثمره وجودی امام علیه السلام تنها در دیدن و مشاهده و اخذ مسائل از او منحصر نیست بلکه خود تصدیق وجود او علیه السلام و اینکه او خلیفه و حجت خدا بر روی زمین است به خودی خود امری مطلوب و قابل توجه و رکنی از ارکان ایمان به شمار می آید (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۴۲۰)، به تعبیر دیگر یکی از مقاصد شریعت معرفت یافتن است، و معرفت امام و حجت خدا در راستای معرفتی است که انسان را به کمال مطلوب می رساند «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ صَلَلْتُ عَنْ دِينِي» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۳۷).

نتیجه گیری

۱. اشتهاار شیخ بهایی و سیطره علمی وی در علوم اسلامی به ویژه در دانش حدیث و جایگاه ممتاز کتاب اربعین وی، استخراج روش فهم حدیث ایشان از این کتاب گران سنگ را ضروری می نماید.
۲. فهم حدیث ضابطه مند و مبتنی بر برداشتن سه گام اساسی، فراهم کردن پیشنیازهای علم فهم حدیث، تعیین مبنا کردن برای اظهار نظر در این علم و بهره گیری از قرینه های فهم حدیث است.
۳. مجموعه قرینه های مؤثر در فهم حدیث از نگاه شیخ بهایی عبارتند از: عرضه حدیث بر قرآن، عرضه حدیث بر سنت قطعی، تشکیل خانواده حدیث، بهره گیری از علوم بشری (مثل: پزشکی، ریاضی)، بهره گیری از فهم پیشینیان، بهره گیری از علوم درونی (مانند: دلیل عقلی، مکاشفه و تجربه)، توجه به مقاصد عمومی شریعت.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق و تصحیح، جمال الدین میر دامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴.
۳. ترکمان، اسکندر بیگ، تاریخ عالم آرای عباسی، تحقیق ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۴. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
۵. شاهرودی، محمود هاشمی و جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام تصحیح و تحقیق، محققان مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام ۱۴۲۶.
۶. شوشتری، مهدی و ناصری مقدم، حسین، «حکومت اسلامی و مقاصد شریعت از دیدگاه فقه با تأکید بر نظرات امام خمینی (ره)»، اندیشنامه ولایت، ش ۲، ۱۳۹۴.
۷. شیخ بهایی، محمد بن حسین، الأربعون حدیثا، تحقیق، بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۳۱.
۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین، ترجمه و متن کامل اربعین شیخ بهایی همراه با تقدیم، تعلیق و شناسایی رجال حدیث، ترجمه عقیقی بخشایشی، بی‌جا، کنگره بزرگداشت شیخ بهایی انتشارات فکر، ۱۳۸۷.
۹. —، جامع عباسی، تهران، نشر فراهانی، بی‌تا.
۱۰. —، الحبل المتین، قم، بصیرتی، ۱۳۹۸.
۱۱. —، زبدة الأصول، قم، مرصاد، ۱۴۲۳.
۱۲. —، زبدة الأصول مع حواشی المصنف علیها، قم، شریعت، ۱۳۸۳.
۱۳. —، العروة الوثقی فی تفسیر سورة الحمد، قم، بصیرتی، ۱۳۹۸.
۱۴. —، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، چاپ دوم، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴.
۱۵. —، الوجیزة فی علم الدرایة، قم، بصیرتی، ۱۳۹۸.
۱۶. صدر، حسن، نه‌ایة الدرایة (فی شرح الوجیزة)، تحقیق، ماجد الغرباوی، بی‌جا، نشر المشعر، بی‌تا.
۱۷. طیب، سید عبد الحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۶۹.
۱۸. کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، تحقیق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، مشهد، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لإحياء التراث، ۱۳۸۴.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۲۰. مامقانی، عبدالله، مقیاس الهادیة فی علم الدرایة، تحقیق، محمد رضا مامقانی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق و تصحیح، هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴.
۲۲. —، ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، تحقیق و تصحیح، مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶.
۲۳. مسعودی، عبد الهادی، روش فهم حدیث، سمت، تهران، ۱۳۸۴.
۲۴. نجارزادگان، فتح الله و رفعت، محسن، «بررسی تحریف ناپذیری قرآن در آثار شیخ بهاء الدین عاملی»، سفینه، ش ۲۸، ۱۳۸۹.

مؤلفه‌های فقه الحدیثی تأیید روایات تفسیری

در المیزان *

- امان اله ناصری کریموند^۱
□ قاسم بستانی^۲

چکیده

روایات تفسیری معصومین علیهم‌السلام یکی از مهم‌ترین و اصیل‌ترین منابع تفسیری جهت فهم صحیح آیات قرآن به‌ویژه برای شیعیان بوده و عموم تفاسیر شیعه از این میراث بهره‌مند هستند، از سویی دیگر، چنین روایت‌هایی تهی از آسیب‌ها و ضعف‌ها نبوده و استفاده از آنها نیاز به دقت و تحقیق فقه الحدیثی است، از جمله این تفاسیر که افزون بر استفاده از این روایات، به بررسی‌های فقه الحدیثی در آنها پرداخته و به رد و اثبات پاره‌ای از آنها اقدام نموده؛ -امری که در کمتر تفسیر شیعی مشاهده می‌شود- تفسیر معاصر و مشهور، المیزان علامه طباطبائی است، در این مقاله، با توجه به جایگاه خاص این تفسیر در جهان اسلام، با روشی توصیفی تحلیلی و مبتنی بر تحقیق کتابخانه‌ای، تلاش شده است مؤلفه‌های فقه الحدیثی علامه طباطبائی در تأیید روایات تفسیری را بنا بر تفسیر المیزان استخراج و مورد مذاقه قرار دهد، نتیجه این تلاش به اختصار دلالت بر آن دارد که عمده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز (amannaseri@gmail.com)

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)

مؤلفه‌های علامه در این زمینه، عرضه‌ی روایات بر قرآن، سنجش روایات با روایات صحیح، متواتر، مشهور و مستفیض، عرضه‌ی روایات بر عقل، تطبیق الفاظ روایات بر علم لغت و... بوده است.

واژگان کلیدی: تفسیر المیزان، فقه الحدیث، مؤلفه‌های تأیید روایات.

مقدمه

فهم قرآن و ضرورت بهره‌گیری از روایات تفسیری معصومین علیهم‌السلام به عنوان آگهان به همه مفاهیم قرآنی و مرجع اصلی در تبیین آیات قرآن کریم از یک طرف (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۴۳ و محفوظی و دیگران، ۱۳۹۴: ۸۶)، و فراز و نشیب‌های واقع شده در تاریخ حدیث به‌ویژه وقایع قرن اول از جمله: شیوه‌ی نقل و نگارش، ورود اسرائیلیات، جعل و... (معارف، ۱۳۸۵: ۷۴-۶۷؛ بستانی، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۷ و باجی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۸)، و نیز تأکید قرآن (حجرات/۶) و معصومین علیهم‌السلام (کلینی، ۱۳۸۸: ۸۸/۱؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۴/۲؛ دشتی، ۱۳۸۵: ۳۳۸)، و دانشمندان در ضرورت ارزیابی اخبار و روایات (معماری، ۱۳۸۴: ۵۷؛ مسعودی، ۱۳۹۵: ۹؛ باجی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۸؛ معارف، ۱۳۷۶: ۱۱۳-۱۱۵)، جهت تشخیص سره از ناسره از طرف دیگر، باعث ابهام و سردرگمی حدیث‌پژوهان شده است، بنابراین بهره‌گیری از روایات دقت و ویژه‌ای می‌طلبد چراکه گاهی عدم دقت در فهم حدیث سبب گمراهی و سرگردانی افراد می‌شود (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۴۱)، و همچنین برخی از مفسران در استفاده از روایات، بدون توجه لازم به قوانین فقه الحدیثی، روایاتی را در تفاسیرشان ذکر کرده‌اند و در نتیجه باعث ضعف دیدگاه و نقص تفسیرشان شده است (ناصری کریموند و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۵)، پس بررسی فقه الحدیثی روایات قبل از استفاده تفسیری اهمیتی چند برابر پیدا می‌کند، چرا که برخی فهم شریعت را بر فقه الحدیث استوار دانسته‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۶۳).

یکی از این اندیشمندانی که در زمینه فقه الحدیث به تحلیل همه جانبه روایات پرداخته و با وضع قاعده و قانون و ملاک و معیار به پذیرش و رد روایات مبادرت نموده است، علامه طباطبایی می‌باشد ایشان چه در خلال مباحث تفسیری، چه در بحث‌های روایی المیزان، با منظری تحلیلی - انتقادی در جهت قانون‌مند نمودن این علم تلاش

نموده که در این میان با مبانی مستند و مستدل به پذیرش، نقد و رد روایات می‌پردازد، البته باید توجه داشت که ایشان غالباً به نقد روایات پرداخته ولی در موارد قابل توجهی نیز احادیثی را تأیید نموده است.

نویسنده در این نوشتار، در صدد پاسخ به این سؤال است که علامه طباطبایی چگونه و با چه مبانی و معیارهای فقه‌الحديثی به تأیید و بهره‌گیری از روایات مبادرت نموده است؟ پیشنهاد تحقیق: تاکنون مقاله یا کتابی که به مؤلفه‌های تأیید روایات در تفسیر المیزان پرداخته باشد، یافت نشد اما در زمینه بررسی روایات در المیزان آثار ارزشمندی چاپ شده و البته ارتباط نزدیکی با این نوشتار هم ندارد بلکه بیشتر ناظر بر نقد روایات در تفسیر المیزان می‌باشد که عبارتست از: مقاله «روش‌شناسی فهم و نقد حدیث در تفسیر المیزان» که سال ۱۳۸۴ توسط سیدعلی آقایی در نشریه ماه دین منتشر شد؛ کتاب علامه طباطبایی و حدیث: روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان، توسط شادی نفیسی در سال ۱۳۸۴ توسط انتشارات علمی و فرهنگی و همچنین مقاله «روش علامه طباطبایی در بررسی و نقد تفاسیر روایی با تکیه بر قاعده سیاق»، توسط سهراب مروتی و امان‌اله ناصری در سال ۱۳۹۱ در مجله حدیث پژوهی کاشان چاپ شده است اما با بررسی‌های انجام شده می‌توان گفت مقاله حاضر همپوشانی خاصی با آثار مذکور نداشته بلکه با هدف کشف معیارهای تأیید روایات از نظر علامه طباطبایی نگارش یافته است.

۱. مفهوم‌شناسی

فقه‌الحديث متشکل از دو کلمه «فقه» به معنای ادراک و علم به چیزی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۳۷۰)، و «حدیث» به معنای قول، فعل و تقریر معصوم به کار می‌رود (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱/۷۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۳: ۴/۴۴۲) در تعریف فقه‌الحديث اقوال مختلفی ذکر شده که به چند نمونه از آن تعاریف اشاره می‌شود:

۱. علمی است که به کمک قواعد زبان عربی و قوانین شرعی و احوال نبوی، به بحث در مورد معنا و مفهوم کلمات حدیث و قصد و غرض اصلی آنها می‌پردازد (حلبی،

۲. علمی است که به بررسی متن حدیث از جهت دلالت آن می‌پردازد (ربانی، ۱۳۶۳: ۲۷؛ نصیری، ۱۳۶۲: ۲۳۸؛ مسعودی، ۱۳۸۵: ۱۹۸).

۳. دانشی است که به بررسی قواعدی می‌پردازد که منجر به فهم مقصود گوینده حدیث، از حدیث می‌شود (عباسی، ۱۳۸۶: ۱۸).
به‌طور کلی می‌توان گفت این علم با به‌کارگیری قواعدی به فهم و شرح احادیث می‌پردازد.

۲. ضرورت بررسی روایات

از آنجا که علم حدیث نزد مسلمانان از جایگاه والایی برخوردار است و پس از قرآن، اصلی‌ترین منبع فکر و عمل آنان می‌باشد، باید جهت فهم دین و تبیین آیات قرآن به آن متمسک شد ولی با توجه به محرز بودن اشکالات اساسی در جریان نقل و نگارش حدیث و ظهور وضاعان و جعلان حدیث با اهداف مختلف (غروی نائینی، ۱۳۷۹: ۶۳-۶۴؛ صبحی صالح، ۱۹۵۹: ۲۸۶؛ ابوزهو، بی تا: ۱۱۵-۱۱۴)، نمی‌توان به همه روایات اعتماد نمود و از طرف دیگر نیز برای بهره‌گیری از چگونگی تفسیر قرآن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام راهی جز مراجعه به روایات وجود ندارد، بنابراین لازمه استفاده از این منبع، همان‌طور که معصومین علیهم السلام تصریح کرده‌اند (کلینی، ۱۳۸۸: ۸۸/۱)، ارزیابی و بررسی دقیق آن اقوال جهت نظام‌مند نمودن این میراث ارزشمند می‌باشد.

۳. انواع رویکرد علامه نسبت به روایات در المیزان

از آنجا که تفسیر المیزان، تفسیری قرآن به قرآن است، شاید تصور شود که مؤلف آن احتیاج زیادی به روایات نداشته ولی علامه طباطبایی از توجه به روایات غافل نمانده بلکه مفصل و به‌طور تخصصی به تحلیل محتوایی و روایات پرداخته و با مبانی فقه الحدیثی و با تسلط ویژه‌ای به علوم حدیث، همچون حدیث‌شناسی مبرز احادیث را مورد بحث و تبیین قرار داده است.

ایشان با توجه به روش تفسیری خود، که البته این روش مورد توجه و تأیید برخی از مفسران و اندیشمندان گذشته و حال (ابن خلدون، ۱۹۵۶: ۷۲۹/۴؛ خوبی، ۱۳۹۰: ۳۶/۱؛ همو

۱۳۸۴: ۲۶۷)، نیز می‌باشد، با عرضه روایات به قرآن و سنجش روایات در میزان قرآن توانسته است بسیاری از روایات را کارآمد و مورد استفاده قرار دهد و همان‌طور که با همین مبانی قرآنی بسیاری از روایات را از جوانب مختلف فقه الحدیثی مورد نقد و رد قرار داده است، در موارد متعددی نیز روایاتی را با همان مبانی تأیید می‌نماید.

۴. ملاک‌ها و مبانی فقه الحدیثی علامه طباطبایی در تأیید روایات

با توجه به اعتقاد علامه طباطبایی به حجیت نص قرآن؛ اساس کار ایشان برای کشف معانی آیات، شواهد درونی آیات و همچنین استناد و استفاده از آیات دیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۴-۸۶)، البته ایشان در تأیید اقوال و نظرات تفسیری خویش، در موارد بسیار زیادی به روایات صحیح معصومان علیهم‌السلام نیز استناد می‌کند، زیرا روایات قطعی الصدور ائمه معصومین علیهم‌السلام بهترین مبین و مفسر آیات می‌باشد، بر همین اساس، علامه هرگاه به روایات صحیح می‌رسد، در بیان نظر خود از آن روایات کمک می‌گیرد (مروتی و ناصری کریموند، ۱۳۹۱: ۲۲۷).

مؤلفه‌های فقه الحدیثی علامه طباطبایی نسبت به تأیید و پذیرش روایات در تفسیر میزان را می‌توان در قالب عناوین زیر بیان نمود:

۴-۱- تأیید روایات با عرضه بر قرآن کریم

بر اساس روش معصومین علیهم‌السلام مهم‌ترین منبع برای بررسی یک روایت، عرضه روایات بر قرآن است، ائمه معصومین علیهم‌السلام برای تشخیص احادیث صحیح از غیر صحیح؛ مبانی و ملاک‌هایی داشته و در این مورد دستوراتی فرموده‌اند، از جمله پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «هرگاه حدیثی از من به شما رسید آن‌را به قرآن عرضه کنید، آن‌را که مطابق کتاب خدا بود بپذیرید و آن‌را که مخالف قرآن بود رها کنید» (جرعاملی، ۱۴۰۳: ۷۹/۱۸؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۶۹/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۵/۱؛ مسعودی صدر و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۹).

همچنین امام صادق علیه‌السلام در این مورد می‌فرماید: «هرگاه حدیثی را شنیدید، آن‌را بر کتاب خدا و سنت عرضه کنید آنچه موافق کتاب خدا و سنت باشد، به آن عمل کنید و آنچه که مخالف کتاب خدا و سنت باشد، آن‌را رها کنید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۵/۲).

عجلونی این حدیث را متواتر می‌داند و به نقل از ابن جوزی می‌گوید: این حدیث را ۹۸ نفر از صحابه پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند (عجلونی، ۱۴۰۸: ۲/۲۷۵).
 بنابراین یکی از اساسی‌ترین ملاک‌های پذیرش حدیث؛ مطابقت آن با قرآن می‌باشد و در صورت تعارض باید آن را کنار گذاشت (نفیسی، ۱۳۸۴: ۲۵).
 مؤلف المیزان در عرضه روایات بر قرآن مبانی و مؤلفه‌های خاصی دارد که مهم‌ترین آن مبانی به شرح ذیل می‌باشد:

۴-۱-۱- تأیید روایات به دلیل وجود شواهد و استنادات قرآنی

معیار بودن قرآن برای شناسایی حق از باطل، به طور کلی از بدیهیات دین اسلام است و قرآن مرجع و معیار تشخیص حق و باطل به شمار می‌رود (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۰)، و در این زمینه نیز احادیثی مبنی بر مرجعیت قرآن برای ارزیابی روایات وجود دارد (صدوق، ۱۳۷۶: ۳۶۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۸/۱؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۲/۲۲۲؛ حلوانی، ۱۴۰۸: ۸۰۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۳۳؛ طبری عاملی، ۱۳۸۳: ۱۱۳؛ دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۱۴؛ ابوریح، بی‌تا: ۴۰۵)، و اساس کار علامه برای کشف و بیان معنا و مفهوم آیات نیز شواهد درونی آیه یا استفاده از آیات دیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۸)، بنابراین هنگامی که روایات با این شواهد قرآنی هماهنگ باشد، مورد پذیرش و تأیید ایشان قرار می‌گیرد.

مؤلف المیزان ذیل آیه ﴿... وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائده/۵)، می‌نویسد: منظور از کفر به ایمان این است که آدمی به آنچه که می‌داند حق است، عمل نکند... لذا کفر به ایمان نیز در مورد کسی صادق است که همواره عمل به مقتضای ایمان خود را ترک کند و همیشه و به طور دائم بر خلاف علم خود عمل نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۱/۵-۳۳۲).

سپس در بحث روایی چنین می‌آورد:

در تفسیر عیاشی از عبید بن زراره روایت شده که گفت: من از امام صادق علیه السلام از کلام خداوند متعال سؤال کردم، حضرت فرمود: کفر به ایمان عبارت است از ترک عملی که یک مسلمان به آن اقرار دارد، از این جمله است اینکه بدون بیماری و بدون داشتن موانع شاغله نماز را ترک کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۲۹۶)، طباطبایی پس از ذکر این روایت چنین می‌نویسد: دلیل اینکه امام علیه السلام از میان همه مصادیق «کفر به ایمان»

فقط ترک نماز را یادآور شده؛ این است که خداوند متعال در کلام مجیدش نماز را ایمان خوانده و فرموده: ﴿... وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ...﴾ (بقره/۱۴۳)، یعنی خداوند متعال هرگز ایمان شما - نماز شما - را بی اجر نمی کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۱/۵؛ همو، ۶۱۷/؛ ۲۸۹/۳؛ ۱۱۲/۱۰؛ ۸۶/۱۴؛ ۱۶۰/۱۴ و...).

۴-۱-۲- هماهنگی معنای روایت با معنای واژگان قرآنی

در کلام بزرگان حدیث موافقت روایت با قرآن یکی از مرجحات حدیثی به شمار می رود (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۸۹/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۲: ۴۱/۱)، که این موافقت گاهی بر کل یک آیه منطبق می شود و گاهی بر یک عبارت و یا بر یک واژه محدود می شود و از آنجایی که تطابق و همسویی روایات با آیات قرآن، محکم ترین دلیل بر صحت روایات می باشد، مؤلف المیزان روایاتی که با معانی و مفاهیم قرآنی سازگاری داشته باشد را تأیید می نماید:

علامه ذیل آیات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾ (بقره/۱۸۳) و ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...﴾ (بقره/۱۸۵)، چنین می نویسد: در تفسیر عیاشی و قمی از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «فرقان» عبارت است از هر امر محکمی که در قرآن است و «کتاب» عبارت است از آن آیاتی که انبیای قبل را تصدیق می کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹/۱؛ قمی، ۱۳۷۶: ۹۶/۱)، ایشان در تأیید معنای واژگان روایت مذکور می نویسد: خود کلمات «فرقان» و «کتاب» هم با معنایی که در روایت برای آنها شده، سازگار است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵/۲؛ همو، ۱۰۵/۱۸).

۴-۱-۳- تأیید روایت به دلیل تفسیر دقیق آیه

طباطبایی ذیل آیه ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲)، روایتی را ذکر می کند که کلینی به سند خود از فضیل بن یسار روایت آورده که گفت: من به امام ابی جعفر علیه السلام عرضه داشتم: این جمله در کلام خدای عز و جل چه معنایی دارد که می فرماید: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»؟ فرمود: منظور

کسی است که انسانی را از سوختن و غرق شدن نجات دهد، عرضه داشتیم: آیا شامل کسی هم می‌شود که انسانی را از ضلالتی نجات دهد و به راه راست هدایت کند؟ فرمود: این بزرگترین تأویل برای آن است (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۱۱/۲ - ۲۱۰).

مؤلف المیزان پس از ذکر روایت فوق چنین می‌نویسد: این روایت را شیخ نیز در امالی خود (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۳۰/۱)، و همچنین برقی در محاسن خود از فضیل از آن جناب روایت کرده‌اند (برقی، بی‌تا: ۲۳۲/۱)، سپس در تأیید آن چنین گفته: مراد از اینکه نجات از ضلالت تأویل اعظم آیه باشد؛ یعنی اینکه تفسیر کردن آیه به چنین نجاتی دقیق‌ترین تفسیر برای آن است، چون کلمه تأویل در صدر اسلام بیشتر به معنای تفسیر استعمال می‌شده و مرادف آن بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۵۲۷).

۴-۱-۴- دلالت صریح روایت بر مفهوم آیه

علامه ذیل برخی از بیانات معصومین علیهم‌السلام تأکید خاصی داشته و جهت اثبات صحت و اهمیت آن روایات به دلالت معنایی مشترک با آیات قرآن استناد می‌نماید از جمله ذیل آیه ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران/۲۸)، روایتی از کافی را نقل نموده که از امام باقر علیه‌السلام فرمود: «تقیه در هر چیزی برای آدمی خواه ناخواه پیش می‌آید و خدا هم به همین جهت آنرا حلال فرموده» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۲۰/۲)، و بعد از ذکر این روایت در تأیید آن می‌گوید: اخبار در مشروعیت تقیه از طرق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام بسیار زیاد است به طوری که شاید به حد تواتر برسد و آیه شریفه هم صراحتاً بر آن دلالت دارد، دلالتی که به هیچ وجه نمی‌توان آنرا انکار نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/۲۵۴).

۴-۱-۵- هماهنگی روایت با آیه در رساندن معنای آیه

علامه گاهی روایاتی که با مفهوم آیات هماهنگ است را تأیید نموده و از آن روایات به عنوان تأییدیه‌ای برای نظرات تفسیری خویش نیز استفاده کرده است: از جمله ذیل آیه ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه/۱۲)، می‌نویسد: در کتاب فقیه آمده که شخصی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: چرا موسی علیه‌السلام

مأمور به کندن کفش خود شد که قرآن در باره‌اش می‌فرماید: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾؟ فرمود: چون کفش‌هایش از پوست خر مُرده بود (صدوق، ۱۴۱۱: ۱۶۰/۱).

علامه در تأیید این روایت می‌گوید: این روایت را تفسیر قمی نیز آورده است (قمی، ۱۳۷۶: ۶۰/۲)، و در الدر المنثور هم همین معنا آمده (سیوطی، ۱۴۱۱: ۲۹۲/۴)، و سیاق آیه هم می‌رساند که کندن کفش صرفاً به منظور احترام مکان بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۰/۱۴؛ همو، ۶۱۱).

۴-۱-۶ - مطابقت روایت با مفاد آیات

در تفسیر المیزان کمتر به سند روایات توجه شده و معمولاً به صحت و سقم مفاد و مفهوم روایات پرداخته می‌شود و در صورت مطابقت روایات با مفهوم و مضمون آیات، به تأیید روایات حکم می‌شود (فرزندوحی و ناصری ۱۳۹۰: ۶۰).

علامه ذیل آیه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعِجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (یونس/۵۰)، می‌نویسد: در تفسیر قمی از امام باقر علیه السلام روایت شده که در معنای آیه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا﴾ فرمود: یعنی عذاب او در شب و یا در روز بر شما نازل شود، پس این عذابی است که در آخرالزمان بر فاسقان اهل قبله که منکر نزول عذاب بر خود هستند، نازل خواهد شد (قمی، ۱۳۷۶: ۳۱۲/۱)، مؤلف المیزان بعد از ذکر مباحث فوق می‌نویسد: مفاد این روایت با توجه به آیات مورد بحث تأیید می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۲/۱۰؛ همو، ۶۱۷/۱: ۳۱۱/۶-۳۱۲-۵۳۹/۷؛ ۱۱۱/۹ و ۲۹۵/۱۳).

۴-۲ - سازگاری و مطابقت روایت با سیاق آیات

با توجه به وجود مجهولات، مشکلات و ضعف‌های مربوط به روایات تفسیری، علامه طباطبایی با دقت و حساسیت ویژه‌ای روایتی را می‌پذیرد و برای تفسیر قرآن، تأکید ایشان بر فهم مفاهیم قرآن از طریق سیاق و ظاهر آیات است، وی همچنین ظاهر قرآن را حجت می‌داند، و در مورد روایات می‌گوید: «روایات در اثبات مجهولات تفسیری نمی‌توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آنها متواتر نیست، علاوه بر این که میان آنها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه اعتبار ساقط

شده‌اند، پس تنها طریق برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره‌جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۲۵)، بر همین اساس سیاق آیات را به عنوان یک اصل در نظر گرفته و در مواردی که روایات با سیاق آیات مطابقت داشته باشند، آن روایات را تأیید می‌نماید، از جمله موارد زیر:

۴-۲-۱- مطابقت روایت با سیاق آیه در تعیین معنای کلمه‌ای خاص

در برخی از روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام معنای برخی لغات قرآنی بیان شده است که علامه گاه این روایات را ذکر کرده و با تکیه بر سیاق آیات بر اینگونه روایات مهر تأیید زده است:

در تفسیر المیزان ذیل آیه ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (بقره/۱۳۸)، چنین آمده: در تفسیر قمی از یکی از دو امام باقر و صادق علیهم‌السلام و در کتاب معانی الأخبار از امام صادق علیه‌السلام روایت آورده که منظور از «صبغه» همان اسلام است (قمی، ۱۳۷۶: ۶۲/۱).

علامه در تأیید این روایت می‌گوید: همین معنا از ظاهر سیاق آیات نیز استفاده می‌شود (طباطبایی، ۳۱۷/۱).

۴-۲-۲- مطابقت روایت با سیاق آیه در تعیین معنای عبارات

در تفسیر برخی از آیات، تفسیری از معصومین علیهم‌السلام وارد شده که علامه به دلیل سازگاری این روایات تفسیری با سیاق آیات، به تأیید و بهره‌گیری از این روایات پرداخته است، از جمله:

مؤلف المیزان در تفسیر آیه ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ (بقره/۱۴۳)، می‌نویسد: در تهنید از ابی‌بصیر از یکی از دو امام باقر و صادق علیهم‌السلام روایت کرده که گفت: به آن جناب عرضه داشتم: آیا خدای تعالی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستور داده بود که به سوی بیت‌المقدس نماز بگزارد؟ امام با استناد به آیه فوق (بقره/۱۴۳)، فرمود: بله (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳۸/۲).

علامه پس از ذکر این روایت در تأیید آن چنین گفته: مقتضای این حدیث این است که جمله «الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا...» صفت قبله باشد و مراد از قبله، بیت‌المقدس

باشد و اینکه آن قبله‌ای که رسول خدا ﷺ رو به آن می‌ایستاده، همان بیت‌المقدس می‌باشد و سیاق آیات نیز همین معنا را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۴/۱؛ همو، ج ۵، ص ۱۲۲).

۴-۲-۳- هماهنگی روایت با سیاق آیه در بیان معنای اجمالی آیه

اساس کار علامه برای بیان معنا و مفهوم آیات، استمداد از قرائن و شواهد درونی و بیرونی آیات و بهره‌گیری از آیات دیگر است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۸)، البته ایشان در تأیید اقوال خویش در مواردی به روایات صحیح معصومان علیهم‌السلام نیز استناد می‌نماید، بر همین اساس هرگاه به روایات صحیحی می‌رسد که مطابق با سیاق آیات باشد به تأیید آن روایات پرداخته و در بیان نظر خود از آن روایات مدد می‌گیرد:

علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ (مریم/۱۰)، می‌نویسد: در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود: حضرت زکریا از پروردگار خود درخواست فرزند کرد، ملائکه او را به آن سخنان که در قرآن آمده ندا دادند، او دوست داشت بفهمد صدا از ناحیه خداست یا نه، خدا به او وحی کرد که نشانه خدایی بودن آن مژده این است که سه روز زبانش از سخن بند می‌شود، همین که سه روز فرا رسید و نتوانست با احدی تکلم کند، فهمید که مژده قبلی از ناحیه خدا بوده، چون غیر خدا کسی نمی‌تواند زبان کسی را بند بیاورد، پس این است معنای کلام خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۲/۱).

علامه در تأیید این روایت می‌نویسد: سیاق آیات هم از این توجیه امتناع ندارد، بلکه با آن سازگاری دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۹۳؛ همو: ۵۰/۱۲-۵۱ و ۱۶۰/۱۴).

۴-۲-۴- صراحت سیاق آیه در تأیید معنای ذکر شده در قالب روایت

گاه روایات ذکر شده ذیل آیات به گونه‌ای است که صراحتاً با سیاق آیات مطابقت می‌کند، علامه اینگونه روایات را به دلیل هماهنگی با سیاق آیات پذیرفته و مورد استفاده قرار داده است، برای مثال: ایشان ذیل آیه ﴿وَ قَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (صافات/۱۰۷)، معتقد است که ذبیح اسماعیل است نه اسحاق... و سپس روایتی را در این باره نقل و به جهت دلالت سیاق بر ذبیح بودن اسماعیل آن را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴:

۱۵۶/۱۷؛ همو، ۱۱۷/۶)، روایت مورد بحث، چنین است: نقل شده که شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید که ذبیح چه کسی بوده؟ فرمود: اسماعیل بوده، برای اینکه: خدای تعالی داستان تولد اسحاق را در کتاب مجیدش بعد از داستان ذبح نقل کرده و فرموده: ﴿وَبَشِّرْنَا بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (صافات/۱۱۲)، (صدوق، ۱۴۱۱: ۱۴۸/۲)، البته با این وجود روایتی نزد شیعه که دال بر ذبیح بودن اسحاق باشد، دیده نشده است.

۴-۳- مطابقت روایت با ظاهر آیات

یکی از معتبرترین ملاک‌های فقه‌الحديثی در پذیرش روایات، مطابقت و همخوانی روایت با نص صریح قرآن می‌باشد، در تفسیر المیزان تطابق روایات با آیات قرآن در موارد متعددی قابل بررسی است، از جمله:

۴-۳-۱- مطابقت روایت با ظاهر آیه در تفسیر یک عبارت

از ضوابط اساسی پذیرش روایات، تطابق و یا عدم تنافی با ظاهر آیات می‌باشد که این مطابقت یکی از دلایل علامه طباطبایی در تأیید و تصدیق روایات می‌باشد (فرزندی و ناصری کریموند، ۱۳۹۶: مجله مشکوه، ص ۶۰).

مؤلف المیزان ذیل آیه ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ...﴾ (مائده/۸۹)، می‌نویسد: در الدرر المثلثه است که ابن جریر از ابن عباس نقل می‌کند که گفت: وقتی آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ...﴾ (مائده/۸۷)، درباره قومی که زنان و گوشت را بر خود حرام کرده بودند نازل شد، گفتند یا رسول الله، پس تکلیفمان نسبت به سوگندهایی که خورده‌ایم چیست؟ در جواب آنها آیه ۸۹ مائده نازل شد (سیوطی، ۱۴۱۱، ۳۱۱/۲).

علامه در تأیید روایت مذکور ذیل این آیه می‌گوید: ظاهر این آیه موافق با روایت است که سوگند لغو را تفسیر می‌کند که بیهوده و از روی عادت بر زبان جاری می‌شود، علاوه بر این سیاق آیه نیز بهترین دلیل است بر اینکه آیه در صدد بیان کفاره سوگند و امر به حفظ آن است به طور استقلال نه بر سبیل تطفل و تبعیت، کما اینکه لازمه این تفسیر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۶؛ همو، ۱۲۲/۱ و ۱۰۹/۳).

۴-۳-۲- مطابقت روایت با ظاهر الفاظ آیه در تعیین مصداق یک عبارت

مفسران در تعیین مصداق برخی از عبارات قرآنی دچار اختلاف نظر زیادی هستند ولی اگر روایات صحیحی در این زمینه وجود داشته باشد، این اختلاف را از بین برده و حقیقت را روشن می‌نماید، در ادامه به یکی از این موارد اشاره می‌شود:

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله ﴿...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ...﴾ (بقره/۱۷۳)، فرموده: «باغی» آن کسی است که در طلب شکار است، و «عادی» به معنای دزد است که نه شکارچی می‌تواند در حال اضطرار گوشت مردار بخورد و نه دزد، خوردن مردار بر این دو حرام است... (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۳۸/۳)، و در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که فرمود: «باغی» ظالم و «عادی» غاصب است، و از حماد از آن جناب روایت کرده که فرمود: «باغی» آن کسی است که بر امام خروج کند، و «عادی» دزد است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۴/۱)، و همچنین در تفسیر مجمع البیان از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت آورده که در معنای آیه مذکور فرمودند: یعنی بر امام مسلمین بغی نکند و با معصیت از طریق اهل حق تعدی نماید (طبرسی، ۱۳۶۶: ۲۵۷/۱). مؤلف المیزان در تأیید این روایات می‌نویسد: همه این روایات از قبیل شمردن مصداق است و همه آنها معنایی که از ظاهر لفظ آیه استفاده می‌شود را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴۶/۱؛ همو، ۴۰۳/۲ و ۱۰۹/۳ و ۳۵۱/۵).

۴-۴- تأیید روایات تفسیری معصومین علیهم السلام

گرچه از نظر مؤلف المیزان روایات تفسیری قطعی‌الصدر و آورده از معصومین علیهم السلام زیاد نیستند ولی ایشان برخی از این روایات را در تفسیر آیات ذکر و بر صحت آنها نظر داده است، دلایلی که علامه طباطبایی روایات تفسیری معصومین علیهم السلام را تأیید کرده است عبارتست از:

۴-۴-۱- استفاده معصوم علیه السلام از روش تفسیری قرآن به قرآن

با توجه به علم خاص و تسلط معصومین علیهم السلام نسبت به قرآن کریم، آنان از روش‌های مختلفی از جمله قرآن به قرآن در تفسیر آیات استفاده می‌کرده‌اند که روایت زیر شاهدهی بر این ادعاست: در کافی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که فرمود: هرگاه برای

شما حدیث نقل کردم و سخنی گفتم، دلیل و شاهد قرآنی آن را از من بپرسید، آنگاه در بعضی از کلماتش فرمود: رسول خدا ﷺ مردم را نهی کرد از قیل و قال و از فساد مال و کثرت سؤال، شخصی پرسید: یابن رسول الله همین سخن در کجای قرآن است؟ فرمود: خدای عز و جل در باره قیل و قال فرموده: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ...﴾ (نساء/۱۱۴)، و در باره فساد مال فرموده: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...﴾ (نساء/۵)، و در باره کثرت سؤال آیه ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ...﴾ (مائده/۱۰۱)، را فرموده است (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۰/۱).

بنابراین یکی از این روش‌های اصیل و کهن تفسیری، روش قرآن به قرآن می‌باشد که مؤلف المیزان در چنین مواردی به تأیید اینگونه روایات می‌پردازد: طباطبایی ذیل آیه ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (فتح/۴)، می‌نویسد: در کافی به سند خود از جمیل روایت کرده که گفت: من از امام صادق علیه السلام پرسیدم که این سکینت چیست؟ فرمود: ایمان است هم‌چنانکه دنبالش فرمود: «لِيُزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۵/۲)، مؤلف المیزان این روایت را تأیید نموده و می‌گوید: ظاهر این روایت چنین می‌رساند که آیه فوق را تفسیر برای سکینت گرفته و در همین معنا روایات دیگری نیز هست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۵/۱۸).

۴-۴-۲- مستند بودن سخن معصوم علیه السلام به آیات قرآن

از آنجایی که معصومین علیهم السلام آگاه به کلیه معارف و حقایق قرآن هستند، سخن آنان نیز براساس آیات قرآن می‌باشد که علامه طباطبایی در اینگونه موارد به تأیید روایات می‌پردازد: ایشان ذیل آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا...﴾ چنین می‌نویسد: در کافی و تفسیر عیاشی از امام باقر علیه السلام روایت آورده‌اند که در آن حضرت فرموده: «ای جابر به خدا سوگند منظور از این آیه؛ پیشوایان ستمگر و پیروان ایشان است» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۷۴/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۲/۱)، بیان علامه طباطبایی در تأیید این روایات چنین می‌باشد: تعبیر امام علیه السلام به عبارت «پیشوایان ستم» به‌خاطر تعبیر خداوند متعال است که می‌فرماید: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...﴾ که تابعان انداد بگیر را ظلمه و ستمگر

خواننده و معلوم است که متبوع و پیشوایشان؛ ائمهٔ ظلمه و ائمهٔ ظلم خواهند بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۱۷/۱؛ همو، ۲۹۰/۱: ۵۷۱/۱-۵۷۶؛ ۳۵/۴-۳۶ و ۴۱۱/۱۲).

۴-۴-۳- تعیین مصداق و تبیین آیات در روایت معصومین علیهم السلام

روایات قطعی‌الصدور معصومین علیهم السلام که جهت تفسیر ذیل آیات ذکر کرده‌اند، از نظر فقه‌الحدیثی مطابقت تام با آیات قرآن کریم دارد، بر همین اساس علامه طباطبایی در چنین مواردی، روایات تفسیری معصومین علیهم السلام را تأیید می‌کند:

علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ...﴾** (انعام/۶۸)، می‌نویسد: در تفسیر عیاشی از امام ابی جعفر علیه السلام ذیل عبارت **﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾** روایت آورده که فرمود «خوض» در آیات خدا؛ گفت‌وگو در بارهٔ پروردگار و مجادله کردن در بارهٔ قرآن است و ذیل جمله **﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾** فرمود: از آن جمله گوش دادن به سخنان نقالان و داستان‌سرایان است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۶۲/۱). و پس از ذکر این روایات چنین بیان می‌دارد که این روایت شامل آیه هست و در حقیقت در این روایات ملاکی که در آیه ذکر شده، اخذ گردیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۸۷؛ همو، ۳۲۶/۱).

