

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

۳	بررسی معیارهای مهم در تمییز مشترکات و توحید مختلفات با تطبیق بر نام و نَسَب «ابوبکر جعابی» / محمد عافی خراسانی و روح الله شهیدی
۲۷	بررسی وثاقت یحیی ازرق از منظر رجالیان / علی خیاط
۴۳	تحلیل انتقادی روایات تحریف‌نمای سوره «یس» در القرائات سیاری گیتی گودرزی و حسن خرقانی
۶۳	تحلیل سندی و محتوایی حدیث «العلم فی الصغر» / سید علی دلبری و علی ذوالفقاری
۸۳	تحلیل شیوه دستیابی به فوز و سعادت در حدیث کساء با رویکرد قرآنی محمد هادی منصوری و آمنه قریب دوست
۱۰۹	تحلیل عوامل تأثیرگذار بر ضلالت انسان در پرتو نهج البلاغه محمد هادی منصوری، کامران اویسی و ثریا سقا
۱۲۹	کارکرد روایات اسباب نزول و معیارهای نقد آن در تفسیر التبیان / زهره نریمانی و ربابه عبادی کیا
۱۶۰	ترجمه انگلیسی (Abstracts) محمد حسین گلیاری

تَرْجُمَةُ كِتَابِهَا

## راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
  - مقاله‌های ارسالی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
  - تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، 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 پراکنش 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 پراکنش (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](http://www.razavi.ac.ir)) انجام می‌گیرد.
  - ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه ([razaviunis@gmail.com](mailto: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 دیگری 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 معیارهای مهم در تمییز مشترکات

### و توحید مختلفات با تطبیق بر نام و نَسَب «ابوبکر جعابی»\*

□ محمد عافی خراسانی<sup>۱</sup>

□ روح الله شهیدی<sup>۲</sup>

#### چکیده

در طول تاریخ نقل و انتقال حدیث، سندهای بسیاری مشاهده می‌شوند که نام و نشان راویان در آنها به گونه‌ای ذکر شده است که زمینه‌ساز اشتباه گرفتن ایشان با راویان دیگر و یا مجهول انگاشتن ایشان بوده است. این مسئله به اندازه‌ای دامنه‌دار بوده که یکی از مهم‌ترین محورها را در علم رجال، یعنی «تمییز مشترکات و توحید مختلفات» شکل داده است. در منابع فریقین توجه بسیاری به این مهم شده است، اما یکی از مهم‌ترین مسئله‌ها در این زمینه، شناخت کامل معیارهایی است که باید در فرآیند تمییز مشترکات به کار رود. این مقاله، به‌طور مصداقی، بر روی نام‌های به‌کاررفته برای محمد بن عَمَر جعابی از محدثان بزرگ فریقین، تمرکز کرده و از این رهگذر، به بیان معیارهایی پرداخته است که توجه به آنها می‌تواند این فرآیند را روشمند سازد. مهم‌ترین این معیارها عبارتند از: تاریخ ولادت و وفات راوی، استاد و شاگرد وی در سند، سنّت اختصارگویی در ذکر

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم.

khorasani.m.afi@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم (shahidi@ut.ac.ir).

نسب اشخاص، تصحیف و تحریف در نام‌های راویان، تمایل برخی محدثان به تفنن در تعبیر و خودداری از یادکرد از استادان خویش به‌طور یکنواخت، تدلیس و توجه به انتساب راویان به مکان‌های مختلف.

**واژگان کلیدی:** جعابی، تمییز مشترکات، توحید مختلفات، معیارها در تمییز مشترکات، گوناگونی نام‌های یک راوی.

### مقدمه

علم رجال یکی از دانش‌های بسیار مهم در میان علوم اسلامی است که مهم‌ترین تأثیر را در اعتبارسنجی میراث حدیثی مسلمانان داشته است. یکی از زیرشاخه‌های مهم این دانش، تمییز مشترکات و توحید مختلفات است. این زیرشاخه در پاسخ به چالش اشتباه گرفتن نام برخی راویان با دیگران و یا مجهول پنداشتن ایشان به وجود آمده است؛ چرا که در بسیاری از سندها، نام‌های راویان به شکل‌های متنوع و احیاناً مبهمی آمده است که اندکی بی‌دقتی و تساهل در آنها می‌تواند باعث لغزش در شناخت هویت این نام‌ها شود و اعتبار سند احادیث را زیر و رو کند.

