

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ بررسی سندی و دلالتی حدیث «مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِ ... / زینب براتی
- تحلیل رابطه عبادت با ایمان در خطبه ۸۰ نهج البلاغه
- ۲۳ محمدحسین ناظمی اشنی و مهدی مردانی (گلستانی)
- تحلیل سندی و محتوایی گزاره حدیثی «إِنَّ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَداً»
- ۴۳ محمدابراهیم روشن ضمیر و علی اکبر حبیبی مهر
- تحلیل نظام روایات «محاسبه نفس» و تبیین اقسام آن / محمد میری
- ۶۵ جایگاه و آداب کار در سخن و سیره امام رضا علیه السلام
- ۸۵ محمد امامی، سید ابوالقاسم حسینی زیدی و محمد شمس الدین دیانی تیلکی
- ۱۱۱ مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی واژه «اخلاق» در احادیث / محمدرضا جواهری
- نگاهی انتقادی به خبر (لانورث) ودلالت آن بر مسئله فدک با تمرکز بر آسیب اضطراب
- ۱۳۵ نرگس خاتون حاجیان و علی نصیری
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) محمدکاظم رجائی
- ۱۷۲ ترجمه انگلیسی

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 و ... 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.

بررسی سندی و دلالتی حدیث

«مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِ...»*

□ زینب براتی^۱

چکیده

در کتاب علل الشرائع روایتی به نقل از امام صادق علیه السلام وارد شده با این مضمون که «خداوند عز و جل موجودی را مبعوض تر از احمق نیافریده زیرا محبوب ترین اشیاء که عقل باشد را از او گرفته است...»، در ظاهر متن حدیث یک منافات وجود دارد و آن این است که چگونه می شود که خداوند نسبت به فرد احمق بغض داشته باشد در حالی که خودش او را احمق آفریده است؟! واکاوی سندی حدیث بیانگر این است که سند حدیث مرسل و معنعن بوده و وثاقت یکی از راویانش نیز مشخص نیست. همچنین بررسی محتوایی و تحلیل واژگان حدیث حاکی از معنایی متفاوت از فهم رایج آن است و بیانگر اینست که «احمق» به کسی می گویند که عقل خود را به کار نبندد نه کسی که به او عقل اعطا نشده باشد. معنای واژه «سلب» نیز مؤید آنست زیرا گرفتن یک چیز بعد از اعطاء آن معنا پیدا می کند نه قبل آن، بعلاوه «بغض» بدون دلیل با عدالت خداوند و آیات قرآنی ناسازگار بوده و عقل سالم نیز آن را نمی پذیرد، بنابراین بغض الهی نسبت به احمق دلیلی داشته و آن دلیل اینست که او نعمت عقلی که خدا به او داده را به کار نبسته و با هوسرانی آن را تباه کرده است.

واژگان کلیدی: خلق الله، أبغض، الأحمق، عقل

آموزه‌های
حدیثی



* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (zeynab.barati1@gmail.com).

مقدمه

خداوند متعال آفریدگار تمام هستی و احسن الخالقین است و در آفرینش او هیچ عیب و نقصی وجود ندارد. مشاهده نظم موجود در نظام هستی و سیر انفس و آفاقی نیز ما را به این اعتراف وامی‌دارد که او بهترین آفریدگار است و هر آنچه او خلق کرده، بی نقص است، آیات قرآن و روایات بسیاری نیز بر این مسئله تأکید دارند، اما در منابع حدیثی گاه روایاتی از ائمه علیهم‌السلام مشاهده می‌شود که با این اعتقاد و حقیقت قرآنی در تضاد به نظر می‌رسد و از سوی دیگر با عدالت خداوند نیز منافات دارد، از جمله این روایت که در علل الشرایع آمده:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَهُوَ عَقْلٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۱ ح ۱).

امام صادق علیه السلام فرمودند: خداوند عزوجل موجودی را مبعوض تر از احمق نیافریده زیرا محبوب‌ترین اشیاء که عقل باشد را از او گرفته است (شیخ صدوق، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۱ ح ۳۵۵)، منافاتی که در ظاهر متن حدیث وجود دارد این است که چگونه می‌شود که خداوند نسبت به فرد احمق بغض داشته باشد در حالی که خودش او را احمق آفریده است و آن فرد تقصیری در این باره ندارد؟ این روایت که از مراسیل ابن ابی عمیر به شمار می‌رود و طبق دیدگاه برخی محققان مراسلات این شخص از اعتبار سندی برخوردار است به نظر می‌رسد معتبر بودن سند یک روایت برای اعتبار کامل حدیث و صحت آن کافی نباشد و می‌بایست محتوای آن نیز با معیارها و ملاک‌های نقد متن حدیث از جمله موافقت با محتوای آیات قرآن، روایات صحیح، بدیهیات عقلی و... سازگار باشد. ما در این مقاله با کاوش در سند حدیث و معنا و دلالت متن حدیث و در نظر گرفتن ملاک و معیارهای نقد متن، تلاش می‌کنیم میزان صحت حدیث را مورد ارزیابی قرار دهیم.

۱. مأخذشناسی حدیث

این حدیث اولین بار در علل الشرایع شیخ صدوق آمده است، سپس از آن به برخی منابع همچون بحار الأنوار مجلسی و کتاب الفصول المهمه فی اصول الأئمه (تکملة الوسائل) شیخ حر عاملی و نوادر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین فیض کاشانی راه یافته است، ولی در منابع دیگر حدیثی شیعه و اهل سنت این حدیث یا مشابه آن یافت نشد. تفاوت زیادی نیز در نقل‌های این حدیث وجود ندارد فقط در علل الشرایع «هو عقل» و در بحار الأنوار «هو عقله» و در نوادر الأخبار «من الحمق» آمده است و چون مصدر بحار و نوادر، علل الشرایع است این اختلافات به احتمال قوی در نسخه برداری‌ها صورت گرفته است.

۲. بررسی رجال حدیث

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)».

۲-۱- محمد بن موسی بن متوکل

ظاهراً محمد بن موسی بن متوکل ثقة است زیرا علامه حلی وی را ثقة دانسته است (حلی، ۱۴۰۲: ۱۴۹). شیخ صدوق نیز در مشیخه در ۴۸ مورد نام او را در سند برده است و نوعاً تعبیر «رضی الله عنه» را در مورد او به کار برده است که ظاهرش این است که به این شخص اعتماد داشته است (خوبی، ۱۴۱۳: ۳۰۰/۱۸). علاوه بر این ابن طاووس در فلاح السائل می‌فرماید: بر وثاقت ایشان اتفاق است و نقل اتفاق از سید بن طاووس خیلی مهم است؛ اگر خودش توثیق می‌کرد ممکن بود بگوییم توثیقات متأخرین اجتهادی است و اعتبار ندارد ولی ایشان اتفاق علماء بر وثاقت محمد بن موسی بن متوکل را نقل می‌کند و لذا از ناحیه ایشان مشکلی نداریم (همان).

۲-۲- علی بن حسین سعد آبادی

چند وجه برای وثاقت علی بن حسین سعد آبادی بیان شده است:

۲-۲-۱- وجه اول

همان‌طور که مرحوم خویی در معجم دارند این شخص از مشایخ بلا واسطه ابن قولویه، صاحب کامل الزیارات است (همان، ۴۰۷/۱۲).

مناقشه در وجه اول

اما اینکه علی بن حسین سعد آبادی از مشایخ بلا واسطه ابن قولویه در کامل الزیارات است و مرحوم خویی تا آخر عمر مشایخ بلا واسطه را توثیق می‌کرد و در آخر عمر تنها از توثیق مشایخ مع الواسطه ابن قولویه عدول کرد و ما هم معتقدیم که مشایخ بلا واسطه ابن قولویه ثقة‌اند و تعبیر ابن قولویه در ابتدای کامل الزیارات «و قد علمنا أننا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته» (ابن قولویه قمی، ۱۳۵۶: ۴/۱)، ظهور در توثیق مشایخ بلا واسطه دارد. ولی آقای سیستانی قبول ندارند و می‌فرمایند قرآنی وجود دارد که دلالت بر توثیق مشایخ بلا واسطه نمی‌کند، اما مهم تطبیق این نظریه بر مقام است؛

مقدمه اول: علی بن حسین سعد آبادی استاد پدر شیخ صدوق بوده است و شیخ صدوق با واسطه‌ای مثل محمد بن موسی بن متوکل از علی بن حسین سعد آبادی نقل می‌کند و خودش مستقیم او را درک نکرده است. پس نتیجه می‌گیریم که علی بن حسین سعد آبادی در طبقه اساتید پدر شیخ صدوق است و نه خود شیخ صدوق.

مقدمه دوم: این است که ابن قولویه صاحب کامل الزیارات هم طبقه خود شیخ صدوق بوده است و در کامل الزیارات از پدر شیخ صدوق یعنی علی بن حسین بابویه زیاد نقل می‌کند. اما عادتاً چگونه می‌شود که ابن قولویه که در طبقه شاگردان والد شیخ صدوق است بدون واسطه از اساتید والد شیخ صدوق نقل حدیث کند؟ عقلاً ممکن است که بگوییم ابن قولویه که حدود ۲۰ سال زودتر از شیخ صدوق فوت کرده است از متقدمین بوده است و هم پدر شیخ صدوق را و هم استاد پدر شیخ صدوق (یعنی علی بن حسین سعد آبادی) را درک کرده است. عقلاً ممکن است و امکان عقلی را انکار نمی‌کنیم ولی تنها یک مورد در کامل الزیارات پیدا شد که ابن قولویه از علی بن حسین سعد آبادی حدیث نقل کرده است و باید توجه داشت که نسخه کامل

الزیارات به سند معتبر به دست ما نرسیده است و نسخه‌ای که در بازار وجود دارد این گونه است. آیا می‌توان گفت که این نسخه که در دست ما است در آن سقطی صورت نگرفته است؟ شاید یک راوی سقط شده است: سقط و اختلاف نسخه در نسخ خطی زیاد یافت می‌شود احتمال دارد این هم یک مورد از همین موارد باشد.

۲-۲-۲- وجه دوم

وی معلم کلینی و زراری بوده و هر دو از او روایت داشته‌اند و به نظر می‌رسد، علماء در اعتبار وی اجماع داشته‌اند، همچنین احمد بن محمد بن سلیمان الزراری راجع به وی تعبیر «حدثنی مؤدبی علی بن حسین سعد آبادی» را به کار برده‌اند (همان)، و در تعلیقه بحوث در قاعده لاضرر گفته است که این تعبیر دلیل بر توثیق این شخص است. این دو وجه برای توثیق علی بن حسین سعد آبادی مشکل است.

مناقشه در وجه دوم

أما «حدثنی مؤدبی»: این تعبیر به این معنا نیست که استاد اخلاق او بوده است بلکه به این معنا است که علم آداب و صرف و نحو را پیش او خوانده‌ام و تنها به معلم دوره دبستان خود احترام می‌گذارد و حداقل احتمال این معنا داده می‌شود و لذا این تعبیر دلیل بر توثیق او نیست.

۲-۲-۳- وجه سوم

شیخ صدوق در أول فقیه فرمود که من از کتب مشهوره الّتی علیہ المعول و إلیه المرجع، حدیث نقل می‌کنم و محمد بن موسی بن متوکل صاحب کتاب نبوده است تا چه برسد به اینکه کتابش مشهور باشد و تکیه گاه امامیه باشد (قطعاً ایشان کتاب مشهوری نداشته است و گرنه نجاشی و شیخ او را در کتبشان ذکر می‌کردند زیرا نجاشی و شیخ در صدد این بودند که شیعه را از غربت کم کتاب داشتن رها کنند به گونه‌ای که حتی کتاب آغانی ابوالفرج اصفهانی که متضمن ترانه است را ذکر می‌کند و لذا این حدیث باید در کتابی قبل از محمد بن موسی بن متوکل باشد؛ حال صاحب کتاب چه کسی بوده است؟ اگر سعد آبادی صاحب کتاب باشد که خوب است و

جمله فقیه دلالت می‌کند که کتاب او مشهور است و معول و مرجع بوده است و اگر حدیث در کتاب احمد بن ابی عبدالله برقی باشد یعنی سند تشریفاتی است یعنی این حدیث را از این کتاب گرفتم و لکن برای اینکه نگویند این حدیث مرسله است سندی تشریفاتی به کتاب بیان کردم. فرض این است که شیخ صدوق شهادت داد که از کتاب‌های مشهور نقل می‌کند.

مناقشه در وجه سوم

حال اینکه قرینه داریم که برخی از کتبی که شیخ صدوق نقل کرده است جزء کتب مشهوره نبوده است، دلیل نمی‌شود که شیخ صدوق بخواهد بگوید غالباً از کتب مشهوره نقل کرده‌ام بلکه به عموم کلام ایشان أخذ می‌کنیم إلا ما خرج بالدلیل. اکثر روایت محمد بن موسی بن متوکل از علی بن حسین سعد آبادی خوب است به این شرط که محمد بن موسی متهم به اکثر از ضعفاء نباشد که ما به این شرط علم نداریم زیرا شرح حال محمد بن موسی بن متوکل در دست ما نیست، تنها ابن طاووس گفت که اتفاق بر وثاقت او می‌باشد و شیخ صدوق هم گفت «رضی الله عنه»، ولی آیا این شخص از اَجَلَاء است که اگر از ضعفاء، اکثر روایت می‌کرد خلاف شأن او بود و موجب قدح او می‌شد؟ برخی مثل برقی آنقدر بزرگ‌اند که مثل کسی است که اگر لباس سفیدی بر تن داشته باشد و لکه سیاهی روی لباس باشد آن سیاهی پیدا می‌شود. معلوم نیست محمد بن موسی بن متوکل همچون آدم جلیل‌القدر و بزرگی بوده باشد بلکه ثقه بوده است و دروغ نمی‌گفته، ولی اینکه از اَجَلَاء است که اگر از ضعفاء نقل می‌کرد سریع بگویند که این شخص، این ضعف را دارد، معلوم نیست. نتیجه اینکه علی بن حسین سعد آبادی استاد کلینی است ولی صرف استاد کلینی بودن دلیل بر وثاقت نیست.

۲-۳- احمد بن ابی عبدالله برقی

احمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمان برقی مشهور به برقی از اصحاب امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام و صاحب کتاب المحاسن و رجال است. بیشتر رجالیان شیعه و اهل سنت، او را توثیق کرده‌اند. رجالیان شیعه مانند نجاشی، شیخ طوسی و علامه

حلی برقی را ستوده و او را مورد وثوق و اعتماد دانسته‌اند (نجاشی ۱۳۶۵: ۷۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۶۳). عده‌ای نیز او را به دلیل روایت از ضعفاء، ضعیف شمرده‌اند. روایت او از راویان ضعیف و اعتماد بر احادیث مرسل موجب شد احمد بن محمد بن عیسی اشعری رییس محدثان قمی، او را از قم تبعید کند اما پس از مدتی او را به قم بازگرداند و از وی پوزش خواست و حتی در مراسم تشییع جنازه برقی پا برهنه و بدون عمامه حاضر شد تا رفتار پیشین خویش را جبران نماید (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۶۳؛ فرشچیان ۱۳۸۴: ۱۰۴). وحید بهبهانی فردی است که به انتقاد برخی از برقی در روایت از ضعفاء پاسخ گفته و می‌نویسد: «مورد اعتماد بودن برقی قطعی است و آنچه منتقدان گفته‌اند برای ما ثابت نشده، حتی اگر او بر ضعیفان اعتماد کرده باشد می‌توان گفت روش او در نقل حدیث صحیح نبوده است» (وحید بهبهانی ۱۴۱۰: ۴۳).

ابن غضائری نیز معتقد است که طعن قمی‌ها مربوط به کسانی است که احمد از آنها حدیث نقل کرده است نه خود او (ابن غضائری ۱۴۲۲: ۳۹).

۲-۴-۴ ایبه

محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علی البرقی یکی از شخصیت‌های بزرگ شیعه و از مشایخ روایت و شخصیتی مورد اطمینان نزد امام موسی کاظم و امام رضا علیهما السلام بود (مامقانی ۱۴۳۱: ۱۱۳/۳). شیخ طوسی درباره وی می‌نویسد: من أصحاب الرضا علیهما السلام ثقة (طوسی ۱۳۷۳: ۴/۳۸۶)، ابن غضائری گفته: «إِنَّهُ مَوْلَى جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، حَدِيثُهُ يَعْرِفُ وَيَنْكُرُ، وَيُرْوَى عَنِ الضَّعْفَاءِ كَثِيرًا وَيَعْتَمِدُ الْمَراسِيلَ» (قهیبی ۱۳۶۴: ۲۰/۵)، و قال النَّجاشِيُّ: إِنَّهُ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ (نجاشی ۱۳۶۵: ۸۹۸/۳۳۵)، و الإِعْتِمَادُ عِنْدِي عَلَى قَوْلِ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرِ الطُّوسِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ تَعْدِيلِهِ (علامه حلی ۱۳۸۱: ۴۷).

۲-۵-۲ ابن ابی عمیر

شیخ طوسی: «محمد بن ابی عمیر، یکنی ابا أحمد، من موالی الأزد- و اسم ابی عمیر زیاد- و کان من أوثق الناس عند النخاسة و العامة، و أنسکهم نسکا، و أروعهم، و أعیدهم» (طوسی ۱۴۲۰: ۴۰۴)، او از کسانی است که اصحاب و علماء آنچه از او رسیده است را صحیح می‌دانند و همه به فقیه بودن و عالم بودنش اقرار دارند (علامه

حلی (۱۴۰۲:۱۴۱)، بنابر روایتی از ابوعمر و، ابن ابی عمیر فقیه‌تر، صالح‌تر و فاضل‌تر از یونس بن عبدالرحمان (راوی مشهور) است (همان)، اما فردی که ابن ابی عمیر از وی حدیث را نقل می‌کند مجهول است و از وی با تعبیر «عَمَّنْ ذِكْرُهُ» یاد شده است. این مسئله ارسال حدیث را موجب شده و موجب ضعف حدیث می‌شود. هرچند که به اعتقاد برخی از بزرگان، مراسیل ابن ابی عمیر همچون مسانید بوده و صحیح می‌باشد اما صحت تمام مراسیل ابن ابی عمیر نیاز به اثبات دارد. محمد تقی شوشتری در این باره می‌نویسد: «محمّد بن ابی عمیر المشهور... ثمّ المعروف کون مراسیله کالمسانید الصحاح، ولکن یوجد فیها الشواذّ» (شوشتری ۱۴۱۰: ۵۷۹/۱۱)، بعلاوه سند حدیث نیز معنعن است و کیفیت تحمل حدیث نامعلوم است و این مورد نیز می‌تواند دلیل بر ضعف سند حدیث باشد.

۳. بررسی متن حدیث

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِّ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَهُوَ عَقْلٌ»

در ظاهر متن حدیث، یک منافات وجود دارد، چگونه می‌شود که خداوند نسبت به فرد احمق بغض داشته باشد در حالی که خودش او را احمق آفریده است و آن فرد تقصیری در این باره نداشته است؟ برای پاسخ به این سؤال و قبول یا رد حدیث، بررسی متن حدیث در چند مرحله انجام می‌شود.

۳-۱- مراجعه به شرح‌های حدیث

علامه مجلسی در شرحی که بر این حدیث دارد می‌نویسد: «بیان بغضه تعالی عبارة عن علمه بدناءة رتبة و عدم قابلیته للکمال وما یترتب علیه عن عدم توفیقه علی ما یقتضی رفعه شأنه لعدم قابلیته لذلك فلا ینافی عدم اختیاره فی ذلك أو یکون بغضه تعالی لما یختاره بسوء اختیاره من قبائح أعماله مع کونه مختاراً فی ترکه و الله یعلم» (مجلسی ۱۴۰۳: ۸۹/۱-۹۰)؛ بغض خداوند تعبیری است از علم خدا به پستی رتبه فرد احمق و عدم قابلیت او برای کمال که مترتب می‌شود بر آن عدم توفیق او بر آنچه که

مقتضی رفعت شأن اوست به علت عدم قابلیت او برای رفعت شأن پس این «بغض» با عدم اختیار او در این موضوع، منافات ندارد، یا مراد حدیث این باشد که بغض خداوند متعال نسبت به او به جهت انتخاب اوست که اعمال قبیح را با سوء اختیار خود انتخاب کرده است با اینکه برای ترک آن اختیار داشته است و خداوند می‌داند.

از ظاهر شرح علامه بر حدیث به دست می‌آید که ایشان در مقصود و مراد از بغض الهی در این حدیث دچار تردید شده (حرف ربط «أو» میان دو عبارت و عبارت «و الله يعلم»)، بیانگر این تردید است. ایشان دو احتمال را برای بغض در نظر می‌گیرد: اول اینکه بغض الهی تعبیری از علم خداوند به پستی رتبه فرد احمق است یا اینکه بغض الهی به دلیل اعمال قبیحی است که احمق با اختیار آنها را انجام داده است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تعلیقه خود بر بحار، این احتمالات را در رفع منافات موجود در حدیث کافی ندانسته و می‌نویسد: «... این منافات با دو وجهی که او (مجلسی) بیان کرده، رفع نمی‌شود زیرا علم خداوند به پستی رتبه آن فرد، بغض نامیده نمی‌شود، و همچنین عدم توفیق او به سبب عدم قابلیتش و آنچه او از اعمال قبیحه به دلیل حماقتش انتخاب می‌کند بالأخره بر می‌گردد به عدم اختیارش پس اشکال منافات همچنان باقی است» (مجلسی ۱۴۰۳: ۸۹/۱ - ۹۰، پاورقی).

ایشان خود تحلیل دیگری بر حدیث دارند و معتقدند: «حق این است (همان‌طور که از تعلیل خود امام رحمته الله علیه ظاهر می‌شود)، بغض خداوند یعنی چیزی را که از شأن انسان بود آن را داشته باشد، به او نداده است و آن عقل است که محبوب‌ترین اشیاء است در نظر خدا (و این ندادن عقل به او) به دلیل نقص خلقت اوست. پس این بغض، «بغض تکوینی» است، بدین معنی که او را از مزایای خلقت دور داشته است نه به معنی «بغض تشریحی» که به معنی دور داشتن از مغفرت و بهشت باشد و آنچه که منافات دارد عدم اختیار او بر بغض به معنی دوم است نه اول (همان).

بررسی: از کلام مجلسی رحمته الله علیه معلوم می‌شود که ایشان احمق را فردی نمی‌داند که از ابتدای خلقت به او عقل عطا نشده و اعمال قبیح او به اجبار نبود عقل باشد، بلکه او را فردی دارای اختیار می‌داند (احتمال دوم ایشان)، و از آنجا که اختیار زمانی معنا پیدا می‌کند که فرد به حسن و قبح امور پی ببرد و با اختیار خود یکی را انتخاب کند پس

فرد احمق دارای عقل بوده، زیرا وظیفه و کارکرد مهم عقل تشخیص حسن و قبح هر امری است، اما اشکال علامه طباطبائی رحمته الله علیه بر احتمال اول مجلسی که بغض را تعبیری از علم الهی دانسته بود همچنان باقی است مگر اینکه بگوییم مقصود مجلسی بیان دلیل بغض الهی بر احمق بوده،

بدین معنا که دلیل بغض الهی به احمق علم خداوند به پستی رتبه فرد احمق و عدم قابلیت او برای کمال است که ناشی از سوء اختیار فرد احمق است. اما اگر تحلیل علامه طباطبائی را بپذیریم لازمه اش این است که معتقد به خلقت دو دسته یا دو نوع انسان باشیم، انسان‌های دارای عقل و انسان‌های فاقد عقل که خداوند تکویناً عقل را به آنها نداده و احمقند ولی چنانکه آشکار است در هیچ جای قرآن و روایات چنین تقسیم بندی در خلقت انسان‌ها دیده نمی‌شود بلکه تفاوت در عملکرد انسان‌هاست که باعث چند دستگی (کسانی که تعقل می‌کنند و کسانی که تعقل نمی‌کنند)، آنها می‌شود و دعوت همه انسان‌ها به تفکر و تعقل خود دلیل بر این است که همه آنها دارای عقلند. مترجم علل الشرایع سند حدیث را مجهول دانسته اما به فرض صحت متن با بیان آمیزه‌ای از کلام مجلسی و طباطبائی رحمته الله علیه، وجود اندک حماقت در تمامی مردم،

غیر از انبیاء و ائمه علیهم السلام را بنا به مصلحتی پذیرفته و حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله را جهت تأکید نظر خود می‌آورد که ایشان فرموده: لیس احد إلا و فیه حمقة فبها یعیش؛ یعنی کسی نیست مگر آنکه در او قدری حماقت هست که به سبب آن در دنیا زندگی می‌کند (ابن بابویه ۱۳۶۶: ۲۲۲). اما با جستجویی که در جوامع حدیثی صورت گرفت چنین حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله یافت نشد و خود مترجم نیز سند و منبع روایت را ذکر نکرده است بنابراین صدور چنین حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله مورد تشکیک است. بعلاوه حتی اگر چنین روایتی واقعا از پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شده باشد نمی‌تواند مؤید نظر مترجم علل الشرایع باشد به این دلیل که اولاً از حدیث استثناء انبیاء و ائمه علیهم السلام به دست نمی‌آید، ثانیاً احتمال دارد که مقصود حضرت این باشد که انسان‌ها به دلیل دل‌بستگی به زندگی دنیایی خیلی از اوقات عقل خود را به کار نمی‌گیرند و یا بدان اعتنایی ندارند که این همان حماقت است.

۳-۲- بررسی محتوای حدیث

بررسی محتوای حدیث را در قالب چند محور سامان می‌دهیم نخست تبیین معنای واژگان «بغض»، «احمق» و «السُّلْبُ» و «عقل»، دوم عرضه حدیث بر قرآن و تبیین عقلانی حدیث است.

۳-۲-۱- واکاوی معنای واژگان

بغض: به معنای کینه و دشمنی است، چنانکه در اقرب الموارد آمده، بغض ضدّ حبّ، بغضاء و بغضه شدت دشمنی است (قرشی ۱۴۱۲: ۲۰/۱)، راغب اصفهانی نیز بغض را تنفّر نفس از شیئی دانسته بر خلاف حبّ که میل نفس به شیء می‌باشد (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۱۳۶)، معمولاً بغض و کینه آنجایی معنا دارد که طرف مقابل کاری را انجام داده که قادر به ترک آن بوده ولی آن را به‌طور عمد برخلاف نظر فردی انجام داده است و همین امر باعث شده تا از او نفرت و کینه به دل داشته باشد اما اگر عمل فرد غیر ارادی و غیر عمد باشد عقل حکم می‌کند که نسبت به وی بغض و دشمنی نداشته باشد.

امکان ندارد که خداوند انسانی را احمق خلق کند و نعمت عقل را به او ندهد سپس به دلیل اعمال ناپسند وی که به دلیل نبود عقل و عدم تشخیص درست امور بوده، نسبت به او بغض داشته باشد این مسئله با عدالت خداوند سازگار نیست و عقل نیز آن را نمی‌پذیرد. لذا دلیل بغض خداوند را می‌بایست در اعمال و رفتارهای ارادی و آگاهانه احمق جستجو کرد، و اینکه علامه طباطبایی عدم اعطاء عقل به احمق را بغض (تکوینی)، دانسته با توجه به معنای لغوی بغض نمی‌تواند صحیح باشد چرا که محال است که خداوند از ابتدای آفرینش یک موجود، بی دلیل به او بغض داشته و نعمتی را از او دریغ کند مگر اینکه بنده‌اش با داشتن نعمت عقلی که خداوند به او داده از آن درست بهره نگیرد. بعلاوه عدم اعطای نعمتی از ابتدای خلقت به یک موجود بغض نامیده نمی‌شود بلکه می‌توان گفت به دلیل علم خداوند بر اساس مصلحتی بوده نه بغض و کینه خداوند نسبت به مخلوق خویش.

الحمق: لغت‌شناسان «احمق» را قلت عقل و فساد آن (طریحی ۱۳۷۵: ۱۵۲/۵؛ ابن

منظور (۱۴۱۴: ۶۷/۱۰)، و حقیقت آن را «وضع الشيء في غير موضعه مع العلم بقبحه» (ابن اثیر جزری ۱۳۶۷: ۴۴۲/۱) می‌دانند.

طبق تعریف ابن اثیر جزری حقیقت احمق آن است که فرد چیزی را در غیر موضعش با علم به قبح آن قرار دهد. پس احمق کسی است که به قبح اشیاء علم دارد و قادر به تشخیص حسن و قبح اعمال است. بنابراین چنین کسی حتما دارای عقل است زیرا کار عقل تشخیص درست از نادرست و حق از باطل است منتها فرد احمق با اینکه می‌داند کاری نادرست و قبیح است باز هم آگاهانه عمل قبیح را انجام می‌دهد و به خاطر مداومت در اعمال و صفات ناشایست، توانایی تشخیص او رو به کاستی نهاده و مبتلا به فساد عقل می‌گردد.

اما معنای کم عقل (بستانی ۱۳۷۵: ۲)، بی عقل و نابخرد (لغت نامه دهخدا/ فرهنگ فارسی معین)، که در معنای احمق آمده اگر به معنای مورد نظر (کسی که از عقل خود درست استفاده نمی‌کند)، باشد صحیح است اما اگر بدین معنا باشد که از ابتدای خلقت فاقد عقل یا کم عقل خلق شده صحیح نمی‌باشد. روایاتی که در وصف احمق آمده نیز مؤید معنای مورد نظر است از جمله: از حضرت عیسی عليه السلام پرسیدند که احمق کیست؟ فرمود: «... الْمُعْجَبُ بِرَأْيِهِ وَ نَفْسِهِ الَّذِي يَرَى الْفَضْلَ كُلَّهُ لَهُ لَا عَلَيْهِ وَ يُوجِبُ الْحَقَّ كُلَّهُ لِنَفْسِهِ وَ لَا يُوجِبُ عَلَيْهَا حَقًّا فَذَاكَ الْأَحْمَقُ الَّذِي لَا حِيلَةَ فِي مُدَاوَاتِهِ» (مفید ۱۴۱۳: ۲۲۱)، خود رأی خودپسند، کسی است که هر چه فضیلت است از آن خود می‌داند و برای دیگران، بر خود هیچ فضیلتی قائل نیست، همه حقوق را برای خود می‌داند و هیچ حقی برای دیگران بر خود قائل نیست. این است آن احمقی که چاره‌ای برای درمان او وجود ندارد. احمق کسی است که تابع هوای نفس خویش است و آرزوهای بزرگی دارد و آنها را از خداوند طلب می‌کند (علوی ۱۴۲۸: ۱۷۶)، کسی که عیب‌های دیگران را ببیند و آنها را زشت شمارد اما همان عیب‌ها را در خود ببیند، احمق واقعی است (نهج البلاغه: حکمت ۳۴۹).

احمق در هنگام برخورداری سرمست شود و در تنگدستی خود را بسیار خوار کند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۱۹)، حماقت آدمی از سه چیز شناخته می‌شود: از بیهوده گویی هایش، از پاسخ دادنش به چیزی که از او سؤال نمی‌شود، و از تهورش در کارها

(همان، ۳۲۱). هر دم به رنگی در می‌آید (همان، ۶۸۱). به خود نازیدن، بی‌آنکه اسباب آن فراهم باشد و خودستایی، بدون برخورداری از شرافت لازم، از نشانه‌های حماقت است (همان، ۸۲۳). حماقت موجب کارهای بیهوده می‌شود (همان، ۵۲). شخص احمق با هر سخنش سوگندی همراه است (همان، ۵۴۵). کسی جز احمق نادان، دانش و دانشمندان را خفیف نمی‌شمارد (همان، ۷۸۵). احمق‌ترین آدم‌ها کسی است که خوبی نمی‌کند و انتظار تشکر دارد و بدی می‌کند و توقع پاداش نیک دارد (همان، ۲۱۱). بدترین حماقت، غفلت است (همان، ۱۸۸). بزرگ‌ترین حماقت، افراط در ستایش و نکوهش است (همان، ۱۹۲). شتاب کردن در کاری پیش از توانایی بر آن و درنگ کردن بعد از دست یافتن به فرصت، نشانه حماقت است (نهج البلاغه: حکمت ۳۶۳). با توجه به ویژگی‌هایی که در روایات آمده معلوم می‌شود که احمق دارای عقل و شعور اولیه است اما از آن استفاده نمی‌کند و یا خوب به کار نمی‌گیرد و رفتارهای نابخردانه‌ای از خود بروز می‌دهد این چنین است که کم‌کم نعمت عقل از او سلب شده و در حماقت خود غرق می‌شود. علاوه بر این، روایات بی‌شمار دیگر که در نکوهش حماقت و احمق‌وارد شده، خود دلیلی بر اختیاری بودن حماقت است، زیرا اگر حماقت و یا کم‌عقلی بدون اختیار و از ابتدای خلقت با انسان بود نکوهش نیز غیر عادلانه بود و از سوی ائمه نکوهش نمی‌شد. از جمله این روایت که امام زین العابدین علیه السلام - در سفارش به فرزند بزرگوار خود حضرت باقر علیه السلام - فرمود:

«إِيَّاكَ يَا بُنَيَّ أَنْ تُصَاحِبَ الْأَحْمَقَ أَوْ تُخَالِطَهُ، وَ أَهْجُرَهُ وَ لَا تُحَادِثَهُ؛ فَإِنَّ الْأَحْمَقَ هُجْرَةٌ غَائِبًا كَانَ أَوْ حَاضِرًا، إِنْ تَكَلَّمْتَ فَضَحَهُ حُمَقُهُ، وَ إِنْ سَكَتَ قَصَرَ بِهِ عَيْتُهُ، وَ إِنْ عَمِلَ أَفْسَدَ، وَ إِنْ اسْتَرْعَى أَضَاعَ. لَا عِلْمُهُ مِنْ نَفْسِهِ يُغْنِيهِ، وَ لَا عِلْمٌ غَيْرِهِ يَنْفَعُهُ، وَ لَا يُطِيعُ نَاصِحَهُ، وَ لَا يَسْتَرِيحُ مَقَارِنَهُ، تَوَدُّ أُمَّهُ أَنَّهَا تَكَلَّتَهُ، وَ أَمْرَأَتُهُ أَنَّهَا فَقَدَتْهُ، وَ جَارُهُ بَعْدَ دَارِهِ، وَ جَلِيسَةُ الْوَحْدَةِ مِنْ مُجَالَسَتِهِ. إِنْ كَانَ أَصْعَرَ مَنْ فِي الْمَجْلِسِ أَغْنَى مَنْ فَوْقَهُ، وَ إِنْ كَانَ أَكْبَرَهُمْ أَفْسَدَ مَنْ دُونَهُ» (طوسی: ۱۴۱۴: ۶۱۳-۶۱۴).

فرزندم! از همنشینی یا رفت و آمد با احمق پرهیز و از او دوری کن و با وی هم‌سخن مشو؛ زیرا آدم احمق، غایب باشد یا حاضر، پست و فرومایه است؛ هرگاه زبان به سخن گشاید حماقتش او را رسوا کند و هرگاه خاموش شود به دلیل ناتوانی در سخن

گفتن باشد، اگر کاری کند خرابی به بار آورد و چون مسئولیتی به عهده گیرد آن را تبه سازد، نه علم خودش به کار او می‌آید و نه دانش دیگران سودش می‌رساند، به سخن خیرخواه خود گوش نمی‌دهد، و همنشینش از دست او آسوده نیست، مادرش آرزوی مرگ او را دارد و همسرش آرزوی از دست دادن او را و همسایه‌اش آرزوی رفتن از همسایگی‌اش را و همنشینش، آرزوی خلاصی از همنشینی او را، اگر در مجلسی کم‌ترین فرد مجلس باشد بالاتر از خود را به رنج افکند و اگر بالاترین فرد باشد فروستان خود را به فساد و تباهی کشاند.

همچنین عدم علاج و درمان نشدن احمق نیز که در روایت امام صادق علیه السلام از عیسی بن مریم آمده که فرمود: «إِنَّ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ عليه السلام قَالَ: دَاوَيْتُ الْمَرَضَى فَشَفَيْتُهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَأَبْرَأْتُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَعَالَجْتُ الْمَوْتَى فَأَحْيَيْتُهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَعَالَجْتُ الْأَحْمَقَ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَى إِصْلَاحِهِ...» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۱). بیماران را طبابت کردم و به إذن خدا آنان را درمان کردم، کوران مادر زاد و مبتلایان به پیسی را به إذن خدا بهبود بخشیدم، و مردگان را به إذن خدا زنده کردم، اما احمق را نتوانستم اصلاح کنم. می‌تواند به این دلیل باشد که احمق آگاهانه رفتارهای نابخردانه را انجام می‌دهد و او همانند کسی می‌ماند که خود را به خواب زده و هر چقدر هم تلاش شود تا بیدار شود بیدار نخواهد شد یا مانند کسی که بیماری دارد و نمی‌خواهد درمان شود خب چنین کسی را نمی‌توان درمان کرد. هر بیماری علتی دارد، حماقت نیز بیماری است که دلیل آن طبق روایات دلبستگی فراوان به دنیا و لذایذ زودگذر آن است.

امام علی علیه السلام - در پاسخ به سؤال از احمق‌ترین آدم‌ها - فرمود: «الْمُعْتَرِّ بِالْدُنْيَا وَهُوَ يَرَى مَا فِيهَا مِنْ تَقَلُّبِ أَحْوَالِهَا» کسی که دگرگونی‌های دنیا را می‌بیند و باز دلبسته و فریفته آن می‌شود (ابن بابویه ۱۴۰۳: ۱۹۹). همچنین فرمودند: الْعَاجِلَةُ غُرُورُ الْحَمَقِيِّ؛ دنیای زودگذر، فریب دهندهٔ مردمان احمق است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۱) تا آنجا که فریفتگی و دل بستن به دنیا آنها را گرفتار آرزوهای طولانی و هوسرانی می‌کند. امام علی علیه السلام فرمودند: الْأَمَالُ غُرُورُ الْحَمَقِيِّ؛ آرزوها نابخردان را می‌فریبد (همان، ۴۰). اللَّهُمَّ قُوْتُ الْحَمَاقَةِ؛ هوسرانی خوراک حماقت است (همان، ۵۲). لذا برای دستیابی به مطامع دنیوی خود و رسیدن به آرزوهایش، حق را آگاهانه کنار می‌نهد و به باطل رو می‌کند،

در سخن گفتن عجله می کند و بدون فکر سخن می گوید، از سرنوشت دیگران پند نمی گیرد، خود را بزرگ می بیند و کارهای بیهوده انجام می دهد «السُّلْبُ: نزع الشيء من الغير على القهر، قال الله تعالى: ﴿وَأِنْ يَسْأَلِبُهُمُ الدُّبَابُ شَيْئاً لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ (حج/۷۳)، (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۴۱۹)، مراد از سلب، گرفتن چیزی با قهر می باشد و مقصود از قهر غلبه توأم با توانائی است (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۶)، که غالباً برخلاف میل فرد مغلوب است چنانکه وقتی مگس چیزی را از انسان می رباید توانایی این کار را دارد و انجام می دهد هر چند تمایل انسان در آن نباشد اما این مسئله به معنای سلب اختیار از انسان و اعمال زور و قدرت نیست؛ زیرا انسان می تواند مگس را از کالای خود دور کند یا آن را از دسترس مگس دور نگه دارد.

بنابراین در حدیث مورد بحث، مقصود از سلب عقل احمق توسط خداوند می تواند این باشد که فرد احمق با اختیار خود از عقل خود درست مراقبت نکرده و آن را درست به کار نمی برد لذا عقل در معرض آسیب ها و آفات قرار گرفته و دچار نقصان و فساد می شود هرچند که فرد بر آن متمایل نباشد. و اینکه سلب به خداوند نسبت داده شده به این دلیل است که این رابطه (نقصان عقل به دلایلی و رشد عقل از راه های دیگر)، قانون و سنت الهی است و در سنت الهی تغییر و تبدیلی نیست ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (احزاب/۶۲)، و این انسان است که باید راه رشد عقل را بگیرد و برای آن تلاش کند بعلاوه «سلب» یک چیز بعد از اعطاء آن است وگرنه چیزی که خلق و اعطا نشده، گرفتن آن معنا نخواهد داشت. بنابراین از عبارت «سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَ هُوَ عَقْلُهُ» این مطلب به دست می آید که خداوند در ابتدای خلقت به احمق عقل داده ولیکن به دلایلی این عقل از او گرفته شده است و مهمترین آن دلایل استفاده نکردن و به کار نبستن عقل و کفران نعمت عقل است.

عقل: عقل در لغت به معنای فهم، معرفت و درک (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۹/۵)، و «ضد حمق» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۱۱) است، در اصل از «عقال» به معنای طنابی است که بر پای شتر می بندند تا حرکت نکنند، و از آنجا که نیروی خرد، انسان را از کارهای ناهنجار باز می دارد این واژه بر آن اطلاق شده است. بعضی «عقل» را به معنی «حجر» و «منع» تفسیر کرده اند، و بعضی آن را به معنی «علم به صفات اشیاء از حسن

و قبح و کمال و نقصان» می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۹۵/۸). و در اصطلاح «عقل نیرویی است که خداوند در وجود بشر قرار داده تا به وسیله آن خیر و صلاح زندگی مادی و معنوی را تمیز دهد و نفس را از آنچه خلاف خیر و صلاح آدمی است باز دارد و قوی‌ترین وسیله در تحصیل سعادت و کمال است» (همان، ۱۹۷)، با توجه به روایات معصومین علیهم‌السلام عقل دارای دو مرتبه است: عقل فطری و عقل اکتسابی که بر اثر تجربه، حیات و رشد عقل فطری تحصیل می‌شود.

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «العقل عقلان: عقل الطبع، و عقل التجربة، و کلاهما یؤدی الی المنفعة و الموثوق به صاحب العقل و الدین، و من فاته العقل و المروة، فرأس ماله المعصية...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶/۷۵)، عقل دو نوع است «عقل طبیعی و عقل تجربی، و هر دو مایه سود است، و تنها کسی مورد اطمینان است که هم عقل داشته باشد و هم دین و آنکه از عقل و جوانمردی بی بهره باشد بیشترین کارش گناه است»، عقل طبیعی یا ذاتی و فطرتی همان منبع درکی است که خداوند رحمان در بنی آدم قرار داده است برای اینکه از حیوانات و از جماد و نبات متمایز باشد. عقل فطری در نوع انسانی به طور بالقوه وجود دارد و این گونه نیست که خداوند دسته‌ای از انسان‌ها را از آن محروم کرده باشد. و عقل اکتسابی و تجربی در اثر رفت و آمد و معاشرت با مردم، تبادل افکار و مباحثه و انتقاد و مطالعه، حاصل می‌شود. البته همان‌طور که عواملی همچون دانش، ادب، تجربه، تقوا، یاد خدا، همنشینی با حکیمان و... در شکوفایی عقل و فروزانی شعله‌های خرد مؤثر است،

بعضی از کردارهای ناشایست انسان‌ها نیز باعث خاموشی این چراغ هدایت می‌شود که می‌توان گفت واژه «سلب» در روایت مورد بحث اشاره به خاموشی و تباهی چراغ عقل دارد، به عنوان نمونه پیروی از هوای نفس، حب دنیا، کبر و نخوت و خشم و غضب از مهمترین دشمنان عقل، از سوی پیشوایان ما معرفی شده است. چنانکه فرموده‌اند: پیروی از هوای نفس عقل را تباه می‌سازد (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۹۹/۱)، عامل فساد عقل، حب دنیا است (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰: ح ۵۵۴۳)، بدترین آفات عقل، کبر و نخوت است (همان، ۵۷۵۲)، خشم و غضب، عقل‌ها را تباه می‌کند (همان، ح ۱۳۵۶)، بنابراین می‌توان گفت خداوند به تمام انسان‌ها در بدو خلقت عقل ذاتی و فطری را عطا

نموده و راه‌های شکوفایی عقل را نشان داده است. منتها انسان عاقل با مطالعه در سرگذشت پیشینیان و درس گرفتن از تجربیات خود و دیگران و گوش فرا دادن به ندای دعوت پیامبران و... عقل فطری خود را شکوفا کرده و دارای عقل اکتسابی می‌شوند ولی افراد احمق با وجود عقل فطری به دلیل سرگرم شدن به دنیا و آرزوهای طولانی، قدرت تشخیص حق از باطل در آنها ضعیف شده، گویا پرده‌ای بر چشم‌ها و قلب‌های آنها افکنده می‌شود. لذا از سرگذشت دیگران پند نمی‌گیرند، به دلیل غرور و نخوت با حکیمان همنشینی ندارند، از تجربیات بهره‌ای نمی‌گیرند و گرفتار گناهان بسیار و کارهای احمقانه بی‌شماری می‌شوند.

۳-۲-۲- عرضة حدیث بر قرآن

مراد از عرضه کردن حدیث به قرآن این است که آیه یا آیاتی از قرآن حدیث را رد نکنند و یا حدیث با روح کلی قرآن در تنافی نباشد (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۱۱۶). تکیه بر معنای ظاهری حدیث بدون در نظر گرفتن معنای دقیق واژگان، خوانشی از حدیث را ارائه می‌دهد که با آیاتی از قرآن منافات داشته و آیات قرآن، آن را رد می‌کند. از جمله آیه شریفه ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون/ ۱۴)، خداوند احسن الخالقین است. چرا که اگر معنای اولیه حدیث را بپذیریم که «خداوند موجودی را مبعوض‌تر از احمق نیافریده زیرا محبوب‌ترین اشیاء که عقل باشد را از او گرفته است» لازمه‌اش این خواهد بود که خداوند دسته‌ای از انسان‌ها را فاقد عقل آفریده باشد که نوعی نقص در خلقت آن گروه از انسان‌ها محسوب می‌شود در حالی که آیه مذکور این معنا را رد می‌کند.

بعلاوه بر اساس تعالیم قرآن خداوند عادل است و به بندگانش ظلم نمی‌کند ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران/ ۱۸۲)، و بدون دلیل بر کسی غضب نمی‌کند بنابراین حتماً دلیلی برای غضب خداوند بر احمق وجود دارد و آن این است که او از عقل خود درست استفاده نکرده و آن را به کار نمی‌بندد و این چنین کفران نعمت کرده و نعمت را از دست می‌دهد نه اینکه خداوند بدون دلیل بر احمق غضب کرده و عقل را از او سلب کند.

نتیجه‌گیری

در سند حدیث علی بن حسین وثاقتش ثابت نیست محمول و مهمل است. عبارت (عَمَّنْ ذَكَرَهُ) بیانگر مرسل بودن سند حدیث است. بعلاوه سند حدیث نیز معنعن است و کیفیت تحمل حدیث نامعلوم است که این عوامل باعث ضعف سند حدیث می‌شود. بعلاوه به نظر می‌رسد تحلیل‌های مختلف درباره متن حدیث و یا حتی رد آن به دلیل مجهول بودن یکی از راویان، ناشی از خوانش غلط متن روایت و عدم دقت در واژگان حدیث و معانی آنها باشد. واکاوی معنای دقیق واژگان حدیث حاکی از آن است که «احمق» کسی را گویند که عقل خود را به کار نبندد نه کسی که به او عقل اعطاء نشده باشد و معنای واژه «سلب» نیز مؤید آنست زیرا گرفتن یک چیز بعد از اعطاء آن معنا پیدا می‌کند نه قبل آن. بعلاوه «بغض» بدون دلیل با عدالت خداوند و آیات قرآنی ناسازگار بوده و عقل سالم نیز آن را نمی‌پذیرد. بنابر این خوانش صحیح روایت این خواهد بود که در میان موجوداتی که خداوند خلق کرده است مبعوض‌تر از احمق (در پیشگاه الهی) کسی نیست زیرا با وجود عقل و شعوری که خداوند به او داده، به خاطر دل‌بستگی شدید به دنیا و امور دنیایی، عقل را به کار نبسته لذا زنگار و پرده‌ای بر آن افکنده شده و قدرت تشخیص درست از نادرست او رو به کاستی نهاده و غرق در گناهان و اقدامات احمقانه می‌شود.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه رضایی.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، بی‌نا، قم، ۱۳۶۷.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ترجمه، ذهنی تهرانی، چاپ اول، بی‌نا، قم، ۱۳۸۰.
۴. — علل الشرائع، ترجمه، مسترحمی، چاپ ششم، بی‌نا، تهران، ۱۳۶۶.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال (ابن الغضائری)، چاپ اول، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، قم، ۱۴۲۲.
۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، چاپ اول، بی‌نا، نجف اشرف، ۱۳۵۶.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴.
۸. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة و ازاخة الإشتباهات عن الطرق و الأسناد، چاپ اول، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۳.
۹. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، بی‌نا، تهران، ۱۳۷۵.

۱۰. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، فوائد الرجالیه، تحقیق، حسن خاقانی، چاپ دوم، مکتب الأعلام الإسلامی، قم، ۱۴۱۰.
۱۱. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ دوم، بی نا، قم، ۱۴۱۰.
۱۲. خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ پنجم، بی نا، بی جا، ۱۴۱۳.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بی نا، دمشق، ۱۴۱۲.
۱۵. سلیمانی، داود، فقه الحدیث و نقد الحدیث، چاپ سوم، فرهنگ و دانش، تهران، ۱۳۹۰.
۱۶. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه، محمد دشتی، چاپ دوم، عروج اندیشه، مشهد، ۱۳۹۰.
۱۷. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، چاپ دوم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۰.
۱۸. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، بی نا، تهران، ۱۳۷۵.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، چاپ اول، بی نا، قم، ۱۴۱۴.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، طبعه الثالثه، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۳۷۳.
۲۱. — فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، چاپ اول، مکتبه المحقق الطباطبائی، قم، ۱۴۲۰.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، چاپ اول، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد مقدس، ۱۳۸۱.
۲۳. — خلاصة الأقوال، چاپ اول، مؤسسة نشر الفقاهه، بی جا، ۱۴۱۷.
۲۴. — رجال العلامة الحلی، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۲.
۲۵. علوی، محمد بن علی بن الحسین، المناقب (للعلوی)/الکتاب العتیق، چاپ اول، دلیل ما، قم، ۱۴۲۸.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰.
۲۷. فرشچیان، رضا، پیشگامان تشیع در ایران، چاپ اول، انتشارات زائر، قم، ۱۳۸۴.
۲۸. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، بی نا، ۱۴۱۲.
۲۹. قهپایی، عنایة الله، مجمع الرجال، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
۳۰. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، چاپ اول، قم، بی نا، ۱۴۱۰.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷.
۳۲. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۳۱.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، بنادر البحار (ترجمه و شرح خلاصة کتاب العقل و العلم و الجهل جلد ۱ و ۲ بحار الأنوار) مترجم، فیض الإسلام اصفهانی، علی نقی، چاپ اول، انتشارات فقیه، تهران، بی تا.
۳۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ناشر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰.
۳۶. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین.
۳۷. مفید، محمد بن محمد، الإختصاص، چاپ اول، بی نا، قم، ۱۴۱۳.
۳۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چاپ ۶، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۳۶۵.

تحلیل رابطه عبادت با ایمان

در خطبه ۸۰ نهج البلاغه *

- محمدحسین ناظمی اشنی^۱
- مهدی مردانی (گلستانی)^۲

چکیده

نسبت کاستی ایمان به زنان در خطبه هشتاد نهج البلاغه، به ظاهر حکایت از نقص استعدادی زنان در رسیدن به کمال دارد. خصوصاً آنکه کاستی ایمان آنها به کناره گیری از نماز در هنگام عادت ماهانه مستند شده است. از آنجا که مهمترین کمال در اندیشه دینی تقرب به خداوند و دستیابی به ایمان کامل است، نقص ایمان زنان به معنای نفی برابری زن و مرد در ارزشمندی خواهد بود و متن یاد شده، حکایت از نقص توان زن در رسیدن به حقیقت ایمان دارد. از این رو بررسی این پرسش، از اهمیت بسیار برخوردار است که معنای این روایت چیست؟ ایمان چه معنایی دارد و نقش عمل به تکالیف در ایمان چقدر است؟ این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی بر پایه فرضیه صدور روایت، اعتنا به ظاهر آن و توجه به آیات و روایات دیگر مبنی بر عدم فرق بین زن و مرد در قبول عبادات، به اظهار نظر پیرامون این روایت پرداخته است. زنان به علت دوری از نماز و روزه در

آموزه‌های حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴.

۱. استادیار، گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان (64nazemi@gmail.com).

۲. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

بعضی از روزها، دچار نقص در ایمان هستند. از طرفی امکان جبران این نقص برای زنان وجود دارد. به همین خاطر تعارضی با قرآن یا سائر روایات ندارد. **واژگان کلیدی:** عبادات، مشکل الحدیث، شبهات نهج البلاغه، نقصان ایمان زنان

مقدمه

زنان نیمی از جمعیت فعال جامعه را تشکیل می‌دهند و نظام خانواده نیز مبتنی بر روابط زن و مرد است. از این منظر مباحث مرتبط با زنان و جایگاه آنان نسبت به مردان و جامعه از مباحث چالشی در دنیای مدرن است که مخالفان با دستاویز قرار دادن آن در پی ضربه زدن به اسلام و یا سست کردن اعتقادات مردم هستند. به این جهت رصد شبهات و پاسخ‌گویی به آنها اهمیت ویژه‌ای دارد. یکی از این شبهات که جامعه زنان را درگیر کرده است، کاستی ایمان آنها در برخی متون دینی است. جایگاه ویژه ایمان در روایات بر کسی پوشیده نیست، چون بنده مؤمن آن‌قدر نزد خداوند ارزش دارد که خداوند متعال به خاطر یک مؤمن، نابودی را از یک گروه برمی‌دارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۲/۲۴۷)، و اگر پرده از جلوی چشم مردم برداشته می‌شد و به رابطه خداوند با بنده مؤمن نگاه می‌کردند، گردن‌هایشان را در نزد مؤمنان خاشع می‌کردند و امور مؤمنین را آسان و اطاعت از مؤمنین برای مردم راحت می‌شد (همان، ۸/۳۶۵). هر بنده‌ای دوست دارد بهترین کار و محبوب‌ترین کار در نزد خداوند را انجام دهد تا به او نزدیک‌تر شود و هیچ چیزی محبوب‌تر نزد خداوند، از ایمان به او، ترک آن چیزی که از آن نهی فرموده، نیست (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۱). یک شیء با ارزش در دسترس همه افراد قرار نمی‌گیرد و باید برای به دست آوردن آن تلاش کرد. به همین خاطر خداوند متعال، مال را هم به کسی که دوستش دارد و دوستش ندارد می‌دهد ولی ایمان را فقط به کسی می‌دهد که او را دوست دارد و وقتی خداوند بنده‌ای را دوست داشت به او ایمان را عطا می‌کند (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱/۴۶۷).