۴-۵- عرضهٔ روایت بر روایات صحیح معصومین علیهم السلام

از دیگر ملاک‌های فقه‌الحدیثی که مرجع تعیین صحت و سقم روایات می‌باشد؛ عرضهٔ روایت بر روایات صحیح معصومین علیهم السلام می‌باشد (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۸۳). از منظر علامه اگر سخنی مخالف حدیث صحیح معصوم علیه السلام باشد، نباید آن را پذیرفت (نقیسی، ۱۳۸۴: ۵۴)، ولی در صورتی که موافق با حدیث معصوم باشد؛ مورد قبول می‌باشد. مؤلف المیزان در مواردی که روایتی با روایات صحیح مطابقت داشته باشد را تأیید می‌نماید، در ادامه، این موارد با ذکر نمونه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۴-۵-۱- تأیید یک روایت با استناد به روایات دیگر (به دلیل مطابقت با روایات

اهل بیت علیهم السلام)

بر اساس اعتقاد شیعه، اهل بیت علیهم السلام راسخان در علم و مصداق کامل صفت اهل

الذکراند و تفسیر و تأویل قرآن را یک‌جا می‌دانند، بنابراین فقط اینانند که برای همیشه شایستگی مرجعیت امت را در فهم معانی قرآن و آموزش آیات آن را دارند (معرفت، ۱۳۸۵: ۲۴۳/۱)، بر همین اساس علامه طباطبایی در بسیاری از موارد، روایات صحیح معصومین علیهم‌السلام را ملاک پذیرش قرار داده و روایاتی که همسو با روایات اهل بیت علیهم‌السلام باشد، را تأیید می‌نماید.

علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَاتِلِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾** (آل عمران/۱۷)، می‌نویسد: در تفسیر الدر المنثور از ابن جریر از جعفر بن محمد علیه‌السلام نقل شده که فرمود: هر کس پاسی از شب نماز بگزارد و در آخر شب هفتاد بار استغفار کند، از مستغفرین نوشته می‌شود (سیوطی، ۱۴۱۱: ۱۲/۲)، سپس در تأیید این روایت مذکور می‌نویسد: این معنا در روایاتی دیگر (صدوق، ۱۴۱۱: ۳۰۹/۱؛ همو، بی‌تا: ۵۸۱)، از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام آمده و یکی از سنن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که از آن جناب ترک نمی‌شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۶/۳؛ همو، ۶۲۴/۲: ۲۱/۵-۲۳: ۳۴۱/۵ و ۳۷۷/۸ و ۲۳۹/۹).

۴-۵-۲- متواتر بودن روایت

متواتر بودن یک حدیث، مهم‌ترین معیار برای پذیرش و اعتبار آن است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۴: ۶۴-۶۱)، بر همین اساس علامه در مواردی به تأیید و بهره‌گیری از روایات تفسیری متواتر مبادرت می‌نماید از جمله: ذیل آیه **﴿... وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا...﴾** (آل عمران/۱۰۳)، می‌نویسد: در الدر المنثور از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایتی نقل می‌کند که فرمود: من پیشرو شمایم و قبل از شما از دنیا می‌روم و شما بعداً بر لبه حوض بر من وارد می‌شوید، پس مراقب باشید بعد از من چگونه با ثقلین رفتار کنید، شخصی پرسید: یا رسول الله ثقلین کدامند؟ فرمود: ثقل بزرگتر کتاب خدای عز و جل است... و ثقل کوچکتر عترت من است و این دو ثقل هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند... (سیوطی، ۱۴۱۱: ۶۰/۲؛ صدوق، بی‌تا: ۵۸۵، و همو ۱۴۰۳: ۳۲۳، طبرسی، ۱۳۸۶: ۳۹۱/۱-۳۹۲).

صاحب تفسیر المیزان در تأیید روایت فوق می‌نویسد: این حدیث از اخبار متواتری

است که شیعه و سنی در نقل و روایت آن اتفاق دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۷/۳؛ ۸۴/۶-۸۵ و ۴۲۷/۸-۴۲۸).

۴-۵-۳- مستفیض بودن

حدیث مستفیض حدیثی است که توسط گروهی نقل شده ولی به حد تواتر نرسیده باشد (مدیرشانه چی، ۱۳۸۵: ۱۷۵)، چنین احادیثی به دلیل کثرت نقل در منابع متعدد دارای اعتبار بوده و مورد اهتمام محدثان و مفسران از جمله مؤلف المیزان می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ...﴾** (نساء/۱۴۶)، می‌نویسد: در الدرالمنثور آمده که رسول خدا ﷺ فرمود: هر کس با خلوص بگوید: «لا اله الا الله»، داخل بهشت می‌شود، شخصی پرسید: یا رسول الله خلوص در گفتن این کلمه به چه معنا است؟ فرمود: به این معنا که گفتن این کلمه او را از آنچه حرام است باز بدارد (سیوطی، ۱۴۱۱: ۲۳۷/۲)، مؤلف المیزان این روایت را چنین تأیید می‌کند: مفاد این روایت به‌طور مستفیض یعنی به طریقی زیاد نقل شده، هم جوامع شیعه و هم جوامع سنت آن‌را نقل کرده‌اند، شیعه از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و اهل سنت از رسول خدا ﷺ روایت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۹/۵)، بنابراین می‌توان به صحت این روایات حکم کرد.

۴-۵-۴- مشهور بودن روایت

حدیث مشهور حدیثی است که نزد محدثین شایع و مشتهر باشد (مدیر شانه چی، ۱۳۸۵: ۱۸۱)، و بنا بر اشتهاور مورد استفاده مفسران قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا﴾** (آل عمران/۱۰۳)، می‌نویسد: در الدرالمنثور چنین آمده است که ابن عمر گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که یک وجب از جماعت خارج شود، قلاده اسلام را از گردن خود باز کرده مگر آنکه دو باره به جماعت برگردد و کسی که از دنیا برود در حالی که تحت رهبری کسی که جامعه را رهبری کند، نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است (سیوطی، ۱۴۱۱: ۶۱/۲).

و پس از ذکر روایت فوق‌الذکر در تأیید آن چنین گفته که این روایت از روایات

مشهور است و هر دو طایفه شیعه و سنی از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود: کسی که بمیرد و امام زمان خود را شناسد به مرگ جاهلیت مرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۹/۳؛ همو، ۵۸۹/۳-۵۹۰: ۵/۱۹۹ و ۷۳۹/۵).

۴-۶- عرضۀ روایت بر عقل

باتوجه به اتفاق نظر همه دانشمندان مسلمان بر محوریت عقل جهت تمیز حق و باطل در امور دینی و غیردینی و استنباط احکام شرعی و همچنین روایات مختلف در این زمینه (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۲۸)، از جمله حدیث امام صادق علیه السلام (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۵/۱)، و احادیث دیگر (برقی، بی تا: ۱۹۸/۱؛ صدوق، ۱۳۶۸: ۱۲۲۱ و همو، ۱۴۰۴: ۸۶/۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۵۰)، می‌توان عقل را به عنوان شاخصه‌ای اصیل در پذیرش یا رد احادیث به حساب آورد (بستانی، ۱۳۸۶: ۱۲۸-۱۲۶).

سازگاری و مساعدت روایت با عقل: با توجه به اینکه اهل بیت علیهم السلام عاقل‌ترین افراد بوده‌اند، سخنی برخلاف عقل از آنان صادر نمی‌شده است (میرجلیلی، ۱۳۹۰: ۱۷۱)، بر همین مبنا علامه نیز عقل را از مهم‌ترین ملاک‌ها در فهم حدیث قلمداد نموده و آن را زیر بنای حیات انسانی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۴/۵).

در تفسیر المیزان ذیل آیه **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...﴾** (بقره/۲۱۹)، چنین آمده است: ابی‌البلاد از یکی از امام باقر یا امام صادق علیهم السلام روایت کرده که فرمود: خداوند متعال به هیچ گناهی بزرگتر از شرب مسکر نافرمانی نشده، چون این مست است که ندانسته هم نماز واجب را ترک می‌کند و هم به مادر و دختر و خواهر خود می‌پرد (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۰۳/۶)، و در احتجاج آمده که زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید: یا ابا عبد الله چرا خدا شراب را که هیچ لذتی لذیذتر از آن نیست حرام کرد؟ فرمود: بدین جهت حرام کرد که ام‌الخبائث و منشأ تمامی شرور است ساعتی بر شراب خمر می‌گذرد که در آن ساعت عقلش از کفش رفته، نه پروردگار خود را می‌شناسد و نه از هیچ معصیتی پروا دارد... (طبرسی، ۱۳۸۶: ۹۲/۲)، علامه بعد از ذکر این روایت می‌نویسد: این روایات یکدیگر را تفسیر می‌کنند و تجربه و حساب عقل هم مساعد آنهاست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۹/۲؛ همو،

۳۳۹/۱۳)، و در مواردی که روایات با عقل سازگاری نداشته باشد را نقد و رد می‌کند (همو، ۹/۱۷۵).

۴-۷- عرضه روایت بر علم لغت (تطابق الفاظ روایت با لفظ و معنی

(لغت)

باتوجه به هم‌زمانی و همچنین قرب زمانی صدور روایات با عصر نزول قرآن و اینکه قرآن یک متن اصل عربی است، جهت دست‌یابی به معانی واژگان احادیث می‌توان به قرآن مراجعه نمود (میرجلیلی، ۱۳۹۰: ۲۸۰)، برخی دیگر نیز از این روش بهره‌گیری نموده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۲: ۴۰/۱)، بر همین اساس یکی از معیارهای علامه در تأیید روایات، عرضه روایات بر علم لغت می‌باشد، بدین صورت که اگر روایتی با علم لغت تطابق و همخوانی داشته باشد آن را می‌پذیرد:

علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يُعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدُ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾** (نساء/۱۲۳)، می‌نویسد: در کتاب عیون به سند خود از حسین بن خالد از امام ابی الحسن رضا علیه السلام روایت آمده که فرمود: من از پدرم شنیدم که از پدرش امام صادق علیه السلام روایت آورده که آن‌جناب فرموده بود: اگر خدای تعالی ابراهیم علیه السلام را خلیل خود گرفت برای این بود که نه هیچ سائلی را رد کرد و نه از احدی غیر از خدای تعالی چیزی را درخواست نمود (صدوق، ۱۴۰۴: ۷۶/۲)، مؤلف المیزان پس از ذکر این روایت می‌نویسد: این صحیح‌ترین روایت است در توجیه اینکه چرا خداوند متعال ابراهیم را خلیل خود گرفت، زیرا با لفظ و لغت هم مطابق است، چون خلّت به معنای حاجت است و خلیل تو کسی است که حوائج خود را به تو بگوید و از تو رفع حاجت بخواهد... (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۵/۵؛ همو، /، ص ۳ و ۵۶۰/۱۴).

نتیجه‌گیری

با مطالعه و تتبع روایات در تفسیر المیزان این نتیجه حاصل شد که اعتقاد علامه طباطبایی به استقلال معنایی قرآن، موجب غفلت و دوری از روایات نشده بلکه وی توجه خاصی به روایات به ویژه روایات تفسیری داشته و در اغلب بررسی‌های روایی با

نگاهی نقّادانه سعی در پیراستن روایات از منقولات جعلی و خرافی داشته و در موارد متعدد و قابل توجهی نیز با در نظر گرفتن مبانی فقه الحدیثی از جمله، عرضه قرآن بر روایات در مواردی مثل مطابقت روایات با قرآن از جوانب مختلف در تعیین معنای واژگان، عبارات و معانی آیات و همچنین تطابق و سازگاری روایات با سیاق آیات در تعیین معانی و مفاهیم و مصادیق و نیز مطابقت روایات با ظاهر آیات، عرضه روایات بر روایات صحیح، متواتر بودن، مشهور بودن، صحت مضمون روایت و ذکر روایت در منابع شیعه و اهل سنت، استفاده معصوم از روش تفسیری قرآن به قرآن، مستند بودن سخن معصوم به آیات قرآن، سازگاری روایت با عقل، مطابقت روایات با لفظ و معنای لغات قرآنی و... به تأیید روایات پرداخته و غالباً با دلایل مستند و مستدل قرآنی، صحت و اعتبار روایات معصومین علیهم السلام را بیان نموده و در موارد متعدد و قابل توجهی به تأیید و بهره‌گیری از روایات تفسیری پرداخته است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه الهی قمشهای، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶.
۲. نهج البلاغه، ترجمه، سیدمحمد دشتی، انتشارات طویای محبت، قم، ۱۳۸۵.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۵۶.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق، علی اکبر غفاری، چاپ دوم، بی‌جا، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق، عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۳.
۶. ابوری، محمود، الاضواء علی السنه المحمدیه أو دفاع عن الحدیث، چاپ پنجم، بی‌جا، نشر البطحاء، بی‌تا.
۷. ابوزهو، محمد محمد، الحدیث و المحدثون أو عنایه الامه الاسلامیه بالسنه النبویه، بی‌جا، دارالکتب العربی، بی‌تا.
۸. باجی، نصره و بستانی، قاسم، ائمه علیهم السلام و راهکارهای نقل، فهم و نقد حدیث، نیم سالنامه علمی ترویجی، شماره بیستم، صص ۲۷-۵۴، ۱۳۹۴.
۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر قرآن، ناشر، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶.
۱۰. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، بی‌جا، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
۱۱. بستانی، قاسم، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، چاپ اول، انتشارات رشن، اهواز، ۱۳۸۶.
۱۲. بسیونی فوده، محمود، التفسیر و مناہجه فی ضوء المذاهب الاسلامیه، مصر، انتشارات امانت، ۱۳۹۷.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، انتشارات دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۷.

۱۴. حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه الی معرفه المسائل الشریعه، چاپ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۵. حلبی، علی حسن علی، ابراهیم طه القیسی و حمد محمد مراد، موسوعه الأحادیث و الآثار الضعیفه و الموضوعه، مکتبه المعارف، ریاض، ۱۴۱۹.
۱۶. حلوانی، حسین بن محمد، نزهه الناظر و تنبیه الخاطر، قم، مدرسه امام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۸.
۱۷. خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه حسینی، انتشارات دارالتقلین، قم، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۱۸. —، معجم رجال الحدیث، نجف، بی نا، ۱۳۹۰.
۱۹. دیلمی، حسن بن محمد، غرر الاخبار، تحقیق، ضیغم اسماعیل، قم، دلیل ما، ۱۴۰۸.
۲۰. ربانی، محمد حسن، اصول و قواعد فقه الحدیث، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۲۱. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۲۲. صالح، صبحی، علوم الحدیث و مصطلحه، چاپ پنجم، دمشق، جامعه الدمشق، ۱۹۵۹.
۲۳. صدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی، الامالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۲۴. —، معانی الاخبار، معانی الاخبار، یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳.
۲۵. —، من لایحضره الفقیه، انتشارات دارالتعارف، بیروت، ۱۴۱۱.
۲۶. —، خصال، انتشارات علمیه اسلامی، تهران، بی تا.
۲۷. —، علل الشرایع، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۶۸.
۲۸. —، عیون اخبار الرضا علیه السلام تحقیق اعلمی، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۳۰. —، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسین، تفسیر مجمع البیان، انتشارات، صدر، تهران، ۱۳۶۶.
۳۲. طبرسی، احمدبن علی، الاحتجاج، چاپ نجف، بی نا، ۱۳۸۶.
۳۳. طبری عاملی، محمدبن ابی القاسم، بشاره المصطفی لشبعة المرتضی، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۳.
۳۴. طوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ۴ جلد، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۳۵. —، الامالی، تحقیق، مؤسسه البعثه، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴.
۳۶. —، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید، تحقیق، سیدحسن موسوی خراسان، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰.
۳۷. عباسی، فرهاد، مبانی فقه الحدیثی شیخ بهایی باتکیه بر حدیقه الهالیه، دوفصلنامه علمی تخصصی حدیث اندیشه، شماره چهارم، ۱۳۸۶، صص ۳۶-۱۶.
۳۸. —، تهذیب الاحکام، تحقیق، حسن خراسانی و محمدآخوندی، چاپ چهارم، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۹. عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفاء، چاپ دوم، بی جا، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.
۴۰. عیاشی، محمدبن مسعود، کتاب التفسیر، ناشر، چاپخانه علمیه تهران، ۱۳۸۰.
۴۱. غروی نائینی، نهله، فقه الحدیث و روش‌های نقد متن، تهران، دفتر نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹.

۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ناشر، مؤسسة دارالهجره، قم، ۱۴۰۹.
۴۳. فرزندوحی، جمال و ناصری کریموند، امان اله، نقد و بررسی روایات الدرالمشور در تفسیر المیزان، مجله مشکوه، مشهد، شماره ۱۱۲، ۱۳۹۰، صص ۴۸-۶۶.
۴۴. فیض کاشانی، محمدحسن، کتاب الوافی، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام اصفهان، ۱۴۱۲.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، ناشر، دارالکتاب، قم، ۱۳۷۶.
۴۶. کاتب الحلبی، مصطفی بن عبدالله، کشف الضنون عن اسامی الکتب و الفنون، تهران، انتشارات المکتبه الاسلامیه، بی تا.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق، علی اکبر غفاری، چاپ سوم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۸.
۴۸. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایه فی علم الدرایه، تحقیق، محمدرضا مامقانی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام قم، ۱۴۱۱.
۴۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبارالائمة الاطهار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۵۰. محفوظی، سیدیوسف و دیگران، گونه شناسی و روش شناسی روایات امام باقر علیه السلام مجله سراج منیر، سال ۶، شماره ۲۰، ۱۳۹۴، صص ۸۵-۱۱۷.
۵۱. مدیر شانه چی، کاظم، درایه الحدیث، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۴.
۵۲. —، علم الحدیث، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۵.
۵۳. مروتی، سهراب و ناصری کریموند، امان اله، روش علامه طباطبائی در بررسی و نقد تفاسیر روایی با تکیه بر قاعده سیاق، مجله حدیث پژوهی، کاشان، شماره هشتم، ۱۳۹۱، صص ۲۰۹-۲۳۲.
۵۴. مسعودی، عبدالهادی، الأسس الحدیثیه و الرجالیه عند العلامة الشیخ محمدتقی المجلسی، چاپ اول، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵.
۵۵. مسعودی صدر، هدیه، بستانی، قاسم و محفوظی، سیدیوسف، ضوابط جری و تطبیق صحیح آیات قرآنی، مجله حسنا، سال هشتم، شماره ۲۸، بهار ۱۳۹۵.
۵۶. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، انتشارات کویر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۵.
۵۷. —، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۵۸. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، انتشارات مؤسسه فرهنگی تمهید، قم، ۱۳۸۵.
۵۹. معماری، داود، مبانی و روش های نقد متن حدیث، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۴.
۶۰. میرجلیلی، علی محمد، روش و مبانی فقه الحدیث، چاپ اول، مرکز انتشارات دانشگاه یزد، یزد، ۱۳۹۰.
۶۱. ناصری کریموند، امان اله و جواد جمشیدی، رویکرد فقه الحدیثی علامه طباطبائی نسبت به روایات الدرالمشور در تفسیر المیزان، فصلنامه علمی تخصصی پویش، تهران، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۴، صص ۳۵-۴۴.
۶۲. نعمانی، حمد بن ابراهیم، الغیبه، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷.
۶۳. نصیری، علی، آشنایی با علوم حدیث، چاپ دوم، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
۶۴. نفیسی، شادی، علامه طباطبائی و نقد حدیث، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.

استنباط قواعد فهم حدیث از روایت سلیم*

- خلیل عارفی^۱
□ علی نصیری^۲

چکیده

احادیث، بعد از قرآن کریم، اصلی‌ترین منبع علوم اسلامی است. هر پژوهش‌گری برای پایه‌ریزی علوم براساس روایات، ابتدا باید قواعد فهم حدیث را فراگرفته و آنها را در فرآیند فهم حدیث به کار گیرد. قواعد فهم حدیث باید مستنبط از منابع مورد تأیید معصومان علیهم‌السلام مانند قرآن، حدیث و عقل باشد، هر چند که حدیث کارآمدترین این منابع است ولی از این جهت کمتر به آن توجه شده است، در این تحقیق با تحلیل روایت معتبر سلیم، برخی از قواعد فهم حدیث استنباط و تبیین شده است، که برخی از آنها عبارتند از: ضرورت فحص و شناسایی ناسخ و ردّ منسوخات روایی توسط ناسخ، شناسایی عموماًت روایی و عمومیت دادن حکم آن. یافتن خاص و تخصیص عام به وسیله خاص، فهم احادیث مشابه به وسیله محکمات قرآنی و روایی، بنابراین برای فهم صحیح حدیث، پس از اطمینان به صدور آن روایت از معصوم علیه‌السلام باید قواعد مذکور در فرآیند فهم حدیث به کار گرفته شود.

واژگان کلیدی: فهم حدیث، فقه الحدیث، قواعد، اصول، روایت سلیم.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱۲/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته تفسیر روایی دانشگاه قرآن و حدیث، طلبه سطح چهار حوزه

arefy313.1367@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه علم و صنعت ایران، استاد درس خارج فقه و تفسیر حوزه علمیه قم.

alinasiri@gmail.com

مقدمه

احادیث از منابع اصلی تمام علوم اسلامی است و پایه‌های دانش‌هایی مانند تفسیر، فقه، کلام، اخلاق و تاریخ، برگرفته از احادیث است، از طرفی برای پایه‌ریزی علوم طبق احادیث ابتدا می‌بایست قواعد تعامل با احادیث شناخته شود و با قواعدی صحیح با روایات برخورد شود تا نتیجه به دست آمده از احادیث صحیح باشد، بنابراین شناخت قواعد فهم حدیث و به کارگیری آن قواعد، برای هر پژوهش‌گری که برای اثبات مطالب خود از احادیث بهره می‌گیرد، امری ضروری است.

منابع متعددی، مانند قرآن، حدیث، عقل، سیره عرف، آرای محدثان و نظر علما برای به دست آوردن قواعد فهم حدیث وجود دارد، البته جهت استنباط قواعد از منابع مذکور، ابتدا باید آن منبع از سوی شارع و معصومان علیهم‌السلام تأیید شود، طبق برخی از روایات، معصومان علیهم‌السلام از طرف خالق انسان‌ها، هر آنچه را که برای سعادت بشریت، تا ابدیت لازم بوده است، بیان فرموده‌اند^۱ و همچنین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای نجات ما در دنیا و آخرت ما را به تمسک به قرآن و عترت سفارش کرده‌اند^۲ از طرفی امروزه که امام زمان علیه‌السلام غایب هستند، برای تمسک به عترت باید از روایات بهره‌گیری کرد، بنابراین احادیث یکی از مهم‌ترین منبع برای کشف قواعد فهم حدیث هستند.

بنابراین قواعد حدیث پژوهی باید امری مستدل و مستنبط از منابع مورد تأیید معصومان علیهم‌السلام باشد و بدون دلیل نمی‌توان قاعده سازی کرد، از طرفی کارآمدترین منبع برای کشف قواعد فهم صحیح حدیث، روایاتی هستند که به طور صریح یا غیرصریح بیان‌کننده قواعد هستند، زیرا هرچند که قرآن مهم‌ترین منبع تمام علوم اسلامی است ولی در مبحث فعلی روایات کارایی بیشتری دارند، زیرا در قرآن به ندرت به موضوع قواعد فهم حدیث پرداخته شده است.

در مقاله حاضر با روشی تحلیلی و با تأمل در روایتی معتبر از کتاب کافی (کلینی،

۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي لَمْ أَدْعُ شَيْئاً يُفَرِّقُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَ يَبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ تَبَأْتُكُمْ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۸۳).

۲. «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَا إِنَّ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا، كِتَابَ اللَّهِ وَ عَثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي» (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۴۱۳).

۱۴۰۷: ۶۲/۱، حدیث اول باب اختلاف الحدیث)، به استنباط قواعد فهم حدیث از روایات پرداخته شده است و به جهت گستردگی این مبحث فقط به قواعدی که از روایت مشهور سلیم قابل استخراج است، پرداخته می‌شود.

البته توجه شود که قواعد فهم حدیث، منحصر در موارد مذکور در این مقاله نیست؛ زیرا اولاً در این نوشته فقط قواعدی که از روایت سلیم قابل استخراج است، بیان شده است و ثانیاً غیر از احادیث که یکی از منابع استنباط قواعد فهم حدیث است، منابع دیگری، مانند قرآن و عقل، نیز مورد تأیید معصومان علیهم‌السلام هستند.

یکی از دلایل انتخاب روایت سلیم و محور قرار دادن آن در مقاله حاضر این است که روایت سلیم دارای قواعد بسیار مهم و مؤثری در فهم حدیث است، همچنین این روایت از جمله روایاتی است که به صرف بررسی سندی آن نمی‌توان در اعتبار و صدور آن از معصوم علیه‌السلام مناقشه کرد، بنابراین از جهت اعتبار این حدیث نیز مطالبی قابل عرضه وجود دارد، که در ادامه بخشی از این مطالب و ادله صدور این روایت از معصوم علیه‌السلام بیان می‌گردد.، از طرفی در این مقاله مختصر، امکان استنباط تمام قواعد فهم حدیث از تمام روایات، وجود ندارد، چرا که این امر مهم، کاری بسیار گسترده است و باید در چندین جلد کتاب بدان پرداخته شود، بنابراین در این مقاله به استنباط قواعد از روایت سلیم بسنده شده است.

ضمناً باید توجه داشت که با دیدن صرف یک حدیث هرگز نمی‌توان یک قاعده کلی قابل اجرا در تمام احادیث به دست آورد، بنابراین در هر قاعده‌ای که در تحقیق حاضر بیان شده است، سائر روایات شیعه نیز ملاحظه شده و برای تأیید هر قاعده مستنبط از روایت سلیم، روایات دیگری نیز ذکر شده است.

سؤال اصلی تحقیق حاضر این است که چه قواعد فهم حدیثی را می‌توان از روایت مشهور سلیم استخراج کرد؟ در این پژوهش با تحلیل روایت سلیم، پنج قاعده اصلی از این روایت استنباط شده است که قاعده اول از پیش نیازهای فهم حدیث است و سائر موارد قواعدی هستند که رعایت آنها در فرآیند فهم حدیث ضروری است، البته تعداد کل قواعد استنباط شده از این روایت حدود ده قاعده است که به دلیل ارتباط مباحث برخی از قواعد، آنها تحت یک قاعده اصلی مطرح گردیده است، همچنین در دل هر

قاعده سؤالی فرعی نهفته است که ذیل هر قاعده به آن پرداخته می‌شود. در زمینه قواعد فهم حدیث و فقه الحدیث کتب متعدد و بسیار مفیدی، مانند اصول و قواعد فقه الحدیث (محمدحسین ربانی)، روش فهم حدیث (عبدالهادی مسعودی)، منطق فهم حدیث (سید محمدکاظم طباطبایی)، نوشته شده است، ولی در این کتب غالباً قواعد، مستنبط از دلائل عقلی و سیره عقلایی و حاصل کار تجربی با روایات است در حالی که در این مقاله قواعد مستنبط از روایات است، البته پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در مورد مبحث قواعد فهم حدیث از منظر روایات نوشته شده است، از جمله پایان‌نامه‌ای با عنوان «قواعد و روش‌های فهم حدیث از دیدگاه روایات» و پایان‌نامه دیگری با عنوان «قواعد فهم حدیث در لسان روایات» و همچنین مقاله‌ای با عنوان «ضوابط فهم حدیث در لسان اهل بیت علیهم‌السلام» نگاشته شده است، ولی هیچ نوشته‌ای قواعد فهم حدیث مستنبط از روایت سلیم را بررسی نکرده است و همچنین برخی از قواعد مطرح شده در این مقاله مانند ضرورت فحص و شناسایی ناسخ، ضرورت فحص از خاص، ضرورت فحص و شناسایی محکّمات روایی، شناسایی عمومات روایی و عمومیت دادن حکم آن، شناسایی روایات منحصر به فرد و اختصاصی دانستن حکم آن، در نگاشته‌های مذکور مطرح نشده است که این موارد از امتیازات مقاله حاضر و تفاوت‌های آن با سایر نوشته‌ها در این زمینه است.

۱. اعتبارسنجی روایت سلیم

برای استنباط قواعد فهم حدیث از روایات، ابتدا می‌بایست به صدور روایتی که از آن کشف قاعده می‌شود، اطمینان حاصل شود، بنابراین قبل از استنباط قواعد از روایت سلیم، در این بخش سند و اعتبار این حدیث، بررسی می‌گردد، خود روایت سلیم دلیلی بر این مطلب است که قبل از استنباط قاعده از روایتی، باید راویان آن حدیث بررسی شده و اعتبار و صدور آن اثبات شود، که در بخش بعدی توضیح این مطلب خواهد آمد و با بهره‌گیری از روایت سلیم یکی از پیش‌نیازهای فهم حدیث، اطمینان به صدور متن حدیث از معصوم علیه‌السلام شمرده می‌شود.

در اعتبارسنجی روایات دو مبنای اعتبار روایت موثوق‌الصدور (مبنای قدما) و اعتبار

روایت صحیح‌السند (مبنای متأخرین) وجود دارد، در ادامه اثبات می‌شود که روایت فوق طبق هر دو مبنا معتبر است.

ارزیابی راویان سند روایت سلیم از کتاب کافی، طبق برنامه درایة‌النور عبارت است از: عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ (امامی، ثقه، جلیل) عَنْ أَبِيهِ (ابراهیم بن هاشم القمی: امامی، ثقه، جلیل علی‌التحقیق) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى (امامی، ثقه، جلیل، من اصحاب الاجماع) عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ (امامی، ثقه) عَنْ أَبَانَ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ (امامی، ضعیف) عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ (امامی، ثقه) قَالَ: قُلْتُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ.

۱-۱- اطمینان به صدور حدیث سلیم طبق مبنای قدما

قدما برای اعتبارسنجی روایتی، به تمام قرائنی که در اعتبار آن حدیث نقش دارد توجه می‌کردند و در نهایت با جمع‌بندی قرائن اگر به صدور آن روایت از معصومان علیهم‌السلام اطمینان پیدا می‌کردند، به اعتبار آن روایت حکم می‌داند، بنابراین برای اعتبارسنجی روایت سلیم طبق مبنای قدما، می‌بایست تمامی قرائن موجود و مؤثر در اعتبار این روایت را جمع‌آوری کرد، در ادامه چهار قرینه بر اعتبار روایت سلیم آمده است و در نتیجه با کنار هم قرار دادن این چهار قرینه، اعتبار این روایت از منظر قدما اثبات می‌شود.

الف. نقل حدیث در کتب حدیثی معتبر متقدمان شیعه

یکی از قرائن اطمینان به صدور حدیثی که بسیار مورد توجه قدما بوده است، ذکر آن حدیث در کتب معتبر حدیثی متقدمان است، بنابراین هرگاه روایتی در چندین کتاب حدیثی معتبر قدما نقل شده باشد، قرینه‌ای مهم بر صدور آن روایت از معصوم علیه‌السلام است، چنان که شیخ حر عاملی، در خاتمه‌ و سائل الشیعه به این مطلب اشاره کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴۴/۳۰). حدیث مورد بحث نیز در کتب متعدد و معتبر روایتی شیعه نقل شده است که این مطلب یکی از قرائن صدور آن است.

به بیانی دیگر، محدثان و عالمان بزرگ شیعه به صدور حدیث مورد بحث از امیرمؤمنان علیه‌السلام اطمینان داشته‌اند، زیرا آنان روایت سلیم را در کتب حدیثی خود ذکر کرده‌اند، از جمله مرحوم کلینی در الکافی، شیخ صدوق در الخصال، سید رضی در

نهج البلاغه و ابن شعبه حرانی در تحف العقول این روایت را نقل کرده‌اند و این مطلب قرینه‌ای بر صدور این حدیث از معصوم علیه السلام است.

کتاب معتبر حدیثی متقدم شیعه که حدیث سلیم را نقل کرده‌اند، عبارتند از: (کافی، ج ۱، ص ۶۲؛ خصال، ج ۱، ص ۲۵۵؛ نهج البلاغه، ص ۳۲۵؛ تحف العقول ص ۱۹۳؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۶۴؛ الغیبه (نعمانی)، ص ۷۵؛ کتاب سلیم، ج ۲، ص ۶۲۰). البته ناگفته نماند که متن منقول در کتاب نهج البلاغه و إحتجاج با متون منقول در سائر کتب مذکور اندکی تفاوت دارد که در ذیل قاعده شناسایی عام و خاص این تفاوت تبیین می‌گردد.

ب. تعدد نقل حدیث با اسناد متفاوت

یکی دیگر از قرائن اطمینان به صدور حدیث این است که آن حدیث با الفاظی مشابه در کتب متعدد و معتبر روایی نقل شود، ولی اسنادی متفاوت از هم داشته باشد، روایت سلیم نیز این قرینه را داراست، زیرا اسناد کتب الکافی و الغیبه با هم متفاوت است که تفاوت و تعدد اسناد قرینه‌ای بر صدور حدیث از امیر مؤمنان علیه السلام است.

ج. مورد اعتماد بودن راویان

همان‌طور که گذشت، سه راوی ابتدای سند روایت سلیم، از افراد ثقه و جلیل‌القدر هستند، دو تن از راویان دیگر سند نیز از افراد مورد اطمینان در زمینه نقل حدیث هستند، در سند مذکور تنها در مورد ابان ابن ابی عیاش بحث‌هایی وجود دارد که در مبحث اعتبارسنجی روایت سلیم طبق مبنای متأخرین، به این راوی پرداخته می‌شود، به هر حال، وجود این افراد ثقه و جلیل در سند روایت سلیم، قرینه‌ای بر اعتبار این حدیث است.

د. اعتماد محدثان و عالمان بزرگ به صدور این روایت از معصوم علیه السلام

علامه مجلسی در شرح این روایت اینگونه می‌نویسد: «ضعیف علی المشهور، معتبر عندی؛ و کتاب سلیم عندی موجود، و أری فیه ما یورث الظن القوی بصحته (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱۰/۱)، [این روایت] بنابر مبنای مشهور (یعنی مبنای برخی از متأخرین و از لحاظ سندی) ضعیف است، ولی طبق دیدگاه من معتبر است، نسخه‌ای از کتاب سلیم نزد من موجود است و دیدن مطالب این نسخه موجب شد که برایم گمان قوی [یعنی

اطمینان] به صدور این روایت [یا تمام روایات این کتاب] حاصل شود»، پس از منظر محدثی بزرگ، چون علامه مجلسی این روایت معتبر است.

همچنین علامه شعرانی در حاشیه خود بر شرح ملا صالح ذیل این روایت می‌فرماید: «حدیث سلیم هذا مما لا یضر فیہ ضعف الاسناد لتأییده بالعقل و التجربة» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۷۴/۲)؛ ضعف سندی این حدیث سلیم، ضرری به اعتبارش نمی‌زند، زیرا عقل و تجربه تأییدکننده مضمون این روایت است، بنابراین علامه شعرانی نیز که از علمای بزرگ رجالی است، این روایت را به دلیل موافقت با عقل و تجربه معتبر می‌داند.

۱-۲- بررسی سند حدیث سلیم طبق مبنای متأخرین

علاوه بر قدما، گروهی از متأخرین نیز، این روایت را طبق قاعده اصحاب اجماع معتبر می‌دانند، زیرا حماد بن عیسی از اصحاب اجماع است و بنابر مبنای برخی علما، مانند میرداماد و محقق بهبهانی (سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۸۷ و ۱۸۸)، اگر در سند روایتی یکی از اصحاب اجماع وجود داشته باشد، در صورت ثقه بودن افراد ماقبل شخصی که از اصحاب اجماع است، حکم به معتبر بودن آن روایت می‌شود و دیگر نیازی به بررسی وثاقت افراد مابعد آن شخص نیست، در روایت سلیم نیز افراد ماقبل حماد بن عیسی ثقه هستند، بنابراین این روایت معتبر است.

اما طبق مبنای برخی دیگر از متأخرین، مانند امام خمینی (سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۸۳)، و آیت‌الله خوئی (خوئی، ۱۴۱۳: ۵۷/۱)، که قاعده بیان شده در اصحاب اجماع را نپذیرفته‌اند، فقط در وثاقت ابان بن ابی‌عیاش، بحث و اختلاف نظر است و بقیه راویان حدیث ثقه هستند.

ابان بن ابی‌عیاش اهل بصره بوده است، در کتب رجال اهل سنت، او را انسانی زاهد و متعبد معرفی کرده‌اند، تا جایی که گفته‌اند از شدت عبادت زیاد، پینه بر پیشانی داشته است، ولی به دلیل اینکه ابان، کتاب سلیم را روایت کرد و کتاب سلیم پر از مطالبی بود که به مذاق اهل سنت خوش نیامد، رجالیان اهل سنت نسبت و ضاع بودن به ابان دادند و

۱. اگر ضمیر در کلمه "بصحه" به کتاب برگردد، عبارت فوق بر صحت کل مطالب آن نسخه‌ای از کتاب سلیم که در دست علامه بوده است، دلالت دارد.

او را تضعیف کردند این نسبت وضع و تضعیف ابان، از کتب رجالی اهل سنت به کتب رجالی شیعه نیز، رخنه کرد در میان شیعیان، اولین شخصی که ابان را تضعیف کرده است، ابن غضائری است علاوه بر تأثیرپذیری از منابع رجالی اهل سنت، تضعیف ابن غضائری به دلیل دو یا سه روایت نقل شده در کتاب سلیم توسط ابان است که آن چند روایت با مسلمات شیعه مخالفت دارد، ولی عقلا هرگز به دلیل وجود تعداد انگشت شماری از روایات متناقض با مسلمات دین، در یک کتاب، تمام روایات آن کتاب را رد و انکار نمی کنند، ضمناً برخی معتقدند این تناقض های انگشت شمار در روایات کتاب سلیم به دلیل اشتباهات نساخ است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۶۴/۳-۷۱؛ برگرفته از تقریرات درس خارج فقه استاد اکبر ترابی سال تحصیلی ۹۷-۹۶).

ملاصالح مازندرانی در شرح خود بر این روایت از کتاب کافی، پس از معرفی ابان بن ابی عیاش، قرائتی بر صحت نقل کتاب سلیم توسط ابان می آورد، سپس در نهایت می فرماید: «اگر چه این روایت طبق مبنای متأخرین و از لحاظ سند ضعیف است، لکن به دلیل مضمون صحیح آن دارای اعتبار و حجت است، زیرا علاوه بر صحت محتوا، بین علما و محدثان خاصه و عامه (شیعه و سنی) مشهور است» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۷۴/۲).

در نتیجه علاوه بر اعتبار حدیث مورد بحث طبق مبنای قدما، بنابر مبنای تمام متأخرین نیز این روایت سلیم، معتبر است، زیرا طبق نظر برخی از متأخرینی که قاعده اصحاب اجماع را قبول دارند که با توضیحات فوق اعتبار این روایت واضح شد و طبق نظر برخی دیگر که قاعده اصحاب اجماع را قبول ندارند، به دلیل شهرت این حدیث، آن را معتبر می دانند، چرا که شهرت جابر ضعف سند است.

البته ناگفته نماند که طبق اصطلاح متأخرین، روایت سلیم صحیح مصطلح نیست، ولی شهرت این روایت نزد علما و محدثان شیعه به حدی است که متن این روایت نزد

۱. «قال العلامة: ... فلما حضرته الوفاة قال [سلیم] لأبان إن لك عليّ حقاً و قد حضرني الموت ... أعطاه كتاباً فلم يرو عن سلیم بن قیس أحد من الناس سوى أبان... هذا الحديث و إن كان ضعيفاً بحسب السند لكنه صحيح بحسب المضمون لأنه مقبول عند العلماء و مشهور بين الخاصّة و العامّة و معلوم بحسب التجربة» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۷۴/۲).