نیاز به پژوهش در این زمینه، درباره گروهی از راویان بیشتر احساس می‌شود؛ یعنی آن دسته از راویان که نامشان در سندهای پرشماری آمده است؛ چرا که به نظر می‌رسد درباره این راویان، این احتمال بالاترست که در برخی سندها به خاطر تکیه بر سندهای قبل‌تر از آنها که نام و نسب کامل‌تر آن راویان در آنها آمده است، در یادکرد از ایشان موجزگویی شده باشد و همین موجزگویی گاه باعث ابهام در شناخت ایشان شده باشد. و یا ممکن است به خاطر پرهیز از تکرار نام بردن از یک راوی به یک شکل واحد، در یادکرد از وی تفنن در عبارت شده باشد و به گونه‌های متفاوتی از وی یاد شده باشد. این گونه پدیده‌ها، از عواملی هستند که نیاز به فرآیند تمییز مشترکات و توحید مختلفات را درباره این دسته از راویان بیشتر می‌سازد.

یکی از راویانی که چنین وضعیتی دارد و نام‌های به‌کاررفته درباره وی در سندهای حدیثی جای تأمل دارد، ابوبکر محمد بن عمر جعابی از محدثان پویا در حوزه‌های حدیثی فریقین بوده است. او که زاده ۲۸۴ق و درگذشته ۳۵۵ق بوده (خطیب بغدادی،

۱۴۱۷: ۲۳۷/۳، ۲۴۱)، از راویان خوش آوازه در میان دانشمندان امامیه است که به اتفاق، به ستایش وی پرداخته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۲۴، ۳۲۵). دانشمندان اهل سنت نیز با وجود اذعان به تشیع او، در زمینه‌های مختلفی، وی را ستوده‌اند، مانند: حافظ بودن و قدرت خیره‌کننده وی در این زمینه (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۸/۳)، تسلط ویژه در شناخت راویان و دانش‌های پیرامونی آن (همان: ۲۳۸/۳)، اشتیاق فوق‌العاده در به‌دست آوردن حدیث (همان: ۲۳۹/۳).

جعابی، افزون بر ستودگی بسیارش در میان شیعه و سنی، در حجم انبوهی از سندهای اخبار و روایات فریقین نیز حضور دارد. این حضور چشمگیر وی در این حجم باعث شده تا در نام بردن از وی، گاهی پدیده‌هایی مانند: تفتن در تعبیر، خلاصه‌گویی با اتکا به سندهای پیشین، تدلیس، تصحیف و... رخ دهد، به گونه‌ای که تشخیص نام وی در موارد فراوانی با چالش همراه شده است. با این اوصاف، جعابی یک نمونه ارزشمند است که تطبیق فرآیند تمییز مشترکات و توحید اختلافات در نام‌های وی می‌تواند به‌طور عینی، چالش‌های فراروی این فرآیند را روشن ساخته و برای فهم راه حل‌های موجود بر غلبه بر این چالش‌ها یاری‌دهنده باشد. به‌ویژه که در عمل نیز برخی از عالمان در تشخیص اتحاد نام‌های وی دچار لغزش شده‌اند (چنانکه در ادامه می‌آید)؛ اما به هر حال، نگاه این مقاله به جعابی و واکاوی نام‌های او در اسناد، به‌عنوان رهگذری است که می‌تواند به‌طور عینی، دشواری‌های فرآیند تمییز مشترکات را بازتاب دهد، تا راه برای روشمندتر شدن این فرآیند هموارتر شده و پیاده‌سازی آن در راویان دیگر آسان‌تر و دقیق‌تر شود. از این رو، لغزش یا عدم لغزش عالمان فریقین در خصوص تشخیص نام‌های جعابی، یا اینکه تشخیص هویت جعابی در سندهای حدیثی، به خودی خود چه ثمره‌ای دارد، موضوعیتی ندارد.