اهداف انسان‌ها نشانه شخصیت و باطن حقیقی افراد است و هر قدر هدف انسان عالی باشد، مقام انسان متعالی خواهد بود و بالاترین هدف برای انسان ایمان است

(تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۲۱۳/۱)، اما عبارت *إن النساء نواقص الإیمان* در خطبه هشتاد نهج البلاغه به ظاهر حکایت از نقص استعدادی زنان در رسیدن به کمال دارد و در اصطلاح حدیثی به آن مشکل الحدیث اطلاق می‌شود. خصوصاً آنکه کاستی ایمان آنها در برخی از این متون، به کناره‌گیری از نماز در هنگام عادت ماهانه مستند شده است.

از آنجا که مهمترین کمال در اندیشه دینی تقرب به خداوند و دست‌یابی به ایمان ناب است، نقص ایمان زنان به معنای نفی برابری زن و مرد در ارزشمندی خواهد بود و متن یاد شده، حاکی از نقص توان زن در رسیدن به حقیقت ایمان دارد. از این رو بررسی این پرسش، از اهمیت بسیار برخوردار است که ایمان چه معنایی دارد و نقش عمل به تکالیف در ایمان چیست؟ از بین کتاب‌هایی که به این موضوع اشاره دارند می‌توان از کتاب "زن در آئینه جلال و جمال" نگاشته آیت الله جوادی آملی "نظام حقوق زن در اسلام" نوشته استاد شهید مطهری "شخصیت و حقوق زن در اسلام" به قلم حجت الاسلام مهدی مهریزی نام برد. در بین مقالات هم دو مقاله خانم فریبا علاسوند به نام جایگاه ارزشی زنان و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در کتاب دانشنامه فاطمی قابل اعتنا است.

همچنین می‌توان به این مقالات مراجعه کرد؛ بررسی اسناد و دلالات سخنان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه پیرامون زنان نوشته مریم فقیه زاده، معنا شناسی ایمان در احادیث (*إن النساء نواقص الإیمان*) نوشته حسین افسردیر و طاهره سادات طباطبایی امین، جایگاه زن در نهج البلاغه نوشته عزت‌السادات میرخانی و تحلیلی بر خطبه ۸۰ نهج البلاغه نوشته فاطمه علایی رحمانی. آنچه در غالب نوشته‌های پیرامون این موضوع دیده می‌شود اشکال در اعتبار روایات آن، تغییر در معنای متبادر به ذهن از کلمات روایات، ایجاد شبهات متعدد به مضمون روایات بر فرض صدور است. اما در این تحقیق، فرمایش حضرت امیر علیه السلام با توجه به معنای متبادر به ذهن ترجمه می‌شود و به شبهات پیرامون آن با توجه به صدور و معنای حقیقی، پاسخ گفته می‌شود. طبق مبنای تجمیع قرائن و ظنون در باب صدور روایات از معصوم علیه السلام و با توجه به رابطه دو سویه عمل و ایمان در بخش دلالت آنها، نقصان ایمان زنان قابل فهم خواهد بود و قابلیت

جبران نقصان ایمان از طرف زنان، شبهه تعارض با قرآن و سائر روایات را برطرف می‌سازد. این مقاله به روش توصیفی تحلیلی به این موضوع می‌پردازد.

۱. رابطه ایمان زنان و انجام عبادات از نگاه اندیشمندان

سه رویکرد در مواجهه با روایت نقصان ایمان زنان در بین محققان وجود دارد. گروهی با تمرکز بر الفاظ روایت و بدون توجه به شبهات پیش رو، به ظاهر روایات معتقد شده‌اند. عده‌ای هم از ظاهر عبارت با توجیهاتی عبور کرده‌اند ولی اصل روایت را پذیرفته‌اند. در مقابل این دو گروه، کسانی هستند که اصل صدور روایت را با ادله مختلف، انکار می‌کنند. پژوهش حاضر به تبیین و نقد این سه دیدگاه پرداخته و نظریه مختار بر پایه احتمال صدور روایات و اعتنا به ظاهر روایت، توجه به آیات و روایات دیگر مبنی بر عدم فرق بین زن و مرد در قبول عبادات، ارائه شده است.

۱-۱- پذیرش روایت و دفاع از آن

عده‌ای از دانشمندان علوم اسلامی، ظاهر این روایت را پذیرفته و به دفاع از آن پرداخته‌اند. سید مرتضی با اشاره به روایت نبوی در این زمینه و در پاسخ به سؤال از معنی نقصان ایمان زنان می‌گوید: نقصان دین زنان به این معنی است که اکثر زنان در هر ماه چند روزی را از انجام عبادت محروم هستند و به ثواب آن دست نمی‌یابند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۲۴). ایشان در ادامه، جمله حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از جنگ جمل را به عنوان تأیید نقل می‌کند. ابن میثم در شرح نهج البلاغه خود می‌نویسد؛ پس از جنگ جمل که هلاکت جمع فراوانی از مسلمین را در پی داشت و از تصمیم و اراده یک زن (عایشه)، به وجود آمده بود، امام مردم را متوجه نقص زنان، نموده است. یکی از وجوه نقص، نقص در ایمان است که مستند به دوری از نماز و روزه به هنگام حیضشان شده است. بدیهی است که نماز و روزه از کمال دین و نوعی ریاضت معنوی است، دوری زنان از این ریاضت به هنگام عادت ماهانه، موجب نقص ایمان آنها می‌شود. شریعت بدین جهت از آنها در انجام این دو نوع عبادت رفع تکلیف کرده است که در حال ناپاکی هستند و شایسته نیست فرا روی حضرت سبحان به عبادت

بایستند. بعلاوه روزه نگرفتن زن‌ها وجه عقلی دیگری نیز دارد و آن ضعف مفرطی است که در اثر خونریزی در آنها پدید می‌آید. البته اسرار شریعت، ظریف‌تر از آن است که خرد انسان‌ها به آن دست یابد. به هر حال در ایام حیض، زن‌ها نباید نماز بخوانند و روزه بگیرند و این دلیل کمبود ایمان آنها است (بحرائی، ۱۳۸۵: ۱۱۸/۴). سید عباس موسوی در شرح نهج البلاغه می‌آورد؛ انجام ندادن نماز و روزه توسط زنان، اگر چه به امر شارع بوده است ولی علت دستور شارع، قصور خود زنان است. چون آنها در زمان عادت ماهانه، اهلیت برای لقاء خداوند ندارند. این طبیعت هر زن معمولی است و إلا زنان معصوم، دچار عادت ماهانه نمی‌شوند و دائما متصل به خداوند باقی می‌مانند، و کلام امام علیه السلام همچنین اشاره دارد به اینکه ایمان، قابلیت زیادی و نقصان را دارد و روایات مؤید همین مطلب است (موسوی، ۱۳۷۶: ۱/۴۵۱). در کتاب مفردات نهج البلاغه چنین آمده است: کلام حضرت که فرموده (ناقصات الإیمان) نیز در جای خود واقع است چون آن حضرت عمل را جزء ایمان محسوب کرده است. در این صورت، عمل زنان کمتر از عمل مردان است. این جریان که یک دستور خدایی است نسبت به زنان نقصی نیست ولی در مقایسه با مردان چنین جلوه می‌کند (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۲/۱۰۳۵).

۱-۲-۲- پذیرش روایت در ضمن توجیه آن

برخی از اندیشمندان، صدور این سخن را از سوی معصوم علیه السلام می‌پذیرند اما آن را به گونه‌ای معنا می‌کنند که مرادش تحقیر زنان نباشد.

۱-۲-۱- قضیه شخصیه نه حقیقیه

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه بیان می‌کند؛ همه این خطبه اشاره به عایشه دارد و اصحاب ما اختلاف ندارند که عایشه در آنچه روز جنگ جمل انجام داد اشتباه کرد ولی سپس توبه کرد و با توبه از دنیا رفت و اهل بهشت است (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۲۱۴/۶). آیت الله جوادی همین نظریه را دنبال نموده‌اند که با ذکر مقدمه‌ای، کلام ایشان بیان می‌شود.

تاریخ هر حادثه، از چگونگی وقوع آن خبر می‌دهد به همین خاطر یکی از اصولی که در تحقیق روایی باید به آن دقت کرد تاریخ صدور روایت است. هر روایتی از پس

نیازی و در پاسخ پرسشی و در مقام تبیین حقیقتی و گاه برای وضعیت ویژه‌ای صادر شده است. به تعبیر دیگر، شأن نزولی دارد که باید به آن مراجعه کرد. شهید سید محمد باقر صدر، یکی از آفت‌های اجتهاد در نصوص دینی را (تجرید الدلیل الشرعی من ظروفه و شروطه) دانسته و می‌گوید: اگر امری در عهد تشریح جایز دانسته شد، پژوهشگر باید تمام آنچه در این تجویز می‌توانسته دخالت داشته باشد را منظور کند و گرنه تعمیم حکم یا منظور نکردن شرایط خارجی آن زمان، امری خطا خواهد بود. به همین دلیل آیت الله جوادی می‌گوید: گاهی حادثه یا موضوعی، در اثر یک سلسله عوامل تاریخی، زمان، افراد، شرایط و اسباب آن، ستایش یا نکوهش می‌شود. معنای ستایش یا نکوهش بعضی حوادث و یا امور جنبی یک حادثه، این نیست که اصل طبیعت آن شیئی قابل ستایش یا نکوهش می‌باشد بلکه احتمال دارد زمینه خاصی سبب این نکوهش یا ستایش شده باشد. مثلاً اگر از قبیله‌ای ستایش به عمل آمده، احتمال دارد در اثر آن باشد که مردان خوبی در آن عصر از این قبیله برخاسته‌اند و شاید در فاصله‌ای کم ورق برگردد و افراد دیگری از آن قبیله برخیزند که مورد نکوهش قرار بگیرند.

با توجه به این نکته باید گفت بخشی از نکوهش‌های نهج البلاغه در مورد زن، ظاهراً به جریان جنگ جمل بر می‌گردد. همان‌گونه که از بصره یا کوفه نیز در این زمینه نکوهش شده است با اینکه بصره رجال علمی فراوانی تربیت کرده و کوفه مردان مبارزی تقدیم اسلام نموده است و بسیاری از کسانی که به خونخواهی سالار شهیدان برخاستند از کوفه نشأت گرفتند و هم اکنون نیز کوفه جایی است که به انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام در آنجا نماز می‌خوانند و نمی‌توان گفت که چون از کوفه یا بصره نکوهش شده است پس آن دو شهر برای همیشه سزاوار نکوهش هستند. روایتی که در نهج البلاغه وارد شده است به عنوان یک قضیه حقیقیه نیست تقریباً نظیر قضیه شخصییه یا خارجییه است. اصل قضیه این است که عایشه این جنگ را به راه انداخت، اهل سنت نیز به این اعتقاد دارند و شاهدش اینکه ابن ابی الحدید معتزلی خطای عایشه را قبول کرده ولی توهم کرده که او با توبه مرده است، ولی دیگران می‌گویند بدون توبه مرده است (جوادی آملی، ۱۴۱۷: ۳۷۵).

۱-۲-۲- نقصان به معنای تفاوت

عده‌ای از اندیشمندان، برای توجیه کلام حضرت علی علیه السلام نقصان را به معنی متفاوت بودن دانسته‌اند و می‌نویسند؛ ظاهر این خطبه و کلمه نواقص، مخالف آیات قرآن کریم و عقائد و فلسفه اسلامی است، اگر بگوییم خدا نیمی از انسان‌ها را ناقص آفرید تنها راه جمع آن با سائر ادله این است که در واژه نواقص تصرف کنیم و معنای آن را تفاوت و اختلاف بدانیم که در واژه‌های قرآنی نیز به جای هم به کار رفته‌اند. در این صورت تضاد ظاهری این خطبه با آیات قرآن و مبانی اعتقادی برطرف می‌گردد. کلمه نواقص در اینجا یعنی تفاوت و تفاوت در آیه سوم سوره ملک ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ به معنی نقص است. امام علیه السلام در این خطبه می‌خواهند بفرمایند زن و مرد هر کدام روحیات و صفات مخصوص به خود را دارند و جایگاه هر کدام باید حفظ شود. پس عایشه را که یک زن است سوار بر شتر، فرمانده خود قرار ندهید که شورش بصره را به پا کند و آن همه خون مسلمانان را به زمین بریزد (خزعلی، کبری و بهزاد پور، سیمین دخت، و آیت‌اللهی، زهرا، ۱۳۸۰: ۲۱۹).

۱-۲-۳- منظور از نساء، عنوان زنانگی

برخی گفته‌اند منظور از عنوان نساء در این گونه روایات، مفهوم زنانگی در اذهان عامه مردم می‌باشد نه مفهوم حقیقی کلمه. مردم آن روزگار در تعبیر زنانه و زنانگی، جنسی از آدمیان را در نظر داشتند که عموماً ساده اندیش و کم خرد بودند (همان)، به تعبیر دیگر ناقصات ایمان، زنانی هستند که غرق در امور عادی زنانه شده‌اند و هیچ ارتقای ذهنی و علمی ندارند و مانند بیشتر زنان زمان صدور روایت از فرهنگ اسلامی به دور مانده‌اند. اما زنانی که با فرهنگ اسلامی و علوم مرتبط آشنا و اهل تفکر و تقرب هستند، از این روایت خارج می‌باشند.

۱-۳-۱- عدم اعتنا به روایت

عده‌ای از اندیشمندان، روایت مورد بحث را به عنوان محور در مباحث قرار نمی‌دهند و اعتنایی به آنها نمی‌کنند که به سه دسته تقسیم می‌شوند.

۱-۳-۱- قائلین به جعلی بودن روایات

گروه اول، روایت دال بر نقصان زنان را غیر معتبر بلکه جعلی دانسته که از طرف مخالفین اهل بیت علیهم السلام و به هدف از بین بردن جایگاه خاص حضرت زهرا علیها السلام ساخته شده تا جلوی تهدیدی که از جانب آن حضرت برای حکومت وقت شکل گرفته را از بین ببرند (صانعی، ش ۵۱: ۱۲).

۱-۳-۲- قائلین به توقف در فهم روایات

این گروه از دانشمندان می گویند باید در فهم روایات توقف کنیم و این روایات را به دانشمندان عرضه کنیم آنها برای مدعای خود به ناسازگاری اندیشه موجود در روایات با ماهیت تعلیل تمسک می کنند. یعنی رابطه‌ای بین ترک نماز در ایام عادت و نقصان ایمان زنان نمی بینند و به خاطر ناسازگاری بین علت و معلول، قائل به توقف در فهم روایات هستند. ناسازگاری بین علت و معلول، دارای منشأهای متعددی در کلام این بزرگواران بوده که به آنها اشاره می شود.

الف. دستور الهی منشأ ترک نماز زنان

سید حسن فضل الله می نویسد: اینکه زنان در دین کاستی دارند چون در زمان عادت ماهانه نماز را ترک می کنند درست نیست، زن نماز را برای فرمان برداری خداوند ترک می کند و همان گونه که در واجبات اطاعت می کند باید در محرمات هم اطاعت کند. اگر نماز در زمان عادت ماهانه بر زنان حرام نبود، آنان نماز می خواندند ولی اکنون برای فرمان برداری از خداوند نماز نمی خوانند و این چگونه کاستی دین آنها به شمار می آید؟ اگر چنین است هرگاه به سفر می رویم دینمان ناقص است چون نمازمان شکسته است و روزه هم نمی گیریم. از این رو لازم است در فهم این روایات به دانشمندان مراجعه کرد (فضل الله، ۱۳۸۳: ۶۰).

ب. عادت ماهانه، مایه امتیاز زنان نه نقص آنها

آقای مهدی مهریزی بیان می کند: عادت ماهیانه زنان، مانند جنون و عقب ماندگی نیست که شر اقلی تکوین به شمار رود بلکه جزو نظام احسن تکوین و در مسیر بارداری

زنان بوده و از جمله امتیازهای آنان به شمار می‌رود زیرا زنی که عادت ماهیانه ندارد امکان بار دار شدن را از دست می‌دهد. در اندیشه اسلامی، باردار شدن زنان مجازاتی برای آنان نیست، بلکه مشقتی است که در بر دارنده کمال، ثواب و تقرب خواهد بود (مهریزی، ۱۳۸۲: ۱۲۰)، قرآن نیز، این مشقت را یاد آور شده و حتی آن را دلیلی برای احترام به مادر قرار داده است (لقمان/۱۴. احقاف/۱۵).

ج. امکان جبران عبادت ترک شده در ایام عادت ماهانه

آیت الله جوادی می‌گویند: زنان به لحاظ کمی دچار نقص در عبادت نیستند؛ زیرا شش سال زودتر از مردان پا به عرصه عبادت و تکلیف نهاده و مسئله قعود از نماز در ایام حیض پس از دوران یائسگی پایان می‌پذیرد. از سوی دیگر زنان با مناسکی همچون انجام نیایش در هنگام نماز، می‌توانند کاستی ایام عادت ماهانه را جبران نمایند چنانکه به مسافر توصیه شده تا برای جبران کاستی نماز شکسته، تسبیحات اربعه را خوانده و تکرار کند (جوادی آملی، ۱۴۱۷: ۳۷۹).

د. نقص ایمان زنان، خلاف عدالت الهی

اگر همه زنان به خاطر عادت ماهیانه دچار نقص ایمانی هستند، چرا با وجود این نقص طبیعی همچون مردان موظف به طی همان طریق هدایت با عقاب‌ها و ثواب‌های مشترک هستند؟ این روش با عدالت خداوند ناسازگار است (علاسوند، تهران، ۱۳۹۳: ۳۷/۴).

ه. عدم ارتباط ایمان با عمل

در کتاب المرأة المفاهیم والحقوق آمده است؛ ایمان یک مسئله باطنی است و به اختلاف افراد، متفاوت می‌شود و هیچ ربطی به مرد یا زن، تعداد نماز و روزه ندارد. خوارج به کثرت عبادت معروف بودند ولی مسیر آنها به طرف جهنم است. پس زن‌ها هم می‌توانند با ارتباط قلبی با خداوند متعال دارای ایمان قوی شوند (قبانجی، ۱۳۸۸: ۴۴).

۱-۳-۳- قائلین به عدم حجیت روایات

گروهی دیگر از علماء برآنند حجیت روایات نقصان ایمان زنان را از بین ببرند. این

گروه می‌گویند: حجیت خبر واحد فقط برای احکام شرعی و تعبدی است و شامل امور تکوینی و اعتقادی نمی‌شود چون در این امور نیاز به یقین داریم.

آقای مهدی مهریزی این طور تحلیل می‌کند؛ در مسائل اعتقادی و انسان‌شناختی، دلالت و سند، زمانی پذیرفته است که به مرحله قطع و اطمینان رسیده باشد و گرنه باید آن روایت را مسکوت گذاشت. از این رو به صرف صحت سند یا ظهور دلالت، نمی‌توان به استنتاج دست زد. البته کثرت، تعدد نقل و وجود اسناد بسیار می‌تواند درباره سند قطع آور باشد لکن قطعیت دلالت محتاج شواهدی فراتر از ظهور است. همچنین فهم عالمان دینی می‌تواند قرینه باشد ولی تا زمانی که شاهدی بر خلاف نباشد. مهدی مهریزی پس از این مطلب، گفتار آیت الله میرزا جواد تهرانی رحمته الله علیه را مطرح می‌کند. ایشان می‌گوید:

در مطالب اعتقادی باید به مدارک معلوم متکی باشیم. با خبر واحد غیر معلوم الصدور یا تأویل متشابهات، به نظر و میل خودمان و بدون ارجاع به محکومات، نباید به مطلبی معتقد شویم. هر روایتی که بر خلاف محکومات یا روایات متواتره قطعی الدلالة یا بر خلاف عقل فطری سلیم بود باید رد شود. اگر روایتی نه چنین مخالفی داشت و نه معلوم الصدور و معلوم الدلالة بود باید آن را به اهل بیت علیهم السلام واگذار نمود. هر مورد که ظاهر کلام بر خلاف ضروریات و مسلمات عقل فطری سلیم بود، کشف می‌شود که آن ظاهر، مراد نبوده و یا اساسا صادر نشده است مگر اینکه معلوم الصدور باشد که در این صورت باید در معنای ظاهر تصرف نمود. ایشان این‌طور ادامه می‌دهد؛ این مطلب در باب سند و دلالت، هر دو جاری است. یعنی دلالتی مورد قبول است که نص باشد و احتمال خطا نداشته باشد. بر این اساس باید گفت روایاتی که در باب معرفی زنان وارد شده، با این ملاک باید سنجیده شود یعنی زمانی می‌شود به اتکای آن روایات و حتی آیات قرآن به انسان‌شناسی پرداخت که سند روایت یقینی و دلالت روایت و قرآن نص غیر قابل تأویل باشد. با هر چیز صحیح و هر ظهوری نمی‌توان نتایجی را در این مقوله به دین نسبت داد زیرا در این حوزه نه شرع تعبد دارد و نه عقل (مهریزی، ۱۳۸۲: ۵۶-۶۰).

۱-۳-۴- تعارض روایات نقصان ایمان زنان با آیات قرآن

یکی از اصول مهم در حوزه مطالعات دینی، قرآن محوری است. قرآن نخستین منبع

دین شناسی است و روایت را باید در پرتو آن درک کرد. در روایتی این چنین وارد شده است «فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه» (آنچه موافق کتاب خداوند است، به آن تمسک کنید و آنچه مخالف است، رها کنید) (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۹/۱)، در موضوع مورد بحث هم، وقتی به آیات قرآن مراجعه می کنیم می بینیم قرآن در همه مقامات و مراتب، ایمان زن و مرد و توانایی دستیابی آنها را به مراتب ایمان یکسان دانسته است و حتی گروهی از زنان را الگوی همه انسانها قرار داده است. خداوند متعال می فرماید:

۱. ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِيمَانٌ مِثْلُ مِمَّا آتَتْ بَنَاتِهَا فَجَزَاْنَا بِهَا نِعَمًا وَأَوْجَبْنَا لَهَا وَكِفَّيْنًا فَكَانَتْ مِنَ الْمُحْسِنَاتِ﴾ (تحریم/ ۱۱-۱۲)، خداوند برای کسانی که ایمان آورده اند مثال همسر فرعون را آورده است. زمانی که گفت خدایا برای من خانه ای در بهشت بساز و مرا از فرعون و کردار او و از گروه ستمکاران نجات بده، و مثال مریم دختر عمران که پاک دامن بود پس از روح خود در او دمیدیم و او کلمات ما را تصدیق کرد و از اطاعت کنندگان بود.

۲. ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (احزاب/ ۳۵) خداوند قطعاً برای مردان و زنان مسلمان و مؤمن، بخشش و پاداش زیادی را فراهم کرده است.

۳. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (نساء/ ۱) ای کسانی که ایمان آورده اید از خداوند پروا داشته باشید، او شما را از یک انسان آفرید و همسر او را نیز از جنس او خلق کرد.

۲. تحلیل نظرات اندیشمندان اسلامی

۲-۱- نقد رویکرد اول

اعتقاد به ظواهر روایات، زمانی صحیح است که مضمون آن با حکم قطعی عقل و

داشته های قبلی دینی سنجیده، پیش زمینه های فکری، حذف و روایات بر مدار قرآن و عقل تفسیر شود. روایات در این نظریه با توجه به نگاه تحقیر آمیز نسبت به زنان، تفسیر شده است در حالی که باید به لوازم آن معتقد شد. این بزرگواران باید به تمام شبهاتی که پیرامون این نظریه می باشد، جواب بدهند مانند خلاف عدالت بودن نقصان زنان، امکان جبران عبادت های از دست رفته و حال آنکه بقاء بر نقص، تعارض با آیات قرآن مبنی بر تساوی عبادت زن و مرد است.

۲-۲- نقد رویکرد دوم

این رویکرد با توجیهاتی این روایت را معتبر دانسته اند. اما این توجیهات باید مورد دقت قرار گیرد. در نقد این کلام که شأن نزول این روایت، عایشه است، باید گفت اولاً: علتی که در روایت برای نقصان ایمان وارد شده است همه زنان را شامل می شود و مختص عایشه نیست و آن ترک عبادات در زمان عادت ماهانه است.

ثانیاً: آیا معصوم علیها السلام که رفتار و گفتارش بر همگان حجت است می تواند با یک گفتار کلی و نسبت دادن نقصان ایمان به نیمی از افراد جامعه بشری، کنایه ای به یک فرد از آنها داشته و پیروی از آن شخص را اراده کرده باشد.

ثالثاً: قرآن کریم بدون اینکه گروه و طائفه خاصی را مذمت کند به صورت مبهم و با هدف نبرد نام شخص خاص می گوید (چنین می گویند که... (بقره/۱۴۲)، و این مطلب در محاوره امری طبیعی و غیر قابل انکار بوده است ولی این کار با متهم کردن نیمی از افراد جامعه بشری به خاطر مذمت یک نفر متفاوت است. کسانی که نقص را به معنی تفاوت گرفته بودند، باید توجه نمایند که اولاً: استعمال واژه تفاوت در معنی نقصان، دلیل بر استعمال نقصان به معنی تفاوت نیست و ملازمه ای بین آنها برقرار نمی باشد. ثانیاً: تا زمانی که امکان تفسیر کلمات به معنای اصلی خودشان وجود دارد نیازی به تغییر در معنای کلمات نداریم. اما طبق نظر مختار، هم معنای متبادر به ذهن کلمات محفوظ مانده و هم تعارضی با قرآن و عقائد مسلم ندارد. به این صورت که حضرت در مقام تنبیه زنان، درخواست جبران نقص ایمان را از طرف زنان دارند و نقص زن به معنای بقای دائمی زن در این نقص نیست. در ضمن باید بیان کرد که با

توجه به ذیل روایت که استشهاد به دوران قاعدگی زنان و محرومیت از نماز و روزه می‌کند، معلوم می‌شود جنس زن مد نظر است نه عنوان زنانگی. به عبارت دیگر، عمومیت دلیل نشانهٔ عمومیت ادعا می‌باشد.

۲-۳- نقد رویکرد سوم

در این رویکرد، روایت مورد بحث، به دلایل مختلف غیر معتبر شناخته شد که لازم است مورد بررسی قرار گیرند. اما جعلی بودن این روایت، قابل قبول نیست به خاطر اینکه اولاً: هر چند رویهٔ فکری و روش عملی برخی خلفا در برخورد با زنان، تضعیف و کوبیدن زن بوده است و شاید به همین خاطر روایات نقصان ایمان در تمامی منابع معتبر روایی اهل سنت یعنی صحاح سته و سایر کتب و منابع روایی ایشان وجود دارد. اما نمی‌تواند دلیل قانع کننده‌ای برای این شبهه باشد و تنها یک حدس است. ثانیاً: وجود جایگاه خاص برای یک زن مانند عایشه در میان اهل سنت و بهاء دادن به او در مکتب روایی آنها با این نظریه سازگار نیست.

ثالثاً: وجود روایت در منابع و جوامع روایی بسیار معتبر مانند کتاب کافی به ضمیمه مباحثی که در تاریخ تدوین روایت شیعه و نحوهٔ شکل‌گیری کتب و جوامع روایی و اهتمام علماء و محدثین بزرگوار در حراست از آنها آمده است، اصل این احتمال را مخدوش می‌کند. نظریه‌ای که منشأ ترک نماز زنان را دستور الهی می‌داند، مبتنی بر این پیش فرض است که زن در ایام عادت می‌تواند همهٔ کمالات نهفته در نماز و روزه را با انجام آن استیفا نماید و تنها مانع وی حکم شارع است! در حالی که احکام الهی بر اساس رعایت مصالح و از بین رفتن مصالح مفساد می‌باشد، یعنی اگر به طور حقیقی و تکوینی، نماز و روزه در ایام عادت موجب تقرب بود، خداوند از آن نهی نمی‌کرد مگر آنکه نهی شارع صرفاً دارای جنبهٔ تسهیلی باشد. درست است که عمل زنان در ترک نماز، عمل به دستورات الهی و موجب تقرب می‌شود ولی منشأ این دستور عدم طهارت زن است.

به این مثال توجه کنید؛ مردی با توجه به دستور الهی رابطه‌ای شرعی با همسرش برقرار می‌نماید، مرد در اینجا با انجام این عمل واجب به خداوند نزدیک می‌شود ولی

جنبه دیگرش جنابت است که موجب دوری از مسجد و نماز و تقرب الهی است و تا غسل جنابت را انجام ندهد نمی‌تواند در محضر خداوند حاضر شود و از کمالات معنوی عقب می‌ماند. زنان به دستور الهی مبنی بر ترک نماز عمل نموده‌اند ولی تا طهارت خود را مجدداً به دست نیاورند از محضر خداوند دور می‌مانند. نشانه‌اش کراهت حضور زن حائض بر جنازه میت است. اگر ایمان را مانند نردبانی فرض کنیم که دارای مراتبی است قطعاً کسی که پیوسته از پلکان‌ها بالا می‌رود با کسی که هر از گاهی به هر دلیل از حرکت باز می‌ایستد تفاوت خواهد داشت. در اینجا هر دو به حکم الهی عمل می‌کنند و احکام شرعی مربوط به هر کدام نیز مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری و مقتضیات تکوینی خاصی است که دست ما از آنها کوتاه است و علم ما به آنها راه ندارد لیکن در هر صورت این مسئله را به عنوان یک واقعیت وجدانی و انکار ناپذیر باید پذیرفت که تأثیر هر یک از این دو عمل هر چند منشأ آنها، اطاعت از فرمان پروردگار است، بر نفس انسان متفاوت است. به عنوان مثال کسی که ماه مبارک رمضان در سفر است و به حکم الهی روزه می‌خورد هرگز نورانیت و معنویت را که در شرایط حضور در وطن که به فرمان خداوند روزه می‌گیرد، احساس نمی‌کند و از نظر قوت ایمانی و ظهور جلوه‌های زیبا و نورانی آن در وضعیت فروتری قرار می‌گیرد. اگر چه افطار مسافر به حکم شارع مقدس است همان‌گونه که روزه داری حاضر به حکم شارع است. بنابر این آنچه حضرت در این فراز فرموده‌اند بیان یک حالت طبیعی است و اختیاری بودن سفر و عدم اختیاری بودن عادت ماهانه تأثیری در این مطلب ندارد. آیت الله جوادی بیان نمودند که زنان زودتر به سن تکلیف می‌رسند و به لحاظ کمی، نقصی در عبادت ندارند، آنچه از کلام ایشان مستفاد می‌شود توقف در فهم روایات با توجه به اشکال امکان جبران عبادات ترک شده می‌باشد در حالی که امکان جبران، ضرری به صدور و فهم روایت نمی‌زند.

یک زن در مجموع عمر خود، ممکن است از لحاظ انجام عبادات و رسیدن به قرب الهی به بالاترین درجات برسد ولی بحث در این است که زنان با توجه به خلقت الهی در مدتی از عمر خودشان، محروم از عبادت هستند و در مورد عده‌ای از زنان احتمال عدم جبران آن وجود دارد که باعث افتادن در دام شیطان خواهد شد. به همین خاطر

حضرت به همه زنان گوشزد می کند، مبادا از یاد خدا غافل شوند و دچار نقصان ایمان گردند. در جواب کسانی که از باب خبر واحد، قائل به عدم حجیت این روایت هستند باید بیان کرد که خبر واحد در غیر احکام شرعی موجب تعبد به مضمون آن نخواهد شد بلکه مفید احتمال و موجب بررسی مفهوم آن از جهت عقل، تجربه علمی و داشته‌های دینی است. خبر واحد در اصطلاح اصولیون به خبری گفته می‌شود که اطمینان به صدور آن از معصوم علیه السلام نداریم بلکه فقط مفید ظن به صدور است، اگر چه مخبر آن از یک نفر بیشتر باشد به شرطی که به حد تواتر نرسیده باشد. حجیت خبر واحد، از مهمترین مسائل اصولی است چون علم ضروری به احکام شرعی فقط در احکام کلی، آن هم به صورت اجمالی حاصل است مثل وجوب صلاة و صوم و امثال اینها، علم غیر ضروری به احکام مثل علم حاصل از خبر مقطوع الصدور - به خاطر تواتر یا به خاطر قرائن قطعی - خیلی کم اتفاق می‌افتد. به همین خاطر بیشتر احکام شرعی با خبر واحد ثابت می‌شود و اگر حجیت آن اثبات شود باب علمی در احکام باز خواهد بود و اگر حجیت آن اثبات نشود باب علمی بسته و باب انسداد باز می‌شود (خوبی، ۱۳۸۶: ۱۴۶/۲).

خبر واحد در غیر احکام شرعی هم دارای جایگاه ویژه‌ای است به علت اینکه روایات زیادی در بحث تفسیر، اعتقادات، اخلاقیات، تاریخ و امور تکوینی داریم که می‌توانند راه‌گشای ما در این امور باشند و به عنوان نظر اسلام مطرح شوند. البته اعتقادات به دو مورد تقسیم می‌شوند.

اول: اموری که واجب است در مورد آنها به تحصیل علم و یقین پردازیم مثل معرفت خداوند. در اینجا ظن کفایت از علم نمی‌کند چون صدق معرفت به امور ظنی مشکل است. پس در صورت امکان باید دنبال علم باشیم و اگر عاجز از تحصیل علم بودیم تکلیف از گردن ما ساقط خواهد بود (سبحانی، ۱۴۳۰: ۳/۳۲۰).

دوم: اموری که تحصیل علم و معرفت در مورد آنها واجب نیست بلکه اگر علم حاصل شد، باید تسلیم آن بود مثل تفصیل برزخ و معاد. علما در این مورد از امور اعتقادی اختلاف نظر دارند. گروهی قائل به عدم حجیت خبر واحد و گروهی قائل به حجیت شده‌اند

۳. نظریه مختار

قبل از بیان دیدگاه مختار باید بیان شود که اعتقاد به ظواهر روایات زمانی صحیح است که مضمون آن با حکم قطعی عقل و داشته‌های قلبی دینی سنجدیده، پیش زمینه‌های فکری، حذف و روایات بر مدار قرآن و عقل تفسیر شود. به همین خاطر در قول مختار، بر پایه احتمال صدور روایات و توجه به ظاهر آن، توجه به آیات و روایات دیگر مبنی بر عدم فرق بین زن و مرد در قبول عبادات، اظهار نظر شده است. ظاهر بیان حضرت علی علیه السلام در این خطبه این است که زنان به علت دوری از نماز و روزه در بعضی از روزها، دچار نقص در ایمان هستند و این تعلیل، مناسب با تشکیکی بودن حقیقت ایمان (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۸، ۲۵۹)، و تأثیر عمل در ایمان است (فاطر/۱۰)، از طرفی امکان جبران این نقص برای زنان وجود دارد، به همین خاطر تعارضی با قرآن یا سائر روایات مبنی بر عدم فرق بین زن و مرد در انجام عبادات ندارد. مقصود روایات نقصان ایمان زنان این نیست که زنان برای همیشه ناقص خواهند ماند بلکه به خاطر ترک نماز و روزه و به احتمال زیاد در مورد غالب زنان، عدم عبادتِ جانشینِ نماز و روزه، ایمانشان ناقص خواهد شد. ولی دلالت ندارد که هیچ زنی نمی‌تواند به ایمان کامل برسد و جبران نقص کند. آیات قرآن هم ناظر به همین مسئله است که عبادت زن و مرد با هم فرقی ندارد هر کس عبادت بیشتر و با کیفیت نزد خداوند بیاورد در نزد خدا محبوب‌تر است.

کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام تنبه و تذکر به زنان است از این جهت که این نقص در اصل خلقت آنها وجود دارد و باید این نقص را جبران کنند. شارع مقدس هم در حد امکان راه‌هایی برای پر کردن خلأ یاد شده وضع نموده است. در رساله‌های عملیه آمده است مستحب است زن در مواقع نماز، وضو بگیرد و در محل عبادت رو به قبله بنشیند و به یاد خداوند باشد که از تقرب الهی عقب نماند. به همین خاطر امام صادق علیه السلام می‌فرماید: بیشتر اهل بهشت از مستضعفین هستند - یعنی زنان - خداوند ضعف آنها را می‌دانست پس به آنها ترحم کرد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۴۶۸/۳)، یعنی اگر چه از نماز و روزه در این ایام محروم شده‌اند ولی امکان جایگزینی دارد. افزون بر آن،

روایات متعددی داریم مبنی بر اینکه زنان راه‌های زیادی برای رسیدن به ثواب و سعادت دارند (کلینی، ۱۳۶۳: ۵/ ۹). برای مثال جهاد زن که همسرداری شایسته است، همواره برای زنان، مجال تقرب را فراهم آورده است، در حالی که ممکن است در طول عمر یک مرد، هیچ‌گاه باب جهاد، بر وی گشوده نشود.

همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده خداوند برای هر زنی که آبی به همسر خود بنوشاند، عبادت سالی را منظور می‌کند، که در تمام روزهایش روزه بوده و تمام شب‌هایش را به عبادت گذرانده و به ازای هر جرعه آب، شهری در بهشت برای وی بنا کرده و شصت گناه او را می‌بخشد. ثانیاً: اگر زنان در ایام عادت از برخی عبادات محرومند، از سوی دیگر زودتر به سن بلوغ می‌رسند و عبادات بیشتری انجام می‌دهند پس زمینه تقویت این نقص در آنها وجود دارد. بنابر این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام به این معنا نخواهد بود که در مجموع، ایمان زن از مرد کمتر است و در نتیجه کمالات انسانی وی فروتر خواهد بود تا اشکال به عدالت الهی وارد شود. ثالثاً: نقش تربیتی جمله امیرالمؤمنین علیه السلام این است که به جامعه زنان هشدار می‌دهد در دوران عادتشان گرفتار چنین وضعیتی می‌شوند، به همین خاطر از آن غافل نشده و بکوشند از راه‌های دیگری که در شرع مقرر گردیده این مشکل را هر چند که موقتی است، پر نمایند و پیوسته به ساحت مقدس کبریایی تقرب جویند.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام منشأ نقصان ایمان زنان را ترک نماز در ایام عادت ماهانه می‌دانند ولی هیچ‌موقع بیان نکردند، زنان از مردان عقب مانده‌اند. فقط اشاره دارد به اینکه اعمال در ایمان اثر گذار است و زنان به‌خاطر اینکه اکثر عمرشان، هر ماه در معرض این نقصان هستند باید توجه ویژه‌ای به این نقص داشته باشند. به این نکته هم باید دقت کرد که استشهاد به دوران قاعدگی زنان و محرومیت از نماز و روزه در ذیل روایت، نشان می‌دهد جنس زن مد نظر است نه عنوان زنانگی، به عبارت دیگر، عمومیت دلیل، نشانه عمومیت ادعا می‌باشد. همچنین باید بیان کرد که ایمان یک امر باطنی است و دارای دو عنصر شناخت و التزام قلبی که منجر به انگیزه برای انجام دستورات الهی می‌شود و انجام نماز و روزه در افزایش این دو عنصر مؤثر خواهد بود. اینکه خوارج با وجود کثرت عبادت، به جهنم می‌روند به خاطر این است که ایمان در

مرحله اول به شناخت و در مرحله دوم به رابطه عاطفی و قلبی با خداوند نیاز دارد و انجام نماز و روزه زمانی در ایمان مؤثر خواهد بود که انسان حداقل میزان شناخت واقعی و التزام قلبی را دارا باشد. خوارج بدون این دو عنصر، ظواهری را انجام می‌دادند که نه تنها در ایمان آنها مؤثر نبود بلکه بر ظلمت آنها اضافه می‌کرد، چون نماز بدون شناخت و ارادت قلبی با تعظیم برای بت‌ها تفاوتی ندارد.

نتیجه‌گیری

از لحاظ کلامی انگیزه برای عمل، جزء ایمان است و عمل در مراتب ایمان مؤثر است. دوری از عمل به وظائف، ایمان را ضعیف و در مواردی زائل می‌کند. گرچه طبق روایات، شفاعت شامل مرتکبین گناهان کبیره نیز می‌شود ولی شرط آن، وجود ایمان است و با توجه به روایات، استمرار بر گناه، ترک واجبات و غفلت از یاد خداوند، ایمان را از انسان سلب خواهد کرد. زنان به علت دوری از نماز و روزه در بعضی از روزها، دچار نقص در ایمان هستند و این تعلیل، مناسب با تعریف اکثر دانشمندان علم کلام از ایمان است. از طرفی امکان جبران این نقص برای زنان وجود دارد. به همین خاطر تعارضی با قرآن یا سائر روایات مبنی بر عدم فرق بین زن و مرد در انجام عبادات ندارد. کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام تنبیه و تذکر به زنان است از این جهت که این نقص در اصل خلقت آنها وجود دارد و باید این نقص را جبران کنند.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، شرح نهج البلاغه، چاپ سوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷.
۲. بحرانی، کمال الدین میثم، شرح نهج البلاغه، چاپ پنجم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵.
۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم، تحقیق، سید مهدی رجایی، چاپ سوم، قم، دارالکتاب الإسلامیه، ۱۴۱۰.
۴. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۸۷.
۵. جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، چاپ ششم، قم، نشر اسراء، ۱۴۱۷.
۶. خزعلی، کبری و بهزاد پور، سیمین دخت، و آیت الهی، زهرا، زن، عقل، ایمان، مشورت، چاپ اول، تهران، سفیر صبح، ۱۳۸۸.
۷. خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول، تقریر، حسینی بهسودی، نجف، مطبعة النجف، ۱۳۸۶.

۸. سبحانی، جعفر، ارشاد العقول إلى مباحث علم الأصول، تقرير، محمد حسين عاملی، چاپ سوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۰.
۹. سيد مرتضى، على بن الحسين، رسائل المرتضى، چاپ دوم، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵.
۱۰. شيخ صدوق، محمد بن علی، من لا يحضره الفقيه، تحقيق، على اكير غفاری، چاپ چهارم، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۴.
۱۱. صناعی، يوسف، مجله پیام زن، ش ۵۱،
۱۲. طباطبائی، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين، ۱۳۸۸.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، چاپ اول، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴.
۱۴. علاسوند، فاطمه، دانشنامه فاطمی، مقاله جایگاه ارزشی زن، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۵. فضل الله، محمد حسين، دنيا المرأة، ترجمه، دفتر پژوهش سهروردی، چاپ اول، تهران، دفتر نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
۱۶. قبانجی، احمد، المرأة، المفاهيم والحقوق، چاپ اول، بيروت، مؤسسة الانتشارات العربی، ۱۳۸۸.
۱۷. قرشی بنایی، سيد علی اکبر، مفردات نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی قبله، ۱۳۷۷.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقيق، على اكير غفاری، چاپ اول، تهران، دار الكتاب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۹. متقی هندی، علاء الدين علی، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، چاپ اول، بيروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۹.
۲۰. موسوی، سيد عباس، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، بيروت، دارالرسول الأکرم، ۱۳۷۶.
۲۱. مهریزی، مهدی، زن و فرهنگ دینی، چاپ اول، تهران، نشر هستی نما، ۱۳۸۲.
۲۲. —، شخصیت و حقوق زن در اسلام، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

تحلیل سندی و محتوایی گزاره حدیثی

«إِنَّ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا» *

- محمد ابراهیم روشن ضمیر^۱
□ علی اکبر حبیبی مهر^۲

چکیده

یکی از حوادث قطعی تاریخ، جریان عاشورا است که تلاش‌های بسیاری برای خاموشی یا بی فروغی آن شد ولی اراده الهی بر چیز دیگری قرار گرفت. آنچه جای شگفتی دارد پیش بینی آینده این حادثه در شرایطی است که شواهد و قرائن بر خلافش است. یکی از گزاره‌هایی که معجزه گونه ماندگاری این رخداد بزرگ را پیش گویی نموده، حدیث «إِنَّ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا» است که در لسان امام عَلَيْهِ السَّلَام به پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده شده است. این جستار با روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه است، بر اساس وثوق مخبری، سند حدیث ضعیف می‌باشد اما بر بنیاد وثوق صدوری، محتوای آن، هماهنگی کامل با معارف قرآن و سنت دارد بلکه می‌توان بر این باور رفت خبر دادن معجزه گونه حدیث از آینده و تحقق کاملش، نشان از ارتباط گوینده آن، با منبع علم غیبی الهی دارد.

واژگان کلیدی: عاشورا، امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام، محبت حسینی.

آموزه‌های حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Roushan1344@yahoo.com).

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

aliakbarhabibymehr@gmail.com

مقدمه

حادثه عاشورا یکی از اتفاق‌های قطعی تاریخ شیعه به طور خاص و تاریخ اسلام به شکل عام است (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۹)، تاریخی که از زنده‌ترین، مستندترین و پرمنبع‌ترین تاریخ‌ها بوده (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۶/۱۷) و بی‌نظیر است (بارا، ۱۴۰۰: ۸ و ۵۹)، این پیشامد، تاریخ مذهبی و سیاسی شیعیان را، رنگ خون بخشیده (بنت الشاطی، ۱۴۰۶: ۹)، و درباره آن، سخنانی از پیامبر ﷺ پیش از وقوع بررسیده که نمونه آن گزاره «إِنَّ لِقَاتِلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا»، است به نظر می‌رسد این سخن منسوب به پیامبر ﷺ سازماند بررسی سندی و محتوایی باشد. هر چند درباره امام حسین ﷺ و واقعه عاشورا پژوهش‌های بسیاری انجام گرفته و در سمت و سوی محتوای سخن امام صادق ﷺ که در ادامه حدیث آمده، مقاله‌هایی به رشته تحریر درآمده است مانند «پژوهشی در حدیث قتیل العبره» از محمد احسانی‌فر لنگرودی؛ لیک درباره بررسی حدیث پیامبر ﷺ از زبان مبارک امام صادق ﷺ در کاوش مقالات و پایگاه‌های اینترنتی، پژوهشی دیده نمی‌شود. جستار پیش روی با بررسی سندی و محتوایی این روایت، به همراه عرضه روایت بر قرآن، سنت قطعی و... در صدد پاسخ به دو پرسش است که آیا سند این حدیث صحیح است؟ چنانچه سند آن از صحت اصطلاحی برخوردار نیست آیا محتوای آن از چنان استحکامی بهره‌مند بوده که اعتبار لازم را برای آن فراهم کند؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، بایسته است در آغاز متن حدیث آورده شود و در ادامه سند و محتوای آن بررسی گردد:

«مَجْمُوعَةُ الشَّهِيدِ، نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الْأَنْوَارِ لِأَبِي عَلِيٍّ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامٍ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي هَرَّاسَةَ الْبَاهِلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ ابْنِ سِنَانَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: نَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ وَهُوَ مُقْبِلٌ فَأَجْلَسَهُ فِي حِجْرِهِ وَ قَالَ ﷺ: «إِنَّ لِقَاتِلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا» ثُمَّ قَالَ ﷺ: «بِأَبِي قَتِيلٍ كُلِّ عَبْرَةٍ» قِيلَ وَ مَا قَتِيلٌ كُلِّ عَبْرَةٍ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ «لَا يَدْكُرُهُ مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكَى» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۰/۳۱۸).

امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حسین علیه السلام نگریست در حالی که به او روی نمود سپس او را در دامانش نشانند و فرمود: «بی تردید در کشته شدن حسین علیه السلام حرارتی در دل‌های مؤمنان پدید آید که هرگز به سردی نگراید» سپس امام صادق علیه السلام فرمود: پدرم فدای آن کس باد که هر اشکی که جاری می‌شود به خاطر کشته شدن اوست. از ایشان سؤال شد: ای پسر رسول خدا! در حقیقت منظور از کشته شده اشک‌ها چیست؟ حضرت فرمود: مقصود این است که هیچ مؤمنی حسین علیه السلام را به یاد نیاورد مگر آنکه بگرید.

۱. بررسی سندی

محدث نوری، حدیث را از «مجموعه الشهد» نقل نموده،^۱ که مرادش از کلمه «الشهد»، یا شهید اول است یا شهید دوم؛ اما با جستجو در موسوعه‌های شهید اول و دوم این روایت در آن دو یافت نشد (شهید اول، ۱۴۳۰: شهید ثانی، ۱۴۳۴). رجال سند در کتاب مستدرک الوسائل عبارتند از:

۱. أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ اسكافِي كَهْ بِأَوْصَافِي مَانِدًا: «شيخ اصحابنا و متقدمهم»، «له منزلة عظيمة»، «كثير الحديث» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۹)، و «جليل القدر» (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۲)، متصف گشته، ثقة است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۲).

۲. أَحْمَدُ بْنُ أَبِي هَرَّاسَةَ بَاهِلِيٍّ: هر چند اطلاعات رجالی درباره او وجود ندارد اما از یادکرد شیخ طوسی از وی در «الفهرست» می‌توان ایشان را شیعه دانست اگر چه تصریحی بر وثاقتش وجود ندارد.

۳. إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِي: نجاشی درباره او می‌گوید: «كان ضعيفا في حديثه متهوماً» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۹)، شیخ طوسی هم وی را ضعیف می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱۴)، ظاهراً علامه حلی واژه «متهوماً»^۲ نجاشی را کاویده، از آن رو که گوید:

۱. از آنجا که در بررسی روایات، در آغاز بررسی سندی روایات متداول است، در ابتدا به بررسی سندی پرداخته شد هر چند تمرکز مقاله بر محتوای حدیث و اثبات معجزشیم بودن دلالت حدیث بر پایه وثوق صدور است.

۲. «متهوم»، اسم مفعول از «تهم» بوده و به این معنا است که این شخص مورد اتهام است.

«كَانَ ضَعِيفًا فِي حَدِيثِهِ مُتَّهِمًا فِي دِينِهِ وَ فِي مَذْهَبِهِ اِزْتِفَاعٌ وَ اُمْرُهُ مُخْتَلَطٌ لِأَعْمَلٍ عَلَيَّ شَيْءٍ مِمَّا يَزْوِيهِ» (حلی، ۱۴۰۲: ۱۹۸)، بنابراین ایشان تضعیف شده، هر چند برخی از رجالیان متأخر در تضعیف ابراهیم بن اسحاق اشکالاتی وارد نمودند (ر.ک: مامقانی، ۱۴۳۱: ۲۸۹/۳؛ کاظمی، ۱۴۰۵: ۱۶۶).

۴. در باره حماد بن اسحاق انصاری اطلاعات رجالی وجود ندارد.

۵. ابن سنان بین چهار نفر مشترک است که عبارتند از: ابو جعفر محمد بن سنان زاهری (خاقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۲)، که راوی این حدیث نیست زیرا وی در طبقه امام صادق علیه السلام نمی‌باشد (برقی، ۱۳۴۲: ۴۸؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۴ و ۳۷۷)، و نیز «عبدالله بن سنان» که برقی او را از اصحاب امام رضا علیه السلام دانسته (برقی، ۱۳۴۲: ۵۷)، نمی‌تواند راوی روایت باشد؛ حال دو نفر دیگر می‌مانند، در اینکه جد آنها چه کسی بوده اختلاف نظر است که عبارتند از: محمد بن سنان بن طریف و عبدالله بن سنان بن طریف که هر دو برادر بوده و از اصحاب امام صادق علیه السلام به شمار آمده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۳)، لیک برخی بر این باورند که محمد بن سنان بن سنان بن طریف احتمالاً همان ابوجعفر محمد بن سنان زاهری باشد (خویی، ۱۴۱۳: ۱۷۲/۱۷)، زیرا برقی نام پدر و جد عبدالله را، سنان بن سنان گزارش کرده است (برقی، ۱۳۴۲: ۱۸) و سخن برقی به واقع نزدیکتر است زیرا اولاً از نظر زمانی به ایشان بسیار نزدیکتر بوده است^۱ و ثانیاً چون برقی بسیار فراوان (۱۷ بار) با یک واسطه از عبدالله بن سنان روایت نقل نموده است (برای نمونه ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۸/۱، ح ۲۳: ۱۸، ح ۵۱ و...)، از این رو می‌توان بر این باور رفت که برقی بر نسب ایشان آگاه‌تر بوده است (خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۶/۱۱)، به هر روی شکی نیست در اینکه یقیناً شخصی به نام محمد بن سنان در زمان امام صادق علیه السلام می‌زیسته است که نه تنها از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده بلکه به تعبیر ابن شهر آشوب باب حضرت بوده است؛^۲ ولی به احتمال بسیار قوی راوی این روایت را باید عبدالله بن

۱. «سنان بن سنان مولی قریش، ابو عبدالله».

۲. برقی متوفای ۲۷۴ قمری است ولی نجاشی در سال ۴۵۰ قمری و شیخ طوسی در سال ۴۶۰ بدرود حیات نمودند.

۳. «باب [جعفر بن صادق علیه السلام] محمد بن سنان» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۸۰/۴).