قدما و متأخرین قابل اعتماد است و ضعف موجود در سند را جبران می‌کند، بنابراین طبق نظر برگزیده، با توجه به تمام قرائن بیان شده، صدور روایت سلیم از امیرمؤمنان علیه السلام قابل مناقشه نیست و متن آن مورد اعتماد است.

۲. قواعد فهم حدیث استنباط شده از روایت سلیم

قاعده در لغت به معنای عمود و پایه است، چنان‌که در استعمالات عرب، قواعداللبیت به معنای دیوار و ستون و پایه‌های خانه است (جوهری، بی‌تا: قعد)، اما در تعریف قاعده گفته شده است: «قاعده در اصطلاح به معنای ضابطه است و آن یک امر کلی منطبق بر همه جزئیات است» (فیومی، ۱۴۱۴: قعد)، بنابراین به دستورالعمل‌های کلی برای فهم صحیح حدیث، قواعد فهم حدیث گفته می‌شود، که با رعایت آنها خطا و اشتباه در فهم حدیث کاهش می‌یابد.

در روایت سلیم که محور استنباط قاعده در این مقاله است، سلیم بن قیس از امیرمؤمنان علیه السلام سؤالی در مورد تفسیر قرآن و احادیث نسبت داده شده به رسول خدا صلی الله علیه و آله و علت تفاوت آن مطالب با سخنان ایشان و برخی دیگر از اصحاب، می‌پرسد، امیرمؤمنان در پاسخ ابتدا فضای حاکم بر زمان پیامبر صلی الله علیه و آله را تبیین می‌فرمایند، سپس راویان احادیث رسول خدا را به چهار دسته تقسیم می‌کنند و فقط دسته چهارم را مورد تأیید قرار می‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۱).

۲-۱- اطمینان به صدور متن حدیث از معصوم علیه السلام

این قاعده یکی از پیش‌نیازهای مهم فهم حدیث است، یعنی قبل از فهم حدیث، باید از صحت متن و عدم راهیابی اشتباه در آن حدیث اطمینان حاصل شود. امیرمؤمنان در معرفی دسته اول از راویان سخنان پیامبر، این افراد را دروغگو و منافق دانسته و برخی از صحابی پیامبر را از این دسته محسوب کرده‌اند، همچنین حضرت در معرفی دسته دوم فرمودند: «رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ وَ وَهَمَ فِيهِ وَ لَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۱)؛ کسی که سخنی از پیامبر شنیده است، ولی آن سخن را درست درک نکرده و به اشتباه افتاده است، درحالی که قصد دروغ ندارد.

بنابر سخن حضرت، برخی از سخنان نسبت داده شده به پیامبر توسط برخی از صحابی ایشان، دروغ یا اشتباه بوده است، در نتیجه برای فهم حدیث، ابتدا باید سخن منسوب به پیامبر و راوی آن سخن مورد بررسی قرار بگیرد و پس از اطمینان به صدور آن حدیث، فرآیند فهم حدیث شروع گردد.

به نظر می‌رسد، توجه به مطلب مذکور در روایات اهل سنت بیشتر حائز اهمیت است، زیرا در روایات شیعه، یکی از وظایف معصومان علیهم‌السلام که سال‌ها بین مردم بوده‌اند، پاکسازی و پالایش احادیث از سخنان کذب و اشتباه بوده است و آنها با قدرت عصمت و علم کامل به حدود الهی، به این امر مهم پرداخته‌اند، ولی اهل سنت از وجود چنین نعمتی غافل و محروم بوده‌اند، اما در روایات شیعه نیز این قاعده مطرح و مهم است (مسعودی، ۱۳۹۳: ۶۰).

حال این سؤال مطرح است که عبارت "وَهُمْ فِيهِ" در حدیث مذکور به چه معنا و از چه جهت است؟ وهم در لغت به معنای سهو و اشتباه و غلط است (فراهیدی، ۱۴۰۹: وهم؛ جوهری، بی‌تا: وهم)، در حدیث سلیم نیز وهم در مقابل حفظ قرار گرفته و به معنای اشتباه غیر عمدی در نقل حدیث است، حال آیا این اشتباه از جهت کم و زیاد کردن الفاظ روایت است یا این اشتباه از جهت فهم معنای حدیث و نقل همان معنای اشتباه است؟

برخی از شارحان، وهم در روایت سلیم را، به معنای اشتباه در فهم معنای حدیث و انتساب آن معنای اشتباه به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دانسته‌اند، به عنوان مثال، ابن میثم در تفسیر معنای حفظ و وهم گفته است:

«الحفظ فهو ما حفظ عن رسول الله كما هو، و الوهم ما غلط فيه و وهم مثلاً أنه عامّ و هو خاصّ أو أنه ثابت و هو منسوخ إلى غير ذلك» (بحرانی، ۱۴۲۸: ۶۳۸)؛ حفظ یعنی از آنچه که از رسول خدا شنیده است به همان گونه محافظت کند؛ و وهم یعنی در فهم سخن پیامبر اشتباه کند، مثلاً کلام پیامبر عام بوده است و او معنای خاص از آن برداشت کند یا کلام پیامبر ثابت بوده است، ولی او به اشتباه آن سخن پیامبر را به وسیله سخنی دیگر منسوخ کند.

همچنین ابن میثم در تشریح دسته دوم راویان گفته است که آن راوی معنایی از

سخنان پیامبر می‌فهمد که غیر از معنای اراده شده توسط پیامبر است و در نقل سخنان پیامبر همان معنای اشتباه را به دیگران انتقال می‌دهد، زیرا عین عبارات کلام پیامبر را حفظ نکرده است (همان: ۶۳۹)، با این بیان مشخص شد که ابن میثم وهم را به معنای اشتباه در فهم سخنان پیامبر دانسته است.

ملاصدرا نیز در شرح روایت سلیم، عین دو عبارت فوق را آورده است، ایشان هر چند که این مطلب را به ابن میثم مستند نکرده است، ولی به نظر می‌رسد ملاصدرا به تقلید از ابن میثم معنای وهم در حدیث فوق را اشتباه در فهم معنای حدیث دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۹/۲).

ولی به نظر می‌رسد علاوه بر معنای فوق، وهم به معنای اشتباه در نقل الفاظ حدیث و اضافه کردن یا کاستن کلمات، در نقل حدیث نیز می‌باشد، زیرا در ابتدای روایت سلیم، وهم در مقابل حفظ آمده است و از طرفی در توصیف دسته چهارم راویان، امیرمؤمنان در توضیح معنای حفظ حدیث فرموده‌اند: «حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَيَّ وَجْهَهُ فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۱)؛ آنچه را که شنیده است، همان‌گونه [و بدون کم و زیاد کردن] حفظ کند و آن سخن را همان‌گونه که شنیده است، به دیگران انتقال دهد، هیچ چیزی به آن سخن اضافه نکند و همچنین هیچ چیزی از آن نکاهد، ظاهر این کلام، دال بر این مطلب است که حفظ به معنای محافظت از عین عبارات سخنان پیامبر است، بنابراین وهم که در مقابل حفظ قرار گرفته است، به معنای اشتباه در نقل الفاظ حدیث است.

برخی از شارحان نیز هر دو معنا را برای وهم پذیرفته‌اند، چنانچه ملاصالح در شرح عبارت "وهم فيه" گفته است: «بالزّيادة أو النقصان أو بفهمه غير ما أَرَادَهُ» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۸۵/۲)، نظر برگزیده نیز همین است که وهم در حدیث شامل دو نوع اشتباه در نقل حدیث می‌شود که عبارتند از: ۱. اشتباه در نقل الفاظ حدیث و کم یا زیاد کردن الفاظ حدیث ۲. اشتباه در فهم حدیث و انتقال همان فهم اشتباه به دیگران و انتساب آن به معصوم علیه السلام.

به هر حال، طبق گفته امیرمؤمنان علیه السلام مسلمانان حدیث راویانی را که دچار وهم و اشتباه در حدیث هستند، نمی‌پذیرند، چنان‌که حضرت در ادامه معرفی دسته دوم از

راویان، فرموده‌اند: «فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهْمٌ لَّمْ يَقْبَلُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۱)، طبق این کلام حضرت می‌توان گفت که سیره مسلمین بر این بوده است که کلام اینگونه افراد را نپذیرند و حضرت نیز این سیره را تأیید کرده‌اند، در نتیجه بنا بر این سیره، امروزه نیز هر حدیث پژوهی قبل از شروع فرآیند فهم حدیث، باید نسبت به راویان آن حدیث و صدور متن حدیث اطمینان داشته باشد.

بزرگان علم رجال مانند کشی، نجاشی و شیخ طوسی نیز وظیفه شناسایی راویان و بیان اشتباه یا عدم اشتباه آنان در نقل حدیث را داشته‌اند که در کتب رجالی این امر مهم بیان شده است، همچنین محدثان بزرگی مانند صاحبان کتب اربعه و علامه مجلسی نیز سعی کرده‌اند در کتب روایی شیعه از راویانی نقل کنند که خصوصیات مد نظر معصومان را داشته باشند، ولی با این حال، بررسی راویان احادیث، یکی از قرائنی است که حدیث پژوه را در حصول اطمینان به صدور حدیث یا عدم صدور آن یاری می‌کند. در نتیجه یکی از پیش نیازهای مهم فهم حدیث، حصول اطمینان به صدور متن حدیث از معصوم است.

۲-۲- ردّ منسوخ به وسیله ناسخ

در کتب علوم قرآنی مباحث مفصلی در مورد معنا و مصادیق نسخ در قرآن مطرح شده است (خوئی، بی‌تا: ۲۷۵-۳۸۰)، به‌طور خلاصه در معنای نسخ گفته شده است که نسخ نوعی تخصیص زمانی است، به این معنا که ناسخ برای منسوخ محدودیت زمانی اعلام می‌دارد و ظهور بدوی و جاودانگی عبارت منسوخ را از بین می‌برد (مسعودی، ۱۳۹۳: ۱۹۶).

به نظر می‌رسد که نسخ مصطلح، در روایات نیز امکان وقوع دارد، بنابراین اگر از معصومان علیهم‌السلام امر به کاری صادر شد و بعد از گذشت مدتی توسط آن معصوم یا امامی دیگر، از آن کار نهی شود، سخن متأخر سخن متقدم را نسخ می‌کند و همچنین اگر ابتدا از کاری نهی کنند و سپس به آن کار امر کنند، قاعده منسوخ شدن سخن اجرا می‌گردد.

به عنوان مثال در روایتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زنان را از تشییع و همراهی جنازه در مراسم

خاکسپاری نهی کرده است، ولی روایتی دیگر گویای حضور حضرت زهرا علیها السلام در مراسم تشییع جنازه خواهرش زینب بوده است که استاد احسانی فر روایت اول را منسوخ شده توسط روایت دوم دانسته است (احسانی فر، ۱۴۳۲: ۲۵۸ و ۲۵۹).

طبق نظر آیت الله معرفت معنای نسخ به کار رفته در روایات متفاوت با معنای نسخ مصطلح امروزی است، بدین بیان که نسخ مصطلح امروز به معنای جایگزین کردن حکم جدید به جای حکم قدیم است ولی مقصود از ناسخ و منسوخ در اکثر روایات، مفهومی عام است که شامل تخصیص عموم و تقیید اطلاق نیز می‌گردد (معرفت، ۱۳۷۸: ۲۴۸ و ۲۴۹)، البته به نظر می‌رسد این مطلب شامل تمام موارد استعمال نسخ در روایات نمی‌شود و باید قائل به تفصیل شد و در هر موردی از استعمالات روایی نسخ، با توجه به قرائن و سیاق کلام معنای آن را مشخص کرد، ولی به هر حال طبق نسخه کتاب کافی^۱، در دو فقره از روایت مورد بحث^۲ که در ادامه ذکر می‌گردد، به نظر می‌رسد که معنای نسخ، اعم از نسخ اصطلاحی است و شامل تخصیص و تقیید نیز می‌شود، زیرا در معرفی دسته سوم و چهارم راویان، امیرمؤمنان علیه السلام فقط از نسخ سخن گفته‌اند، در حالی که در ابتدا و انتهای این روایت بارها از لزوم شناسایی عام و خاص توسط راویان مورد تأیید سخن گفته شده است به بیانی دیگر، حضرت برای معرفی دسته سوم و چهارم راویان، باید فردی را معرفی کنند که علاوه بر تشخیص ناسخ و منسوخ، عام و خاص را نیز تشخیص دهد، پس مراد از نسخ در این دو فقره که مربوط به معرفی دسته سوم و چهارم راویان است، معنایی عام است که شامل تخصیص نیز می‌شود، به هر حال در این مقاله جهت تفکیک مباحث، قواعد مربوط به نسخ و تخصیص به صورت جداگانه مطرح شده است و مراد از قواعد نسخ، نسخ مصطلح امروز است.

امیرمؤمنان علیه السلام در معرفی دسته سوم راویان فرموده‌اند:

«رَجُلٌ تَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئاً أَمَرَ بِهِ ثُمَّ نَهَى عَنْهُ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَحَفِظَ مَسْخُوحَهُ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷)

۱. در معرفی دسته چهارم از راویان اختلاف نسخه‌ای اندک وجود دارد که در ادامه بیان خواهد شد.
 ۲. فقره اول: «فَحَفِظَ مَسْخُوحَهُ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ؛ فقره دوم: وَ عَلِمَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَسْخُوحِ فَعَمِلَ بِالنَّاسِخِ وَ رَفَضَ الْمَسْخُوحَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۳).

۶۳/۱؛ شخصی است که از پیامبر ﷺ شنیده است که به چیزی امر فرمودند، سپس پیامبر از آن نهی کردند و او [از آن نهی] آگاه نگشته است، یا شنیده است که پیامبر از چیزی نهی فرمودند و سپس آن حضرت به آن امر کردند و او اطلاع [از آن امر] نیافته است، پس او به سخن منسوخ عمل کرده است و ناسخ آن سخن را رها کرده است.

در روایت سلیم هرچند که امیرمؤمنان علیه السلام در مقام بیان صفات راویان هستند، ولی برخی از این صفات مربوط به ناحیه فهم حدیث توسط راویان است، بنابراین، این سخنان آموزه‌های مفیدی در شناخت قواعد فهم حدیث هستند، یکی از صفاتی که مربوط به فهم صحیح حدیث است، قاعده مربوط به نسخ است.

در ادامه این حدیث نیز حضرت فرمودند: «فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ» (همان)؛ فرمایشات پیامبر نیز مانند قرآن دارای ناسخ و منسوخ است، همچنین در روایت صحیح‌السند و معتبر دیگری نیز امام صادق علیه السلام به صراحت فرمودند: «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ» (همان: ۶۴/۱)؛ حدیث نیز مانند قرآن نسخ می‌شود،

بنابراین به‌طور قطعی پدیده نسخ در آیات و سخنان معصومان علیهم السلام وجود داشته است، ولی در مصادیق منسوخات قرآنی و روایی اختلاف نظر وجود دارد، با صرف نظر از مباحث نسخ در قرآن، می‌توان گفت موارد منسوخ در منابع روایی موجود شیعه به ندرت یافت می‌شود (مسعودی، ۱۳۹۳: ۱۹۷)، زیرا اگر سخنی از پیامبر یا ائمه متقدم نسخ شده باشد، معصومان علیهم السلام آن مورد را بیان کرده‌اند به عنوان مثال شخصی از امام صادق علیه السلام درباره بیرون بردن گوشت قربانی از منا سؤال می‌پرسد و حضرت در پاسخ می‌فرماید: «كُنَّا نَقُولُ لَا يُخْرَجُ مِنْهَا شَيْءٌ لِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ كَثُرَ النَّاسُ فَلَا بَأْسَ بِإِخْرَاجِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰۰/۴)؛ ما قبلاً می‌گفتیم که به سبب نیاز مردم، نباید گوشت قربانی از منا بیرون برده شود، ولی امروزه، به دلیل فراوانی مردم اشکالی در بیرون بردن آن نیست.

به هر حال، یکی از قواعد فهم حدیث مطرح شده در روایت سلیم، مربوط به رد منسوخ توسط ناسخ است، البته برای اجرای این قاعده، ابتدا باید با جستجو در نصوص دینی، ناسخ و منسوخ شناسایی شود، چنانچه امیرمؤمنان در معرفی گروه چهارم از راویان که تنها گروه مورد تأیید حضرت هستند، فرموده‌اند: «وَعَلِمَ النَّاسِخَ مِنَ

الْمُنْسُوخِ فَعَمِلَ بِالنَّاسِخِ وَ رَفَضَ الْمُنْسُوخَ» (همان، ۶۳/۱)».

در نتیجه دو قاعده مربوط به نسخ، از عبارت فوق استنباط می‌شود که عبارتند از:
۱. ضرورت فحص و شناسایی ناسخ، ۲. رد منسوخ توسط ناسخ.

رعایت این دو قاعده در فتوا دادن و منتسب کردن حکمی به شارع، ضروری است و اگر این قواعد رعایت نشود، موجب هلاکت فتوا دهنده و دیگران می‌شود، چنان که امام صادق علیه السلام سخنی منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ وَ الْمُحْكَمَ مِنَ الْمُشْتَبِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳/۱)؛ هرکس که ندانسته فتوا دهد، در حالی که او ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص ندهد، قطعاً هلاک شده است و دیگران را نیز هلاک کرده است.

ثمره این قاعده در احادیث متعارض ظاهر می‌گردد، بنابراین اگر دو کلام از معصومان علیهم السلام دارای تعارض بود، باید سخن متأخر از جهت زمان را پذیرفت، البته باید توجه شود که در صورت امکان جمع عرفی، مانند پیاده‌سازی قواعد تخصیص، تقیید و حمل بر استحباب، نباید قاعده نسخ را در روایات جاری کرد، زیرا قاعده نسخ مربوط به مراحل پایانی حدیث پژوهی و رفع تعارض است (مسعودی، ۱۳۹۳: ۱۹۶).

اگر کسی اشکال کند که روایت سلیم در مورد سخنان رسول خداست، یعنی فقط در مورد سخنان رسول خدا امکان نسخ کلام متأخر پیامبر توسط سخنان قبلی ایشان وجود دارد، بنابراین روایت سلیم دال بر نسخ سخنان پیامبر توسط سائر ائمه یا نسخ سخنان ائمه متقدم توسط سخنان ائمه متأخر نیست.

در پاسخ گفته می‌شود، طبق برخی از روایات، سخنان ائمه علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله در حکم سخنی واحد هستند، بنابراین سخنان هر یک از معصومان می‌تواند نسخ کننده سخنان ائمه متقدم یا پیامبر باشد، چنانچه امام صادق علیه السلام فرمودند:

«حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثٌ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۱).

۲-۳- شناسایی عام و خاص

متن قسمتی از حدیث سلیم، در کتاب نهج البلاغه متفاوت از سائر کتب روایی مانند الکافی، الخصال و تحف العقول است، به این بیان که در کتاب نهج البلاغه امیر مؤمنان علیه السلام علاوه بر شناسایی ناسخ و منسوخ و ردّ منسوخ توسط راویان مورد تأیید خود، یعنی راویان دسته چهارم، صفاتی دیگر نیز برای آنان برشمرده و فرموده‌اند: «وَعَرَفَ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ وَالْمُحَكَّمَ وَالْمُتَشَابِهَ فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۲۷)، [آن شخص] ابتدا خاص و عام و محکم و متشابه را شناسایی کرده، سپس هر مطلبی را در جای معین خود قرار می‌دهد.

صفت مذکور در عبارت فوق، یعنی شناسایی خاص و عام و محکم و متشابه نیز از صفاتی است که مربوط به فهم حدیث است، بنابراین، این عبارت نیز گویای قواعد فهم حدیث است.

به نظر می‌رسد متن منقول از کتاب نهج البلاغه کامل‌تر از متن منقول در کتاب الکافی است، زیرا متن کتاب نهج البلاغه با سیاق حدیث سلیم و مطالب قبل و بعد از متن مذکور سازگارتر است، چنان‌که امیر مؤمنان علیه السلام در ابتدای روایت سلیم فرموده‌اند که نزد مردم سخنان متفاوتی به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت داده می‌شود، که حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه در آن سخنان وجود دارد، بنابراین حضرت برای معرفی دسته چهارم راویان که تنها دسته از راویان مورد تأیید حضرت هستند، باید فردی را معرفی کنند که اهل حق و راستگو باشد و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متشابه را از یکدیگر تشخیص دهد، درحالی که طبق نسخه کافی، حضرت در معرفی این دسته، سخنی از عام و خاص و محکم و متشابه نمی‌گویند.

قسمتی دیگر از متن و سیاق حدیث سلیم نیز دال بر کامل‌تر بودن نسخه نهج البلاغه است؛ بدین بیان که طبق تمام نسخه‌ها حضرت بلافاصله بعد از معرفی فرد چهارم، علاوه بر بحث نسخ از مبحث عام و خاص و محکم و متشابه نیز سخن گفته‌اند، آنجا که حضرت فرموده‌اند: «إِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ وَ خَاصٌّ وَ عَامٌّ وَ مُحَكَّمٌ وَ مُتَشَابِهٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۱).

البته اگر معنای نسخ به کار رفته در این روایت اعم از معنای نسخ مصطلح گرفته شود، نسخ شامل تخصیص نیز می‌شود و از این جهت اشکالی بر نسخه کتاب الکافی وارد نیست، ولی با این حال بعید است که ناسخ و منسوخ شامل محکم و متشابه نیز شود و از این جهت اشکال مذکور بر نسخه کتاب الکافی باقی است.

به هر حال، یکی از قواعد فهم حدیث طبق روایت فوق، شناسایی عام و خاص است، اکنون قبل از بیان قاعده باید معنای عام و خاص در این روایت مشخص شود، پس در ادامه به تبیین معنای عام و خاص پرداخته می‌شود.

برخی از شارحان نهج البلاغه مانند مرحوم خوئی و ابن ابی الحدید، معنای عام و خاص در این روایت را همان معنای اصطلاحی عام و خاص در اصول دانسته‌اند، چنان که مرحوم خوئی در شرح جمله مذکور از نهج البلاغه (فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ) گفته است: «أى أبقى العمومات الغير المخصصة على عمومها و حمل المخصصات على الخصوص» (خوئی، ۱۴۰۰: ۳۴/۱۴)؛ این عبارت گویای همان معنای اصولی عام و خاص است که علمای اصولی عموماتی را که مخصصی داشته باشد، تخصیص می‌زنند و در صورتی که آن عمومات مخصصی نداشته باشد، شامل تمام افراد آن عام می‌دانند. ابن ابی الحدید نیز شرح عام و خاص در روایت سلیم را به کتب اصولی ارجاع داده است و با این بیان مشخص است که او نیز معنای عام و خاص در این روایت را همان معنای اصولی دانسته است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴۰/۱۱).

اما مرحوم شعرانی معنای عام و خاص در روایات را متفاوت با معنای اصطلاحی اصولی آن دانسته است، چنان که ایشان در توضیح عام و خاص در این روایت گفته است:

«الخاص و العام فى اصطلاح الأحادیث غیرهما فى اصطلاح الأصولیین فالخاص هو الحكم الذى ورد عنه صلى الله عليه وآله فى رجل بعينه او قوم بأعيانهم مثل ذم اهل الاجتهاد و المتكلمين و الصوفية فانه خاص باصحاب الرأى و التعصب و البدع... و العام هو الحكم الشامل للجميع و ان ورد فى مورد خاص مثل قول النبى صلى الله عليه وآله لعروة البارقى بارك الله فى صفقة يمينك فإن خطابه خاص بعروة و حكمه عام لكل بايع فضولى رضى به المتبايعان بعد العقد» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۹۲/۲).

بنابر متن فوق از مرحوم شعرانی، "خاص" در روایات به معنای حکمی است که منحصر به افرادی خاص و مشخص است و این حکم شامل بقیه افراد نمی‌شود، مانند حکم مذموم بودن اجتهاد که مخصوص اهل بدعت و افراد متعصب است. از طرفی "عام" در روایات به معنای حکمی است که شامل تمام افراد می‌شود، هرچند که آن حکم در مورد خاص صادر شده باشد.

به نظر می‌رسد دو معنای مطرح شده قابل جمع است و هر دو معنا مد نظر امیرمؤمنان علیه السلام بوده است، به این بیان که معنای عام و خاص در روایات اعم از اصطلاح اصولی آن است و علاوه بر معنای اصولی عام و خاص، شامل معنای مذکور از مرحوم شعرانی، نیز می‌گردد، این مطلب از عبارات ملاصدرا در شرح اصول کافی نیز برداشت می‌شود^۱ بنابراین طبق نظر برگزیده، از روایت سلیم چندین قاعده مربوط به مبحث عام و خاص استنباط می‌گردد، که عبارتند از:

الف. ضرورت فحص از خاص: طبق اصطلاح اصولی عام و خاص، زمانی که لفظی عام در قرآن یا روایات مشاهده شود، باید ابتدا در نصوص دینی دیگر فحص و جستجو شود، تا در صورت وجود لفظی خاص که مخصص آن لفظ عام باشد، قاعده تخصیص عام به وسیله خاص اجرا شود، در نتیجه ضرورت فحص از خاص یکی از قواعد ضروری تعامل با نصوص عام دینی است.

ب. تخصیص عام به وسیله خاص: قاعده قبلی در واقع مقدمه این قاعده است، بدین بیان که در قاعده قبلی باید لفظ خاص جستجو شود و در این قاعده باید عبارت عام به وسیله خاص تخصیص زده شده شود.

ج. شناسایی عمومات روایی و عمومیت دادن حکم آن: بنابر معنایی که مرحوم شعرانی از عبارت "عام" در روایات ارائه کرد، برای فهم صحیح روایات باید تشخیص داده

۱. «فان منهم من كان يسمع الكلام ذي الوجهين منه خاص و منه عام فلا يعرف ان احدهما مخصص للآخر، او يسمع العام دون الخاص فينقل العام و يوجهه على غير معرفة بمعناه، او انه خرج على سبب خاص فهو مقصور عليه و لا ينقل سببه فيعتقده عاما، او انه عام فيعتقده مقصورا على السبب فلا يعمل به فيما عدا صورة السبب فيتبعه الناس في ذلك كله سيما من يعتقد وجوب العمل بمذهب الراوي» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۳۶۰).

شود که حکم مذکور در حدیث، شامل جمیع افراد می‌گردد یا اختصاص به موارد خاصی دارد، تشخیص این امر زمانی مشکل‌تر می‌گردد که در روایتی حکمی در مورد فرد خاصی صادر شده باشد ولی آن حکم شامل تمام افراد شود، این امر در روایات نمونه‌های فراوانی دارد که مرحوم شعرانی روایت عروه بارقی را از این نمونه دانسته است، چرا که روایت در مورد عروه بارقی است ولی حکم آن شامل تمام افراد دیگر نیز می‌شود.

د. شناسایی روایات منحصر به فرد و اختصاصی دانستن حکم آن: طبق معنایی که مرحوم شعرانی از عبارت "خاص" ارائه کرد، یکی دیگر از قواعد فهم حدیث، شناسایی روایاتی است که حکم آنها منحصر به افرادی خاص است و شامل جمیع افراد نمی‌شود، زیرا برخی از احکام صادر شده در روایات، مختص مورد صدور روایت است و شامل بقیه افراد نمی‌شود، مثال این مورد نیز در عبارت مرحوم شعرانی وجود دارد، که حکم مذموم بودن اجتهاد که در برخی از روایات آمده است، مخصوص اهل بدعت و افراد متعصب است.

توجه شود که اگر معنای عام و خاص همان معنای اصولی آن فرض شود، برای فحص از خاص علاوه بر جستجو در روایات، باید در آیات قرآن نیز جستجو شود، زیرا طبق روایت سلیم، قرآن و روایات مانند هم هستند و هر دو دارای عام و خاص هستند «إِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ وَ خَاصٌّ وَ عَامٌّ»، و همچنین طبق روایت مذکور از کتاب کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۱)، کلام خداوند متعال در قرآن و سخنان معصومان علیهم‌السلام در حکم کلامی واحد هستند.

۲-۴- فهم متشابهات حدیث به وسیله محکمت

یکی دیگر از قواعدی که از روایت سلیم استنباط می‌شود این است که برای فهم صحیح حدیث باید عبارات متشابه روایی، توسط محکمت قرآنی و روایی فهمیده شود، برای اجرای این قاعده، زمانی که حدیث پژوه در فهم عبارت متشابه روایی دچار مشکل شد، ابتدا باید در آیات و روایات دیگر جستجو کند تا عبارت محکم مرتبط با موضوع و حل‌کننده تشابه را بیابد تا به وسیله آن بتواند عبارت متشابه روایی را به صورت

صحیح بفهمد، بنابراین فحص و شناسایی محکّمات نیز یکی قواعدی که از مقدمات اجرای قاعده فهم متشابه به وسیله محکم است.

این قاعده از همان قسمتی از روایت سلیم که متن کامل تر آن در کتاب نهج البلاغه آمده است، استنباط می گردد، آنجا که امیرمؤمنان علیه السلام در معرفی دسته چهارم از راویان فرمودند: «وَعَرَفَ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ وَالْمُحَكَّمَّ وَالْمُتَشَابِهَ فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۲۷)، [آن شخص] ابتدا خاص و عام و محکم و متشابه را شناسایی کرده، سپس هر مطلبی را در جای معین خود قرار می دهد.

طبق مطالبی که در قاعده شناسایی عام و خاص بیان شد، در معرفی دسته چهارم راویان، عبارت مذکور از نهج البلاغه نسبت به بقیه نسخه های موجود روایت سلیم کامل تر است، در نتیجه فهم متشابهات روایی توسط محکّمات قرآنی و روایی نیز یکی دیگر از قواعد مطرح شده در روایت سلیم است، زیرا امیرمؤمنان علیه السلام در معرفی تنها گروه راویان مورد تأیید خود، صفت شناسایی محکم و مشابه و به کارگیری محکم و متشابه در موضع مناسب خود را یکی دیگر از صفات آن راویان برشمرده اند، از طرفی این صفت نیز مربوط به فهم حدیث است، در نتیجه یکی از قواعد فهم حدیث، قاعده فهم متشابه به وسیله محکّمات است.

جایی برای این اشکال باقی نمی ماند که فقط قرآن دارای محکم و متشابه است، زیرا طبق فقهه ای دیگر از روایت سلیم مشخص می شود که روایات نیز مانند قرآن دارای محکم و متشابه است، آنجا که حضرت فرمودند: «فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَسْخُوحٌ وَ خَاصٌّ وَ عَامٌّ وَ مُحَكَّمٌ وَ مُتَشَابِهٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۳۱).

نکته دیگر اینکه آیا برای حل متشابهات روایی، فقط می توان از محکّمات روایی بهره برد یا باید از محکّمات قرآنی نیز بهره برد؟ در پاسخ گفته می شود که برای حل متشابهات روایی، علاوه بر بهره گیری از محکّمات روایی، باید از محکّمات قرآنی نیز بهره برد، زیرا طبق روایت مذکور از کتاب کافی، کلام خداوند متعال در قرآن و سخنان معصومان علیهم السلام در حکم کلامی واحد هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۳)، در نتیجه قاعده دیگری، با عنوان فهم متشابهات روایی به وسیله محکّمات قرآن از روایت سلیم قابل برداشت است.

با توجه به مطالب مذکور سه قاعده استنباط شده از روایت سلیم، مربوط به مبحث متشابه است، که عبارتند از:

۱. فحص و شناسایی محکمت قرآنی و روایی؛
 ۲. فهم متشابهات حدیث به وسیله محکمت روایی؛
 ۳. فهم متشابهات حدیث به وسیله محکمت قرآنی.
- روایات متعدد دیگری نیز بر قاعده فهم متشابه به وسیله محکمت دلالت دارند، از جمله روایتی که امام صادق علیه السلام فرد ناآشنا به مباحث ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه را هلاک شده و هلاک کننده نامیدند، که متن آن در قاعده نسخ ذکر شد، همچنین در روایتی دیگر امام رضا علیه السلام به صراحت این قاعده را بیان کرده و فرموده‌اند:

«مَنْ رَدَّ مُتَّشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ثُمَّ قَالَ إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَّشَابِهًا كَمُتَّشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرُدُّوا مُتَّشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَّشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۹۰/۱)، هرکس متشابهات قرآن را به محکمت آن ارجاع دهد، به راه راست هدایت شده است، سپس فرمودند: در روایات ما نیز همانند قرآن محکم و متشابه وجود دارد، بنابراین متشابهات آن را به محکمت آن ارجاع دهید و صرفاً به دنبال متشابهات آن نروید که گمراه می‌شوید.

۲-۵- عرضة حدیث به سخنان معصومان علیهم السلام

در کتب روایی شیعه، از جمله معانی الأخبار، روایات فراوانی وجود دارد که اصحاب، روایات شنیده شده و رایج در بین مردم را به معصومان علیهم السلام عرضه می‌کردند، این عمل اصحاب، دو علت داشته است، علت اول اینکه جهت اعتبارسنجی سخنان منسوب به معصومان بوده است، به این بیان اصحاب برای شناسایی احادیث جعلی از غیر آن یا اصلاح سخنان منسوب به معصومان، برخی از احادیث را به ائمه علیهم السلام عرضه می‌کردند، علت دیگر عرضه حدیث به ائمه، فهم صحیح سخن صادر شده از معصومان بوده است.

بنابراین سیره برخی از اصحاب معصومان، عرضه حدیث به ائمه برای اعتبارسنجی و فهم صحیح حدیث بوده است، حال در عصر حاضر که امام زمان علیه السلام شیعیان غائب

هستند، نیز هر حدیث پژوهی برای اعتبارسنجی و فهم صحیح هر حدیثی باید آن حدیث را با سائر سخنان معصومان علیهم السلام بسنجد و گویا با این عمل به نوعی آن حدیث را به سخنان معصومان عرضه می کند تا از اعتبار آن حدیث و فهم آن آگاهی یابد، در نتیجه یکی از قواعد فهم حدیث در عصر حاضر عرضه حدیث به سخنان معصومان است.

قاعده مذکور و سیره بودن عرضه حدیث به معصومان توسط برخی از اصحاب ائمه، از روایات فراوانی که اصحاب درباره صدور یا فهم حدیثی از معصومان علیهم السلام سؤال می پرسیدند، قابل برداشت است که نمونه های فراوانی از این موارد در کتاب معانی الأخبار نقل شده است، روایت سلیم نیز یکی از این موارد است، زیرا در این روایت، سلیم بن قیس که یکی از اصحاب امیر مؤمنان علیه السلام بوده است، در مورد احادیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله که در بین مردم رایج بوده است از امیر مؤمنان سؤال می پرسد. چنانچه سلیم گفته است:

«رَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ مِنَ الْأَحَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْتُمْ تُخَالِفُونَهُمْ فِيهَا وَ تَزْعُمُونَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۱).

در حدیث سلیم با توجه به سؤال و جواب موجود در متن حدیث، سلیم از علت اختلاف احادیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله با سخنان امیر مؤمنان علیه السلام سؤال می پرسد، دو علت برای این اختلاف متصور است، یکی اینکه حدیث جعلی باشد یا متن حدیث منسوب به پیامبر دچار مشکل باشد، و علت دیگر مربوط به فهم صحیح حدیث است، به این بیان که آن احادیث از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده باشد ولی مردم یا سلیم آن سخنان را درست نفهمیده باشند، بنابراین سلیم برای پی بردن به جعل یا صدور احادیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله یا برای فهم صحیح معنای آن احادیث، این سؤال را از حضرت می پرسد. امیر مؤمنان نیز در پاسخ به صراحت هر دو علت را مورد بررسی قرار می دهند، بدین بیان که راویان دسته اول را منافق و دروغگو و جاعلان حدیث معرفی می کنند و راویان دسته دوم و سوم را کسانی می دادند که هر چند جعل حدیث نکرده اند، ولی بنا به دلائلی در فهم صحیح حدیث، دچار مشکل و اشتباه شده اند.

در نتیجه دو قاعده مربوط به بحث عرضه حدیث از روایت سلیم قابل برداشت است که عبارتند از:

۱. عرضه حدیث به سخنان معصومان علیهم السلام جهت اعتبارسنجی؛

۲. عرضه حدیث به سخنان معصومان علیهم السلام جهت فهم صحیح حدیث، زیرا چنانچه گفته شد، در عصر حاضر که زمان غیبت امام زمان علیه السلام است، حدیث پژوه برای اعتبارسنجی و فهم حدیث باید به جای عرضه حدیث به معصومان علیهم السلام آن حدیث را به سائر سخنان معصومان علیهم السلام عرضه کند تا با قرینه یابی از سائر احادیث آن حدیث را به صورت صحیح بفهمد.

جهت واضح تر شدن بحث عرضه حدیث و مشاهده نمونه های آن، به مقاله استاد مسعودی به نام «عرضه حدیث» و کتاب منطق فهم حدیث از استاد طباطبایی مراجعه شود، در ادامه به ذکر یک روایت از مبحث عرضه حدیث بسنده می شود.

یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به ایشان می گوید:

گروهی روایت کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «إِنَّ اخْتِلَافَ أُمَّتِي رَحْمَةٌ»، امام صادق علیه السلام فرمود: آنان راست گفته اند، عرض کردم: اگر اختلاف امت پیامبر رحمت باشد، پس اجتماع آنان [و هم رأی بودن آنان] عذاب است؟! حضرت فرمود: آن طور که تو و آنان پنداشته اید نیست، بلکه مقصود پیامبر از این سخن، فرموده خدای عزوجل است که فرموده است: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، (توبه: ۱۲۲) خداوند به آنان فرمان داده است که به سوی پیامبر صلی الله علیه و آله عازم شوند و به خدمتش آمد و رفت کنند و احکام را بیاموزند، بعد به سوی قوم خود برگردند و آنچه را آموخته اند به آنان یاد دهند، جز این نیست که پیامبر رفت و آمدشان را از سرزمین ها اراده فرموده است، نه اختلاف در دین خدا، زیرا بی تردید دین بیش از یکی نیست (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۵۷).

طبق روایت فوق، یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله را اشتباه فهمیده بوده است که بعد از عرضه آن حدیث به حضرت، این اشتباهش رفع می شود و معنای صحیح حدیث را می فهمد، بنابراین در عصر حاضر که زمان غیبت امام است، برای فهم صحیح حدیث باید آن حدیث را به روایات دیگر عرضه کرد.

یکی دیگر از نکات روایت فوق این است که امام صادق علیه السلام در پاسخ برای فهم صحیح حدیث، به سائل آموزش می دهند که برای فهم سخن پیامبر می تواند از آیات

قرآن نیز بهره برد و پاسخ را به آیه‌ای از قرآن مستند می‌کنند، بنابراین برای فهم صحیح حدیث، علاوه بر عرضه آن به روایات دیگر، باید آن حدیث را به آیات قرآن نیز عرضه کرد و با قرینه‌یابی از آیات و روایات دیگر، آن حدیث را به‌طور صحیح فهمید.