### پیشینه

تا کنون هیچ تحقیق گسترده و جامعی درباره جعابی انجام نگرفته است. در منابع رجالی و تراجم کهن، عنوان‌هایی به وی اختصاص داده شده است که تنها به بیان مدح و ذمّ وی (همان: ۲۳۶/۳؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۲۸۵/۳)، و گاهی علاوه بر آن، به یادکرد شماری

از کتاب‌های وی (نجاشی، ۱۳۵۶: ۳۹۴؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۲۴، ۳۲۵)، پرداخته است. تنها خطیب بغدادی در یک مورد اشاره‌ای به این مطلب داشته است که سه تعبیر نامأنوس که در برخی سندهای حدیثی آمده‌اند، اشاره به جعابی دارند (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷: ۴۵۱/۱).

در پژوهش‌های معاصر، مانند مدخل «ابن جعابی» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی (پاکتچی، ۱۳۷۴: ۲۳۸/۳-۲۴۰) و مقدمه تحقیق نسخه کهنی از کتابی منسوب به جعابی (سریع، ۱۴۴۱: سراسر اثر) نیز با اینکه مطالب ارزشمندی بیان شده است، اما به تمییز مشترکات و توحید مختلفات درباره جعابی پرداخته نشده است. در این میان، تنها کسی که به تفصیل به این مهم درباره جعابی پرداخته، آقای عبدالستار حسنی بغدادی است که در مقاله‌ای ارزشمند، به تفصیل بیان نموده که دو عنوانی که در منابع رجالی آمده‌اند و برخی از رجالیان (مانند مامقانی) آنها را به اشتباه، دو شخص جداگانه پنداشته‌اند، در واقع نام‌های خود جعابی‌اند که یکی از آن دو تصحیف دیگری است. اما در این مقاله پر ارج نیز، به بقیه تعابیری که در اسناد حدیثی فریقین آمده و ممکن است در تشخیص هویت جعابی رهن باشد، اشاره‌ای نشده است. در ادامه، نگارنده تلاش نموده، ضمن تلاش در موشکافی در این تعبیرهای گوناگون برای جعابی، به طور عینی، تنوعی که گاهی در تعبیر از یک راوی رخ داده است، واضح نموده و فرآیند تمییز مشترکات را واضح‌تر سازد.

### ۱- نکته‌های اساسی در فرآیند تمییز مشترکات و توحید مختلفات

پیش از ورود به بحث، نخست به نکته‌های تأثیرگذار در فرآیند هویت‌شناسی نام‌های راویان اشاره می‌شود. در ادامه، از این نکته‌ها که در اینجا تنها به صورت نظری مطرح می‌شود، به طور عینی درباره نام‌های جعابی به کار گرفته خواهد شد.

#### ۱-۱- توجه به طبقه راوی

نخستین معیاری که باید در این فرآیند به کار گرفته شود، توجه به طبقه راوی است. مثلاً گاهی ممکن است در ابتدا تصور شود نامی که در یک سند به کار رفته است،

اشاره به شخصی خاص دارد؛ اما هنگامی که به تاریخ ولادت یا وفات آن شخص توجه می‌کنیم، در می‌یابیم که وی اصلاً نمی‌تواند صاحب آن نام در سند باشد؛ زیرا آن نام از استادی روایت کرده که این شخص پس از درگذشت او، به دنیا آمده است یا در سنتی بوده است که نمی‌توانسته وی را درک کند. در این صورت، روشن می‌شود که آن نام به راوی دیگری اشاره دارد (برای آشنایی با یک نمونه از توجه به طبقه، ر.ک: شوستری، ۱۴۱۰: ۷۰۲/۲).