سنان دانست زیرا از ایشان در کتب اربعه ۱۴۴۱ روایت آمده که حدود ۹۰ درصد آن را (۱۲۹۰) از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (ر.ک: نرم افزار درایة النور، بخش اسناد، عنوان معیار «عبدالله بن سنان مولی بنی هاشم»، قسمت «روی عن»)، در حالی که از محمد بن سنان مذکور روایتی از امام صادق علیه السلام یافت نشده است (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۷/۱۷۲)، لذا اگر در روایتی «ابن سنان» به نحو مطلق از امام صادق علیه السلام روایت نموده، باید او را «عبدالله بن سنان» دانست (همان)، بنابراین، راوی در این روایت عبدالله بن سنان است که بر وثاقت و جلال او اتفاق نظر است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۱، کشی، ۱۴۱۹: ۴۱۰ و ۴۱۱).

برای نتیجه باید خاطر نشان نمود که این حدیث بر بنیاد سند، ضعیف ارزیابی می‌شود.

۲. بررسی محتوایی

سزامنند یادکرد است به مجرد ضعف سند در روایتی نباید به راحتی آن را کنار گذاشت^۱ بلکه سخت نیکوست محتوای حدیث بر پایه وثوق به صدور که روش پیشینیان برای اطمینان به حدیثی از معصوم بوده، به کمک قرآینی (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۳/۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۳/۱؛ بهایی، ۱۴۲۹: ۲۷)، ارزیابی شود از این رو که به باور پاره‌ای، هر یک از این قراین، مستقلاً دلیل برای اعتبار حدیث است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۵). هر چند پر واضح است تجمیع قراین، برای پذیرش حدیث، به صواب نزدیک‌تر است (دلبری، ۱۳۹۵: ۳۶۷)، از این رو سزاوار است از منظر قراین قدمایی و معیارهای بررسی محتوا که در برخی از روایات آمده (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱)، محتوای حدیث مورد واکاوی قرار گیرد.

۲-۱- ناسازگار نبودن محتوای حدیث با قرآن بلکه همسویی کامل با آن

احادیث بسیاری در فریقین وجود دارد که به روایات عرضه شهره شده است (کلینی،

۱. روایاتی از معصومان رسیده به این مضمون که به سادگی، احادیث منسوب به ما را کنار نگذارید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۲۳).

۱۴۰۷: ۶۸/۱ ح ۱۰؛ ۷۰ ح ۶-۱؛ ۲۲۲/۲ ح ۴؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۱۹۰/۱ ح ۹؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۳۲ ح ۲ و...؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ۹۷/۲؛ ۳۱۶/۱۲؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۴۲/۲؛ دارمی، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۲ و...، تا آنجا که برخی ادعای تواتر معنوی این احادیث را نموده‌اند (انصاری، ۱۴۱۶: ۷۰/۱؛ تنکابنی، ۱۳۸۵: ۲۰۶/۱؛ ذهنی‌تهرانی، ۱۴۰۵: ۵۷۵/۳)، هر چند مضامین این احادیث در سه بخش قرار می‌گیرد که عبارتند از: موافقت با قرآن ملاک پذیرش حدیث، مخالفت با قرآن معیار نقد و ردّ احادیث، عدم موافقت با قرآن معیار ردّ، لیک بسیاری از عالمان در عمل مخالفت متن حدیث با قرآن را مانع اعتبار دانستند نه اینکه موافقت حدیث با قرآن را، شرط پذیرش بدانند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۴۱۰/۱؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۱۹۰/۱ و...)، اگر مراد از عدم مخالفت با قرآن، عدم مخالفت با روح قرآن باشد (صدر، ۱۴۱۷: ۳۳۴/۷)، این روایت هیچ مخالفتی با روح قرآن ندارد بلکه کاملاً همسو با آن است زیرا روح اسلام، احیاء حق و امانه باطل است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸/۱۵) و امام حسین علیه السلام برای احیای حق و از بین بردن باطل قیام کرده است، لذا در نامه‌ای که امام علیه السلام به برخی از سران نگاشته، آمده است «... أَمَا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكُمْ إِلَىٰ إِحْيَاءِ مَعَالِمِ الْحَقِّ وَإِمَانَةِ الْبَدْعِ فَإِنْ تُجِيبُوا تَهْتَدُوا سُبُلَ الرَّشَادِ...» «من شما را به زنده نمودن نشانه‌های دین و میراندن بدعت‌ها دعوت می‌کنم اگر اجابت کنید به راه‌های رشد و کمال هدایت می‌کنم...» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶: ۳۹۶/۱) و اگر منظور از عدم مخالفت با قرآن، عدم مخالفت با نصوص قرآنی است (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۸۴۶/۲)، محتوای این حدیث نه تنها با نصوص آیات قرآن ناسازگار نیست بلکه آموزه‌های قرآنی تأیید چنین پیامدی برای چنان فداکاری را برمی‌تابد برای نمونه:

الف) امام حسین علیه السلام جزو اهل‌بیتی است که خداوند ارادهٔ تکوینی نموده که پاک و طاهر باشند (احزاب/ ۳۳)، از مصادیق «ابنائنا» در آیهٔ مباهله (أل‌عمران/ ۶۱)، و نمونهٔ روشن اولی‌الأمری است که خداوند فرمان به اطاعت مطلق از آنان داده است (نساء/ ۵۹ و ۸۳)، و نیز نمونهٔ اعلای مؤمنانی است که از اعمال امت باخبرند (توبه/ ۱۰۵)، او مورد درود (و

۱. عبارت‌های دیگری نیز همسو با این عبارت از ایشان آمده است مانند: «... أَلَا تَرَوْنَ الْحَقَّ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَ الْبَاطِلَ لَا يُنْتَاهَىٰ عَنْهُ...» «آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل نهی نمی‌گردد» (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۱۹۲/۴۴).

رحمت) ویژه الهی (احزاب/ ۵۶)، از برگزیدگان خداوند باری تعالی (آل عمران/ ۲۳)، و تفسیر یا تاویل نفس مطمئنه به شمار می رود (فجر/ ۲۷).

ب) امام حسین علیه السلام مصداق کامل محسنان (مائده/ ۱۳)، صابران (انفال/ ۴۶)، متوکلان (آل عمران/ ۱۵۹)، پاکان (توبه/ ۱۰۸) و مجاهدانی است (صف/ ۴) که خداوند آنان را دوست دارد.

ج) امام حسین علیه السلام نمونه کامل مؤمنانی است که خداوند با یاورانش، آنان را تأیید می کند (انفال/ ۶۲؛ توبه/ ۱۴)، وعده دفاع از آنان را داده است (حج/ ۳۸)، یاری ایشان را در دنیا و آخرت بر خود واجب نموده (روم/ ۴۷؛ غافر/ ۵۱)، و فرشتگانی را مددکار و یاور آنها در دنیا قرار داده است (فصلت/ ۳۰ و ۳۱).

د) خداوند به مؤمنانی که امر به معروف و نهی از منکر می کنند، نماز را به پا می دارند، زکات می پردازند و از خداوند و رسولش پیروی می کنند وعده داده که به زودی آنها را مشمول رحمت خودش قرار دهد (توبه/ ۷۷)؛ روشن است که امام حسین علیه السلام از مصدق کامل این آیات و آینه تمام نمای عمل به آنهاست؛ بنابراین، دور از انتظار نیست که خداوند با ایجاد چنین حرارتی در دل های مؤمنان، پاداش دنیوی فداکاری ایشان را بدهد.

۲-۲- همسویی محتوای حدیث با سنت قطعی پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان

معصوم علیه السلام

یکی از معیارهای پذیرش روایات، همسویی و سازگاری با سنت قطعی معصومان علیهم السلام است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱؛ کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۵؛ نیزرک: کشی، ۱۳۶۳: ۴۹۰/۲) صدر این روایت که سخن پیامبر صلی الله علیه و آله است با انبوه روایاتی که درباره امام حسین علیه السلام حادثه عاشورا و پیامدهای آن است دارای همسویی و همسانی است. برخی از این روایات عبارتند از:

الف) روایاتی از معصومان علیهم السلام رسیده که واقعه کربلا را رخدادی بسیار مهم دانسته اند برای نمونه ده ها روایت در منابع شیعی و اهل سنت که محتوای برخی از آنها عبارتست از: آسمان، زمین، آنچه در بین آن دو و آنچه در آن دو است و آنچه بر آن دو

می‌گردد و بهشت و جهنم و... همه بر شهادت حضرت گریستند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۱/۴۵-۲۲۰، ج ۱۵-۳۱: سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱/۶) گریستن آسمان و زمین چه جنبه کنایی داشته باشد، زیرا در میان عرب معمول بوده هر گاه می‌خواستند اهمیت مقام کسی را بیان کنند، می‌گفتند آسمان و زمین بر او گریه کردند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷۹/۲۱)، و چه اثری در تکوین داشته، چون در روایاتی تفسیر به طلوع و غروب قرمز رنگ خورشید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۲/۴۵)، باریدن خون و خاکستر (همان، ۲۱۵/۴۵)، و... به هر روی اهمیت رخداد کربلا را نشان می‌دهد.

(ب) صدها روایت درباره زیارت امام حسین علیه السلام (ر.ک: ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۱۱-۲۴۵)، صدها روایت از معصومان علیهم السلام در توصیه به زنده نگه داشتن عاشورا (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۸/۴۴-۳۰۹)، و افزون بر آن سیره مستمره معصومان علیهم السلام (همان: ۲۸۳/۴۴، ۲۲۶، ۲۵۲-۲۵۴، ۲۸۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۴۱)، و... همه نشان از کشش و کوششی در تأیید یا ایجاد حرارتی خاص در قلوب مؤمنان دارد حرارتی که هرگز به سردی نگراییده تا همیشه تاریخ باقی بماند.

(ج) این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله کاملاً در راستای دیگر روایات آن حضرت است، پیامبر صلی الله علیه و آله روز اول تولد امام حسین علیه السلام قاتل او را لعن می‌کند و روز هفتم تولد، امام را بر دامن گذارده و گوید: «يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَزِيزُ عَلَيَّ» «اباعبدالله! بر من بسیار سخت است» و سپس می‌گرید؛ رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در روز اول و هفتم تولد امام، برای اسماء سؤال ایجاد می‌کند، ایشان در پاسخ می‌فرماید:

«أَبِيكَ عَلَيَّ ابْنِي هَذَا تَقْتُلُهُ فِتْنَةٌ بَاغِيَةٌ كَافِرَةٌ مِنْ بَنِي أُمِّيَّةٍ لَعَنَهُمُ اللَّهُ لَا أَنَا لَهُمُ اللَّهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقْتُلُهُ رَجُلٌ يَتْلُمُ الدِّينَ وَ يَكْفُرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ...» «برای این فرزندم می‌گیرم (از این رو که) او را گروهی ستمگر و کافر از دودمان امیه خواهند کشت خداوند آنان را لعنت کند خداوند شفاعت مرا در روز قیامت به آنان عطا نمی‌کند مردی که دائماً در دین رخنه ایجاد می‌نماید و به خداوند بزرگ کافر است، او را می‌کشد» (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۶۸)، همچنین نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله با امام حسین علیه السلام بسیار بازی و خنده می‌نموده تا جایی که موجب اعتراض و خرده‌گیری عایشه شده و او بر زبان رانده است «مَا أَشَدَّ إِعْجَابَكَ بِهَذَا الصَّبِيِّ» «شگفتی شما نسبت به این

کودک چقدر زیاد است!)» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۶۸)، در حدیثی دیگر با این عبارات آمده است «إِنَّ لِلْحُسَيْنِ فِي بَوَاطِنِ الْمُؤْمِنِينَ مَعْرِفَةً مَكْتُومَةً» «تنها در باطن مؤمنان معرفتی پوشیده نسبت به امام حسین علیه السلام وجود دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۴۳)، که پیامبر صلی الله علیه و آله از معرفتی ویژه و مخفی در ضمائر مؤمنان نسبت به امام حسین علیه السلام سخن گفته است. هنگامه‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله خبر کشته شدن امام علیه السلام را به حضرت فاطمه علیها السلام داد حضرت بسیار گریست و فرمود: ای پدرجان! در آن روزگار چه کسی از اهل بیت علیهم السلام آنجا تشریف دارد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ می‌فرماید این حادثه در زمانی رخ می‌دهد که من، تو و علی علیه السلام از دنیا رفته‌ایم چون فاطمه علیها السلام این سخن را می‌شنود گریه‌اش شدید شده، می‌گوید:

«يَا أَبَةَ فَمَنْ يَبْكِي عَلَيَّ وَ مَنْ يَلْتَزِمُ بِإِقَامَةِ الْعَزَاءِ لَهٗ» «پدر جان! چه کسی بر او گریه می‌کند و به پاداشتن عزا برای او ملتزم می‌شود؟» پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ می‌فرماید: «يَا فَاطِمَةُ إِنَّ نِسَاءَ أُمَّتِي يَبْكُونَ عَلَيَّ نِسَاءَ أَهْلِ بَيْتِي وَ رِجَالُهُمْ يَبْكُونَ عَلَيَّ رِجَالِ أَهْلِ بَيْتِي وَ يُجَدِّدُونَ الْعَزَاءَ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ...» «فاطمه! زنان امت من برای زنان اهل بیتم اشک می‌ریزند و مردان امتم برای مردان اهل بیتم گریه می‌کنند و آنان در هر سال نسل در نسل عزادادی را زنده نگه می‌دارند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۴۴).

د) افزون بر موارد پیش گفته؛ چندین روایت از معصومان علیهم السلام نسبت به سخن امام صادق علیه السلام در حدیث مورد سخن، در جوامع حدیثی آمده است که پذیرش این روایت را برای انسان آسان‌تر می‌کند، برای مثال ابن قولویه در کتاب خود بآبی با عنوان «الْبَابِ السَّادِسُ وَ الثَّلَاثُونَ فِي أَنَّ الْحُسَيْنَ علیه السلام قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا يَدْكُرُهُ مُؤْمِنٌ إِلَّا بَكَى» گشوده و در آن هفت روایت آورده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: النص، ۱۰۸ و ۱۰۹). در روایتی صحیح از امام حسین علیه السلام آمده است «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ» (همان: ۱۰۸) یا در روایت دیگری امام علیه السلام فرمود: «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ لَا يَدْكُرُنِي مُؤْمِنٌ إِلَّا اسْتَعْبَرَ» (همان).

۲-۳- معجزشیم بودن متن حدیث

واژه معجزه از ریشه «ع، ج، ز» دارای دو معنای اصلی است: الف) ضعف و ناتوانی در انجام کاری. ب) آخر و انتهای چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴: عجز)، از مجموع

تعریف‌های دانشمندان علم کلام، اصول و علوم قرآنی دربارهٔ معجزه، بر می‌آید که معجزه عبارت است از اینکه مدعی منصبی از مناصب الهی (نبوت) کاری خارق العاده (فراتر از قوانین طبیعت) انجام دهد به گونه‌ای که دیگران از انجام آن ناتوان باشند ضمن آنکه گواهی درستی بر ادعای او نیز باشد (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴؛ خوبی، ۱۴۳۰: ۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۸/۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۶/۴). اما مراد از معجزشیم بودن متن این حدیث، معنای اصطلاحی معجزه نیست بلکه منظور آن است که بر پایهٔ شواهد تاریخی و بستری که توسط امویان به وجود آمده بود و بعد از آن توسط عباسیان دنبال شد، خبر دادن قطعی از ماندگاری حرارت ناشی از این حادثه در ذهنیت مؤمنان، جز از معصومان علیهم‌السلام آنگاه از اخبار غیبی امکان‌پذیر نبود. فراهم کردن بستر انکار وحی الهی و به فراموشی سپردن نام اهل بیت علیهم‌السلام که اوج آن در حادثهٔ کربلا رخ می‌نماید را باید در دوران پیش از یزید جستجو کرد همان‌گونه که امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«إِنَّا وَ آلُ أَبِي سُفْيَانَ أَهْلُ بَيْتَيْنِ تَعَادَيْنَا فِي اللَّهِ قُلْنَا صَدَقَ اللَّهُ وَ قَالُوا كَذَبَ اللَّهُ فَأَتَلَ أَبُو سُفْيَانَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَ قَاتَلَ مُعَاوِيَةَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه‌السلام وَ قَاتَلَ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه‌السلام وَ السُّفْيَانِيُّ يُقَاتِلُ الْقَائِمَ عليه‌السلام» «ما و خاندان ابوسفیان دو گروهی هستیم که در موضوع خداوند با یکدیگر دشمنی کردیم ما گفتیم خدا راست گوید و آنان گفتند خداوند دروغ گفت (پس) ابوسفیان با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جنگید همان‌گونه که معاویه با علی بن ابی طالب و یزید بن معاویه با حسین بن علی و سفیانی با قائم علیه‌السلام خواهد جنگید» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۴۶)، آری زمانی که عثمان به خلافت رسید ابوسفیان به همراه گروهی از بنی‌امیه به خانهٔ عثمان رفته پرسید آیا بیگانه‌ای در اینجا نیست؟ (تا سخن ما را به دیگران برساند)،^۱ گفته شد نه، آنگاه گفت؛ ای بنی‌امیه! خلافت را چون گوی به یکدیگر پاس دهید، قسم به آن کسی که ابوسفیان به او سوگند یاد می‌کند من مدت‌های دراز است که امیدوار بودم خلافت به دست شما برسد اکنون بایستی آن را به وراثت به فرزندان‌تان بسپارید (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۴۳/۲). در جای دیگر افزون بر این، خطاب به خلیفهٔ وقت عثمان می‌گوید «و اجْعَلْ أَوْلَادَهَا بَنِي أُمَّيَّةٍ فَإِنَّمَا هُوَ

۱. در این زمان، ابوسفیان نابینا بوده است.

الْمَلِكُ وَ لَا أَدْرِي مَا جَنَّةٌ وَ لَا نَارٌ» «میخ‌های نگه‌داری خلافت را از بنی امیه قرار بده زیرا همه چیز فرمانروایی است و من باوری به بهشت و جهنم ندارم» (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸: ۱۶۷۹/۵)، برای این ادعا که ابوسفیان واقعا ایمان نیاورده و تمام تلاشش فرمانروایی بوده، مستندات زیادی می‌توان ارائه داد (ر.ک: همان: ۱۶۷۸: ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۲۸/۶ و ۵۲۹: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۳۶/۱۶: ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۳۳/۳) که شرح آن از حوصله این نوشتار خارج است.

معاویه تمام کوشش خویش را در دو جهت به کار برد، اول؛ خاموش کردن نور اهل بیت علیهم‌السلام که می‌توان از دستور به لعن امام علی علیه‌السلام در منابر شرق و غرب جهان اسلام (امینی، ۱۴۱۶: ۱۵۸/۲)، عادت به کشتن، مثله کردن شیعیان، کودکانشان و زنانشان در هر جایی که یافت شوند (همان: ۵۰۶/۹: ابن‌حیب، بی‌تا: ۴۷۹)، دستور به زیاد بن ابیه، بسر بن ارطات، ابن قیس فهری و... بر کشتن هر شیعه‌ای (امینی، ۱۴۱۶: ۲۶/۱۱)، کشتن کودکان هم‌نام امام علی علیه‌السلام (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۴۸۱/۴۱)، سعی در براندازی فضایل امام علی علیه‌السلام (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۵۷/۴)، بارها مسموم کردن امام حسن مجتبی علیه‌السلام و به شهادت رساندن ایشان (امینی، ۱۴۱۶: ۱۷/۱۱) و... به عنوان نمونه‌هایی از این تلاش‌ها یادکرد، دوم؛ کوشش برای تثبیت خلافت برای خودش و بدعت بیعت ستاندن برای یزید است. لذا عمر به اهل شوری توصیه می‌کند که مبادا اختلاف کنید که در این صورت معاویه و ماندنش از راه می‌رسند و خلافت را از شما می‌ربایند در حالی که خلافت به طلقا و فرزندان طلقا نمی‌رسد (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۷۰/۴)، این سخن درستی بوده است که امام علی علیه‌السلام آن را در نامه‌ای به معاویه یادآور می‌شود «... وَ اَعْلَمُ اَنَّكَ مِنَ الطَّلَاقِ الَّذِي لَا تَحِلُّ لَهُمُ الْخِلَافَةُ وَ لَا تَرْضَى فِيهِمُ الشُّورَى...» «بدان تو از طلقا هستی کسانی که خلافت برای آنان روا نبوده و در شورا حقی ندارند» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۲۹)، اما معاویه مصمم است که سلطه‌اش را بر تمام مسلمانان مستحکم کند لذا پس از امضای عهدنامه با امام حسن علیه‌السلام به منبر رفته می‌گوید «يَا اَهْلَ الْكُوفَةِ اَتْرُونِي قَاتِلْتُكُمْ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْحَجِّ وَ قَدْ عَلِمْتُ اَنَّكُمْ تُصَلُّونَ وَ تُزَكُّونَ وَ تَحْجُونَ وَ لَكِنِّي قَاتِلْتُكُمْ لِاتَامَرِ عَلَيْكُمْ وَ عَلَى رِقَابِكُمْ...» «اهل کوفه! آیا شما بر این باور رفته‌اید که من به جهت نماز و زکات و

حج با شما جنگیدم در حالی که پیش از این می دانستم شما نماز می گزارید، زکات می دهید و حج به جا می آورید ولی من برای امیر شدن بر شما و (سوار شدن) بر گرده هایتان با شما جنگیدم» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۵/۱۶).

معاویه بعد از خود شرایط را برای خلافت یزید هموار می کند و هفت سال در این جهت می کوشد (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۱۱۷/۵). و هیچ شهر و روستایی را فرو نمی گذارد (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۲۱۱/۱). و رقیبان را با کشتن (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹: ۸۰)، تطمیع (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۱)، تهدید (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۱۱/۳) و... از میدان به در کرد؛ لذا در نزدیک مرگش به یزید می گوید «ای پسر جان بی شک من زحمت هر سفری را (برای تثبیت سلطنت) از تو برداشتم از این رو که من همه چیز را برای تو مهیا نموده و همه دشمنان را برای تو نرم و رام کردم و گردنهای عرب را برای (پذیرش سلطنت) تو (به نشانه پذیرش) پایین آوردم و همه را نسبت به تو یک دست، همدل و هم زبان ساختم...» (طبری، ۱۳۸۷: ۳۲۲/۵)، و بدین سان یزید را با زور بر گرده مسلمانان سوار کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۲۸۷/۵)، و یزید روی خاندانش را در تلاش برای زدودن یاد اهل بیت علیهم السلام از یادها و انکار وحی الهی سفید کرد. از او اشعاری رسیده که می توان بر بنیاد آنها به کفر او حکم داد (سبحانی، گوناگون: ۵۸/۴) او در زدودن نام و یاد اهل بیت علیهم السلام کاری کرد که حتی شاید پدرش به جهت شیطنت و نیرنگی که داشت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱) به این شکل انجام نمی داد زیرا در وصیت معاویه به یزید، آمده است که من از مخالفت چند نفر بر خلافت تو نگرانم، سپس نام آنها را برده و به یزید دستور می دهد که اگر بر هر یک چیره شد چگونه با او رفتار کند. درباره امام حسین علیه السلام این گونه به یزید سفارش می کند:

«وَأَمَّا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ فَإِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ لَنْ يَدْعُوهُ حَتَّى يُخْرِجُوهُ، فَإِنْ خَرَجَ عَلَيْنِكَ فَظَفَرَتْ بِهِ فَاصْفَحْ عَنْهُ فَإِنَّ لَهُ رَحِمًا مَاسَةً وَحَقًّا عَظِيمًا» (اما حسین بن علی علیه السلام (بدان) اهل عراق او را رها نخواهند نمود تا او را وادار به خروج نمایند پس اگر به زیان تو خروج نمود و تو بر آن چیره شدی از او درگذر زیرا تنها برای او خویشاوندی نزدیک (با پیامبر صلی الله علیه و آله) و حقی بزرگ است» (طبری، ۱۳۸۷: ۳۲۲/۵)، افزون بر فراهم کردن بستر تاریخی برای حذف نام اهل بیت علیهم السلام از صحنه اجتماع و اذهان مسلمانان، خاندان اموی

و عباسی بعد از حادثه عاشورا تلاش‌های خود را در این راستا ادامه دادند. برخی از این تلاش‌ها عبارتند از:

الف: سال‌های زیادی پس از جریان کربلا، امام علی علیه السلام بر منابر جهان اسلام لعن می‌شود به گونه‌ای که اولاً مروان می‌گوید بدون این کار پایگاه‌های حکومت‌مان استوار نمی‌ماند در حالی که خود اعتراف می‌کند که امام علی علیه السلام بهترین دفاع را از عثمان داشته است (ابن حجر، ۱۹۹۷: ۱۶۳/۱)، حتی وقتی بعد از سال‌ها لعن امام علیه السلام گروهی از بنی‌امیه به معاویه گفتند یا امیرمؤمنان قطعاً تو به آنچه آرزو داشتی رسیدی ای کاش دیگر لعن این مرد را رها کنی، او در پاسخ گفت «لَا وَاللَّهِ حَتَّى يَرْبُو عَلَيْهِ الصَّغِيرُ وَ يَهْرُمَ عَلَيْهِ الْكَبِيرُ وَلَا يَذْكُرُ لَهُ ذَاكِرٌ فَضْلاً» «نه به خدا سوگند، (لعن او را رها نمی‌کنم) تا اینکه خردسالان بر آن بالیده و بزرگسالان بر آن پیر و فوتوت شوند و احدی (به جهت فضای ایجاد شده نتواند به خود جرأت دهد) برای او فضیلتی را بیان نماید» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۵۷/۴)؛ یا وقتی که معاویه به مدینه می‌رود به منبر رفته خطبه می‌خواند و سپس به جهت استهزاء می‌گوید «مَنْ ابْنِ عَلِيٍّ وَ مَنْ عَلِيٍّ؟» «پسر علی (دیگر) کیست و علی کیست؟» (امینی، ۱۴۱۶: ۲۲۷/۱۰ و ۲۲۸)، برخی از قبایل در مقوله لعن و شتم، به خاطر خوش رقصی برای بنی‌امیه نه تنها به لعن امام بسنده نکردند بلکه علاوه بر ایشان، حضرت فاطمه علیها السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را هم لعن می‌کردند و نام فرزندان‌شان را اگر پسر بود علی علیه السلام، حسن علیه السلام، حسین علیه السلام و اگر دختر بود، فاطمه علیها السلام نمی‌گذاشتند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۰/۴۶)، وقتی عبدالله بن هانی مناقب قبیله خود را برای حجاج برمی‌شمرد می‌گوید:

«و ما مِنْ رَجُلٍ غَرِضَ عَلَيْهِ شَمُّ أَبِي ثُرَابٍ وَ لَعْنُهُ إِلَّا فَعَلَ وَ زَادَ ابْنِيهِ حَسَنًا وَ حُسَيْنًا وَ أُمَّهُمَا فَاطِمَةَ»، کسی از قبیله ما نبود که دشنام به ابوتراب به او پیشنهاد شود مگر اینکه به دشنام او، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و مادرشان فاطمه علیها السلام را نیز می‌افزود»، که حجاج در این هنگامه می‌گوید «مَنْقِبَةٌ وَ اللَّهِ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۶۱/۴)، آری حجاج و والیان قبل و بعد او تمام تلاش‌شان را نمودند تا فضائل امام علی علیه السلام و فضائل فرزندان آنان را مخفی نمایند و مردم را بر کتمان آن و پوشیدن فضائل مجبور کنند و یاد آنان را بمیرانند (همان: ۲۲۳/۱۳): برای نمونه می‌توان به رفتار هشام بن عبدالملک با زید بن علی بن

الحسین علیه السلام اشاره کرد که زید بن علی را شهید کرده و سال‌های سال تن بی‌سر او بالای دار فروگذارد،^۱ به گونه‌ای که کبوتران در اندرونش لانه درست کردند (طریحی، ۱۴۲۴: ۳۸۸)، چون هشام می‌میرد ولید بن یزید در حالی که بر همان باور یزید بن معاویه است،^۲ به کارگزار خود نامه می‌نویسد «إِذَا أَتَاكَ كِتَابِي هَذَا فَانظُرْ عَجَلِ الْعِرَاقِ فَأَحْرِقْهُ ثُمَّ انْسِفْهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا»، چون نامه من به تو رسید در کار این گوساله عراقی بنگر پس او را بسوزان سپس خاکسترش را به دریا بریز؛ کارگزار او پیکر زید را از چوبه دار پایین آورده و دستورات را انجام می‌دهد و سپس استخوان‌های زید را در هاون می‌کوبد و در منطقه‌ای نزدیک فرات پخش می‌کند (طبری، بی‌تا: ۲۳۰/۷).^۳

ب: سخن امام سجاد علیه السلام کاملاً ترسیم‌کننده فضایی است که در آن روزگار فراهم شده است. آورده‌اند که در عصر روز یازدهم، اسیران را آورده و بر مرکب‌هایی (شتر یا قاطر یا هر دو) با پالان‌های چوبین سوار کردند خواهش اهل بیت علیهم السلام این بود «قُلْنَ بِحَقِّ اللَّهِ إِلَّا مَا مَرَزْتُمْ بِنَا عَلَى مَصْرِعِ الْحُسَيْنِ»، گفتند شما را به حق خداوند ما را از قتلگاه حسین عبور دهید (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۳۲)، که برای آخرین بار با عزیزان‌شان خداحافظی کنند، هنگامه‌ای که به قتلگاه رسیدند، همه بی‌اختیار خودشان را از روی مرکب‌ها به روی زمین انداختند به جز امام زین العابدین علیه السلام که پاهایش را زیر شکم مرکب بسته بودند. حضرت زینب علیها السلام خودش را به بدن بی‌سر، بی‌لباس، چاک‌چاک و له شده برادر رسانده و با این بدن به گونه‌ای گفتگو کرد و مرثیه‌ای سوزناک خواند که راوی گوید «فَأَبَكْتُ وَ اللَّهُ كُلُّ عَدُوٍّ وَ صَدِيقٍ»، به خدا سوگند دوست و دشمن گریست (همان: ۱۳۴)، امام سجاد علیه السلام که شاهد این صحنه‌ها (ضججه‌های کودکان و زنان) بود، می‌خواهد قالب تهی کند در این هنگامه حضرت زینب علیها السلام متوجه می‌شود بدن مبارک

۱. برخی که دیدگاه‌های مورخان را جمع نمودند تاریخ بر دار بودن پیکر زید را از یک سال و چند ماه تا ۶ سال آورده‌اند (مقرّم، ۱۳۹۶: ۲۴۱).

۲. زیرا که او هم سروده است: تَلَعَبَ بِالْخِلَافَةِ هَاشِمِيَّ
بلا وحی آناه و لا کتاب
(مسعودی، ۱۴۰۹: ۳/۲۱۶).

۳. از شواهد دیگر بر نبودن بستر ماندن حرارت حسینی علیه السلام، تجدید بنا شدن چند مسجد به نام‌های مسجد اشعث بن قیس، مسجد جریر بن عبدالله بجلی، مسجد سماک بن مخرمه، مسجد شبت بن ربیع به جهت شادی بر کشته شدن امام حسین علیه السلام است (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۱۸۹/۴۵).

امام حسین علیه السلام را رها کرده به سوی برادرزاده باشتاب رفته گوید «مَا لِي أَرَاكَ تَجُودُ بِنَفْسِكَ يَا بَقِيَّةَ جَدِّي وَ أَبِي وَ إِخْوَتِي»، چرا تو را این گونه می بینم که می خواهی جانم را ببخشی ای باقی مانده جدم و پدرم و برادرم!»، امام سجاد علیه السلام در پاسخ به عمه اش زینب، شرایط آن زمان را ترسیم می کند:

«وَكَيْفَ لَا أُجْرَعُ وَ أَهْلَعُ وَ قَدْ أَرَى سَيِّدِي وَ إِخْوَتِي وَ عُمُومَتِي وَ وُلْدَ عَمَّتِي وَ أَهْلِي مُصْرَعِينَ بِدِمَائِهِمْ مُرْمَلِينَ بِالْعَرَاءِ مُسَلِّينَ لَا يُكْفَنُونَ وَ لَا يُؤَاوَنُونَ وَ لَا يُعْرَجُ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ وَ لَا يُقْرَبُهُمْ بَشَرٌ كَأَنَّهُمْ أَهْلُ بَيْتٍ مِنَ الدِّينِ وَ الْحَزْرُ»، چگونه ناشکیبایی و بی صبری نوزم در حالی که می بینم (بیکرهای) سرورم و برادرم و عموهایم و عموزادگانم و خویشاوندانم را در خونهایشان غوطه ور، در بیابان به خاک آلوده، بی جامه، تکفین نشده و به خاک سپرده نمی شوند و انسانی بر آنان عبور ننموده و به آنها نزدیک نمی شود گویا آنان گروهی از دیلم و خزر هستند (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۶۰).

ج: حضرت زینب علیه السلام در فرازی از سخنرانی خود در برابر یزید می گوید «... كَيْفَ لَا تَقُولُ ذَلِكَ وَ قَدْ نَكَاتَ الْقُرْحَةَ وَ اسْتَأْصَلَتِ الشَّافَةَ بِإِرَاقَتِكَ دِمَاءَ الدُّرِّيَّةِ الظَّاهِرَةِ...»، چگونه این مطالب را نگویی در حالی که زخم ما را (که رو به بهبودی بود) نشتر زدی (و دوباره آن را تازه نمودی) و با ریختن خون نسل پاکان، به استیصال کشانندی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۴/۴۵)، ای یزید! چگونه آن شعر را زمزمه نکنی (و ابراز خوشحالی نمایی)، در حالی که با ریختن خون نسل پاک و پاکیزه، پوست زخم های (وجود ما) را کندی و کینه و بغض خودت را (نسبت به ما با انجام این فاجعه) ریشه کن کردی»، در چنین فضایی، بدیهی است که کسی جرأت آوردن نام امام حسین علیه السلام جز به جهت لعن و نفرین نداشته باشد و سخن از وجود حرارتی در دل های مؤمنان که هرگز به سردی نگراید^۱ جز از کسی که شهر علم

۱. انطون بارا گوید: انقلاب عاشورا، حرکتی بود که تا عصر ما به سردی نگرایده است (بارا، ۱۴۰۰: ۷۰) گویا مردم خود، بر خود، مبنی بر دوست داشتن اهل بیت سنتی ساختند آنان تبرک بر عتبات ایشان را بر خودشان واجب دانسته و هر سال یاد اهل بیت را زنده نگه می داشتند و نسل به نسل این کار را ادامه دادند و مناقب آنان را بر روی منابر بازگو کردند... این مطلب از معجزات شهادت امام حسین علیه السلام و خوارق عادات الهی است... این انقلاب با وجود تمام مغالطات، تحریفات و تشویه هایی که در طول سالها بر آن وارد نمودند (روز به روز) بر علو و درخشش افزوده می شود (همان: ۱۳۲ و ۱۳۳).

بوده^۱ و هر علمی در او احصاء گردیده^۲ و علمش را از علم خداوند گرفته است (مفید، ۱۴۱۳: النص، ۲۳۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۶۳). و عالم الغیب او را نسبت به این خبر غیبی آگاهانده است، ممکن نیست. از این رو که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سوگند امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام از زمرهٔ مرضیان الهی بوده که از مقدرات الهی نسبت به همه چیز باخبر است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۵۶) و گذشت تقریباً ۱۳۸۰ سال از عاشورا، ثابت نموده که فرضیهٔ دوم درست است. همان گونه که در ادامهٔ روایت در کامل الزیارات، نقل شده حضرت زینب عَلَيْهَا السَّلَام سخنانی در جهت تسلیت امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَام دقیقاً در یک روز بعد از عاشورا یعنی ۱۱ محرم سال ۶۱ می فرماید که هم تأیید سخن امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَام است و هم سخن از نیروی غیبی در برجسته شدن حادثهٔ عاشورا دارد.

«فَقَالَتْ... لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ [مِيثَاقٌ] أَنَا سِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَأَتَعْرِفَهُمْ فَرَاعِنَةُ هَذِهِ الْأُمَّةِ... أَنَّهُمْ... يُنْصَبُونَ لِهَذَا الطَّفِّ عِلْمًا لِقَبْرِ أَبِيكَ سَيِّدِ الشُّهَدَاءِ لَا يَدْرُسُ أَثْرُهُ وَلَا يَعْفُو رَسْمُهُ عَلَى كُرُورِ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ وَ لِيَجْتَهَدَنَّ أَيْمَةُ الْكُفْرِ وَ أَشْيَاعُ الضَّلَالَةِ فِي مَحْوِهِ وَ تَطْمِيسِهِ فَلَا يَزْدَادُ أَثْرُهُ إِلَّا ظُهُورًا وَ أَمْرُهُ إِلَّا عُلُوءًا»، پس گفت... به خدا سوگند، خداوند پیمان گرفت از گروهی از مردم که فرعون‌های این امت آنان را نمی‌شناسند، آنان در این سرزمین پرچمی برای قبر پدر تو - سرور شهیدان - نصب می‌کنند بیرقی که اثرش کهنه نگردد و با گذر روزگار کم رنگ نشود امامان کفر و پیروان گمراهی در از بین بردن و نابودی آن علم، نهایت تلاششان را می‌نمایند ولی اثر آن بیرق روز به روز ظاهرتر و امر آن، عالی‌تر می‌شود» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۶۲)،^۳ همچنین حضرت زینب عَلَيْهَا السَّلَام در برابر یزید، آینده را چنین گزارش می‌کند «یا یزید... فَكَيْدُ كَيْدِكَ وَ اسْعَ سَعْيِكَ وَ نَاصِبُ

۱. مراد حدیث «انا مدينة العلم و علی بابها» است که میر حامد حسین هندی صاحب عقبات الأنوار تنها یک مجلد در سند آن کتاب نگاشته و اجماعی بودن آن را در شیعه و اهل سنت ثابت نموده است (میر حامد حسین، ۱۳۶۶: ۱۴).

۲. در خطبه غدیر آمده است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «مَعَاشِرَ النَّاسِ مَا مِنْ عِلْمٍ إِلَّا وَقَدْ أَحْصَاةَ اللَّهُ فِيَّ» (مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳: ۳۵/۴۲۸).

۳. پرچمی را برای پدرت به اهتزاز در خواهند آورد که هیچ‌گاه اثر آن از بین نخواهد رفت و گذشت شب‌ها و روزها آن را کهنه نخواهد ساخت و سردمداران کفر و پیروان ضلالت اقدام به محو و پنهان کردن این آثار خواهند کرد ولی چیزی جز درخشش روزافزون و آشکاری بیشتر دربر نخواهد داشت.

جُهِدَكَ فَوَ اللَّهُ لَا تَمُحُو ذِكْرَنَا وَلَا تُمِيتْ وَحْيَنَا وَلَا تُدْرِكُ أَمَدَنَا وَلَا تَرَحُّصُ عَنكَ عَارَهَا وَ هَلْ رَأَيْكَ إِلَّا فَنَدٌ وَ أَيَّامُكَ إِلَّا عَدَدٌ...»^۱ یزید! نهایت مکرت را به کار گیر و غایت سعیت را بکن و آخر تلاشت را به پادار ولی به خدا سوگند (بدان) نمی توانی یاد ما را (از قلبها) بزدایی و وحی ما را بمیرانی و نهایت هدف ما را بفهمی و (بدان) ننگ این کارت از دامت پاک نمی شود، نظر برخواسته از عقل تو، فقط جهالت بزرگ و روزگارت بسیار کوتاه است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۵/۴۵).^۲

یزید و فرعون‌های بنی امیه هر چه کوشیدند نتوانستند نور الهی علی علیه السلام و فرزندان‌ش را خاموش کنند از آن رو که اراده خدا بر آن بود که آنان هر چه بیشتر بدرخشند و مردم بیشتر عاشق و شیدای آنها شوند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۲۴/۱۳)، حتی برخی از فرعون‌های عباسیان مانند متوکل عباسی نیز کوشیدند این حرارت را از بین ببرند، برای نمونه آورده‌اند که او قبر امام حسین علیه السلام را خراب نمود و تا دویست جریب (هکتار) دور آن را تخریب نمود و شخم زد و بر هر میلی (چهار هزار ذراع) از آن یک سرباز گماشت که هر کس به زیارت امام حسین علیه السلام برود، او را زندانی کنند (ابوالفرج، ۱۴۱۹: ۴۷۸؛ نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱۰/۴۵-۳۹۰). ولی همه این امور نتوانست نور الهی را خاموش کند و خداوند امام حسین علیه السلام و آنچه را به او تعلق داشت (مانند حب حسین علیه السلام، اندوه برای امام علیه السلام، خونخواهی حسین علیه السلام و...) جاودانه کرد. امروزه آرامگاه امام حسین علیه السلام، مزاری است که تمام مسلمانان جهان به زیارت آن می روند و سزایند است که همه انسان‌ها به دور آن طواف نمایند (عقاد، ۲۰۰۴: ۲۵۶)، البته با وجود اینکه حرارت شهادت امام حسین علیه السلام در قلب‌ها حفظ شده اما همچنان توجه بیشتر به این حماسه و بهره‌برداری معنوی از آن لازم است. کشیشی مسیحی در عصر جدید گفته است:

۱. «ای یزید!... هر حیل‌ای داری به کار بگیر و هر چه می توانی تلاش کن و خود را با تمام کوشش به سختی بینداز (اما بدان) که به خداوند سوگند نمی توانی یاد ما (را از دلها) بزدایی و وحی ما را بمیرانی و نمی توانی به هدف ما برسی و ننگ این فاجعه را نمی توانی از (دامان) خود بشویی اندیشه تو فقط خلاف واقعیت بوده و برخواسته از خرفتی است و روزگار قدرت اندک است.

۲. برخی در گزارش‌هایی که از اسناد تاریخی نقل نمودند به آغاز این سخن جملاتی افزودند که ما اسناد آن را پیدا نکردیم. الْمُسْتَقْبَلُ لِذِكْرِنَا وَ الْعِظْمَةُ لِرِجَالِنَا وَ الْحَيَاةُ لِأَثَارِنَا وَ الْعُلُوُّ لِأَعْتَابِنَا وَ الْأَوْلَاءُ لَنَا وَ حُدُنَا وَ جَابِهَتُ يَزِيدَ يَهْدِيهِ الْحَقِيقَةَ وَ هُوَ فِي عَرْشِهِ وَ هِيَ أَسِيرَةٌ فِي مَجْلِسِهِ (مغنیه، ۱۴۲۶: ۳۸۴)

«لَوْ كَانَ الْحُسَيْنُ لَنَا لَرَفَعْنَا لَهُ فِي كُلِّ بَلَدٍ بَيْرَقاً وَ لَنْصَبْنَا لَهُ فِي كُلِّ قَرْيَةٍ مِئْبَرًا وَ لَدَعَوْنَا النَّاسَ إِلَى الْمَسِيحِيَّةِ بِاسْمِ الْحُسَيْنِ»، اگر حسین علیه السلام از ما بود در هر شهری برای او بیرقی برمی افراشتیم و برایش در هر دیاری منبری بر پا می کردیم و همه مردم را به کمک نام حسین علیه السلام به مسیحیت دعوت می نمودیم» (بارا، ۱۴۰۰، ۷۲).

سخن کنایه آمیز این کشیش مسیحی، سخنی درست است از این رو که مگر مسلمانان چقدر از ظرفیت عاشورا برای ظهور و بروز دادن اهداف امام حسین علیه السلام بهره برده اند؟ در حالی که مسیحیان از رد پای الاغی که شاید الاغ حضرت مسیح باشد بهترین بهره را برده اند (مغنیة، ۱۴۲۶: ۸۱)، و حال آنکه شیعیان از مصیبت هایی که زبان از توصیفش عاجز است (بارا، ۱۴۰۰: ۱۳۴)، چه بهره ها می توانند ببرند!

نتیجه گیری

۱. هر چند سند حدیث مذکور، بر پایه وثوق مخبری، ضعیف ارزیابی می شود اما محتوای آن از چنان همسویی با معارف قرآن و سنت قطعیه برخوردار است که موجب اطمینان کافی به صدور آن از معصوم علیه السلام می شود.
۲. خبر دادن معجزشیم این حدیث از آینده قطعی و تحقق آن، این اطمینان را ایجاد می کند که صدور آن جز از جانب کسی که از سرچشمه دانش الهی سیراب شده باشد، ممکن نیست.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغة لإبن ابی الحدید، تحقیق، محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
۳. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، تحقیق، علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران، نشر شیخ صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷.
۴. ابن اثیر جزری، علی بن ابی الکریم، الکامل فی التاریخ، بی جا، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق، محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲.
۶. ابن حبیب، محمد بن حبیب، المحبر، تحقیق، ایلزه لیختن شتیز، چاپ اول، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، بی تا.

٧. ابن حجر عسقلاني، احمد، الإصابة في تمييز الاصحاب، تحقيق، عادل احمد عبدالموجود و محمد عبدالمعظم بري، چاپ اول، بيروت، دار الكتب العلمية منشورات محمد علي بيضون، ١٤١٥.
٨. — النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق، ربيع بن هادي عمير المدخلي، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤.
٩. ابن حجر الهيتمي، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة على اهل الرفض و الضلال و الزندقة، تحقيق، عبدالرحمن بن عبدالله التركي و كامل محمد الخراط، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.
١٠. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، المناقب، چاپ اول، قم، نشر علامه، ١٣٧٩.
١١. — معالم العلماء، چاپ اول، نجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠.
١٢. ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف، چاپ اول، تهران، نشر جهان، ١٣٤٨.
١٣. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، الإستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق، علي محمد بجاوي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢.
١٤. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، جامع بيان العلم و فضله، بی چا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨.
١٥. ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤.
١٦. ابن عساکر، علي بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق، علي شيرى، چاپ اول، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥.
١٧. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تصحيح، عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم، مكتب الأعلام الإسلامی، ١٤٠٤.
١٨. ابن قتيبة دینوری، عبدالله بن مسلم، الإمامة و السياسة، تحقيق، علي شيرى، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٠.
١٩. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق، عبدالحسين امينى، چاپ اول، نجف، بی نا، ١٣٥٦.
٢٠. ابوالفرج اصفهانی، علي بن حسين، مقاتل الطالبين، تحقيق، احمد صقر، چاپ اول، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤١٩.
٢١. — الأغاني، چاپ اول، بيروت، دار إحياء التراث العربی، ١٤١٥.
٢٢. احمدى میانجی، علي، مكاتيب الأئمة، تحقيق، مجتبی فرجی، چاپ اول، قم، دار الحديث، ١٤٢٦.
٢٣. امينى، عبدالحسين، الغدير في الكتاب و السنة و الأدب، چاپ اول، قم، مركز الغدير، ١٤١٦.
٢٤. انصاری، مرتضى، فرائد الأصول، چاپ پنجم، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٦.
٢٥. بارا، أنطون، الحسين في الفكر المسيحي، الطبعة الثانية، كويت، الصفاة كويت، ١٤٠٠.
٢٦. بنت الشاطي، عايشة عبدالرحمن، السيدة زينب عقيلة بنى هاشم، بيروت، دار الكتب العربی، ١٤٠٦.
٢٧. برقي، احمد بن محمد بن خالد، الرجال، تصحيح، محمد كاظم مياموی، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٤٢.
٢٨. — المحاسن، تحقيق، جلال الدين محدث، چاپ دوم، قم، دار الكتب الإسلامی، ١٣٧١.
٢٩. بهايی، محمد، مشرق الشمسين مع تعليقات الخواجويی، چاپ دوم، مشهد، آستانة الرضوية، مجمع البحوث الإسلامیة، ١٤٢٩.

۳۰. تنکابنی، محمد، *إيضاح الفرائد*، چاپ اول، تهران، مطبعة الإسلامية (اخوان کتابچی)، ۱۳۸۵.
۳۱. حلی، حسن بن یوسف، *رجال العلامة الحلی*، تحقیق، محمد صادق بحر العلوم، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۲.
۳۲. خاقانی، حسین، *رجال الخاقانی*، تحقیق، محمد صادق بحر العلوم، چاپ دوم، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، مرکز النشر، ۱۳۶۲.
۳۳. خوئی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۳۰.
۳۴. —، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، چاپ پنجم، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳.
۳۵. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، *سنن الدارمی*، تحقیق، فواز أحمد زمزلی و خالد السبع العلمی، الطبعة الأولى، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷.
۳۶. داوری، مسلم، *أصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق*، تحقیق، محمدعلی علی صالح معلم، چاپ اول، بی جا، بی نا، ۱۴۱۶.
۳۷. دزفولی، مرتضی بن محمدامین، *کتاب الطهارة*، تحقیق، گروه پژوهشی کنگره، چاپ اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵.
۳۸. دلبری، علی، *آشنایی با اصول علم رجال*، چاپ سوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۵.
۳۹. ذهنی تهرانی، سید محمد جواد، *تشریح المقاصد فی شرح الفرائد*، چاپ اول، قم، نشر حاذق، ۱۴۰۵.
۴۰. سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، گوناگون.
۴۱. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، چاپ اول، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۴۲. شهید اول، محمد بن مکی، *موسوعة الشهيد الأول*، تحقیق، مجموعة من المحققین، اشراف، علی اوسط ناطقی، الطبعة الأولى، قم، المركز العالمی للعلوم و الثقافة الإسلامية، ۱۴۳۰.
۴۳. شهید ثانی، زین الدین، *موسوعة الشهيد الثانی*، الإعداد و التحقيق، مرکز إحياء التراث الإسلامی، بی جا، قم، المركز العالمی للعلوم و الثقافة الإسلامية، ۱۴۳۴.
۴۴. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الأصول*، تقریر، محمود هاشمی شاهرودی، چاپ سوم، قم، مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، ۱۴۱۷.
۴۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا عليه السلام*، تصحیح، مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۴۶. —، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح، علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعة مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳.
۴۷. —، *الأمالی*، چاپ ششم، تهران، بی نا، ۱۳۷۶.
۴۸. —، *معانی الأخبار*، تحقیق، علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعة مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۴۹. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۵۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقیق، حمدی بن عبدالمجید السلفی، الطبعة الثانية، الموصل، مکتبة العلوم والحکم، ۱۴۰۴.

٥١. طبرسي، احمد بن علي، الإحتجاج على أهل اللجاج، تحقيق، محمد باقر خراسان، چاپ اول، مشهد، نشر مرتضى، ١٤٠٣.
٥٢. طبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، دار التراث، ١٣٨٧.
٥٣. طريحي، فخر الدين، المنتخب في جمع المراثي والخطب المشتهر بـ «الفخرى»، تصحيح، علي نضال، بي جا، بيروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٤٢٤.
٥٤. طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، تصحيح، حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلاميه، ١٤٠٧.
٥٥. —، الإستبصار فيما اختلف الاخبار، تصحيح، حسن موسوی خراسان، چاپ اول، تهران، بي نا، ١٣٩٠.
٥٦. —، الأمالي، تحقيق، مؤسسة البعثة، چاپ اول، قم، دار الثقافه، ١٤١٤.
٥٧. —، فهرست كتب الشيعة و اصولهم و اسماء المصنفين و أصحاب الاصول، تحقيق، عبدالعزيز طباطبائي، چاپ اول، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠.
٥٨. —، رجال الطوسي، تحقيق، جواد قیومی اصفهانی، چاپ سوم، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٣٧٣.
٥٩. —، العدة في اصول الفقه، چاپ اول، قم، نشر محمدتقی علاقبنديان، ١٤١٧.
٦٠. طوسي، محمد بن محمد بن حسن، تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسینی جلالی، چاپ اول، بي جا، دفتر تليغات اسلامي، ١٤٠٧.
٦١. عقاد، عباس محمود، ابوالشهداء الحسين بن علي، تحقيق، محمد جاسم الساعدي، الطبعة الأولى، تهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٤.
٦٢. علم الهدی، علی بن الحسين، رسائل الشریف المرتضى، گردآورنده، مهدي رجایی، چاپ اول، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
٦٣. کاظمی، محمد امين بن محمد، هداية المحدثين، تحقيق، سيد مهدي رجایی، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، مطبعة سيد الشهداء (ع)، ١٤٠٥.
٦٤. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح، علي اكبر غفاري، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلاميه، ١٤٠٧.
٦٥. كشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، حسن مصطفوی، چاپ اول، قم، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ١٤٠٩.
٦٦. —، رجال الكشي (مع تعليقات مير داماد الأستراآبادی)، تصحيح، مهدي رجایی، چاپ اول، قم، مؤسسة آل البيت، ١٣٦٣.
٦٧. مامقانی، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، تحقيق، محي الدين مامقانی و محمد رضا مامقانی، چاپ اول، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٣١.
٦٨. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، تحقيق، جمعی از محققان، چاپ دوم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣.
٦٩. مسعودی، علی بن حسين، مروج الذهب، تحقيق، اسعد داغر، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ١٤٠٩.
٧٠. مطهری، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهری، چاپ هشتم، قم، صدرا، ١٣٧٢.
٧١. معرفت، محمد هادی، التمهيد في علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٥.

۷۲. مغنیه، محمد جواد، الحسین و بطله کربلاء، تحقیق، سامی غریری، بی جا، دار الکتب الإسلامی، ۱۴۲۶.
۷۳. مفید، محمد بن محمد، الأمالی، تحقیق، علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، دار المفید، ۱۴۱۳.
۷۴. موسوی مقرّم، سید عبدالرزاق، زید الشہید، ترجمه، عزیز الله عطاردی، تهران، بی نا، ۱۳۹۶.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر، «نقش نهج البلاغه در فقه اسلامی»، چاپ اول، نشر روشنگر، ۱۳۶۶.
۷۶. —، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
۷۷. موسوی نیشابوری هندی، میر حامد حسین، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار، چاپ دوم، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۳۶۶.
۷۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق، موسی شبیری زنجانی، چاپ ششم، قم، مؤسسه النشر لجماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۳۶۵.
۷۹. نرم افزار درایة النور.
۸۰. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، تحقیق، عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، قم، مکتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴.
۸۱. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق، مؤسسه آل البيت علیہ السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیہ السلام، ۱۴۰۸.