نتیجه‌گیری

برای فهم صحیح احادیث، ابتدا باید قواعد فهم حدیث از منابع مورد تأیید، استنباط شده و از آن قواعد در سیر فهم حدیث بهره‌گیری شود، یکی از منابع مهم و مورد تأیید برای استنباط قواعد فهم حدیث، روایات است، در این مقاله ابتدا روایت سلیم طبق مبنای قدما و متأخرین اعتبارسنجی شده و با توجه به قرائنی، مانند نقل متعدد این حدیث در کتب معتبر قدما با اسنادی متفاوت و شهرت متن آن نزد علما و محدثان، صدور این حدیث از امیر مؤمنان علیه السلام ثابت شده است، سپس با محور قرار دادن روایت مشهور و معتبر سلیم و تحلیل آن، حدود ده قاعده از این روایت، استنباط و تبیین گردیده است، البته در استنباط این قواعد، سائر روایات نیز ملاحظه شده و مؤیدات روایی دیگری نیز برای قواعد استنباط شده، ارائه شده است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج‌البلاغه، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی‌النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴.
۳. احسانی‌فر، محمد، اسباب اختلاف الحدیث، بیروت، دارالحدیث، چاپ سوم، ۱۴۳۲.
۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، شرح نهج‌البلاغه، بحرین، مکتبه فخرآوی، چاپ دوم، ۱۴۲۸.
۵. جوهری، اسماعیل، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملین، چاپ اول، بی‌تا.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۷. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا، بی‌نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳.
۸. —، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه اُحیاء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول، بی‌تا.
۹. خوئی، میرزا حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغه، تهران، مکتبه‌الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۰.
۱۰. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج‌البلاغه، تحقیق، صبحی صالح، قم، هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴.
۱۱. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم، حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، شرح اصول کافی، تحقیق، محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون أخبار الرضا، تحقیق، مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۴. —، معانی الأخبار، تحقیق، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۳.
۱۵. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۱۶. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹.
۱۷. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق، علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۱۹. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول والروضة، تحقیق، ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۰. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، محقق، محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۳۱.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق، هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۲۲. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، تهران، انتشارات سمت، چاپ نهم، ۱۳۹۳.
۲۳. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، التمهید، چاپ اول، ۱۳۷۸.

راویان و ضاع از نگاه عمر فلاته با رویکرد انتقادی

(مطالعه موردی: محمد بن سائب کلبی)*

□ فاطمه خنیفر^۱

□ محمد تقی دیاری بیدگلی^۲

چکیده

عمر بن حسن بن عثمان فلاته، از نویسندگان معاصر اهل سنت است که کتاب *الوضع فی الحدیث*^۳ او از مهم‌ترین منابع موجود در مطالعات وضع شناسی به شمار می‌آید، وی با نقد آرای دیگران و طرح مستندات تاریخی کوشیده است تا پیدایش احادیث موضوع را در ثلث آخر قرن نخست هجری و حدود سال ۶۷ هجری اثبات نماید، پیراستن دامان صحابه از غبار جعل و معرفی شیعیان به عنوان متهمان اصلی وضع حدیث از اهداف وی در این کتاب می‌باشد. در این مقاله یکی از متهمان وضع حدیث (محمد بن سائب کلبی) از نظر عمر فلاته مورد بررسی قرار گرفته است، درباره شخصیت و روایات او اثر مستقلی تدوین نیافته است، لذا لازم آمد که از منظر چندین کتاب رجالی، روایی،

آموزه‌های حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰۳۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین، قم، ایران (نویسنده مسئول)
fkhanifar1414@yahoo.com

۲. استاد دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (mt_diari@yahoo.com)

۳. یکی از منابع محققین اهل سنت در مورد وضع حدیث اثر سه جلدی است به نام «الوضع فی الحدیث» که رساله دکتری عمر بن حسن بن عثمان فلاته (۱۴۰۱ق) یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت و از اساتید جامعه ملک عبدالعزیز مدینه است.

تاریخی و تفسیری، شخصیت، روایات و آثار ابن سائب کلبی تحلیل و مورد بررسی واقع شود، عمر فلاته، ابن کلبی را از کسانی می‌داند که به وضع حدیث اقرار کرده‌اند ولی از مطالعه دقیق منابع و مآخذ، ارزیابی انگیزه‌های رجال متعصب عامه در متهم ساختن شیعیان به جعل حدیث، و همچنین با بررسی شأن نزول برخی آیات به نظر می‌آید که محمد بن سائب کلبی نه دروغگو بوده است، و نه شیعه افراطی. روش بحث در این مقاله، علاوه بر تحلیل اسنادی، بهره‌گیری از تحلیل محتوا و مرجع‌شناسی رجالی است.

واژگان کلیدی: محمد بن سائب کلبی، عمر فلاته، راویان وضاع، وضع حدیث، تاریخ حدیث.

مقدمه

ما در این نوشتار با استفاده از روش اسنادی و تحلیل محتوا به بررسی شخصیت والای یکی از قدیمی‌ترین مفسران دورهٔ تابعان (محمد بن سائب کلبی) می‌پردازیم. محمد بن سائب کلبی (متوفای ۱۴۶ق) که با لقب «علامه» مشهور است از کوفیان و فردی اخباری و از جمله دانشمندان لغت و نسب‌شناسان عرب است^۱ عمر بن حسن بن عثمان فلاته در کتاب الوضع فی الحدیث خویش که به عنوان یکی از مفصل‌ترین و مهم‌ترین منابع موجود دربارهٔ احادیث موضوع به شمار می‌رود، نام محمد بن سائب کلبی را در بخش «الرواة المقرون بالوضع» ذکر می‌کند و او را کذاب و دروغگو می‌خواند، وی به خاطر برخی تعصبات مذهبی کوشیده است تا پس از معرفی شیعیان راستینی چون محمد بن سائب کلبی به عنوان متهمان اصلی جعل و کذب، پیدایش جعل حدیث را به شیعیان نسبت دهد تا دامان صحابه را از وضع و جعل حدیث بزدايد، ما در این مقاله پس از بررسی شخصیت محمد بن سائب کلبی در صدد نقد و پاسخگویی به دیدگاه عمر فلاته در مورد محمد بن سائب کلبی هستیم.

الف. اهمیت و ضرورت

در اهمیت و ضرورت این موضوع همین بس که نوعی پرده برداری از اتهام بی

۱. ر.ک: ویکی‌نور، ۲۰۱۹م، ذیل عنوان هشام بن محمد کلبی.

اساس در خصوص شخصیتی فاخر و فاضل صورت می‌گیرد، یعنی محمد بن سائب کلبی که با اینکه شخصیت او بسیار والاست، ولی برخی او را دروغگو (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۹/۱۵۷) و یا حتی کافر پنداشته‌اند و برخی دیگر او را امام و پیشوایی در تفسیر معرفی کرده‌اند (نویهض، ۱۴۰۹: ۳/۵۳۰) و عده‌ای نیز او را علامهٔ زمان خودش دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۲۸)، که در مقابل برخی نیز او را بی ارزش و باطل اعلام کرده‌اند (محمد بن ادریس، ۱۳۷۱: ۷/۲۷۰)، و برخی نیز آن را بی نظیر و پراز فایده معرفی نموده‌اند (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۶/۱۱۹)، و گفته‌اند: اگر ما علم انساب را به صورت یک شکل هندسی "هرم" در نظر بگیریم محمد بن سائب در رأس آن قرار دارد (ذهبی، ۱۴۲۷: ۶/۲۴۸)، گرچه تا این جای مقاله نیز به اهمیت خدمات وی پرداخته شد و تا حدود زیادی دفاع لازم صورت گرفت، بنابراین ضرورت اقتضا می‌کند که تحقیقی دربارهٔ محمد بن سائب کلبی و آثار وی صورت بگیرد و تحلیلی جامع نسبت به روایات او به عمل آید.

ب. پیشینه

«مهدی مردانی» در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه انتقادی دیدگاه عمر فلاته در بارهٔ آغاز پیدایش جعل حدیث» (۱۳۹۲ش)، دیدگاه عمر فلاته در کتاب الوضع فی الحدیث را مورد نقد و بررسی قرار داده است، وی یکی از پیامدهای این نظریه را اتهام جعل حدیث به شیعه و معرفی شیعیان به عنوان داعیه داران حدیث سازی می‌داند، ولی در مورد ابن کلبی سخنی به میان نیاورده است، در خصوص محمد بن سائب کلبی هم پژوهش‌های اندکی صورت گرفته است، از جمله این پژوهش‌ها، می‌توان به پایان نامه «تفسیر محمد بن سائب کلبی و روش تفسیری و علوم قرآنی او» اشاره کرد که توسط «سید محمد علی فهیمی» (۱۳۸۱ش) نگاشته شده است که به شرح حال محمد بن سائب کلبی، دیدگاه‌های علوم قرآنی او در مباحث مختلف، روش تفسیری کلبی و مجموعه قرائات و روایات تفسیری محمد بن سائب کلبی پرداخته است و از این میان عمر فلاته (۱۴۰۱ق) با پژوهشی خلاف آمد تحقیق و مملوء از اتهام و افترا محمد بن سائب کلبی را دروغ گو خطاب نموده است، به علاوه دربارهٔ شخصیت جنجالی او

هیچ گونه اثر مستقلی منتشر نشده است، مگر اینکه برخی او را کذاب و دروغگو (ذهبی، ۱۳۸۲: ۵۵۹/۳)، و عده‌ای نیز شیعه‌ای افراطی معرفی نموده‌اند (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۱۵۴/۹)، از مطالعه دقیق منابع و مآخذ و همچنین از بررسی شأن نزول برخی آیات به نظر می‌آید که او نه دروغگو بوده است، و نه شیعه افراطی، چون درباره شخصیت، او اثر مستقلی تدوین نیافته است، لازم آمد که از منظر چندین کتاب رجالی، روایی، تاریخی و تفسیری شخصیت و آثار و روایات او بررسی و مورد تحلیل واقع شود.

۱. ادبیات و مبانی نظری

مفهوم وضع حدیث

لغت پژوهان معنای حقیقی «وضع» را فرونهادن در برابر بالا بردن و برافراشتن ذکر نموده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۷/۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۴۴/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۰۶/۴)، مفهوم وضع در اصطلاح با معنای لغوی تطابق دارد و آن نسبت دادن سخنی جعلی و دروغین به معصومان علیهم‌السلام است، حدیث موضوع به لحاظ ناستواری و بساختگی، سزاوار فروافکندن و پایین نهادن است و شایستگی انتساب به معصوم را ندارد، حدیث پژوهان در تعریف حدیث موضوع می‌نویسند: «وهو المکذوبُ الْمُخْتَلَقُ المصنوع»؛ حدیث موضوع حدیث دروغین و ساخته شده است (مامقانی، ۱۴۱۱/۱۴۱۴: ۳۹۸/۱؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۲۱: ۶۹)، اگر روایتی چه در سند یا متن یا بخشی از هریک، یا هر دو، واقعی نباشد بلکه ساخته شده جاعلان حدیث باشد آنرا مجعول و از آن با عنوان: موضوع، مصنوع، ملصق، مخترع، مکذوب، مختلق یاد می‌شود، در حقیقت حدیث موضوع، حدیث نیست، بلکه از باب مجاز و مسامحه در تعبیر، آنرا حدیث نامیده‌اند^۱ محمود ابوریه در تعریف حدیث موضوع می‌گوید:

«الحديث المختلقُ المصنوعُ المكذوبُ علی رسول الله عمداً أو خطأ» (ابوریه، ۱۴۲۰:

۱. شاید بتوان گفت که حدیث موضوع حدیث است، اما به اعتبار معنای لغوی آن یعنی سخن و خبر، نه به معنای اصطلاحی؛ زیرا حدیث آن است که از قول و فعل و تقریر معصوم علیه‌السلام حکایت نماید و آنچه از معصوم صادر نشده باشد، نمی‌توان حدیث اصطلاحی خواند.

۱۱۹). سخن ساخته شده و دروغین که از روی عمد یا خطا به پیامبر نسبت داده می‌شود.^۱

حدیث موضوع، بدترین نوع از احادیث ضعیف و روایت آن حرام است، زیرا کمک به اشاعه گناه است، برخلاف دیگر روایات ضعیف که نقل و روایت آن حرمت ندارد (مامقانی، ۱۴۱۴: ۴۱۷/۱).

روایت احادیثی که مشکوک به وضع و جعل است، مُجاز می‌باشد، لکن نباید نقل آن از معصوم علیه السلام به صورت جزمی و قطعی باشد، بلکه باید با چنین عباراتی نقل شود: روایت شده، گفته شده، در کتاب‌ها آمده است، به ما رسیده است و... شهید ثانی در درایه می‌گوید: اگر با روایتی که از جهت سند ضعیف و مشکوک به جعل است، برخورد کردی، سزاوار است که همان روایت را با همان سند، منسوب به ضعف بدانی، نه متن روایت آنرا به صورت مطلق، چون چه بسا متن آن از طریق دیگر، معتبر و صحیح باشد (شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۶۰).

۲. دیدگاه عمر فلاته

فلاته در کتاب الوضع فی الحدیث در بخش الرواة المقرون بالوضع، راویانی که به زعم وی، اقرار به وضع حدیث کرده‌اند را ذکر می‌کند و ذیل عنوان محمد بن سائب کلبی آورده است:

«قال ابن ابي حاتم: نا عمر بن شبه ثنا أبو عاصم يعني الضحاك بن مخلد النبيل قال: زعم لي سفیان الثوري قال: قال لنا الكلبي: ما حدثت عنی عن أبي صالح عن ابن عباس فهو كذب، فلا ترووه» (فلاته، ۱۴۰۱: ۳۵/۱؛ أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲۵۲/۲)، لذا ما در ابتدا پیرامون شخصیت، زندگانی، آثار و مکتب فکری و عقیدتی کلبی مطالبی را ذکر می‌کنیم.

۱. برخی مانند تهانوی و ابن حجر عسقلانی در تبیین مفهوم اصطلاحی حدیث موضوع، قید «تعمد» را آورده‌اند. بسیاری آنرا عمدی و خطایی دانسته‌اند «کل ما اسند الى النبي صلى الله عليه وسلم مما لم يقله او يفعله او يقره سواء كان ذلك عمدا او خطأ» (فلاته، ۱۴۰۱: ۱۰۸/۱)، به نظر می‌رسد بین عنوان و حکم، اشتباه و خلط شده است. بدون تردید نسبت دادن هر سخنی به معصوم که او آنرا نگفته، با هر انگیزه‌ای که باشد، موضوع است؛ گرچه حکم عمدی و سهوی آن تفاوت دارد.

۲. متن منقول توسط ناشر یا مرجع اصلی تصحیح نشده و «نا» به زعم نگارنده «حدثنا» است.

۳. تبار و شخصیت علمی کلبی

نامش محمد، اسم پدرش سائب و کنیه اش ابوالنضر و زادگاهش کوفه بوده است (نویهض، ۱۴۰۹: ۵۳۰/۲)، و در سال ۱۴۶ق در همان جا چشم از جهان فرو بسته است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۳۹/۶). ابن سعد نسب او را به کلب بن ویره رسانده است و از این جهت او را کلبی می‌گویند، همان جدّ محمد بشر، پدرش سائب، و عموهایش به نام‌های، عبید و عبدالرحمن که در جنگ جمل شرکت داشتند، و در کنار امام علی علیه السلام بر ضد دشمن جنگیده‌اند، پدر محمد- سائب- با مصعب بن زبیر به مبارزه برخاسته بود محمد در واقعه دیرجمام در کنار عبدالرحمن ابن محمد بن اشعث حضور داشت و جزء یاران او بوده است، در برخی موارد، محمد بن سائب با کنیه ابوسعید و نام جماد بن سائب نیز یاد می‌شود (ذهبی، ۱۴۲۷: ۱۰۲/۱۰)، برای سائب بن بشر بن عمرو بن الحارث... سه فرزند ذکر کرده‌اند، به نام‌های سفیان، سلمه و محمد، که آثار و اندیشه محمد در این پژوهش، مورد تحقیق است.

از قرائن موجود به دست می‌آید محمد بن سائب در دهه ۵۰ هجری متولد شده است:

۱. چون پدر او در جنگ جمل از یاران امام علی علیه السلام بوده است اگر حداقل سن او را در واقعه جمل (۳۶ق) پانزده سال فرض کنیم تا اواخر دهه ۵۰ او تقریباً ۳۹ سال داشته است، و اگر محمد بن سائب را فرزند سوم هم بدانیم بسیار طبیعی به نظر می‌رسد که در دهه ۵۰ متولد شده باشد.
 ۲. برخی گفته‌اند که او دارای عمر طولانی بوده و در اواخر عمر بر او نسیان عارض شده است، عروض نسیان بر انسان حداقل بعد از سن ۸۰ سالگی است، او در وقت وفات ۸۶ یا ۹۶ سال سن داشته است، چون وفات او در ۱۴۶ق است.
 ۳. محمد در واقعه دیر جمام- ۸۲ق - در کنار عبدالرحمن بن محمد بن اشعث بود او در این جنگ باید ۲۵-۲۲ سال سن داشته باشد که از او به عنوان یک فرد معروف نام برده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷).
- به هر صورت، محمد بن سائب کلبی، (مفسر، نسابه، راوی)، پس از عمر طولانی،

با دلی سرشار از محبت علی و آل او علیهم السلام در سال ۱۴۶ق (در زمان خلافت ابو جعفر منصور)، در کوفه بدرود حیات گفت و روحش به ملکوت پرگشود (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۰/۲)، وی عمری دراز داشته و از معاصرین امام جعفر صادق علیه السلام بوده است (ابومنذر کلبی، ۱۳۶۴: ۳۹).

۳-۱- نظر بزرگان در مورد ابن کلبی

ابن ندیم درباره او می نویسد: او ابونصر محمد بن سائب کلبی، از عالمان تفسیر و اخبار و تاریخ درکوفه است و در دانش نسب شناسی، بر دیگران پیشی دارد... سال ۱۴۶ درکوفه وفات یافت و در میان کتابها، کتاب تفسیر القرآن، از آن او است (ابن ندیم، ۳۷۷: ۱۰۸)، ابن ندیم، در جای دیگری از فهرست خود، آن گاه که کتابهای احکام القرآن را بر می شمارد، به اینکه کتاب تفسیری محمد بن سائب در زمینه فقهی و احکام بوده است، اشاره روشن دارد: کتاب احکام القرآن للکلبی رواه عن ابن عباس (همان، ۴۱).

اسماعیل پاشا بغدادی، درباره وی می نویسد: محمد بن سائب بن بشر بن عمرو بن حارث، ابونصر کوفی، نسب شناس، معروف به ابن کلبی و منسوب به کلب بن ویره و آن قبیله بزرگی است از قضاعه، متوفای سال ۱۴۶ و کتاب تفسیر القرآن از او است (بغدادی، ۱۹۵۱: ۷/۶)، در کتاب معجم رجال حدیث آمد است: محمد بن سائب، از شیعیان ثابت قدم و صاحب نام بوده است و رجال شناسانی چون برقی و شیخ طوسی او را از اصحاب امام باقر علیه السلام و یا امام صادق علیه السلام شمرده اند (خوئی، ۱۰۷/۱: ۱۳۷۲)، نجاشی، زیر عنوان ابان بن تغلب، در اشاره به کتاب محمد بن سائب می نویسد: «جمع محمد بن عبدالرحمن بن فنتی بین کتاب التفسیر لأبان و بین کتاب ابی روق عطیة بن الحارث و محمد بن السائب و جعلها کتابا واحدا»، محمد بن عبدالرحمن اقدام به یکی کردن کتابهای ابان و ابی روق و محمد بن سائب نموده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲)، چنان که از پاره ای کتابهای تراجم استفاده می شود، او افزون بر کتاب احکام القرآن، کتاب یا کتابهای تفسیری دیگری نیز داشته است (کلانتری، ۱۳۷۷: مجله فقه، شماره ۱۷).

۳-۲- شخصیت علمی وی

- او نخستین فردی است که درباره احکام القرآن کتاب نوشته، سید حسن صدر می گوید: اولین کسی که در احکام قرآن تألیف دارد و خودش مفسر نیز بوده است محمد بن سائب کلبی است (مجلسی، ۱۳۸۶: ۳۳۷/۵۲).
- ابن ندیم بغدادی هم در الفهرست گفته است: کتاب احکام القرآن از کلبی است (ابن ندیم، ۳۷۷: ۵۳).
- عادل نویهض، محمد بن سائب را امام و پیشوا در تفسیر، معلم انساب، و اخبار عرب می داند (نویهض، ۱۴۰۹: ۵۳۰/۲).
- احمد داوودی او را نسب شناس و مفسر معرفی می کند (داوودی، بی تا: ۱۴۹/۲).
- عبدالله بن عدی، تفسیر محمد بن سائب را مفصل ترین و پربارترین تفسیر می داند و می گوید او در زمینه تفسیر، فردی پر آوازه است و هیچ کس چون او تفسیر حجیم و پرفایده ننوشته است (بن عدی، ۱۴۰۹: ۱۱۹/۶).
- ذهبی، محمد بن سائب را علامه، مفسر، مورخ و قله علم انساب می داند و یادآور می شود که تنها عیب او شیعه بودنش است و به همین جهت از او حدیث نقل نمی شود (ذهبی، ۱۴۲۷: ۳۴۸/۶).
- ابن سعد در طبقات شخصیت علمی محمد بن سائب را اینگونه وصف کرده است: محمد بن سائب، در علم تفسیر، شناخت نژاد عرب و حوادث روزگاران آنان، دانشمند است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳۵۹/۶).
- ابراهیم ثقفی می گوید: محمد بن سائب علم انساب را از ابوصالح و او از عقیل بن ابی طالب آموخته است (ثقفی، ۱۳۵۵: ۷۴۶/۲).
- و همین مطلب را ابن ندیم از فرزند محمد بن سائب، یعنی هشام نقل نموده است، هشام می گوید: پدرم به من گفت: من نسب قریش را از ابوصالح و او از عقیل بن ابی طالب آموخته است (ابن ندیم، ۳۷۷: ۱۰۷۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۸-۲۷).
- صاحب مجمع البیان، محمد بن سائب را از مفسران مشهور تابعان، صاحب تفسیر بزرگ و علامه زمان معرفی می کند (زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۶).
- زرکلی می گوید: ابوالنضر، نسابه، راویه، عالم بالتفسیر، و الخبار و ایام العرب (همان)،

صیغه مبالغه هرگاه با "تا" آورده شود، دلالت بر "کثرت" و فزونی بیش از اندازه دارد، اینکه به محمد بن سائب نسابه و راویه گفته‌اند، نشان از کثرت علم او در نسب و روایت دارد.

- علامه مجلسی: محمد بن سائب (وفات ۱۴۶ ه ق) و فرزندش ابومنذر هشام بن محمد بن سائب (وفات ۲۰۶ ه ق) از مفاخر عرب در اخبار، تاریخ، تفسیر و نسب بوده‌اند و کانا یختصان بالشیعه (مجلسی، ۱۳۸۶: ۱۶۵/۷)، و آن دو شیعه بوده‌اند. درباره اینکه کلبی در تفسیر، نظیر و همتایی نداشته است، از قتاده نقل است که گفت: ما اری احداً یجری مع الکلب فی التفسیر فی عنان (طبری، ۱۴۱۲: ۶۳/۱).

۳-۳- آثار محمد بن سائب کلبی

آثار به جا مانده از محمد بن سائب، که در قالب مجموعه‌های نفیس به یادگار مانده عبارت است از:

۱. تفسیر القرآن؛ این نسخه خطی که در کتابخانه استانبول قرار دارد، عادل می‌گوید: یکی از کتاب‌های او تفسیرش است که نسخه دست نویس آن در کتابخانه‌های ترکیه - استانبول - قرار دارد (نویهض، ۱۴۰۹: ۵۳۰/۲)، دکتر علی شواخ می‌گوید: نسخه‌های خطی این تفسیر در کتابخانه‌های بزرگ دنیا، از جمله کتابخانه‌های ذیل وجود دارد: - کتابخانه بایزید در استانبول، ذیل شماره ۵۶۳ - کتابخانه تشترتی در لندن، ذیل شماره ۴۲۲۴ (شعیبی، ۱۹۸۳: ۱۶۶/۲) - کتابخانه الاوقاف، بغداد، ذیل شماره ۲۱۲۲ احمد داوودی در طبقات المفسرین آورده است: «و له تفسیر مشهور» (داوودی، بی تا: ۱۴۹/۲)، که مراد همان تفسیر کبیر محمد بن سائب است.

۲. محمد بن سائب علاوه بر تفسیر مزبور، تفسیر دیگری دارد به نام «تفسیر الآی الذی تنزل فی اقوام و اعیالهم» (همان)، تفسیر آیه‌هایی که درباره اقوام و گروه‌های خاص نازل شده‌اند البته ابن ندیم در الفهرست این کتاب را به فرزند او، هشام، نسبت داده است (ابن ندیم، ۳۷۷: ۱۰۸).

۳. ناسخ القرآن و منسوخه (تقی، ۱۳۵۵: ۱۴۶/۲).

۳-۳-۱- کلبی: نخستین نگارنده احکام القرآن

درباره نخستین نگارنده احکام القرآن، سخن بسیار گفته شده است و بیشترین عالمان و نویسندگان اهل سنت، محمد بن ادریس شافعی (م: ۲۰۴) را پیشگام در نگارش احکام القرآن، شناسانده‌اند (سیوطی، بی تا: ۱۲۵؛ حاجی خلیفه، بی تا: ۲۰/۱؛ سلیس، ۱۴۲۳: ۸/۱)، این مطلب، توهمی بیش نیست، محمد بن سائب در سال ۱۴۶ق و امام شافعی در سال ۲۰۴ق وفات کرده‌اند که محمد بن سائب، بر امام شافعی، تقدم زمانی دارد اگر مراد جلال الدین سیوطی این باشد که شافعی از علماء اهل سنت و جماعت، نخستین فردی است که در احکام القرآن تألیف دارد، با گفته صدر منافاتی ندارد (عاملی، ۱۴۲۱: ۳۴۰/۹)، در نزد دانشوران شیعی، محمد بن سائب کلبی (م: ۱۴۶) نگارنده نخستین آیات الأحکام دانسته شده است، اگر انتساب (احکام القرآن) را به کلبی درست بدانیم، این دیدگاه درست خواهد بود، هر دو دیدگاه، ریشه در فهرست ابن ندیم دارند^۱ (ابن ندیم، ۳۷۷: ۵۷)، این، نشانگر پیش بودن کلبی در نگارش آیات احکام است، سید حسن صدر، در تأسیس الشیعه، محمد بن سائب را نخستین نگارنده احکام القرآن می‌داند (صدر، ۱۳۷۵: ۳۲۱؛ بکائی، ۱۳۷۴: ۱۹۰/۱)، اول من صَنَّفَ فی احکام القرآن، هو محمد بن سائب الکلبی (صدر، ۱۳۷۵: ۳۲۱)، بی گمان، صاحب طبقات النحاة که نخستین نویسنده احکام قرآن را قاسم بن اصبح بن محمد بن یوسف دانسته (صدر، ۱۳۷۵: ۳۲۱)، اشتباه کرده، زیرا این شخصیت در سال ۳۰۴ فوت کرده است و از محمد بن سائب نزدیک به دو قرن و از امام شافعی نزدیک به یک قرن، واپس تر می زیسته است.

به هر حال، باید با توجه به مجموع قراین و شواهد، محمد بن سائب کلبی شیعی را نخستین نویسنده کتاب آیات احکام، در شکل ساده و بسیط آن دانست، گرچه وی مانند بسیاری دیگر از شیعیان و اصحاب ائمه اهل بیت علیهم السلام مورد بی مهری شماری از صاحبان تراجم و علمای اهل سنت واقع شده (ذاکری، ۱۳۸۷: مجله فصلنامه حوزه، شماره ۸۱ و ۸۲)، کتاب احکام القرآن محمد بن سائب، در دست نیست و از چگونگی گردآوری و شیوه تدوین آن آگاهی نداریم، احتمال می دهیم او در کتاب خود اقدام به گردآوری

۱. متأسفانه در ترجمه احکام القرآن کلبی افتاده است.

آیات احکام به ترتیب سوره های قرآن کرده باشد، زیرا نوشتن تفسیر فقهی به ترتیب ابواب معروف فقه، مربوط به دوره های بعد است که فقها به تدوین فقه و باب بندی آن پرداخته‌اند (کالانتري، ۱۳۷۷: مجله فقه، شماره ۱۷).

۳-۳-۲- تفسیر ابن سائب کلبی

محمدبن سائب، افزون بر احکام القرآن، کتاب تفسیری نیز داشته است، تفسیر او را همانند تفسیر ابن عباس و برگرفته از آرای وی، دانسته‌اند (ابن ندیم، ۳۷۷: ۵۱؛ سرگین، ۱۴۱۲: ۸۰/۱)، که ابن عدی در حق وی گفته است: تفسیری به گسترده‌گی تفسیر کلبی از هیچ کس سراغ نداریم، محمد بن سائب کلبی در فهم معنای آیات، به خود قرآن، احادیث نبوی، اقوال صحابه، لغت، اسباب نزول، و کتب عهدین مراجعه نموده است، در علم تفسیر، چنان چیره دست بوده که سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس، حاکم بصره در سال‌های ۱۳۳ تا ۱۴۰ او را از کوفه به بصره فرا خوانده تا در آنجا به آموزش تفسیر بپردازد (ذاکری، بی تا: ۴۹۵/۲)، در تفسیر آیات سوره براءت نظری خلاف دیدگاه مشهور بیان کرد که گروهی به خرد گیری پرداختند و دیدگاه وی را نقد کردند، ولی او، از دیدگاه خود دست برداشت، به سلیمان از او شکایت کردند سلیمان گفت: (آنچه می گوید، بنویسید و غیر آن را رها کنید) (زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۶؛ ابن ندیم، ۳۷۷: ۱۳۹؛ صدر، ۱۳۷۵: ۳۲۱)، درباره شیوه تفسیر او نوشته‌اند: سوره‌ای از آغاز تا انجام تفسیر می کرد (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۲۷۰/۷) بنابراین، کلبی در تفسیر تخصص داشته و آشنا به مسائل دینی بوده است و به خاطر اینکه شیعه بوده، حدیث او را ضعیف دانسته‌اند (أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲۵۴/۲؛ ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶: ۲۱۸/۱)، نسائی گوید: شماری از افراد مورد اعتماد، از او حدیث نقل کرده‌اند و تفسیر او را پذیرفته‌اند، اما حدیث او مسائل ناآشنایی دارد (زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۶)، سیوطی درباره تفسیر کلبی می نویسد: و هیچ کس، تفسیری دراز دامن تر و فراگیرتر از آن (تفسیر کلبی)، ندارد و پس از آن مقاتل بن سلیمان است، جز اینکه کلبی بر او برتری داده می شود... (سیوطی، ۱۳۸۰: ۵۹۴/۲).

متن اصلی تفسیر کلبی که بسیار حجیم و مفصل بوده امروزه در اختیار ما نیست،

۱. تفسیر اصلی و حجیم کلبی تا حدود قرن هفتم هجری قطعاً در اختیار برخی عالمان شیعه و سنی بوده

اما روایات تفسیری وی در کتب مختلف (از جمله تفسیر عبدالرزاق صنعانی، تفسیری حبری، بحرالعلوم سمرقندی، و اندکی در تفسیر طبری) آمده است، بخشی از این روایات از طریق ابوصالح از ابن عباس در پایان قرن سوم هجری به دست ابو محمد عبدالله بن محمد بن وهب دینوری (م. ۳۰۸ق)، در قالب تفسیری با عنوان الواضح فی تفسیر القرآن (تحقیق احمد فرید، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م) تدوین یافته است که فیروزآبادی در آغاز قرن نهم هجری، همان را با نامی دیگر، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس تدوین مجدد کرده است.

مجموعه منقولاتی که در تفسیر مغربی با مضامین سیره و اسباب النزول آمده و مؤلف آنها را به ابوجعفر نسبت داده است، در واقع باید برگرفته از تفسیر کلبی بوده باشد، وی به دلیل عدم مقبولیت تفسیر کلبی در فضای اهل سنت طی قرون سوم و چهارم هجری در عراق و شام و مصر، آنها را به ابوجعفر یعنی امام باقر علیه السلام نسبت داده است.

کلبی برخلاف دیگر شاگردان تفسیری امام باقر علیه السلام چون ابان بن تغلب، ابوالجارود و جابر جعفی بیشترین تعلق خاطر به موضوع اسباب نزول، سیره و تعیین مبهمات آیات در صدر اسلام را داشته است^۱ به دلیل پرهیز مفسران قدیم اهل سنت از تفسیر کلبی، اغلب این روایات را در تفاسیر کهن اهل سنت چون جامع البیان طبری و تفسیر ابن ابی حاتم نمی‌توان یافت و اندک یافته‌ها در این منابع نیز سرانجام به طریقی به ابن عباس می‌رسد که سرسلسله روایات تفسیری کلبی است، بسیاری از مفسران آرای تفسیری وی را با نام‌هایی دیگر مطرح کرده‌اند، سمعانی می‌گوید: ثوری و محمد بن اسحاق، هنگام روایت از محمد بن سائب کلبی می‌گفتند: حدثنا ابوالنضر، تا شناخته نشود، عطیه عوفی او را با عنوان ابوسعید یاد می‌کرد و می‌گفت «حدثنی ابوسعید»، این امر

است. حبری و عبدالرزاق صنعانی، هود بن محکم هواری، طبری، ابن ابی زمنین، ابولیس سمرقندی، ثعلبی، واحدی نیشابوری، ابن طاووس از جمله این دسته عالمان اند که موارد اندک یا حجمی انبوه از متن تفسیر کلبی را در آثار خود نقل کرده‌اند.

۱. فرزند محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ ق) یعنی هشام بن محمد کلبی (م ۲۰۶ ق) نیز تفسیری با نام تفسیر الآی التي نزلت فی اقوام باعیانهم نگاشته است (نک. ابن ندیم، ۳۷۷ق، تحقیق: رضا تجدد، ۳۷)

نشان می‌دهد برخی از مفسران بعدی این روایات را با نامی مستعار نقل می‌کرده‌اند، لذا از آنجا که وزیر مغربی در فضای خراسان و نیشابور نمی‌زیسته است و مفسران پیرامون وی در شامات، مصر و عراق هم از تفسیر کلبی اجتناب می‌کرده‌اند،^۱ طبیعی است وی نام کلبی را در المصابیح فی تفسیر القرآن به ابوجعفر تغییر داده باشد،^۲ وزیر مغربی به دلیل موقعیت خاص خود از هیچ یک از راویان و مفسران شیعه معروف پیش از خود نیز نامی نمی‌برد، نامه خلیفه عباسی به وی - که ابن عدیم آن را نقل می‌کند - نشان می‌دهد وی مجبور بوده است اتهام انتساب به شیعه و مهم‌تر از آن خلفای فاطمی مصر را از خود دور بدارد (ابن عدیم، ۱۴۰۸: ۲۵۳۵/۵).

ابن طاووس در سعد السعود از تفسیر کلبی نقل می‌کند و می‌گوید آنرا به جهت تطویل، مختصر کرده است (ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۲۱۳)، این نقل که در تفسیر آیه ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (مائده: ۱۵)، آمده است، به طور کامل در تفسیر المصابیح ذیل آیه ۱۵ سوره مائده آمده و وزیر مغربی آنرا عینا به ابوجعفر نسبت می‌دهد، این امر به خوبی نشان می‌دهد که وزیر مغربی و ابن طاووس هر دو به تفسیر کلبی دسترسی داشته‌اند، اما یکی آنرا به کلبی و دیگری به ابوجعفر نسبت می‌دهد.

۳-۴- استادان کلبی

از جمله کسانی که محمد بن سائب کلبی از آنها روایت نقل کرده افراد ذیل می‌باشند:

۱. سفیان بن سائب
۲. سلمة بن سائب که هر دو برادر محمد بن سائب هستند، از این دو نفر ذکری در کتب رجال به میان نیامده است (حافظ مزی، ۱۹۹۲: ۲۴۶/۲۵).

۱. حتی شیخ طوسی نیز که چند دهه پس از مغربی در بغداد زیسته است، در آغاز تفسیر التبیان، کلبی را در شمار مفسرانی یاد می‌کند که روش ایشان مذموم است («.....و منهم من ذم طوسی») (التبیان، ۶/۱)، (این امر بیش از هر چیز نشان دهنده فضای ذهنی محدثان و مفسران اهل سنت در قرون چهارم و پنجم هجری در عراق است).

۲. احتمال تصحیف کنیه ابونضر به ابوجعفر را نیز می‌توان مطرح کرد؛ اما این احتمالی بسیار ضعیف است، چرا که در موارد مکرر (حدود ۲۰۰ مورد) در المصابیح فی تفسیر القرآن روی نمی‌دهد.

۳. ابو صالح (وفات ۱۲۰ هـ) با نام، مولا ام هانی بنت ابی طالب، ام هانی خواهر امام علی دختر حضرت ابوطالب و مورد عنایت و توجه رسول الله ﷺ بوده است (معرفت، ۱۳۷۷: ۲۹۳/۱- به نقل از ابن حجر، الاصابه، ۱۴۱۵: ۵۰۳/۴)، ابوصالح از امام علی ﷺ ابن عباس، ابوهریره و ام هانی روایت نقل کرده است، و از ابو صالح افراد زیادی از جمله سفیان ثوری و محمد بن سائب کلبی نیز روایت کرده‌اند، ابن ملایینی از قطان نقل می‌کند: هیچ فردی از یاران ما او (ابو صالح) را وانگذاشته است و هیچ کس درباره او هیچ حرفی ندارد، ابن عدی می‌گوید: عموم آنچه که از ابو صالح روایت شده تفسیر است، مغیره گفته است: ابو صالح به اطفال قرآن آموزش می‌داد، زکریا بن ابی زائده نقل می‌کند: شعبی به ابو صالح گذر کرد، از گوش او گرفت و او را تکان داد و گفت: وای بر تو، قرآن را تفسیر می‌کنی در حالی که آنرا نمی‌خوانی (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۳۸۰/۱)، آری ابو صالح که آزاد شده دختر ابوطالب است به اطفال قرآن می‌آموزد و آنرا تفسیر می‌کند و آنانرا به سمت و سوی علی و راه او می‌کشاند، اما فردی مثل شعبی از این کار خوشش نمی‌آید و از گوش او می‌گیرد و به او نهیب می‌زند که (تو قرآن را تفسیر می‌کنی در حالی که آنرا نمی‌خوانی) چرا؟ چون آنان به ظاهر چسبیده‌اند، و ابو صالح‌ها و کلبی‌ها به معنا و حقیقت قرآن، اسفبارتر از آن این مطلب است که گفته‌اند: هرگاه غیر کلبی چیزی از ابو صالح نقل کند، اشکال ندارد: اما هرگاه کلبی از او چیزی نقل کند (فلیس بشیء) یعنی ارزش ندارد (حافظ مزی، ۱۴۱۳: ۷/۴).

۴. اصبع بن نباته: که کوفی، تابعی، ثقه، شیعه، از خواص یاران امام علی ﷺ و جزو سربازان او بوده است (معرفت، ۱۳۷۷: ۴۰۸/۱)، آیت الله خوئی اصبع را از پیشینیان سلف صالح می‌داند و می‌گوید: او جزء ده نفری بوده است که امام علی ﷺ آنانرا به حضور طلبید و از نزدیک با آنان گفتگو کرد (خوئی، ۱۳۷۲: ۱۵۰۹/۳-۲۱۹)، ابن حجر او را به خاطر انتسابش به تشیع متروک الحدیث، و از طبقه سوم روایت می‌داند و وفات او را بعد از سال ۱۰۰ هجری برشمرده است (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۰۷/۱)، اگر او در زمان شهادت امام علی ﷺ ۲۰ سال سن داشته باشد روشن می‌شود که بیش از هشتاد سال عمر کرده است.