### ۲-۱- توجه به استادان و شاگردان یک راوی

استادان و شاگردان راوی، نشان‌دهنده طبقه راوی هستند که همان معیار پیشین است؛ اما گاهی یک راوی، از نظر طبقه و دوره زندگی، امکان دارد استادی را درک کرده باشد، اما در هیچ سند دیگری از آن استاد روایت نکرده است. چنین حالتی می‌تواند قرینه‌ای باشد که ما را نسبت به این مطلب به تردید اندازد که واقعا آن نام در سند برای همان راوی به کار رفته است (برای آشنایی با نمونه‌ای از توجه به راوی و مروی عنه، ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۱).

### ۳-۱- توجه به پدیده اختصارگویی در ذکر نسب

پدیده‌ای رایج در یادکرد از اشخاص وجود داشته است که در آن، تنها به ذکر برخی از سلسله نسب شخص اکتفا می‌شده و برخی دیگر از نسب او را یاد نمی‌کرده‌اند. مثلاً نسب اصلی شیخ صدوق «محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه» است، اما در موارد بسیاری از وی با تعبیر «محمد بن علی بن بابویه» (طبری، ۱۳۸۳: ۱۷)، یا «محمد بن بابویه» (همان، ۱۴۳)، یاد شده است و وی مستقیماً به جد بزرگ خود «بابویه» نسبت داده شده و به خاطر اختصار، از ذکر برخی از سلسله نسب وی، مانند «موسی» و «حسین» خودداری شده است (عافی خراسانی، ۱۴۰۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱۵۰۳/۵؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۹: ۱۵۱/۱).

این پدیده در موارد فراوانی به چشم می‌آید و به ما هشدار می‌دهد که اگر در نسب راویان دقت کافی نشود، در چنین مواردی زمینه اشتباه گرفتن ایشان با دیگران و یا مجهول پنداشتن آنها بسیار فراهم است.

#### ۴-۱- توجه به پدیدهٔ تدلیس

گاهی یک راوی، نام استاد خویش را عمداً به صورتی بیان می‌کرده که به آسانی قابل تشخیص نباشد که اصطلاحاً از آن به «تدلیس» یاد می‌کنند (ذهبی، ۱۴۱۲: ۴۷). این مسئله چالشی در تشخیص هویت راویان است که باید مورد توجه قرار گیرد. به‌ویژه، اگر در یک سند، از یک سو، شخصی را دیدیم که نسبت به برخی از استادان خویش بدگمان بوده و آنها را از جهت وثاقت و یا از جهت‌های دیگر مورد نکوهش قرار داده است؛ و از سویی دیگر، دیدیم که آن شخص در آن سند از یک نام عجیب و غریب برای تعبیر از استادش استفاده می‌کند که در میان استادانش چنین نامی وجود ندارد، در چنین حالتی احتمال تدلیس بسیار بالاست. نمونهٔ قابل توجهی که دقیقاً چنین وضعیتی دارد، تعبیرهای نامتعارفی است که دارقطنی در نام بردن از جعابی در چند سند حدیثی به کار برده است (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷: ۴۵۱/۱). نگارنده در مقاله‌ای دیگر، با توجه به پدیدهٔ تدلیس و عوامل و انگیزه‌های آن و بدگمانی دارقطنی نسبت به جعابی اثبات نموده است که دارقطنی در این موارد تدلیس کرده است (عافی خراسانی و شهیدی، ۱۴۰۰: سراسر اثر).

#### ۵-۱- توجه به پدیدهٔ تفنُّن در تعبیر

گاهی محدثان هنگامی که از یک استاد خود بسیار روایت می‌کرده‌اند، مایل نبوده‌اند از استادشان تنها با یک تعبیر یکسان یاد کنند که نتیجهٔ آن این بوده است که مثلاً یک بار شخص را با نام وی و پدرش ذکر کنند و گاهی فقط کنیه‌اش را ذکر کنند و گاهی فقط منصب (مثلاً قاضی) و گاهی از اختصارگویی در نسب استفاده کرده و وی را به اجداد گوناگونش منتسب کنند و گاهی از ترکیبی از مجموعهٔ این موارد استفاده کنند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۵۴/۲).