تحلیل نظام روایات «محاسبه نفس»

و تبیین اقسام آن *

□ محمد میری^۱

چکیده

«محاسبه نفس» یک آموزه و دستور نظام‌مند دینی است که هیچ‌گاه چنانکه سزااست مورد توجه قرار نگرفته است. از آنجا که تاکنون تحقیقی برای جمع‌آوری و تحلیل نظام روایات محاسبه نفس صورت نگرفته است، پژوهش پیش‌رو در جهت رفع این نقیصه، سامان یافته است. احادیث از نظم جامعی در محاسبه نفس برخوردارند و اجزاء مختلف این نظام در یک‌نگاه کلی، از این قرار است که برخی از روایات، یادآور اهمیت محاسبه بوده و برخی با اشاره به فوائد آن، انسان را به سوی محاسبه ترغیب می‌کنند و برخی دیگر نیز دستورالعمل چگونگی پرداختن به آن را توضیح می‌دهند. روایات پیرامون محاسبه نفس را می‌توان در چهار بخش کلی، دسته‌بندی و تحلیل نمود. دسته‌ای از روایات، «محاسبه نفس» را به خاطر رهایی از سختی‌های محاسبه اعمال انسان در قیامت، سفارش می‌کنند و دسته‌ای دیگر، نتایج و آثار معنوی و چشم‌گیر محاسبه نفس را مورد تأکید قرار می‌دهند. دسته سوم، به رنگ و روی به شدت شیعی محاسبه نفس پرداخته است. و دسته چهارم که در این میان، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار

آموزه‌های حدیثی

است، روایاتی است که هر کدام، متضمن نکاتی پیرامون دستور العمل چگونگی پرداختن به محاسبه نفس است. با تألیف و تنسیق منسجم این روایات می‌توانیم به فهم بهتر و نظام‌مندتری از نگاه شریعت به محاسبه نفس برسیم. **واژگان کلیدی:** روایات عرفانی، محاسبه نفس، عرفان عملی

مقدمه

بدون تردید بزرگ‌ترین اشکال وارد بر صوفیان جاهل و مدعیان دروغین عرفان، فاصله‌گرفتن آنها از کتاب و سنت است که در این باره پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است.^۱ اما باید به این مهم توجه داشت که میان عرفان راستین و تصوف دروغین، تفاوت از زمین تا به آسمان و بلکه بیشتر از آن است. سراسر عرفان راستین اسلامی، برگرفته از آموزه‌های دینی است و بزرگان عرفان حقیقی اسلامی، شریعت را در کار خود، اصلی‌ترین میزان دانسته و کوچک‌ترین زاویه و فاصله با شریعت و آموزه‌های قرآنی و روایی را بر نمی‌تابند.^۲ در این راستا امروزه، جای خالی فقه‌السلوک در مباحث و تحقیقات مختلف عرفانی، به چشم می‌خورد. مراد از فقه‌السلوک، بررسی تفصیلی دیدگاه شریعت اسلامی در مورد مباحث سلوکی مطرح در عرفان عملی است. به هر روی نباید فقه را منحصر در احکام عملی مربوط به فروع دین دانست بلکه فقه اکبر، به مباحث توحیدی و الهی و تهذیب نفس می‌پردازد، و چنانکه آن را فقه اکبر و بزرگ‌تر نامیده‌اند، جایگاه مباحث فقه‌السلوک، به هیچ وجه پایین‌تر از مباحث مطرح در فقه اصغر نخواهد بود.

این پژوهش بر آن است تا دیدگاه تفصیلی روایات پیرامون محاسبه نفس را، که یک دستور مهم و مورد تأکید در آموزه‌های دینی بوده و در عرفان راستین اسلامی نیز از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است، مورد بررسی قرار داده و روایاتی که بیشترین ارتباط با محاسبه نفس دارند را در یک قالب تحلیلی، دسته‌بندی کند. پژوهش‌های حدیثی از این دست می‌تواند از چند جهت برای محققان و خصوصاً پژوهشگران حوزه عرفان اسلامی، دارای اهمیت باشد.

۱. ر.ک: شریفی، ۱۳۹۵: ۵۰-۵۳. و بارفروش، ۱۳۸۵: ۲۶۹. و روحانی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۱۳۷.

۲. برای تحقیق بیشتر در این باره ر.ک: امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۷۹-۱۰۲.

نخست آنکه ریشه‌های مستحکم دستور سلوکی محاسبه نفس را در عمق شریعت اسلامی به اثبات می‌رساند. دوم آنکه فرمایشات و روایات نورانی معصومان علیهم‌السلام پیرامون محاسبه نفس می‌تواند بهترین میزان برای سنجش و ارزیابی سخن عارفان در این باره باشد. و فایده سوم آن است که می‌توان با دقت و تأمل در روایات مرتبط با محاسبه نفس، به تکمیل سخن عارفان در این باره نیز پرداخت. برخی نکات بدیع و پرازش سلوکی در روایات محاسبه نفس به چشم می‌خورد که در کلمات عارفان نیامده است. با تکیه بر روایات می‌توان این نکات سلوکی را نیز به سخن عارفان پیرامون محاسبه نفس افزود و به این صورت، آن را تکمیل کرد. به هر روی، اهمیت فوق العاده‌ای که شریعت اسلام برای محاسبه در نظر گرفته است و گستردگی آموزه‌های دینی مرتبط با محاسبه و فراوانی روایات پیرامون آن، به ضمیمه سه فایده پیش گفته، ضرورت بخش توجه ویژه به نگاه شریعت اسلامی درباره محاسبه نفس است. در ادامه با جستجو در مجامع حدیثی به بررسی و دسته‌بندی تحلیلی روایات محاسبه نفس خواهیم پرداخت.

۱. پیشینه

متأسفانه گویا تا کنون هیچ پژوهش مستقلی پیرامون نگاه تفصیلی آموزه‌های دینی به محاسبه نفس صورت نگرفته است. هر چند برخی جوامع روایی، مانند کافی، وسائل الشیعه، مجموعه ورام، تصنیف غرر الحکم و بحار الأنوار، باب جداگانه‌ای را به احادیث محاسبه نفس اختصاص داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۳/۲؛ همان، ۱۴۳/۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۹۵/۱۶؛ ابن ابی فراس و ابن عیسی، ۱۴۱۰: ۲۳۱/۱؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۲/۶۷). ولی هیچ کدام از آنها به تنهایی، شامل حتی نصف روایات موجود پیرامون محاسبه نفس هم نیست و افزون بر آن در این مصادر، حسب شرایط خاص خودشان، هیچ تحلیل و یا توضیحی پیرامون روایات نقل شده وجود ندارد. همچنین با آنکه در میان نحله‌ها و گرایش‌های مختلف علوم و معارف اسلامی، محاسبه نفس، یک اصل مورد توافق و اجماع همه است (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۵۱)، اما عارفان مسلمان، بیشترین توجه را به مبحث محاسبه نفس داشته‌اند و از این رو بیش از دیگران به روایات مرتبط با محاسبه نفس پرداخته‌اند؛ ولی هیچ کدام از عارفان نیز در مقام احصا و

جمع آوری همه روایات پیرامون محاسبه برنیامده‌اند. آنچه برای آنها مهم بوده است، ذکر حداکثر چند حدیث، برای اثبات وجهه دینی دستور سلوکی محاسبه نفس در شریعت اسلام است.

۲. روایات سفارش به «محاسبه نفس» به خاطر رهایی از سختی‌های

محاسبه اعمال در قیامت

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ (حشر/۱۸)، این آیه، مشهورترین دستور قرآنی درباره محاسبه نفس است.^۱ اساس این آیه شریفه در سفارش به محاسبه نفس، هشدار نسبت به مخاطراتی است که فردای قیامت در انتظار انسان است. بسیاری از روایات محاسبه نفس، همین نکته قرآنی را در نظر دارند و هم‌سوی با آن و با الهام‌گیری از آن، انسان را به محاسبه نفس خود، پیش از فرارسیدن محاسبه بسیار سخت و نفس‌گیر قیامت فرا می‌خوانند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

ای ابوذر پیش از آنکه به حساب رسیدگی شود خود را محاسبه کن، که این محاسبه برای حساب فردایت آسان‌کننده‌تر است، و پیش از آنکه ترا به میزان سنجش نهند خود را بسنج و خود را برای روز حساب و عرضه بزرگ آماده کن روزی که هیچ امر پنهانی بر خدا مستور نماند. ای ابوذر از خدا شرم داشته باش (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۴).

برخی احادیث دیگر نیز مشابه حدیث فوق در میان روایات به چشم می‌خورد (جرعاملی، ۱۴۰۹: ۹۹/۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۹و۱۶/۸؛ همان، ۴۵۹/۲)، وجه مشترک همه این چند حدیث، تأکید بر این نکته است که انسان باید با محاسبه نفس خود در همین دنیا، خود را برای بازرسی در مواضع قیامت و حضور در محکمه حضرت داور و پاسخ‌گویی به درگاه پروردگار آماده کند. حدیث مصباح الشریعه از گویاترین روایات محاسبه نفس

۱. صراحت این آیه در ضرورت پرداختن به محاسبه نفس موجب شد تا خواجه عبدالله انصاری در دو کتاب مهم صدمیدان و منازل السائرین برای نشان‌دادن ریشه قرآنی منزل محاسبه، به آن استشهاد کند (انصاری، ۱۳۷۷: ۲۶۶/۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۹)، بسیاری دیگر از نوشته‌های عارفان در باب محاسبه نفس با این آیه همراه شده است (غزالی، بی‌تا: ۲۳/ ۶؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۹۴؛ خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱۴۷/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۰۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۶۵/۸؛ نراقی، ۱۳۷۷: ۶۹۵؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۸۰۶/۲).

است که در این دسته، گنجانده می‌شود امام صادق علیه السلام می‌فرماید: اگر برای حساب و کتاب روز قیامت، هیچ هول و هراسی، غیر از خوف عرضه شدن همه افعال و اعمال به حضرت حق و رسوائی دریده شدن پرده ستر از روی نهانی‌ها و مخفیات نبود، جای آن داشت که آدمی هرگز از سر کوه‌ها به زیر نیاید و در هیچ آبادی جای نگیرد و چیزی نخورد و نیشامد، مگر به قدر سد رمق، و کسانی که احوال و شدائد قیامت را به معاینه می‌بینند، مثل انبیاء و اوصیاء، این گونه هستند. آنها در هر نفس، قیامت را با سختی‌ها و هول‌های عظیم آن مشاهده می‌کنند، چنانکه گویا قیامت قائم شده است و خلایق، نزد پروردگار واداشته شده‌اند و از گفتار و کردار آنان حساب می‌خواهند.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ آتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (انبیاء/۴۷)، و برخی از ائمه علیهم السلام فرموده‌اند که حساب نفس خود بکنید، پیش از آنکه از شما حساب خواهند و بسنجید عمل‌های خود را به ترازوی حیاء، پیش از آنکه دیگران وزن کنند (منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام ۱۴۰۰: ۸۵)، عقل هر خردمندی به روشنی حکم می‌کند که انسان باید از خطراتی که در پیش رو دارد پرهیز داشته باشد و اگر انسان به این آموزه دینی، ایمان و یقین داشته باشد که حساب و کتاب سختی در پیش دارد، حتماً به محاسبه نفس خود خواهد پرداخت، و به این ترتیب، حساب کشیدن از خود، قبل از آنکه یک وظیفه شرعی و دینی باشد یک وظیفه عقلانی است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۱۵/۲۲)، و این گونه است که در روایات، یکی از علامت‌های انسان دارای مقام یقین را پرداختن به محاسبه نفس، دانسته‌اند «وَأَمَّا عَلَامَةُ الْمُؤْمِنِ فَمَسْتَةٌ... وَ أَيْقَنَ بِأَنَّ الْحِسَابَ حَقٌّ فَحَاسَبَ نَفْسَهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۰).

۳. روایات ناظر به نتایج و آثار معنوی و چشم‌گیر «محاسبه نفس»

احادیث بسیاری در مجامع روایی مشاهده می‌شود که در هر کدام از آنها به فایده‌ای از فوائد فراوان و گوناگون پرداختن به محاسبه نفس اشاره شده است. گویا نقش کلیدی محاسبه نفس در سیر و سلوک إلی الله چنان جدی و پررنگ است که امامان معصوم علیهم السلام خواسته‌اند به انحاء گوناگون ما را با آثار به شدت معنوی آن آشنا کرده و از این طریق، ترغیب به سوی آن داشته باشند. امام علی علیه السلام فرمودند: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ

رَبِحَ وَ مَنْ عَقَلَ عَنْهَا حَسِرَ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۰۶)، آن که حساب نفس خود کرد سود برد، و آن که از آن غافل ماند زیان دید. و در حدیثی دیگر فرمودند «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ سَعَدَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۸۵)، کسی که به محاسبه نفس خویشتن پردازد، سعادت‌مند می‌شود. و در حدیثی دیگر، اهل محاسبه را «أَسْعَدَ النَّاسَ» یعنی نیک بخت‌ترین مردم معرفی کرده‌اند (همان، ۳۳۹)، همچنین پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ابوذر فرمودند زیرک، به محاسبه نفس خود می‌پردازد (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۰؛ ابن ابی فراس و ابن عیسی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۱)، و در حدیثی دیگر فرمودند: زیرک‌ترین زیرکان کسی است که اهل محاسبه نفس است (حسن بن علی رضی عنه، ۱۴۰۹: ۳۸)، همه اینها به خاطر آن است که هدف غایی و متعالی دین، دعوت انسان به معنویت و تهذیب و اصلاح نفس است (امام خمینی رضی عنه، ۱۳۸۸: ۱۲۲؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۷ و ۲۰۴؛ صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۱۳)، و از دیدگاه بسیاری از روایات، نیل به این هدف متعالی، از رهگذر پرداختن به محاسبه نفس، امکان‌پذیر است، چنانکه امام علی رضی عنه فرمودند: «مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ وَقَفَ عَلَى عُيُوبِهِ وَ أَحَاطَ بِدُئُوبِهِ وَ اسْتَقَالَ الدُّنُوبَ وَ أَصْلَحَ الْعُيُوبَ» کسی که محاسبه نفس کند بر عیب‌های خویش واقف می‌شود، و از گناهانش باخبر می‌گردد و از گناهان عذر خواهی می‌کند، و عیوب خود را اصلاح می‌نماید (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲/۱۵۴)، و «ثَمَرَةُ الْمُحَاسَبَةِ إِصْلَاحُ النَّفْسِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۲۹)، با تأمل در این دو حدیث نورانی روشن می‌شود که چرا در روایات پیش‌گفته، محاسبه نفس، مایه برترین سود و بهترین سعادت و بالاترین زیرکی، معرفی شده است و همچنین روشن می‌شود که چگونه محاسبه نفس در برخی روایات، ملاک و معیار رسیدن انسان به ایمان حقیقی (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۹۹)، و مقام تقوا (همان، ۹۸)، و اصل ورع (منسوب به جعفر بن محمد رضی عنه، ۱۴۰۰: ۴۰)، شناخته شده است، و این‌گونه است که محاسبه نفس، بهترین جایگاه را در قیامت برای اهل خود به ارمغان می‌آورد (ابن حنبل، ۱۴۲۰: ۱۸۳)، و آنها را از همسایگان خداوند قرار می‌دهد (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۹۳)، و می‌تواند معیاری برای تشخیص رهایی انسان از خطای سهل‌انگاری در کارِ نفس (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۹۵)، و سنجش جدایی اهل دنیا از اهل آخرت قرار گیرد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶/۱۴۳).

۴. روایات ناظر به ضرورت اهتمام ویژه «شیعیان» به «محاسبه نفس»

نکته جالب و زیبایی که در بسیاری از روایات محاسبه نفس، خودنمایی می کند ولی متأسفانه تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است رنگ و روی به شدت شیعی آن است. علت بی توجهی به این دست از احادیث آن است که تا کنون هیچ پژوهشی پیرامون جمع آوری و دسته بندی تحلیلی احادیث محاسبه نفس صورت نگرفته است و إلا اگر عارفان شیعی این دسته از احادیث را که میان محاسبه نفس و تشیع، پیوند و علقه ای ویژه برقرار می کنند به صورت یک جا می دیدند حتما در نوشته های خود حداقل اشاره ای به آن پیرامون محاسبه نفس می کردند.

حدیث شاخصی که در این دسته، جای دارد، مشهورترین حدیث محاسبه نفس می باشد که از چند معصوم علیهم السلام روایت شده است «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ» این حدیث شریف از امام علی علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۶۸؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۲۳۹)، امام صادق علیه السلام (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۷۶)، امام کاظم علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۳/۲)، و امام رضا علیه السلام (طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۴۷)، نقل شده است. رسیدن مضمون و الفاظ این حدیث شریف از چهار معصوم علیهم السلام به ما می تواند مؤید این احتمال باشد که این حدیث شریف بر زبان همه و یا اکثر اهل بیت مطهر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جاری بوده تا آنجا که نقل آن از این چهار معصوم علیهم السلام باقی مانده است. به هر حال تأکید صریح امامان معصوم علیهم السلام اجماع بر این نکته که کسی که اهل محاسبه نفس نیست از اهل بیت، بیگانه است نشان از آن دارد که امامان شیعه، کسی را که اهل محاسبه نفس نیست از خود نمی دانند و طبیعتاً چنین کسی نمی تواند ادعای شیعه بودن داشته باشد. امام صادق علیه السلام در همین راستا در حدیثی خطاب به عبدالله بن جندب، محاسبه نفس را جزء وظایف یک شیعه برشمرده و می فرماید: به یقین، ابلیس دام های خود را در این سرای فریب گسترده و هدفش از آن جز دستیابی به دوستان و اولیای ما نیست پس بر هر مسلمانی که معرفت به ما دارد [و خود را منسوب به ما امامان می داند] لازم است که هر روز و شب به اعمالش رسیدگی کند و خود حساب گر نفس خود باشد، اگر کار نیکی در اعمال خود دید فرونش کند، و اگر به کار بدی برخورد استغفار نماید تا در قیامت

دچار ذلت و تباهی نشود (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۰۱)، و این چنین است که امام علیه السلام محاسبه را وظیفه و بلکه به نوعی، نشانه شیعیان شمرده و می فرماید:

از خدا بترسید و به محاسبه نفس خود پردازید، چرا که شیعیان علی علیه السلام با ورع و کوشش در عبادت و محافظت از گناه و دوری از کینه‌ها و دوستی اولیاء الله شناخته می شوند (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۲۸/۲).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم در روایتی، محاسبه نفس را شیوه محبان اهل بیت خود دانسته و به چنین دوستدارانی که در عمل پیروان راستین اهل بیت علیهم السلام هستند، مژده بهشت داده است. از ایشان چنین نقل شده است که فرمودند: من درختی هستم که فاطمه علیها السلام شاخه و علی علیه السلام مایه باروری آن و حسن و حسین علیهم السلام میوه‌های آن هستند، و جوانه‌های درخت بر ساقه آن روانند، پس هر کس که به یکی از آن جوانه‌ها تمسک جوید خداوند به رحمت خود او را به بهشت می برد. به ایشان عرض شد ای رسول خدا درخت و شاخه‌اش را شناختیم اما جوانه‌هایش کیانند؟ فرمود: خاندان من. هر بنده‌ای که ما اهل بیت را دوست دارد و اعمالی که ما به جا می آوریم به جا می آورد و نفسش را محاسبه و بررسی می کند پیش از آنکه او را بازجوئی کنند خدا او را وارد بهشت می کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۱۱)، دیلمی نیز مشابه این حدیث را به گونه‌ای دیگر نقل کرده است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۱۴۵)، نکته بسیار زیبای دیگری که به محاسبه نفس رنگ و بوی شیعی می دهد را باید در دستور العملی که از امام المتقین برای محاسبه به ما رسیده است دنبال کنیم، ایشان به کسی که در مقام محاسبه نفس، متوجه برخی کوتاهی‌ها و گناهان خود شد دستور می دهند نخست با عزم جدی بر ترک آنها در آینده، به درگاه پروردگار استغفار کند.

سالک پس از توبه به درگاه خداوند و استغفار از پروردگار باید تجدید عهد با امیرالمؤمنین علیه السلام داشته باشد. یعنی ابتدا صلوات بر محمد و خاندان پاکش فرستاده و پس از آن، دوباره با امیرالمؤمنین علیه السلام که امام المتقین و میزان الأعمال و یعسوب الدین و قسیم النار و العجنه است، بیعت کند، چرا که ایشان اسوه و الگوی همه دوستان و اولیای خداوندند و نزدیکی هر چه بیشتر به ایشان تقرب هر چه بیشتر با خداوند را در پی دارد. و این گونه است که پس از تجدید بیعت با امیرالمؤمنین، تجدید برائت از دشمنان ایشان

و غاصبان حق ایشان نیز در امحاء آلودگی‌ها و گناهان سالک از پرونده اعمالش دارای نقش کلیدی است. مردی گفت یا امیرالمؤمنین! انسان نفسش را چگونه محاسبه کند؟ فرمود: هر گاه که روزش به پایان رفته شامگاه فرا رسد، به نفس خویش مراجعه کند، اگر نافرمانی و عصیان یا تقصیری در کار خود ببیند، از خداوند متعال طلب بخشش نماید و تصمیم بر ترک آن در آینده بگیرد، و با تجدید صلوات و درود بر پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و خاندان پاکش و تحکیم ارتباط با امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام و پیمان متابعت از حضرتش و بیزاری از کینه توزان و دشمنان و غاصبین حقوقش، آثار و نتایج شوم آن گناه را محو و نابود کند (حسن بن علی ع، ۱۴۰۹: ۳۸).

۵. روایات ناظر به دستور العمل‌ها

این دسته از روایات که متضمن دستورالعمل محاسبه نفس هستند از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند، زیرا همچنان که گذشت، به گفته عارفان بزرگ، شریعت میزان عرفان راستین است، پس می‌توانیم با میزان قراردادن روایات محاسبه نفس، گفته‌های عارفان پیرامون محاسبه نفس را محک بزنیم. افزون بر آن می‌توان با بهره گرفتن از سرچشمه زلال و پاک اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، سخنان عارفان در باب محاسبه را تکمیل کرد. کوتاه سخن آنکه تأیید سخنانی که پیرامون محاسبه نفس، مطرح شده و تکمیل آنها، گوشه‌ای از فوائد مهمی است که تأمل در این دست از روایات به دنبال دارد.

۵-۱- ضرورت اختصاص دادن ساعتی از روز به «محاسبه نفس»

اولین نکته‌ای که باید در دستورالعمل محاسبه در نظر داشت، تأکید روایات بر ضرورت اختصاص دادن ساعتی از هر روز به محاسبه نفس است. دسته‌ای از روایات به تبیین اهمّ کارهایی که باید در برنامه شبانه روز هر انسان مؤمنی باشد پرداخته‌اند. این دسته از روایات، اساسی‌ترین برنامه‌ها را در چند بخش، به طور کلی ذکر کرده‌اند. در بسیاری از این روایات معمولاً برنامه روزانه انسان به سه و یا چهار بخش کلی تقسیم شده و به وظایفی که در هر بخش باید انجام پذیرد اشاره شده است. جالب آن

است که در بسیاری از این روایات، محاسبه نفس به عنوان یک وظیفه مهم که باید در برنامه شبانه روزی یک انسان مؤمن عاقل و اندیشه‌ورز لحاظ شده باشد مورد تأکید قرار گرفته است. در واقع، اهمیت فوق العاده پرداختن به محاسبه نفس موجب شده تا در بسیاری از روایات، به عنوان یک بخش مهم و ضروری از برنامه روزانه زندگی یک انسان باایمان معرفی شود (برای نمونه ر.ک ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۰۳؛ کراجکی، ۱۳۹۴: ۴۲).

۵-۲- محاسبه در صبح و شام

پس از آنکه روشن شد که محاسبه نفس باید جزء لاینفک برنامه روزانه مؤمن باشد جا دارد به جامع‌ترین حدیثی که در دستورالعمل محاسبه وارد شده است اشاره شود. پس از آنکه امام علی علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کردند که «زیرک‌ترین زیرک‌ها، کسی است که؛ نفسش را محاسبه کند، و برای آنچه بعد از مرگ است، عمل نماید، و أحمق‌ترین أحمق‌ها کسی است که پیرو هوای نفسش باشد»، شخصی از ایشان چگونگی عمل به محاسبه نفس را جويا شد و به این ترتیب، مفصل‌ترین دستورالعمل روایی محاسبه نفس که در دسترس است به فرموده امام المتقین علیه السلام شکل گرفت مؤمن به هنگام شامگاه، به نفس خویش مراجعه کند و بگوید ای نفس! به راستی این روز بر تو سپری شد و هرگز به سوی تو بر نمی‌گردد و خدا از تو می‌پرسد که آن را در چه کار تمام کردی و در آن به چه کار برخاستی؟ آیا به یاد خدا بودی و سپاس او گذاشتی؟ آیا در آن نیاز مؤمنی را برآوردی؟ آیا بار غمی و رنجی را از دل او برداشتی؟ آیا در غیاب او، حافظ حرمت او و زن و فرزند او بودی؟ آیا پس از مرگ برادر مؤمن، حق و حرمت او را در میان بازماندگانش نگاه داشتی؟ آیا از غیبت کردن برادر مؤمن خودداری کردی؟ آیا به یاری مسلمانی برخاستی؟ تو در این روز چه کردی؟ و آنگاه به یاد هر چه در آن روز کرده است بیفتد، پس اگر دید که در آن روز کاری نیکو کرده است سپاس خدا گوید و بر آن توفیق که برای او فراهم آورده است از او به بزرگی یاد کند، و اگر دریافت که کوتاهی یا معصیتی کرده است، استغفار کند و آمرزش خواهد و عزم جزم کند که دیگر به تکرار آن نپردازد و خود را از آلودگی به آن گناه پاک کند به وسیله درود و صلوات دوباره فرستادن بر محمد و آل او و با تجدید بیعت با

امیرالمؤمنین؛ و با تکرار لعن بر مبغضین و بدخواهان و دشمنان او و بازدارندگان از حقوقش. هر گاه مؤمن در مقام محاسبه، چنین کند خداوند به او می‌فرماید: حالا که تو با دوستان من دوست هستی و با دشمنان من دشمن می‌باشی با تو در چیزی از گناهانت، مناقشه ندارم (حسن بن علی رضی الله عنه، ۱۴۰۹: ۳۸).

۵-۳- محاسبه عمل، پیش از ورود در آن

افزون بر روایت پیش گفته، احادیث دیگری نیز در باب محاسبه هست که در هر کدام از آنها نکته و یا نکاتی پیرامون دستورالعمل محاسبه نفس به چشم می‌خورد، یکی از نکات مهم در دستورالعمل محاسبه، محاسبه و سنجش عمل، پیش از ورود در آن است. در این باب تعدادی روایت موجود است از جمله، روایتی که ورام در باب «محاسبه النفس» نقل کرده است رسول خدا صلی الله علیه و آله به کسی که از او سفارش و پندی درخواست نمود فرمودند: هر گاه آهنگ کاری کردی سرانجام آن را به خوبی بیندیش پس اگر دیدی صلاح است آن را انجام ده و اگر دیدی گمراهی و ضلال است صرف نظر کن (ابن ابی فراس و ابن عیسی، ۱۴۱۰: ۲۳۴/۱)، کلینی شبیه این حدیث را به شکلی مفصل‌تر نقل کرده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۰/۸)، و فیض کاشانی ذیل این حدیث شریف می‌نویسد در واقع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این حدیث، آن شخص جوایب پند را به محاسبه نفس سفارش فرمودند و بلکه این دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اصل و رأس محاسبه اعمال است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۱۵/۴)، نگارنده حداقل به دو حدیث نبوی دیگر که مضمونی مشابه روایت فوق دارند در کتاب کنز الفوائد دست یافت (کراچکی، ۱۴۱۰: ۳۱/۲)، افزون بر آن، امام علی رضی الله عنه نیز می‌فرمایند: انسان روشن بین و دارای بصیرت، آغاز هر کارش این گونه است که می‌اندیشد آیا عمل او به سود او است یا به زیان او؟ اگر به سود او باشد انجام می‌دهد و اگر زیانبار باشد باز می‌ایستد، زیرا عمل کننده بدون آگاهی چون رونده‌ای است که بی‌راهه می‌رود، پس هر چه شتاب کند از هدفش دورتر می‌ماند، و عمل کننده از روی آگاهی، چون رونده‌ای بر راه روشن است، پس هر کس باید به درستی بنگرد آیا به پیش می‌رود یا به عقب بر می‌گردد (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۲۱۶)، در واقع عارفان با تأمل و ژرف‌اندیشی در این دست از آموزه‌های دینی

است که محاسبهٔ نفس را به دو بخش «محاسبه پیش از عمل» و «محاسبه پس از عمل» تقسیم کرده‌اند (محاسبی، ۱۴۲۰: ۶۵-۷۰). «محاسبهٔ پیش از عمل» یعنی آنکه اهل محاسبهٔ نفس پیش از ورود در هر کاری، نخست آن را با معیارهای الهی، مورد سنجش قرار می‌دهند و تا از مفید و مثبت بودن آن مطمئن نشوند، اقدام نمی‌کنند، و اما «محاسبهٔ پس از عمل» یعنی آنکه انسان ساعتی از شبانه روز خود را به حسابرسی اعمال پیشینش اختصاص دهد. روشن است که آموزه‌های روایی بر هر دو نوع محاسبه پیش و پس از عمل، صحه گذاشته‌اند چنان‌که روایاتی که در این بخش نقل شد، مؤید مبحثی است که عارفان پیرامون «محاسبهٔ پیش از عمل» مطرح ساخته‌اند.

۴-۵- محاسبه با حال حیاء و حضور قلب در محضر داور عدل و دیدن خود در عَرَصات قیامت

از حدیث شریفی که قبلاً از مصباح الشریعه گذشت نکات بسیار باارزشی پیرامون دستور العمل محاسبهٔ نفس، قابل استفاده است. نخست آنکه محاسبه حتماً باید همراه با حیای از حضرت حق همراه باشد. این بخش از حدیث، با سخن از حیاء آغاز شده و با تأکید دوباره بر آن پایان یافته است. حیاء از عرضهٔ اعمال انسان به محضر حضرت داور و شرم از افتضاحی که هنگام کنار رفتن پرده‌ها از اعمال نهانی انسان پیش می‌آید و بالاتر از همه، حیائی که از شهود و حضور در محضر پروردگار، متولد می‌شود، سالک را در امر محاسبه یاری می‌کند، و به همین خاطر، امام صادق علیه السلام تأکید دارند که ترازوی شرم و حیاء باید معیار محاسبهٔ نفس انسان قرار گیرد. دستور مهم دیگری که از اواسط این حدیث نورانی قابل استفاده است آن است که محاسبهٔ نفس باید همراه با حضور قلب باشد به این صورت که سالک، خود را با احوال و شدائد نفس‌گیر و هول‌ناک روز قیامت، تنها تصور کند و در قلب و درون، خود را به عنوان بنده‌ای خُرد و ناچیز، ایستاده در برابر جبار آسمان‌ها و زمین ببیند در حالی که همهٔ مصیبت‌های قیامت بر سر او وارد می‌شود و در همین حال، از سوی حضرت داور، مورد پرسش و بازخواست هم قرار دارد. طبق این دستور، سالک باید در هنگام محاسبهٔ نفس به این نکتهٔ مهم قرآنی توجه کامل داشته باشد که مثقال ذره‌ای از اعمال او حتی اگر به اندازهٔ

دانه خردلی هم باشد در محاسبه، فروگذار نخواهد شد. امام علی علیه السلام نیز به هنگام تلاوت آیه ۳۶ و ۳۷ سوره نور ﴿... يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ...﴾؛ و صبح و شام در آن خانه‌ها تسبیح می‌گویند. مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنها را از یاد خدا و بر پا داشتن یاد خدا غافل نمی‌کند فرمودند:

اگر اهل ذکر را تصور کرده و آنها را در اندیشه خود آوری و مقامات ستوده آنان و مجالس آشکارشان را بنگری، خواهی دید که آنان نامه‌های اعمال خود را گشوده، و غرق در حسابرسی اعمال خودند و در این اندیشه‌اند که در کدام يك از اعمال کوچک و بزرگی که به آنان فرمان داده شده، کوتاهی کرده‌اند، یا چه اعمالی که از آن نهی شده بودند مرتکب گردیده‌اند. آنها بار سنگین گناهان خویش را بر دوش خود نهاده و از برداشتن آن ناتوان شدند، گریه در گلویشان شکسته، و با ناله و فریاد می‌گیرند و با خویشتن همراه با نحیب و ناله، پرسش و پاسخ نموده‌اند، در پیشگاه پروردگار خویش با پشیمانی اعتراف دارند. آنان گروگان نیاز به فضل حق، و اسیران خاکسار در برابر عظمت خداوندند. بسیاری اندوه، دل‌ها و بسیاری گریه، چشم‌هاشان را مجروح ساخته است. برای هر دری که از آن امیدی به خداوند هست دست کوبنده‌ای دارند. از خداوندی درخواست می‌کنند که بخشش او را کاستی، و درخواست کنندگان او را نومیدی نیست. پس اکنون به خاطر خودت، حساب خویش را بررسی کن که دیگران حسابرسی غیر از تو دارند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۳۴۲).

در این حدیث شریف نیز نکات بسیار پرارزشی در باب چگونگی محاسبه نفس وجود دارد. در نیمه‌های پایانی حدیث، تأکید امام علیه السلام بر حالت توبه همراه با زاری و انابه و عجز و خاک‌ساری به درگاه حضرت پروردگار، خودنمایی می‌کند. مطابق دستورالعمل امام علیه السلام سالک در مقام محاسبه باید گریه‌های طولانی و اندوه فراوان به ضمیمه امید و رغبت به حضرت دوست را غنیمت دانسته و آن را در وجود خود جاری نماید.

۵-۵- توجه به بازگشت به سوی حق

در میان مواعظ خداوند به عیسی علیه السلام این گونه آمده است که ای عیسی با بازگشت به

سوی من به محاسبه نفس پرداز تا به پاداش اهل عمل دست یابی، آنها پاداش خود را می‌گیرند و من بهترین عطاکنندگان هستم (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۸). دستورالعملی که در این حدیث شریف پیرامون محاسبه نفس به چشم می‌خورد تأکید بر توجه سالک به رجوع به خداوند متعال و جاری ساختن لوازم این معنا در وجود خود است. به باور ملا صالح مازندرانی در شرح اصول کافی، (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۱۶/۱۲)، محاسبه نفس، متوقف است بر آنکه در سالک، حالت رجوع به خداوند، جدی شده باشد، زیرا محاسبه نفس، چیزی جز واری طاعات و معاصی انسان به درگاه حضرت حق نیست و تنها کسی می‌تواند به واری اعمال و حساب و کتاب کارهای خوب و بد خود پردازد که بازگشت به پروردگار برای او یقینی شده باشد. و تنها این معرفت است که انسان را به محاسبه اعمال خود وادار می‌کند. بنابر این توجه هرچه بیشتر به این معرفت و تقویت آن می‌تواند تقویت محاسبه نفس را در پی داشته باشد.

۵-۶- قطع امید از غیر خدا

امام صادق علیه السلام فرمود: هر گاه یکی از شما بخواهد دعایش به اجابت رسد و هر چه از خدا خواهد به او بدهد باید از مردم يك سره امیدش را قطع کند، و هیچ امیدی نداشته باشد جز بدانچه در نزد خدای عزّ ذکره است، و چون خدای عزّوجلّ چنین حالی را در دل او ببیند در این صورت، هر چه از او بخواهد به او عطا می‌کند. پس خودتان حساب نفس خود را بکشید پیش از آنکه حسابتان را بکشند، زیرا برای قیامت پنجاه موقف و بازداشتگاه است که مقدار هر موقفی هزار سال است. سپس این آیه را تلاوت فرمود: «در روزی که اندازه‌اش هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمردید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۳/۸)، مرحوم فیض کاشانی در شرح این حدیث شریف (ر.ک فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۱۱/۴)، بر این باور است که امام صادق علیه السلام محاسبه نفس را فرع بر یأس و ناامیدی کامل سالک از مردم و امیدواری به خداوند متعال دانسته‌اند، و این به خاطر آن است که انسان معمولاً چشم امیدش به دیگران است و خداوند را در نظر ندارد اما مطابق این دستورالعمل نورانی امام صادق علیه السلام سالک در مقام محاسبه نفس باید امید خود از هر کسی جز خداوند را بریده باشد. به این ترتیب می‌توان گفت این

دستورالعمل، بیانی دیگر از دستورالعملی است که از حدیث پیشین به دست آمد، زیرا در آن حدیث نیز سخن از توجه سالک به بازگشتش به سوی حق متعال بود. روشن است که کسی که یقین به این معنا داشته باشد که بازگشتش به سوی خداوند است، دیگر نگاهی به غیر حق متعال نخواهد داشت و جز او امید دیگری ندارد.

۵-۷- محاسبه نفس با توجه کامل و قبل از خواب

امام علی علیه السلام فرمودند: چه سزاوار است برای آدمی که [در برنامه زندگی خود] ساعتی داشته باشد که در آن ساعت، هیچ چیزی او را به خود مشغول نسازد و مزاحمش نباشد و وی محاسبه کند در آن ساعت، نفس خود را و کارهایی که به نفع و یا به ضرر خود در آن شبانه روز انجام داده است را بررسی نماید (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۹۸). راهکاری که از این حدیث شریف برای محاسبه نفس به دست می‌آید آن است که زمان محاسبه نفس باید ساعتی باشد که سالک در آن کاملاً فراغت بال داشته و در آن هنگام هیچ چیزی نباید مزاحم بازرسی و حسابرسی از اعمال سالک باشد. گویا به همین خاطر است که بزرگان از اهل معرفت و سلوک، معمولاً آخر شب و کمی قبل از خوابیدن را برای محاسبه نفس در نظر گرفته‌اند، چنانکه امام صادق علیه السلام در حدیثی به این نکته تصریح کرده‌اند. امام صادق علیه السلام فرمود: هنگامی که به رخت خوابت می‌روی حساب کن چه چیزی در شکمت ریخته‌ای، و کسب امروزت چه بوده، و به یاد آر که مرده‌ای و معادی داری (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷: ۱۲۳).^۱

۵-۸- سخت‌گیری در حسابرسی

از روایات محاسبه نفس چنین برمی‌آید که انسان در مقام محاسبه، حق هیچ‌گونه اغماض و سهل‌انگاری را ندارد بلکه باید با سخت‌گیری کامل، نسبت به حسابرسی نفس و بازرسی اعمال خود اقدام کند. از این رو است که در برخی احادیث فرمودند: اهل محاسبه باید نفس خویش را تنها مسئول تمامی کارهایش بدانند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۶)، و این گونه نفس را مانند شریک تجاری خویش (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۳۹)،

۱. مشکاة الأنوار حدیث فوق را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است (ر.ک طبرسی، ۱۳۸۵: ۸۹)، هر چند مشابه این حدیث را از امام صادق علیه السلام نیز دارد (همان: ۷۲).

و یا حتی سخت‌تر از آن به پای میز حسابرسی بکشانند (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۹۸/۱۶)، و در برخی دیگر از احادیث این‌گونه آمده است که سخت‌تر از آن‌گونه که مولا از غلام و برده خود حساب می‌کشد باید به محاسبه نفس خویش پرداخت (همان، ۹۹)، و برخی دیگر از روایات این‌گونه آمده است که اهل محاسبه باید با نفس خود در مقام محاسبه، از در خصومت درآمده و آن‌گونه که در قبال خصم خود، هیچ تساهل و تسامحی را برنمی‌تابند در حسابرسی و بازرسی از اعمال خود نیز نباید هیچ تساهل و اغماضی را بپذیرد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۳۹).

فصل مشترک تشبیه اهل محاسبه به مولا و غلامش و به دو شریک تجاری و یا به دو دشمن، نوع تعامل سخت‌گیرانه و بدون اغماضی است که بین آنها برقرار است و از اهل محاسبه انتظار می‌رود همین سخت‌گیری را با نفس خود داشته باشند. همان‌گونه که در برخی احادیث محاسبه نفس، تصریح شده است، انسان باید در مقام محاسبه نفس، با روی کردی کاملاً سخت‌گیرانه از هیچ کدام از اعمال خود، فروگذار نکرده و کوچک و بزرگ و صغیر و کبیر آنها را باید با دقت هر چه تمام‌تر مورد بازرسی و بررسی قرار دهد (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۴۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۶)، و توجه داشته باشد که در قیامت هم مثقال ذره‌ای از اعمالش از قلم نخواهد افتاد (منسوب به جعفر بن محمدؑ، ۱۴۰۰: ۸۵)، با این حال در دسته‌ای از احادیث محاسبه نفس برخی سؤال‌ها به عنوان پرسش‌هایی که انسان در مقام محاسبه باید از خود بپرسد مطرح شده است که تأکید ویژه بر روی این سؤال‌ها نشان از اهمیت بیشتر آنها در حسابرسی و بازرسی از نفس دارد. بیشتر این سؤال‌ها مربوط به مال و اموال انسان و راه به دست آوردن آن و همچنین درباره‌ی ادای حقوق برادران دینی انسان است. در تعدادی از روایات، این‌گونه آمده است که انسان در مقام حسابرسی از نفس، باید میزان اموال خود را بررسی کند تا مبادا از سقف مشخصی بالاتر رفته باشد (طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۷۴)، و از نفس خود در مقام محاسبه، بپرسد: غذای خود را از کجا آوردی؟ و لباس خود را از کجا آوردی؟ آیا از راه حلال و یا از راه حرام به دست آورده‌ای؟ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۹۸؛ قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷: ۱۲۳)، در روایتی دیگر، این پرسش‌ها به عنوان سؤالاتی که در بازرسی از نفس باید دنبال شود مطرح شده است؛ روز خود را در چه کار تمام کردی و در آن به چه کار برخاستی؟ آیا

به یاد خدا بودی و سپاس او گذاشتی؟ آیا در آن نیاز مؤمنی را برآوردی؟ آیا بار غمی و رنجی را از دل او برداشتی؟ آیا در غیاب او، حافظ حرمت او و زن و فرزند او بودی؟ آیا پس از مرگ برادر مؤمنت، حق و حرمت او را در میان بازماندگانش نگاه داشتی؟ آیا از غیبت کردن برادر مؤمن خودداری کردی؟ آیا به یاری مسلمانی برخاستی؟ تو در این روز چه کردی؟ (حسن بن علی^ع، ۱۴۰۹: ۳۸)، به هر حال، تصریح ائمه اطهار^ع بر ضرورت پرسیدن این سؤال‌ها در مقام محاسبه نفس، نشان‌گر اهمیت مضاعف آنها در حسابرسی از اعمال نفس است و اهل محاسبه باید به این دست از مسائل اهتمام بیشتری داشته باشند.

۵-۹- جدی تر شدن محاسبه نفس پس از چهل سالگی

روشن است که محاسبه نفس، شرایط سنی خاصی نداشته و پیر و جوان نمی‌شناسد و اتفاقاً به سفارش بزرگان عرفان اسلامی، انسان تا جوان است باید از فرصت طلایی بهار زندگی، در مسیر سلوک الی الله بهره برد و هر چه سن بالاتر رود بازگشت به سوی خدا و معنویت هم مشکل تر می‌شود (امام خمینی^ع، ۱۳۸۳: ۲۹؛ همان، ۱۳۷۸: ۲۲۲/۱۶)، ولی با این حال در برخی روایات، تأکید شده است که حساب و کتاب اعمال و بازپرسی از نفس، برای کسی که قدم به چهل سالگی عمر خود گذاشته است، ضرورت بیشتری دارد او در این بخش از عمر خود باید خود را بیش از گذشته آماده سفر مرگ کند. از محمد بن علی بن الحسین^ع روایت شده که هر گاه انسان عمرش به چهل سال برسد نداکننده‌ای از آسمان به او خطاب می‌کند که کوچ کردن نزدیک شد زاد و توشه‌ای مهیا کن، و در گذشته رسم چنین بود که مرد هر گاه به چهل سالگی می‌رسید به محاسبه نفس خود می‌پرداخت (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۱۸۵)، در همین راستا حدیثی از پیامبر اکرم^ص نقل شده است که فرشته‌ای الهی هر شب، خطاب به چهل ساله‌ها آنها را به نوعی حسابرسی و نگاه به کارنامه اعمالشان فرا می‌خواند (همان، ۳۲)، همچنین امام صادق^ع این سخن خداوند در تورات را نقل می‌فرماید که «أَبْنََاءَ الْأَرْبَعِينَ! أَوْفُوا لِلْحِسَابِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲/۴۹۰)، ای چهل سالگان! برای حساب و کتاب اعمال خود آماده شوید. شیخ ابراهیم کفعمی با توجه به این دست از روایات است که نگاه

ویژه‌ای به حسابرسی نفس برای کسانی که عمرشان از چهل سال گذشته است دارد. وی می‌نویسد ای نفس بی‌چاره! به این روایت نگاه کن که «هر گاه شخصی وارد چهلمین سال زندگی خود شد منادی فریاد می‌زند وقت کوچ فرا رسید، برای روز بازگشت، زاد و توشه تهیه کن و خداوند به دو فرشته مأمور او فرمان می‌دهد از این به بعد با جدیت و شدت و تحفظ بیشتر از گذشته، بر او سخت بگیرد، و خوب او را پبائید، و هر کار کم و بیش و خرد و درشتش را به پای او بنویسد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۸)، ای نفس! تو که رو به پیری و فرتوتی هستی! چگونه با این حال، در پرداختن به کار نیک سستی می‌ورزی؟ (کفعمی، ۱۳۷۶: ۳۳).

نتیجه‌گیری

جمع‌آوری، دسته‌بندی و تحلیل روایات محاسبه نفس، ما را به روشنی به این نتیجه رهنمون می‌گردد که محاسبه نفس یک دستور نظام‌مند و یک سفارش مهم دینی است که به اشکال گوناگون مورد توجه و تأکید پیشوایان شریعت اسلامی قرار گرفته و در واقع، هر کدام از روایات، به برخی جهات مسئله اشاره کرده است، لذا جمع و تحلیل همه روایات، ما را به یک نگاه جامع و نظام‌مند نسبت به محاسبه نفس، نزدیک می‌کند. با دقت و تأمل در این پژوهش روشن می‌شود که تأکید و اهتمام عارفان نسبت به دستور سلوکی محاسبه نفس، ریشه در تأکید و اهتمام پیشوایان معصوم علیهم‌السلام دارد. همچنین دستور العملی که عارفان برای محاسبه نفس می‌دهند تا حدود بسیار زیادی برگرفته از آموزه‌های روایی است و البته نکات افزوده‌ای در برخی روایات محاسبه نفس به چشم می‌خورد که می‌توان با بهره گرفتن از این آموزه‌ها سخن عارفان پیرامون دستور العمل محاسبه نفس را تکمیل نمود.

خلاصه دسته‌بندی روایات محاسبه نفس، آن‌گونه که در این پژوهش سامان یافت، به این شکل است که روایات دسته نخست، با اشاره به نقشی که محاسبه نفس، در رهایی از سختی‌های محاسبه اعمال در قیامت دارد بر اهمیت حسابرسی از نفس تأکید دارند. طایفه دوم روایات، با یادآوری آثار معنوی محاسبه، ما را به سوی آن ترغیب و تشویق می‌کنند و دسته سوم، بر ضرورت اهتمام ویژه (شیعیان) به امر «محاسبه نفس» تأکید

کرده و در نهایت، دسته چهارم دستور العمل چگونگی پرداختن به این دستور الهی را روشن می‌سازد.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی فراس، ورام، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر المعروف بمجموعه ورام، قم، مکتبه فقیه، ۱۴۱۰.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، الزهد، تحقیق، شاهین محمد عبدالسلام، بیروت، انتشارات دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۲۰.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۳۸۵.
۶. ابن شاذان قمی، أبو الفضل شاذان بن جبرئیل، الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه‌السلام، قم، مکتبه الامین، ۱۴۲۳.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۸. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، عدة الداعی و نجاح الساعی، بی‌جا، دار الکتب الإسلامی، ۱۴۰۷.
۹. موسوی خمینی رحمته‌الله‌علیه، روح الله، سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، ۱۳۸۳.
۱۰. —، تفسیر سورة حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، ۱۳۸۸.
۱۱. —، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، ۱۳۷۸.
۱۲. امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (کلیات، تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی و...)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، ۱۳۹۴.
۱۳. انصاری، خواجه عبدالله، صد میدان (مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری)، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۷.
۱۴. —، منازل السائرین، قم، دار العلم، ۱۴۱۷.
۱۵. بارفروش، عبدالرضا، آسیب شناسی عرفان، تهران، انتشارت راه نیکان، ۱۳۸۵.
۱۶. پابنده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۷. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.
۱۸. —، غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی علیه‌السلام)، قم، دار الکتب الإسلامی، ۱۴۱۰.
۱۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹.
۲۰. حسن بن علی علیه‌السلام، امام یازدهم، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه‌السلام، قم، مدرسه الإمام المهدي علیه‌السلام، ۱۴۰۹.
۲۱. خوارزمی، حسین، ينبوع الأسرار فی نصائح الأبرار، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

٢٢. ديلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، الشريف الرضي، ١٤١٢.
٢٣. روحانی نژاد، حسین، نقد عرفان های صوفیانه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٩٤.
٢٤. شریفی، احمد حسین، آسیب شناسی عرفان و تصوف، قم، انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ١٣٩٥.
٢٥. شریف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغه (للصبحي صالح)، قم، هجرت، ١٤١٤.
٢٦. شهيد ثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، ١٤٢١.
٢٧. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، اسرار الآيات، تهران، انجمن حكمت و فلسفه، ١٣٦٠.
٢٨. — المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالية، تهران، بيتاد حكمت صدر، ١٣٧٨.
٢٩. طباطبائي، محمد حسين، الإنسان والعقيدة، قم، باقيات، بی تا.
٣٠. طبرسي، علي بن حسن، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، نجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥.
٣١. طوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، قم، دار الثقافة، ١٤١٤.
٣٢. غزالي، ابو حامد محمد، روضة الطالبين وعمدة السالكين، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦.
٣٣. — مكاشفة القلوب المقرب إلى علام الغيوب، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٢.
٣٤. — إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتاب العربي، بی تا.
٣٥. فتال نيشابوري، محمد بن احمد، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين (ط. القديمة)، قم، انتشارات رضى، ١٣٧٥.
٣٦. فيض كاشاني، ملا محسن، الوافي، اصفهان، كتابخانه امام أميرالمؤمنين علي عليه السلام، ١٤٠٦.
٣٧. — المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، قم، مؤسسة انتشارات اسلامي جامعة مدرسين، ١٤١٧.
٣٨. — الحقائق في محاسن الأخلاق، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٣.
٣٩. قطب الدين راوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (للراوندي)/سلوة الحزين، قم، انتشارات مدرسه امام مهدي عليه السلام، ١٤٠٧.
٤٠. كراجكي، محمد بن علي، معدن الجواهر ورياضة الخواطر، تهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٩٤.
٤١. — كنز الفوائد، قم، دارالذخائر، ١٤١٠.
٤٢. كفعمي، ابراهيم بن علي، محاسبة النفس، تهران، مرتضوى، ١٣٧٦.
٤٣. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧.
٤٤. كوفي اهوآزي، حسين بن سعيد، الزهد، قم، المطبعة العلمية، ١٤٠٢.
٤٥. ليثي واسطى، علي بن محمد، عيون الحكم و المواعظ، قم، دار الحديث، ١٣٧٦.
٤٦. مازندراني، محمد صالح، شرح الكافي - الأصول و الروضة، تهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢.
٤٧. مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣.
٤٨. محاسبی، حارث بن اسد، الرعايه لحقوق الله، مصر، دار اليقين، ١٤٢٠.
٤٩. مطهری، مرتضی، حكمت ها و اندرزها، تهران، انتشارات صدر، ١٣٨٣.
٥٠. مفيد، محمد بن محمد، الأمالي، قم، كنكره شيخ مفيد، ١٤١٣.
٥١. منسوب به جعفر بن محمد عليه السلام، امام ششم عليه السلام، مصباح الشريعه، بيروت، اعلمي، ١٤٠٠.
٥٢. نراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بی تا.
٥٣. نراقي، ملا احمد، معراج السعاده، قم، مؤسسة دار هجرت، ١٣٧٧.
٥٤. نوري، حسين بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨.

جایگاه و آداب کار

در سخن و سیره امام رضا علیه السلام *

- محمد امامی^۱
- سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲
- محمد شمس‌الدین دینانی تیلکی^۳

چکیده

کار در سیره و آموزه‌های حضرت امام رضا علیه السلام جایگاه والایی دارد و آن حضرت در رفتارهای معیشتی خود اعم از تولید، پس‌انداز، سرمایه‌گذاری، مصرف و مشارکت‌های اجتماعی، بیشینه کردن کمک با کمترین هزینه، راه چگونه زیستن انسان و چگونه ساختن جامعه‌ای آباد، مرفه و عادلانه را به بشریت می‌آموزد. این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به اسناد اصیل اسلامی، گویای آن است که از نظر آموزه‌های اسلامی کار، در ابعاد مختلف آن، دارای ارزش و پرخاصه از طبیعت بشر است لکن کار و به ویژه فعالیت‌های بازرگانی دارای آداب و شرایط خاص خود می‌باشد که در آموزه‌های حضرت رضا علیه السلام مورد تأکید قرار گرفته است. در این جستار یادگیری احکام و آداب تجارت، خویشتنداری از سود

آموزه‌های
حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران: (نویسنده مسئول) (Dr.Imami@Razavi.ac.ir).