۵. عامر الشعبي: ابو عمرو عامر بن شراحيل الحميدى الكوفى من شعب همدان، او از مسروق بن اجدع، ابن عباس، امام على عليه السلام و تعداد زيادى از صحابه و تابعين روايت نقل کرده است (معرفت ۱۳۷۷: ۴۰۴/۱)، طبرى مى گويد: عامر شعبى داراى ادب و فقه و علم بوده است (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۶۹/۵)، ابن حبان: او فقيه، شاعر و ثقه بوده است ولادت عامر شعبى در سال ۵۲۰ و وفات ۱۰۹ بوده است که ۸۹ سال عمر کرده است (همان، ۱۳۲۵: ۶۵/۵-۶۹).

۳-۵- راویان او

۱. تفسير جامع البيان طبرى: كسانى كه از محمد بن سائب كلبى، در تفسير جامع البيان طبرى، روايت کرده اند به شرح زير است: محمد بن اسحاق، الأعمش، منصور، حسين بن واقد، معمر، همام، عبدالوهاب بن عطاء، عنبسه، ابوبكر بن عياش (طبرى، ۴۱۲ق، ۱-۱۲۷/۱: ۱۳۹-۲۸۳/۷: ۲۲۰/۱۳: ۲۴۱/۱۸).

۲. شواهد التنزيل حस्कاني

۳. الكامل بن عدى^۱ (ابن عدى، ۱۴۰۹: ۱۱۹/۶).

۴. رابطه كلبى با اهل بيت عليهم السلام

او ارتباط بسيار نزديكى با خاندان عصمت و طهارت عليهم السلام داشت و براى آن بزرگواران مقامعالى و ارجمند قائل بود، در اين مورد به چند نمونه توجه فرمائيد:

الف: روزى محمد بن سائب كلبى با فردى به نام اعمش صحبت مى كرد، كلبى گفت: اعمش!! کدام فضيلت از فضائل امام على عليه السلام براى تو سخت و باورنكردنى است؟ اعمش گفت: موسى بن ظريف از شخصى به نام عبايه به من حديث كرد و گفت: از على عليه السلام شنيدم كه گفت: من مقسم آتش هستم هر كسى از من پيروي كند از من و اگر كسى مرا نافرمانى كند از اهل آتش است^۲ (صفار، ۱۳۶۲: ۲۱۱).

۱. به دليل كثرت راويان و براى رعايت اختصار، از ذكر كردن نام راويانى كه در دو كتاب (شواهد التنزيل حस्कاني و الكامل بن عدى) عنوان شده خوددارى مى كنيم.

۲. «سمعت علياً عليه السلام و هو يقول: انا قسيم النار، فمن تعنى فهو منى و من عصانى فهو من اهل النار»

کلبی گفت: من فضیلت بزرگتر از این می‌دانم. و ادامه داد: پیامبر خدا ﷺ به امام علی علیه السلام نوشته‌ای را داد که در آن، اسامی بهشتیان و دوزخیان وجود داشت امام آن را نزد ام سلمه گذارد وقتی ابابکر به خلافت رسید، آن نوشته را از ام سلمه درخواست کرد، ام سلمه گفت: از آن تو نیست، چون عمر به خلافت رسید، آن نوشته را از ام سلمه درخواست کرد ام سلمه گفت: از آن تو نیست و چون عثمان به خلافت رسید باز هم ام سلمه از دادن آن نوشته خودداری کرد، اما چون امام علی علیه السلام به خلافت رسید ام سلمه آن نوشته را به او سپرد (همان، ۲۱۱)، این قضیه حکایت از علم بی انتهای امام علی علیه السلام دارد که محمد بن سائب به آن معتقد است.

ب: محمد بن سائب کلبی از ابی صالح، از ابوهریره نقل می‌کند که گفت: برعرش نوشته شده است؛ هیچ معبودی جز خدا نیست او یگانه است شریک ندارد محمد، بنده و فرستاده من است او را به وسیله علی بن ابی طالب علیه السلام حمایت و پشتیبانی اش می‌کنم و این مطلب در قرآن هم هست، آنجا که می‌فرماید: او کسی است که تو را با نصرت و یاری خویش، و یاوری مؤمنان حمایت کرد (انفال: ۶۲)، مراد از مؤمنان در اینجا علی بن ابی طالب علیه السلام است^۱ (حافظ ابن بطریق، ۱۴۱۷: ۱۹۰).

ج: یکی دیگر از حکایات شنیدنی درباره محمد بن سائب کلبی، که مخالفان او، به عنوان طعن آن را نقل کرده‌اند و همان را موجب رها نمودن نقل حدیث از او می‌دانند، نقل قول ذیل است: یحیی بن یعلی محاربی گفت برای زائده - که یکی از راویان حدیث است - گفته شد: از سه نفر روایت نقل نکنید: «حدثنا محمد بن إسحاق الثقفی، قال: سمعت العباس بن محمد، قال: حدثنا یحیی بن یعلی المحاربی، قال: قال لی زائده: ثلاث لا ترو عنهم، ثم لا ترو عنهم، ابن ابی لیلی و جابر الجعفی و الکلبی» (أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲/۲۵۲)، شاید بتوان سبب تضعیف محمد بن سائب را از سوی محمد بن حیّان بستی، تا اندازه ای از عبارت زیر که او به سند خود از شخصی به نام زائده نقل می‌کند، به دست آورد: من پیش کلبی آمد

۱. «مکتوب علی العرش، لا اله الا الله، وحده لا شریک له، محمد عبیدی و رسولی، ائدته بعلی ابن ابی طالب، و ذلک قوله تعالی فی کتابه: ﴿هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین﴾ (انفال: ۶۲).

و شد داشتم روزی شنیدم می گوید: من به سبب بیماری، آنچه را در حافظه داشتم، فراموش کردم، خدمت خاندان پیامبر ﷺ رسیدم در نتیجه آب دهانی که ایشان در دهانم انداختند امور فراموش شده را به یاد آوردم، من پس از این سخن کلبی گفتم: نه به خدا سوگند، دیگر پس از این چیزی از تو روایت نمی کنم و او را رها کردم (أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲۵۴/۲).

۵. نقد دیدگاه عمر فلاته

فلاته در کتاب الوضع فی الحدیث ذیل عنوان محمد بن السائب الکلبی آورده است: «قال ابن أبي حاتم: نا عمر بن شبه ثنا أبو عاصم یعنی الضحاک بن مخلد النبیل قال: زعم لی سفیان الثوری قال: قال لنا الکلبی: ما حدثت عنی عن أبي صالح عن ابن عباس فهو کذب، فلا ترووه» (فلاته، ۱۴۰۱: ۳۵/۱ به نقل از: الجرح ۳/۲، ۲۷۱؛ أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲۵۲/۲).

برای نقد این دیدگاه چند روایت را مورد بررسی قرار می دهیم: یعلی بن عبید قال: قال سفیان الثوری: «اتقوا الکلبی»، از کلبی پرهیزید و از او روایت نقل نکنید، فقیل له: انک تروی عنه، قال: انا اعرف بصدقه من کذبه (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۱۱۵۶/۶).

«قال علی، ثنا یحیی عن سفیان، قال لی کلبی، قال لی ابوصالح: کل ما حدثتک فهو کذب»، با استدلال به این روایت نمی توان تمام روایاتی را که کلبی از ابو صالح نقل کرده است مخدوش و مردود دانست چون از کجا معلوم خود همین روایت دروغ نباشد.

ابن عدی در الکامل پس از آنکه از کلبی احادیث زیادی نقل می کند، می گوید: «و للکلبی غیر ما ذکرته من الحدیث، احادیث صالحه و خاصه عن ابی صالح، و هو رجل معروف بالتفسیر، و لیس لاحد تفسیر اطول و لا اشبع منه» (ابن عدی، ۱۴۰۹: ۱۱۴/۶: بخاری، ۱۳۸۷: ۱۰۱/۱).

۱. متن منقول توسط ناشر یا مرجع اصلی تصحیح نشده و نا به زعم نگارنده حدیث است.

با مطالعه و بررسی مستندات عمر فلاته می‌توان دریافت که نظریه وی در مورد محمد بن سائب کلبی نادرست بوده و دیدگاه وی از زوایای مختلف قابل مناقشه است. ابوصالح میزان بصری و محمد بن سائب کلبی که عمر فلاته به نقل از ابی حاتم آنها را به وضع حدیث متهم می‌کند از معروفترین مفسران طبقه دوم هستند، این دسته از مفسران که از تابعین هستند، تعدادی مورد اتفاق همه علمای اسلام و برخی تنها در نزد شیعه شهرت دارند. - سعید بن جبیر (م ۹۵ق) - یحیی بن یعمر - طاووس بن کیسان یمانی - ابوصالح میزان بصری - محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ق) - جابر بن یزید جعفی (م ۱۲۷ق) - اسماعیل سدی الکبیر (م ۱۴۵ق).

در مورد ابوصالح و محمد بن سائب کلبی می‌نویسند: ابوصالح میزان بصری: که از شاگردان ابن عباس بوده، کلبی در تفسیر خود از او بسیار نقل سخن کرده است. شیخ مفید در کتاب «الکافیة فی ابطال توبة الخاطئة» حدیثی را از طریق ابوصالح از ابن عباس نقل می‌کند و سپس می‌گوید: این حدیث سندش صحیح بوده، راویانش از مردان جلیل القدر می‌باشند (صدر، ۱۳۷۵: ۳۲۵).

محمد بن سائب کلبی (م ۱۴۶ق): نویسنده کتاب «طبقات المفسرین» او را صاحب تفسیر معروف و مؤلف کتاب «ناسخ القرآن و منسوخه» معرفی کرده است. سیوطی نقل می‌کند که کلبی روایات شایسته‌ای دارد به خصوص از ابوصالح؛ و او به تفسیر قرآن معروف بوده در میان تابعین هیچیک تفسیر پربارتر و مفصل‌تر از تفسیر او نداشته است (سیوطی، ۱۳۸۰: ۱۸۹/۲).

۶. دسته بندی اقوال رجال عامه در مورد کلبی

۱. اقوال و گفته‌هایی که کلبی را متهم به کذب می‌کند، از روی تعصب مذهبی است زیرا آنها درباره کلبی گفته‌اند: کان سبئاً (ذهبی، ۱۳۸۲: ۵۵۸/۳)، رمی بالرفض؛ (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۱۷۳/۲)، کان ضعيفاً لفرطه فی التشيع (ابن حجر، ۱۳۳۵: ۱۵۴/۹).

ابن اثیر در اللباب فی تهذیب الأنساب، و همچنین قاضی «ابن خلکان» در وفيات الأعیان محمد پسر سائب را از اصحاب عبدالله بن سبأ به شمار آورده‌اند، ولی در مآخذ

نزدیک به عصر او، به چنین مطلبی بر نمی‌خوریم و معلوم نیست این نسبت به محمد پسر سائب درست باشد، زیرا محمد پسر سعد که معاصر او بوده است به چنین امری اشاره نکرده و از این مقوله سخنی به میان نیاورده است، و از این گذشته او را در نقل حدیث «ثقه» دانسته و بعلاوه «سفیان ثوری» و محمد پسر اسحاق، مؤلف کتاب سیره پیامبر از محمد حدیث نقل می‌کنند، بنابراین محمد بن سائب را نمی‌توان از فرقه «سبئی» که از غلاة شیعه و معتقد به الوهیت حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام بودند، محسوب داشت علت اینکه غالب محدثین اهل سنت و جماعت، محمد را در نقل حدیث ضعیف می‌دانند، ظاهراً یکی این است که نسابه و راویه بود و محدثین «اخباریون» و «نسایان» را افسانه گو می‌خواندند (أبومنذر کلبی، ۱۳۶۴: ۳۸)، و دیگر اینکه محمد و غالب افراد خانواده کلبی به علی علیه السلام و فرزندان آن امام همام احترام خاص می‌گذاشتند و به مفهوم آن زمان متشیع بودند و همین تمایل آنها به خاندان علی علیه السلام و اخباری بودن آنان بیشتر موجب شده است که اهل سنت و جماعت متقدم، محمد و هشام را از زمره ثقات محدثین محسوب ندارند (همان، ۳۹).

وی مانند بسیاری دیگر از شیعیان و اصحاب ائمه اهل بیت علیهم السلام مورد بی‌مهری شماری از صاحبان تراجم و علمای اهل سنت واقع شده، از جمله محمد بن حیّان بستی می‌نویسد: کلبی از اصحاب عبدالله بن سبا و از کسانی بود که می‌گفتند: (علی از دنیا نرفته است و او پیش از رستاخیز به دنیا بر می‌گردد و آن را پر از عدل و داد می‌کند، همانگونه که از ستم پر شده است، این گروه، هرگاه قطعه ابری ببینند می‌گویند علی در میان آن است)^۱ (أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲/۲۵۳)، نیز وی به سند خود از احمد بن هارون نقل می‌کند: از احمد بن حنبل درباره تفسیر کلبی پرسیدم، گفت: دروغ گفته است. گفتم: نگرستن در آن جایز است؟ پاسخ داد: خیر^۲ (همان، ۲/۲۵۴)، شمردن او از پیروان عبدالله بن سبا نیز با واقع سازگاری ندارد؛ زیرا بنابر تصریح بسیاری از دانشمندان رجال، مانند شیخ و برقی، او از اصحاب امام باقر و صادق علیهم السلام بوده است

۱. «كان الكلبی سبئياً من اصحاب عبدالله بن سبا من اولئك الذين يقولون ان علياً لم يموت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، و ان رأوا سحابة قالوا: امير المؤمنين فيها»
 ۲. «سألت احمد بن حنبل عن تفسير الكلبی فقال: كذب؛ قلت: يحل النظر فيه؟ قال: لا.»

افزون بر این، بنابر تحقیقات فراوانی که انجام گرفته، اصل وجود عبدالله بن سبا مورد تردید، بلکه انکار است.

۲. روشن است که عده‌ای از رجال عامه، - آنهایی که با عمل و کردارشان در طول تاریخ ثابت کردند که با اهل بیت علیهم‌السلام دشمنی دارند - بدون شک ناصبی هستند و ناصبی‌ها معمولاً احادیثی را که در مدح اهل البیت و ذم صحابه باشد منکر می‌شوند، از این رو احادیث کلبی را که برای خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کرامت قائل است، نمی‌پذیرند و دروغ می‌دانند نمونه اش داستان فراموشی کلبی و آمدن او نزد امام صادق علیه‌السلام و دوباره بیاد آوردن فراموش شده‌ها (عقیلی، ۱۳۸۶: ۷۷/۴)، بله شاید بتوان سبب تضعیف محمد بن سائب را از سوی محمد بن حیان بُستی، را نقل این روایت دانست.^۱

راوی یاد شده، این سخن ابن کلبی را نشانهٔ افراطی و غالی بودن او در مورد اهل بیت علیهم‌السلام دانسته و به همین سبب سوگند خورده پس از این گفتگو، دیگر از او نقل روایت نکند و حال آنکه وی در این سخن، تنها به ذکر یکی از کرامات اهل بیت علیهم‌السلام اشاره کرده است.

ابن حجر در تهذیب التهذیب می‌نویسد: در زمینهٔ تفسیر، افراد موثق از کلبی روایت نقل کرده‌اند، اما در زمینهٔ «حدیث» ایرادهایی بر او وارد کرده‌اند، و اضافه می‌کند که چون محمد بن سائب کلبی در بین ضعفاء از روات شهرت دارد حدیث او کتابت می‌شود و گرنه او ثقة نیست و احادیث او نباید کتابت شود (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۱۵۷/۹: زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۶)، صاحب اعیان الشیعه از این ایرادی که ابن حجر، بر محمد بن سائب، گرفته است به شایستگی جواب داده است: «و اما القدح الذی حکاه ابن حجر فالظاهر سببه النسبه الی التشیع» (عاملی، ۱۴۲۱: ۳۴۰/۹).

محمد بن سائب کلبی با نقل برخی از کرامات اهل بیت علیهم‌السلام متهم به ضعف، کذب و حتی کفر شده است، از محمد بن سائب روایت شده است که جبرائیل در

۱. «اما الکلبی فقد کنت أختلف الیه فسمعته یوما یقول: مرضت فنسیت ما کنت أحفظ فاتیت آل محمد علیه الصلاة والسلام فنقلوا فی فی حفظت ما کنت نسیت، فقلت: لا والله لا أروى عنک بعد هذا أبداً شیئا فترکت» (أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲/۲۵۴).

زمان حیات رسول الله ﷺ با امام علی علیه السلام نیز سخن گفته است، اهل سنت همین مطلب را موجب کفر او دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۱۵۴/۹؛ عقیلی، ۱۳۸۶: ۷۷/۴)، در حالی که از رسول الله ﷺ درباره امام علی علیه السلام نقل شده است: آنچه را من می‌بینم تو نیز می‌بینی و آنچه را من می‌شنوم تو نیز می‌شنوی الا اینکه تو پیامبر نیستی اما وزیر من هستی^۱ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

ذکر برخی از شأن نزول در مورد فضائل اهل البيت علیهم السلام دلیلی دیگری است که محمد بن سائب کلبی مورد اتهام قرار بگیرد، به طور مثال کلبی روایت کرده است که آیه تطهیر فقط درباره پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است، و این موجب شده است که متعصبین عامه، روایات کلبی را نپذیرند، چون پذیرفتن قول کلبی، یعنی دست برداشتن از همه گفته‌ها و اندیشه‌هایی است که در راستای مخالفت با اهل بیت علیهم السلام بیان شده است.

یکی از موارد دیگر این است که محمد به درخواست سلیمان پسر علی عباسی که از جانب سفاح در بصره و نواحی آن حکومت می‌کرد، از کوفه به بصره آمد در بصره، سلیمان او را به گرمی پذیرا شد و محمد حلقه درس ترتیب داد و به املاء تفسیر قرآن پرداخت، تا به آیتی از سوره براءت رسید و آن آیه را بر خلاف آنچه مشهور بود تفسیر کرد، (شاگردان) گفتند ما این تفسیر را ننویسیم، محمد گفت: «به خدا سوگند یک کلمه دیگر تفسیر نخواهم کرد مگر آن تفسیر را همچنان که خدا نازل فرموده است، بنویسید»، ماجرا را به سلیمان پسر علی گفتند، وی گفت: «هر آنچه او گوید بنویسید، و جز آن را رها کنید (ابن ندیم، ۳۷۷: ۹۵).

اکنون لازم است بدانیم آن آیه کدام است که عامه مردم تصویری دیگر از آن داشته‌اند؟ به نظر می‌رسد آیه ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا﴾ (توبه/۴۰)، باشد که تصور عامیانه آن روز آن بود که ضمیر (هاء علیه) به صاحبه یعنی ابوبکر باز می‌گردد تا فضیلتی برای او باشد و با این دلیل که پیامبر ﷺ همواره دارای سکنه (آرامش) بود و هیچگاه نگران نبود تا آرامش بدو بخشند (ألوسی، ۱۴۱۵: ۸۷/۱۰؛ فخر رازی،

۱. «انک تری ما اری و تسمع ما أسمع إلا انک لست بنبی و لکنک لوزیر و انک لعلی خیر».

۱۳۷۱: ۶۳/۱۶)، جلال‌الدین سیوطی در این باره روایاتی آورده (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۸/۴ و ۲۰۷)، که طبری - در تفسیر - آن را ترک کرده، تنها به این گفته بسنده کرده است: گفته شده مراد ابوبکر است، ولی آیه را موقع تفسیر، با ارجاع ضمیر بر پیامبر ﷺ شرح و تبیین کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۹۶/۱۰)، ابن کثیر - شاگرد ابن تیمیه - نیز راه طبری را رفته و بازگشت ضمیر را بر پیامبر ﷺ اشهر القولین دانسته است و دلیل قول دیگر را موجه ندانسته و می‌گوید: منافاتی ندارد که پیامبر ﷺ همواره دارای آرامش باشد، ولی در مورد بخصوص نیاز به تجدید عنایت داشته باشد، علاوه که با ظاهر سیاق آیه سازش دارد و دنباله آیه، تماماً بر پیامبر باز می‌گردد (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۵۸/۲)، در این آیه، پنج ضمیر است که همه به پیامبر ﷺ بر می‌گردد، چگونه ضمیر «عَلَيْهِ» به ابوبکر برگردد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۲۴/۳).

نتیجه‌گیری

۱. ابونضر محمد بن سائب بن بشر بن عمرو بن حارث کلبی، از آگاهان به علم انساب و تفسیر و اخبار و روزگار عرب بود، در کوفه زاده شد و در همان دیار درگذشت (زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۶)، وی از علمای شیعه از یاران امام باقر و صادق علیهما السلام بود (اردبیلی، ۱۳۶۱: ۲۱۷/۲)، گویند: قوه یادگیری خود را از دست داد و امام صادق علیه السلام آن را بازگرداند، فخر رازی در (الجرح والتعديل) به این نکته اشاره دارد (فخر رازی، ۱۳۷۱: ۲۷۰/۷: أبو حاتم البستی، ۱۴۲۰: ۲۵۴/۲)، اما رجال شناس شیعه، نجاشی، داستان شفا یافتن را مربوط به فرزند وی، هشام بن محمد بن سائب می‌داند^۱ (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۰/۲).

۲. صاحب مجمع البیان، محمد بن سائب را از مفسران مشهور تابعان، صاحب تفسیر بزرگ و علامه زمان معرفی می‌کند (زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۳۳/۶)، زرکلی می‌گوید: ابوالنضر، نسابه، راویه، عالم بالتفسیر، و الخبر و ایام العرب (همان). صیغه مبالغه

۱. با توجه به اینکه فراموشی معمولاً در آخر عمر ایجاد می‌شود به نظر می‌رسد که آنچه فخر رازی نقل کرده درست تر است؛ زیرا شهادت امام صادق علیه السلام به سال ۱۴۸ بوده و هشام بن محمد بن سائب، در سال ۲۰۴ که گویا دوران نوجوانی و جوانی را با امام صادق علیه السلام بوده، توان علمی بالایی نداشته است.

هرگاه با "تا" آورده شود، دلالت بر "کثرت" و فزونی بیش از اندازه دارد، اینکه به محمد بن سائب نسابه و راویه گفته‌اند، نشان از کثرت علم او در نسب و روایت دارد، علامه مجلسی می‌گوید: محمد بن سائب (وفات ۱۴۶ هـ ق)، و فرزندش ابومنذر هشام بن محمد بن سائب (وفات ۲۰۶ هـ ق)، از مفاخر عرب در اخبار، تاریخ، تفسیر و نسب بوده‌اند و کانا یختصان بالشیعه، و آن دو شیعه بوده‌اند (مجلسی، ۱۳۸۶: ۱۶۵/۷)، دربارهٔ اینکه کلبی در تفسیر، نظیر و همتایی نداشته است، از قتاده نقل است که گفت: «ما اری احداً یجری مع الکلب فی التفسیر فی عنان» (طبری، ۱۴۱۲: ۶۳/۱)، با توانایی که در تفسیر داشته، نخستین نگارندهٔ احکام القرآن نیز بوده و به عنوان عالمی شیعی، در این وادی گام نهاده است.

۳. عمر فلاطه صاحب کتاب «الوضع فی الحدیث» محمد بن سائب کلبی را در زمرهٔ کسانی که اقرار به وضع حدیث کرده‌اند ذکر می‌کند و شیعیان راستین را متهم به وضع و جعل حدیث می‌کند و می‌گوید: همهٔ علما بر این مسئله اتفاق نظر دارند که شیعه نقش مؤثری در کذب و وضع حدیث داشته است و هیچ کس در این باره مخالفتی نکرده است، بلکه گروهی از شیعیان خود اقرار دارند که بعضی از منتسبان به آنها بر پیامبر ﷺ و اهل بیته افترا بسته، نسبت دروغ می‌دادند^۱ در حالی که اولاً اشخاصی که به استناد کلمات آنان ادعای اجماع شده است^۲ هیچ یک واژهٔ شیعه را به کار نبرده،^۳ از تعابیری چون رافضه، قدریه و خطابیه استفاده کرده‌اند، ثانیاً، سخن عالمان یاد شده در مقام تحذیر از جعل حدیث و افترای بر پیامبر ﷺ نبوده است، بلکه در مقام اجازه و پذیرش شهادت در دادگاه بوده است، زیرا اینان غالیان و رافضه را دروغگو دانسته، شهادت آنان را در دادرسی نمی‌پذیرفتند؛ نه آنکه به دروغ

-
۱. «فقد أطبع العلماء علی أن للشیعه أثراً بارزاً فی الکذب و وضع الحدیث و لم یخالف فی ذالک احد، بل أن نفرأ من الشیعه أنفسهم یقرون بأن بعض من انتسب بهم کان یفتري و یتقول علی رسول الله ﷺ».
 ۲. فلاطه برای اثبات اجماع علما به کلمات اشخاصی چون: شافعی، ابویوسف، یزید بن هارون، مالک، شریک و ذهبی استناد کرده است (ر.ک: فلاطه، ۱۴۰۱: ۲۴۵ و ۲۴۶).
 ۳. تنها در کلام منسوب به ابوحنیفه تعبیر شیعه به کار رفته است که البته در آن سخن از جعل و کذب وجود ندارد؛ «سأل ابوعصمه أباحنیفه ممن تأمرنی أن أسمع الآثار؟ قال: من کل عدل فی هواه الا الشیعه، فان اصل عقدهم تضلیل اصحاب محمد ﷺ» (همان، ۲۴۶).

- گویی و نسبت کذب به پیامبر متهم ساخته باشند!^۱
۴. عمر فلاته، در کتاب الوضع فی الحدیث، روایات قابل پذیرشی را به دلیل درک نکردن محتوای والایشان، رد کرده و آنها را ساختگی خوانده است، او برخی احادیث مربوط به عصمت ائمه و علم غیب ایشان را تاب نیاورده است و آنها را جعلی و خرافی خوانده است، بدون آنکه دلیل مقبولی برای آن ارائه کند.^۲
۵. اقوال و گفته‌هایی که کلبی را متهم به کذب می‌کند، از روی تعصب مذهبی است، زیرا آنها درباره کلبی گفته‌اند: کان سبئياً؛ رمی بالرفض؛ کان ضعيفاً لفرطه فی التشیع.
۶. برخی حکایات شنیدنی درباره محمد بن سائب کلبی و رابطه اش با اهل بیت علیهم السلام را مخالفان او، به عنوان طعن نقل کرده‌اند و همان را موجب رها نمودن نقل حدیث از او می‌دانند، شاید بتوان سبب تضعیف محمد بن سائب را از سوی محمد بن حیان بُستی که عمر فلاته از وی نقل می‌کند را تا اندازه ای از داستان فراموشی کلبی و آمدن او نزد امام صادق علیه السلام و دوباره بیاد آوردن فراموش شده‌ها به دست آورد، که او به سند خود از شخصی به نام زائده نقل می‌کند.
۷. ذکر برخی از شأن نزول‌ها در مورد فضائل اهل البیت علیهم السلام دلیل دیگری است که محمد بن سائب کلبی مورد اتهام قرار بگیرد، به طور مثال کلبی روایت کرده است که آیه تطهیر فقط درباره پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است، و این موجب شده است که متعصبین عامه، روایات کلبی را نپذیرند، چون پذیرفتن قول کلبی، یعنی دست برداشتن از همه گفته‌ها و اندیشه‌هایی است که در راستای مخالفت با اهل بیت علیهم السلام بیان شده است.
۸. به نظر می‌رسد که عمر فلاته به منظور پیراستن دامان صحابه از غبار جعل و کذب و نیز معرفی شیعیان به عنوان متهمان اصلی جعل حدیث، به تعیین زمان آغاز جعل حدیث در ثلث آخر قرن اول هجری پرداخته و از این رهگذر، بخش قابل توجهی از میراث حدیثی اهل سنت را از گزند پدیده جعل حدیث مصون داشته است.

۱. (ر.ک: مسعودی، ۱۳۹۴: ۶۰ و ۶۱).

۲. (فلاته، ۱۴۰۱: ۱/۲۰۴ به بعد).

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند، محمدمهدی، ناشردارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵.
۲. آلوسی، شهاب الدین، تفسیر روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ج ۱، ۱۴۱۵.
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴.
۴. ابن ابی حاتم رازی تمیمی، عبد الرحمن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، چاپ اول، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۷۱.
۵. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت، دار صادر، ج ۱۵۷/۹، ۱۳۲۵.
۶. —، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ج ۴، ۱۴۱۵.
۷. —، تقریب التهذیب، محقق، احمد عوامه، چاپ اول، حلب، دارالرشید، ۱۴۰۶.
۸. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق، محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ج ۶/۵۳۹، ۱۴۱۰.
۹. ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود، نجف، منشورات المطبعة الحیدریه، ۱۳۶۹.
۱۰. ابن عدی، عبدالله، الكامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، دارالفکر، ج ۶/۱۱۹، ۱۴۰۹.
۱۱. ابن عدیم، کمال الدین عمر، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، تحقیق، سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸.
۱۲. ابن عطیة الاندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲.
۱۳. ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۶.
۱۴. ابن فارس، أحمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق، عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ج ۶، ۱۴۰۴.
۱۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، تحقیق، محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ج ۲، چاپ اول، ۱۴۱۹.
۱۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، تحقیق، رضا تجدد، بیروت، دار المعرفة، ۳۷۷.
۱۷. ابومنذر کلبی، هشام بن محمد، الأصنام، مترجم، سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، نشر نو، چ دوم، ۱۳۶۴.
۱۸. أبو حاتم التمیمی البستی السجستانی، محمد بن حبان، المجروحین من المحدثین، تحقیق، حمدی عبدالمجید بن اسماعیل السلفی، چاپ اول، دار الصمیعی للنشر و التوزیع، ج ۲، ۱۴۲۰.
۱۹. ابوریه، محمود، اضواء علی السنة المحمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قم، مؤسسه أنصاریان للطباعة و النشر، ۱۴۲۰.
۲۰. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲، ۱۳۶۱.
۲۱. امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتب و السنه و الادب، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۵، ۱۳۶۶.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، قم، مؤسسه فرهنگي و اطلاع رسانی تیان، ۱۳۸۷.
۲۳. بغدادی، اسماعیل، هدیة العارفین: اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۶، ۱۹۵۱.

۲۴. بکایی، محمد حسن، کتابنامه بزرگ اسلامی، تهران، نشر قبله، دانشگاه امام صادق، ج ۱۹۰، ۱۳۷۴.
۲۵. بیهقی، ابوبکر أحمد بن الحسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقیق، عبدالمعطي قلجی، قاهره، دارالریان للتراث، ۱۹۸۸.
۲۶. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۲۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، تهران، چاپ جلال الدین محدث ارموی، ۱۳۵۵.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۲۹. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۲۰، بی تا.
۳۰. حافظ ابن البریق، یحیی ابن حسن، خصائص الوحي المبین فی مناقب أمير المؤمنين، قم، دارالقرآن الکریم، تحقیق و تعلیق، محمد باقر المحمودی، ج اول، ۱۴۱۷.
۳۱. حافظ مزی، یوسف بن عبد الرحمن، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق، بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳.
۳۲. حلی، تقی الدین حسن بن علی بن داوود، کتاب الرجال ابن داوود، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۳.
۳۳. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة فی العالم، ۱۳۷۲.
۳۴. داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بی تا.
۳۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۳۶. دینوری، ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب، الواضح فی تفسیر القرآن، تحقیق، احمد فرید، بیروت، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۴.
۳۷. ذاکری، علی اکبر، آیات الاحکام در آثار شهید مصطفی خمینی، مجله فصلنامه حوزه، شماره ۸۱ و ۸۲، ۱۳۸۷.
۳۸. —، سیمای کاغزاران علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، بیروت، دار الفکر، ج ۵، ۱۴۱۴.
۴۰. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۸۲.
۴۱. —، سیر اعلام النبلاء، قاهره، دار الحديث، ج ۶، ۱۴۲۷.
۴۲. زرکلی، خیرالدین بن محمود، الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ پانزدهم، ج ۶، ۲۰۰۲.
۴۳. سائیس، محمد علی، تفسیر آیات الاحکام، بیروت، المكتبة العصریه، ج ۸، ۱۴۲۳.
۴۴. سزگین، فواد، تاریخ التراث العربی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ج ۸، ۱۴۱۲.
۴۵. سمرقندی، ابواللیث نصر بن محمد بن أحمد، تفسیر السمرقندی المسمی ببحر العلوم، تحقیق، محمود مطرچی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۶. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر، الإقتان فی علوم القرآن، ترجمه، سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۸۰.
۴۷. —، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۴۸. —، الوسائل الی معرفة الاوائل، تحقیق، عبدالرحمن الجوزو، بیروت، دار مكتبة الحياة، بی تا.
۴۹. شعبی، علی شواخ اسحاق، معجم مصنفات القرآن، ریاض، دار الرفاعی، ج ۲، ۱۴۰۳.

۵۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الدرایه، تحقیق، محمدرضا حسینی جلالی، قم، محلاتی، ۱۴۲۱.
۵۱. شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تحقیق، حسین درگاہی، تهران، ۱۴۱۳.
۵۲. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، تهران، اعلامی، ۱۳۷۵.
۵۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق، محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۵۴. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق، حاج میرزا حسن کوچہ باغی، قم، کتابخانہ آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۲.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، دار المعرفه، ج ۱، ۱۴۰۸.
۵۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲.
۵۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق، احمد حسینی اشکوری، تهران، مکتبه المرتضویه، ج ۴، ۱۳۷۵.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق، احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۹. عاملی، سید محسن امین، اعیان الشیعه، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ج ۹، ۱۴۲۱.
۶۰. عروسی هویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق، سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
۶۱. عقیلی، محمد بن عمرو، ضعفاء العقیلی، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ج ۴، ۱۳۸۶.
۶۲. —، الضعفاء الکبیر، تحقیق، عبدالمعطی امین قلجعی، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
۶۳. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر، ترجمه، علی أصغر حلبی، تهران، اساطیر، ج ۱۶، ۱۳۷۱.
۶۴. —، الجرح والتعدیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۷، بی تا.
۶۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، تحقیق، مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، افسست قم، ۱۴۱۰.
۶۶. فلاطه، عمر بن حسن، الوضع فی الحدیث، بیروت، مؤسسه مناهل العرفان و مکتبه الغزالی، ۱۴۰۱.
۶۷. فهیمی، محمد علی، پایان نامه، «تفسیر محمد بن سائب کلبی و روش تفسیری و علوم قرآنی او»، دانشگاه قم، ۱۳۸۱.
۶۸. فیض کاشانی، ملامحسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق، محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸.
۶۹. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، جلد ۳، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳.
۷۰. کریمی نیا، مرتضی، «چهار پارادایم تفسیری شیعه: مقدمه ای در تاریخ تفسیر شیعی بر قرآن کریم»، «صحیفه مبین»، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۵۰.
۷۱. —، مأکله سالانه یهود، بررسی روایتی تفسیری در منابع کهن شیعه و سنی، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، سال چهل و چهارم، شماره دوم، صص ۱۴-۱۹. پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۷۲. کلاتری، علی اکبر، پیدایش و تطور کتاب های فقه القرآن، مجله فقه، شماره ۱۷، سال ۱۳۷۷.
۷۳. مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه فی علم الدرایه، تحقیق، محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، ج ۱، ۱۴۱۱/۱۴۱۴.

۷۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تهران، اسلامیه، ج ۵۲، ۱۳۸۶.
۷۵. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، نشر، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۴.
۷۶. معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، ج ۱، ۱۳۷۷.
۷۷. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق، عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۴۲۳.
۷۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق، محمد جواد نائینی، ج ۲، ۱۴۱۶.
۷۹. نویهض، عادل، معجم المفسرین، بیروت، مؤسسه نویهض الثقافیه للتألیف والترجمة والنشر، ج ۳، ۱۴۰۹.
۸۰. واحدی نیسابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق، کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۸۱. وزیر مغربی، ابوالقاسم الحسین بن علی، المصابیح فی تفسیر القرآن، نسخه خطی در حال تصحیح.
۸۲. —، الایناس فی علم الانساب، تحقیق، ابراهیم الایاری، قاهره، دارالکتب المصری، ۱۴۰۰.

واکاوی اصول رفتاری و واکنش امام رضا علیه السلام

برابر هارون*

□ علی رحمانی^۱

□ سید علی بهشتی‌وند^۲

چکیده

واکاوی رفتار امام رضا علیه السلام برای الگوگیری از او، شایسته یا بایسته است، امام علیه السلام ده سال از دوران امامتش را در عصر خلافت هارون سپری کرده است که در میان پژوهش‌های رضوی، ارتباط میان او و هارون یا نادیده یا کمتر دیده شده است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی بر آن است، براساس روش کتابخانه‌ای از میان گزارش‌ها، ارتباط میان امام علیه السلام و هارون را باز کاود، امتیاز این نوشتار با دیگر پژوهش‌ها واکاوی واکنش امام رضا علیه السلام با هارون و نیز استخراج اصول رفتاری امام علیه السلام در آن‌باره است که هدف پژوهش دستیابی به آنهاست. اصولی همچون اصل مسئولیت و رهبری، اصل بصیرت و ژرف‌اندیشی، اصل اغتنام فرصت، از کنش و واکنش میان امام علیه السلام و هارون می‌توان گام‌هایی را ترسیم کرد که بسته به وضعیت سیاسی و اجتماعی متغیر بوده است: واکنش‌هایی

آموزه‌های حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. عضو هیئت علمی گروه فقه و مبانی اجتهاد مرکز تخصصی آخوند خراسانی (دفتر تبلیغات اسلامی) ali.rahmani54@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد علوم و معارف حدیث (نویسنده مسئول) (beheshtivand@gmail.com)

همچون واکنش نرمش گون، مسئولانه، مدبرانه و چشم‌پوشانه که هر کدام بر اساس اصول رفتاری او نمود یافته است.
واژگان کلیدی: امام‌رضا علیه السلام، اصول رفتاری، هارون، واکنش.

مقدمه

واکاوی رفتار معصومان علیهم السلام برای الگوگیری از آنان، شایسته یا بایسته است. بسیاری از عملکردهای سیاسی و اجتماعی امامان علیهم السلام از میان گزارش‌های تاریخی و حدیثی استخراج و بررسی شده است، اما برای شناخت بیشتر اندیشه و رفتار آنان هرچند پژوهش‌هایی درخور انجام گرفته است، کافی نمی‌نماید.

از میان پژوهش‌ها درباره معصومان علیهم السلام جستارهایی از زندگی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی امام‌رضا علیه السلام به دست می‌آید، امام‌رضا پژوهان هرچند رفتار و تعامل امام علیه السلام را بررسی‌اند، اما بیشتر، رفتار امام علیه السلام در دوره حضورش در ایران را گزارش کرده‌اند؛ زیرا آن گزارش‌ها پررنگ و چشم‌گیرند.