اگر این تفنُّن در تعبیر، به قصد مبهم نمودن نام استاد بوده باشد، نوعی تدلیس به شمار می‌رود؛ چنانکه حدیث‌شناسان اهل سنت اشاره کرده‌اند که گاهی یک شخص با تعبیرهای گوناگون از یک استاد خود نقل می‌کرده است تا پنداشته شود که وی استادان فراوانی دارد (ذهبی، ۱۴۱۲: ۴۸). اما به نظر می‌رسد تنها انگیزهٔ مورد تصوّر برای محدثان در همهٔ تفنُّن در تعبیرها، تدلیس نیست؛ بلکه انگیزه‌های دیگری نیز قابل تصور است، مانند اینکه ایشان این



یکخواختی در تعبیر را ملال آور می دانسته اند و بدون اینکه تعمّدی در پوشاندنِ هویتِ استادان خود داشته باشند، به تعبیر متنوعی از ایشان یاد می کرده اند.

### ۱-۶- توجه به انتسابِ راوی به مکان‌های مختلف

بسیاری از راویان به زادگاه یا محل اقامتِ خود نسبت داده شده و از این طریق شناخته می شده اند. لذا شناختِ محل تولد و نیز محل سکونتِ راوی، می تواند نقش زیادی در تشخیص وی در سندها داشته باشد. یک نمونه قابل توجه در این زمینه، ابوالحسن اهوازی است که ساکن نیشابور بوده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۲۸/۱۱) و ظاهراً به همین دلیل، حسکانی که خود نیشابوری است (فارسی، ۱۴۰۳: ۴۶۴)، در برخی سندها از وی فقط با تعبیر همسایهٔ خویش، «الجار» بدون هیچ نام و نشان دیگری یاد نموده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲۵/۲)، با اینکه هیچ ترجمه‌ای برای ابوالحسن یافت نمی شود که از وی با این تعبیر یاد کرده باشد.

### ۲- داده‌های اساسی دربارهٔ جعابی

همچنین لازم است با داده‌هایی کلی دربارهٔ جعابی آشنا باشیم که در ادامه، به‌طور فشرده به آنها اشاره می شود:

نام و نسب کامل این راوی «محمد بن عمر بن محمد بن سالم بن البراء بن سبرة بن سیار» است که از قبیلهٔ تمیم بوده و کنیه اش «ابوبکر» است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۳). آری، یک‌جا ادعا شده که کنیهٔ وی «ابوحیان» است (حموی، ۱۹۹۳: ۱۹۶۳)؛ اما با توجه به اینکه با جستجو در منابع گوناگون، هیچ اشاره‌ای به چنین کنیه‌ای برای وی وجود ندارد، نادرستی این ادعا روشن می شود؛ خصوصاً که این مطلب از کتابِ اخلاقِ الوزیرینِ ابوحیان توحیدی نقل شده است، اما با مراجعه به خود اخلاقِ الوزیرینِ موجود، می بینیم که بر خلاف فقره‌های پیشین و پسین، دقیقاً همین فقره که چنین کنیه‌ای را برای جعابی ادعا می کند، اصلاً وجود ندارد (توحیدی، ۱۴۱۲: ۳۱۰). این اضطراب کافی است تا اطمینان ما نسبت به اصل وجود این ادعا بسیار کاهش یابد.

شهرتِ جعابی در برخی منابع، «الجعابی» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۵) و در برخی دیگر، «ابن الجعابی» (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۲۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۳) دانسته شده است. وی قاضی موصل نیز بوده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۳). و از همین رو، در بسیاری از سندها تعبیر «القاضی» نیز برای وی به کار رفته است. همچنین پیش‌تر اشاره شد که وی «حافظ» بوده که رتبه‌ای بالا و افتخاری بزرگ بوده است (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۱۷۲/۲). از این رو، از وی با این تعبیر نیز در بسیاری از سندها یاد شده است.