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران: abolghasem.6558@yahoo.com

۳. مربی گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، مشهد، ایران: DayaniMSH@mums.ac.ir

حرام، پابندی به تعهدات و شفافیت قرارداد از احکام لازم فعالیت بازرگانی و نیز توکل و استعانت از خداوند، پرهیز از تنبلی و کم کاری و در عین حال قناعت و رضایت از آنچه برای انسان مؤمن رخ می‌دهد، داشتن اخلاق نیک، صداقت و استحکام در انجام کار، حس تعاون، تدبیر در انجام کار و کار آفرینی به عنوان آداب فعالیت بازرگانی، مورد مطالعه قرار گرفته است. همچنین الگوهای رفتاری آن حضرت در زمینه کار و روایات متعدد نقل شده از وی، نشان می‌دهد که هدف نهایی و بنیادی‌ترین اصل زندگی «جلب خشنودی خدا و خوف از عذاب او» است و رعایت این آداب ضمن تأمین نیاز مادی انسان و جامعه و تأمین بهداشت روان آن، در وصول انسان به هدف عالی از خلقت وی مؤثر است.

واژگان کلیدی: کار، کسب، روزی، آداب، ارزش، سیره امام رضا علیه السلام

مقدمه

کار و تلاش برای تأمین نیازهای زندگی و حتی برای کسب سود، در آموزه‌های اسلامی و به ویژه در تعالیم رضوی علیه السلام دارای ارزش است بلکه قرآن کریم آن را عبادت دانسته و به آن توصیه نموده است (جمعه/۱۰)، از این روی، حضرت رضا علیه السلام چه در مقام عمل و چه در گفتار، به کار و تلاش اهمیت زیادی داده و کار برای تأمین نیاز خانواده را همسنگ جهاد دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۷/۱۹)، در عین حال، اسلام هرگز به سود به عنوان يك اصل نگاه نکرده و آن را در حد ابزاری برای وصول به اهدافی که در این آموزه‌ها وجود دارد بها داده است؛ در آموزه‌های رضوی از طرفی به مواردی برخورد می‌کنیم که به کار و تلاش و مال و سرمایه ارزش داده و از طرفی با حدود و شرایطی برای فعالیت اقتصادی مواجه می‌شویم که رعایت آنها در وصول به هدف از آفرینش انسان و ارسال پامبران تأثیر گذار است. در این جستار پس از مفهوم‌شناسی کار و ابعاد ارزشی آن به این حدود اشاره خواهد شد.

۱. کلیات

۱-۱- مفهوم‌شناسی کار

به هر گونه فعلیتی که قابل ارزش‌گذاری باشد، "کار" گفته می‌شود. کار در زبان

فارسی به آنچه از شخص یا چیزی صادر گردد و آنچه شخص خود را بدان مشغول سازد (دهخدا، بی تا: ۱۱، ۱۵۸۱۷)، تعریف شده است. بر همین اساس، به هر گونه تلاش فرد در زندگی "کار" اطلاق می شود. البته در کنار این کلمه، واژه های دیگری همچون "پیشه"، "شغل" و "حرفه" وجود دارد که هر کدام مفهوم خود را دارا است "دیانی، ۱۳۸۶: ۳)، شغل به فعالیتی که درآمد بالفعل دارد، اطلاق می گردد و لذا به کسی که در خانه، کار می کند شاغل نمی گویند چون معمولاً برای کار در خانه به زنان و مردان، وجهی پرداخت نمی شود. در حوزه اقتصاد تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است. از جمله اینکه کار مجموعه اعمالی است که انسان به کمک مغز، دست، ابزارها و ماشین ها در راه تولید ثروت یا ایجاد خدمات، انجام می دهد و این اعمال نیز متقابلاً بر انسان تأثیر می گذارد و او را تغییر می دهد (توسلی، ۱۰: ۱۳۸۹).

۱-۲- جایگاه و ارزش کار و تلاش

در آموزه های وحیانی و دین اسلام کار در همه انواعش، چه به صورت فعالیت درآمدزا که موجب به دست آوردن روزی حلال است باشد یا نباشد و چه مبتنی بر تخصص و نشان از حرفه ای خاص باشد و حتی به تخصصی نیاز نداشته باشد، بلکه اصل کار و تلاش، یکی از نیازهای انسان محسوب شده و نقش آن در تربیت، بهداشت و سلامت روان و اعطای شخصیت به انسان مورد توجه قرار گرفته است. در فرهنگ رضوی کار برای به دست آوردن معیشت و روزی، جوهره انسان و یک ضرورت تلقی شده است. حضرت رضا (ع) در مورد اهتمام به زندگی و معیشت دنیایی می فرماید: از ما نیست آنکه دنیای خود را برای دینش و دین خود را برای دنیایش ترک گوید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵/۳۲۱)، و در مورد ضرورت حرکت و تلاش برای رسیدن به خواسته ها می فرماید: هر کس از خدا توفیق بخواهد در حالی که تلاش نمی کند، خود را مسخره نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵/۳۵۶)، و در جایی دیگر می فرماید: برای دنیایت آن چنان کار کن که گویا برای همیشه زنده ای (شعیری، بی تا: ۱۸۱).

سیره امام رضا (ع) نیز انجام کار و تلاش بوده است؛ آن حضرت برای تهیه مایحتاج منزل خود، شخصاً به بازار می رفته اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳/۴۷۸)، و هنگامی که در

حمام فردی از آن حضرت تقاضا می‌نماید که پشتش را کیسه نماید، حضرت امتناع نموده و به ماساژ و کیسه‌کشی مشغول شدند. برخی اصحاب وارد شدند و حضرت را شناختند و وقتی ولیعهد سرزمین اسلامی را در حال کیسه‌کشیدن فردی عادی دیدند او را ملامت کردند، امام با خوش‌رویی و دادن دل‌داری به آن‌مرد، این عمل را تا آخر ادامه دادند (همان، ۴۷۱).

در اوصاف حضرت رضا علیه السلام آمده است که بسیاری از کارها را شخصاً انجام می‌دادند و خدمتکاران را به کار نمی‌گرفتند. در دوران ولایتعهدی و در مقام بالاترین منصب دولت و سرزمین پهناور اسلامی نیز، به هیچ‌یک از غلامانشان دستور نمی‌دادند که کارهای شخصی ایشان را انجام دهند. روایت شده که وقتی ایشان به حمام نیاز داشتند، برایشان ناخوشایند بود که دستور دهند کسی حمام را برای ایشان آماده کنند و خود کارهای شخصی خودشان را انجام می‌دادند (شریف قرشی، ۱۳۷۲: ۳۲/۱).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تجارت، به شام مسافرت کرده است (ابراهیم حسن، ۱۹۹۶: ۶۵)، و عامل تجارت خدیجه بوده است (طبری، بی‌تا، ۳۵/۲)، سایر انبیاء و اولیای خداوند نیز برای تأمین نیازهای زندگی خود و خانواده‌شان کار و تلاش می‌نموده‌اند. حسن بن علی بن ابی‌حمزه از پدرش نقل می‌کند که پدر بزرگوار امام هشتم علیه السلام را دیدم در زمین خود کار می‌کند و از شدت کار عرق می‌ریزد، بدو گفتم فدایت شوم کارگران کجا هستند؟ فرمود: یا علی کسانی که از من بهتر بوده‌اند با دست خود کار می‌کرده‌اند، گفتم چه کسانی؟ فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و پدرانم با دست خود کار می‌کرده‌اند و این کار از اعمال انبیاء و اوصیاء صالحین می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۸/۵)، در بعضی از روایات تلاش مسلمان برای تأمین زندگی خود و خانواده‌اش از جهاد با ارزش‌تر ارزیابی شده است. زکریا بن آدم از امام هشتم علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: کسی که برای مخارج لازم زندگی خانواده‌اش - از راه حلال - تلاش می‌کند اجرش از مجاهد در راه خدا بالاتر است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۷/۱۹)، و جدش امیرمؤمنان علیه السلام نیز کار زنان در خانه و شوهرداری را همسنگ جهاد در راه خدا دانسته است (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۶)، این چنین فرهنگ سازی برای کار گویای این مطلب است که همین کار دنیوی که برای عیش و زندگانی دنیایی است اگر همراه با ذکر خدا

و تلاش برای به دست آوردن رزق او و در نهایت برای انجام آنچه که او وظیفه انسان قرار داده است باشد، جهاد و عبادت است. بر همین اساس کار و تلاش نیز همچون دیگر عبادات و امور معنوی، دارای آدابی است و از آنجا که رعایت آنها در انجام کامل آن عبادت مؤثر است مورد تأکید قرار گرفته است. کار گونه‌های مختلفی دارد؛ از شبان‌داری و بیابان‌گردی گرفته تا کار بر روی زمین به اشکال مختلف و کارهای تولیدی تا فعالیت بازرگانی و ارائه خدمات یا کار در منزل. در این میان فعالیت بازرگانی از اهمیت خاصی برخوردار است و از دیدگاه حضرت کار عامل تأمین کننده عزت و سربلندی فرد و جامعه شناخته شده است. امام هشتم علیه السلام به مصادف که خود در مواردی از سوی امام برای امور بازرگانی به شام فرستاده شده بود (طبری، بی‌تا: ج ۲/۳۵)، می‌گوید «اغد إلى عرك یعنی السوق»؛ یعنی صبح گاهان به سوی عزت خود که بازار است بشتاب (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۵/۵). فضیل ابن ابی قره نیز می‌گوید امام صادق علیه السلام فرمود: تجارت را رها نکنید که موجب وهن و خواری شما است تجارت کنید که موجب برکت از سوی خدا است (همو)، همچنین جایگاه کسی که برای تأمین نیازهای جامعه اسلامی به تجارت و امر صادرات و واردات کالا مشغول است و در عین حال ارزش‌های اسلامی را پاس می‌دارد به منزله شهید در راه خدا تلقی شده است (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۶)، از دیگر سوی، یکی از اصولی که روح اقتصاد اسلامی را تشکیل می‌دهد عدم اصالت سود است. اسلام برای تأمین نیازهای فردی، خانوادگی و اجتماعی، فعالیت اقتصادی و بازرگانی را نیکو و در مواردی لازم شمرده است و حتی آزادی در به دست آوردن سود عادلانه تا آنجاست که، آموزه‌های اسلامی معتقد به قیمت‌گذاری کالا از سوی حکومت نمی‌باشد (شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۲۶/۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۶۲/۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۱۷/۱۲). اما هدف از آن تعالی فرد و جامعه و حرکت تکاملی به سوی معنویات می‌باشد نه کسب ثروت و مال اندوزی.

در برخی آیات و روایات از سود و ثروت نکوهش شده است. مثلاً قرآن کریم می‌فرماید ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى﴾ (سبأ/۳۷)، بعضی از آیات جمع‌آوری ثروت را نکوهش می‌کند ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه/۳۴). البته مال و ثروت و تلاش برای

جمع آوری آن از نظر اسلام قابل قبول و مورد توجه است، اما نه به عنوان يك هدف اصلی؛ و لذا بر کار و تلاش ترغیب شده اما هدف آن سودجویی و اصالت دادن به سود مادی نیست و اسلام ملاك برتری افراد را زندگی مادی آنها قرار نداده است و جایگاه افراد را بر مبنای آن تعریف نکرده است، این مضمون از برخی روایات قابل برداشت است؛ مثلاً شخصی به خدمت امام صادق علیه السلام رسید و عرض کرد به خدا قسم ما طالب دنیا هستیم و دوست داریم به ما ثروت داده شود، امام سؤال فرمود: دوست داری با آن چه کنی؟ آن مرد گفت «به خود و خانواده ام برسم و صله و صدقه بدهم و حج و عمره انجام دهم» آنگاه امام فرمود: اینکه دنیا طلبی نیست بلکه عین طلب آخرت است» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۱۹/۱۲: امامی، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۲۸۴).

۱-۳- اهداف بایسته کار و فعالیت بازرگانی

گرچه ممکن است به نظر برسد که هدف همه انسان‌ها از کار تأمین نیازهای زندگی است، اما با بررسی انگیزه افراد تفاوت آنها روشن می‌شود. از دیگر سوی، گاه نیت انسان تحت تأثیر جهان بینی وی قرار می‌گیرد و می‌تواند رنگ تقدس به خود گیرد چنان که از حضرت رضا علیه السلام نقل شد که فرمود: تلاش برای تأمین هزینه زندگی برتر از جهاد در راه خدا است. از این رو اهداف بایسته و شایسته در فعالیت‌های بازرگانی از نظر آموزه‌های اسلامی مورد اشاره قرار می‌گیرد؛ یعنی در کنار رفع نیازهای مادی فرد و جامعه، عزت و سربلندی، استقلال و تعالی روحی و معنوی جامعه و نیز بهداشت روان آن مورد نظر می‌باشد که مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱-۳-۱- تأمین هزینه زندگی

تلاش برای تأمین نیازهای زندگی در آموزه‌های امام رضا علیه السلام جزو ضروریات زندگی تلقی شده و نسبت به آن امر شده است. حضرت در این مورد می‌فرماید:

«مردم را گریزی از تأمین نیازهای خود نمی‌باشد پس تلاش برای دستیابی به آن را رها مساز» (حر عاملی، بی تا: ۲۱۸/۱)، و همچنین پاداش کسی را که در راه برآوردن نیازهای خانواده خود تلاش می‌کند برتر از پاداش جهاد در راه خدا برمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۷/۱۹).

رسول گرامی اسلام ﷺ نیز تلاش برای تأمین هزینه‌های همسر و فرزندان و بی‌نیازی آنها از دیگران را گام برداشتن در راه خدا دانسته‌اند (طبرانی، ۱۳۹۸: ۲۷۷/۸).

۱-۳-۲- تأمین نیازهای سایر خویشاوندان

در بسیاری از روایات ارتباط با خویشاوندان، رسیدگی به همسایگان و میهمان‌نوازی به عنوان اهداف مثبت در طلب روزی مطرح شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۲/۵)، و پیامبر اکرم ﷺ در بیانی می‌فرماید «هر کس در راه تأمین نیازهای پدر و مادرش تلاش کند در راه خدا گام برمی‌دارد» (طبرانی، ۱۳۹۸: ۲۷۷/۸).

۱-۳-۳- بی‌نیازی از افراد ناشایست

در حقیقت کار و تلاش موجب عزت، احترام، کسب استقلال و حفظ انسان از ذلت و منت کشی افراد ناشایست است. در روایتی آمده است «مردی به جد بزرگوار حضرت رضا (ع)، امام صادق (ع)، عرض کرد فدایت شوم! از خدا بخواه که مرا از خَلْقش بی‌نیاز کند» امام فرمود: به راستی خداوند روزی هر کس را که بخواهد به دست هر که بخواهد تقسیم نموده است ولی از خدا بخواه تو را از نیازی که به مردم پست محتاج سازد بی‌نیاز کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۶/۲).

۱-۳-۴- انجام وظایف دینی مالی

ممکن است از اهداف انسان در یک فعالیت اقتصادی تعالی روح و شخصیت صاحب کار باشد که یکی از راه‌های این تعالی ادای دین به دیگران، مساعدت آنها و نیز ادای وظایف اقتصادی دینی باشد. اسلام این را پذیرفته است که انسان در هر تلاش و کوششی به دنبال منافع و لذات خود می‌باشد و انگیزه او حب ذات است. این از ویژگی‌های انسان و ذاتی او است و از او قابل انفکاک نیست؛ اما برای حل تضاد منافع شخصی افراد با مصالح عمومی جامعه، راه دیگری ارائه کرده است. اسلام مفهوم سود را توسعه داده است و آن را شامل زندگی پس از مرگ نیز می‌داند. همچنین از راه پرورش استعدادها و انگیزه‌های معنوی در انسان از قبیل خیرخواهی، نوع‌دوستی، ایثار و... این زمینه را ایجاد نموده است که از سود مادی محدود خود در این جهان، به

منظور به دست آوردن سود بیشتر و پایدارتر در جهان دیگر و یا برای رسیدن به لذتی معنوی چشم ببوشد. قرآن کریم می‌فرماید ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (صف/۱۰). شخصی به خدمت امام صادق علیه السلام رسید و عرض کرد به خدا قسم ما طالب دنیا هستیم و دوست داریم به ما ثروت داده شود، امام سؤال فرمود دوست داری با آن چه کنی؟ آن مرد گفت «به خود و خانواده‌ام برسم و صله و صدقه بدهم و حج و عمره انجام دهم» آنگاه امام فرمود: اینکه دنیا طلبی نیست بلکه عین طلب آخرت است» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۱۹/۱۲).

۱-۳-۵- همکاری در تأمین نیاز جامعه

از نظر تعالیم اسلامی هر گونه تلاش و همکاری در راه تأمین نیازهای مردم عملی خداپسندانه و دارای ثواب است. از این روی، یکی از اهداف مقدس کار و فعالیت اقتصادی می‌تواند رفع نیاز مردم باشد. در روایات نیز بر این مطلب تأکید فراوان شده و تجارت برای تأمین نیاز مردم پسان جهاد در راه خدا و مردن در این مسیر همانند شهادت در راه او تلقی شده است. از رسول خدا صلی الله علیه و آله در این مورد نقل شده است که فرمود: هرکس مواد غذایی از شهری به شهری دیگر ببرد و آن را به قیمت روز بفروشد، نزد خداوند جایگاه شهیدان را دارد» (قرطبی، ۱۴۰۵: ۵۵/۱۹؛ طباطبایی، بی تا: ۷۸/۲۰). آنگاه حضرت این آیه را قرائت فرمود ﴿وَأَخْرُونَ يُضْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (مزل/۲۰)، این تجارت از چند جهت دارای اثر مثبت است؛ یکی اینکه موجب تأمین نیاز مادی خانواده و به منزله جهاد است، همچنین بی‌نیازی از دیگران را به دنبال دارد و در نهایت موجب تحرک چرخ اقتصاد جامعه و تأمین نیاز مردم است و دارای اجر و پاداش (ابروانی، ۱۳۸۵: ۱۵۴-۱۵۶). لازم به یاد آوری است که این پاداش اختصاص به فعالیت بازرگانی ندارد و تأمین نیاز افراد جامعه در هر زمینه‌ای که باشد واجد این ملاک و دارای اجر و پاداش است. از این روی حضرت رضاء علیه السلام وقتی در حمام با درخواست یک شهروند مبنی بر کیسه کشیدن پشت وی مواجه می‌شود، بی‌درنگ آن را می‌پذیرد و آنگاه که افراد متوجه موضوع می‌شوند از آگاه ساختن فرد مورد نظر آنها را نهی می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۷۸/۳).

۲. آداب کار در سخن و سیره رضوی

در جهان‌بینی اسلامی که آمیزه‌ای از معنویات و توجه به دنیا ملاحظه می‌شود، کار و فعالیت ارزش دارد اما انسان هرگز نباید برای کسب سود و سرمایه و رشد اقتصادی، ارزش‌های اخلاقی را زیر پاگذارد؛ به دیگر سخن، اخلاق و محدودیت‌های اخلاقی یکی از ابزار کنترل روابط اقتصادی جامعه است. بنابراین ترویج و تقویت فرهنگ اسلامی و دیدگاه‌های اخلاقی آن موجب سلامت بیشتر روابط و آداب معاملات در جامعه اسلامی می‌گردد و سلامت آداب تجاری جامعه به نوبه خود موجب رشد و تعالی تقوا و معنویت جامعه و تقرب آنها به خداوند متعال خواهد بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تأکید بر جنبه دانش و اخلاق می‌فرماید «هر کس چیزی می‌خرد یا می‌فروشد، باید از پنج ویژگی به دور باشد و در غیر این صورت نباید خرید و فروش کند؛ ربا، قسم خوردن، پوشاندن عیب کالا، ستایش کالایی که قصد فروش آن را دارد و مذمت آنچه را می‌خواهد بخرد» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۹۲/۱۲)، در این نگره در راستای رسیدن به امکانات و نیز آرامش دنیوی و برای وصول به اهدافی که در واقع مبنی خلقت انسان است، برای کار و تلاش آدابی در نظر گرفته شده است. برخی از این آداب بینش انسان را نسبت به اصل کار مد نظر قرار می‌دهد و موجب تقویت آن است و کسالت و تنبلی را از بین می‌برد و موجب رشد اقتصادی فرد، خانواده و جامعه است؛ برخی شیوه کار کردن و ابزار و اقدامات پسندیده و نکوهیده را خاطر نشان ساخته است که موجب سلامت روان فرد و جامعه است.

برخی نیز قصد و هدف انسان را از انجام کار و فعالیت یادآور می‌گردد. هدف از رعایت این آداب، علاوه بر پاداش و رسیدن به کمالات اخروی به همراه آرامش و آسایش دنیایی فرد و جامعه، هموار نمودن راه برای رسیدن به جامعه مطلوب اسلامی می‌باشد. این آموزه‌ها و آداب در یک نگاه به دو قسم طبقه‌بندی می‌شوند: قسمی که جزو احکام و باید و نبایدهای فعالیت بازرگانی است و قسمی که در زمره آداب و شایستگی‌ها است.

۱-۲- احکام فعالیت بازرگانی در فرهنگ رضوی

اموری به عنوان احکام لازم الإِجرا در فعالیت بازرگانی مورد نظر آموزه‌های اسلامی است که لزوماً باید در معاملات مورد توجه قرار گیرند.

۱-۱-۲- خویشتنداری از سود حرام

اسلام معامله‌ای را که مستلزم امر حرامی باشد ممنوع و برای سودجویی از راه‌های غیر اخلاقی و بر خلاف تعالیم اسلامی محدودیت ایجاد نموده است که برخی از این موارد ممنوع و حرام است از قبیل بیع ربوی، بیع نجاسات، خوک و شراب (شهید اول، ۱۴۱۴: ۱۶۲/۳؛ شهید ثانی، ۱۴۲۲: ۲۰۵/۳؛ بحرانی، بی تا: ۷۰/۱۸)، و برخی نیز مکروه می‌باشند (نجفی، ۱۳۶۵: ۷۸/۲۲ و شهید اول، ۱۴۱۴: ۲۵/۳)، این آموزه نیز در راستای سیر تکاملی انسان مؤثر است و در حقیقت موانع رشد و تعالی انسان را از سر راه او بر می‌دارد و در بعد اجتماعی نیز رفتارهایی را که با روح کلی حاکم بر نظام اقتصادی اسلام ناسازگار است از میان می‌برد.

۲-۱-۲- پایبندی به تعهدات

اسلام نسبت به پایبندی به تعهدات اهمیت ویژه‌ای قائل است و آن را نسبت به هر فردی خواه مؤمن یا غیر مؤمن لازم شمرده است. قرآن در این مورد می‌فرماید ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/۳۵)، حضرت رضاعلی^{علیه السلام} از قول جد بزرگوار خود رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} نقل می‌کند که فرمود: هر کس با مردم تعامل نماید و به آنها ظلم نکند و با آنها سخن بگوید و دروغ نگوید و به آنها وعده دهد و خلف وعده نکند کسی است که مروتش کامل و عدالتش آشکار است و برادری با وی لازم و غیبت از او حرام است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۲۰۸/۱)، امیرالمؤمنین^{علیه السلام} وفا به عهد و شرط را لازم و ضروری می‌شمارد و می‌فرماید «خداوند نمی‌پذیرد مگر عمل صالح و وفا به شرطها و پیمانها را» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۶۴)، اهمیت وفا به عهد و پیمان از نظر اسلام تا آنجاست که اگر يك سرباز عادی در جبهه اسلام به گروهی از مشرکان امان دهد، رعایت این امان بر همه مسلمانان لازم و واجب است (شهید ثانی، ۱۴۲۲: ۳۹۶/۲). گروهی از دانشمندان معتقدند از جمله اموری که در صدر اسلام موجب رو آوردن مشرکان به اسلام شد

پایبندی ایشان به پیمان‌ها و مراعات سوگندها بوده است (سلطانی، ۱۳۹۰: ۹/۲)، از طرف دیگر بی‌توجهی به عهد و پیمان، موجب آسیب رسیدن به جامعه می‌شود. در این زمینه از سلمان فارسی نقل شده است که این امت به خاطر نقض پیمان‌هایشان هلاک خواهند شد (طبرسی، ۱۳۷۹: ۳/۲۸۳)، پس مسلماً وفا به عهد و پیمان جزو لوازم ایمان و مسلمانی و از نظر اخلاقی لازم است. وفا به عهد و پیمان را شرع، عقل، وجدان انسان و همه جوامع از هر دین و آیینی که باشند؛ لازم می‌شمارد. از آنجا که انسان وابستگی خاصی به اجتماع دارد، وادار می‌شود به پیمان‌های خود وفا کند تا موجب اعتماد سایر افراد جامعه گردد. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این مورد می‌فرماید «از میان واجبات الهی هیچ موضوعی مانند وفا به عهد نیست. اینجاست که بت پرستان زمان جاهلیت نیز مانند همه مردم با دین و آیین‌های مختلف، پیمان‌ها را بین خود محترم می‌شمردند، چون عواقب دردناک پیمان‌شکنی را می‌دانستند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این آموزه نیز از یک سو موجب اعتماد بیشتر مردم به فرد و به طور طبیعی موجب افزایش معامله با اوست که سود بیشتر را به دنبال دارد گرچه در مواردی ممکن است در اثر پایبندی به یک قرارداد دچار ضرر شود و از دیگر سوی حس اعتماد در جامعه افزایش می‌یابد و موجب ارتقای بهداشت روان جامعه است و به شکل‌گیری آرمان شهر اسلامی کمک می‌نماید.

۲-۱-۳- شفافیت قرارداد

روشن بودن مفاد قرارداد - خواه شفاهی باشد یا کتبی - از دیگر اموری است که در اسلام بسیار مورد تأکید قرار گرفته و سیره حضرت رضا علیه السلام مصداق عملی آن است. تعیین دستمزد کارگر، مشخص بودن وظیفه و حق و حقوق هر یک از طرف‌های درگیر، در صورت مشارکت در انجام کار یا هنگام داد و ستد، از موارد این اصل می‌باشد. سلیمان بن جعفر می‌گوید «برای انجام کاری همراه امام رضا علیه السلام بودم؛ خواستم به خانام برگردم که امام فرمود: با من بیا و امشب را پیش من باش با آن حضرت رفتم تا اینکه غروب هنگام وارد خانه‌اش شد. کارگران مشغول کار بنایی بودند، گِل درست می‌کردند و میخ آخور چارپایان را می‌بستند، فردی سیه چرده هم با آنها بود که از جمله خدمتگزاران امام علیه السلام نبود آن حضرت از غلامان خود پرسید این مردی که با

شماست کیست؟ پاسخ دادند کمکمان می کند و در مقابل به او مزدی می دهیم، پرسید دستمزدش را تعیین کرده اید؟ گفتند خیر! هر مقدار که به او بدهیم راضی می شود، امام رضا علیه السلام بسیار خشمگین شد، عرض کردم فدایت شوم چرا خشمگین شدید؟ فرمود: بارها آنها را از این قبیل کارها نهی کرده ام؛ از اینکه کسی را پیش از تعیین اجرتش به کار گیرند! بدان و آگاه باش، هر کارگری که بدون تعیین مزد کاری برای تو انجام دهد، اگر سه برابر آنچه مزدش است به او پیردازی باز هم گمان می کند که از اجرتش کاسته ای و هنگامی که مزدش را تعیین کنی سپس آن مزد را پرداخت کنی تو را به خاطر وفای به عهدهت می ستاید و اگر ذره ای بر آنچه تعیین کرده بودی بیفزایی آن را می داند و می فهمد که تو افزوده ای» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۱۲/۷)، رعایت این آموزه علاوه بر اینکه به دلیل روشن بودن حقوق و وظایف هر یک از طرفین معامله، از ظلم و اجحاف به یکی از طرفین جلوگیری می کند، موجب کاهش اختلاف و تشکیل پرونده های قضایی در جامعه است و نیز الفت و مهربانی را افزایش می دهد؛ امری که از اصول بنیادین جامعه مدنی اسلامی است.

۲-۱-۴- فراگیری احکام و آداب کسب و کار

از دیدگاه اسلام، تجارت از دو جهت نیازمند آگاهی است دانش دینی و تخصص در کار، فراگیری احکام بازرگانی و شناخت حرام و حلال از آدابی است که در روایات بر آن تأکید شده است؛ در روایتی است که امام رضا علیه السلام برای «احیاء کنندگان امر ائمه» دعا فرمودند، وقتی از ماهیت این چنین افرادی سؤال شد فرمودند: کسی است که علوم ما را فرا بگیرد و به مردم بیاموزاند (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۱۸۰/۱)، از نگاه دینی، تجارت مطلوب، تجارت کسانی است که علاوه بر داشتن تخصص به فرموده امیرمؤمنان علیه السلام، "محرترف الأمین" (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/۱۰۰)، بوده و آگاهی های لازم نسبت به قوانین و قراردادهای تجاری، چند و چون تولید و ویژگی های بازار را بدانند و بعلاوه از مسایل دینی و آداب تجارت آگاه باشند. مردی به حضرت امیر علیه السلام عرض کرد می خواهم تجارت کنم، آن حضرت فرمودند «آیا فقه (لازم برای تجارت) را می دانی؟ عرض کرد خیر حضرت فرمودند: وای بر تو! ابتدا فقه بیاموز و سپس تجارت کن، چرا که بیم آن

است که دچار هلاکت ربا گردی» (همان)، از این رو فقهاء می گویند تفقه در امر دین، مستحب است تا ببع صحیح از فاسد شناخته شود و ببع از ربا محفوظ بماند (حلی، ۱۴۱: ۹۴). این آموزه در راستای تحقق اهداف رسالت انبیاء علیهم السلام مؤثر است زیرا فراگیری احکام اسلامی کسب و کار و به کارگیری عملی آن، از مفاسد اقتصادی، مانند گران فروشی، احتکار، کم فروشی، غش در معامله و سایر تخلفات نظیر آنکه زمینه ساز اختلال در بازار و نارضایتی عموم مردم است جلوگیری می کند و از طرفی رشد و تعالی فرد را در پی دارد.

۲-۲- آداب تجارت در آموزه های رضوی

در این بخش عواملی مورد بررسی قرار می گیرد که از مقوله احکام لازم تلقی نمی شود اما از امور اخلاقی بایسته و شایسته برای یک فعال بازرگانی است.

۲-۲-۱- استعانت از خدا در طلب رزق

نخستین گام هنگام شروع به کار و دریافت رزق، حرکت با یاد خدا و استمداد از او با گفتن "بسم الله الرحمن الرحيم" است، به نام او و با یاد او کار آغاز می شود. امام رضا علیه السلام بسم الله الرحمن الرحيم را نزدیک ترین کلمه به اسم اعظم الهی می داند (شعیری، بی تا: ۴۳)، آن حضرت "بسم الله" گفتن را این گونه معنی می نماید «کسی که بسم الله می گوید یعنی نشانی از نشانه های خداوند را بر خود می گذارم و این عمل خود عبادت است (همان، ۳)، همه فیوضات از جانب اوست که نازل می شود و رزق نیز، چه مادی و چه معنوی از جانب اوست و لذا استعانت از خدا به خاطر آن است که در زندگی مادی نیز، این خداوند است که رازق و رزاق است. خداوند، رزق هر موجودی را به آن موجود می رساند و رزق، افاضه حیات است برای ادامه وجود، و اختصاص به رزق مادی ندارد، در حقیقت هر چه انسان برای ادامه حیات نیاز دارد و به او می رسد، رزق اوست. آرامش، عقل، حیات، قدرت، درک معارف الهی نیز نوعی رزق معنوی انسان محسوب می شود، باور این امر به انسان آرامش می بخشد. آدمی درک می کند که تلاش او در مسیر زندگی کافی است تا برکات الهی به او برسد. بر همین اساس امام رضا علیه السلام به یکی از اصحاب می فرماید «از خداوند متعال رزق و روزی گسترده تقاضا

بنما» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۵۳/۲)، آن حضرت از قول امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید «روزی را خدا می‌دهد و خداست که معین‌کننده روزی است، به هر سویی که انسان برود... و حتی اگر کسی از روزی خود فرار کند، روزیش به او خواهد رسید، همان‌گونه که مرگش به او می‌رسد» (عطاردی، ۱۳۷۹: ۲۱۴)، اثر معنوی این توصیه اخلاقی حفظ رابطه انسان با خالق است و موجب می‌شود که انسان خود را همواره نیازمند خداوند می‌داند و از گسسته شدن رابطه عبودی بین انسان و خالق که ممکن است در اثر توفیقات اقتصادی برای انسان عارض شود و خود را بی‌نیاز از خدا ببیند، جلوگیری نماید. در نتیجه ابعاد معنوی و روحی انسان که همواره در بازار مورد تهدید قرار می‌گیرد، محفوظ خواهد ماند. از دیدگاه قرآن و احادیث بهترین حالت انسان حالت توجه وی به خدا می‌باشد^۱ و بدترین آنها حالت غفلت و فراموشی (اعراف/۱۷۹)^۲. وانگهی بازار به عنوان نمادی از زرق و برق دنیا زمینه‌ساز غفلت و فراموشی است تا جایی که گفته شده «بازار محل حضور شیطان است» (آمدی، ۱۳۷۷: ۹۸۱۴)، و لذا در شرع مقدس اسلام بر توجه به خدا و یاد او در بازار و هنگام داد و ستد تأکید شده است.

۲-۲-۲- قناعت

یکی از مهمترین توصیه‌های اخلاقی در کسب و کار قناعت است؛ قناعت به معنی رضایت‌مندی از چیزی است که شخص به خواست خدای متعال و با تلاش خود به دست آورده است. نقطه مقابل قناعت، حرص و آرز و طمع بیش از حد است که به معنای عدم رضایت از داشته‌های خود، افزون‌طلبی در کسب مال، چشم‌طمع داشتن به اموال مردم، و یا زیاده‌خواهی بیمارگونه است (ابن‌شعبه، ۱۳۹۴: ۴۰۱)، امام رضا علیه السلام در مورد جایگاه قناعت می‌فرماید «قناعت، همنشین کرامت و سربلندی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۹/۷۵)، ایشان همچنین می‌فرمایند «هر کس به آنچه که خدا به او داده است، هرچند کم باشد، راضی باشد؛ خدای متعال به عمل اندک او نیز راضی خواهد بود»

۱. قرآن هنگام مطرح کردن عقلا و صاحبان اندیشه و توصیف آنها می‌فرماید ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ (آل عمران/۱۹۱).
۲. آنجا که قرآن انسان گمراه را با حیوان مقایسه می‌کند و وی را از چهار پایان پست‌تر می‌شمارد و علت آن را غفلت انسان می‌داند ﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف/۱۷۹)

(شیخ صدوق، بی تا: ۳۶۵؛ کلینی، ۱۳۶۹: ۲۰۷/۳)، از این رو مؤمن نباید داشته‌های کوچک خود را ناچیز و نیازهای خود را بزرگ انگارد. راه حل عملی ایجاد حالت قناعت این است که انسان علاوه بر رعایت سنن الهی که توصیه به تلاش برای کسب روزی است و ضرورت فعالیت اقتصادی است، به منشأ آفرینش و نقش وی در دادن روزی به انسان و تأمین زندگی وی توجه داشته باشد، این نوع نگرش به درآمد و سرمایه، از سویی به انسان آرامش می‌بخشد و از بسیاری از بیماری‌های روانی انسان را می‌رهاند و اجازه نمی‌دهد نگرانی‌های مالی او را افسرده و دلگیر سازد؛ از دیگر سوی وی را از درگیر شدن در رقابت‌های مالی ناسالم و حق‌کشی برای به دست آوردن مال غیر حلال باز می‌دارد و موانع رشد و تعالی انسان را ختنی می‌نماید.

آثار قناعت

۱. قناعت کرامت و شخصیت انسان را تکامل می‌بخشد. امام رضا (ع) در این مورد می‌فرماید «قناعت، همنشین کرامت و سربلندی است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۵/۷۵). علت این است که شخص با بهره از قناعت و رضایت به آنچه دارد، از دیگران بی نیاز می‌شود و دست نیاز به سوی دیگری نمی‌گشاید. از این رو عزیز گشته و همواره از نگاه دیگران فردی منیع و بزرگ می‌نماید.
۲. قناعت نفس آدمی را از خطا و لغزش باز می‌دارد و وی را از ارتکاب اعمالی که موجب تضعیف دین و ایمان، نقض مقررات جامعه، تعدی به حقوق دیگران یا موجب پستی و فرومایگی خود شود باز می‌دارد. حضرت رضا (ع) در این مورد می‌فرماید «قناعت موجب حفظ نفس می‌باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶ / ۳۴۹).
۳. قناعت نه تنها از فرو ریختن شخصیت انسان جلوگیری می‌نماید بلکه موجب ارتقای شخصیت انسان و قدر و منزلت وی می‌گردد و در نگاه دیگران عزیز می‌شود. امام (ع) در ادامه می‌فرماید «قدر و منزلت انسان عزیز می‌شود» (همان).
۴. اثر دیگر قناعت پرهیز از جمع‌آوری اموال دنیا بیش از مقدار مورد نیاز است یعنی همان حالت روانی که موجب کاهش سطح ارتباطات افراد و جوامع و عامل بسیاری از نزاع‌ها و جنگ‌های خونین است. امام رضا (ع) می‌فرماید «تلاش برای جمع ثروت

را کنار گذارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۹/۷۵). قناعت باعث می‌شود که انسان از بهداشت روان بالایی برخوردار می‌شود و احساس کند چیزی در زندگی کم ندارد تا به خاطر آن خود را به رنج و زحمت انداخته به جمع‌آوری اموال زیادی بپردازد. چنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید «هر کس صبح و شام کند، در حالی که تندرست و دارای امنیت و آرامش خاطر باشد و قوت روزانه خود را داشته باشد، گویا که همه دنیا برای او فراهم است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۱۶۱).

۵. اثر دیگر قناعت این است که انسان را آزاده بار می‌آورد. وی نیازی نمی‌بیند که خود را در مقابل دیگران کوچک نموده بنده دیگران شود تا بتواند به مال و منال بیشتری برسد. امام علیه السلام می‌فرماید «قناعت مانع از بندگی در برابر دنیاپرستان است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۹/۷۸)، حضرت به این نکته نیز اشاره می‌نماید که بسیاری از مردم از این امر غافلند و افراد کمی از این موهبت برخوردارند. ایشان می‌فرماید «راه قناعت را جز دو کس نیمایند: یا عبادت پیشه‌ای که خواهان مزد آخرت است یا بزرگواری که از مردمان فرومایه دوری می‌کند» (همان).

۲-۲-۳- رضایت

این آموزه از انسان می‌خواهد که با خوش‌بینی و رضایت به آنچه که خداوند برای او خواسته است نگاه کند. علاوه بر آن، به وجود دغدغه مالی و تلاش برای کسب روزی نیز راضی باشد و به آن به عنوان یک نعمت نگاه کند. حضرت فرمود: انسان گاهی گناहانی دارد که آن گناهان جز با دغدغه معیشت داشتن از بین نمی‌رود» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۳)، از این روی، گاه خود داشتن دغدغه معیشت نکته‌ای مثبت است که بشر را احساس خوش می‌بخشد و آن را موجب عفو گناهان می‌داند یعنی آنچه که انسان‌ها را سعادتمند می‌سازد، حس رضایت‌مندی است، نه داشتن امکانات و مال فراوان که در بسیاری از مواقع، آنانکه غنی‌ترند، محتاج‌ترند. این دغدغه و دل‌نگرانی گاه موجب تکامل و برای انسان منشأ اثر مثبت است؛ از طرفی مانع از دست زدن انسان به بسیاری از فعالیت‌های ناسالم، که موجب سقوط انسان است، می‌باشد و در ایجاد تعادل در سطح جامعه نقش بسزایی دارد.

۲-۲-۴- تعاون و همکاری

از آموزه‌های مطرح در سخنان و سیره امام رضا علیه السلام تعاون و همکاری با دیگران و لذت بردن از کار و خدمت به ایشان است. اکثر مشاغل امروزی، نوعی ارائه خدمات جهت تولید یا توزیع اقلام مورد نیاز دیگران و رساندن به دست مصرف کننده است. اینها به نوعی حل مشکلات دیگران، در مقابل کسب درآمد است؛ مثلاً يك مکانیک یا کارمند اداره، ضمن دریافت وجه برای امرار معاش، مشکلی را از مسلمانان حل می‌نماید و گاهی پاداش معنوی آن بسیار والاتر از مبلغی است که دریافت می‌کند. امام رضا علیه السلام فرمودند «خداوند در زمین بندگان ویژه دارد که برای برآوردن نیازهای مردم می‌کوشند؛ اینان ایمن یافتگان روز قیامتند؛ هر کس مؤمنی را شاد کند، خدای متعال در قیامت او را شاد خواهد نماید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۷/۲). و در جایی دیگر آن حضرت می‌فرماید «هر کس اندوه مؤمنی را بزدايد، خداوند در روز قیامت، غم از دلش می‌زداید» (همان، ۲۰۰). انجام کار برای رفع نیازهای دیگران، حل مشکل آنها و کمک و مساعدت به دیگران، در آموزه‌های رضوی، ارزش معنوی بسیاری دارد و موجب ازدیاد روزی می‌شود. این آموزه علاوه بر اینکه در نظام اقتصادی مورد نظر اسلام که مبتنی بر اصل عدالت است مؤثر است، روح معنویت‌گرایی را افزایش می‌دهد و در مقابل از رشد حس منفعت‌طلبی و انحصار مالی جلوگیری می‌کند و موجب تعالی فرد و جامعه است.

۲-۲-۵- صداقت

هنگام کسب و کار، چه در تولید یا توزیع و خدمات، طمع شیطانی گاه به سراغ انسان می‌آید تا برخلاف واقع چیزی را بیان کند، عیب و ایراد کالایش را مخفی کند یا کسی را فریب دهد تا از این طریق سود بیشتری به دست آورد. این در حالی است که در فرهنگ رضوی صداقت در رفتار و گفتار خواه در سخنان روزمره و متداول یا در معاهدات و قراردادهای و تعامل اقتصادی با یکدیگر بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. امام رضا علیه السلام از قول جد بزرگوار خود رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: هر کس با مردم تعامل نماید و به آنها ظلم نکند و با آنها سخن بگوید و دروغ نگوید، مروتش کامل، عدالتش

ظاهر و برادری با او لازم و غیبتش ناشایست است (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۲۰۸/۱)، از دیگر سو عدم اتقان کار و انجام آن برخلاف تعهد یا قولی که داده شده یا ارائه خدماتی که ظاهر آن متفاوت از حقیقت آن است نوعی دروغ و غش تلقی می‌شود؛ همچنین تبلیغات دروغین و غیر واقعی کالا، استفاده از عناوین و برندهای دیگران و زدن برچسب‌های کیفیت کالا بیش از آنچه در واقع هست و دادن آگهی‌هایی که موجب فریب مشتری باشد، همه و همه از مصادیق غش در معامله و مذبوم است. امام رضا علیه السلام از قول جدش می‌فرماید: از مسلمانان نیست کسی که در کار مسلمانی غش کند یا به او زیان برساند یا با او مکر نماید (غازی، بی‌تا: ۶۲/۱)، صدق گفتار و صداقت در انجام کار و ارائه خدمات شایسته، علاوه بر ارتقای جایگاه معنوی انسان، موجب اعتماد بیشتر مردم و گسترش فرهنگ برادری و اخوت در بین آحاد جامعه می‌شود و این به نوبه خود، رونق کسب و کار و در نهایت کسب در آمد بیشتر را در پی دارد زیرا مردم به انسان راستگو اعتماد می‌نمایند و طبیعتاً مورد استقبال مردم قرار می‌گیرد؛ بعلاوه موجب تقویت مروت و جوانمردی و گسترش عدالت در جامعه است که در کلام حضرت نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

۲-۲-۶- نیکی در تعامل

یکی از آداب کسب رزق و روزی، تعامل نیک است؛ اخلاق و رفتار نیک در فرهنگ اسلامی دارای اهمیت فوق العاده است و بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. امام رضا علیه السلام به صحابی خود سفارش می‌فرماید «نشست و برخاست خود را با کوچک و بزرگ نیکو گردان» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۷/۷۴)، در آموزه‌های اسلامی اخلاق نیک یکی از راه‌های جلب روزی معرفی شده است. ممکن است ما بتوانیم رابطه میان اخلاق نیک و بهره‌مندی از رزق‌های مادی و معنوی را به درستی دریابیم، اما از نظر قرآن و معارف اصیل اسلامی، رابطه‌ای قطعی و ضروری معرفی شده است. امام رضا علیه السلام از قول جدش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت می‌کند، که هر وقت چشمت به آینه افتاد، شاکرانه از خداوند، اخلاق نیک و رزق و روزی درخواست نما و بگو «اللَّهُمَّ كَمَا حَسَّنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي» (غازی، بی‌تا: ۱۰۱/۱)، امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: اخلاق نیکو روزی را فراوان

می کند (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۴۵/۸)، از دیگر سو، اخلاق نادرست، بدخلقی، لقمه حرام و انجام گناهان از موانع رزق و روزی معرفی شده است (دیانی، ۱۳۸۶: ۸۴)، اخلاق بد عامل فقر و تنگ دستی و محرومیت از نعمات الهی معرفی شده است زیرا در آموزه های اسلام، مردم عیال خداوند محسوب شده اند و هر کس با مردم رفتار نیک داشته باشد، از محبوب ترین افراد نزد خدا شمرده شده است (حمیری قمی، ۱۴۱۳: ۱۲۰). حضرت رضا علیه السلام در جهت نهی از بد رفتاری با بندگان خدا از جدش رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت فرموده است از بد اخلاقی پرهیزید که جایگاه بد اخلاق حتماً در آتش است (غازی، بی تا: ۶۲/۱). طبیعتاً کسی که با خلق خدا برخورد مناسب نداشته باشد، مبعوض خدای متعال و گناه کار است، همان ویژگی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سفارش به صحابی گران قدرش می فرماید: ای اباذر! انسان با انجام گناه از رزق خود محروم می شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۷/۷۳). رعایت این آموزه نیز علاوه بر کمک به نشر فرهنگ اسلامی، موجب جلب بیشتر مردم است که این امر به نوبه خود، سود بیشتر را در پی دارد.

۲-۷-۲- تدبیر امور

یکی از اصول زندگی مادی حساب و کتاب صحیح و تدبیر در امور است. خداوند بنای خلقت را بر نظم و تدبیر نهاده است و کسی می تواند در کارهایش موفق شود که در امور خود تدبیر داشته باشد. هر کس بنای زندگی اش را بر تدبیر و عقلانیت نگذارد، در زندگی خود شکست می خورد و هیچ کس را جز خود نباید سرزنش نماید؛ اما اگر زندگی بر مبنای تدبیر باشد، شکست کمتری پیش می آید و قابل جبران است. امام رضا علیه السلام می فرماید: هرگاه انسان خوراک سال خود را ذخیره نماید، پشت وی از بار زندگی سبک می شود و آسوده خاطر می گردد (مجلسی، بی تا: ۲۶۰/۶). بر همین اساس امام رضا علیه السلام فرموده است: جدم امام صادق علیه السلام در امور متعدد سرمایه گذاری می نمود. به او گفتند چرا یک نوع و یکجا سرمایه هایت را به کار نمی گیری تا سر جمع کردن آن برایت راحت تر باشد و حفظ آن ساده تر؟ حضرت فرمود: اگر اموال در یک مسیر سرمایه گذاری شده باشد، چنانچه آفتی رسد و از بین رود، تمام اموال از بین می رود ولی چون در امور مختلف باشد با یک آسیب همه اموال از بین نمی رود (کلینی، ۱۴۰۷:

۹۱/۵)، این اصل دارای دو بعد مؤثر است؛ یکی بعد مادی که تاجر یا فعال اقتصادی با در نظر گرفتن تمام مشکلات و هزینه‌های یک عمل و ارزیابی و سنجش ابعاد مختلف و آینده آن، اقدام می‌کند و کسی که کار ناسنجیده انجام ندهد بالطبع زیان کم‌تری می‌بیند؛ دیگر اینکه تدبیر و آینده‌نگری در بعد وسیع‌تر آن، موجب می‌شود که انسان در تمام فعالیت‌های خود سود دراز مدت یعنی اجر اخروی را نیز ملاحظه کند و برای رسیدن به سود زود گذر مادی از نعمت‌های اخروی خود را محروم نسازد و این به نوبه خود از عوامل تحقق آرمان‌های اسلام است.

۲-۲-۸- کارآفرینی

یکی از اموری که در اسلام ارزش است و امام رضا علیه السلام بر آن تأکید ویژه داشته‌اند، گسترش نعمت الهی در معیشت و کارآفرینی برای مردم است. انسان مؤمن علاوه بر اینکه به دنبال معیشت و روزی خود است، به دیگران نیز سود رساننده و آنان را یاری می‌کند. روزی حضرت رضا علیه السلام از یکی از اصحاب خود پرسید «ای علی! چه کسی شایسته‌ترین معیشت را دارد؟ عرض کرد مولای من شما آگاه‌ترید، فرمود: آن کس که زندگی دیگران در سایه سار زندگی او نیکو گردد. سپس دوباره فرمود: چه کسی ناشایست‌ترین معیشت را دارد؟ عرض کرد شما بهتر می‌دانید. فرمود: کسی که زندگی دیگران در پرتو زندگی او نچرخد. سپس حضرت در ادامه می‌فرمایند: ای علی! بدترین مردم کسی است که یاری‌اش را (از مردم) باز دارد و تنها خوری نماید و زیر دستش را زجر دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۱/۷۵). روشن است که گفتار و سیره آن حضرت، بر این تأکید دارد که انسان با مقام خلیفه الهی، باید مظهر صفات کریمه خدا باشد و همان‌گونه که خداوند متعال بدون چشم‌داشت، نعمت‌های خود را به وسیله بندگان و دیگر مخلوقات خود در اختیار بنده‌ای قرار می‌دهد، او نیز در اشاعه این نعمت به سایر بندگان خدا سعی و تلاش نماید. کارآفرینی موجب گشایش در امور زندگی انسان‌ها است که مورد تأکید حضرت رضا علیه السلام قرار گرفته است. حضرت می‌فرماید «هر کس گشایشی برای مؤمنی ایجاد نماید خداوند در روز قیامت برایش آرامش ایجاد خواهد نمود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱۰/۳)، از اقدامات مهم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جهت تقویت اقتصاد

جامعه اسلامی تأسیس بازار مدینه برای مسلمانان بود که پس از افتتاح آن دستور دادند از مسلمانانی که در آن شروع به داد و ستد نمایند، مالیات اخذ نشود (هیثمی، ۱۴۰۸: ۷۶/۴؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۶۵/۱۹؛ متقی هندی، ۱۴۱۳: ۲۴۴/۱۲). از این فرمان برداشت می‌شود که اقتصاد جامعه اسلامی باید مقاوم و به گونه‌ای باشد که پاسخ‌گوی نیاز مسلمانان باشد و مسلمان باید دارای شغلی باشد که هزینه زندگی او را تأمین نماید.

از حضرت امیر علیه السلام نیز نقل شده است که فرمود: کسی که گندم بخرد بر مالش افزوده می‌شود و کسی که آرد بخرد نصف مالش می‌رود و کسی که نان بخرد تمام مالش را از دست می‌دهد (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۲۳/۱۲). این روایت چه در صحنه داد و ستد داخلی یا تجارت خارجی بر کار و کارآفرینی تأکید دارد و توصیه می‌کند که بخشی از کار را باید خود فرد انجام دهد و نباید کالای کامل را از دیگران خریداری نمود و تجارت نباید به گونه‌ای باشد که با کار آفرینی منافات داشته باشد. این آموزه رضوی ضمن بالا بردن فرهنگ اخوت و همیاری در سطح جامعه و بین شهروندان، کمک به رشد اقتصاد جامعه و نیز خانواده می‌کند و میزان فقر را کاهش می‌دهد، از طرفی بر اساس فرمایش امام علیه السلام و بر مبنای تعالیم اسلامی با ایجاد رابطه معنوی با خداوند برکت و توسعه رزق و روزی را به دنبال دارد.