گزارش‌ها درباره رفتار امام‌رضا علیه السلام در دوران حضور هفده یا هجده‌ساله‌اش در مدینه، کمتر به چشم می‌خورد، امام علیه السلام ده سال از آن دوران را در عصر خلافت هارون سپری کرده است که در میان پژوهش‌های رضوی، ارتباط میان او و هارون یا نادیده یا کمتر دیده شده است.

مشکل نبود این موضوع در میان پژوهش‌ها، تبدیل به مسئله‌ای شده است که این مقاله خواستار پاسخ به آن است. از آنجا که میان رفتارها و اندیشه‌های آدمی، آن‌هم بزرگان و برجستگانی چون امام‌رضا علیه السلام پیوندی برقرار است و می‌توان اصولی را از این پیوند بیرون کشید و آن‌را سرلوحه قرار داد، این نوشتار به استخراج اصول رفتاری امام علیه السلام و تحلیل واکنش او با هارون پرداخته است.

روش پژوهش: اصول رفتاری امام علیه السلام از مبانی و اندیشه و پیوند آن با رفتارش برگرفته شده که منابع آن عقل و وحی و نیز روایات پیرامون رفتار کلی اوست. نگارنده اصول بسیاری را از رفتارهای امام علیه السلام با دیگران بررسی‌اند که در این مقاله تنها اصولی را یاد می‌کند که با ارتباط میان او و هارون پیوند خورده است و منحصر در این کنش و واکنش

نیست. تحلیل کنش و واکنش میان امام علی (ع) و هارون از تشکیل خانواده احادیث پیرامون آن به دست آمده است که این رویکرد در فهم این تحلیل یاری رسان بوده است.

در آغاز، همه روایات موجود و مرتبط با رفتار امام علی (ع) و هارون جمع آوری شد، سپس روایات مرتبط با فضای سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و... آن دوره گردآوری و بررسی شد، پس از آن، برای تحلیل هرچه بهتر این رفتار از گزارش‌های تاریخی نیز بهره برده شد که جمع‌بست آنها اصول رفتاری و ارتباط میان امام علی (ع) و هارون را به دست داد. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی تحلیلی است و براساس روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. منابع این نوشتار هرچند متون حدیثی است، اما برای تحلیل بهتر، از گزارش‌های تاریخی نیز یاری گرفته است.

پیشینه: پیشینه درخوری برای این موضوع دردست نیست، جز نگاهی گذرا به دوره هارون که بیشتر ارتباط میان امام کاظم علی (ع) و هارون را برسیده‌اند. در کتاب‌های سیره‌نگاری مانند اعلام الهدایه نوشته سید منذر حکیم و علی بن موسی، امام رضا علی (ع) نوشته مرضیه محمدزاده و کتاب‌هایی درباره زندگی سیاسی امام علی (ع) همچون الحیة السیاسة للإمام الرضا علی (ع) نوشته جعفر مرتضی عاملی و سیاست و حکومت در سیره امام رضا علی (ع) نوشته درخشه و حسینی و نیز پژوهش‌ها درباره ارتباط‌های امام علی (ع)، همه‌وهمه تنها به دوران مأمون و ولیعهدی امام علی (ع) پرداخته‌اند که برخی اشاره‌ای کوتاه به هارون کرده‌اند و بیشتر آنان در این باره ساکت مانده‌اند.

امتیاز این نوشتار با دیگر پژوهش‌ها واکاوی و واکنش امام رضا علی (ع) با هارون از میان احادیث و نیز پیوند اصول رفتاری امام علی (ع) در آن ارتباط است که هدف پژوهش دستیابی به آنهاست.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱- واکنش

در منابع واژه‌شناسی، واکنش^۱ به معنای عکس العمل (انوری، ۱۳۸۲: ۲۵۴۰)، بازتاب،

1. Reaction.

تعامل و دادوستد به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۷۹۵/۵)، رفتار اجتماعی^۱ هرگاه دو سویه باشد مانند سلام کردن و پاسخ دادن، به آن تعامل^۲ گویند (جمشیدی، ۱۳۸۹: ۴)، که به یک سوی آن کنش، و سوی دیگر آن را واکنش یا بازتاب می گویند.

در این نوشتار واکنش های امام رضا علیه السلام برابر هارون بر اساس نوع رفتارها و اصول رفتاری به کاررفته در آن، تعریف شده است مانند: واکنش بصیرانه و چشم پوشانه که اینگونه ترکیب ها اصطلاح نیست، بلکه به عنوان نمایه ای برای فهم روش و رفتار امام علیه السلام توصیف شده است.

۱-۲- اصول رفتاری^۳

اصول یا راهنما، گزاره هایی کلی و انشایی هستند که برگرفته از مبانی اند و معیار روش ها و رفتارها به شمار می آیند (بهشتی، ۱۳۸۸: ۳۵)، رفتار آدمی، به ویژه انسان های برجسته دارای اصولی است که برگرفته از اندیشه و جهان بینی آنان است، اصول را می توان قاعده ای عام در نظر گرفت که به منزله دستوالعملی کلی است و از آن به عنوان راهنما در رفتارهای تربیتی بهره گرفته می شود (باقری، ۱۳۸۲: ۶۵).

۱-۳- اصول رفتاری امام رضا علیه السلام در واکنش برابر هارون

اصول رفتاری امام علیه السلام و واکنش برابر هارون در بردارنده اصل هایی است که میزان رفتار وی هستند، اصول رفتاری امام علیه السلام از میان اندیشه و عملکردش بیرون کشیده شده است و با واکنشش برابر هارون پیوند دارد، این اصل ها ریشه در زمین عقل، سنت و سیره دارد که به اندیشه و رفتار امام رضا علیه السلام گره خورده است. اصول رفتاری امام علیه السلام در واکنش هایش برابر هارون در ادامه می آید.

۱-۴- اصل مسئولیت و رهبری

مسئولیت به معنای بازخواست است که تعهدی است برابر وظیفه ها، تکلیف با

1. Social action
2. interaction
3. Behavioral Principles

مسئولیت همراه است و انسان برابر خدا و خود و دیگران مسئول است، این اصل برگرفته از امام باوری امام رضا علیه السلام است.

خداوند در قرآن به خویش سوگند خورده است که همه را برای رفتارشان بازخواست می کند (حجر/۲)،^۱ قرآن بر اصل مسئولیت برابر عهدها تأکید می کند (اسراء/۳۴)،^۲ و به انسان هشدار می دهد که درباره گوش و چشم و دل یعنی راه های دانستن، بازخواست خواهند شد (همان/۳۶).^۳

پیامبر ﷺ نیز عمل به این اصل را گوشزد می کند که انسانها برابر زیردستان مسئولند و بازخواست می شوند (شعیری، بی تا: ۱۱۹).

امام رضا علیه السلام در گفتارش به این اصل اشاره دارد، او می گوید: مؤمنان باید بر شرطها و عهدها پابرجا باشند و برابر آن بازخواست می شوند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۹/۲)، او حدیثی از پیامبر ﷺ را بازگو می کند که امتش را برابر وصی خود، علی علیه السلام مسئول می داند (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۵۲/۲)، او با شمردن ویژگی های امامت، مسئولیت و رهبری خویش را نشان می دهد که نیک خواه بندگان خدا و حافظ دین خدا (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۰۲/۱)، و مجری قانون و... است (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲۳۶/۱).

۱-۵- اصل بصیرت و ژرف اندیشی

بصیرت به معنای فهم و درک عمیق است که زمینه تشخیص حق از باطل و انتخاب راه درست از غلط را برای انسان فراهم می کند- این اصل به مبانی معرفت شناختی بازمی گردد که عقل و وحی اند. تدبیر، زیرکی، دوراندیشی، رفتار هوشمندانه از مصداق های این اصل است، قرآن بصیرت را غیر از دیدن می داند (أعراف/۱۷۹)،^۴ بصیرت، نخست صفت خداوندی است (بقره/۹۶)،^۵ و آنرا به انسان نیز عطا کرده است

۱. ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسَلْنَهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

۲. ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾.

۳. ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا﴾.

۴. ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ﴾.

۵. ﴿... وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾.

(انسان/۲)،^۱ خداوند زمینه‌های بصیرت را نیز برای فهم بهتر حقائق فراهم کرده است تا سودش به انسان رسد (انام/۱۰۴)،^۲ بصیرت یا بینش ژرف به پیرامون، از سفارش‌هایی است که خداوند آن را زمینه فراخوانی و هدایت به سوی خدا بیان کرده است (یوسف/۱۰۸)،^۳ از این رو پیامبران و امامان علیهم‌السلام برای به کارگیری اصل هدایت، از اصل بصیرت بهره برده‌اند.

سخنان و سیره آنان بیانگر این بهره‌وری است، جمع‌بست روایت‌ها پیرامون بصیرت، سازه‌های بصیرت و بازدارنده اصلی آن را به دست می‌دهد، امامان علیهم‌السلام پیامد خردورزی را بصیرت ذکر کرده‌اند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۱۴۹؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۴۸۶/۱)، دوران‌دیشی را مؤلفه بصیرت یاد کرده‌اند و ژرف‌فهمی را زمینه آن (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۵۲)، عبرت که دیدن حوادث ناگوار و درس‌آموزی از آن است، پیشینه بصیرت دانسته‌اند (همان: ۲۵۱)،^۴ بازدارنده بنیادین این بینش ژرف را غفلت توصیف کرده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۶).

امام رضا علیه‌السلام نیز به دست‌آوری بصیرت و فهم عمیق را تنها در توجه قلبی می‌داند (حلوانی، ۱۴۰۸: ۱۲۹)، او همچنین کسی را که بی بصیرت کاری کند، مانند رونده‌ای در بی‌راهه می‌داند که هر چه پرشتاب‌تر حرکت کند بیشتر از راه دور می‌شود (علی بن موسی، ۱۴۰۶: ۳۸۱).

امام علیه‌السلام در رفتارش از این اصل بهره برده است، نمونه آن در واکنش امام علیه‌السلام برابر هارون خواهد آمد.

۱-۶- اصل اغتنام فرصت

زمان با شتاب می‌گذرد و مدیریت زمان از مهارت‌های بایسته در زندگی بشری است، قرآن انسان را برای گذراندن بیهوده زمان، زیان‌کار معرفی می‌کند (انسان/۱)،^۵ از این رو امامان علیهم‌السلام فرصت‌شناسی و بهره‌وری از مجال‌ها را از سازه‌های خردورزی

۱. ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْقَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.
۲. ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾.
۳. ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾.
۴. ﴿دَوَامُ الْأَعْتَابِ يُؤَدِّي إِلَى الْأَسْتَبْصَارِ﴾.
۵. ﴿وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾.

شمرده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۰۴)، غنیمت‌شماری فرصت و بهره‌وری از آن در موقعیت‌های گوناگون، از اصل‌های اساسی در رفتار پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام بوده است، آنان در سخن، به اصل اغتنام فرصت اشاره کرده‌اند و در رفتار به اندازه‌توان، از آن بهره برده‌اند، سخنان آنان در این باره فراوان است که نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود: آنان پیامد رهاکردن فرصت را اندوه بیان می‌کنند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۲۹۱/۱)، فرصت را همچون ابر شتابان توصیف می‌کنند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۴۷۱)، فرصت را نایاب می‌دانند (همان)، فرصت را به کار پنهانی تشبیه می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۲۵)، به دیگران سفارش می‌کنند تا فرصت‌ها را دریابند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۶)، از کوتاهی در فرصت‌ها پرهیز می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵/۷۵)، می‌گویند با فرصت، می‌بایست غافل‌گیرانه رفتار کرد تا از دست نرود (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۷۳)، به دیگران گوشزد می‌کنند در مبارزه با دشمن فرصت‌ها را غنیمت شمارند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۸۳).

امیر مؤمنان علی علیه السلام در تعریف فرصت‌شناسی و غنیمت‌شماری فرصت می‌گوید: «دیروزی از دست رفته، و فردایت مشکوک است، و امروزت مغتنم، پس در بهره‌برداری از فرصت به دست آمده شتاب کن، و از اطمینان به روزگار پرهیز!» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۷۳).

این اصل در رفتار امام رضا علیه السلام نمود یافته است که نمونه آن آشکارسازی یا اعلان علنی امامت به دست امام علی علیه السلام بود.

۱-۷- اصل تقیه

تقیه، وانمود کردن رفتار و گفتار، مطابق با باور مخالفان است تا از این طریق از جان پاسداری شود (أنصاری، ۱۴۱۲: ۳۷)، این اصل بر اساس مبنای انسان‌شناختی امام رضا علیه السلام سامان یافته است که شرافت ذاتی انسان است و با (اصل حق حیات و حفظ آن) گره خورده است، قرآن مؤمنان را از هم‌نشینی با کافران باز می‌دارد، مگر در جایی که از شر کافران در امان نمانند (آل عمران/۲۸)^۱، خداوند در جای دیگر از کتابش،

۱. ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ وَ...﴾.

پنهان کردن ایمانِ مردی از آلِ فرعون را برای پاسداری از جانش به تصویر کشیده و او را مؤمن خطاب کرده است (مؤمنون/۲۸).^۱

گزارش‌های بسیاری دربارهٔ تقیه و بایستگی آن در متن‌های حدیثی ثبت شده است، نمونهٔ آن، بابی با نام (باب التقیه) در کتاب کافی کلینی است که بیست‌وسه حدیث را پوشش داده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۱۷/۲-۲۲۱). رفتار و گفتار امام‌رضا^{علیه‌السلام} نیز گویای اهمیت و به‌کارگیری اصل تقیه است، دو نمونهٔ پیش‌رو، گواهی بر این مطلبند:

دربارهٔ قیام از امام^{علیه‌السلام} می‌پرسند، او بر اساس گفتهٔ امام‌باقر^{علیه‌السلام} می‌گوید: تقیه جزو دین من و نیاکانم است و هرکس تقیه نکند ایمان ندارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۱۹/۲).

در حدیثی دیگر، امام‌رضا^{علیه‌السلام} تقیه در دولت باطل را از الطاف الهی می‌داند که گناه آن از شیعیان برداشته شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۳۶/۲).

۱-۸- اصل حق حیات و حفظ آن

حق حیات یا زندگی، نخستین حقی است که برای بشر می‌توان در نظر آورد، حب ذات فطری است و خرد به حق حیات و حفظ آن حکم می‌کند، زندگی عطای الهی است که از رحمت خداوندی سرچشمه می‌گیرد (روم/۵۰)،^۲ اصل حق حیات و صیانت حیات به مبنای شرافت ذاتی انسان باز می‌گردد، لازمهٔ حق حیات، پاسداری از آن است، دفاع از این حق بر اساس قاعدهٔ عقلی (دفع ضرر) واجب است. خداوند در کتابش به حق حیات و حفظ آن اشاره می‌کند، او به پاسداری از جان فرمان می‌دهد (نساء/۲۹)،^۳ و سفارش می‌کند که انسان‌ها خون‌های هم‌دیگر را نریزند (بقره/۸۲)،^۴ او به حرمت نهادن جان آدمی اشاره می‌کند (اسراء/۳۳)،^۵ خداوند بر حفظ جان تکیه کرده،

۱. ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.

۲. ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

۳. ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾.

۴. ﴿... لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾.

۵. ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

به پیشگیری از زیان تأکید می‌کند (بقره/۱۹۵)،^۱ حدیث و قاعده کلی لاضرر نیز به پیشگیری از هر نوع زیانی دلالت دارد (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۲)، بنابر آنچه گفته شد، اصل حق حیات و حفظ آن، سرچشمه برخی اصل‌ها همچون تقیه است. امام رضا علیه السلام از این اصل بهره برده است که نمونه آن در واکنش با هارون نمود یافته است.

۱-۹- اصل عفو

اصل عفو یا گذشت، از اصول فراگیری است که اجرای آن پیامدهایی ارزنده در پی دارد، عفو به معنای بخشودن کارهای ناشایست است (مانده/۹۵)،^۲ این اصل به فضل و رحمت خداوند (نور/۲۰)،^۳ که از مبانی هستی‌شناسی، توحید و صفات خداوند است باز می‌گردد و با اصل کرامت انسانی نیز پیوند دارد (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۵۷/۱)، خداوند خویش را به این صفت توصیف کرده است (نساء/۴۳؛ نور/۱۰؛ آل عمران/۱۵۲)،^۴ او این اصل را به آفریدگانش سفارش کرده است و آنرا نشانه نیکوکاری بیان می‌کند (آل عمران/۳۴)،^۵ قرآن پیامد اجرای اصل عفو به وسیله بندگان را غفران و بخشش (نور/۲۲)،^۶ و پاداش (شوری/۴۰)^۷ الهی بازگو می‌کند.

پیامبر ﷺ خداوند را بخشنده و دوستدار بخشش می‌داند (پابنده، ۱۳۸۲: ۲۹۷)، او به کارگیری اصل عفو را سبب فروآمدن خشم یاد می‌کند (دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۳۷)، و گذشت را سبب جلب دل‌ها بازگو می‌کند (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲/۱۷۹)، امامان علیهم السلام نیز این اصل را در سیره و سخنانشان آشکار کرده‌اند. برای نمونه، امام صادق علیه السلام بخشش را جزو بهترین ویژگی‌های دنیا و آخرت معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۹/۸).

۱. ﴿... وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.
۲. ﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾.
۳. ﴿وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ رُؤُفٌ رَحِيمٌ﴾؛ ﴿وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾؛ ﴿وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.
۴. ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا﴾.
۵. ﴿وَ الْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.
۶. ﴿وَ لِيَعْفُوا وَ لِيَصْفَحُوا أَلَا تَجِبُونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.
۷. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾.

اصل عفو در سخنان و سیره امام رضا علیه السلام نیز نمود یافته است، در گزارشی او نشانه مؤمن را داشتن سه ویژگی می‌داند، از قرآن عفو را شاهد می‌آورد و آن را از سازه‌های مدارا می‌داند که برگرفته از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است، امام علیه السلام از ندای خداوند به حاجیان خانه‌اش می‌گوید که: رحمت بر خشمم و عفو بر کیفرم، سبقت دارد (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴).

۲. کنش و واکنش میان امام رضا علیه السلام و هارون

دوران فرمان‌روایی عباسیان سی و هفت نفر حکمرانی کردند. رشید، امین و مأمون در روزگار امام رضا علیه السلام بر مسند خلافت نشستند، هارون الرشید سال ۱۷۰ ق در سن ۲۲ سالگی، با یاری مادرش، خیزران و تلاش‌های یحیی بن خالد (اصفهانی، ۱۳۶۲: ۴۱۵/۱)، به خلافت رسید (طبری، ۱۴۳۰: ۲۳۰/۸).

دوره هارون به جهت درآمد زیاد، اموال فراوان، رونق تجارت، پیشرفت علم و موفقیت در فتوحات، عصر طلایی دوران حکومت عباسی نامیده شده است (طوقوش، ۱۳۸۰: ۹۶).

هارون در آغاز خلافتش برخلاف هادی عباسی، سیاست ملایمت‌آمیزی در برابر علویان از خود نشان داد و به آنان امان داده، علویان ساکن بغداد را به مدینه بازگرداند و استاندار مدینه را به جهت آزار علویان در گذشته برکنار کرد (همان)، رفته‌رفته شورش‌ها و قیام‌هایی که از سوی یحیی بن عبدالله (اصفهانی، ۱۹۸۷: ۳۹۵)، و ادیس بن عبدالله (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۹۳/۶)، و نیز گروهی از خوارج به فرماندهی ولید بن طریف (طبری، ۱۴۳۰: ۲۵۱/۸-۲۶۲)، و... پا گرفت. این سبب شد تا هارون با دیده ترس و نگرانی به علویان بنگرد، از این رو پیشوایان ایشان را دستگیر و به حیاتشان پایان داد که در رأس آنها عبدالله بن حسن، محمد بن یحیی، عباس بن محمد و موسی بن جعفر علیه السلام بودند (لیثی، ۱۴۲۸: ۳۹۷).

در آن هنگامه، رفتار هارون آن‌چنان ستیزه‌جویانه و خشونت‌بار بود که بر تعقیب علویان پافشاری کرده (اصفهانی، ۱۹۸۷: ۴۱۰)، بر ریشه‌کن ساختن آنها و پیروانشان سوگند یاد می‌کرد (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۱۵۰).

سیاست ناکارآمد هارون به سست و کم‌رنگ شدن پیوند مردم با او گردید و منفور همگان شد، از سویی عادی‌سازی رفتار امام رضا علیه السلام عاملی برای آسودگی هارون شد و روی هم‌رفته این عوامل، سبب شد تا هارون سیاست سازشکارانه‌ای را با امام رضا علیه السلام پیش گیرد و از کشتن امام رضا علیه السلام چشم‌پوشی کند (سید منذر، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

ارتباط میان هارون و امام رضا علیه السلام در چهار گام بررسی شده است.

گام اول: کنش هارون؛ کنش سوء قصد هارون به امام علیه السلام

گام نخست به انگیزه هارون بر کشتن امام رضا علیه السلام اشاره می‌کند و پاییدن امام علیه السلام توسط خبرچینان را بازگو می‌کند.

هارون پس از کشتن بزرگان علوی به‌ویژه امام کاظم علیه السلام، بر کشتن دیگران نیز مصمم بود، برخی گزارش‌ها نمایانگر آن است که هارون در آغاز امامت امام رضا علیه السلام، آهنگ کشتن او را داشته است.

نمونه‌ای از این سوء قصد، گزارش حمیری در این باره است. راوی می‌گوید: «از هارون شنیدم که می‌گفت: «... امسال به مکه می‌روم و علی بن موسی علیه السلام را دستگیر کرده و به پدرش ملحق خواهم کرد» (مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۰۶).^۱

گواه دیگر، گزارشی است که در آن عیسی بن جعفر به هارون می‌گوید: «... سوگندی که درباره آل ابوطالب خوردی به یادآور، تو قسم خوردی اگر کسی پس از موسی بن جعفر علیه السلام ادعای امامت کند، گردنش را بزنی، اینک علی بن موسی علیه السلام پسر او ادعای امامت می‌کند و آنچه درباره پدرش گفته می‌شد درباره وی می‌گویند...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۶۶/۲).^۲

الف. گماشتن خبرچین برای سعایت امام علیه السلام

از آنجا که هارون نگران ناپایداری خلافت خویش بود، در کنار جنایت‌ها و کشتار علویان، جاسوسانی را برای آگاهی از وضعیت آن‌دوره گماشت، این رفتار درباره

۱. «... لأخرجن العام الی مکه و لأخذن علی بن موسی و لأرذنه حیاض آیه».

۲. «... ادُّكْرُ بِمِینِكَ الَّتِی حَلَفْتَ بِهَا فِی آلِ أبی طَالِبٍ فَإِنَّكَ حَلَفْتَ إِنْ ادَّعَى أَحَدٌ بَعْدَ مُوسَى الإِمَامَةَ صَرَبْتُ عَنْقَهُ صَبْرًا وَ هَذَا عَلِيُّ ابْنُهُ یَدْعِی هَذَا الأَمْرَ وَ یُقَالُ فِیهِ مَا یُقَالُ فِی آیه».

امام رضا علیه السلام نیز پیاده شد که از برخی گزارش‌ها پی گرفتنی است:

«... هنگامی که خبرچین به هارون درباره رفتار امام رضا علیه السلام نوشت...» (اربلی، ۱۳۸۱: ۶۰/۲).^۱

«... زبیری برای هارون نوشت: علی بن موسی علیه السلام درب خانه‌اش را باز کرده و به سوی خود می‌خواند...» (طبرسی، ۱۴۱۷: ۶۰/۲).^۲

ب. واکنش امام علیه السلام

فشار همه‌جانبه هارون بر علویان سبب شد تا چهار سال آغازین (۱۸۳-۱۸۷)، امامت امام رضا علیه السلام پرواگرانه باشد و به سکوت و سکون امام علیه السلام بینجامد (سیدمنذر، ۱۳۸۵: ۸۷)، امام علیه السلام در رویارویی با دو کنش هارون، (قصد کشتن امام علیه السلام و گماشتن جاسوس برای وی) واکنش‌هایی داشته است، واکنش‌هایی همراه با نرمش و مسئولیت.

ج. عادی‌سازی رفتار؛ واکنش نرمش‌گون

پیامد انگیزه و رفتار خشونت‌بار هارون ممکن بود، کشته شدن امام رضا علیه السلام و شیعیان باشد، امام علیه السلام پس از شهادت پدرش، برای آرام‌سازی خفقان حاکم بر جامعه، فعالیت‌های چشمگیری از خویش نشان نداد، او با عادی نمودن رفتارها به این مهم دست یافت، این عادی‌سازی تا حدی بود که هارون خود را از جانب امام رضا علیه السلام مصون دانست، روایت ابوالحسن طیب نشانگر مصون‌انگاری هارون است: «... هنگامی که موسی بن جعفر علیه السلام از دنیا رفت امام رضا علیه السلام وارد بازار شده، یک سگ و گوسفند و خروسی را خرید، زمانی که خبر به هارون رسید گفت: از جانب او آسوده شدم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۰۵/۲).^۳

اصل تقیه، راه حلی است برای رهایی از گره میان حفظ جان و تکلیف، در اینجا امام علیه السلام از روش عادی‌سازی بهره می‌گیرد تا جان خویش و یارانش را پاسداری کند،

۱. «... فَلَمَّا كَتَبَ صَاحِبُ الْخَبَرِ إِلَى هَارُونَ بِذَلِكَ».

۲. «... كَتَبَ الرَّبِيعِيُّ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى علیه السلام قَدْ فَتَحَ بَابَهُ وَ دَعَا إِلَى نَفْسِهِ».

۳. «... لَمَّا تَوَفَّى أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ علیه السلام دَخَلَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا علیه السلام السُّوقَ فَاشْتَرَى كَلْبًا وَ كِبْشًا وَ دِيكًا فَلَمَّا كَتَبَ صَاحِبُ الْخَبَرِ إِلَى هَارُونَ بِذَلِكَ قَالَ قَدْ أَمِنَّا جَانِبَهُ ...»

امام رضا علیه السلام در این گام، با روش عادی‌سازی رفتار، سوء قصد هارون را به مصون‌پنداری او تبدیل کرد.

د. بیان غیر علنی امامت؛ واکنش مسئولانه

امام رضا علیه السلام با عادی‌سازی که برگرفته از اصل تقیه بود، نمی‌توانست از آگاه‌سازی مردم درباره امامت خویش دست بردارد و رسالتش را بر زمین بگذارد، از سویی آشکار کردن علنی امامتش زیان‌بار بود، از این رو با اجرای اصل مسئولیت و رهبری، و به کارگیری اصل بصیرت، امامت خویش را پنهانی برای نزدیکان و دوستان مورد اعتماد آشکار کرد، نمونه این رفتار را می‌توان از این گزارش جست:

«... حسین بن مهران به امام رضا علیه السلام گفت: آمدیم تا خواسته ما را بازگو کنی! امام رضا علیه السلام فرمود: چه می‌خواهید؟! می‌خواهید به سوی هارون روم و بگویم من امام هستم و تو نیستی! رسول خدا ﷺ در آغاز رسالتش اینگونه رفتار نکرد او در آغاز، رسالتش را برای خویشان و دوستان و کسان مورد اعتماد آشکار کرد، نه دیگران» (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳۲۹/۴).

نمونه دیگر، سفر امام رضا علیه السلام به بصره و کوفه در دوره هارون است که امامت خویش را در قالب پاسخ به پرسش‌های دوستداران هویدا کرد (راوندی، ۱۴۰۹: ۳۴۱/۱).

گام دوم: کنش سازش‌گرانه هارون

هارون پس از آرام‌شدن اوضاع، خشم و قصدش فرونشست، این فرونشستن برگرفته از واکنش امام رضا علیه السلام بود، اما او از پیامد درگیری با امام علیه السلام نیز می‌ترسید، برخی گزارش‌ها نمایان می‌کند، خواسته هارون نه تنها زیان نرساندن به امام رضا علیه السلام است، بلکه پیشنهاد دیگران درباره کشتن امام علیه السلام او را خشمگین کرده است، گواه این کنش دو روایت پیش رو است.

عیسی بن جعفر سوگند هارون را بر کشتن امام رضا علیه السلام یادآوری می‌کند و بازخورد

۱. «... فَقَالَ لَهُ الْحُسَيْنُ بْنُ مَهْرَانَ قَدْ أَنَا مَا تَطَلَّبُ إِنْ أَظْهَرْتَ هَذَا الْقَوْلَ قَالَ فَتَرِيدُ مَاذَا أَتَرِيدُ أَنْ أَذْهَبَ إِلَى هَارُونَ فَأَقُولَ لَهُ إِنَّهُ إِمَامٌ وَأَنْتَ لَسْتَ فِي شَيْءٍ لَيْسَ هَكَذَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَهْلِهِ وَ مَوَالِيهِ وَ مَنْ يَتَّقُ بِهِ فَقَدْ خَصَّهُمْ بِهِ دُونَ النَّاسِ ...».

هارون این است: «... هارون نگاه غضبناک به عیسی بن جعفر کرد و گفت: مقصودت چیست؟ می خواهی همه آنها را بکشم؟! ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۲۲۶).

گزارش صفوان بن یحیی نیز از رفتار سازش گرانه هارون پرده برمی دارد «... هارون گفت: برای ما آنچه با پدرش کردیم، بس نیست؟!» (اریلی، ۱۳۸۱ق، ۲: ۳۱۵).

ریشه رفتار سازش گرانه هارون، ترس او از پیامدهای قتل امام علیه السلام بوده است، کشته شدن امام علیه السلام اعتراض و جنبش های مردمی را در پی داشته و برای خلافت و حکومت او زیانبار بوده است، گزارش یعقوبی شاهدهی بر این مدعا است، در این گزارش هارون بیم خویش و قصد پاک شدن از جنایتش را آشکار می کند، هارون پس از فراخواندن سرداران، دبیران، قاضیان و بنی هاشم به آنها می گوید «... آیا اثری از قتل در او می بینید؟ آنان گفتند: خیر» (یعقوبی، ۱۸۹۲: ۲/۴۱۴).

گواه دیگر، گزارش مفید در ارشاد است، سندی بن شاهک فقیهان و بزرگان بغداد را شاهد می گیرد که امام علیه السلام به مرگ طبیعی از دنیا رفته است (مفید، ۱۳۷۲: ۲/۲۴۲).

واکنش بصیرانه امام علیه السلام اعلان آشکارای امامت

پس از شهادت امام کاظم علیه السلام چهار سال برای امام رضا علیه السلام با سکوت تقیه گون سپری شد، در سال ۱۸۷ق فضای سیاسی اجتماعی حاکم بر جامعه، اندکی دگرگون شد و به فضای باز سیاسی تبدیل شد، این فضا ریشه در رفتار سازشکارانه هارون داشت، رخدادهایی همچون از میان رفتن برامکه به ویژه یحیی بن خالد^۵ به پیدایش این فضا

۱. «... فَتَنْظَرُ إِلَيْهِ مُغْضَبًا فَقَالَ وَ مَا تَرَى تُرِيدُ أَنْ أَقْتُلَهُمْ كُلَّهُمْ ...».

۲. «... فَقَالَ مَا يَكْفِينَا مَا صَنَعْنَا بِأَبِيهِ ...».

۳. «... أترون أن به أثرا و ما يدل على الإغتيال؟ قالوا لا ...».

۴. «... وَ لَمَّا مَاتَ مُوسَى علیه السلام أَدْخَلَ السُّنْدِيُّ بْنُ سَاهَكَ عَلَيْهِ الْقَفَّهَاءَ وَ وُجُوهُ أَهْلِ بَعْدَادَ وَ فِيهِمْ الْهَيْثَمُ بْنُ عَدِيٍّ وَ غَيْرُهُ فَتَنْظَرُوا إِلَيْهِ لَا أَثَرَ بِهِ مِنْ جِرَاحٍ وَ لَا خَنْقٍ وَ أَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنَّهُ مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ فَشَهِدُوا عَلَى ذَلِكَ».

۵. برخی از روایات نشانگر این است که وجود و حضور برامکه در دستگاه خلافت سبب تشدید فشار بر علویان بوده است؛ گماشتن جاسوسان و نیز ترغیب هارون بر کشتن امامان علیهم السلام و علویان، به دست ایشان بوده است چنانچه در برخی از گزارش ها دستور قتل امام کاظم علیه السلام توسط یحیی بن خالد برمکی صورت پذیرفته است. برای آگاهی تفصیلی، ر. ک به (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۴/۴۹).

کمک کرد، برخی جنبش‌ها^۱ در جامعه اسلامی نیز از علت‌های پدید آمدن آن فضا بود که نتیجه آن خویش مشغولی هارون بود.

امام رضا علیه السلام از گشودگی عرصه سیاسی اجتماعی بهره برد، امام علیه السلام با توجه به اصل بصیرت و اصل اغتنام فرصت، امامت خویش را بی‌تقیه و بی‌نگرانی، آشکارا اعلان کرد، این اعلان تاحدی بود که برخی از یاران ابراز نگرانی کرده، برای این کار به وی هشدار می‌دادند، این اعلان آشکارا را می‌توان از میان برخی گزارش‌ها جست:

«... امام رضا علیه السلام اظهار امامت کرد، ما بر او ترسیدیم بنابراین من به ایشان گفتم: کار بزرگی را آشکار کردی و ما از رفتار این ستمگر (هارون) بر تو هراس داریم» (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۷۸/۱).^۲

محمد بن سنان به امام علیه السلام گفت «... خود را به امامت آوازه ساختی و جای پدر نشستی! حال آنکه از شمشیر هارون خون می‌چکد...» (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۳۳۹/۴).^۳

اعلان آشکاری امام علیه السلام به اندازه‌ای گسترش یافت که هارون از رفتار وی شگفت‌زده شد «... زیبری برای هارون نوشت، علی بن موسی علیه السلام درب خانه‌اش را گشوده و به سوی خود می‌خواند، هارون گفت: جای بسی شگفت است، یکی می‌نویسد علی بن موسی علیه السلام سگ و گوسفند و خروس خریده است [به خود مشغول است] و دیگری می‌نویسد مردم را به سوی خود می‌خواند».^۴

باز بودن فضای سیاسی و کم‌خطر بودن هارون به سبب خویش مشغولی‌اش، فرصتی را برای امام رضا علیه السلام فراهم آورد تا امامتش را آشکارا بیان کند، از این رو واکنش امام علیه السلام در برابر کنش سازشکارانه هارون، واکنش بصیرانه بود.

۱. سفرها و خویش مشغولی‌های هارون میان سال‌های ۱۸۷ - ۱۹۲ق فزونی یافت: سفر وی به ری در سال ۱۸۹ق برای سامان دادن اوضاع (طبری، ۱۴۳۰: ۳۱۴/۸)، و نیز قیام رافع بن لیث در سال ۱۹۰ق (همان: ۳۱۹)، همچنین خروج ثروان بن سیف و ابوالنداء در سال ۱۹۱ق (همان: ۳۲۳)، نمونه‌هایی از این درگیری‌ها است.

۲. «... تَكَلَّمَ الرَّضَا عَلَيْهِ خِفْنَا عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّكَ قَدْ أَظْهَرْتَ أَمْرًا عَظِيمًا وَإِنَّمَا نَخَافُ عَلَيْكَ هَذَا الطَّاعِي ...».

۳. «... إِنَّكَ قَدْ سَهَرْتَ نَفْسَكَ بِهَذَا الْأَمْرِ وَجَلَسْتَ مَجْلِسَ أَبِيكَ وَ سَيْفُ هَارُونَ يُقَطِّرُ الدَّمَ ...».

۴. «... وَ كَتَبَ الرَّبِيعِيُّ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ فَتَحَ بَابَهُ وَ دَعَا إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ هَارُونُ وَ أَعْجَبْنَا هَذَا يَكْتُبُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ اشْتَرَى كَلْبًا وَ كَتَبْنَا وَ دِيكًا وَ يَكْتُبُ فِيهِ بِمَا يَكْتُبُ».

گام سوم: کنش هارون؛ فراخواندن امام علیه السلام با انگیزه سوء قصد

نمونه‌ای دیگر از رفتار هارون با امام رضا علیه السلام در دوره خلافتش، فراخوانی امام علیه السلام برای زیان رساندن یا از میان بردن او بوده است^۱ این رفتار را می‌توان از روایت اباصلت هروی پی گرفت:

«... روزی امام رضا علیه السلام در خانه‌اش نشسته بود که فرستاده هارون داخل شد و گفت امیرمؤمنان (هارون) را پاسخ ده! پس امام علیه السلام برخاست و گفت: اباصلت! هارون مرا برای کاری بزرگ می‌خواند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۴۹؛ ۳۴۴/۹۱) در این حدیث واژه «داهیه؛ کاری بزرگ» آمده است، اما ادامه حدیث قرینه‌ای را به دست می‌دهد که منظور، سوء قصد هارون بوده است.

واکنش خنثی‌ساز امام علیه السلام، دعا و حرز

واکنش امام علیه السلام بر پایه روایت اباصلت در برابر کنش هارون، دعا و حرز است، این روش برگرفته از (اصل حق حیات و صیانت آن) است، امام رضا علیه السلام دعا و استمداد از خداوند را به کار می‌گیرد و خواسته هارون را دگرگون می‌کند.

ادامه روایت پیشین این چنین است:

«... ولی به خدا سوگند به جهت کلماتی [حرز] که از جدم رسول خدا صلی الله علیه و آله به من رسیده است، هارون نمی‌تواند رفتاری که مرا آزوده کند از خود نشان دهد، اباصلت گفت: پس با امام علیه السلام خارج شدم تا بر هارون وارد شدیم، هنگامی که امام علیه السلام هارون را دید، این حرز را تا پایان خواند، زمانی که امام روبه‌روی هارون ایستاد، هارون به وی نگاه کرد و گفت: ابالحسن! ما فرمان دادیم که صد هزار درهم به تو دهند و خواسته‌های خانواده‌ات را بنویسی! هنگامی که علی بن موسی علیه السلام بازگشت و هارون

۱. زمان این رفتار مشخص نیست، ممکن است در چهارسال ابتدایی امامت امام علیه السلام باشد یا پس از آن؛ از این رو کنش هارون و واکنش امام به صورت مستقل در نظر گرفته شده است، دلیل آمدن آن به گونه مستقل، واکنش ویژه‌ای است که امام در مقابل هارون داشته است.

۲. «... كَانَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا فِي مَنْزِلِهِ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ هَارُونَ الرَّشِيدِ فَقَالَ أَحِبَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لِي يَا أَبَا الصَّلْتِ إِنَّهُ لَا يَدْعُونِي فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَّا لِدَاهِيَةٍ...»

از پیش به وی می‌نگریست، امام علی علیه السلام گفت: تو خواسته‌ای داشتی و خدا خواسته‌ای و خواست خدا بهتر است» (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳۲۹/۴).^۱

فراز روایت قرینه‌ای است بر اینکه هارون به امام علی علیه السلام سوء قصد داشته است، فرود روایت زمینه‌ای است بر اینکه در بایم امام علی علیه السلام با توجه به اصل صیانت حیات، برای رهایی از گرفتاری و توطئه هارون دعا و حرز را دستاویز قرار داده است، واکنش امام رضا علیه السلام در این گام واکنش خنثی‌ساز قلمداد می‌شود.