### ۳- تعبیرهای به‌کاررفته در یادکرد از جعابی

در این بخش بر آن هستیم که نشان دهیم چگونه گاهی برای نام‌بردن از یک راوی، از تعبیر گوناگونی استفاده می‌شده است و چه عواملی سبب این گوناگونی در تعبیر می‌شده است. اهمیت این بررسی در آن است که با پی بردن به حجم تنوعی که برای نام بردن از جعابی در اسناد حدیثی رخ داده است، نگاه ما هنگام مواجهه با تعبیرهای گوناگون برای راویان دیگر واقع‌بینانه‌تر می‌شود و باعث می‌شود به صرف اختلاف‌هایی در میان آنها که ناشی از عواملی از قبیل تصحیف، تفنن در تعبیر، اختصارگویی در اسناد، قطع شدن ارتباط سند با سندهای پیشین است، آنها را اشخاص جداگانه‌ای نپنداریم.

#### «الجعابی» یا «ابن الجعابی»؟

شاید بتوان گفت - هم‌چنانکه برخی از محققان معتقدند- «الجعابی» و «ابن الجعابی» هر دو درست‌اند؛ چنانکه نمونه‌های دیگری از قبیل «ندیم» و «ابن الندیم» و همچنین «جندی» و «ابن الجندی» نیز از همین قبیل‌اند (شیری زنجانی، بی‌تا: ۶۸/۸). توضیح اینکه این امکان وجود دارد که تعبیر «ابن الجعابی» از این جهت بوده که وی فرزند شخصی با این عنوان است و تعبیر «الجعابی» نیز از این جهت بوده که لقب پدر یا جد بر روی نوادگان باقی مانده است و آنها نیز مستقیماً با همین عنوان خوانده می‌شده‌اند.

اما به هر حال، حتی اگر یکی از این دو تعبیر با نگاه موشکافانه، نادرست باشد، به نظر

می‌آید چندان ثمره‌ای در این بحث، دست‌کم از جهت تمییز مشترکات وجود ندارد؛ چرا که با واکاوی منابع فریقین روشن می‌شود که جعابی پدر یا جدی که محدث باشد و نامش در اسناد حدیثی آمده باشد، نداشته است؛ بنابراین، این احتمال وجود ندارد که منظور از تعبیر «جعابی» در واقع، همان پدر یا جدی باشد و از این‌رو، اصلاً وجود دو شخص در تعبیرهای «جعابی» و «ابن جعابی» احساس نمی‌شود.

شایسته است که این مسئله در جاهای دیگر باید مورد توجه باشد که گاه از یک شخص، به‌خاطر ائصاف پدر یا اجدادش، با عنوان «فرزندِ دارای آن صفت/ابن الفلانی» یاد می‌شود، گاهی نیز آن صفتِ پدر یا جدی، به خود شخص نسبت داده می‌شود و نباید این دوگانگی را همیشه به معنای وجود دو شخص متفاوت دانست.

#### ۴- پرکاربردترین تعبیر درباره‌ی وی

با جستجو در منابع گوناگون فریقین، روشن می‌شود که در بیشتر موارد، از تعبیر «الجعابی» - و یا «ابن الجعابی» با توضیحی که گذشت - چه در کنار نام یا نسب یا کنیه‌ی وی (تنوخی، ۱۳۹۸: ۲۱۵/۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۳۲۰/۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۰: ۴/۲)، چه به تنهایی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۹/۳)، در یادکرد از وی استفاده شده است.