نتیجه‌گیری

در قرآن کریم و در احکام اسلامی به کار و فرهنگ کار بهای ویژه‌ای داده شده است. خداوند خالق بشر است و راه‌های تأمین روزی وی را نیز در نظر گرفته است. روزی هر شخصی از «حلال» دو گونه برای او مقدر و تقسیم شده است، که اگر تلاش‌های فرد برای کسب روزی در حد مطلوب و از راه مشروع باشد و از ناشایست‌هایی که موجب سلب یا کاهش رزق می‌گردد پرهیز نماید، به «سقف روزی» مقدر خویش خواهد رسید ولی اگر از کار و تلاشی که وظیفه اوست باز ایستد یا مرتکب ناشایست‌های یادشده گردد، به همان میزان از رزق خود محروم خواهد شد، گو اینکه آن بخش از رزق آدمی که تقدیر حتمی اوست، در هر حال در پی وی خواهد آمد چنانکه در مقابل، حرص و طمع‌ورزی فرد یا دستیازی او به شیوه‌های نامشروع،

به هیچ روی روزی مقدر فرد را افزایش نمی‌دهد. اینکه آدمی در پرتو ایمان به رزاقیت پروردگار، با رعایت حدود و ارزش‌ها، به فعالیت‌های اقتصادی می‌پردازد، مورد تأیید جدی آموزه‌های اسلامی است. کار و به ویژه فعالیت بازرگانی به عنوان یک اصل بسیار مهم انگاشته شده است و به منزله جهاد در راه خدا تلقی شده است؛ اما برای کسب روزی نباید مقررات الهی را نقض نمود و در ورطه آلودگی به مفاصد اقتصادی گرفتار آمد. حتی در صورت ترس از فقر که سرچشمه بسیاری از آلودگی‌های اخلاقی و رفتاری است، با امید و توکل به خدا، باید در فعالیت‌های سالم اقتصادی کوشید چه اینکه که تقدیر او بر اساس استعدادها و شرایطش رقم خورده است. در راستای رسیدن به امکانات و نیز آرامش دنیوی، و برای وصول به هدف از خلقت انسان، برای کار و تلاش آدابی در نظر گرفته شده است. برخی از این آداب جزو احکام معاملات است اما بخشی دیگر از شایستگی‌های اخلاقی است که رعایت این آداب موجب رسیدن به همان روزی فرد که برایش در نظر گرفته شده خواهد بود و عدم رعایت آن موجب برخی محرومیت‌ها باشد. برخی از این آداب بینش انسان را نسبت به اصل کار مد نظر قرار می‌دهد و موجب تقویت آن است. کسالت و تنبلی را از بین می‌برد و موجب رشد اقتصادی فرد، خانواده و جامعه است، برخی شیوه‌ها و اقدامات پسندیده و نکوهیده را خاطر نشان ساخته است که موجب سلامت روان فرد و جامعه است. برخی نیز قصد و هدف انسان را از انجام کار و فعالیت یاد آور می‌شود. هدف از رعایت این آداب، علاوه بر پاداش و رسیدن به کمالات اخروی به همراه آرامش و آسایش دنیایی فرد و جامعه، هموار نمودن راه است برای رسیدن به جامعه مطلوب اسلامی. سلامت آداب تجاری در جامعه موجب رشد و تعالی تقوا و معنویت جامعه و تقرب آنها به خداوند خواهد بود.

نخستین اصل در کسب و کار قبل از هر گونه حرکت و اقدامی، توکل بر خدا است. به این معنا که انسان به حق تعالی اطمینان نماید و به آنچه نزد خداست، امیدوار باشد. استمداد و استعانت از خدا از دیگر آداب کار بر مبنای فرهنگ اسلامی است چه اینکه رزق مادی و معنوی از جانب اوست؛ بعلاوه تجارت مطلوب از نگاه دینی، تجارت کسانی است که علاوه بر داشتن تخصص و آگاهی‌های لازم نسبت به قوانین و

قراردادهای تجاری، چند و چون تولید و ویژگی‌های بازار را بدانند و بعلاوه مسایل دینی و آداب تجارت را هم آگاه باشد. چه اینکه فراگیری احکام اسلامی کسب و کار و به کارگیری عملی آن، از مفاسد اقتصادی، مانند گران‌فروشی، احتکار، کم‌فروشی، غش در معامله و سایر تخلفات نظیر آنکه زمینه‌ساز اختلال در بازار و نارضایتی عموم مردم است، جلوگیری می‌کند.

از مهمترین آموزه‌های اخلاقی در کسب و کار در کنار پرهیز از تبلی و سهل‌انگاری، قناعت است یعنی رضایتمندی از چیزی که به خواست خدای متعال و با تلاش خود به دست آورده است قناعت آثار زیادی در زندگی مادی و معنوی فرد و جامعه دارد که در آموزه‌های رضوی مورد اشاره قرار گرفته است. تکامل کرامت و شخصیت انسان خوشبینی و رضایت به آنچه که خداوند برای او خواسته است از جمله آثار آن است. صدق گفتار و صداقت در انجام کار و ارائه خدماتی که موجب اعتماد بیشتر مردم می‌شود رونق کسب و کار و در نهایت کسب در آمد بیشتر را در پی دارد. انجام کار برای رفع نیازهای دیگران و حل مشکل آنها و کمک و مساعدت به دیگران در آموزه‌های رضوی ارزش معنوی دارد و علاوه بر آن موجب ازدیاد روزی نیز می‌باشد. کار آفرینی از دیگر امور مورد توجه در زمینه کار است. تدبیر در امور و شفافیت قرار داد و پایبندی به آن از دیگر موارد است. رعایت این امور موجب سلامت و تقویت اقتصاد فرد و جامعه، ارتقای بهداشت اقتصاد و موجب افزایش روزی است و نقض آنها موجب فساد اقتصادی و کاهش روزی و بهداشت روان انسان است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه، ناصر مکارم شیرازی، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳.
۲. آمدی، عبد الواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه و تحقیق، هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۳. ابراهیم حسن، حسن، تاریخ الإسلام السياسي و الدینی و الثقافي و الاجتماعي، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۶.
۴. ابن شعبة خزّانی، أبو محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۳۹۴ هـ / ۱۹۷۴.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه، ۱۳۷۹.

۶. ابن فهد، جمال الدین، المذهب البارع، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷.
۷. امامی، محمد، ارزش کار و نفی اصالت سود در آموزه‌های قرآنی (قرآن و اقتصاد) تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۵.
۸. ایروانی، جواد، اخلاق داد و ستد از نظر آموزه‌های قرآنی (قرآن و اقتصاد)، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۵.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدایق الناضره فی احکام العترة الطاهرة، تحقیق، محمدتقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۰. برقی، ابی جعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۰.
۱۱. توسلی، غلامعباس، جامعه شناسی کار و شغل، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۳.
۱۳. حکیمی، محمدرضا، حکیمی، محمد، حکیمی، علی، الحیة، ترجمه، احمد آرام، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، چاپ اول، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱.
۱۵. حمیری قمی، ابوالعباس عبدالله، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۳.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
۱۷. دینانی، محمد شمس الدین، کار در آموزه‌های پیامبر اعظم، مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان، دوره ششم، زمستان ۱۳۸۶.
۱۸. سلطانی، غلامرضا، تکامل در پرتو اخلاق، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۹. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه، محمد دشتی، قم، انتشارات پرهیزگار، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۰. شریف قرشی، باقر، حیاة الإمام الرضا علیه السلام، انتشارات سعید بن جبیر، قم، ۱۳۷۲.
۲۱. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف، مطبعة الحیدریه، بی تا.
۲۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، الدروس الشرعية، تحقیق، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان، الطبعة الأولى، تحقیق، مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیه، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۴۲۲.
۲۴. شیخ صدوق، علی بن بابویه قمی، فقه الرضا، تهران، دار الکتب الإسلامیه، بی تا.
۲۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، الأمالی، قم، مرکز الطباعة و النشر، ۱۴۱۷.
۲۶. الخصال، مترجم، محمدباقر کمره‌ای، کتابچی، تهران، ۱۳۷۷.
۲۷. عیون اخبار الرضا، چاپ اول، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۲۸. معانی الأخبار، ترجمه، عبدالعلی محمدی شاهرودی، قم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۷.
۲۹. من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳.
۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعة المدرسین، بی تا.
۳۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، بی جا، دار الحرمین للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵.
۳۲. المعجم الكبير، چاپ اول، محقق، حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، بی تا، ۱۳۹۸.
۳۳. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق، محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، بی تا.

۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح، علامه ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیہ، تهران، ۱۳۷۹.
۳۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، مرکز النشر الثقافة الإسلامیہ، تهران، ۱۴۰۸.
۳۶. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، تہذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیہ ۱۳۶۵.
۳۷. عطاردی، عزیزالله، آثار و اخبار امام رضا علیہ السلام، تهران، انتشارات کتابخانہ صدر، ۱۳۷۹.
۳۸. علی بن موسی الرضا علیہ السلام، الفقه المنسوب للإمام رضا علیہ السلام، مشهد، مؤسسۃ آل البیت، ۱۴۰۶.
۳۹. غازی، داود بن سلیمان، مسند الرضا، محقق، حسینی جلالی، محمدجواد، مکتب الأعلام الاسلامی، بی تا.
۴۰. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، چاپ اول، کتابخانہ امام امیر المؤمنین علی علیہ السلام، اصفهان، ۱۴۰۶.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر القرطبی، تحقیق، مصطفی السقا، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چہارم، تهران، دار الکتب الإسلامیہ، ۱۴۰۷.
۴۳. — اصول کافی، ترجمہ، مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیہ اسلامیہ، ۱۳۶۹.
۴۴. متقی ہندی، علی، کنز العمال، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، ۱۴۱۳.
۴۵. مجلسی، محمد تقی، روضۃ المتقین، قم، مؤسسۃ فرهنگی اسلامی کوشانپور، بی تا.
۴۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعہ لدرر اخبار الأئمہ الأطہار، بیروت، مؤسسۃ الوفا، ۱۴۰۳.
۴۷. — مرآة العقول، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامیہ، ۱۴۰۴.
۴۸. محمدی ری شہری، محمد، التنمية الإقتصادية فی الكتاب و السنة، چاپ اول، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۰.
۴۹. — میزان الحکمہ، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۵.
۵۰. مغربی، ابن حیون نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، چاپ دوم، قم، مؤسسۃ آل البیت، ۱۳۸۵.
۵۱. منصور، جہانگیر، قانون کار، چاپ ہفتاد و دوم، تهران، دوران، ۱۳۹۲.
۵۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۳۶۵.
۵۳. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسۃ آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۰۸.
۵۴. ہیثمی، نورالدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، تهران، کتابخانہ مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۸.

مفهوم‌شناسی و مصداقیابی واژه «اخلاق»

در احادیث *

□ محمدرضا جواهری^۱

چکیده

تبیین و آموزش «اخلاق»، فلسفه بعثت خاتم الأنبياء و المرسلین حضرت محمد بن عبدالله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. نصوص نبوی در موضوع فلسفه بعثت و احادیث فراوان بیانگر ارتباط دین و اخلاق این حقیقت را نشان می‌دهد. بنابراین باید مفهوم و مصداق «اخلاق» در نظام جامع اخلاقی اسلام روشن شود. منبع اصلی برای مفهوم‌شناسی و مصداقیابی اخلاق، احادیث پیامبر و امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام است. در این پژوهش کوشش شده است با مطالعات حدیثی مسائل اصلی پیرامون مفهوم و مصداق اخلاق بررسی گردد. بررسی موارد تقارن خلق با فتنه خاء و خلق با ضمه خاء در متن احادیث به فهم حقیقت اخلاق کمک می‌کند. در این تحقیق پاسخ برخی از پرسش‌های اخلاق‌شناسی از تحلیل مفهومی و مصداقی همین تکرار مقارن و تطبیق روشن شده است. مصادیق حسن اخلاق فراوان و بی‌پایان است با مطالعات حدیثی اقسام حسن خلق استخراج گردید و مفهوم و مصداق حسن خلق در دو معنای خاص و عام به محققان نشان داده شد. هدف استنباط مفهوم حسن خلق و اقسام آن از درون احادیث است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی با مطالعات حدیثی و مراجعه به منابع معتبر در کتابخانه انجام گردیده است.

واژگان کلیدی: اخلاق، مفهوم، اقسام، مصداق، حدیث، دین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی (javaheri@ferdowsi.um.ac.ir).

مقدمه

«حسن خلق» و ضد آن «سوء خلق» در متون دینی فراوان آمده است و اخلاق و حسن خلق در آموزه‌های قرآنی و حدیثی جایگاه بلند و بی نظیری دارد. از این رو لازم است مفهوم و معنای اخلاق و اقسام و کاربردها و کارکردهای آن به درستی روشن شود. خَلَقَ با فتحه خاء و خُلِقَ با ضمه خاء از زوج‌های مقارن‌اند که در متن احادیث و در لغت با هم استعمال شده و در کنار هم قرار گرفته‌اند. خُلِقَ با ضمه خاء نیز در روایات دو معنای عام و خاص دارد. در این پژوهش سعی می‌شود همین مفاهیم تبیین گردد. مصداقیابی اخلاق در دو قسم خاص و عام آن، نیازمند پژوهش برای کشف مفهوم اخلاق در دو قسم خاص و عام آن است.

۱. خَلَقَ و خُلِقَ در لغت

لغت‌شناسان به تفاوت خَلَقَ با فَتَحَهُ خاء با خُلِقَ با ضمه خاء توجه دارند و در ماده خ ل ق از این تفاوت سخن گفته‌اند. در المفردات فی غریب القرآن چنین آمده است: «و الخَلَقُ یقال فی معنی المخلوق و الخَلَقُ (با فتحه) و الخُلِقُ (با ضمه) فی الأصل واحد کالشرب و الشرب و الصرم و الصرم لکن خصَّ الخَلَقُ بالهیئات و الأشکال و الصور المدركة بالبصر و خصَّ الخُلُقُ بالقوی و السجایا المدركة بالبصیرة» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ماده خلق، ۱۵۸)، خَلَقَ (با فتحه خاء) در معنای مخلوق و خلق شده به کار می‌رود و خَلَقَ (با فتحه خاء) و خُلِقَ (با ضمه خاء) در اصل یکی است مثل شَرِبَ و شُرِبَ و صَرِمَ و صُرِمَ (با فتحه و ضمه) ولی خَلَقَ (با فتحه خاء) به هیئت‌ها و شکل‌ها و صورت‌هایی که با بصر و چشم ظاهر درک می‌شود اختصاص داده شده و خُلِقَ (با ضمه خاء) به نیروها و سجایایی که با بصیرت و چشم باطن و درون درک می‌گردد اختصاص یافته است. مطابق این بیان راغب اصفهانی خَلَقَ با فتحه خاء به وضعیت آشکار جسم و بدن انسان تعلق دارد و انسان‌ها با چشم آن را می‌بینند اما خُلِقَ در باطن و درون بدن است و با چشم قلب و بصیرت شناخته می‌شود.

ترتیب مقایسه‌ی اللغة در قرن چهارم در ماده خلق می‌نویسد «الخاء واللام والقاف

اصلان: احدهما تقدیر الشئ و الآخر ملاسة الشئ... و من ذلك الخلق و هو السجیة لأن صاحبه قد قدر علیه» (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۳۹۵). خلق با حرف خاء و لام و كاف دو اصل دارد؛ یکی از آنها تقدیر شئ و اندازه‌گیری چیزی است و دیگری نرمی و همواری... از همین اصل اول خُلُق است و آن سجیه و خوی است چون صاحب خُلُق بر آن سرشته شده است. ابن فارس در این تبیین لغوی ماده خُلُق، از اندازه گرفتن و اندازه چیزی را نگاهداشتن و تعیین قدر و مقدار یاد کرده است و سجیه و خوی را خُلُق نامند چون صاحب خُلُق، خود اندازه‌گیری کرده و آن را کسب کرده و با او عجین شده است. زمخشری نیز در قرن ششم این دو اصل را برای خلق پذیرفته و درباره حسن خُلُق می‌نویسد «و له خلق حسن خلیقه، و هی ما خُلُق علیه من طبیعته و تخلُق بكذا..» (زمخشری، بی‌تا: ۱۱۹)، برای او حُسن خُلُق و خلیقه است و آن چیزی است که طبیعت او بر آن آفریده شده و چنان تخلُق پیدا کرده است. ابن منظور درباره خُلُق نوشته است: هو بضم لام و سکونها: الدین و الطبع و السجیة. خلق با ضمه لام و سکون آن به معنای دین و طبیعت و سجیه و خوی است، وی در توصیف تفاوت خُلُق و خُلُق نوشته است «حقیقه حسن الخلق انه لصورة الإنسان الباطنه و هی و نفسه و اوصافها و معاینها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة و اوصافها و معاینها و لهما اوصاف حسنة و قبیحه، و الثواب و العقاب يتعلقان باوصاف الصورة الباطنه اكثر مما يتعلقان باوصاف الصورة الظاهرة و لهذا تكرر مدح حسن الخلق و ذم سوئه فی الاحادیث» (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۱۰/۸۶ و ۸۷، ماده خلق)، حقیقت حسن خلق این است که برای انسان صورت باطنی است و آن صورت باطنی و نفس او و اوصاف و معانی مخصوص به آن به منزله خُلُق برای صورت ظاهر و اوصاف و معانی آن است و برای صورت باطنی انسان صفات نیکو و زشت است، و ثواب و عقاب به اوصاف صورت باطنی بیشتر از اوصاف صورت ظاهری تعلق می‌گیرد و برای همین ستایش حسن خلق و نکوهش سوء خلق در احادیث تکرار شده است. دقیقاً عین همین عبارت را طریحی در مجمع البحرین آورده است (طریحی، ۱۳۶۲: ۵/۱۵۸ ماده خلق).

احیاء علوم الدین در فرق خلق و خلق می‌نویسد «الخَلَق و الخُلُق عبارتان مستعملتان معاً يقال: فلان حسن الخَلَق و الخُلُق أى حسن الظاهر و الباطن فیراد بالخَلَق الصورة الظاهرة

و یراد بالخلق الصورة الباطنة و ذلك لأن الإنسان مرکب من جسد مدرک بالبصر و من روح و نفس مدرکه بالبصيرة، و لكل واحد منهما هيئة و صورة إما قبيحة و إما جميلة و الروح المدرکه بالبصيرة اعظم قدراً من الجسد المدرک بالبصر» (غزالی، بی تا: ۹۷/۸؛ فیض کاشانی، بی تا: ۹۵/۵)، خَلق و خُلِق دو عبارت اند که با هم استعمال می شوند. گفته می شود؛ فلانی حسن خَلق و خُلِق دارد یعنی دارای حسن ظاهر و باطن است پس با خَلق صورت ظاهری و با خُلِق صورت باطنی اراده می شود چون انسان مرکب از جسدی است که با بصر و چشم درک می گردد و از روح و نفسی که با بصیرت درک می شود و برای هر یک از آن دو هیئت و صورتی زشت یا زیباست و روح درک شوند با بصیرت از جسد و بدن درک شونده با بصر و چشم قدر و منزلت بزرگ تری دارد. غزالی و فیض کاشانی در این تحلیل مفهومی دو واژه خَلق و خُلِق، بر استعمال مقارن و معیت این دو کلمه تصریح می کنند و تفاوت مقصود واقعی آنها را یادآوری می نمایند و صورت و هیأت ظاهری و زشت و زیبای آنها، کیفیت و ابزار درک آن هیئت ها با بصر یا بصیرت، و پیوند خَلق با جسد و بدن و خُلِق با روح و نفس را آموزش می دهند. به نظر ایشان خَلق با فتحه و خلقت ظاهری غیرقابل تغییر و خُلِق با ضمه خاء و خلقت باطنی قابل تغییر است (همان، بی تا: ۹۹/۸). الرائد نیز خَلق با فتحه خاء را به معنای آفریده و مخلوق و مردمان و مصدر آن را خَلَق با فتحه خاء و لام و جمع آن را خُلُوق با ضمه خاء و لام می داند و خُلِق با ضمه خاء را به معنای سرشت و خوی و طبیعت و عادت و جمع آن را اخلاق می شناسد. وی جمع خلیقه را خلیق و خلائق می داند و معنای خلیقه را آفریدگان و مردم و همچنین سرشت آدمی اعلام می کند (مسعود، ۱۳۹۲: ۳۵۶ و ۳۵۷). منجدالطلاب نیز خَلق با فتحه خاء را به معنای فطرت و خلقت و آفریدن و آفرینش و جمع خلقت را خَلَق با کسر خاء و فتحه لام، و خُلِق با ضمه خاء را به معنای خوی و طبع و طبیعت و مروّت و گذشت و عادت و جمع آن را اخلاق می داند (افرام بستانی، ۱۳۶۱: ۱۴۲). با دقت در گزارش های اهل لغت روشن می شود گرچه حروف اصلی خَلق و خُلِق با فتحه و ضمه خاء یکی است و خاء و لام و میم می باشد اما مفهوم و مصداق هر یک با دیگری تفاوت دارد. فهم این واقعیت به درک معنای حقیقی این واژگان در قرآن و حدیث کمک خواهد کرد. خَلق با فتحه خاء صورت و بدن و جسم و کالبد و

ظاهر را نمایان می‌سازد اما خُلق با ضمهٔ خاء سیرت و شخصیت و خصوصیات روحی و نفسانی و باطنی و درونی انسان را نشان می‌دهد. وسیله و ابزار شناخت خُلق حواس و چشم سر است اما ابزار درک خُلق چشم بصیرت و عقل و قلب می‌باشد، اخلاق با چشم بدن دیده نمی‌شود. چون چشم و حواس بدن تنها آثار و معلول آن را می‌بیند اما هرگز علت و اصل آن را نخواهد دید. صفت سخاوت یک انسان با رفتار و گفتار وی درک می‌شود و در عمل او آشکار می‌گردد اما خود صفت سخاوت که صورت باطن است هرگز دیده نمی‌شود با استدلال از راه معلول به علت می‌توان رسید.

۲. تعریف اصطلاحی خُلق

مفهوم اصطلاحی اخلاق با معنای لغوی خُلق با ضمه خاء ارتباط دارد. علمای اخلاق و اخلاق پژوهان معنای اصطلاحی اخلاق و خُلق را بیان کرده‌اند:

در اخلاق ناصری در تعریف علم اخلاق نوشته است: علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده از او صادر شود جمیل و محمود بود پس موضوع این علم نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعال جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد بحسب اراده او و چون چنین بود اول باید معلوم باشد که نفس انسانی چیست و غایت کمال او چیست؟ (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۴ و ۱۵)، ابن مسکویه در حد و حقیقت خلق می‌نویسد «الخلق حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر و روية» (ابن مسکویه، ۱۴۳۷: ۱۱۵). خلق همان حالتی است برای نفس که نفس را بر انجام کارهایی دعوت می‌کند بی آنکه نیاز به فکر و درنگ داشته باشد. ابوهلال عسکری در تعریف خلق گفته است: الخلق العادة التي يعتادها الإنسان (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۳۷/۱)، خُلق عاداتی است که انسان به آن عادت پیدا می‌کند. مجمع البحرین در تعریف خلق نوشته است «الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الأفعال بسهولة» (طریحی، ۱۳۶۲: ۱۵۷/۵)، خُلق چگونگی نفسانی است که از آن کارها به آسانی صادر می‌شود.

صاحب مجمع البیان فی تفسیر القرآن می‌نویسد «حقیقة الخُلق ما يأخذ الإنسان نفسه من الآداب و انما سمى خلقاً لانه يصير كالخلق فيه فاما ما طبع عليه من الآداب فانه الخيم فالخلق هو الطبع المكتسب و الخيم هو الطبع الغريزي» (شیخ طبرسی، ۱۴۰۳:

۳۳۳/۵)، حقیقت خُلق آن چیزی است که نفس انسان از آداب می‌گیرد و خلق نامیده شده چون مثل خلقت در آن می‌گردد. اما آنچه بر او از آداب طبیعی است خیم است پس خلق طبع کسب شده است و خیم طبع غریزی است. در المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء آمده است «فَالْخُلُقُ عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة الى فكر و روية، فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحموده عقلاً و شرعاً سميت الهيئة خلقاً حسناً و ان كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خُلُقاً سيئاً» (فیض کاشانی، بی‌تا: ۹۶/۵)، خُلق هیئت نفسانی استواری است که کارها از او به نرمی و آسانی بی‌نیاز از اندیشه و بی‌درنگ صادر می‌شود پس اگر آن هیئت به گونه‌ای باشد که کارهای زیبا و پسندیده عقلی و شرعی از آن صادر شود «خُلق حسن» نامیده می‌شود و اگر از آن کارهای قبیح و زشت صادر شود هیئت محل صدور آن «خُلق سیئ» نامیده می‌شود.

ورام بن ابی فراس در «بیان السبب الذی ینال بحسن الخلق فی الجملة» می‌نویسد «حسن الخلق یرجع الى اعتدال صحة العقل و الميل الى الأفعال الجميله، فان العاقل الراغب قادر علی ان یحسن اخلاقه و یزین افعاله و یؤدب نفسه بغير تعلم من عالم کعيسى بن مریم و یحیی بن زکریا و سائر الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و من اراد مثل ذلك قدر علیه و هو متمکن و ربما حصلت هذه الحالات بتعليم فيكتسب هذه الأخلاق بمجاهدة النفس و الرياضة... ینبغی للانسان ان یهذب اخلاقه و یعالجها كما ان المريض ینبغی له أن یعالج بدنه و صحته... و اصل تهذیب النفس ان یقف الإنسان علی عیوب نفسه فمن کملت بصیرته لم تخف علیه عیوبه فاذا اعرف العیوب امکنه الخروج منها و اکثر الخلق جاهلون بعیوبهم... فاذا عرفت هذا قطعاً ان هذه الأفعال الجميلة یمکن اكتسابها بالعادة و الرياضة و هي تكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصیر طبعاً له» (ابن ابو فراس، ۱۴۱۰: ۹۱-۹۴)،

حسن خلق به اعتدال درست اندیشیدن و صحت عقل و علاقه به کارهای زیبا بر می‌گردد زیرا عاقل علاقمند قادر است بر اینکه اخلاق خود را نیکو سازد و کارهایش را آراسته کند و نفسش را بدون فراگیری از دانشمندی ادب کند مثل عیسی بن مریم و یحیی بن زکریا و سایر پیامبران و امامان عليهم السلام. هرکس چنین اراده‌ای داشته باشد توانایی بر

آن دارد و می‌تواند و چه بسا این حالت‌ها از راه آموزش به دست می‌آیند پس انسان با مجاهده نفس و ریاضت، اخلاق را کسب می‌کند. شایسته است انسان اخلاقش را تهذیب و پاکیزه کند و آن را معالجه و درمان نماید، همان طور که مریض سزاوار است بدن و سلامتی خود را حفظ و علاج کند و اصل تهذیب نفس این است که انسان از عیوب نفسش آگاه شود و هر کس بصیرتش کامل شد عیب‌هایش بر او پنهان نمی‌ماند پس زمانی که عیوب را شناخت خروج و نجات از آن برای او امکان‌پذیر می‌شود و بیشتر مردم نسبت به عیوب اخلاقی خویش ناآگاه‌اند. زمانی که به طور قطع دانستی که این کارهای زیبا و اخلاق نیکو را با عادت و تمرین می‌توان به دست آورد، تمرین و ریاضت این است که در آغاز کارهایی را از روی زحمت انجام دهد تا سرانجام برای او عادی و طبیعی گردد. در این تبیین از اخلاق، هم اخلاق تعریف شد، و هم ضرورت تهذیب اخلاق از عیوب، و هم راه خروج از عیوب و رسیدن به حسن خلق روشن گردید.

صاحب جامع السعادات می‌نویسد: «الخلق عبارة عن ملكة للنفس مقتضية لصدور الأخلاق بسهولة من دون احتیاج إلى فکر و رویه و الملكة كيفية نفسانية بطيئة الزوال، بالقيد الأخير خرج الحال لأنها كيفية نفسانية سريعة الزوال» (نراقی، بی‌تا: ۵۵/۱). خلق ملكه‌ای نفسانی است که مقتضی صدور اخلاق به آسانی بدون نیاز به اندیشه و درنگ در کارهاست و ملكه کیفیت نفسانی است که به کندی زایل می‌شود و با قید اخیر حال خارج شد چون حال کیفیت نفسانی است که سریع از بین می‌رود.

صاحب المیزان فی تفسیر القرآن می‌نویسد: «الخلق هو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة و ينقسم إلى الفضيلة الممدوحة كالعفة و الشجاعة و الرذيلة المذمومة كالشره و الجبن لكنه إذا اطلق فهم منه الخلق الحسن» (علامه طباطبائی، بی‌تا: ۲۷/۲۰). خلق ملكه نفسانی است که کارها به آسانی از آن صادر گردد و به دو قسم تقسیم می‌شود: فضیلت ممدوحه و ستوده مثل عفت و شجاعت و رذیلت مذمومه و نکوهش شده مثل بخل و ترس، لکن هرگاه خلق مطلق باشد از آن «خلق حسن» فهمیده می‌شود.

نتایج تعریف اصطلاحی اخلاق

نمونه‌هایی از توصیف اخلاق در اصطلاح علمای اخلاق ذکر شد و با دقت در آنها روشن گردید تعریف‌هایی که قدماء و متأخرین برای اخلاق ارائه نموده اند، حاوی نکته‌های مشترک و هماهنگ است. خُلق ملکه و هیئت و کیفیت راسخ و پایدار نفسانی است. خُلق با زحمت و رنج و به سختی و تکرار و تمرین و ریاضت و ممارست و تداوم کسب می‌گردد. خُلق عادت انسان است و برای او طبیعی و دائمی می‌گردد. موضوع خلق و اخلاق نفس انسان است. خلق صفت باطنی و درونی و پنهانی است که آثار متناسب با آن در رفتار و گفتار انسان مشاهده می‌شود. صفتی که برای انسان خلق گردید مثل خلقت انسان می‌شود که تغییر نمی‌یابد یا به سختی و کندی عوض خواهد شد.

اخلاق ملکه و کیفیت نفسانی است که در درون انسان رسوخ کرده و باعث می‌شود که اعمال خاصی بی تفکر و تأمل به سادگی و آسانی از او سر بزند. خلق ملکات خوب و بد، و زیبا و زشت هر دو را فرا می‌گیرد. آن عمل خیر یا شر و جلوه‌ای از یک صفت زیبا یا زشت که با اندیشه و درنگ در عاقبت آن و سبک و سنگین کردن و منفعت سنجی انجام می‌شود، ملکه «فضیلت اخلاقی» یا «رذیلت اخلاقی» نیست تنها یک حالت است که سریع و به آسانی از بین می‌رود. شخصی دارای فضیلت اخلاقی است که آن‌چنان کارهای خیر و نیک با اندیشه‌آغازین و تمرین و ممارست و پیوستگی در او رسوخ کرده و عادت شده است که بی تفکر در هنگام انجام آن، و بدون درنگ و صبر و تأمل و عاقبت سنجی، به آسانی و راحتی و با لذت و بدون رنج و تکلف و محاسبه منافع و ضررهای فعل و ترک، انجام می‌شود. اگر غواص و شناگر به آب برسد بی تأمل و درنگ شیرجه می‌زند و داخل آب می‌رود و مشغول شنا می‌گردد و اما کسی که در آغاز دیدن آب، زمانی را به ارزیابی آب و طول و عرض و عمق آن فکر می‌کند و بسیار درنگ و صبر می‌کند و سپس با احتیاط زیاد وارد آب می‌شود غواص نیست. خلق و اخلاق این گونه‌اند اگر کسی عادت به کار خوب یا بد کرد به طوری که به آسانی و بی درنگ و سریع آن را انجام می‌دهد، او دارای خُلق و ملکه اخلاقی است. کسی که همواره و پیوسته به راحتی و لذت، بخشش می‌کند ملکه سخاوت را دارد و

شخصی که برای یک مورد بخشش آن قدر فکر می‌کند که فرصت از دست می‌رود و گاهی نیز یک بخشش جزئی و خاص و موردی دارد صاحب ملکه فضیلت اخلاقی سخاوت نیست. وجه اشتراک در این تعریف‌ها برای «حسن خُلق» تأکید بر ملکه بودن و هیأت درونی و رسوخ و پایداری صفت زیبا و صدور افعال مناسب با آن به آسانی است. همین خلق که ملکه نفسانی منشأ صدور افعال زیبا است به حسن خلق در معنای خاص و عام تقسیم می‌شود.

۳. استعمال خلق و خلق با هم در احادیث

استعمال خَلْق با فتحه و خُلُق با ضمه در لغت و علم اخلاق اسلامی ریشه در احادیث پیامبر و امامان علیهم‌السلام دارد. در متن تعدادی از احادیث، دو عبارت خَلْق و خُلُق با هم وجود دارد. دقت در این احادیث در مفهوم‌شناسی و مصداقیابی این واژگان مقارن سودمند است. در سفارش‌های پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امیرمؤمنان امام علی علیه‌السلام چنین آمده است: «یا علی اذا نظرت فی مرآة فکبّر ثلاثة و قل: اللهم کما حسنت خَلْقی فحسّن خُلْقی» (ابن شعبه حزّانی، ۱۳۶۳: ۱۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۱۰۴: ۸ / ۲۸۰؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۷ / ۶۵)، ای علی! هنگامی که در آینه نگاه کردی پس سه مرتبه الله اکبر بگو و سپس بگو؛ بار خدایا! همچنان که خلق و آفرینش را نیکو و زیبا نمودی پس خُلُق و صفات باطنی و رفتارم را نیکو و زیبا بیارای و بگردان. در این حدیث حُسن خَلْق و خُلُق با هم وجود دارد «حسن خَلْق» از سوی خدای سبحان است «حسن خُلُق» با تلاش انسان و توفیق خدای متعال است.

سزاوار است انسان در هنگام نگرستن به آینه و دیدن حسن خلق و سلامت صورت و جسم و بدن و اعضای خویش، به نیایش بایستد و دعا کند و از خدای بزرگ بخواهد همان طور که بدنش سالم و کامل و نیک و زیبا است اخلاق و سجایا و صفات اخلاقی‌اش نیز نیک و زیبا گردد. «تکبیر» هنگام دیدن بدن سالم و زیبای خود در آینه برای خدادادی بودن آن و در سپاس از خدای سبحان است، و دعا نیز برای رشد و تکامل اخلاقی و کسب سلامت درونی و فضایل و مکارم اخلاقی است. در نقل مکارم الأخلاق اللهم کما حسنت خلقی فحسّن خلقی و رزقی آمده است (طبرسی،

۱۳۷۰: ۶۹)؛ خداوند ا همان طور که خَلق و صورت ظاهری ام را نیکو ساختی، خَلق و صورت باطنی و رزق و روزی ام را نیکوساز.

موسی بن ابراهیم از ابوالحسن اول امام کاظم علیه السلام نقل کرده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ما أحسن الله خلق عبد و لا خُلِقه إلا استحبی أن یطعم لحمه یوم القیامة النار» (شیخ صدوق، ۱۴۰۶: ۱۸۱؛ طبرسی، ۱۳۴۴: ۲۲۲؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۹۰/۱ و ۲۰۰/۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲/۱۵۵)، خداوند خَلق و خُلِق هیچ بنده ای را نیکو نگردانیده مگر اینکه شرم دارد گوشتش را روز قیامت آتش بچشاند. در این حدیث نبوی نیز خَلق و خُلِق با فتحه و ضمه خاء، با هم استعمال شده اند و تحسین خَلق و خُلِق موجب رهایی انسان از طعم آتش جهنم اعلام می گردد.

جریر بن عبدالله گفته است قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «انک إمراء قد أحسن الله خَلقک فاحسن خُلقک» (وَرَام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۹۰/۱). پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به من فرمود: تو مردی هستی که خداوند خَلق و آفرینش را نیکو گردانیده است پس خُلقت را نیک بگردان. در این حدیث نبوی احسان الهی خَلق جریر ستوده شده و بر ضرورت احسان خَلق وی تأکید می گردد. امیرمؤمنان امام علی علیه السلام موضوع حسن خَلق و خلق با فتحه و ضمه را آموزش داده و فرموده اند: «حسن الخُلُق للنفس و حسن الخَلق للبدن» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳/۳۸۲، ح ۴۸۰۸؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۲۸)؛ نیکوئی خُلِق و خوی برای نفس و روح است و نیکوئی خَلق و آفرینش برای بدن است. در این حدیث علوی خَلق و خلق با هم در یک جمله استعمال شده و موضوع علم اخلاق «نفس» و موضوع خَلق و آفرینش «بدن» معرفی می گردد. سدیر صیرفی گفته است شنیدم امام محمد باقر علیه السلام فرمود: «إن من سعادة الرجل ان یكون له ولد یعرف فیهِ شبه خَلقه و خُلقه و شمائله و انی لأعرف من ابنتی هذا شبه خَلقی و خُلقی و شمائلی یعنی ابا عبدالله علیه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۰۶ و ۳۳۵/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۲۲). از خوشبختی مرد این است که برای او فرزندی شبیه و همتایش در خَلق و آفرینش و در خُلِق و خوی و شمائل باشد و من از این فرزندم اباعبدالله جعفر بن محمد علیه السلام شباهت به خَلق و آفرینش و خُلِق و خوی و شمائلم را می شناسم. در این حدیث نیز خَلق و خُلِق مقارن هم دو بار ذکر شده است. اسحاق بن عمار گفته است امام صادق علیه السلام فرمود: «إن الخُلُق منیحة یمنحها الله

عزوجل خَلَقَهُ، فمنه سجية و منه نية، فقلت: فایتهما افضل؟ فقال: صاحب السجیة هو مجبول لا یتستطیع غیره و صاحب النیة یصبر علی الطاعة تصبراً فهو افضلهما» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۱۱/۱۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۲: ۱۴۰۹/۱۵۱). خُلِقَ با ضمه خاء منیحه و بخششی است که خداوند عزوجل آن را به خَلَقَ (به فتحه خاء) عطا می کند پس بخشی از آن سرشت و نهاد است و برخی نیت است. گفتم کدام یک از آن دو افضل است؟ امام فرمود: خُلِقَ صاحب سرشت طبیعی است بر غیر آن استطاعت ندارد و صاحب نیت و قصد بر طاعت خدا صبر می کند و خود را به صبر وا می دارد پس افضل آن دو است. در این حدیث دو واژه، خُلِقَ با ضمه و خَلَقَ با فتحه وجود دارد و خُلِقَ با ضمه به دو قسم طبیعی و اکتسابی تقسیم می گردد و این تقسیم نشان می دهد که اخلاق با قصد و نیت و عمل و اکتساب پدید می آید. منظور از خَلَقَ با فتحه خاء در این حدیث مخلوقات و انسان‌ها می باشد.

امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«لو كان حسن الخلق خلقاً يري، ما كان مما خلق الله شيء احسن منه» (کوفی اهواری، ۱۴۰۲: ۲۶؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۴/۷۱)، چنانکه حسن خلق مخلوق و موجودی دیدنی بود و دیده می شد از آنچه خداوند خلق کرده است چیزی نیکوتر و بهتر از آن نبود. بر طبق این حدیث حسن خُلِقَ هیأت باطنی و درونی انسان است و دیده نمی شود و بر فرض دیده می شد نیکوترین و بهترین مخلوق خداوند بود. در این حدیث یک بار حسن خُلِقَ با ضمه خاء و دوبار خَلَقَ با فتحه خاء آمده است و منظور از آن مخلوقات و موجودات است.

تقارن ذکر خَلَقَ و خُلِقَ با فتحه و ضمه خاء در این احادیث موجب فهم و درک بهتر مفهوم اخلاق اسلامی خواهد شد. پیامبر خدا و امامان علیهم السلام از این مقارنت قصد و هدفی دارند شاید هدف از این تقارن مفهوم شناسی واژه اخلاق بوده است.

۴. نسبت حسن خلق و دین و ایمان

آیات فلسفه بعثت (بقره/۱۵۱ و ۱۲۹، آل عمران/۱۶۴، جمعه/۲، حدید/۶۲)، و احادیث فلسفه بعثت، به تنهایی ارتباط بنیادین حسن خلق و دین را ثابت می کند. پیامبر صلی الله علیه و آله بارها

با کلمه حصر «انما» دلیل اصلی بعثت را آموزش مکارم اخلاق و اتمام حسن اخلاق و کمال محاسن اخلاق اعلام نموده اند. بنابراین اخلاق عین دین است و یک بخش از دین همه جانبه و جامع اسلام است، چون مجموعه آموزه‌های اسلامی و حیاتی به سه بخش عقاید و احکام و اخلاق تقسیم می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۰/۱۴۳ و ۱۴۴)، و همه مکارم اخلاقی ریشه در دین دارد. البته هر آنچه به حکم «شرع» فضیلت ممدوح و جمیل باشد به حکم «عقل» نیز فضیلت است و همین عقل که حجت الهی و پیامبر درونی است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۸۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/۱۶۸)، می‌تواند راهنمای اخلاق الهی گردد و اخلاق با دستاوردهای بعثت تمام و کامل شود. افزون بر این، احادیث فراوانی که دین و ایمان را به حسن خلق تعریف کرده است نیز پیوند ریشه‌ای و استوار ایمان و حسن خلق را نمایان می‌سازد و در حقیقت عینیت دین و اخلاق را ثابت می‌کند.

ارتباط و نسبت حسن خلق با دین اسلام در سنت معصومان علیهم‌السلام تبیین شده است. مردی از رובה رو به سوی پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمد و گفت: یا رسول الله مال‌الدین؟ ای پیامبر خدا دین چیست؟ پیامبر فرمود: حسن الخلق، از سمت راست آمد و گفت: مال‌الدین؟ پیامبر فرمود: حسن الخلق، از سمت چپ آمد و گفت: مال‌الدین؟ پیامبر فرمود: حسن الخلق، از پشت سر پیامبر آمد و گفت: مال‌الدین؟ فالتفت الیه، قال اما تفقه الدین هو أن لا تغضب (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۸۹/۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱/۱۲۹؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۷۱/۳۹۳)، پیامبر خدا به او روی آورد و به او نگاه کرد و توجه نمود و فرمود: آیا نفهمیدی دین چیست؟ دین آن است که غضب و خشم نکنی! پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این پرسش و پاسخ در ارتباط با چیستی دین سه بار دین را به «حسن خلق» تعریف نموده‌اند و در مرحله چهارم نیز دین را با یکی از شاخصه‌ها و مصداق‌های حسن خلق که غضب نکردن و رهایی از خشم است توضیح داده‌اند. بنابراین پیوند دین و حسن خلق، به حکم این حدیث، بنیادین و ناگسستنی است براساس این پیوند استوار و پایدار، حسن خلق جایگاهی بلند و عالی در دین دارد.

با دقت در پرسش دین چیست؟ و پاسخ آنکه دین حسن خلق است، روشن می‌شود دین با حسن خلق و حسن خلق با دین هماهنگی کامل دارند. از این پرسش و پاسخ،

حسن خلق عملی پیامبر خدا ﷺ نیز آشکار می‌گردد. پیامبر با آرامش و احترام و بی ناراحتی و تندی چهار بار به یک پرسش تکراری پاسخ داده‌اند. پس از پاسخ سوم به پرسش از چستی دین در پاسخ سؤال چهارم که پرسشگر از پشت سرآمد و سؤال کرد پیامبر خدا باز هم به او نگاه و توجه نمودند و با حسن خلق پاسخ سؤال تکراری را دادند. مالک بن انس گفته است پیامبر خدا ﷺ فرمود: حسن الخلق نصف الدین (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۳۰/۱؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۷۶/۱). حسن خلق و نیک خوئی یک نیمه دین است. در این گفتار نبوی حسن خلق نیمی از دین نامیده شده است. این تعبیر ربط دین و حسن خلق را در سطح عالی تعریف می‌کند.

امیرمؤمنان امام علی علیه السلام فرمود: حسن الخلق افضل الدین (تمیمی آمدی، بی‌تا: ۳۸۳/۳)، نیک‌خوئی افضل و افزون‌ترین دین‌داری است. در این بیان علوی رابطه جنس حسن خلق و دین در بالاترین سطح دینی اعلام شده است. امام علی علیه السلام در گفتار دیگر فرموده‌اند: رأس الإیمان حسن الخلق (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۶۳؛ تمیمی آمدی، ۵۳/۴). سر ایمان حسن خلق است. در این نص علوی بالاترین نتیجه ایمان حسن خلق اعلام شده است. در حدیث دیگر فرموده‌اند: عنوان صحيفة المؤمن حسن خلقه (ابن شعبه حرانی، بی‌تا: ۲۰۰؛ علامه مجلسی، بی‌تا: ۳۹۲/۷۱)، سرلوحه کتاب مؤمن و کارنامه او خوشبختی است. در این حدیث علوی نیز جایگاه بلند و بزرگ حسن خلق ترسیم شده است. محمد بن مسلم گفته است امام باقر علیه السلام فرمود: إن اکمل المؤمنین ایماناً احسنهم اخلاقاً (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۹/۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۷ و ۳۹۵)، کاملترین مؤمنان در ایمان، نیکوترین آنان در اخلاق‌اند. در این حدیث ایمان کامل بستگی به بهترین حسن اخلاق دارد. مفضل بن عمر گفته است شنیدم امام صادق علیه السلام فرمود: «لایکمل ایمان العبد حتی تکون فیه خصال اربع: یحسن خلقه و تسخو نفسه و یمسک الفضل من قوله و یخرج الفضل من ماله» (برقی، ۱۳۷۱: ۸/۱؛ شیخ طبرسی، ۱۴۱۴: ۳۳۰)، ایمان بنده تا در او چهار خصلت نباشد کامل نمی‌گردد: خلقش را نیکوسازد، و نفسش را با سخاوت کند، و زیادی و اضافی سخنش را بگیرد، و زیادی مالش را خارج کند و بیخشد. در این حدیث خودسازی و تحسین خلق خویش، نخستین خصلت و معیار کامل شدن ایمان انسان اعلام گردیده است. در گفتار اهل بیت علیهم السلام آثار فراوان و شگفت‌انگیز و

سرنوشت‌ساز حسن خلق در دنیا و آخرت آموزش داده شده است. با مطالعات اخلاق شناسی در آموزه‌های اخلاقی اهل بیت و نصوص حدیثی، ربط حسن خلق با فلسفه بعثت و با میزان و درجات آخرت و محبوبیت الهی و اقریبیت به جایگاه نبی در بهشت و خیر دنیا و آخرت به روشنی بیان شده است. امام رضا علیه السلام از پدران خویش نقل کرده‌اند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: المؤمن هین لین سمح، له خلق حسن (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۳۳۹/۶؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱۲؛ علامه مجلسی، بی‌تا: ۳۹۱/۷۱) مؤمن آسان‌گیر نرم‌خوی و بزرگوار است. برای او حسن خلق است. در این حدیث حسن خلق از صفات مؤمن شناخته شده است.

انس بن مالک گفته است پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «قال حبیبی جبرئیل: إن مثل هذا الدین کمثل شجرة ثابتة، ألیمان اصلها... و حسن الخلق ورقها» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۴۹؛ شعیری، بی‌تا: ۳۷ و ۱۷۹)، دوستم جبرئیل گفت: این دین مثل درخت ثابتی است، ایمان اصل آن... و حسن خلق برگ آن است. براساس این حدیث پیوند دین و ایمان با حسن خلق در تمثیلی درختی ربط اصل درخت و برگ است. امام باقر علیه السلام نقل کرده‌اند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: ألیمان حسن الخلق (برقی، ۱۳۷۱: ۳۸۹/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰/۴) ایمان حسن خلق است. در احادیث امام علی علیه السلام که در آنها ترکیب «حسن خلق» وجود دارد امتیازات و آثار و منافع فراوان و گسترده حسن خلق بیان شده است. بر طبق متن احادیث علوی حسن خلق «رفیق» و «قرین»، همدم، همراه و همنشین بی نظیر (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳؛ حلوانی ۱۴۰۸: ۱۳؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳/۶۹) و «اکرم الحسب»، و گرامی‌ترین و پاک‌ترین گوهر و نژاد (همان، حکمت ۳۸؛ کراجکی، ۱۳۹۴: ۴۲؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۶۰)، و عامل عزت‌بخش (مفید، ۱۴۱۳: ۳۷/۱ و ۴۱۸/۲؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۸۲؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۶/۷۱ و ۴۲۰/۷۷) و باعث کثرت محبت و انس نفوس (تمیمی آمدی، ۱۳۶۴: ۵۵۸/۴) و «طیب عیش» و زندگی نیک و خوب و خوشایند (لثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۸۸؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۸: ۲۱۸/۳)، و فراخی و افزایش و روان شدن رزق و روزی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۲۳/۳ و ۳۹۳)، و «برهان کرم الأعراق» و دلیل گرامی بودن ریشه‌ها و نشانه بزرگ زادگی و نسب اصیل (همان، ۱۳۶۶: ۳۹۲/۳) است.

۵. تقسیم اخلاق

اخلاق و ملکات اخلاقی دو بخش می‌شود الف: ملکاتی که سرچشمهٔ پدید آمدن کارهای خوب و پسندیده و زیبا و خردمندانه و نیک است که فضایل و مکارم و محاسن اخلاقی و اخلاق خوب و حسن خلق نامیده می‌شود. ب: ملکاتی که ریشه و منشأ اعمال زشت و پلید و ناروا و بد است که بدان رذایل اخلاقی می‌گویند. این دو قسم در کتاب‌های لغت و علم اخلاق وجود دارد. در عربی واژه‌های معادل سوء ظن و اخلاق ناپسند و زشت وجود دارد؛ زَبْعِق (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۸۸/۴)، و زَعِیْرَى و بَشَاعَه (فیومی، بی‌تا: ۴۹/۱ و ۲۵۰)، و حَزَقَه و طُرَافِش (ابن درید، ۱۹۸۷: ۵۲۷/۱ و ۱۲۱۱/۲)، را برابر السئ الخلق و سوء الخلق دانسته‌اند. در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز خلق و جمع آن اخلاق به دو قسم «حسن خلق» و «سوء خلق» تقسیم شده است.

تعریف اصطلاحی اخلاق تنها در انحصار فضائل اخلاقی نیست بلکه رذائل اخلاقی نیز در آن جای دارد. زمانی که خلق جمع بسته شود و کلمهٔ اخلاق به صورت جمع استعمال گردد به معنای همه و جمیع یا مجموعه‌ای از خصلت‌ها و ویژگی‌های نفسانی فرد یا گروه یا جامعه می‌باشد که منشأ صدور کیفیت و سبک خاصی از سلوک در زندگی است. اگر خُلق به صورت مفرد به کار رود به معنای خصلت یا صفت نفسانی است که مصدر و مبدأ نوع خاصی از عمل و رفتار فردی است. خلق و جمع آن اخلاق هر دو شامل فضیلت و رذیلت می‌گردد و به هیچ یک اختصاص ندارد زمانی که خلق یا اخلاق و مشتقات آن در ضمن کلام و جمله بیاید، با سیاق جمله و کلمات پیشوند یا پسوند به یکی از دو بخش فضیلت یا رذیلت تعلق می‌گیرد. خواجه عبدالله انصاری کتاب خود را در ده قسم تنظیم کرده است که همه با اخلاق ارتباط پیدا می‌کند، اما نام قسم چهارم کتاب خود را «قسم اخلاق» گذاشته است و آن را در ده باب قرار داده است: صبر و رضا و شکر و حیاء و صدق و ایثار و خُلق و تواضع و فتوّت و انبساط. وی در باب الخلق می‌نویسد: «قال الله عزوجل: و انک لعلى خلق عظیم (قلم/۴) الخلق ما یرجع الیه المتکلف من نعته، و اجتمعت کلمة الناطقین فی هذا العلم ان التصوف هو الخلق، و جماع الکلام فیه یدور علی قطب واحد و هو بذل المعروف و

كفّ الاذی، و انما یدرك امکان ذلك فی ثلاثة اشياء: فی العلم و الجود و الصبر» (انصاری، ۱۴۱۷: ۶۹ و ۷۶)، خداوند عزوجل فرمود: و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری. خلق به چیزی از صفات پایدار که به سختی و رنج در انسان پدید آید بر می‌گردد، و سخن گویندگان در این علم اجتماع دارد بر اینکه تصوف همان خلق است و اجماع کلام در خلق بربیک قطب می‌گردد و آن انجام معروف با رغبت و بازداشتن خود از آزار مردم است، و امکان این فقط در سه چیز درک می‌شود: در دانش، وجود و صبر. روشن است خلق در این تعریف به گونه‌ای خاص در معنای ویژه‌ای از سوی اهل تصوف به کار رفته است. وی خلق را نعت که صفت پایدار است و با زحمت به دست می‌آید می‌نامد و برخی از فضائل اخلاقی را در خلق جای می‌دهد. او در این معنای ابتکاری خویش خلق را یک باب از اخلاق و با مفهوم مثبت و زیبا می‌داند و خُلق را در عرض صفات دیگر اخلاقی مثل صبر و رضا و شکر و حیاء و صدق و ایثار و تواضع و فتوت و انبساط قرار داده است.

۶. حسن خُلق خاص و عام

حسن خلق در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام در دو مفهوم خاص و عام به کار رفته است. با توجه به همین کاربردهای حسن خلق در متن روایات، می‌توان اقسام حسن خلق و مصادیق آن را به درستی تشخیص داد. بنابراین بررسی و تحلیل مفهومی و مفهوم‌شناسی اخلاق با مطالعات حدیثی برای مصادیق‌یابی حسن خلق و کارکردهای آن ضرورت دارد.

۶-۱- حسن خلق در معنای خاص

امام صادق علیه‌السلام در پرسش و پاسخ پیرامون مرزهای حسن خُلق، معنی و شاخصه‌های حسن خلق در معنای خاص را آموزش داده‌اند. این حدیث به پژوهشگران علم اخلاق اسلامی کمک می‌کند مفهوم اخلاق اسلامی را به درستی درک کنند. ابن محبوب گفته است یکی از اصحاب به امام صادق علیه‌السلام عرض کرده است: «قلت له: ما حدّ حسن الخلق؟ قال: تلین جناحک، و تطیب کلامک، و تلقی اخاک بيشر حسن»

(کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۳/۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۴۱۲/۴؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱۸۸/۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۱۳۴/۱)، به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حدّ حسن خلق چیست؟ امام فرمود: حسن خلق این است که بالین و پهلویت را نرم کنی و مهربان باشی، و گفتارت را پاکیزه نمایی و با ادب و محبت سخن بگویی، و با برادرت با شادی و تبسم و خنده‌رویی و خوشحالی برخورد کنی. در این حدیث مرزهای حسن خلق در کاربرد خاص آن و در حقیقت حسن خلق در بعد اجتماعی بیان شده است. امام صادق علیه السلام در تبیین معنای حسن خلق خاص، سه ویژگی آن را نشان داده‌اند. امام علیه السلام، حسن خلق را به نرمی و لینوت در رفتار بالینی، و پاک نمودن سخنان در گفتار، و اظهار شادی و شادمانی در دیدارهای اجتماعی تعریف کرده‌اند. این هر سه صفت اخلاقی در هنگام برخورد و دیدارها در روابط اجتماعی آشکار می‌گردد. روشن است که این سه صفت زیبا همه صفات زیبای علم اخلاق اسلامی نیست.