گام چهارم: کنش هارون؛ فرمان به غارت‌گری خانه امام علی علیه السلام

در دوره هارون قیام‌هایی رخداد که نمونه‌ای از آن جنبش محمد بن جعفر معروف به دیباج در مدینه بود، هارون به جلودی یکی از سرداران خویش فرمان داد تا سر او را بزند و خانه‌های بنی‌هاشم را غارت کند، از تن اهل خانه لباس‌ها و زیورآلات را برکند و تنها برای هر کس، یک لباس باقی گذارد، جلودی به مدینه رفت و به خانه امام هجوم برد («... جلودی با سپاهیان به خانه امام علی علیه السلام تاخت، خواهان اجرای دستور هارون شد و به این امر اصرار ورزید...») (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۹/۲).^۲

غارت‌گری خانه و اهل خانه علویان و نیز امام رضا علیه السلام هر چند به دست جلودی و هم‌دستانش بوده است، اما غیر مستقیم به دستور هارون اجرا شده است.

واکنش مدبرانه و چشم‌پوشانه امام علی علیه السلام

واکنش امام رضا علیه السلام به رفتار خشونت‌آمیز هارون جای بسی درنگ است، امام علی علیه السلام تا نگاهش به غارتگران افتاد، همه زنان را در اتاقی داخل کرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۹/۲-۱۶۴)، اما جلودی اصرار داشت که وارد شده، لباس‌های آنان را برگیرد، امام علی علیه السلام سوگند یاد کرد که این کار را نکند، جلودی نپذیرفت تا جایی که امام علی علیه السلام با مدیریت و تدبیر توانست او را

۱. «... فَوَ اللَّهُ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْمَلَ بِبِي سَيِّئًا أَكْرَهُهُ لِكَلِمَاتٍ وَقَعَتْ إِلَيَّ مِنْ جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَخَرَجْتُ مَعَهُ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى هَارُونَ الرَّشِيدِ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَرَأَ هَذَا الْحِزْرَ إِلَى آخِرِهِ فَلَمَّا وَقَفَ بَيْنَ يَدَيْهِ نَظَرَ إِلَيْهِ هَارُونَ الرَّشِيدُ وَقَالَ يَا أَبَا الْحَسَنِ قَدْ أَمَرْنَا لَكَ بِمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ أَكْتَبَ حَوَائِجَ أَهْلِكَ فَلَمَّا وَلَّى عَنْهُ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هَارُونُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ فِي فَقَاهُ قَالَ أَرَدْتُ وَ أَرَادَ اللَّهُ وَ مَا أَرَادَ اللَّهُ خَيْرٌ...»

۲. «... فَصَارَ الْجُلُودِيُّ إِلَى بَابِ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَانْتَهَجَمَ عَلَى دَارِهِ مَعَ خَئِيلِهِ...»

آرام کند و خود، لباس‌ها و زیور آلات و هرآنچه را در خانه بود به آنها دهد. آنچه شگفت‌آور است، رفتار امام علیه السلام در دوران ولیعهدی‌اش است، در آن دوره، مأمون بسیاری را محاکمه کرد که با امام علیه السلام بیعت نکرده و به هارون خدمت کرده بودند، مأمون درباره رفتار با جلودی از امام علیه السلام نظر خواست، واکنش امام علیه السلام این بود: «... هَبْ لِي هَذَا الشَّيْخَ؛ این شیخ را به خاطر من ببخش» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۷/۴۹)، این سخن، مأمون را به حیرت آورد و تأکید کرد «... او همان کسی است که با دختران رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنان کرده است!...» (همان)،^۱ ناگفته نماند که جلودی بخشش امام را نپذیرفت و مأمون سر از تنش جدا کرد.

امام علیه السلام در برابر رفتار خشونت‌بار جلودی، مزدور هارون، از اصل بصیرت بهره برد و آن را مدیریت کرد، این واکنش را می‌توان مدیرانه توصیف کرد، واکنش دیگرش در دوره ولیعهدی، چشم‌پوشانه است، هرچند این واکنش پس از مرگ هارون بوده است، اما واکنشی پسینی به شمار می‌رود که با کنش جلودی و هارون پیوند دارد، امام علیه السلام با اینکه می‌توانست نظرش را درباره جلودی، سخت‌گیرانه، بازگو کند، براساس اصل عفو، با رفتاری خطاپوش، از جلودی درگذشت.

نتیجه‌گیری

در این مقاله پاسخ به پرسش «اصول رفتاری و واکنش امام‌رضا علیه السلام برابر هارون چه و چگونه بوده است» این نتیجه را به دست داد:

۱. واکنش امام‌رضا علیه السلام برابر هارون دربردارنده اصل‌هایی است که میزان رفتار وی هستند و در ارتباط با دیگران نیز به کار گرفته شده‌اند، اصولی همچون اصل مسئولیت و رهبری، اصل بصیرت و ژرف‌اندیشی، اصل اغتنام فرصت، اصل تقیه، اصل حق حیات و حفظ آن و اصل عفو.
۲. کنش و واکنش میان امام علیه السلام و هارون گام‌هایی را ترسیم می‌کند که بسته به وضعیت سیاسی و کنش هارون متغیر است.

۱. «... فَقَالَ الْمَأْمُونُ يَا سَيِّدِي هَذَا الَّذِي فَعَلَ بِنَبَاتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فَعَلَ مِنْ سَلْبِهِنَّ...»

۳. در آغاز، هارون آهنگ کشتن امام علیه السلام را می‌کند و برای وی خبرچین می‌گمارد که واکنش امام علیه السلام در این گام بر اساس اصل تقیه، عادی‌سازی رفتار است، ولی بنا بر اصل مسئولیت امامت را غیرعلنی آشکار می‌کند.
۴. گام دوم زمانی است که هارون پس از آرام‌شدن اوضاع، خشم و قصدش فرو می‌نشیند و حتی به جهت ترس از تضعیف خلافتش، پیشنهاد دیگران درباره کشتن امام علیه السلام را رد می‌کند، واکنش امام علیه السلام بنا بر اصل بصیرت و مسئولیت بصیرانه بود که با اعلان آشکارای امامت همراه بود.
۵. کنش دیگر هارون فراخواندن امام علیه السلام به قصد زیان‌رساندن او بوده است، واکنش امام علیه السلام برابر کنش هارون بر اساس اصل حق حیات و حفظ آن، خنثی‌ساز بود که با خواندن حرز و دعا کنش هارون را خنثی کرد.
۶. یکی از رفتارهای غیرمستقیم هارون دستور به غارت خانه بنی‌هاشم به‌ویژه امام رضا علیه السلام بوده است، جلودی به فرمان هارون، به خانه امام علیه السلام هجوم می‌برد که امام علیه السلام در قبال آن دو واکنش داشته است، نخست آنکه امام علیه السلام بر پایه اصل بصیرت، مدبرانه آن رفتار خشونت‌بار را مدیریت کرد و دوم آنکه، بعدها با بهره‌گیری از اصل عفو، از خطای جلودی چشم‌پوشی کرد.

کتاب‌نامه

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، محقق، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، نشر علامه، بی‌تا.
۷. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، محقق، مجتبی عرافی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، خیام، ۱۴۰۰.
۹. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، تبریز، بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱.
۱۰. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین، مقاتل الطالبین، بیروت، مؤسسة الأعلمی، چاپ دوم، ۱۹۸۷.

۱۱. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین، الأغانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵.
۱۲. اصفهانی، عمادالدین، تاریخ مفصل اسلام، تهران، کتابفروشی اصفهانی، ۱۳۶۲.
۱۳. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، انتشارات مدرسه، چاپ هشتم، ۱۳۸۲.
۱۴. بهشتی، سعید، تأملات فلسفی در تعلیم و تربیت، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۸.
۱۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.
۱۶. جمشیدی، حسن، «پویایی تعاملات اهل بیت (علیهم السلام)»، اندیشه حوزة، بهمن و اسفند ۱۳۸۹، شماره ۸۶، ص ۱۴۷ - ۱۷۶.
۱۷. حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر، نزهة الناظر و تنبیه الخاطر، قم، مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۴۰۸.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۷.
۱۹. حکیم، سید منذر و گروه مؤلفان، پیشوایان هدایت، ثامن الأئمة، حضرت رضا، مترجم، ابوالقاسم سری، قم، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۳۸۵.
۲۰. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، محقق، صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۲۱. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریة، بی تا.
۲۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۵.
۲۳. شیخ مرتضی أنصاری، التقیه، محقق، الحسون، مؤسسه قائم آل محمد عج، قم، ۱۴۱۲.
۲۴. طبرسی، فضل بن الحسن، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، مؤسسه آل البيت لأحیاء التراث، ۱۴۱۷.
۲۵. طبری، محمد بن جریر الطبری، تاریخ الأمم و الملوک، چاپ هفتم، بیروت، دار النفاث، ۱۴۳۰.
۲۶. طقوش، محمد سهیل، دولت عباسیان، مترجم، حجت الله جودکی، قم، مؤسسه پژوهش حوزة و دانشگاه، ۱۳۸۰.
۲۷. علی بن موسی، صحیفة الإمام الرضا (علیه السلام) مشهد، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام)، ۱۴۰۶.
۲۸. علی بن موسی، الفقه، مشهد، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۶.
۲۹. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه الإمام المهدي (عج)، ۱۴۰۹.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح، علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳.
۳۱. اللیثی، سمیرة مختار، جهاد الشیعة فی العصر العباسی، قم، مؤسسه الدار الکتاب الاسلامی، ۱۴۲۸.
۳۲. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶.
۳۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۳۴. مسعودی، علی بن حسین، إثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام) قم، چاپ سوم، انصاریان، ۱۴۲۶.
۳۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۷.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، المؤتمر العامی لألفية الشیخ المفید، ۱۳۷۲.
۳۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، تحقیق، عبدالامیر مهنا، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۸۲۹.

ارزیابی سندی و تحلیل محتوایی

حدیث سعادت و شقاوت*

- صدیقه موسوی کیانی^۱
- محسن قاسم‌پور^۲
- سید محمود طیب‌حسینی^۳

چکیده

بحث جبر و اختیار همواره از مباحث پر بسامد در میان فرق کلامی اسلامی بوده است، شیعیان با تکیه بر آیات قرآن و رهنمودهای معصومین علیهم‌السلام اختیار انسان در تعیین سرنوشت خویش را از مسلمات اعتقادی خود به حساب می‌آورند. یکی از احادیث ناظر بر این موضوع، روایت «السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» می‌باشد که با تفاوت‌های اندکی در متن، در منابع شیعه و سنی نقل شده است، برآیند بررسی اسناد و متن این روایت، حاکی از آن است که در میان اهل سنت، سند صحیح به حدیث مذکور وجود دارد که مهم‌ترین معیار پذیرش از نظر آنها همین است. در میان بزرگان شیعه نیز، با وجود طرق معتبر به این حدیث، برخی به دلیل دلالت ظاهری حدیث، بر جبری بودن سرنوشت انسان، آنرا مجعول شمرده‌اند، لیکن بسیاری با تحلیل یا تأویل معنای

آموزه‌های
حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (aseyedhamidreza@yahoo.com)

۲. استاد تمام و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان



ghasempour@kashanu.ac.ir

۳. دانشیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (tayyebhoseini@rihu.ac.ir)

حدیث، به گونه‌ای که با سایر آموزه‌های دینی، سازگار باشد، بر صدور آن صحه گذاشته‌اند. نتیجه این پژوهش که با روش تحلیلی-توصیفی انجام گرفته نشان می‌دهد، بهترین تحلیل محتوای حدیث، حمل آن بر علم الهی به سعادت یا شقاوت فرد، در بطن مادر است.

واژگان کلیدی: روایات کلامی، سعادت، شقاوت، بررسی سندی متنی.

مقدمه

یکی از احادیثی که از طرق مختلف، با اندک تفاوت‌هایی در عبارات، در منابع شیعه و سنی نقل شده، حدیث «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» یا «الشقی شقی فی بطن امه و السعید من وعظ بغیره» می‌باشد، برخی از علما آنرا پذیرفته و برخی دیگر همچون ابن شهر آشوب (د. ۵۸۸ق)، و بهاء الدین عاملی (د. ۱۰۳۱ق)، آنرا در شمار احادیث جعلی دانسته‌اند، چرا که از چنین حدیثی امکان برداشت جبری بودن سعادت و شقاوت هر انسان و عدم دخالت اراده او در تعیین سرنوشت خود، وجود دارد، که البته چنین دلالتی مورد قبول اشاعره می‌باشد، اما برخی دیگر دلالت حدیث را گونه دیگری دانسته، شرح و توضیحاتی پیرامون آن مطرح کرده و صدور آنرا از معصوم پذیرفته‌اند.

در مورد عبارت «السعيد من وعظ بغیره» برخی چون ابوهلال (د. ۳۹۵ق)، آنرا جزء ضرب المثل‌های معروف عرب شمرده و شعر حارث بن کلهه را قرینه‌ای برای آن ذکر کرده است (عسکری، بی‌تا: ۵۱۲/۱؛ بحرانی، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۲)، و برخی چون ابن ابی الحدید آنرا یکی از مثل‌های نبوی می‌شمرد که از زبان ایشان تراوش نموده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ۳۵۶/۶؛ ابن جبان، ۱۴۰۲: ۱۶۲/۱)، این نوشتار در پی پاسخ به این مسئله است که اولاً این روایت از لحاظ سندی، در زمره کدام دسته از احادیث قرار می‌گیرد؟ ثانیاً محتوای این حدیث چگونه با آموزه‌های اسلامی قابل جمع است؟ شایان ذکر است که اگرچه ممکن است گفته شود معنای ظاهری حدیث، مراد نیست که سخنی است شایسته، لیکن باید خاطر نشان کرد که در میان مفسران افرادی همچون فخر رازی هستند که دلالت ظاهری حدیث را پذیرفته‌اند که پرداختن به این دیدگاه و نظرات

عالمانی همچون او، خود مقوله‌ای دیگر است که باید در جای خود به آن پرداخته شود. پیشینه تحقیق: بررسی‌های انجام شده نشان داد اثر مستقلی که به این حدیث پرداخته باشد، تنها، مقاله کوتاهی به قلم آقای ری شهری است که ایشان ابتدا به تعدادی از منابعی که حدیث مذکور در آن نقل شده، پرداخته و سپس چند احتمال، در باب دلالت آن ذکر شده است، آنچه این نوشتار را از پژوهش مذکور متمایز می‌سازد، بررسی اسناد حدیث در طریق شیعه و سنی است که حتی بر مبنای متقدمین نیز که سند محور نبوده‌اند، برای پذیرش یا عدم قبول حدیث، امری اجتناب ناپذیر است، چرا که به هر حال قرینه‌ای در کنار سایر قرائن است که در رد یا قبول حدیث اثر گذارند، از طرفی در بحث دلالتی نیز به سیر تاریخی نگاه صاحب نظران به این حدیث و تأثیر پذیری عالمان از یکدیگر پرداخته شده و دسته‌بندی متفاوتی از این نظرات ارائه شده است که می‌تواند افق‌های جدیدی را در نگاه خواننده، ایجاد کند.

۱. بازیابی حدیث در منابع اهل سنت

به نظر می‌رسد اولین نفر از بزرگان اهل سنت که این روایت را نقل کرده است، مسلم بن حجاج (د. ۲۶۱ق)، صاحب یکی از صحاح سته می‌باشد که به صورت مرفوع اینگونه حدیث را نقل کرده است: «حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ سَرْحٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ، عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الْمَكِّيِّ، أَنَّ عَامِرَ بْنَ وَاثِلَةَ، حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ، يَقُولُ: الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ» (قشیری نيسابوری، بی‌تا: ۲۰۳۷/۴).

پس از وی ابن ماجه (د. ۲۷۵ق)، صاحب یکی دیگر از صحاح سته چنین آورده است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ مَيْمُونِ الْمَدِينِيُّ أَبُو عُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عَقْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّمَا هُمَا اثْنَتَانِ: الْكَلَامُ، وَالْهَدْيُ، فَأَحْسَنُ الْكَلَامِ كَلَامُ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، أَلَا وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدِّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ شَرَّ الْأُمُورِ مُحَدِّثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحَدِّثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ. أَلَا لَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ فَتَقْسُوْا

قُلُوبِكُمْ، أَلَا إِنَّ مَا هُوَ آتٍ قَرِيبٌ، وَإِنَّمَا الْبَعِيدُ مَا لَيْسَ بِآتٍ، أَلَا إِنَّمَا الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ» (ابن ماجه. ۱۴۳۰: ۳۱/۱).

ابن ابی عاصم (د. ۲۸۷)، نیز با همین سند، از طریق خودش، روایت را نقل کرده است (ابن ابی عثمان، ۱۴۰۰، ۱: ۷۹)

پس از وی طبرانی (د. ۳۶۰ق)، این چنین آورده است:

«حَدَّثَنَا مُعَاذُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ الْعَيْشِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (طبرانی، بی تا: ۲۲۳/۸).

قضاعی (د. ۴۵۴ق)، نیز در مسند خویش روایت را با این سند گزارش کرده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ حَمْرَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الطَّرَائِلسِيُّ، حَدَّثَنَا الْمَيَّانَجِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ ذَرِيحٍ، حَدَّثَنَا عَثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ يَزِيدِ الْأَوْدِيِّ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَخْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُنَا فَيَقُولُ: السَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (قضاعی، ۱۴۰۷: ۷۹/۱).

ثعلبی (د. ۴۲۷ق)، و متقی هندی (د. ۹۷۵ق)، نیز با عبارت «السعيد من سعد في بطن أمه و الشقي من شقي في بطن أمه» بدون ذکر سند آن را نقل کرده اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۲۶/۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۰۷/۱).

ابن ابی الحديد در شرح نهج البلاغه در اقوال منسوب به امیرالمؤمنین اینگونه آورده است: «السَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ اتَّعَطَّ بِهِ غَيْرُهُ» (ابن ابی الحديد، ۱۳۷۷: ۲۸۹/۲۰)، خوشبخت، کسی است که از (حال) دیگران عبرت بگیرد و بدبخت، کسی است که مایه عبرت دیگران واقع شود.

با توجه به آنچه گفته شد این حدیث در منابع اهل سنت به سه شکل آورده شده است:

- «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ».

- «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه».

- «أَلَا إِنَّمَا الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ».

۲. بررسی راویان اسناد

به منظور رعایت اختصار، تنها به بررسی دو سند اول که مربوط به کتب قدیمی تری می‌باشد، پرداخته می‌شود.

۲-۱- سند یکم (به نقل از مسلم)

- أَبُو الطَّاهِرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ السَّرْحِ: در مورد وی گفته شده است: «ثقه، لأبأس به، ثبتا، صالحا و كان فقيها من الصالحين الأثبات» (مزی، ۱۴۰۰: ۴۱۷/۱)، ابن حجر در مورد وی می‌نویسد: «لا بأس به و كان ثقة ثبتاً صالحاً» (ابن حجر، ۱۳۲۶: ۶۴/۱).

- عبدالله بن وهب بن المسلم القرشي: مزی در مورد وی آورده است: «ثقه، صالح الحَدِيث، صدوق» (مزی، ۱۴۰۰: ۲۸۳/۱۶ و ۲۸۴)، ذهبی ضمن ثقه دانستن وی می‌نویسد: «أحد الأثبات، والأئمة الاعلام، و صاحب التصانيف» (ذهبی، ۱۳۸۲: ۵۲۱/۲ و ۵۲۳).

- عمرو بن الحارث: ابن حبان نامش را در جمع ثقات آورده، می‌نویسد: «كَانَ مِنَ الْحَفَازِ الْمُتَّقِينَ وَأَهْلِ الْوَرَعِ فِي الدِّينِ» (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۲۲۹/۷)، مزی در مورد وی می‌نویسد: «كَانَ قَارِئًا، فقيها، مفتياً» همچنين وی را با ویژگی «ثقه و احفظ» ستوده است (مزی، ۱۴۰۰: ۵۷۱/۲۱ و ۵۷۴)، ذهبی نیز او را ثقه دانسته و معتقد است که در احادیثی از قتاده نقل می‌کرده، اضطراب و خطا دیده می‌شود، وی از ابوحاتم نقل کرده «لم يكن له نظير في الحفظ في زمان» (ذهبی، ۱۳۸۲: ۲۵۲/۳)، ابن حجر نیز او را «صدوق و ثقه» معرفی نموده است (ابن حجر، ۱۳۲۶: ۱۶/۸).

- أَبِي الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ: مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ تَدْرَسَ الْقُرَشِيَّ الْأَسَدِيَّ: ابن حبان نام وی را در کتاب ثقات آورده و ترک نقل از او، به دلیل نقل ضعفا از وی را منصفانه ندانسته است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۳۵۲/۵). مزی آورده است: «كان أكمل الناس عقلا وأحفظ و ليس به بأس» (مزی، ۱۴۰۰: ۴۰۶/۲۶)، ذهبی در مورد وی می‌نویسد: «هو من أئمة العلم، ثقه، ثبت» وی از قول ابوزرعه و ابوحاتم آورده است:

اگرچه خودش ثقه است ولی از این جهت که برخی ضعفاء از او نقل حدیث

می‌کنند، دارای ضعف است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳۷/۴ و ۳۸)، ابن حجر او را ثقه معرفی کرده و ابن عدی نقل حدیث مالک از وی را برای ثقه بودن وی کافی دانسته، چرا که وی جز از ثقه، نقل حدیث نمی‌کرده است (ابن حجر، ۱۳۲۶: ۴۴۲/۹)، وی در جای دیگر می‌نگارد: «صدوق إلا أنه یدلس» (همو، ۱۴۰۶: ۵۰۶/۱).

- عامر بن واثله: ابن حجر می‌نویسد: آخرین فرد از اصحاب است که از دنیا رفته و او را ثقه معرفی کرده است (ابن حجر، ۱۳۲۶: ۸۴ و ۸۲/۵)، در کتب رجالی دیگر نام وی برده شده و از اصحاب پیامبر دانسته شده، اما در مورد ثقه بودن یا نبودن وی مطلبی بیان نشده است (بخاری، بی‌تا: ۴۴۷/۶؛ ابن حجر، ۱۴۰۶: ۲۸۸/۱)، هرچند به نظر غالب اهل سنت، صرف صحابه رسول خدا بودن، نشانه ثقه و عادل بودن است (همو، ۱۴۱۵: ۱۷/۱).

- عبد الله بن مسعود: ابن حبان نام وی را در کتاب ثقات خود آورده است (ابن حبان، ۱۴۰۰: ۲۰۸/۳)، ابن عساکر او را افقه مردم مدینه دانسته است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۵۴/۳۳)، ذهبی او را از صحابه و بزرگان جنگ بدر و سابقین و دارای سابقه دو هجرت معرفی کرده است (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۶/۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۶۱/۱).

ابن حجر در مورد وی می‌نگارد: «من كبار العلماء من الصحابة، مناقبة جمّة» (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۲۳).

۲-۲- سند دوم (به نقل از ابن ماجه)

- محمد بن عبید بن المیمون مدنی: ابن ابی حاتم رازی تعبیر «شیخ» را در مورد او به کار برده است (ابوحاتم، ۱۴۰۸: ۲۲۰/۷)، ابن حبان نام او را در زمره ثقات آورده و گفته چه بسا خطا هم داشته است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۸۲/۹)، ابن حجر گفته است: «صدوق یخطئ» (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۴۹۵).

- عبید بن میمون: ابن حبان نام وی را در کتاب ثقات خود آورده است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۴۳۰/۸)، گرچه مزی و ذهبی او را مجهول دانسته‌اند (مزی، ۱۴۰۰: ۲۳۷/۱۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۲۴/۳).

- محمد بن جعفر بن ابی‌کثیر: ابوحاتم رازی و مزی از قول ابن معین او را ثقه معرفی

نموده‌اند (ابوحاتم، ۱۴۰۸: ۲۲۱/۳؛ مزی، ۱۴۰۰: ۵۸۴/۲۴)، ابن حجر در مورد وی آورده است: «هو الأكبر ثقة من السابعة» (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۴۷۱).

- موسی بن عقبه: ابو حاتم از قول چند نفر او را ثقة معرفی نموده است (ابوحاتم، ۱۴۰۸: ۱۵۴/۸)، ذهبی در مورد وی می‌نویسد: «ثقه، حجت، من صغار التابعین» همچنین گزارش داده که ابن معین معتقد بوده است که در وی برخی جهات ضعف وجود دارد (ذهبی، ۱۳۸۲: ۲۱۴/۴).

- ابی اسحاق: ابن عساکر از قول برخی ثقة بودن وی را گزارش کرده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۱۷ و ۲۱۳/۴۶)، ذهبی درباره وی آورده است: «أبو إسحاق السَّبَّيْعِيُّ عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ذِي يُحْمِدٍ، وَقِيلَ: عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيِّ الْهَمْدَانِيِّ، الْكُوفِيُّ، الْحَافِظُ، شَيْخُ الْكُوفَةِ، وَعَالِمُهَا، وَمُحَدِّثُهَا، وَكَانَ -رَحِمَهُ اللَّهُ- مِنَ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ، وَمِنْ جِلَّةِ التَّابِعِينَ» (ذهبی، ۱۴۰۵: ۳۹۲ و ۳۹۳).

- ابی الأحوص: عوف بن مالك بن فضلة الأشجعی أَبُو الْأَحْوَصِ الْكُوفِيُّ: ابن حبان نام وی را در کتاب ثقات آورده است (ابن حبان، ۱۴۰۰: ۲۷۴/۵)، مزی گزارش کرده که یحیی بن معین او را ثقة دانسته است (مزی، ۱۴۰۰: ۴۴۶/۲۲).

- عبدالله بن مسعود: نامش گذشت.

بررسی دو سند دیگر (به نقل از طبرانی و قضاعی) نیز نشان داد روایان آن اسناد نیز از نظر رجالیون اهل سنت ثقة هستند، بنابراین ضعف سندی در آن دو نیز وجود ندارد.

۳. بازیابی روایت در منابع شیعی

قدیم‌ترین منبع شیعی که این روایت را آورده حسین بن سعید اهوازی در قرن سوم قمری است، تنها در این کتاب است که عبارات سه گانه حدیث، در کنار هم آمده است.

«الْقَاسِمُ وَ فَضَالَةُ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَانَ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ سَيَّابَةَ قَالَ سَمِعْتُ كَلَاماً يُرْوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۱۴).

پس از آن در تفسیر قمی در قرن چهارم، با دو عبارت متفاوت و بدون ذکر سند، به این روایت اشاره شده است.

و فِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَاوُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ - وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۲۷/۱).

«وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ، وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (همان، ۲۹۱)

کلینی (د. ۳۲۹ق)، در اصول کافی نیز به عرضه این روایت به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ و تصدیق ایشان، اشاره کرده است.

حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكِنْدِيِّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ بْنِ عَدِيسٍ عَنِ ابْنِ بْنِ عُمَانَ عَنِ أَبِي الصَّبَّاحِ قَالَ: سَمِعْتُ كَلَاماً يَرْوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ عَنِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَعَرَضْتُهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: هَذَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْرِفُهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۱/۸).

شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق)، در التوحید چنین آورده است:

«حَدَّثَنَا الشَّرِيفُ أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ سَادَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعْدَاءِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۶).

در من لایحضر شیخ صدوق این روایت به این صورت گزارش شده است.

«وَ رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنِ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ قُلْتُ لِلصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبِرْنِي عَنْ هَذَا الْقَوْلِ قَوْلُ مَنْ هُوَ أَسْأَلُ اللَّهَ الْإِيمَانَ وَ التَّقْوَى... وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۰۲/۴).

در امالی شیخ صدوق، سند حدیث اینگونه است: «حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوَيْهِ الْقُمِّيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبِرْنِي عَنْ هَذَا الْقَوْلِ... الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۸۷).

در خطبه ۸۶ نهج البلاغه نیز اینگونه آمده است: «و السعيد من وعظ بغيره و الشقي من انخدع لهواه و غروره» (نهج البلاغه، ۱۳۸۱: خطبه ۸۶)، سعادت‌مند کسی است که از زندگی دیگران عبرت آموزد و شقاوت‌مند کسی است که فریب هوا و هوس‌ها را بخورد. ورام بن ابی فراس (د. ۶۰۵ق) نیز عرضه این روایت به امام را از ابن ابی الصباح، لیکن به صورت مرسل و با تفاوت در تعبیر گزارش داده است.

«ابن ابی الصباح قال سمعتُ كَلَاماً يُروى عن النَّبِيِّ ﷺ وَ عن عَلِيٍّ ﷺ وَ عن ابنِ مَسْعُودٍ فَعَرَضْتُهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ هَذَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَعْرِفُهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّه وَ الشَّقِيُّ مَنْ وُعِظَ بِهِ غَيْرُهُ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۹۲/۲)، این نقل از لحاظ لفظ، به آنچه از ابن ابی الحدید در بخش بازیابی منابع اهل سنت اشاره شد، بسیار نزدیک بوده و از نظر معنایی نیز، با آن مساوی است.

ابن ابی جمهور (د. قرن ۱۰)، فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ق)، شیخ حر عاملی (د. ۱۱۰۴ق)، بحرانی (د. ۱۱۰۷ق)، با همان سند صدوق در التوحید، قمی مشهدی (د. قرن ۱۲)، مجلسی (د. ۱۱۱۰ق)، عروسی حویزی (د. قرن ۱۲)، پاینده (د. ۱۳۶۳ش) نیز این روایت را در کتب خود آورده‌اند (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳۵/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۵۷/۲۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۴/۲۷؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۷۲/۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۶۷/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹/۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۸/۲؛ پاینده، ۱۳۸۲: ۵۲۹/۵).

آنچه بدون ذکر سند در مجموعه ورام، ذکر شده، با تفاوتی بسیار جزئی، شبیه عبارتی است که ابن ابی الحدید در کلمات منسوب به امیرالمؤمنین، آورده که در منابع اهل سنت به آن اشاره شد.

۴. بررسی صدور این حدیث

در میان علمای شیعه در باب صدور این روایت دو دیدگاه وجود دارد: ابن شهر آشوب مازندرانی و شیخ بهایی (به نقل از صنعانی) حدیث مذکور را در زمره احادیث جعلی به شمار آورده‌اند، ابن شهر آشوب، معتقد است که ذوالکلاع الحمیری که از قتال کنندگان با امیرالمؤمنین بوده، حدیث را جعل کرده، و همراه با آیه ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا...﴾ (هود/۱۰۸)، به پیامبر نسبت داده که

پس از ارائه آن به معاویه، در بین پیروانش شایع شد، در این میان تنها عمر بن عبدالعزیز از پذیرش آن سرباز زد (ابن شهر آشوب، ۱۳۹۳: ۳۰۰/۱؛ بهایی، بی تا، ۱۳۴).

سایر علما، صدور آن را از پیامبر ﷺ پذیرفته، در مورد دلالت آن نظرات گوناگونی ارائه داشته‌اند، برخی معتقدند با توجه به ساختار این جمله - که حکم سخن منظوم داشته و کوتاه است - احتمال نقل به معنا یا تغییرهای مضمونی در آن معتابه نیست، به سخن دیگر، برای تصحیف و تحریف، هیچ نشانه‌ای در نقل‌ها وجود نداشته، طرفداران جواز نقل به معنا نیز، بر این عقیده‌اند که در مواردی همچون سخن منظوم و کوتاه و نیز اذکار و اوراد، نقل به معنا صورت نگرفته یا احتمال آن بسیار کم است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ۵).

۵. بررسی سندی روایات شیعی

همانطور که اشاره شد این حدیث در منابع شیعی با چهار سند آورده شده است که به جهت اختصار، به بررسی دو سند اول پرداخته می‌شود.

۵-۱- سند یکم (به نقل از حسین بن سعید)

«الْقَاسِمُ وَ فَضَالَةُ عَنْ أَبِي بِنِ عُثْمَانَ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ سَيَّابَةَ...»

- فضاله: آیت الله خوبی می‌نویسد: منظور از فضاله در اینگونه سندها، فضاله بن ایوب الازدري است ایشان وی را از مشایخ فضل بن شاذان می‌داند (خوبی، بی تا: ۲۷۱/۱۳)، نجاشی در مورد وی گفته است: «ثقة في حديثه، مستقيما في دينه» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۱۱).

- ابان بن عثمان: مرحوم مامقانی از سه نفر با عنوان ابان بن عثمان، ابان بن عثمان الأجلح و ابان العثمان الأحمر البجلي نام برده و در مورد اولی می‌نویسد: مهمل است، اگرچه ممکن است ابان بن عثمان بجلي باشد که در این صورت حکم وی جاری می‌شود، دومین مورد را مهمل دانسته ولی تعبیر «لا بأس به» را در مورد او به کار برده است، در مورد ابان بن عثمان البجلي نسبت‌هایی مثل ناووسی و فطحي هم داده شده که مرحوم مامقانی و خوبی آن را نپذیرفته‌اند مرحوم خوبی بر این باور

است که واقع شدن وی در طریق اسناد ابن قولویه که بر وثاقت افراد واقع در اسناد خود شهادت داده است، برای توثیق او کافی است (مامقانی، ۱۴۲۷: ۱۳۶/۳ و ۱۳۶؛ خوبی، بی تا، ۱: ۱۶۱)، در صورتی که پذیریم وی همان ابان بن عثمان البجلی است، برقی وی را در زمره اصحاب امام صادق علیه السلام آورده است (برقی، ۱۳۴۲: ۳۹)، نجاشی و شیخ طوسی وی را در شمار اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام برشمرده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷).

- الصباح بن سیابه: شیخ طوسی وی را در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام آورده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۶)، مرحوم مامقانی روایت وی را از جعفر بن بشیر به واسطه حماد بن عیسی، نشانه‌ای بر ثقه بودن وی دانسته است، همچنین ایشان روایت کردن کلینی از وی را دلیلی بر این دانسته که وی از بزرگان ممتاز شیعه است، در نهایت می نویسد: انصاف این است که ایشان را از خیار شیعه و اتقیاء آنان دانست و روایات او را در زمره روایات حسن، به شمار آورد (مامقانی، ۱۴۳۴: ۳۳۵ و ۳۳۴ و ۳۳۵).
آیت الله خوبی ضمن بیان مطالب مذکور و درست شمردن طریق صدوق به وی، می نویسد: این امور دلالت بر مدح ایشان ندارد، وی در ادامه آورده است: مجلسی در وجیزه در یک جا، ایشان را از ممدوحین و در جای دیگر از مجاهیل به شمار آورده است، نظر نهایی ایشان، مجهول بودن اوست (خوبی، بی تا: ۹/۹۱ و ۹۲).

۵-۲- سند دوم (به نقل از کلینی)

«حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكِنْدِيِّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ إِسْحَاقَ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ...»

- حمید بن زیاد: شیخ طوسی ضمن آوردن نام وی در من لم یرو عنهم علیهم السلام می نویسد: «عالم، جلیل، واسع العلم، کثیر التصانیف» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۲۱)، و در فهرست، او را ثقه دانسته است (همو، ۱۴۲۰: ۱۵۵)، نجاشی در مورد وی می نگارد: «کان ثقة، واقفا، وجها فیهم» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۳۲).

- حسن بن محمد الکندی: شیخ طوسی در مورد وی آورده است: «الحسن بن محمد بن سماعه الکوفی، واقفی المذهب، إلا أنه جید التصانیف، نقی الفقه، حسن

الإتقاء» (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۳۳)، نجاشی هم اینگونه نگاشته است: «من شیوخ الواقفة، كثير الحديث، فقيه، ثقة و كان يعاند في الوقف و يتعصب» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰)، علامه حلی نیز آنچه را شیخ طوسی و نجاشی آورده‌اند، یک جا جمع نموده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۱۲)، آیت الله خویی طریق شیخ به او را در مشیخه صحیح دانسته ولی در رجال تضعیف نموده است (خویی، بی‌تا: ۱۱۸/۵).

- احمد بن عدیس: شیخ طوسی نام وی را در کتاب فهرست خود آورده و نجاشی نیز در کتاب رجال خود نام وی را آورده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۱)، مرحوم مامقانی او را مهمل دانسته و گزارش داده که از وی در کافی و تهذیب و استبصار حدیث نقل شده است (مامقانی، ۱۴۲۴: ۳۲۰/۶).

- ابان بن عثمان: نامش گذشت.

أبی الصباح: منظور ابراهیم بن نعیم عبدی است، نجاشی در مورد وی گفته است: «كان أبو عبدالله عليه السلام يسميه الميزان لثقته» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹؛ کشی، ۱۴۰۹: ۳۵۰ و ۳۵۲)، علامه حلی در مورد وی می‌نویسد: «ثقة، أعمل على قوله، سمّاه الصادق عليه السلام الميزان» (حلی، ۱۴۱۱: ۳).

بررسی اسناد نشان می‌دهد که حدیث مذکور در زمره احادیث ضعیف قرار می‌گیرند، بررسی دو سند دیگر (به نقل از صدوق) نیز نتیجه مشابه را را به دست می‌دهد.

۶. بررسی دلالتی این حدیث

برای فهم این روایت ابتدا سراغ روایات اهل بیت رفته، سپس دیدگاه صاحب نظران در مورد نقل‌های مختلف این حدیث، واکاوی خواهد شد.

۶-۱- متن یک و دو

از امام موسی بن جعفر عليه السلام درباره معنای این حدیث سؤال شد، حضرت فرمودند: منظور این است: شقی کسی است که زمانی که در بطن مادر است، خداوند می‌داند که در زندگی دنیا اعمال اشقیاء را انجام می‌دهد و سعادت‌مند کسی است که هنگامی که در

بطن مادر است، خداوند علم دارد که در زندگی به کارهایی می‌پردازد که افراد سعادت‌مند به آن مبادرت می‌ورزند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۶)، توضیح مطلب آن است که انسان در نظام هستی، دارای نوعی اختیار و آزادی است و امکاناتی در فعالیت‌های خود دارد که آن امکانات برای موجودات دیگر حتی برای حیوان‌ها نیست، و چون نظام عینی از نظام علمی ریشه می‌گیرد و سرچشمهٔ عالم کیانی عالم ربّانی است، پس علم ازلی که به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته است به معنی این است که او از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود طاعت می‌کند و چه کسی معصیت، و آنچه آن علم اقتضا دارد این است که، آن‌که اطاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن‌که معصیت می‌کند به اراده و اختیار خود معصیت کند (مطهری، بی‌تا: ۴۳۵/۱).

دو روایت دیگر را می‌توان مؤیّدی برای صحت محتوای روایت مذکور دانست: از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«حقیقت سعادت‌مندی آن است که کار انسان به سعادت پایان پذیرد و حقیقت شقاوت آن است که پایان کار انسان شقاوت باشد (صدوق، ۱۳۷۷: ۶۴/۱)، و از امام رضا علیه السلام نقل شده است: قلم به این حقیقت خشکیده است (کنایه از تغییر ناپذیری امری است) که از سوی خداوند برای کسی که ایمان و تقوا داشته باشد، سعادت نوشته شده و برای کسی که تکذیب و نافرمانی کند، شقاوت نوشته شده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۵)، این دو روایت نیز می‌تواند به فهم درست سخن پیامبر رهنمون شود».

نکته‌ای که از روایت دوم به دست می‌آید این است که خداوند در جهان و زندگی انسان سنت‌ها و قوانینی دارد که قابل تغییر نیست، یکی از آن سنت‌ها این است که هر کس ایمان و تقوا داشته باشد، سعادت‌مند خواهد بود و هر کس آیات خدا را تکذیب کرده فرمان خدا را نبرد، شقی خواهد شد، بنابراین، طفلی که در شکم مادر است نیز از این سنت بیرون نبوده، دربارهٔ او هم چنین رقم زده شده است و این قضیه مشروط حتی پیش از آنکه این طفل در شکم مادر قرار بگیرد نیز وجود داشته است (جعفری، بی‌تا: ۳۱۰/۵).