بنابراین در این حدیث تنها سه صفت خاص از صفات فراوان و مکارم و محاسن و فضایل اخلاقی در تعریف حسن خلق قرار گرفته است. در واقع امام جعفر صادق علیه السلام در این تعریف حسن خلق را در برخی صفات اخلاقی نیکو و خوب محدود نموده‌اند. می‌توان این‌گونه تبیین از حسن خلق را در گونه‌شناسی حسن خلق، تعریف حسن خلق اصطلاحی در کاربرد و معنای خاص و اجتماعی آن نامید. دقت در سؤال موجب فهم بهتر حدیث می‌شود. صحابی پرسشگر از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: ما حد حسن الخلق؟ در این پرسش از چیستی و معیارهای تمایز و شناخت حسن خلق سؤال شده است. کلمه «حدّ» نشان دهنده این است که پرسشگر می‌خواهد امام تعریف کامل و تمام عیار و جامع و مانع از حسن خلق ارائه کنند. امام صادق علیه السلام در پاسخ چنین پرسشی تنها از سه صفت زیبا در روابط اجتماعی یاد نموده‌اند. بدیهی است که حسن خلق در انحصار این سه صفت نیست، پس در حقیقت امام حسن خلق را تقسیم کرده و حدود یک قسم آن را آموزش داده‌اند. در این حدیث، امام صادق علیه السلام در مقام بیان حدود و مرزهای تشخیص حسن خلق از سوء خلق و تمایز حسن خلق در مفهوم ویژه آن، با مکارم و محاسن اخلاقی عام و در مقام تقسیم حسن خلق بوده و حسن خلق در مفهوم خاص را آموزش داده‌اند. بنابراین امام قسم خاص حسن خلق را برای پرسشگر تعریف نموده و

ارکان آن را نشان می‌دهند. نسبت حسن خلق در معنای خاص و عام از نسبت‌های چهارگانه، عموم و خصوص مطلق است، در مفهوم حسن خلق در معنای عام همواره حسن خلق در معنای خاص وجود دارد اما در حسن خلق در معنای خاص چنین نیست امکان دارد با سایر محاسن اخلاقی جمع شود و ممکن است فقط در همان سه صفت محدود گردد. شایسته است این تقسیم بندی حسن خلق در کتاب‌های اخلاقی و متون کلاسیک وارد شود. ثبت این تقسیم حدیثی به درک بهتر مفهوم و مصداق اخلاق حسنه کمک می‌کند.

محمد باقر مجلسی می‌نویسد: «الخلق بالضم يطلق على الملكات و الصفات الراسخه فى النفس حسنة كانت ام قبيحة و هى فى مقابلة الأعمال و يطلق حسن الخلق غالباً على ما يوجب حسن المعاشره و مخالطة الناس بالجميل» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۳/۷۱)، خلق با ضمه بر ملکات و صفات پایدار در نفس اطلاق می‌گردد نیکو باشد یا زشت، و ملکات در مقابل اعمال است و حسن خلق غالباً بر آنچه موجب حسن معاشرت و مخلوط شدن جمیل و زیبا با مردم است اطلاق می‌شود. علامه مجلسی در این بیان، در جمله «يطلق حسن الخلق غالباً...» اشاره به حسن خلق در معنای خاص دارد. همان اخلاق اجتماعی که امام صادق علیه السلام تعریف نموده‌اند. وی معنای غالب حسن خلق را موجبات حسن معاشرت و مخالطت جمیل می‌داند که با آنچه امام صادق علیه السلام فرموده‌اند توافق مفهومی دارد. این حدیث شناس بزرگ براساس آشنایی با روح احادیث اهل بیت علیهم السلام با کلمه غالباً تقسیم حسن خلق را یاد آوری می‌کند.

در بسیاری از احادیث اخلاقی پیامبر و امامان علیهم السلام «حسن خلق» در عرض برخی فضیلت‌ها و محاسن و مکارم اخلاقی قرار دارد. بی‌شک در این قبیل از احادیث اخلاقی، حسن خلق تنها یک صفت اخلاقی زیبا در کنار صفات اخلاقی دیگر است و در معنای خاص حسن خلق به کار رفته است. به تعبیر دیگر در این روایات حسن خلق یک قسم از صفات پسندیده اخلاقی دینی است. به حکم این احادیث حسن خلق یک مفهوم عام نیز دارد که همه صفات زیبا را فرا می‌گیرد و آنچه در تعریف حسن خلق در معنای خاص در بیان امام صادق علیه السلام جای گرفت نیز در مصادیق این کاربرد از حسن خلق وجود دارد. آنجا که در سنت معصومان علیهم السلام «حسن خلق» همراه با صفات

اخلاقی ارزشمند دیگر وجود دارد، راهنمای پژوهشگران برای درک درست حسن خلق در معنای خاص و عام می‌باشد. ابو ولاد حنّاط گفته است امام صادق علیه السلام فرمود: «اربع من کُنَّ فیهِ کَمَل اَیْمَانِه و اِن کَانَ مِنْ قَرْنِه اِلَی قَدَمِه ذَنْوِباً لَمْ یَنْقُصْهُ ذَلِکَ، قَالَ: وَ هُوَ الصِّدْقُ وَ اَدَاءُ الْاَمَانَةِ وَ الْحِیَاءُ وَ حَسَنُ الْخَلْقِ» (کوفی اهواری، ۱۴۰۲: ۲۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۹۹/۲؛ شیخ مفید، بی‌تا: ۲۹۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۵۰/۶). هرکه چهار چیز داشته باشد ایمانش کامل است و اگر سر تا پایش را هم گناهان فرا گرفته باشد چیزی از آن ناقص نمی‌گردد: راستگویی، ادای امانت، حیاء و حسن خلق. بی تردید صدق و امانت‌داری و حیاء مصداق حسن خلق و از محاسن اخلاقی اند اما در این حدیث در عرض حسن خلق جای گرفته‌اند بنابراین حسن خلق در اینجا در معنای خاص و محدود به آن به کار می‌رود. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: گروهی اسیر را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند، فرمان اعدام همه جز یکی صادر شد، پیامبر در علت رهایی او به وی فرمود: «اخبرنی جبرئیل عن الله عزوجل ان فیک خمس خصال یحبّها الله و رسوله: الغیرة الشدیدة علی حرمک، والسخاء، و حسن الخلق، و صدق اللسان، و الشجاعة» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۷۱؛ همان، ۱۳۶۲: ۲۸۲/۱؛ قطب راوندی، ۳۰۷/۱۴۰۹) جبرئیل از جانب خداوند عزوجل به من خبر داد که در تو پنج خصلت است که خدا و رسول خدا آنها را دوست دارند: غیرت شدید ناموسی، و سخاوت، و حسن خلق، و راستگویی و شجاعت. در چند حدیث سخاوت و حسن خلق با هم (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۱/۷۱). وجود دارد. در این احادیث اخلاقی که «حسن خلق» در میان تعدادی از خصلت‌های اخلاقی نیک قرار دارد، در حسن خلق در معنای خاص استعمال شده است.

۶-۲- حسن خلق در معنای عام

آنجا که در متن احیث خُلُق به ضمه خاء جمع بسته شده است و تعبیر «اخلاق» وجود دارد، حسن خلق در معنای عام آن را می‌رساند. حسن خلق در معنای عام همه صفات و خصلت‌ها و سجایای زیبا و مطلوب اخلاقی را شامل می‌گردد. امام علی علیه السلام در خطبه وسیله فرموده‌اند: «فی سعة الأخلاق کنوز الأرزاق» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۲۳/۸). در گستردگی و وسعت اخلاقی گنج‌های روزی‌هاست. امام علی علیه السلام در حدیث دیگر

فرموده‌اند: «حسن الأخلاق یدر الأرزاق و یؤنس الرفاق» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳/۳۹۳)، نیکی خلق‌ها، روزی‌ها را روان می‌سازد و رفیقان را آرامش و انس می‌دهد. در جای دیگر فرموده‌اند: بحسن الأخلاق یطیب العیش (همان، ۲۱۸). با حسن اخلاق زندگانی نیک و پاک و بانشاط می‌گردد. در جای دیگر فرموده‌اند: ارضی الناس من کانت اخلاقه رضیه (همان، ۲/۴۱۳). خوشنودترین مردم کسی است که اخلاق او پسندیده باشد. در گفتار دیگر فرموده‌اند: اطهر الناس اعرافاً أحسنهم اخلاقاً (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۱۹: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲/۴۰۵). پاک‌ترین مردم در ریشه‌ها و نژادها، نیکوترین آنان در اخلاق است. امام علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر او را به گزینش کارگزاران حکومت از بین اهل تجربه و حیاء از بیوات صالحه و تقدم در اسلام فرمان داده و در علت آن نوشته‌اند: فإنهم اکرم اخلاقاً (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۳۷). زیرا آنان دارای گرامی‌ترین و بهترین اخلاق‌اند. در این قبیل موارد که کلمه «اخلاق» در احادیث وجود دارد منظور حسن خلق در استعمال عام است. بی تردید این احادیث سفارش به عموم فضیلت‌های اخلاقی است. امام علی علیه السلام نیز در یک حدیث حسن خلق در معنای فراگیر و گسترده را این گونه تعریف نموده‌اند: «حسن الخلق فی ثلاث: اجتناب المحارم، و طلب الحلال، و التوسع علی العیال» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱/۹۰؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۴/۷۱). حسن خلق و خوش‌خویی در سه چیز است: دوری کردن و پرهیز از حرام‌ها، و جستجو و طلب حلال، و گشودگی بر عیال. در این حدیث همه صفات و خصال زیبا و مثبت بر سه محور پرهیز از حرام و طلب حلال و وسعت بر عیال در مفهوم و مصداق حسن خلق جای داده شده است. بی تردید این تبیین از حسن خلق با ورود حسن خلق در پاسخ امام صادق علیه السلام در پرسش «ما حد حسن الخلق؟» فرق دارد. بر طبق این حدیث علوی فضیلت‌های زیادی است که با سه محور حدیث مرتبط است و درون «حسن خلق» قرار دارد.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تبیین فلسفه بعثت و رسالت و نبوت خویش فرموده‌اند: إنما بعثت لأتمم مکارم الأخلاق (طبرسی، ۱۳۷۰: ۸* علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۲۱۰). من تنها و فقط برای اتمام و به پایان رساندن آموزش مکارم اخلاق برانگیخته شدم و فرستاده شدم. در بیان دیگر فرموده‌اند: إنما بعثت لأتمم حسن الأخلاق (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۳/۹). در

عبارت دیگر فرموده‌اند: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» (ابن سعد، ۱۴۱۸: ۱۹۲/۱؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۹۱/۱۱). در جمله دیگر فرموده‌اند: «إن الله تعالى بعثني بتمام مكارم الأخلاق و كمال محاسن الأخلاق» (متقی هندی، ۱۴۱۹: ۱۸۷/۱۱). در بیان دیگر فرموده‌اند: بعثت بمكارم الأخلاق و محاسنها و استتمام المعروف افضل من ابتدائه (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۷/۱۶؛ همان، ۴۰۵/۶۹). بی‌شک اخلاق در این ترکیب‌های متعدد «صالح الأخلاق» و «حسن الأخلاق» و «مكارم الأخلاق» و «محاسن الأخلاق» برای حسن خلق در معنای عام با گنجایش همه خصلت‌های زیبا و صفات پسندیده و فضیلت‌های خوب آمده است.

نتیجه‌گیری

با مطالعات حدیثی در واژه اخلاق برخی مسائل مفهوم‌شناسی اخلاق حل گردید. با این تحقیق روشن شد اخلاق در آموزه‌های حدیثی جایگاه بلند و عالی دارد و ربط اخلاق با دین و ایمان بنیادین و پایدار است. بررسی احادیث اخلاقی نشان دارد دین منهای اخلاق ناقص است چون اخلاق بخشی از هویت دین الهی است. بنابراین انسان‌های بی اخلاق شخصیت‌های دینی نیستند. در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام از ماده «خ ل ق» دو کلمه خَلق با فتحه خاء و خُلِق با ضمه خاء با هم وجود دارد. با شناسایی کاربردهای این دو واژه در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام موضوع و مفهوم اخلاق اسلامی آشکار گردید بررسی موارد تقارن خَلق و خُلِق در متن احادیث موجب فهم ابعاد اخلاق شد. خُلِق با ضمه خاء با ترکیب «حسن خلق» در گفتار اهل بیت علیهم‌السلام فراوان آمده است. با بررسی کاربردهای حسن خلق در ضمن احادیث و تحلیل مفهومی آنها، اقسام حسن خلق استنباط گردید. مفهوم و مرزهای حسن خلق در معنای خاص و معنای عام در احادیث بیان شده است، با این پژوهش جایگاه و کارکردهای هریک از این دو ترکیب در احادیث نمودار گشت. فلسفه بعثت و رسالت پیامبر اسلام حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آموزش مفهوم و مصداق‌های حسن خلق و اتمام و به پایان رساندن گستره ارزش‌های اخلاقی جاویدان بوده است. بنابر این ترکیب حسن خلق معنا و مفهومی فراگیر و عام دارد که از تعریف حسن خلق در روابط اجتماعی جدا می‌گردد.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، قم، ۱۴۰۴.
۳. ابن دريد ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷.
۴. بغدادی، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دارالکتب العلمية، بیروت، ۱۴۱۸.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، جامعة مدرسين حوزة علمیه قم، قم، ۱۳۶۳.
۶. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، ترتيب مقایس اللغة، ترتيب و تنقیح، سعید رضا عسگری و حیدر مسجدی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۷.
۷. ابن مسکویه، ابوعلى احمد بن محمد، تهذيب الأخلاق أو كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق، تحقيق، سيد حسين مؤمنی، مركز إحياء التراث العربی، تهران، ۱۴۲۷.
۸. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۳۶۳.
۹. اربلی، علی بن عیسی، كشف الغمہ فی معرفة الأئمة ﷺ، تبریز، بی جا، ۳۸۹.
۱۰. افرام البستانی، فؤاد، منجد الطلاب، ترجمة محمد بندر ریگی، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
۱۱. امام رضا ﷺ، صحيفة الرضا ﷺ، كنگره جهانی امام رضا ﷺ، مشهد، ۱۴۰۶.
۱۲. بحرانی، سيد هاشم بن سليمان، حلية الأبرار فی احوال محمد وآله الأطهار ﷺ، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۱.
۱۳. — بهجة النظر فی إثبات الوصاية و الإمامه للأئمة الإثني عشرية ﷺ، بنياد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۲۷.
۱۴. — البرهان فی تفسير القرآن، مؤسسة بعثت، قم، ۱۳۷۴.
۱۵. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم، بی جا، ۱۳۷۱.
۱۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، شرح جمال الدين محمد خوانساری، مقدمه و تصحيح، ميرجلال الدين حسینی ارموی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶.
۱۷. جوهری فارابی، ابونصر اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق، عطار احمد عبدالمغفور، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، شريف رضی، قم، بی تا.
۱۹. — غرر الأخبار، دليل ما، قم، ۱۴۲۷.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسن بن محمد بن مفضل، المفردات فی غریب القرآن، بی جا، ۱۴۰۴.
۲۱. زمخشري، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر، اساس البلاغه، تحقيق، عبدالرحيم محمود، انتشارات دفتر تليغات اسلامي، قم، بی تا.
۲۲. شعیری، محمد بن علی، جامع الأخبار، مطبعة حیدریه، نجف، بی تا.
۲۳. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، هداية الأمة الی احکام الأئمة ﷺ، بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۴.
۲۴. — اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، اعلمی، بیروت، ۱۴۲۵.
۲۵. — تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم، ۱۴۰۹.

٢٦. شیخ صدوق، محمد بن علی، الخصال، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٣٤٢.
٢٧. — ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ اول، دارالشریف الرضی للنشر، قم، ١٤٠٦.
٢٨. — معانی الأخبار، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤٠٣.
٢٩. — من لایحضره الفقیه، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٣.
٣٠. شیخ طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، دارالثقافه، قم، ١٤١٤.
٣١. — تهذیب الأحکام، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ١٤٠٧.
٣٢. شیخ مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، کنگره شیخ مفید، قم، ١٤١٣.
٣٣. — الأمالی، کنگره شیخ مفید، قم، ١٤١٣.
٣٤. طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، چاپ اول، المكتبة الحیدریه، نجف، ١٣٤٤.
٣٥. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مكتبة آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ١٤٠٣.
٣٦. — مکارم الأخلاق، الشریف الرضی، قم، ١٣٧٠.
٣٧. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق، احمد حسینی، المطبعة المرتضویه، تهران، ١٣٦٢.
٣٨. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، انتشارات علمیه اسلامیه، تهران، ١٤١٣.
٣٩. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، اسماعیلیان، قم، ١٤١٥.
٤٠. عسکری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویه بترتیب و زیاده، تحقیق، بیت الله بیات، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٢.
٤١. حلی، حسن بن یوسف، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ١٤١١.
٤٢. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، تهران، ١٣٩٤.
٤٣. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول صلی الله علیه و آله، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ١٤٠٤.
٤٤. — بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٠٣.
٤٥. علوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر، نزهة الناظر وتنبیه الخاطر، مدرسة الإمام المهدي علیه السلام، قم، ١٤٠٨.
٤٦. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، مناهج الأخبار فی شرح الاستبصار، مؤسسة اسماعیلیان، قم، بی تا.
٤٧. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، تحقیق، عبدالرحیم بن حسین حافظ، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
٤٨. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، رضی، قم، ١٣٧٥.
٤٩. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ١٤٠٦.
٥٠. — المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، جامعه مدرسين حوزه قم، بی تا.
٥١. — تفسیر الصافی، مكتبة الصدر، تهران، ١٤١٥.
٥٢. فیومی حموی، ابوالعباس، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بیروت، بی تا.

۵۳. قطب الدين راوندى، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء عليهم السلام، مركز پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۹.
۵۴. قمی، حاج شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، اسوه، قم، ۱۴۱۴.
۵۵. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۰.
۵۶. —، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، المكتبة المرتضوية، تهران، ۱۳۹۴.
۵۷. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷.
۵۸. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، المطبعة العلمية، قم، ۱۴۰۲.
۵۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۶.
۶۰. متقی هندی، علاء الدین، کنز العمال فی سنن الأفعال و الأفعال، ۱۴۱۹، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۶.
۶۱. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين فی شرح من لایحضره الفقیه، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان‌پور، قم، ۱۴۰۶.
۶۲. محدث نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل‌البت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۸.
۶۳. مسعود، جبران، الرائد، ترجمه، دکتر رضا انزابی نژاد، به نشر، مشهد، ۱۳۹۲.
۶۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۲.
۶۵. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، بی تا.
۶۶. ورام بن ابی فراس، ابوالحسین مسعود بن علی، تبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام). مکتبه فقیه، قم، ۱۴۱۰.

نگاهی انتقادی به خبر (لا نورث)

و دلالت آن بر مسئله فدک با تمرکز بر آسیب اضطراب*

- نرگس خاتون حاجیان^۱
- علی نصیری^۲

چکیده

یکی از مناقشات فریقین در مسئله فدک بحث نحله یا میراث بودن آن است. شیعه فدک را بخشش پیامبر ﷺ و اهل سنت آن را میراث می‌دانند؛ و به دلیل آنکه انبیاء میراث نمی‌گذارند؛ فدک به حضرت زهرا علیها السلام تعلق نمی‌گیرد. اهل سنت با استناد به خبر (انا معاشر الأنبياء لا نورث) به عنوان شاه کلیدی که تمامی دلایل عقلی و نقلی اعم از آیات و روایات بر میراث گذاری انبیاء و به ویژه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را نفی نموده یا تخصیص می‌زنند. شیعه ایرادات متعددی بر سند و متن خبر مذکور به ویژه بر صدور و اعتبار و دلالت آن بر موضوع میراث گذاری انبیاء وارد نموده است، در خصوص خبر مذکور به طور مستقل پژوهش‌هایی اندک صورت گرفته و تحلیل و بررسی متن آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. واکاوی منابع مختلف روایی اولیه اهل سنت و مقایسه آن با منابع متأخر روایی و تفسیری متون مختلف و متفاوتی را نشان می‌دهد؛ متون مشهور مورد استناد

آموزه‌های
حدیثی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد استهبان، دانشگاه آزاد اسلامی، استهبان، ایران

n_hajian@iauest.ac.ir

۲. استاد و مدیر گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت ایران (dr.alinasiri@gmail.com).

در منابع اولیه یافت نمی‌شود و با تحریف و زیادتی مواجه گردیده اند. دقت بیشتر در این متون حاکی از نوعی آشفتگی، نابسامانی و اختلال است که ناشی از نقل به معنا، ادراج، زیادت در متن، تصحیف و تحریف در آنهاست و این همه عواملی است که حدیث شناسان آنها را از عوامل اضطراب متن حدیث و به تبع آن ضعف حدیث می‌شناسند. نتیجه آنکه آسیب اضطراب خبر مذکور را از اعتبار مورد ادعا ساقط و دلالت آن بر مدعای اهل سنت را نقض می‌کند. پژوهش حاضر با توجه به این مسئله سعی نموده متن این خبر را از زاویه‌ای متفاوت یعنی آسیب اضطراب بررسی نماید.

واژگان کلیدی: خبر (لانورث)، فدک، فریقین، اضطراب متن، ادراج متنی

مقدمه

در مناقشات مربوط به مسئله فدک، دو مسئله مهم می‌نماید، یکی اینکه آیا فدک بخشش و نحلّه بود یا میراث پیامبر ﷺ به دخترش؛ زیرا اگر نحلّه و بخشش باشد این خبر جایگاهی ندارد. اما اگر میراث باشد با توجه به اینکه این میراث میراثی مادی است موضع اهل سنت در این مسئله چیست؟ شیعه اکثراً فدک را نحلّه پیامبر دانسته و آن را از جرگه میراث خارج می‌دانند اما از آن جهت که پس از پیامبر ﷺ به جز فدک اموال دیگری نیز که متعلق به ایشان بود، از سوی خلیفه وقت تصرف گردید و به این دلیل که اهل سنت با توجه به ادله تاریخی، فدک را میراث مادی قلمداد نموده‌اند. با دلایلی میراث گذاری مادی از سوی پیامبران را نفی نموده‌اند. یکی از دلایل تقریباً جنجال برانگیز بر عدم وراثت مالی انبیاء به طور عام و عدم میراث گذاری اموال از سوی پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه مفسران اهل سنت خبر «نحن (انا) معاشر الأنبیاء...» مورد توجه واقع و در منابع معتبر روایی و تفسیری ایشان به خصوص در صحیحین و نیز سایر مجامع و مسانید روایی به طرق و متون متعدد و مختلف نقل گردیده به گونه‌ای که هر جا با کمبود دلیل یا سست بودن استدلال مواجه گردیده‌اند؛ به عنوان حدیث صحیح و گاه متواتر که از پیامبر ﷺ صدور یافته بدان استناد جسته، آن را فصل الخطاب تمامی مناقشات برمی‌شمارند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۱۲/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۸/۱۱ و ۱۶۴/۱۳؛ نعالی، ۱۴۱۸: ۳/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۶/۲۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۱۹). این خبر در منابع جدیدتر

تفسیری و روایی شیعه (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۵۷/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۰۳/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۱۴/۵ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۲/۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۹۵/۵). به صورت «إنا یا نحن معاشر الأنبياء لانورث ماترکناه صدقه» بدون اشاره به اصل روایت و یا متون مختلف آن آمده و شهرت روایی یافته است. به نظر می‌رسد علمای شیعه فقط به منابع تفسیری و یا کلامی اهل سنت استناد نموده‌اند. این در حالی است که در منابع روایی اولیه اهل سنت به ویژه صحیحین این حدیث با این الفاظ وجود ندارد.

کاوش در منابع مختلف روایی اولیه اهل سنت و مقایسه آن با منابع متأخر روایی و تفسیری ایشان ما را با متون مختلف و متفاوتی مواجه می‌سازد؛ متن‌هایی مشهور که یا در منابع اولیه یافت نمی‌شود یا با تحریف و زیادتی مواجه گردیده‌اند. دقت بیشتر در این متون حاکی از نوعی آشفستگی، نابسامانی و اختلال است که ناشی از نقل به معنا، ادراج، زیادت در متن، تصحیف و تحریف در آنهاست و این همه عواملی است که حدیث شناسان آن را از عوامل اضطراب متن حدیث و به تبع آن ضعف حدیث برمی‌شمارند. در این راستا پژوهش حاضر متون مختلف این خبر را از زاویه‌ای متفاوت یعنی آسیب اضطراب بررسی می‌نماید.

بنای این پژوهش پاسخ به سؤالات زیر است.

۱. از دیدگاه فریقین فدک نحله است یا میراث؟
۲. اهمیت و جایگاه خبر «لانورث» در منابع فریقین چیست؟
۳. خبر «لانورث» در منابع اهل سنت به چند صورت نقل گردیده است؟
۴. دلایل آسیب اضطراب در متن حدیث مذکور و تأثیر آن بر اعتبار و مدعای اهل سنت چیست؟

۱. پیشینه تحقیق

مسئله میراث‌گذاری انبیاء و به تبع آن «خبر لانورث» در منابع مختلف روایی و تفسیری، اعم از تفسیری-روایی (حویزی، همان؛ فیض کاشانی، همان؛ بحرانی، همان) و تحلیلی - اجتهادی شیعه (طبرسی، همان؛ کاشانی، همان؛ جرجانی، همان؛ رازی، همان؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳/۴) و اهل سنت (فخر رازی، همان) ذیل آیات (نمل/۱۶)، (مریم/۵ و ۶)، (فاطر/۳۲)، (انفال/۴۱)،

(حشر/۷)، (روم/۳۸)، (اسراء/۲۶)، (نساء/۱۱ و ۷). به صورت موردی و پراکنده مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. به صورت خاص اما رساله‌ای کوچک از محمد بن نعمان مفید با عنوان «حدیث نحن معاشر» با ذکر مسئله میراث خواهی با اشاره به دلایل طرفین، از جمله حدیث «نحن معاشر» به تحلیل محتوا و متن حدیث مذکور پرداخته است.

«جعفر انواری» در بخشی از مقاله خود «فدک یک سند تاریخی» به نقد و بررسی حدیث «لانورث» می‌پردازد (انواری، ۱۳۷۶: ۶).

«اضواء الدرر الغوالی لإيضاح غصب فدک و العوالی» اثر «حسن بن محمد بن علی المهلبی» نیز در مرحله‌ای از کار با بررسی حدیث ابوبکر بطلان خبر مذکور را با توجه به مخالفت آن با آیات قرآن به اثبات می‌نشیند (مهلبی، ۱۴۲۴: ۴).

علی اکبر حسنی در «فدک و بازتاب‌های تاریخی و سیاسی آن»، نیم‌نگاهی به حدیث «لانورث» دارد (حسنی، بی‌تا: ۴۲).

از مقالات اختصاصی می‌توان به «بررسی تحلیلی و انتقادی حدیث لانورث» از خالد الغفوری اشاره نمود که در دو قسمت با تحلیل و بررسی موشکافانه حدیث مذکور بر اساس قواعد رجالی و اصولی پرداخته آنگاه با تأمل در نص حدیث، الفاظ و قالب‌های بیانی و دلالت هر کدام و تعارض آن با ادله دیگر از جمله کتاب و سنت و سیره را نقد نموده است (غفوری، ۱۳۸۹: ۱۵ و ۱۶).

«ارزیابی حدیث نحن معاشر الأنبیاء» قاسم بستانی به بررسی کیفیت سندی و نقد مضمون خبر پرداخته است (بستانی، ۱۳۸۶: ۲۰).

کاوس روحی برندق در «نقد تخصیص آیات ارث به حدیث انا معاشر» با تأکید بر استدلال‌های فاطمه زهرا علیها السلام به تحلیل مفاد آیات ارث با تأکید بر استدلال‌های حضرت در رد خبر مذکور پرداخته است (روحی برندق، ۱۳۹۵: ۹۵).

پژوهش‌های مذکور اغلب خبر «لانورث» را از نظر اعتبار، صحت صدور، دلالت نص آن و از منظر مخالفت آن با آیات قرآن و نیز واحد و متفرد بودن آن و بحث عدم تخصیص قرآن با خبر واحد مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. اما با توجه به اینکه خبر مذکور با آسیب‌ها و اشکالاتی متعدد از حیث سند و متن روبروست و نمی‌توان در یک مقاله به تمامی آنها پرداخت؛ در پژوهش پیش رو تلاش گردید خبر «لانورث» از

زاویه‌ای خاص به عنوان مصداقی از یکی از اقسام آسیب اضطراب، یعنی اضطراب متنی، بررسی و واکاوی گردد. تلاش خواهد شد این کار با پرهیز از هرگونه سوگیری مذهبی و صرفاً براساس قواعد علوم حدیث نیز با تکیه بر منابع اهل سنت صورت پذیرد.

۲. فدک نحله یا میراث

از جمله مسائلی که در باب ماجرای فدک مطرح می‌گردد؛ اینکه آیا فدک نحله یا هبه و عطای پیامبر صلی الله علیه و آله به دختر گرامیش بوده، یا از اموال پیامبر صلی الله علیه و آله است که به عنوان میراث به ذوی الحقوق ایشان تعلق می‌گرفت. علت مطرح گردیدن این سؤال نیز تعدد نقل‌های تاریخی و تفاوت آنهاست که موضوع درخواست حضرت در نقل‌های تاریخی و روایی، گاه به عنوان طلب میراث و گاه نیز به عنوان بخشش و نحله مطرح شده است. لذا این شبهه را در اذهان ایجاد نموده که کدام یک از این دو مورد بوده است؟ یا اینکه این دو درخواست به صورت جایگزین مطرح شده است. یعنی یک بار درخواست نحله و هبه صورت گرفته و بار دیگر به عنوان میراث مطرح شده است. بر این اساس لازم است با کنکاشی در روایات و نقل‌ها این مسئله روشن گردد. بررسی نقل‌های تاریخی نشان‌دهنده دو گونه از چگونگی ماجرا است.

الف. گروهی از نقل‌ها حاکی از آن است که حضرت جهت درخواست میراث خویش به خلیفه مراجعه نمود اما وی با استناد به روایت «نحن لا نورث ماترکناه صدقة» به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله مدعی عدم میراث‌گذاری انبیاء می‌گردد. حضرت زهرا علیها السلام در پاسخ با استناد به آیات قرآن و دلایل حقوقی و عرفی ادعای خلیفه را رد می‌نماید (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۷۷/۵؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۳۷۸/۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۲۱۸/۱۶؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۱/۳-۲۴).

ب. برخی گزارشات دیگر نیز حاکی است که حضرت با ادعای نحله بودن فدک مراجعه نمود (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۴/۱)، و خلیفه اول در برابر درخواست حضرت مدعی شد «زمانی که خداوند اموالی را به رسول خویش عطا می‌کند؛ اختیار آن پس از پیامبر در دست جانشین ایشان است» (نمیری، بی‌تا: ۱۹۹/۱؛ ابی‌داود، بی‌تا: ۴۶۲/۱؛ ابویعلی، بی‌تا: ۳۶/۱؛ ترمذی، ۱۴۲۱: ۵۸۰/۵ و ۵/۵؛ بیهقی، بی‌تا: ۴۴۱/۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۲۱۸/۱۶).

براین اساس، خلیفه اموال را متعلق به بیت المال دانسته که اختیار آن، در دست ایشان است. لذا حضرت زهرا علیها السلام ناراحت و با حال خشم، غضب و قهر از مجلس خارج شده، به مسجد رفته خطبه‌ای غراء ایراد نموده، در آن خطبه به ذکر دلایل حقانیت خویش پرداخته است، انگیزه‌های غصب میراث خویش را مفصلاً، برای مردم بیان می‌دارد. بسیاری از منابع سنی این ماجرا و متن خطبه را گزارش نموده‌اند (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۱۶-۲۵۱؛ ابن طیفور، بی‌تا: ۱۲-۱۸؛ کحاله، بی‌تا: ۱۲۱۹/۸؛ العقاد، بی‌تا: ۳۱۸/۲ به نقل از مرعشی، ۱۴۱۱: ۳۶۱/۳۳).

نقل‌ها و روایات تاریخی در این باره سخنان مختلف و گاه متناقض دارند؛ برخی، درخواست حضرت را در میراث خواهی خلاصه نموده، برخی دیگر از درخواست باز گرداندن فدک سخن گفته‌اند، در این بین این سؤال مطرح می‌شود که اصل ماجرا چه بوده؟ آیا مسئله میراث خواهی بوده یا باز گرداندن بخشش پدری؟ آیا میراث اهل بیت در فدک خلاصه می‌شود؟ بر این اساس برای فهم صحیح چگونگی ماجرای درخواست که آیا ابتدا به عنوان میراث بوده یا نحله یا هر دو و هم‌زمان، نیاز به کنکاشی بیشتر است. با دقت در گزارشات مورخان و راویان احتمالات مختلفی را می‌توان حدس زد.

۲-۱- بررسی احتمالات مختلف

الف. احتمال اول اینکه حضرت زهرا علیها السلام ابتدا با طرح نحله بودن فدک، به خلیفه مراجعه نموده باشند و پس از اینکه با درخواست شاهد مواجه و شهود ایشان نیز مورد قبول واقع نگردید؛ درخواست خویش را به عنوان میراث مطرح نموده باشد.

ب. احتمال دوم اینکه درخواست میراث مقدم بر ادعای نحله بودن فدک باشد.

ج. سومین احتمال اینکه این درخواست هم‌زمان، شامل هر سه مورد باشد. یعنی از یک سو درخواست ماترک و میراث بوده و از سویی بازگرداندن فدک که بخشش پیامبر صلی الله علیه و آله بود، و از وجهی نیز خواستار سهم خمس ذی القربی بوده‌اند.

از بین احتمال‌های فوق، دیدگاه اول را برخی از شیعه و اهل سنت مطرح و اظهار نموده‌اند: هنگامی که حضرت زهرا علیها السلام به خلیفه مراجعه و مدعی بخشش فدک از

سوی پیامبر ﷺ گردید و این ادعا با طلب بینه و گواه مواجه شد و شهود و گواهان نیز رد گردید، حضرت به طور طبیعی برای احقاق حقوق خویش آن را به صورت ارث مطرح نمودند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۰۱/۴؛ ابن یونس عاملی، بی تا: ۲۸۸/۲؛ حلبی، ۱۴۰۰: ۳۶۱/۳؛ ابن ابی الحدید، همان: ۲۷۷/۱۶ و ۲۸۵).

برخی نقل‌ها و روایات بر تأیید این دیدگاه دلالت دارند، اما به دلیل وجود روایات مختلف که در برخی موارد با یک‌دیگر تناقض دارند، برخی در این زمینه از ابراز نظری خاص خودداری نموده‌اند.

احتمال دوم نیز دیدگاهی منطقی و مؤید به قرینه‌های تاریخی نیست؛ زیرا در منابع روایی و تاریخی دلیلی بر اینکه حضرت درخواست خویش را این‌گونه مطرح نموده باشند وجود ندارد؛ جز اینکه برخی آن را به عنوان یک حدس و احتمال مطرح نموده‌اند (ابن ابی الحدید، همان: ۲۸۵/۱۶؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۰۱/۴).

۲-۲- دیدگاه برگزیده

دیدگاهی که نقل‌های تاریخی و دلایل مختلف عقلی و نقلی آن را تأیید می‌کند؛ دیدگاه سوم است که از پشتوانه نقل‌ها و روایات فراوان برخوردار است. از سویی نیز بنا به شواهد تاریخی این نظریه از اعتبار بالاتری برخوردار است. چنانچه در مورد چگونگی ماجرا در منابع روایی و تاریخی آمده که فاطمه علیها السلام و عباس رضی الله عنهما جهت درخواست میراث خویش به خلیفه مراجعه نمودند (ابن حنبل، بی تا: ۴/۱؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۴/۸؛ مسلم، بی تا: ۱۵۵/۵؛ ابی داود ۲۳/۲)، در برخی دیگر نیز تصریح شده که منظورشان از میراث، سهمشان از ماترک پیامبر ﷺ یعنی خبیر، فدک و صدقات مدینه بود؛ اما ابوبکر از دادن آن امتناع نمود (بخاری، ۱۴۰۱: ۴/۸؛ مسلم، بی تا: ۱۵۵/۵)، همچنین در برخی نقل‌ها نیز تصریح شده که این اموال جزء اموال خالصه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (ابن حنبل، همان: ۴/۱؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۲۴/۵-۲۵)، همچنین در گفتگویی که بین امام علی رضی الله عنه با عمر و ابوبکر رد و بدل گردید؛ امام زمین‌های بنی نظیر و خبیر را به عنوان حق اهل بیت و میراث مطرح نمودند.

«عمر می‌گوید: پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله من و ابوبکر نزد علی رفتیم و گفتیم

در بارهٔ میراث رسول خدا ﷺ نظرت چیست؟ گفت: ما نسبت به رسول خدا ﷺ و به میراث وی سزاوارترین مردم هستیم، من گفتم: آیا آنچه در خبیر است؟ فرمود آنچه در خبیر است، گفتم: آنچه در فدک است؟ فرمود و آنچه در فدک است، گفتم: به خدا سوگند حتی اگر سرهای ما را با اره‌ها جدا کنند، چنین چیزی امکان ندارد)) (طبری شیعی، بی‌تا: ۳۲۵ - ۳۲۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۵؛ هبشی، ۱۴۰۸: ۳۹/۹ - ۴۰؛ طبری، ۱۳۸۳: ۳۴۷؛ عسکری، بی‌تا: ۱۳۸/۲)،

جمع بین نقل‌های مختلف تاریخی و روایی نشان می‌دهد منظور از میراث خواهی و اختلافات می‌تواند در تمامی این موارد باشد و اختلاف اقوال، به دلیل تعدد مصادیق بوده است؛ زیرا اموال پیامبر ﷺ منحصر به فدک نبود و بخشی از آن محسوب می‌شد. خلیفه نیز پس از رسیدن به حکومت، تمامی این اموال را تصاحب نمود و طبیعتاً حضرت زهرا (علیها السلام) نیز وقتی برای درخواست حقوق خویش مراجعه می‌کنند؛ این درخواست نمی‌تواند فقط شامل بخشی از آن باشد و عقلاً نیز این احتمال تقویت می‌شود که ایشان به غصب و مصادره تمامی اموال و حقوقی که بر اساس قوانین شرع و عرف به ایشان تعلق داشت؛ اعتراض داشته باشند. در واقع اینکه اعتراض و درخواست حضرت را به فدک به تنهایی محدود نماییم؛ نوعی تأیید رفتار خلیفه در تملک اموال و ماترک پیامبر ﷺ از سوی ایشان خواهد بود؛ و این چیزی است که شیعه آن را تأیید نکرده و نمی‌پذیرد. تعدد و تناقض ظاهری میان نقل‌های مختلف نیز می‌تواند ناشی از آن باشد که هریک از نقل‌ها به جنبه‌ای از ماجرا اشاره دارند؛ نکته اینکه شرایط سیاسی حاکم بر ادوار مختلف و تأثیر آن بر تاریخ و نیز حدیث نقش مهمی بر ابهام آفرینی این ماجرا ایفا می‌کند.

از سویی برخی از این اموال جنبه شخصی داشته، در زمرهٔ میراث محسوب می‌گشت که شامل منطقه بنی نضیر و حوائط هفت گانه بوده است که به آن (صدقات مدینه) می‌گفتند را به عنوان میراث و بخشی نیز به عنوان فئ و خمس بود که جزء اموال عمومی و یا طبق آیات قرآن تکلیف آن مشخص بود و بخشی از آن نیز هبه و بخشش پیامبر ﷺ به حضرت محسوب می‌شد (بلاذری، ۱۳۹۴: ۵۱۸/۱)، که تمامی اینها پس از رحلت پیامبر ﷺ از سوی خلیفه به عنوان جانشین پیامبر ﷺ تصرف گردید و اختیار آن

از دست خانواده پیامبر ﷺ خارج گردید. لذا درخواست حضرت نیز متناسب با چگونگی این اموال متفاوت بود. در هر حال از نظر حضرت زهرا علیها السلام ابوبکر شرعاً حق غصب هیچ یک از این اموال را نداشت. از این رو با توجه به شواهد مختلف عقلی و نقلی می‌توان چنین گفت که طلب شاهد مربوط به ادعای نحله بودن فدک بوده که بخشی از اموال بود که بدان خالصه یا صافیه می‌گفتند و نوع پاسخ‌های خلیفه نیز این احتمال را تقویت می‌کند؛ زیرا عقلاً طلب شاهد بر میراث‌بری امری غیر منطقی و غیر طبیعی است و ادعای عدم توریث انبیاء و حدیث مشهور «لا نورث» نیز در پاسخ به درخواست میراث بوده است نه ادعای نحله و پاسخ خلیفه به اینکه این اموال فی است و به بیت المال تعلق دارد و پس از ایشان به جانشین ایشان می‌رسد، نیز در مورد اموالی است که به عنوان فی و نیز حق ذی القربی یا همان سهم خمس بوده است و هم‌زمانی در خواست این موارد منافاتی با هم ندارد.

این دیدگاه به نوعی جمع میان روایات و نقل‌های متفاوت روایی و تاریخی است و اشکالات دیدگاه‌های دیگر نیز بر آن وارد نیست. توجه به این نقل تاریخی نیز در تأیید این دیدگاه خالی از لطف نیست. انس بن مالک گوید فاطمه علیها السلام نزد ابوبکر آمد و فرمود: آیا می‌دانی آنچه از صدقات اهل بیت و سهم ما از فی و غنائم را از ما گرفته‌ای حق ذی القربی است که در قرآن آمده است؟ سپس آیه ۴۱ سوره انفال ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ را تا آخر آن و آیه بعد از آن ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ را تا ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ تلاوت فرمود. ابوبکر گفت پدر و مادرم فدای پدر و فرزندانم و بر چشم و گوشم باد کتاب خدا و حق رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اقربای او من نیز آنچه تو از کتاب خدا خوانده‌ای را خوانده‌ام، ولی به اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم گفته باشد؛ همه این سهم خمس به ایشان تعلق دارد آگاهی ندارم فاطمه علیها السلام فرمود پس فکر کردی از آن تو و اقربای تو خواهد بود؟ گفت خیر و تو نزد من امین و راستگو هستی و اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین عهدی بسته است، یا وعده‌ای داده است حق تو بوده و بر تو واجب است، تو را تصدیق می‌کنم و آن را به تو می‌دهم. حضرت فرمود: عهدی در این باره نبوده مگر آنچه خداوند در آیه قرآن نازل فرموده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم زمان نزول آن فرمود: بشارت باد بر شما آل محمد که بی‌نیاز شدید.

ابوبکر گفت راست می‌گویی، بی‌نیازی از آن شماسست، اما من نسبت به آن و اینکه منظور آیه این باشد که همه این سهم کاملاً واگذار می‌شود؛ آگاهی ندارم، اما در مورد غنایی نیز که شما را برتر و بی‌نیاز می‌سازد، این عمر و ابوعبیده جراح و دیگران هستند، برو و از آنان در این باره سؤال کن بین آیا در این مورد موافقت یا خیر؟ سپس حضرت زهرا علیها السلام به سوی عمر رفت و همان سخنان را به او گفت او نیز دقیقاً همان پاسخ ابوبکر را داد. فاطمه علیها السلام تعجب کرد و گمان کرد این دو قبلاً در این باره با هم مذاکره و توافق نموده بودند (نمیری، بی‌تا: ۲۰۹/۱ - ۲۱۳؛ ابن ابی‌الحدید، همان: ۲۳۱/۱۶). دقت در متن این گزارش این دیدگاه را که منظور حضرت درخواست تمامی حق و حقوق بوده و جدا جدا یا به نوبت این درخواست مطرح نشده تأیید می‌کند. از این رو علمای شیعه با نقد رفتار خلیفه و با توجه به رفتار سایر خلفاء در چگونگی برخورد با مالکیت فدک و همچنین ویژگی‌های شخصیتی حضرت زهرا علیها السلام و دلایل عقلی، نقلی و حقوقی رفتار خلیفه را نادرست و غیر قابل توجیه دانسته‌اند (طبری، بی‌تا: ۳۲۵ - ۳۲۶؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۸۸/۵؛ هیثمی، ۱۴۰۸: ۳۹/۹ - ۴۰؛ طبری، ۱۳۸۳: ۳۴۷؛ عسکری، بی‌تا: ۱۳۸/۲).

۳. اهمیت و جایگاه خبر ابوبکر در منابع تفسیری و روایی اهل سنت

خبر «لا نورث ما ترکنا صدقه» در تمامی منابع اهل سنت اعم از معتبرترین آنها که صحاح سته است تا مجامع و مسانید روایی قرون بعد طوری ذکر و نقل گردیده که شاید بتوان آن را به عنوان شاه‌کلید روایات اهل سنت به ویژه در بحث میراث‌گذاری انبیاء معرفی کرد.

بخاری علاوه بر اینکه در «کتاب الفرائض» صحیح خود بابتی را تحت عنوان «قول النبی صلی الله علیه و آله لا نورث ما ترکنا صدقه» به این خبر اختصاص داده و در آن پنج طریق برای این خبر آورده است. در باب‌های دیگر چون باب «مناقب مهاجرین»، «غزوه خیبر»، «کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة» نیز به مناسبت، آن را نقل نموده است. خبر مذکور در باب «قول النبی صلی الله علیه و آله لا نورث ما ترکنا صدقه» بدین گونه آمده است:

«عبدالله بن محمد از هشام از معمر از زهری از عروه از عایشه نقل کرده است که گفت: فاطمه علیها السلام و عباس نزد ابوبکر آمده میراثشان را که زمین فدک و سهمشان از

خبر بود درخواست نمودند، ابوبکر گفت: از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمودند: ما ارث برجای نمی‌گذاریم، آنچه بعد از ما برجا می‌ماند صدقه است. خاندان محمد از این مال فقط به اندازه قوتشان سهم دارند» (بخاری، ۱۴۰۱: ۵/۸-۳).

صحیح مسلم نیز خبر مذکور را به هشت طریق آورده است (مسلم، بی‌تا: ۱۵۱/۵-۱۵۶)، صاحبان سایر صحاح سته نیز این خبر را با طرق مختلف ذکر کرده‌اند (مالک، ۱۴۰۶: ۲/۹۹۲-۹۹؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۱/۱۴۰-۶۰ و ۱۶۲، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۰۸-۲۰۹ و ۶۳/۲ و ۱۴۵/۶ و ۲۶۲؛ ترمذی، بی‌تا: ۳/۸۱-۸۳؛ ابن اشعث، بی‌تا: ۲/۲۵-۲۰؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۶۴-۷۰ و ۱۳۲/۱۳۷).

مفسران اهل سنت نیز همگی ذیل آیات میراث‌گذاری و برخی دیگر از آیات که به نحوی با این مسئله مرتبط هستند، این خبر را در حدی تلقی نموده‌اند که صحت و سقم سایر روایات با آن سنجیده می‌شود؛ این اعتبار تا آنجا اوج می‌گیرد که آیات قرآن نیز بر اساس آن تفسیر می‌گردد (ابو حیان، همان: ۶/۱۶۴-۱۶۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۳۶۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹/۲۷۲-۲۷۳؛ فخر رازی، همان: ۹/۲۱۰-۲۱۱؛ قرطبی، همان: ۱۱/۷۹۷۸)، ایشان خبر مذکور را به عنوان یکی از محکم‌ترین و در برخی موارد نیز، تنها دلیل موجه برای اثبات عدم میراث‌گذاری انبیاء بر شمرده، عموماً آیات ارث، موارث، فئ، خمس و غنائم را با آن تخصیص زده و یا تأویل می‌نمایند، تا جایی که «تخصیص آیه سوره نمل توسط این حدیث را دلیل اصلی مردود دانستن میراث مالی انبیاء ذکر می‌کنند» (فخر رازی، همان: ۲۴/۱۸۶)، و با رویکردی افراطی «آن را داخل در تفسیر مسند دانسته و همه علماء به جز رافضی‌ها را بر این عقیده می‌دانند» (همان). عده‌ای نیز با تمسک به آن، جواز تخصیص به خبر واحد را نتیجه گرفته‌اند؛ چرا که «ابوبکر در مقابل احتجاج فاطمه زهرا رضی الله عنها آیه موارث را به واسطه آنچه از رسول خدا ﷺ شنیده بود تخصیص زد» (آلوسی، همان: ۱۹/۱۷۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۴/۴۷؛ حلبی، ۱۴۰۰: ۳/۴۸۶-۴۸۹)، فخر رازی تصریح می‌کند «هنگامی که فاطمه رضی الله عنها طلب میراث کرد و او را از آن منع کردند به این سخن پیامبر (نحن معاشر...) احتجاج نمودند»، و در توجیه آن اظهار می‌دارد که «در اینجا فاطمه رضی الله عنها به عموم آیه ۱۱ سوره نساء ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ احتجاج نمود» و در نهایت و پس از ذکر دلایل و سخنان شیعه پاسخ می‌دهد که «فاطمه رضی الله عنها بعد از این

مناظره به سخن ابوبکر رضایت داد و اجماع بر صحت کار ابوبکر منعقد شد!) (فخر رازی، همان: ۲۱۷/۹)، برخی نیز همین موارد را مفصل آورده و در نهایت با پذیرش تلویحی احتمال کذب خبر، تحت عنوان فصل الخطاب این چنین پاسخ داده‌اند که «فقط انبیای الهی معصوم از خطا بوده‌اند!» (آلوسی، همان) در نهایت مفسران اهل سنت در مورد تخصیص آیات میراث با این حدیث متفق القولند (نحاس، بی‌تا: ۱/ ۷۶؛ نسفی، ۱۳۶۷: ۳/ ۲۰۶؛ ابن جوزی، همان: ۲/ ۶؛ سمعانی، ۴۱۸: ۴/ ۸۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۷/ ۱۸۹؛ بروسوی، بی‌تا: ۵/ ۳۱۵). تحلیل دیدگاه مفسران اهل سنت مشخص می‌سازد که این خبر مهم‌ترین دلیل اهل سنت در نفی میراث‌گذاری اموال است و سایر دلایل و مستندات نیز حول محور این خبر قرار می‌گیرند.

۴. متون مختلف خبر «لانورث» در منابع اهل سنت

قبل از ورود به بحث ابتدا آسیب اضطراب، اقسام و اعتبار آن از نظرگاه اهل سنت بررسی و سپس خبر (لانورث) به عنوان مصداق اضطراب متن تحلیل می‌گردد.

۴-۱-۱- آسیب اضطراب

۴-۱-۱-۱- تعریف لغوی و اصطلاحی

اضطراب از ماده ضرب و در لغت به معنای اختلال در کار، سرگردانی و سپس آشفتگی، نابسامانی و پراکندگی (ابن منظور، بی‌تا: ۱/ ۵۴۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/ ۱۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۰۵؛ بستانی-مهیار، ۱۳۷۵: ۵۹)، و در اصطلاح حدیثی است که از سوی یک یا چند راوی بر وجوه مختلف و متساوی و نزدیک به هم روایت شود؛ اختلاف ممکن است از جانب راوی واحد یا چند نفر باشد به این صورت که راوی یا راویان حدیثی را یکبار بروجهی و بار دیگر بر وجهی مخالف دیگری نقل کنند (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ۱۹۲؛ سیوطی، ۱۴۳۱: ۱/ ۴۰۴).

۴-۱-۲- اقسام حدیث مضطرب

۱. مضطرب السند: زمانی است که اختلاف و اختلال در سند حدیث رخ دهد مثل

اینکه راوی یک‌بار روایتی را از پدرش از جدش نقل کند، و یک‌بار از جدش بدون واسطه و گاه نیز از راوی دیگر نقل کند (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ۱۹۵؛ سیوطی، ۱۴۳۱: ۴۰۷/۱؛ قاسمی، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

۲. مضطرب المتن: در صورتی است که اختلاف و چندگانگی نقل متن حدیث رخ دهد به گونه‌ای که قابل جمع یا ترجیح نباشند (همان).

۳. مضطرب المتن والسند: آن است که اختلال و اختلاف هم‌زمان در سند و متن روی دهد.

اغلب اشکال اضطراب در سند حدیث بوده و آسیب متن به ندرت یافت می‌شود گرچه آسیب سند بر متن نیز تأثیر گذار است (ابن حجر، ۱۴۲۹: ۱۱۴).

۴-۱-۳- اعتبار حدیث مضطرب

از دیدگاه علمای حدیث اهل سنت، حدیث مضطرب از اقسام حدیث ضعیف، معلول، مردود و حتی صحیح به شمار رفته است. بدین شرح که اضطراب به خاطر دلالت داشتن بر عدم ضبط راوی موجب ضعف حدیث است زیرا ضابط بودن راوی از شروط صحت و حسن بودن حدیث است (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ۱۹۳؛ سیوطی، ۱۴۳۱: ۴۰۴/۱؛ قاسمی، ۱۳۸۰: ۱۳۲)، مسلم نیشابوری روایت مضطرب را در مقابل محفوظ می‌داند (ابن صلاح، همان: ۱۶)، برخی نیز آن را در زمره حدیث معلول برشمرده‌اند (همان)، زیرا برخی اسانید در ظاهر صحیح ولی در واقع اضطرابشان مخفی است در این صورت حدیث معلول است (همان). برخی دیگر در تقسیم‌بندی حدیث به مقبول و مردود، انواع مضطرب، مدرج و ضعیف را در قسم مردود قلمداد نموده و مردود را حدیثی می‌دانند که در آن شرطی از شرایط قبول در آن مختل شده و نوع دوم آن، ضعف در اثر اختلال در ضبط است که شامل ضعیف، منکر، مضطرب، مقلوب و مدرج می‌گردد، همچنین مضطرب الحدیث مرتبه دوم از مراتب جرح راوی شمرده می‌شود (عتر، ۱۴۰۱: ۴۵۶)، اما در صورتی که اختلاف در سند در اسم فرد واحد یا پدرش یا نسبش و شبیه آن واقع شود در حالی که همگی ثقة باشند، اختلاف بدان ضرری نمی‌رساند، لذا برخی قلب و شذوذ و اضطراب را از اقسام حدیث حسن و صحیح به شمار می‌آورند (قاسمی، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

۴-۱-۴- معیار تشخیص اضطراب در حدیث

تشخیص اضطراب از ظاهر اسناد ممکن نیست بلکه با جمع طرق و نگاه در اسانید و بررسی اینکه قابل توافق‌اند یا خیر و اینکه برخی، برخی را معتضدند یا خیر و اینکه آیا در قوت متساوی‌اند یا برخی بر برخی ترجیح داده می‌شود، در نتیجه به اقوا و اصح حکم داده می‌شود و این کار ممکن نیست مگر با جمع الفاظ از تمامی اطرافش جوری که در هنگام اتفاق الفاظ یا وقوع اختلاف غیر مضر مورد قبول واقع شود (عثمان، ۱۴۲۳: ۱۹)، لذا اگر یکی از دو روایت یا روایات به واسطه حفظ راوی یا کثرت تعداد اصحاب که از او روایت کرده‌اند یا چیزی از وجوه ترجیحات، رجحان یابد راجح حاکم می‌شود و دیگر مضطرب نیست (ابن صلاح، ۱۴۲۳: ۱۹۳؛ سیوطی، ۱۴۳۱: ۴۰۴/۱).

۴-۱-۵- عوامل پیدایش اضطراب در حدیث

به طور کلی عوامل مختلفی در ایجاد آسیب اضطراب در حدیث دخالت دارند. عدم ضبط راوی، ادراج در متن، نقل به معنا، منع نقل و تدوین حدیث، تقیه، تقطیع متن، قلب حدیث در زمره این عوامل به شمار می‌روند که هم در آسیب متنی و هم سندی دخیل هستند گرچه برخی با دسته بندی برخی موارد چون ادراج به ادراج در متن و ادراج در سند به تفکیک تأثیرگذاری عوامل پرداخته‌اند. در نظر اهل سنت سه مورد اول بیشتر کاربرد دارد و بقیه موارد در شیعه رواج دارد.

با توجه به تکیه پژوهش حاضر بر اضطراب متن به عوامل مؤثر بر آن نیز پرداخته می‌شود. عدم ضبط بیشتر مربوط به اضطراب سندی است، اما ادراج متنی آسیبی در متن حدیث است که موجب اضطراب متن می‌گردد. بر این اساس چنانچه حدیثی با آسیب ادراج یا قلب مواجه باشد در زمره حدیث مضطرب جای می‌گیرد. از این رو بیشترین نقش را در اضطراب حدیث ایفا می‌کنند. ادراج دارای انواعی است؛ از جمله ادراج در کلام نبی یعنی اینکه راوی در ادامه حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله کلام خود یا دیگری را وارد کند و نفر بعدی با این گمان که آن کلام جزء حدیث است آن را بدان متصل نماید. این اضافه ممکن است در ابتدا یا وسط یا آخر صورت گیرد (ابن حجر، ۱۴۲۹: ۱۱۲)، مدرج و مقلوب در زمره حدیث مردودند که به واسطه طعن در راوی است (ابن حجر، ۱۴۲۷: ۱۱۱ و ۱۱۳)،

برخی نظر قاطبه فقهاء و محدثان اهل سنت را بر حرمت تمامی انواع و اقسام ادراج می‌دانند که اگر به عمد صورت گیرد موجب سقوط راوی از عدالت و در صورت عمدی بودن وی را در زمره کذابین محسوب و حدیث نیز مختلق و جعلی خواهد بود. در هر صورت ادراج از عوامل اضطراب و ضعف حدیث به شمار می‌رود (سیوطی، ۱۴۳۱: ۴۲۲/۱). جا به جایی یا قلب در حدیث؛ از نظر مسلم، مقلوب کردن سند یا متن از عوامل اضطراب است (عثمان، ۱۴۲۳: ۱۵). مقلوب؛ حدیثی است که یکی از روایات لفظی را در متن یا اسم یا نسب او را در اسناد جا به جا کند و آنچه را که سزاوار تأخیر است مقدم کند و بالعکس یا چیزی را در جای چیزی دیگر بگذارد که گاه درسند یا متن اتفاق می‌افتد (ابن حجر، ۱۴۲۷: ۱۱۳؛ صبحی صالح، ۱۹۵۹: ۱۹۱). جا به جایی اگر سهوی باشد موجب ضعف حدیث و اگر عمدی باشد حدیث را در زمره موضوع و ساختگی وارد می‌کند (صبحی صالح، ۱۹۵۹: ۱۹۲). زیرا منشأ آن قلت ضبط است و این کار موجب اختلال در فهم شنونده و ایجاد خطا در او می‌شود (همان: ۱۹۵).

۴-۲- متون مختلف (خبرلانورث) در منابع اهل سنت

به گفته اغلب حدیث‌شناسان اهل سنت تشخیص اضطراب از ظاهر اسناد ممکن نیست بلکه با جمع طرق و نگاه در اسانید امکان‌پذیر است و این کار ممکن نیست مگر با جمع الفاظ از تمامی اطرافش جوری که در هنگام اتفاق الفاظ یا وقوع اختلاف غیر مضر مورد قبول واقع شود (عثمان، ۱۴۲۳: ۱۹). از این رو در این بخش جهت شناسایی و تحلیل آسیب اضطراب در متن خبر مذکور، اقدام به بررسی و تجزیه و تحلیل متون مختلف این خبر می‌گردد.

به طور کلی دو روایت عمده از این خبر وجود دارد.

الف. روایت نخست خود دو صورت دارد که یکی مشتمل بر یک بخش است و دیگری دارای دو بخش که بخش نخست آن با تعابیر مختلف و متفاوت زیر آمده است (غفوری، ۱۳۸۹: ۶۳/۱۵)، دو مورد اول و دوم از تعداد بیشتری برخوردارند.

۱. «لانورث» میراث نمی‌گذاریم، بدون آنکه عبارتی قبل از آن باشد (ابن حنبل، بی‌تا: ۱)

- ۱۱-۹/۱، همان: ۱۴۵/۶ و ۲۶۲؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۴۴-۴۲/۴^۱؛ همان: ۲۰۹-۲۱۰؛ مسلم، بی‌تا: ۱۵۳/۵-۱۵۲ و ۱۵۶.
۲. «إن النبی لا یورث» همانا پیامبر میراث نمی‌گذارد (ابن حنبل، بی‌تا ۱۰/۱؛ بیهقی، بی‌تا: ۳۰۲/۶؛ جوهری، ۱۴۱۳: ۱۰۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۱۹/۱۶).
۳. «إنی لا أورث» من میراث نمی‌گذارم (ابن حنبل، همان: ۱۳/۱ و ۳۵۳/۲؛ البانی، ۱۴۱۱: ۵۳۴).
۴. «إنا لا نورث» ما میراث نمی‌گذاریم (جوهری، ۱۴۱۳: ۱۱۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۳۱-۲۲۵/۱۶؛ ابن اشعث، بی‌تا: ۲۶-۲۴/۲).
۵. «إن الأنبیاء لا یورثون» همانا پیامبران میراث نمی‌گذارند (دارقطنی، ۲۳۱/۱۴۰۵: ۱).
۵. «إنا معشر الأنبیاء لا نورث» همانا ما گروه انبیاء میراث نمی‌گذاریم (ابن حنبل، بی‌تا: ۴۶۳/۲؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۶۶-۶۴/۴).
۶. «إنامعاشر الأنبیاء لا نورث» همانا ما گروه انبیاء میراث نمی‌گذاریم (جوهری، ۱۴۱۳: ۱۰۳-۱۱۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۱، ۲۲۸/ ۱۳۷۸: ۱۴۱۵؛ ابن عساکر، ۳۰۹-۳۱۰/۳۶).
۷. «نحن معاشر الأنبیاء نرث و لا نورث»، ما پیامبران میراث می‌گیریم ولی میراث نمی‌گذاریم (بکری دمیاطی، ۱۴۰۴: ۲۶۲/۳).
۸. «نحن معاشر الأنبیاء لا نورث» ما گروه انبیاء، میراث نمی‌گذاریم (ابن کنیر، ۱۳۸۸: ۳۵۱/۲؛ همو، بی‌تا: ۳۷۰/۳؛ أبو حیان، ۱۴۲۲: ۱۶۴/۶؛ فخر رازی، ۹: ۲۱۰/۱۴۲۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۲۴/۱۶؛ عینی، بی‌تا: ۳۵۱/۱۴ و ۱۶۳).
- در برخی از این روایات فقره‌ای با این اضافه آمده «ماجماعت پیامبران طلا و نقره و زمین و مستغلات و خانه‌ای به ارث نمی‌گذاریم ما ایمان و حکمت و دانش و سنت به ارث می‌گذاریم» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۱۴/۱۶).
- بخش دوم با تعابیر مختلف زیر آمده است.
۱. «ما ترکنا صدقه» (بیهقی، بی‌تا: ۱۴۲/۱۰)، آنچه بر جا می‌گذاریم، صدقه است.
۲. «و ان ما ترکنا صدقه» (همان: ۲۹۷/۶)، و مسلما آنچه بر جا می‌گذاریم، صدقه است.

۱. مجموعاً ۱۳ حدیث

۲. مجموعاً ۵ حدیث

۳. «ما ترکناه صدقه» (مسلم، بی‌تا: ۱۵۲/۵؛ ترمذی، بی‌تا: ۸۲/۳)، آنچه آن را بر جا می‌گذاریم، صدقه است.
۴. «ما ترکنا فهو صدقه» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۴۵/۶ و ۹/۱؛ مسلم، بی‌تا: ۱۵۳/۵؛ ترمذی، ۱۴۲۱: ۲۱۰ و ۳۷۸؛ جوهری، ۱۴۱۳: ۱۰۳-۱۱۵)، آنچه بر جا می‌گذاریم، آن صدقه است.
۵. «ما ترکناه فهو صدقه» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۲۵/۵)، آنچه بر جا می‌گذاریم، آن صدقه است.
- ب) روایت دوم سه بخش دارد (غفوری، ۱۳۸۹: ۳۹/۱۵)، بخش نخست با عبارات و افعال مختلف و نیز الفاظ متفاوت زیر آمده است.
۱. لایقسم (لایقتسمن، لایقتسم) ورثتی دیناراً (مسلم، بی‌تا: ۱۵۶/۵؛ بیهقی، بی‌تا: ۳۱۰/۶)، وارثانم دیناری تقسیم نمی‌کنند.
در مواردی دیگر دینار به صورت مفرد آمده است. در مواردی نیز ذریتی جایگزین ورثتی شده است.
۲. «لا یقتسم (لایقسم، لاتقسم، لاتقتسم)، ورثتی (ذریتی) دنانیر»، وارثان (بستگان) من دینارها را تقسیم نمی‌کنند^۱ (مالک، بی‌تا: ۹۹۳/۲؛ ابن عبد البر، ۲۰۰۰: ۵۹۱/۸).
در مواردی لفظ «درهماً» افزوده شده است.
۳. «لایقتسم ورثتی دیناراً و لا درهماً» (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۴۲/۲)، وارثان من دینار و درهمی تقسیم نمی‌کنند.
در مواردی به جای «دینار و درهم»، «شیئاً» آمده است. در مواردی هم به شیئاً «مما ترکت» افزوده شده است.
۴. «لایقتسم ورثتی شیئاً مما ترکت» (ابن زید، ۱۴۰۴: ۸۴)، وارثان من چیزی از آنچه برجای می‌گذارم تقسیم نمی‌کنند.
در ابتدای برخی لفظ سوگند افزوده شده است.
۵. «ولله لاتقسم ورثتی» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۲۱/۱۱)، به خدا سوگند وارثان من تقسیم نمی‌کنند.

۱. جهت اختصار افعال و الفاظ مختلف در پراکنش قرار گرفت

۶. «والذی نفسی بیده لایقتسم ورثتی» (بیهقی، بی‌تا: ۲۹۹/۶؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۷/۳)، قسم به آنکه جانم در دست اوست وارثان من تقسیم نمی‌کنند. آخرین بخش نیز دارای عبارات مختلف زیر است.
۱. «ما ترکت... صدقه» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۲۱/۱۶؛ زیلعی، ۱۴۱۴: ۱۷۷/۱؛ ابن حجر، بی‌تا: ۱۵۲/۶). آنچه بر جای می‌گذارم... صدقه است.
۲. «ما ترکت... فهو صدقه» (بخاری، ۱۴۰۱: ۴/۴ و ۴/۸؛ مسلم، بی‌تا: ۱۵۶/۵). آنچه بر جای می‌گذارم... آن صدقه است.
۳. «ما ترکت... فانه صدقه» (ابن سعد، بی‌تا: ۳۱۴/۲). آنچه بر جای می‌گذارم... همانا آن صدقه است.
۴. «ما ترکنا... صدقه» (بیهقی، بی‌تا: ۲۹۹/۶؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۲۷/۳)، آنچه بر جای می‌گذاریم... صدقه است.
- کلمه صدقه در عبارات اول و پنجم می‌تواند به دو صورت مرفوع و منصوب به کار رود و در عبارات میانی یعنی دوم تا چهارم تنها می‌تواند مرفوع باشد و در غیر این صورت تناقض و ناسازگاری میان دو بخش به وجود می‌آید (غفوری، ۱۳۸۹: ۴۴/۱۶).
- بخش میانی حدیث نیز به چند صورت نقل شده است.
۱. «بعد نفقة نسائی و مؤونة عاملی» (مسلم، بی‌تا: ۱۵۶/۵؛ ابن اشعث، بی‌تا: ۲۴/۲).
۲. «بعد نفقة نسائی و مؤونة عیالی» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۲۰/۱۶)، پس از نفقه همسر و هزینه خانواده‌ام.
۳. «بعد نفقة عیالی و مؤونة عاملی» (ابن زید، ۱۴۰۴: ۱۱۴). بعد از نفقه خانواده و هزینه عاملم^۱.
۴. «بعد نفقة أهلی و مؤونة عاملی» (ابن سلمه، ۱۴۱۶: ۶/۲؛ شافعی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۴). بعد از نفقه خانواده و هزینه عاملم.

۵. تأثیر آسیب اضطراب بر حدیث «لانورث» و اعتبار آن

همانگونه که در تعریف و نیز عوامل اضطراب حدیث بیان شد. از علائم و

۱. در معنای این لفظ اختلاف نظر وجود دارد لذا در ترجمه خود لفظ آورده شد

نشانه‌های اضطراب متن چند گونگی نقل و نیز ادراج، نقل به معنا و تصحیف است، و در تحلیل خبر مذکور به نمونه‌هایی از این شواهد بر می‌خوریم. وجود این عوامل را می‌توان چنین دسته بندی کرد.

۵-۱- ادراج در متن

چنانچه در تعریف حدیث مدرج ذکر شد، چنانچه راوی سخن خود یا دیگری را حدیث وارد کند طوری که باز شناسی آن از متن مشکل گردد و در فهم نیز دچار خطا گردد، بدان مدرج متنی گویند. چیزی که در این دسته از روایات به چشم می‌خورد؛ زیرا در منابع اولیه چون صحیحین و موطأ مالک این حدیث بدون لفظ «انا معاشر یا معشر» یا «نحن معاشر» آمده است و در صورت دوم نیز برخی «نحن معاشر» و برخی «نحن معشر» و برخی نیز با «انا معاشر» شروع شده اند. قدیمی‌ترین منبعی که در آن حدیث با این الفاظ آمده، مسند احمد است که به نقل از ابوهریره و فقط در یک حدیث با این اضافه آورده است.

«حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا وكيع قال ثنا سفیان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال... و یاسناده قال رسول الله ﷺ انا معشر الأنبياء لا نورث ما تركت بعد مؤنة عاملی و نفقة نسائی صدقة» (ابن حنبل، بی تا: ۴۶۳/۲).

سپس نسایی نیز به نقل از اوس بن حدثان چنین آورده:

«فقال أبو بكر لا أرى ذلك إن رسول الله كان يقول إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة» (نسائی، ۱۴۱۱: ۶۴/۴)،

گرچه برخی ادعا نموده‌اند که «در سنن ترمذی این خبر با لفظ «انامعشر» آمده است» (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۵۸/۲).

اما با پژوهشی که توسط نگارنده صورت گرفت در نسخ در دسترس از سنن ترمذی حدیث با این الفاظ یافت نگردید فقط ابن حنبل و نسایی آن هم در یک مورد حدیث را با این لفظ آورده‌اند. درباره این ادعا خوشبینانه‌ترین احتمال این است که این امر مربوط به اختلاف نسخ باشد؛ وی همچنین ادعا می‌کند در صحیح بخاری نیز با این الفاظ آمده است (همان: ۲۲/۲)، وی در قصص الأنبياء و تفسیر

خود نیز سخن را تکرار می‌کند (همو، بی‌تا: ۱۱۷/۳)، درحالی که این ادعا صحیح نیست و چنانچه خواهد آمد بسیاری از علمای اهل سنت نیز به این مسئله اعتراف کرده‌اند.

۵-۲- قلب و جابه‌جایی الفاظ حدیث

ازدیگر عوامل اضطراب به تصریح علمای حدیث تقدم و تأخر و جا به جایی در متن حدیث است که بدان حدیث مقلوب گفته می‌شود که از عوامل اضطراب در حدیث است و باعث اشتباه شنونده در مفهوم حدیث می‌گردد. در متن‌های مشهور این خبر که با «نحن وانا» آمده است این مسئله به چشم می‌خورد گرچه از نظر برخی فرقی نمی‌کند و هر دو به یک معناست اما در واقع چنین نیست و اختلاف نظرها و تفسیرهای مختلف و متفاوتی را در پی داشته است. برای مثال عدم یا وجود واژه‌های «نحن» یا «انا» در مفهوم خبر و به تبع آن تفسیر آیات نقش مهمی دارد در اینکه آیا مصداق و منظور تمامی انبیاء هستند یا پیامبر اسلام مشهود است بعلاوه اینکه در برخی روایات صحیحین بعد از نقل حدیث «الانورث» راوی تصریح می‌کند که منظور پیامبر ﷺ خودشان بودند و این بدان معناست که عدم میراث گذاری مخصوص پیامبر اسلام ﷺ است و نه سایر انبیاء.

«عمر گفت شما را به خدا سوگند آیا می‌دانید پیامبر ﷺ فرمود: لا نورث ما ترکنا صدقة» و منظور از آن خودشان بودند» (بخاری، ۱۴۰۱: ۲۳/۵ و ۲۴ و ۲۵).
این مطلب در سایر منابع روایی و تاریخی ذکر گردیده است (نسائی، ۱۴۱۱: ۴/۶۴؛ جوهری، ۱۴۱۳: ۱۱۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱۶/۲۲۰).

ازسویی در برخی از روایات این لفظ به صورت مفرد و با لفظ «انی لا اورث» آمده است که در تقابل حدیث با مضمون «انا ونحن» قرار می‌گیرد و این خود عامل اختلاف برداشت و تفسیرهای متضاد شده است.

عموم علماء معتقدند تمامی انبیاء میراث نمی‌گذارند ولی قاضی از حسن بصری حکایت می‌کند که این مسئله خاص پیامبر ماست (نووی، ۱۴۰۷: ۱۲/۸۱).

۱. (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۳/۱؛ البانی، ۱۴۱۱: ۵۳۴).

درعین حال محدثان و مفسران اهل سنت این اختلاف را بدون اشکال و همه روایات را یکی دانسته‌اند؛ حلبی صراحتاً بیان می‌دارد:

«بسیاری از علماء معتقدند روایت «حدیث (نحن معاشر)» در هیچ کتاب حدیثی نیامده است و کسی که آن را بدین صورت نقل کرده نقل به معنا نموده است؛ زیرا مفاد انا و نحن یکی است و تعارضی با هم ندارند» (حلبی، ۱۴۰۰: ۳/۴۸۷؛ شنقیطی، ۱۴۱۵: ۳/۳۶).

ابن حجر نیز تصریح می‌کند:

حدیث «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» هیچ سندی ندارد و گروهی از ائمه حدیث آن را انکار نموده‌اند (ابن حجر، بی‌تا: ۶/۱۲).

آنگاه در مورد اختلاف الفاظ چنین می‌گوید:

«نسایب آن را از طریق ابن عیینه از ابی زناد با لفظ «انا معاشر» آورده است^۱ حدیثی که آن را از محمد بن منصور از ابن عیینه از وی نقل نموده است همان است که در مسند حمیدی از ابن عیینه آمده و وی در آن مورد از متقن‌ترین اصحاب ابن عیینه است و نیز هشیم بن کلب در مسندش از حدیث ابوبکر با لفظ مذکور آورده است و دار قطنی نیز در علل روایت ام هانی از فاطمه رضی الله عنها از ابوبکر صدیق با لفظ «ان الأنبياء لا يورثون» آورده، ابن بطال و دیگران نیز این را گفته و آن را توجیه نموده‌اند و خدا بهتر می‌داند (همان).

درواقع این دو لفظ (انا و نحن معاشر) اضافه‌ای در حدیث است که مشخص نیست کدام راوی یا راویان است که یا به دلیل نقل به معنا و تساهل در این امر که لفظ حدیث زیاد مهم نیست و مهم معنای آن است صورت گرفته و بنا به هر موقعیتی نیز تغییر و تبدیل می‌یابد. گاه جمع و گاه مفرد و گاه نیز با اینکه جمع است اما معنای مفرد از آن اراده می‌شود، لذا در نقل‌های بعدی نقل‌های بسیار متنوع و مختلف رواج می‌یابد و در عین حال اغلب مفسران با قاطعیت و تأکید بر صحت و سلامت آن بدان استناد می‌نمایند. ابن جوزی با آن شیوه سخت‌گیرانه در مورد روایات، در تفسیرش به همین متن استناد داده و آن را صحیح شمرده است.

۱. انا معاشر صحیح است.

«أنه قد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۴۷/۵).

ابن کثیر نیز به همین متن تحریفی استناد می‌کند؛ گرچه وی و عده‌ای دیگر به این مسئله اشاره کرده‌اند و مشخص است که بدان واقف بوده‌اند. عجیب اینکه وی این متن را به بخاری و ترمذی نسبت می‌دهد (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۱۷/۳)، درحالی که مشخص شد چنین چیزی صحت ندارد.

دیگر مفسران و فقهاء نیز به خود زحمت تحقیق در مورد اصل حدیث نداده و براساس همین متن تحریف شده به استنباط فقهی از آیات پرداخته‌اند. برای نمونه در بحث موانع میراث‌بری چنین حکم می‌کنند.

«موانع میراث شش موردند و برخی نبوت را نیز برآن افزوده‌اند به دلیل حدیث «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة» و مشابهات آن در نتیجه همه انسان‌ها میراث می‌برند و میراث می‌گذارند به جز انبیاء که نه میراث می‌برند و نه میراث می‌گذارند» (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۳۶۱/۱؛ شربینی، ۱۳۷۷: ۲۶/۳).

ویا با ادعای قطعی بودن آن آیات قرآن در بحث میراث را با آن تخصیص می‌زنند «فخبر نحن معاشر الأنبياء لا نورث» عند أبي بكر قطعی لأنه فی حقه کالتواتر بل أعلى کعبا منه، والقطعی یخصص القطعی اتفاقا، ولا تعارض بین هذا الخبر والآیات التي فیها نسبة الوراثة إلى الأنبياء ﷺ لما علمت» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۰/۴).

در تحلیل صورت گرفته نمونه‌های دیگری از ادراج و قلب را می‌توان چنین برشمرد.

۱. در بیشتر روایات سندها و سلسله‌های حدیثی کتب اهل سنت از جمله بخاری ضمیر (هائ) در فعل ترکناه) وجود ندارد و ضمیر تنها در نقل ابن حنبل در یک مورد و مسلم، نیز در روایت مالک بن اوس بن حدثان و در یک جمله با ضمیر ولی در تکرار روایت آن را نیآورده است (مسلم، بی‌تا: ۱۵۲/۵)، ترمذی نیز تنها در یک مورد ضمیر را آورده است (ترمذی، بی‌تا: ۸۲/۳)، و همه اینها مصادیقی از نقل به معنا و افزودن بر حدیث است.

۲. عبارت صدقه نیز در پنج مورد وارد شده و در مورد ششم که به نقل از مالک است

در موطأ موجود نیست از سویی عنوان بخاری نیز بدون کلمه «(فهو)» و ضمیر است.

۳. در مورد بخش «ما ترکنا صدقه» نیز که در عبارت اول و دوم آمده است در بین دانشمندان اهل سنت چندین احتمال وجود دارد و تفسیرهای متعددی را بر می‌تابد و هر کدام طرف‌دارانی دارد. اینکه صدقه خبر و مرفوع یا مفعول و منصوب باشد نیز محل اختلاف است زیرا بنا بر اینکه منصوب باشد دلالتی بر عدم میراث‌گذاری ندارد. این در حالی است که به گفته برخی چون شیخ مفید با افزودن سایر دلایل و قراین قرآنی و روایی بر احتمالات دیگر ترجیح داده می‌شود (غفوری، ۱۳۸۹: ۸۰/۲).

۳. اشکال دیگری است که از علل آشفتگی و اختلال در روایت مذکور محسوب می‌گردد پیامدهای ناشی از نقل به معنا و ادراج متن و نتیجه آن اختلاف در نحوه قرائت بخش یا بخش‌هایی از خبر است، به گونه‌ای که محدثان و مفسران را به بحث و جدال کشانده است. برای مثال یکی از این موارد جمله «لانورث» است که در برخی موارد به شکل مجهول لائورث و در برخی نیز به صورت معلوم (مشدد) لائورث قرائت می‌شود. همچنین در معنای «ما» نیز اختلاف معنا وجود دارد. احتمال اول: «ما» نافیه و «صدقه» منصوب و مفعول «ترکنا» و احتمال دوم: اینکه «ما» موصول باشد که در صورت اول چند اشکال ایجاد می‌کند؛ اول اینکه وجود ضمیر و به تبع آن عبارت «فهو صدقه» با این احتمال ناسازگار است و دوم اینکه تصریحات موجود در سایر عبارات که بدون ضمیر آمده با این فرض نمی‌سازد؛ زیرا به تناقض بخش اول و آخر می‌انجامد (همان: ۴۳/۲).

۴. در دومین دسته از روایات نقل به معنا، ادراج، جا به جایی و حتی تصحیف و تحریف بیشتر از روایات دسته اول به چشم می‌خورد. وجود متنوعی از افعال با صیغه‌ها (لا تقسم، لایقسم، لایقتسمن، لانتقتمن) و الفاظ مختلف چون (ورثتی، ذریتی، دینار، و دانیر، شیئا مما ترکت) که گاه به سلیقه راوی کم و زیاد یا جا به جا می‌شوند. برخی قائلند این تنوع نقل نشان‌گر نقل به معنا است و مشخص است که الفاظ مد نظر نیست (غفوری، ۱۳۸۹: ۲۳/۹)، ولی در واقع این همان مصداق ادراج در متن و جا به جایی در آن است. به خصوص که حدیث منسوب به پیامبر خدا ﷺ

است و این در نظر اهل سنت بسیار نکوهیده است (سیوطی، ۱۴۳۱: ۴۲۲/۱).

۵. در بخش دوم از روایات دسته دوم در برخی نسخه‌ها بخش (و مؤونه عیالی) ندارد، یا با الفاظ دیگری جایگزین شده و این مسئله باز موجب سردرگمی، تفسیر و اظهار نظرهای مختلف و متفاوتی میان اهل سنت شده است. از سویی در این فقره این بند علاوه بر آنکه مدعایی غریب دارد و آن اختصاص صدقات به همسران پیامبر است؛ زیرا اولاً: صدقات مصادیق خاص خودش را دارد که شامل همسران نمی‌شود ثانیاً: با حکم حرمت صدقه بر همسران پیامبر در اهل سنت نمی‌سازد؛ مراد از آن نیز به درستی مشخص نیست، لذا در برخی نقل‌ها به «مؤونه عاملی» تبدیل شده است، و این جایگزینی لفظ «عیالی» به جای «عاملی»، در برخی نقل‌ها علاوه بر اشکال تحریف یا تصحیف باعث گردیده اهل سنت در مورد معنا و مقصود از آن دچار سردرگمی، اظهار نظر و تولید فرضیه‌های متفاوت و مختلف گردیده، برای تفسیر این بندها به زحمت زیادی بیفتند، چنانچه تا هشت نظریه ابراز نموده‌اند درحالی که هیچ کدام از این نظریات متکی بر دلیل و شاهدی نبوده و بعضاً فرض‌هایی نامعقول و من درآوردی است و این همه غوغا و نزاع در فهم معنای نص نشان از اختلال و تشویش و اضطراب در متن آن است (غفوری، ۱۳۸۹: ۸۲/۲-۸۹).

۶. در مورد روایات با مضمون (ورثتی و ذریتی)، نیز باید گفت ظاهراً جایگزینی لفظ ورثتی با ذریتی مصداق جا به جایی یا قلب و نوعی تحریف از سوی راوی است که نوعی تعارض را در حدیث دیده زیرا از یک سو همسران را شایسته نفقه دیده و از سویی به محرومیت آنها از ماترک تصریح می‌کند لذا این محرومیت را خواسته به ذریه منحصر کند (همان)، و این مصداق تحریف آشکار و نیز مقلوب نمودن حدیث جهت رسیدن به هدف راوی است که موجب اضطراب متن و ضعف و رد حدیث است.

۷. در گروهی از روایات، جایگزینی لفظ شیئا به جای دینار یا دنانیر صورت گرفته که یا به تنهایی یا همراه با کلمات دیگر یا افزودن عباراتی است که همگی دال بر اشکالاتی از قبیل نقل به معنا، افزودن کلمه یا کلماتی چند به روایت یا ادراج و نیز تحریف محسوب شود که همگی از نشانه‌ها و عوامل اضطراب‌اند، گرچه برخی آن را به

دلیل نقل به معنا می‌دانند که در نظر اهل سنت جایز است (ابن حجر، ۱۴۲۹: ۱۱۶)، و چون وجود دینار و دنانیر در هر دو صورت در نفی ارث ظهوری ندارد، لذا برخی درهماً را افزوده‌اند. در برخی نیز لفظ دینار یا دنانیر را برداشته و شیئا یا شیئاً مما ترکت را افزوده‌اند (غفوری، ۱۳۸۹: ۴۶/۲)، که در واقع علاوه بر اینکه مصداق ادراج و نیز تحریف است، نشان دهنده تساهل و تسامح حداکثری در برخورد با روایات است.

۸. از دیگر مصادیق بارز افزودن بر حدیث یا ادراج در متن از سوی راوی اضافه شدن سوگند در ابتدای برخی روایات است. در این موارد ظاهراً سوگند از ناقل حدیث و راوی آن، به انگیزه تثبیت معنایی است که می‌خواهد به شنونده القا کند (همان). لذا راوی به خود اجازه می‌دهد با اضافه نمودن سوگند به ابتدای حدیث بر صحت آن تأکید نماید. بخش دوم روایات دسته دوم یعنی «لا تفتسم ورثتی»، سه احتمال را بر می‌تابد و بین این قسم‌ها و احتمالات سازگاری وجود ندارد (همان: ۸۱). چنانچه اشاره شد یکی از پیامدهای ادراج متنی، اشتباه و خطای شنونده در درک درست از حدیث است که در باره متون مختلف حدیث مذکور به وفور این اختلافات وجود دارد و از مصادیق بارز آن نیز تفسیر و برداشت‌های متضاد و مختلف از این بخش از حدیث است.

نتیجه‌گیری

با توجه به پژوهش انجام شده، چنین به دست آمد که فدک نحلّه و هبه محسوب می‌شود و نه میراث و اینکه فدک در زمان فوت رسول خدا ﷺ در دست حضرت بود بنا بر این طبق قاعده فقهی ید ملک حضرت زهرا علیها السلام به شمار می‌رفت و برای اثبات آن نیاز به شاهد نداشت. اما از آنجا که این سخن فاطمه علیها السلام مورد پذیرش واقع نشد و فدک به همراه سایر اموال به عنوان میراث مطرح گردید حضرت برای احقاق حق خویش به میراث‌بری خود از پدر توسل جست که خلیفه با استناد به خبری که به ادعای بسیاری از اهل سنت جز خود ایشان کسی دیگر از رسول خدا صلی الله علیه و آله نشنیده بود، میراث‌گذاری انبیاء و یا رسول خدا صلی الله علیه و آله را انکار نمود در حالی که این خبر در منابع روایی، تفسیری و

تاریخی اهل سنت از متونی بسیار مختلف، متفاوت و بعضاً متناقض برخوردار است. متون مشهور که به صورت "نحن معاشر الأنبياء لا نورث" و در برخی "إننا معاشر" آمده اصولاً به جز یکی دو مورد که در مسند احمد و نسایی آمده است؛ در منابع اولیه به خصوص در صحیحین و نیز موطأ مالک وجود ندارد. این متون بیشتر در برخی شروح، منابع روایی و تفسیری و فقهی متأخر رواج یافته است، لذا حتی مورد انکار برخی علمای حدیث اهل سنت نیز واقع گردیده است. در برخی از روایات آن اضافاتی در ابتدا یا انتهای جمله وجود دارد که مشخص نیست از راوی است یا خیر، و در نهایت جا به جایی کلمات تقدم و تأخر در فقراتی از روایت، نقل به معنا، ادراج متنی، تصحیف و تحریف، اشکالاتی است که متون مختلف حدیث با آن مواجه هستند و اینها همگی عواملی است که از نظرگاه درایه نویسان اهل سنت عامل اضطراب حدیث محسوب می‌گردد.

نتیجه اینکه این حدیث از جنبه‌های مختلف دارای آسیب اضطراب متنی است و به اذعان محدثان اهل سنت اضطراب از عوامل ضعف حدیث است. به خصوص که در مورد آن ادعای واحد بودن نیز شده است و این همه اختلاف، تنوع و تضاد در خبری که راوی آن واحد باشد باعث شدت یافتن آسیب اضطراب می‌گردد. لذا خبر مذکور طبق اصول و قوانین حدیثی اهل سنت در زمره اخبار ضعیف، مردود و معلول جای می‌گیرد. از این رو از اعتبار لازم جهت اینکه بتوان به عنوان دلیلی قطعی با آن آیات قرآن را تخصیص زد برخوردار نیست و نمی‌تواند دلیلی قابل استناد در جهت اثبات مدعای اهل سنت محسوب گردد، و پا فشاری اهل سنت بر این خبر و صحت آن امری غیر منطقی و خلاف اصول و قواعد مسلم حدیثی است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، تحقیق، محمد أبو الفضل إبراهیم بیروت، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸.
۳. ابن أشعث سجستانی، أبی داود سلیمان، سنن أبی داود، تحقیق، سعید اللحام، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۴. ابن طیفور، أبی الفضل بن أبی طاهر، بلاغات النساء، قم، منشورات مکتبة بصیرتی، بی‌تا.

٥. ابن عاشور، محمد بن الطاهر، التحرير و التنوير، بی تا، بی جا.
٦. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٢٢.
٧. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، نخبة الفکر، تحقیق، عبدالحمید بن صالح، بیروت، دار ابن حزم، ١٤٢٧.
٨. — نزهة النظر فی توضیح مصطلح الأثر، تحقیق، عبدالله الرحیلی، مدینه منوره، جامعه طیبه، چاپ دوم، ١٤٢٩.
٩. — فتح الباری، بیروت دار المعرفة، چاپ دوم، بی تا.
١٠. ابن حیان الأندلسی، محمد بن یوسف، تفسیر البحر المحیط، تحقیق، عادل أحمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٢.
١١. ابن سعد، محمد بن منیع، الطبقات الکبری، تحقیق، محمد عبد القادر عطا، بیروت دار الکتب العلمیة، ١٤١٠.
١٢. ابن سلمة، أحمد بن محمد، شرح معانی الآثار، تحقیق، محمد زهری النجار، چاپ سوم، دار الکتب العلمیة، ١٤١٦.
١٣. — أمانی الأخبار بشرح معانی الآثار، تحقیق، محمد النجار، چاپ سوم، مصر، دارالکتب العلمیة، ١٤١٦.
١٤. ابن شبة النمیری، أبو زید عمر، تاریخ المدینة، تحقیق، فهیم محمد شلتوت، قم، دار الفکر، بی تا.
١٥. ابن صلاح شهرزوری، عثمان، معرفة انواع الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٣.
١٦. ابن ضحاک، احمد بن عمرو، الأحاد و المثانی، تحقیق، باسم فیصل، احمد الجوابره، ریاض، دارالدرايه، ١٤١١.
١٧. ابن عابدین، علاء الدین، تكملة حاشیه رد المحتار، دارالفکر، بیروت، ١٤١٥.
١٨. ابن عبد البر، أبو عمر یوسف، الإستذکار، محقق، سالم محمد عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ٢٠٠٠.
١٩. ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق، علی شیری، بیروت، دار الفکر، ١٤١٥.
٢٠. ابن عطیة الأندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٢.
٢١. ابن کثیر دمشقی، إسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.
٢٢. — السیرة النبویة، تحقیق، مصطفی عبدالواحد، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ١٤١٠.
٢٣. — البداية و النهایة، تحقیق، علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٩٨٨.
٢٤. — قصص الأنبیاء، تحقیق، مصطفی عبد الواحد، مصر، دار التألیف، ١٣٨٨.
٢٥. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ١٤١٤.
٢٦. ابو یعلی الموصلی، احمد بن علی، مسند أبو یعلی، تحقیق، حسین سلیم أسد، دار المأمون للتراث، بی تا.
٢٧. أمین، سید محسن، أعیان الشیعة، حسن امین، بیروت، دار التعارف، بی تا.
٢٨. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤١٥.
٢٩. بانی، محمد ناصر، ضعیف سنن الترمذی، بیروت، مکتب الإسلامی، ١٤١١.
٣٠. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، دار الفکر، ١٤٠١.
٣١. بستانی، فؤاد افرام / مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی، جلد، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٣٧٥.
٣٢. بغدادی، حماد بن زید، تركة النبی، تحقیق، اکرم ضیاء العمری، بی تا، ١٤٠٤.

۳۳. بکری الدمیاطی، اُبی بکر، حاشیة إعانة الطالبین، بی‌نا، ۱۴۱۸.
۳۴. بلاذری، احمد، انساب الأشراف، تحقیق، محمد باقر محمودی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۴.
۳۵. بنت الشاطی، عایشه، مقدمه ابن صلاح و محاسن الإصطلاح، مصر الجدیده، دارالمعارف، ۱۴۰۹.
۳۶. بیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۳۷. ترمذی، محمد بن عیسی، الشمانل المحمدیه، تحقیق، اسامه الرحال، دمشق، دار الفیحاء، ۱۴۲۱.
۳۸. — سنن الترمذی، تحقیق، عبد الوهاب عبد اللطیف، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۳۹. ثعالبی، عبد الرحمن، الجواهر الحسان، تحقیق، علی محمد معوض، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸.
۴۰. ثعلبی النیشابوری، ابو اسحاق، الكشف و البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۴۱. جوهری، ابی بکر، السقیفة و فذک، تحقیق، محمد هادی امینی، چاپ دوم، بیروت، شركة الکتبی، ۱۴۱۳.
۴۲. حلبی، علی بن برهان الدین، السیرة الحلبیه، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۰.
۴۳. حموی، یاقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹.
۴۴. غفور، خالد، تحلیل و بررسی حدیث «لانورث»، مترجم، صادقی و منصور، نشریه کوثر معارف، ش ۱۵، ۱۶، سال ۱۳۸۹.
۴۵. دارقطنی، ابی الحسن علی بن محمد عمر، العلل الوارده فی الأحادیث النبویه، ریاض، دارطیبه، ۱۴۰۵.
۴۶. ذهبی، شمس الدین، تاریخ الإسلام، تحقیق، عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۴۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰.
۴۸. زلعی، جمال الدین، تخریج احادیث و آثار، تحقیق عبدالدین عبدالرحمن، ریاض، دار ابن خزیمه، ۱۴۱۴.
۴۹. سبحانی، جعفر، الإعصام بالکتاب و السنة، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، بی‌تا.
۵۰. سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر بحر العلوم، تحقیق، محب الدین ابو سعید عمر بن غرامه العم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶.
۵۱. سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر السمعانی، تحقیق، یاسر بن إبراهیم، ریاض، دار الوطن، ۱۴۱۸.
۵۲. سیوطی، جلال الدین، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، الدمام السعودیه، دار ابن جوزی، ۱۴۳۱.
۵۳. شافعی، محمد بن ادريس، کتاب المسند، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.
۵۴. — کتاب الأم، چاپ دوم، دار الفکر، ۱۴۰۳.
۵۵. شربینی، محمد بن أحمد، مغنی المحتاج، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۷۷.
۵۶. شرف الدین، سید عبد الحسین، الفصول المهمه فی تألیف الأمم، جلد اول، چاپ دوم، تهران، المجمع العالمی للتقریب، ۱۴۲۳.
۵۷. شریف المرتضی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵.
۵۸. شتیطی، محمد امین، أضواء البیان، تحقیق، مکتب البحوث و الدراسات، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵.
۵۹. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، دمشق، دار ابن کثیر، بیروت، دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴.

٦٠. صبحی صالح، علوم الحديث و مصطلح الحديث، بيروت، دارالعلم للملایین، ١٩٥٩.
٦١. طبرانی، أبی القاسم، المعجم الأوسط، تحقیق، ابراهیم الحسینی، دار الحرمین، ١٤١٥.
٦٢. طبری، عماد الدین، کامل بهائی، تهران، مرتضوی، ١٣٨٣.
٦٣. طبری آملی، محمد بن جریر، المسترشد فی إمامة أمير المؤمنين علی بن أبی طالب عليه السلام، احمد المحمودی قم، الواصف، بی تا.
٦٤. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران، چاپ سوم، کتاب فروشی مرتضوی، ١٣٧٥.
٦٥. عتر، نورالدین، منهج النقد فی علوم الحديث، چاپ سوم، دمشق، دارالفکر، ١٤٠١.
٦٦. عثمان، محمد بن ابراهیم، قواعد الترجیح فی اختلاف الأسانید، قاهره، دارالفرقان، ١٤٢٣.
٦٧. عینی، محمود، عمدة القاری، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
٦٨. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، انتشارات هجرت، ١٤١٠.
٦٩. فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین، ١٤٠٦.
٧٠. قاسمی، محمد جمال الدین، قواعد التحديث، تحقیق، محمد البیطار، داراحیاء الکتب العربیه، چاپ دوم، ١٣٨٠.
٧١. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ١٤١٢.
٧٢. قرطبی، ابی عبد الله محمد بن احمد انصاری، الجامع لأحكام القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٥.
٧٣. مالک بن انس، الموطأ، تعليق، محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٦.
٧٤. متقی الهندی، علاء الدین علی، کنز العمال العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق، بکری حیانی و صفوة السفا، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩.
٧٥. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣.
٧٦. مسلم نیشابوری، محمد، الجامع الصحيح، بیروت، دار الفکر، بی تا.
٧٧. مقریزی، تقی الدین احمد، إمتاع الأسماع، تحقیق، محمد النمسی، بیروت، دار الکتب، ١٤٢٢.
٧٨. ملیباری، حمزة بن عبدالله، الحديث المعلول قواعد و ضوابط، بیروت، دار ابن حزم، ١٤١٦.
٧٩. مناوی، محمد عبدالرؤوف، فیض القدير، تصحیح احمد عبدالسلام، بیروت ١٤١٥.
٨٠. میدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ١٣٧١.
٨١. نحاس، احمد بن محمد، الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافی، بی تا.
٨٢. نسائی، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقیق، عبد الغفار سلیمان و کسروی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١١.
٨٣. نووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، بیروت، داراکتب العربی، ١٤٠٧.
٨٤. هیثمی، نورالدین علی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤٠٨.

of the said hadith, especially to its issuance, validity and implication on the subject of the inheritance of the prophets. Regarding the mentioned hadith, little research has been done independently and the analysis and review of its text has received less attention. Analysis of different sources of early Sunni narration sources and its comparison with the later ones show various and different texts; The famous texts cited are not found in the original sources and have been subjected to excessive distortion. Further attention to these texts indicates a kind of confusion, disturbance and disorder that results from quoting meaning, editing, adding to the text, omitting and distortion in them, and these are all factors that hadith scholars recognize as the causes of anxiety in the text of the hadith and consequently the weakness of the hadith. The result is that the damage of chain disorder invalidates the hadith and violates its implication for the Sunnis. The present study has tried to examine the text of this news from a different angle, namely chain disorder damage.

Keywords: *The Hadith of La Nou'rath, Fadak, Two Branches, Text Disorder, Textual Adding*

extracted and the concept and examples of good morals were shown to researchers in both specific and general meanings. The purpose is to deduce the concept of good manners and its types from the hadiths. This research has been done by descriptive-analytical method on hadith studies and referring to reliable sources in the library.

Keywords: *Ethics, Concept, Types, Hadith, Religion*

A Critical Look at the hadith of “La Nou’rath” and Its Implications for Fadak Focusing on the disorder of the chain

□ *Narges Khatooon Hajian*¹

□ *Ali Nasiri*²

One of the disputes of the two parties in the issue of Fadak is the question of its inheritance. Shiites consider Fadak to be the gift of the Prophet and the Sunnis to be his inheritance; And because the prophets do not leave an inheritance; Fadak does not belong to Hazrat Zahra (as). The Sunnis however, citing the hadith “We, the clan of the prophets, do not leave inheritance...” as the master key which denies or appropriates all the rational and narrative reasons, including verses and hadiths on the inheritance of the prophets, especially the Prophet of Islam. Shiites have made numerous objections to the chain and the text

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Islamic Azad University, Estahban.

2. Professor and Director of the Department of Islamic Education, Iran University of Science and Technology.

man and society and providing its mental health is effective in achieving the great goal of human creation.

Keywords: *Work, Business, Sustenance, Etiquettes, Value, Biography of Imam Reza (as)*

Conceptualization and application of the word "ethics" in hadiths

□ *Mohammadreza Javaheri¹*

Explaining and teaching "ethics" is the mission philosophy of the Seal of the Prophets and Messengers, Muhammad ibn Abdullah. Prophetic texts on the subject of the philosophy of the mission and many hadiths expressing the connection between religion and ethics, show this fact. Therefore, the concept and application of "ethics" in the comprehensive moral system of Islam must be clarified. The main source for the conceptualization and application of ethics is the hadiths of the Prophet and the Imams (as). In this research, an attempt has been made to study the main issues regarding the concept and application of ethics through hadith studies. Examining the symmetry cases of creation and manners in the text of hadiths helps to understand the truth of morality. In this research, the answers to some ethical questions have been clarified from the conceptual and sample analysis of this simultaneous repetition and adaptation. Examples of good morals are many and endless. With hadith studies, different types of good morals were

1. Faculty member of Ferdowsi University.

Work has a high place in the life and teachings of Imam Reza and in his livelihood including production, savings, investment, consumption and social participation, maximizing help with the least cost, he teaches us how to live as a human being and how to build prosperous and just societies. This article, using the library method and referring to the original Islamic documents, shows that in terms of Islamic teachings, work, in its various dimensions, is valuable and arises from human nature, but work and especially commercial activities have their own customs and conditions which have been emphasized in the teachings of Imam Reza (as). In this research, learning the rules and etiquettes of business, restraint from forbidden profits, adherence to the obligations and transparency of the contract from the necessary rules of business activity, as well as trusting in God, avoiding laziness and helplessness, and at the same time being satisfied with what Occurs to the faithful, having good morals, honesty and firmness in doing work, sense of cooperation, prudence in doing work and entrepreneurship have been studied as business etiquettes. Also, the behavioral patterns of His Holiness in the field of work and the numerous narrations conveyed by him, show that the ultimate and most fundamental principle of life is "to please God and fear His punishment" and to observe these customs while meeting the material needs of

narrations remind of the importance of calculation, and some, with reference to its benefits, encourage people to the calculation, and others Instructions also explain how to deal with it. Narrations about self-calculation can be categorized and analyzed in four general sections. One group of narrators recommends "self-calculation" in order to get rid of the difficulties of calculating human actions on the Day of Resurrection, and another group emphasizes the significant spiritual results and effects of self-calculation. The third category deals with the intense Shiite color of self-calculation. And the fourth category, which has a special importance and position among them, are narrations, each of which contains points about the instructions on how to deal with self-calculation. By compiling and coherently categorizing these narrations, we can achieve a better and more systematic understanding of self-calculation from the Shari'a point of view.

Keywords: *Mysticism Narrations, Self-Calculation, Practical mysticism*

The position and etiquette of work in the words and manners of Imam Reza (as)

- *Mohammad Emami*¹
- *Seyyed Abolqassem Hosseini Zeydi*²
- *Mohammad Shamsoddin Dayyani Tilaki*³

-
1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
 2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
 3. Instructor, Department of Islamic Education, School of Medicine, Mashhad University of Medical Sciences, Mashhad, Iran.

miraculously foretold the permanence of this great event is the hadith, "Indeed, for the murdering of al-Hossain is a heat within the hearts of the faithful that never subsides." Which is attributed to the holy prophet (pbuh) in the words of the Imam. This research has achieved this conclusion using descriptive-analytical method. Based upon the trustworthiness of the narrator criteria, the hadith chain is weak, but based on the trustworthiness of the issuer, its content is in full harmony with the teachings of the Qur'an and Sunnah. Rather, it can be believed that the miraculous announcement of the hadith from the future and its complete realization shows the connection of its issuer with the source of divine occult knowledge.

Keywords: *Ashura, Imam al-Hussain, Hosseini Affection*

Analyzing the system of "self-calculation" narrations and explaining its types

□ *Mohammad Miri*¹

"Self-calculation" is a systematic religious teaching and instruction that has never been properly considered. Since no research has been done so far to collect and analyze the system of narrations of self-calculation, the present research has been organized to eliminate this shortcoming. The hadiths have a comprehensive order in self-calculation, and the various components of this system, in general, are such that some

1. Faculty member, University of Tehran (Assistant Professor, Faculty of Education and Islamic Thought).

the obligations in faith? This research has This research has commented on this narration in a descriptive-analytical method based on the hypothesis of issuing a narration, paying attention to its appearance and paying attention to other verses and narrations stating that there is no difference between men and women in accepting worships. Women suffer from a lack of faith due to abstaining from prayer and fasting on some days. On the other hand, it is possible for women to compensate for this defect. Therefore, it does not conflict with the Qur'an or other narrations.

Keywords: *Worships, Hadith Problems, Issues of Nahj al-Balaghah, The Lack of Faith of Women*

Chain and Content Analysis of the Hadith on the Existance of an Unquenchable Fire within the Heart of the Faithful for the Martyrdom of Hussain (as)

- *Mohammad Ibrahim Rowshanzamir*¹
- *Aliakbar Habibimehr*²

One of the definitive events of history is the current of Ashura, in which many attempts were made to extinguish it, but the divine will was placed on something else. What is surprising is the prediction of the future of this incident in a situation where the evidence is contrary to it. One of the propositions that

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences.
2. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences.

of the word "deprivation" is an indication as well, because taking away something is meaningful after that thing is given, not before it, in addition, "hate" for no reason is incompatible with God's justice and Qur'anic verses, and common sense does not accept it. So, God the exalted has a reason for hating the fool, and that reason is he did not use the intellectual blessing God has given him and ruined it with lust.

Keywords: *God's Creations, al-Ab'qaz, al-Ah'maq, the Intellect*

Analyzing the connection of Worship and Faith in 80th Sermon of Nahj al-Balaghah

- *Mohammad Hossein Nazemi*¹
- *Mahdi Mardani (Golestani)*²

The lack of faith attributed to women in the eightieth sermon of Nahj al-Balaghah, seems to indicate the lack of talent of women in achieving perfection. Especially since their lack of faith has been documented in abstaining from prayer during menstruation. Since the most important perfection in religious thought is approaching God and attaining complete faith, the lack of faith of women will mean the denial of equality between men and women in value, and the text indicates the lack of ability of women to reach the truth of faith. Therefore, it is very important to study this question, what is the meaning of this narration? What does faith mean and what is the role of fulfilling

1. Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University.

2. Assistant Professor of Islamic Sciences Research Institute, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

Abstracts

Examining the authenticity and meaning of the hadith about the fool being the most hated thing created by Allah (swt)

□ *Zeynab Barati*¹

In the book of *Ilal as-shra'ye'* a narration is quoted from Imam Sadiq (as) with the theme that "God the Almighty did not create a creature more hated than a fool because He took from him the most beloved things that is the intellect...". There is a contradiction in the text of the hadith, and that is: How can God the exalted hate a foolish person when he himself has created him a fool?! The analysis of the hadith's chain indicates that the hadith chain is severed and *Mo'an'an* and the authenticity of one of its narrators is also unknown. Also, the study of the content and analysis of the words of the hadith indicates a different meaning from its common understanding and indicates that: "Stupid" means someone who does not utilize his intellect and not someone who has not been given the intellect. The meaning

1. PhD student of Quranic and hadith sciences, Ferdowsi university.