مفسران، محدثان و فیلسوفان هر یک از زاویهٔ خاصی به این حدیث پرداخته‌اند:

۱. برخی روایت را با همان معنای ظاهر و متبادر به ذهن، به گونه‌ای توضیح داده‌اند که منجر به قبول جبر نشود.
۲. گروهی، برخی واژه‌ها را به معنای دیگری گرفته‌اند، یا با تأویل بردن روایت، سعی کرده‌اند معنای قابل قبولی از آن ارائه دهند.
۳. گروه دیگر به بیان تحلیل فلسفی از آن پرداخته‌اند.
۴. اشعری مذهب‌ان هم آنرا دلیلی محکم بر درستی اعتقاد به جبر برشمرده‌اند.

۶-۱-۱- گروه اول

ملاصالح مازندرانی در شرح این حدیث، با تأثیر پذیری از روایت موسی بن جعفر رضی الله عنه چنین اشاره کرده است که با تحقق عینیت وجود انسان که آغاز آن در بطن مادر است، علم الهی به سعادت یا شقاوت انسان، با معلوم منطبق می‌گردد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴۲۵/۱۱).

برخی معتقدند حدیث شریف در مقام بیان مقتضیات سعادت یا شقاوت بوده، مؤمن یا کافر شدن، اسباب دیگری نیز نیاز دارد که با اختیار انسان تحصیل می‌شود (طیب، ۱۳۶۵: ۱۱۸)، ابن ابی جمهور نیز در یکی از احتمالات معنایی خود آورده است: اگر منظور از «ام» مادر باشد، معنا اینگونه می‌شود که شقی به سبب نطفه زنا یا لقمه حرامی که با آن رشد می‌یابد و یا شیری که پس از تولد از مادر می‌نوشد، شقاوت‌مند می‌شود؛ چرا که «الرضاع یغیر الطباع» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳۵/۱)، لازم به ذکر است که اگر مقصود ایشان بیان زمینه برای شقاوت باشد، قابل قبول است، در غیر این صورت به گونه دیگری سر از جبر در می‌آورد.

افراد دیگری همچون کمره‌ای در شرح کافی، مجلسی، صادقی تهرانی و غفاری (در تصحیح کتاب تفسیر عاملی) نیز مشابه همین معنا را ارائه داده‌اند (کلینی، ۱۳۸۲: ۱؛ ۱۵۲، مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۱۳/۱۷ و عاملی، ۱۳۶۰: ۵۳۸/۳).

۶-۱-۲- گروه دوم

افراد این گروه خود به دو دسته قابل تقسیم هستند:

۱. برخی واژه «ام» را به معنای دیگری دانسته‌اند.

۲. برخی دیگر سعادت و شقاوت را ناظر به خوشبختی و بدبختی در دنیا لحاظ کرده‌اند.

الف. افرادی که «امّ» را به معنای مادر ندانسته‌اند

از جمله این افراد ابن شهر آشوب است که می‌نویسد: «اگر این خبر درست باشد، تأویل آن این است که سعید و شقی، امرشان در قبر آشکار می‌شود، به این دلیل که امّ به معنای هر چیزی است که رجوع به آن صورت می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید: «فامّه هاویه» (قارعه/۹)، طبق آیه شریفه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه/۵۵) زمین محل رجوع و بازگشت انسان است (ابن شهرآشوب، ۱۳۹۳: ۳۰۱ و ۳۰۰/۱).

ابن ابی جمهور هم در باب معنای احتمالی دیگر این حدیث آورده است: چنانچه مرتبه‌ای از عوالم، یعنی دنیا، مقصود باشد که در آن رشد و نمو و تربیت صورت می‌پذیرد، معنا اینگونه می‌شود که شقی در دنیا با کسب اسباب شقاوت، شقی شده و سعید نیز با کسب اسباب سعادت، به این مقام می‌رسد، همچنان که فرموده‌اند: «کما یعیشون یموتون، و کما یموتون یقبرون، و کما یقبرون یبعثون، یحشرون» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳۵/۱).

به عبارت دیگر این دنیا است که انسان در شکم آن در حال گذراندن دوران جنینی خود است و مرگ، هنگامه تولد در عالم برزخ می‌باشد، همانگونه که طفل بعد از به دنیا آمدن به رحم برنمی‌گردد، انسان نیز پس از مرگ قابلیت برگشت به دنیا را ندارد، لذا معنی حدیث نبوی چنین است که سعادت‌مند کسی است که در دنیا سعادت‌مند شد و شقاوت‌مند کسی است که در دنیا به شقاوت رسید، اسفراینی، صاحبان تفاسیر من وحی القرآن، بیان السعاده، روح البیان و امام خمینی را در زمره این گروه می‌توان به حساب آورد (اسفراینی، ۱۳۳۳/۱۲۸۸: فضل الله، ۱۴۱۹: ۸۸/۱۰؛ کتابادی، ۱۴۰۸: ۲۴۶/۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۵۴/۱؛ خمینی، بی‌تا: ۶۹۷).

برای صحت برداشت از کلمه «امّ» در معنای دنیا می‌توان به این حکمت نهج البلاغه استناد جست: «النَّاسُ أَبْنَاءُ الدُّنْيَا وَ لَا يَلَامُ الرَّجُلَ عَلٰی حُبِّ أُمَّه»، مردم فرزندان

دنیا هستند و هیچ کس را بر دوستی مادرش نمی‌توان سرزنش کرد (نهج البلاغه، ۱۳۸۱: ۷۰۲).

برخی هم احتمال داده‌اند که «امّ» به معنای امّ‌الکتاب و عالم قضا باشد که منظور علم خداوند به پایان سرنوشت هر کسی است همانند شیطان که در امّ‌الکتاب جزء اشقیاء نوشته شده است (طالقانی، ۱۳۷۳: ۵۵۱/۲).

ب. افرادی که سعادت را به خوشی یا ناخوشی در دنیا تفسیر کرده‌اند

آیت‌الله سبحانی بر این باور است که در این روایت قرینه‌ای نیست که سعادت و شقاوت اخروی را برساند، بنابراین معنا می‌تواند اینگونه باشد که جنینی که از نطفه و والدین سالم از لحاظ جسمی و روحی به وجود آمده است، از همان بطن مادر متصف به صفت سعادت در زندگی دنیوی می‌شود و بالعکس جنینی که از نطفه و پدر و مادر بیمار ایجاد شده، از بطن مادرش به همنشینی با شقاوت در حیات دنیوی محکوم است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۷۶/۲؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۸۸).

قرینه برای صحت چنین تحلیلی، روایاتی است که نشانه سعادت و شقاوت را اموری دانسته است که به دنیا مربوط می‌شود، مانند «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْبَعٌ مِنَ السَّعَادَةِ وَ أَرْبَعٌ مِنَ الشَّقَاوَةِ فَأَلْأَرْبَعُ الَّتِي مِنَ السَّعَادَةِ الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ وَ الْمَسْكِنُ الْوَاسِعُ وَ الْجَارُ الصَّالِحُ وَ الْمَرْكَبُ الْبَهِيُّ وَ الْأَرْبَعُ الَّتِي مِنَ الشَّقَاوَةِ الْجَارُ السَّوُّءُ وَ الْمَرْأَةُ السَّوُّءُ وَ الْمَسْكِنُ الضَّيِّقُ وَ الْمَرْكَبُ السَّوُّءُ»^۱ پیغمبر ﷺ فرمود: چهار چیز از سعادت است و چهار چیز از شقاوت، اما چهار چیزی که از سعادت است: زن صالح، خانه وسیع، همسایه خوب و مرکب راهوار، و چهار چیزی که از بدبختی است: همسایه بد، زن بد، خانه تنگ و مرکب بد.

۶-۱-۳- گروه سوم

برخی همچون علامه طباطبایی تعبیری فلسفی از آن ارائه داده‌اند، به نظر این گروه سعادت و شقاوت وقتی در انسان محقق می‌شود که ادراک او فعلیت پیدا کرده و مستقر شده باشد، و ادراک هم از آنجایی که مجرد از ماده است قهراً مقید به قیود ماده

۱. مکارم الأخلاق، ص ۱۲۶.

و محکوم به احکام آن که یکی از آنها زمان (مقدار حرکت) است، نیست، بنابراین در واقع ما به نظرمان چنین می‌رسد که سعادت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت موجود می‌شود، و لیکن حقیقت امر این است که منشأ سعادت، یعنی ادراک از آنجایی که مجرد است مقید به زمان نیست.

پس سعادت‌تی که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود عیناً قبل از حرکت نیز وجود داشته، این امر نظیر نسبت دادن امور حادث به فعل خدای تعالی است که اگر فعل خدا را در این نسبت، مقید به زمان کرده بگوییم: "خداوند زید را در فلان روز آفریده" و یا بگوییم: "در فلان تاریخ قوم نوح را هلاک کرد؛ این تقیید در حقیقت تقیید از نظر ما است، چون ما در این نسبتی که می‌دهیم، نظرمان به خود حادثه است، و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده در نظر می‌گیریم، و گر نه فعل خدای تعالی مقید به زمان نیست، چرا که مجموع حوادث و زمان حدوث هر حادثه و سایر قیود و شرایطی را که دارد او ایجاد کرده، آن وقت چطور ممکن است عمل خود او مقید به حدود زمان شود؟ پس اینکه می‌گوییم امروز فلان مطلب را درک کردم و یا الآن فلان چیز را فهمیدم در حقیقت عمل سلول‌های دماغی و یا عصبی خود را که اموری مادی هستند مقید به زمان می‌کنیم، و گر نه اصل علم و ادراک مجرد بوده، به روز و ساعت مقید نمی‌شود، بنابراین سعادت و شقاوت انسان را می‌توان پیش از امتداد زمان زندگیش در نظر گرفت چنانکه به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان می‌توان متأخرتر از آنها دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۶/۸)، در تفسیر انوار درخشان نیز به این معنا اشاره شده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۹۹/۶).

۶-۱-۴- گروه چهارم

افرادی چون فخررازی به عنوان فرد معتقد به مبنای کلامی اشعری، به دلیل همسویی ظاهر این روایت با اصل قابل قبول مذهبش، نه تنها در معنای ظاهری روایت، خللی نمی‌بینند که آن را از دلایل محکم اعتقاد به جبر به حساب آورده، در چند قسمت از تفسیر خود که در ذیل آیه‌ای، معنای جبری بودن اعمال انسان را مطرح کرده، به عنوان مؤید، از حدیث مذکور یاد کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۲۶/۱۳ و ۱۵۳: ۳۴۸/۱۷).

باقلائی نیز معتقد است که هر انسان عاقلی می‌داند که خداوند متعال هر کس را بخواهد، سعادت‌مند و هرکس را اراده کند، شقاوتمند قرار می‌دهد، به نظر وی ادلّه فراوانی در منقولات پیامبر و صحابه درباره این معنا به ما رسیده است که روایت مذکور از جمله قوی‌ترین آنهاست (باقلائی، ۱۴۲۵: ۲۰۳)، شهرستانی نیز که یا اشعری مذهب است یا از باب تقیه خود را اینگونه نشان داده است نیز آن را حمل بر جبر کرده و آیات دالّ بر ختم و طبع قلوب را دلیل صحت آن دانسته است (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۵/۱).

۶-۲- متن سوم

این متن از دو عبارت تشکیل شده که قسمت اول آن مورد بررسی قرار گرفت، در مورد قسمت دوم شبهه‌ای در معنا وجود ندارد و آنچه در شرح آن گفته شده این است: سعادت‌مند در آخرت کسی است که از احوال دیگران عبرت گرفته، با نگاه بصیرانه به عاقبت ظالمین، از طریقه و روش آنان کناره‌گیری نموده است، همچنین متذکّر حال متّقین شده، به سوی طریق آنها میل نموده، راه آنان را در پیش گرفته باشد، در واقع گوینده برای مبالغه در اهمیت پندپذیری، آن را لازمه سعادت یا شقاوت به حساب آورده است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۲؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۴۲۵/۱۱).

۷. بررسی معیارهای صحت متن یک حدیث

در بررسی معنایی هر روایت، نخستین معیار، مخالفت نداشتن با کتاب خداست، این مطلب در احادیث به حد استفاضه رسیده است، «عن ابی عبدالله علیه السلام قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله و سلم بِمَنْئَى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»؛ ای مردم آن سخنی که از جانب من به شما رسیده اگر موافق کلام خدا بود، سخن من است، لیکن چنانچه مخالف کتاب خدا بود گفتار من نیست» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۱/۲۷)، البته منظور از مخالفت، مخالفت در لسان محاورات عرفیه است، بنابراین مخالفت بدوی از قبیل مخالفت ظاهری عام و خاص یا مطلق و مقید، از محل بحث خارج است، زیرا پس از تأمل، عقل در این مورد مخالفتی نمی‌بیند (مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۶: ۱۰۹).

همچنین بر اساس روایات، متن وارد شده باید با سنت پیامبر نیز موافقت داشته باشد «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ - وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرَفٌ»؛ هر مطلبی باید به کتاب و سنت برگردانده شده و آن سخنی که موافق کتاب خدا نباشد، باطل است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱).

در منابع اهل سنت نیز آمده است: «أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلِ الْعِصْمَةَ عِنْدَ تَنَازُعِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا فِي الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكُلُّ أَحَدٍ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُتْرَكُ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الَّذِي لَا يَنْطِقُ عَلَى الْهَوَى»؛ خداوند هنگام اختلاف بین مسلمین، ارجاع آن مطلب به کتاب و سنت را تنها راه رهایی قرار داده است، در مورد همه افراد بر این منوال است که بعضی از سخنانشان پذیرفته شده و برخی مردود دانسته شود مگر پیامبر خدا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ که از روی هوی و هوس سخن نمی گوید (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۱۸۳/۳).

در برخورد اولیه با متن حدیث مورد نظر (متن اول و دوم و قسمت اول متن سوم) این معنا متبادر به ذهن می شود که سعادت و شقاوت هرکس قبل از تولد وی معین شده و انسان در برابر این سرنوشت از پیش تعیین شده، هیچ اختیاری نخواهد داشت، حال این سؤال مطرح است که آیا این حدیث بر پیمودن اجباری راه سعادت و شقاوت دلالت داشته و با تعالیم و آموزه های دینی ناسازگار است؟

علاوه بر دلایل عقلانی و وجدانی بر اختیار انسان، در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که دال بر اختیار است مانند: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان/۳)، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾ (بقره/۲۸۶)، از سوی دیگر آیاتی داریم که در نگاه اول بوی جبر از آن استشمام می شود مانند: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾ (مائده/۴۸).

از طرفی در مقابل حدیث مذکور، طبق روایات متعددی همه انسان ها با فطرت توحیدی به دنیا می آیند و انحراف آنها از جاده توحید، ثانوی و به سبب امور خارجی و اختیار خود اوست مانند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ وَنَصْرَانِهِ وَيَمَجْسَانِهِ»؛ هر انسانی بر فطرت الهی متولد می شود و این والدین او هستند که او را یهودی، مسیحی یا مجوسی می کنند (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۹/۲).

همچنین روایاتی یافت می شود که صراحتاً دلالت بر نفی جبر و اثبات اختیار برای

انسان دارد، مانند: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَوْضَ اللَّهُ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ فَقَالَ اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُفَوَّضَ إِلَيْهِمْ قُلْتُ فَأَجَبَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى أَعْمَالِهِمْ فَقَالَ اللَّهُ أَغْدَلُ مِنْ أَنْ يُجَبَّرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ عَلَيْهِ»؛ به امام صادق عليه السلام گفتم آیا خداوند امور را به بندگانش واگذار کرده است؟ فرمودند: خداوند کریم تر از آن است که امر را به آنها واگذارد، گفتم پس خداوند بندگان را بر افعالشان اجبار می کند؟ فرمودند: خداوند عادل تر از آن است که که بنده را بر فعلی مجبور کرده، آنگاه به جهت ارتکاب، او را مجازات کند (همو، ۱۳۹۸: ۳۶۱).

مورد دیگر، پاسخ امیرالمؤمنین عليه السلام به مرد شامی است که پرسید آیا رفتن به شام به قضا و قدر الهی بوده است؟ فرمودند: «وَيَحْك! لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءَ لَازِمًا، وَقَدْرًا حَاتِمًا! لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ»؛ وای بر تو گمان کردی مقصود قضا و قدر حتمی و قطعی است؟ اگر اینگونه بود پاداش و کیفر باطل بوده و بشارت و انداز، منتفی می شد (نهج البلاغه، ۱۳۸۱: ۶۴۰).

توجه به این نکته ضروری است که سخنان و کلمات یک گوینده را نمی توان بریده و جدا از مجموع سخنان و کلماتش فهمید، به عبارت دیگر، آنجا که سخنان یک فرد هویت واحد دارد، باید آن را در ضمن آن هویت، فهم کرده، قرینه های متصل و منفصل کلام را بدان ضمیمه کرد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ۵)، بنابراین، در تفسیر روایات نیز، باید همان راهی را پیمود که در مورد آیات قرآن صورت گرفته، برخی با بعض دیگر تفسیر می شوند، چون معصوم عليه السلام سخنان متعارض نمی گوید، یعنی اگر تعارضی بین دو آموزه صحیح دیده می شود، ظاهری بوده، نیازمند تفسیر درست است، در همین راستا روایت مورد بحث نیز باید به گونه ای تفسیر شود که تعارضی با آموزه های مسلم دینی، نداشته باشد.

بررسی نظرات چهار گروه یاد شده

در میان نظرات مذکور، آنچه گروه چهارم به آن ملتزم شده اند، سر از جبر درآورده و با عنایت به آیات و روایات یاد شده، قطعاً باطل است، نظر گروه سوم، اگرچه دیدگاه درستی درباره سعاد و شقاوت بوده، در جای خود صحیح و قابل قبول است، لیکن

برای همه مخاطبان قابل فهم نبوده و نمی‌توان - حتی در حدّ یک ظنّ قوی - آنرا مقصود امام، از بیان این روایت دانست، در مورد معنای پیشنهادی گروه دوم، می‌توان گفت در مورد کلمه «امّ» اگرچه در غیر معنای مادر نیز استفاده می‌شود، لیکن آنچه متبادر به ذهن است، همان معنای مادر بوده و برداشت معنای دنیا از آن، از باب تأویل است، بنابراین از آنجایی که عدم تأویل بر تأویل برتری دارد، در اولویت قرار نمی‌گیرد، اما در مورد برداشت معنای سعادت و شقاوت دنیوی، با توجه به اینکه روایت به صورت مطلق به آن اشاره کرده، قیدی که نشانگر اختصاص آن به خوشبختی و بدبختی در آخرت باشد، وجود ندارد، می‌تواند یک احتمال معنایی قوی و قابل قبول بوده یا حداقل کلام امام در دیدگاه اول، ناظر به آن نیز باشد، اما دیدگاه اول که ناظر به روایت معصوم علیه السلام است با توضیحاتی که معنای جبر را از آن دور کند، کاملاً صحیح است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به نقلی منتسب به نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله پرداخته شد که فرمودند: «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ»، با عنایت به اینکه این حدیث، ناظر به بحث‌های کلامی بوده و در نگاه بدوی دلالت بر جبری بودن سرنوشت انسان دارد که در تعارض با آموزه‌های مسلم دینی است، برخی از بزرگان شیعه، آنرا در زمره احادیث جعلی به حساب آورده‌اند، در میان علمای اهل سنت نیز که ملاک اصلی در سنجش حدیث، سند آن است، برخی به دلیل مرفوع بودن پاره‌ای از اسناد حدیث، تعبیر «لا یثبت» را در مورد آن به کار برده‌اند، بررسی سندی این روایت در اهل سنت، نشان داد که این حدیث با اسناد صحیح نیز نقل شده و نمی‌توان با تکیه بر سند، خدشه‌ای بر صدور آن وارد نمود، البته اشعری مذهب‌ان علاوه بر پذیرش، آنرا سند محکمی بر صحت اعتقاد به جبر دانسته‌اند.

در میان شیعه نیز در مقابل افراد مذکور، تعداد زیادی از علما با تکیه بر قطعی بودن دلایل اختیار انسان در آیات و روایات، ضمن پذیرش حدیث یا احتمال صحت آن، معنایی متناسب با اصل مختار بودن انسان، از آن ارائه کرده و یا دست به تأویل آن زده‌اند، می‌توان گفت تمامی تحلیل‌های ذکر شده از جانب صاحب‌نظران در جای

خود صحیح و قابل قبول است، لیکن در میان نظرات یاد شده، روایت منقول از امام کاظم علیه السلام که در آن دلالت معنایی این روایت، علم الهی به سعادت و شقاوت فرد در هنگامی که در شکم مادر می‌باشد، دانسته شده، همچنین برداشت آیت الله سبحانی مبنی بر ناظر بودن روایت به سعادت و شقاوت دنیوی، به دلیل روان بودن فهم و مطابقت با معنای ظاهری الفاظ، اولویت داشته، چه بسا بر هم منطبق باشند.

کتاب‌نامه

۱. نهج البلاغه، ترجمه، محمد دشتی، بی‌جا، انتشارات پارسیان، چ ۴، ۱۳۸۱.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، تحقیق، مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵.
۳. ابن ابی حاتم، رازی، الجرح و التعديل، لبنان، دار الكتاب العلمیه، ۱۴۰۸.
۴. ابن ابی الحدید، عزالدین، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، بی‌جا، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷.
۵. ابن ابی عاثم، احمد بن عمرو، السنه، تحقیق، محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت، المكتب الإسلامی، ۱۴۰۰.
۶. ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الکبری، تحقیق، محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الكتاب العلمیه، ۱۴۰۸.
۷. ابن حبان بستی، محمد، کتاب الثقات، حیدرآباد الدکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۳.
۸. ابن حبان، عبدالله، الامثال فی الحدیث النبوی، تحقیق، عبد العلی عبد الحمید، سلسله مطبوعات الدار السلفیه، ۱۴۰۲.
۹. ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۲۶.
۱۰. —، تقریب التهذیب، تحقیق، محمد عوام، سوریا، دار الرشید ۱۴۰۶.
۱۱. —، الإصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق، عادل أحمد عبد الموجود وعلی محمد معوض، بیروت، دار الكتاب العلمیه، ۱۴۱۵.
۱۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
۱۳. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، تحقیق، عمرو بن غرامة العمروی الناشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵.
۱۴. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق، شعیب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد کامل قره بللی - عبد اللطیف حرز الله، دار الرسالة العالمیه، ۱۴۳۰.
۱۵. اسفراینی، اسماعیل، انوار العرفان، تحقیق، سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
۱۶. البانی، محمد ناصر الدین، سلسله الأحادیث الضعیفة والموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة، ریاض، دار المعارف، ۱۴۱۲.

١٧. —، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، بي جا، المكتب الاسلامي، بي تا.
١٨. باقلائي، ابوبكر، الانصاف في ما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به، تحقيق، زاهد كوثرى، بيروت، دارالكتاب العلمي، ١٤٢٥.
١٩. بحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغه ابن ميثم، بي جا، دفتر نشر الكتاب، ج ٢، ١٣٦٢.
٢٠. بحراني، سيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة بعثت، ١٣٧٤.
٢١. بخاري، محمد بن اسماعيل، التاريخ الكبير، حيدرآباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، بي تا.
٢٢. برقي، احمد بن محمد، رجال البرقي - الطبقات، تحقيق، محمد بن الحسن طوسي، حسن مصطفوي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٤٢.
٢٣. بهايي، محمد بن حسين، الاربعون، بي جا، دفتر نشر نويد اسلام، بي تا.
٢٤. پاينده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران، دنياي دانش، ج ٤، ١٣٨٢.
٢٥. ثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق، الإمام أبي محمد بن عاشور مراجعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢.
٢٦. جعفرى، يعقوب، تفسير كوثر، قم، هجرت، بي تا.
٢٧. حداد، محمود بن محمد، تخريج احاديث احياء علوم الدين، رياض، دار العاصمه للنشر، ١٤٠٨.
٢٨. حر عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت ١٤٠٩.
٢٩. حقي بروسوي، اسماعيل، تفسير روح البيان، بيروت، دار الفكر، بي تا.
٣٠. حلي، علي حسن علي، ابراهيم طه قيسى وحمدي محمد مراد، موسوعة الاحاديث والآثار الضعيفه و الموضوعه، رياض، مكتبه المعارف، ١٤١٩.
٣١. حلي، حسن بن يوسف، رجال العلامة الحلي، تحقيق، محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف، دار الذخائر، ج ٢، ١٤١١.
٣٢. حميرى، عبدالله بن جعفر، قرب الاستاد، قم، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٣.
٣٣. خميني، روح الله، چهل حديث، قم، مؤسسة امام خميني، بي تا.
٣٤. خويي، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، مدينه العلم، بي تا.
٣٥. ذهبى، محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، بي جا، مؤسسة الرسالة الطبعه، ج ٣، ١٤٠٥.
٣٦. —، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق البجاوي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢.
٣٧. —، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الكتاب العلمي، ١٤١٩.
٣٨. —، الكاشف، تحقيق، محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، جدّه، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣.
٣٩. سبحاني، محمد حسين، الإلهيات على الهدى الكتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمى للدراسات الاسلاميه، ج ٣، ١٤١٢.
٤٠. —، لب الأثر في الجبر و القدر - أمر بين الأمرين، قم، مؤسسة الامام الصادق، ١٤١٨.
٤١. شهرستاني، محمد بن عبد الكريم، مفاتيح الابصار و مصابيح الابراز، تهران، مركز البحوث و الدراسات للتراث المخطوطات، ١٣٨٧.
٤٢. صادقي تهراني، محمد، تفسير الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامي، ج ٢، ١٣٦٥.
٤٣. صدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق، هاشم حسيني، قم، جامعه مدرسين، ١٣٩٨.

۴۴. —، من لا يحضره الفقيه، تحقيق، على اكبر غفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۴۱۳.
۴۵. —، الأمالی، تهران، كتابچی، ج ۶، ۱۳۷۶.
۴۶. —، معانی الأخبار، تحقيق، على اكبر غفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۴۷. —، خصال، ترجمه، محمدباقر كمره‌ای، تهران، كتابچی، ۱۳۷۷.
۴۸. طباطبائی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه، محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامي حوزه علمیه قم، ج ۵، ۱۳۷۴.
۴۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، تحقيق، طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، قاهره، دارالحرمين بی‌تا.
۵۰. طوسی، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول، عبد العزيز طباطبائي، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰.
۵۱. —، رجال الطوسي، تحقيق، جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه، ج ۳، ۱۳۷۳.
۵۲. طب، عبد الحسين، كلم الطب در تقرير عقايد اسلام، بی‌جا، كتابخانه اسلام، ج ۴، ۱۳۶۵.
۵۳. عجلونی، اسماعیل بن محمد، كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، قاهره، مكتبة القدسي، ۱۳۵۱.
۵۴. عروسی حویزی، عبد العلی بن جمعه، نورالثقلین، تحقيق، هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، ج ۴، ۱۴۱۵.
۵۵. عسکری، حسن بن عبد الله، جمهرة الأمثال، بيروت، دارالفکر، بی‌تا.
۵۶. فخررازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، بيروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۵۷. فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بيروت، دارالملاکة و النشر، ج ۲، ۱۴۱۹.
۵۸. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، کتابخانه امام أمير المؤمنين علی عليه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶.
۵۹. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحيح، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بی‌تا.
۶۰. قضاعی، محمد بن سلامه، مسند الشهاب، تحقيق، احمدی بن عبد المجید السلفی، بيروت، مؤسسه الرسالة، ج ۲، ۱۴۰۷.
۶۱. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقيق، طبیب موسی جزایری، قم، دار الکتب، ج ۳، ۱۳۶۳.
۶۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقيق، حسین درگاہی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامي، ۱۳۶۸.
۶۳. کشی، محمد بن عمر، رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال کشي، انتخاب، محمد بن الحسن طوسی، حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقيق، غفاری علی اکبر و آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷.
۶۵. —، الروضة من الکافي یا گلستان آل محمد، ترجمه، محمد باقر کمره‌ای، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۸۲.

٦٦. كوفي اهوآزی، حسین بن سعید، الزهد، تحقیق، عرفانیان یزدی، قم، المطبعة العلمية، ج ٢، ١٤٠٢.
٦٧. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ج ٢، ١٤٠٨.
٦٨. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق، شیخ محی الدین، بی جا، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٢٧.
٦٩. متقی هندی، علاء الدین، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق، بکری حیانی، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ج ٥، ١٤٠١.
٧٠. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، تحقیق، ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢.
٧١. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ج ٢، ١٤٠٣.
٧٢. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق، رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ج ٢، ١٤٠٤.
٧٣. مدیر شانہچی، کاظم، علم الحدیث و درایه الحدیث، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی، ج ١٢، ١٣٧٦.
٧٤. مزی، یوسف بن عبد الرحمن، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق، بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠.
٧٥. مناوی، زین الدین محمد، فیض القدير، شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦.
٧٦. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين بقم المشرفه، ج ٦، ١٣٦٥.
٧٧. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه وژام آداب و اخلاق در اسلام، ترجمه تنبیه الخواطر، مترجم، عطایی، محمد رضا، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ١٣٦٩.
٧٨. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، بی جا، بی نا، بی تا.
٧٩. محمدی ری شهری، محمد، «پژوهشی درباره حدیث السعید سعید فی بطن امه...»، علوم حدیث، دوره ١٢، شماره ٢، تابستان ٨٦.

hadith, which is the most important criterion for their acceptance. Among the Shiite scholars, in spite of the authenticity of this hadith, some have considered it as fabricated due to the apparent implication of the hadith on the coercion of human destiny, but many have analyzed or interpreted the meaning of the hadith in such a way that is consistent with the other religious teaching and have accepted its issuance. The result of this research, which has been done by analytical-descriptive method, shows that the best analysis of the content of a hadith is to carry it on the divine knowledge to the happiness or cruelty of the individual in the mother's womb.

Keywords: *Theological Narrations, Prosperity, Misery, Document-text analysis.*

reaction between Imam (AS) and Aaron, it is possible to draw steps that have varied depending on the political and social situation: reactions such as soft, responsible, thoughtful and ignoring reaction, each of which is based on his principles of behavior.

Keywords: *Imam Reza (AS), Behavioral Principles, Aaron, Reaction.*

Document assessment and content analysis of the tradition, happiness and misery

- *Sedighe Moosavi Kiani*¹
- *Mohsen Qassem Poor*²
- *Seyyed Mahmood Tayyeb Hosseini*³

The issue of determinism and free will has always been one of the most frequent issues among Islamic theological branches. Shiites, relying on the verses of the Qur'an and the guidelines of the Infallibles (AS), consider human free will to determine their own destiny as one of their beliefs. One of the hadiths that oversees this topic is the hadith of "the prosperous is the one who prosper in their mother's womb, and the miserable is the one who misfortune in their mother's womb" which can, with little changes, be found in both Shiite and Sunnite sources. The results of the documents and text study of this narration indicate that among the Sunnis, there is a correct document to the said

1. PhD Student of Quranic and Hadith Sciences.

2. Full professor and director of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Kashan University.

3. Associate Professor, Faculty Member of Seminary and University Research Institute.

seems that Muhammad ibn Sa'ib Kalbi was neither a liar nor an extremist Shiite. The discussion method of this article is to benefit from analyzing the content and knowing rijali references.

Keywords: *Muhammad ibn Sa'ib Kalbi, Omar Falatah, Forger Narrators, Hadith Forging, Hadith History.*

Analysis of the behavioral principles and reaction of Imam Reza (as) to Aaron

□ *Ali Rahmani*¹

□ *Seyyed Ali Beheshtivand*²

It's worthy to analyze the behavior of Imam Reza (a.s) to make a role model. Imam (AS) has spent ten years of his Imamate during the era of Aaron's caliphate, and among Razavi researches, the connection between him and Aaron has been either ignored or less seen. This article intends to explore the relationship between Imam (AS) and Aaron based on the descriptive-analytical method, based on the library method among the reports. The advantage of this article with other researches is the analysis of Imam Reza (AS) 's reaction with Aaron and also the extraction of Imam (AS) behavioral principles about it that the purpose of this research is to achieve them. Principles such as the principle of responsibility and leadership, the principle of insight and deep thinking, the principle of seizing the opportunity. From the action and

1. An Academic Member of the Faculty of Jurisprudence and Fundamentals of Ijtihad Akhund Khorasani Specialized Center (Islamic Propagation Office).

2. Master of Hadith Sciences.

Forger narrator from the perspective of Omar Falatah with critical approach (Case study: Mohammad bin Saeb Kalbi)

- *Fatemeh Khanifar*¹
- *Mohammad Taqi Diari Bidgoli*²

Umar ibn Hassan ibn Uthman Falatah is one of the contemporary Sunni writers whose book *Al-Wadha fi Al-Hadith* is one of the most important sources in the study of status. He has tried to prove the origin of the forged hadiths in the last third of the first century AH and around the year 67 AH by criticizing the opinions of others and drafting historical documents. Showing the companions free from forging and introducing the Shiite as the main culprit is of his goals in this book. In this article, one of the alleged forgers in hadith (Muhammad ibn Sa'ib Kalbi) has been examined in terms of Omar Falatah. No independent work has been compiled about his personality and narrations, so it was necessary to analyze and study the personality, narrations and works of Ibn Saeb Kalbi from the perspective of several rijali, narrative, historical and interpretive books. Omar Falatah considers Ibn Kalbi as one of those who have acknowledged the status of hadith, but it seems from a careful study of sources and evaluations of the motives of the Sunnite fanatics in accusing Shiites of fabricating hadith, as well as examining the dignity of the revelation of some verses, It

1. PhD Student of Quranic and Hadith Sciences, Osouledin Faculty, Qom.

2. Professor of Theology, Qom University, Qom.

Inferring the rules of understanding hadith from Salim's narration

- Khalil Arefi¹
- Alinasiri²

After Quran, the narrations are the main source of the Islamic Sciences. In order to establish sciences based on the narrations, any researcher must first learn the rules of understanding hadith and apply them in the process of understanding hadith. The rules of understanding hadith should be derived from the sources approved by the infallibles (a.s), such as Quran, hadith and reason, although hadith is the most effective of these sources, but for this reason less attention has been paid to it. In this research, by analyzing the authentic narration of Salim, some rules of understanding the hadith have been deduced and explained, some of which are: the necessity of examining and identifying the abrogator and rejecting the abrogated narration by the abrogator, identifying the inclusive narrations and generalizing their ruling, finding the specific and specifying the general with it, , understanding of similar hadiths by Quranic and narration certainty. Therefore, in order to understand the hadith correctly, after making sure that the narration is narrated from the infallible, the mentioned rules must be applied in the process of understanding the hadith.

Keywords: *Understanding the Hadith, Hadith Jurisprudence, Rulings, Principles, Salim's Hadith*

1. PhD Student of narrative interpretation, Quran and Hadith University, Qom.
2. An Academic member of the university of sciences and industry of iran.

the Shiites, and most Shiite interpretations benefit from this heritage. On the other hand, such narrations are not devoid of harms and weaknesses, and their use requires attention and research of hadith jurisprudence. Among these interpretations, which in addition to using these narrations, has studied hadith jurisprudence in them and tried to reject and prove some of them; - What is rarely seen in Shiite commentary - is the contemporary and famous Al-Mizan commentary by Allameh Tabatabai. In this article, considering the special place of this commentary in the Islamic world, with a descriptive-analytical method and based on library research, an attempt has been made to extract and examine the components of Allama Tabatabai's hadith jurisprudence in confirming the commentary narrations according to Al-Mizan commentary. The result of this effort briefly indicates that the main components of Allameh in this field has been the presentation of narrations on the Qur'an, the comparison of narrations with Sahih, Motavatir , famous and Mostafiz narrations, the presentation of narrations on the intellect, the application of the words of narrations on the science of vocabulary, and so on.

Keywords: *Al-Mizan Commentary, Hadith Jurisprudence, Confirming Components of Narrations.*

his method of understanding hadith from this precious book. The present article, which is organized in terms of library method and in terms of content in a descriptive-analytical manner, while pointing to the prerequisites and principles of understanding hadith, explains the method of understanding hadith based on the system of indications from Sheikh Baha'i's point of view regarding Arbaeen book. The findings of this study indicate that Sheikh Baha'i uses various evidences to understand the hadith that presenting a hadith on the Qur'an, presenting a hadith on a definite tradition, forming a hadith family, using humanities (such as medicine, mathematics), and using understanding of the predecessors are among them.

Keywords: *Hadith Jurisprudence, the Method of Understanding Hadith, Shaik al-Baha'I, Arbaeen Book.*

Components of hadith jurisprudence Confirmation of interpretive narrations in Al-Mizan

- *Amanallah Naseri Karimvand*¹
- *Qassem Bostani*²

The interpretive narrations of the Infallibles (AS) are one of the most important and original interpretive sources for the correct understanding of the verses of the Qur'an, especially for

-
1. PhD Student in Quran and Hadith Sciences, Shahid Chamran Ahvaz University Sciences.
 2. Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran Ahvaz University.

Choosing of Muhammad Abduh's explanation and the approach of Kashif al-Ghatta in facing this work, reflects his unity viewpoint and could be effective in the direction of the intellectual unity of Muslims.

Keywords: *Kashif al-Ghatta, Commentary, Nahj al-Balaghah, Muhammad Abduh*

The method of understanding hadith from the perspective of Sheikh Baha'i in the book Arbaeen

- *Sayyed Ali Delbari*¹
- *Hadi Marvi*²

The knowledge of hadith jurisprudence is of special importance in the system of hadith knowledge, because on one hand, understanding hadith is the ultimate goal of all hadith research efforts, and on the other hand, it plays an influential role in the dynamics of other hadith knowledge. Hence, the scholars of hadith studies have tried to establish its principles and rules throughout the history of hadith. They have sometimes explained these rules in the introduction of hadith books or in independent works, and sometimes they have applied them in practice in their hadith works. One of the practical examples of applying the rules of hadith jurisprudence is the book Arbaeen by Sheikh Baha'i. Sheikh Baha'i's fame in Islamic sciences, especially in the knowledge of hadith and the privileged position of his Arbaeen book, has doubled the importance of extracting

1. Associate Professor of Razavi University of Islamic Sciences.

2. PhD Student in Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences.

Abstracts

Methodology of Kashif al-Ghatta in Commenting on the explanation of Nahj al-Balaghah "Muhammad Abduh"

□ *fathiyeh fattahizadeh*¹

The methodology of Kashif al-Ghatta 'on the explanation of Nahj al-Balaghah "Muhammad Abduh" is a methodical model in order to introduce this work scientifically, and it is important because it shows the kind of view of Kashif al-Ghatta in the commentaries.

The interpretive and commentative types of Kashif al-ghatta are numerous. In a part of it, he has explained the words of Ali (AS) or the words of the commentators. And in his description, he has paid special attention to the context, literary and rhetorical rules. Criticism of commentators' speech based on their ideology and also unreasonable departure from the apparent meaning of the word is one of the basic forms that Kashif al-Ghatta has proposed. Of course, alignment with the commentators is also noticeable in some of the comments.

آموزه‌های جدیدی



1. The Professor of Quranic and hadith sciences, Al-Zahra University, Responsible author.