باید گفت نکته‌ی مهم درباره‌ی این تعبیر این است که چنین نسبتی درباره‌ی هیچ‌راوی دیگری در منابع فریقین یافت نمی‌شود و این مسئله، تمییز وی را از راویان دیگر بسیار آسان می‌سازد. از قرینه‌های مهم دیگری که نشان می‌دهد راوی دیگری با این نسبت وجود نداشته، این است که ابن ماکولا و سمعانی که برخی کتاب‌های خود را به تبیین افراد گوناگونی که به یک نسبت شناخته شده‌اند، اختصاص داده‌اند، در ذیل عنوان «الجعابی» تنها وی را ذکر نموده‌اند و هیچ شخص دیگری را با این نسبت نمی‌شناخته‌اند (ابن ماکولا، ۱۴۱۱: ۲۷۱/۳؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۲۸۵/۳).<sup>۱</sup>

۱. آری، در برخی منابع از فردی با نام «احمد بن حماد مروزی جعابی» یاد شده است (ابن قطلوبغا، ۱۴۳۲: ۳۲۵/۱)، اما همین شخص، افزون بر اینکه بسیار یادکرد کمی از وی در اسناد حدیثی است، در مواردی هم که از وی نامی رفته، با تعبیر «مروزی» بوده است (نک: ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۲۳۶/۶؛ ضمن اینکه در منابع دیگر، نام او «جعاب» گزارش شده است، نه «جعابی» (ذهبی، ۱۳۸۲: ۹۴/۱).

پس از تعبیر «جعابی»، نوبت به بررسی تعبیرهایی است که دست‌کم، در برخی موارد همراه با «جعابی» به کار نرفته‌اند و از این رو، نیاز به دقت بیشتری برای تشخیص آنهاست.

#### ۴-۱- «محمد بن عمر»

این تعبیر از تعبیرهای رایج در یادکرد از جعابی است. در این میان گاهی «محمد بن عمر» بدون هیچ پسوند و پیشوندی برای وی به کار رفته است و با توجه به اینکه نام‌های «محمد» و «عمر» نام‌هایی بسیار پرکاربرد بوده‌اند، در اینگونه موارد، نیاز به دقت بیشتری برای تشخیص وی از دیگران داریم. به‌عنوان نمونه‌ای از اینگونه موارد، می‌توان به سند زیر اشاره کرد:

«قَالَ ابْنُ سَاهِبٍ: وَ بَا مُحَمَّدٌ بِنُ عُمَرَ، بَا عَبْدِ اللَّهِ بِنُ مُحَمَّدٍ بِنِ نَاجِيَةَ...». (ابن جوزی، ۱۴۲۳: ۱۰۶/۱).

در اینجا، ابن شاهین شاگرد جعابی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۷/۳؛ رشید العطار، ۱۴۲۳: ۱۱۷) و ابن ناجیه استاد جعابی (اصفهانی، بی‌تا: ۷۵/۵) است و از سوی دیگر، ابن شاهین استاد دیگری که این نام با وی تطبیق کند و شاگرد ابن ناجیه باشد، ندارد؛ بنابراین روشن می‌شود که «محمد بن عمر» در اینجا، همان جعابی است (اصفهانی، بی‌تا: ۲۲/۴؛ حسانی، ۱۴۱۱: ۵۵/۱، ۴۰۹، ۴۱۹، ۵۶۰).

اما گاهی نیز «محمد بن عمر» به همراه صفت‌های تمیزدهنده‌ای آمده که به تناسب آن صفات، تشخیص وی را آسان و آسان‌تر می‌کند. مثلاً در موارد بسیاری، از تعبیرهایی مانند «القاضی» و «ابوبکر» نیز در کنار «محمد بن عمر» برای نام بردن از وی استفاده شده است (خزاز، ۱۴۰۱: ۱۳۰؛ طبری، ۱۳۸۳: ۹۶). که در این صورت، تشخیص وی آسان می‌شود. بلکه در مواردی، تعبیر «الحافظ» هم به آنها افزوده شده که کار را آسانتر نیز می‌نماید (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۸۸/۱۲؛ نیز بنگرید: همان، بی‌تا / ۱: ۲۹۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۶۷/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۵۳/۱؛ طبری، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

ممکن است تصور شود تعبیر «حافظ» برای شمار اندکی از محدثان به کار نمی‌رود و از این رو، چندان نمی‌تواند تمیزدهنده باشد. اما با جستجو در میان منابع رجال و

تراجم، می‌توان گفت «محمد بن عمر الحافظ» هنگامی که برای جعابی به کار رفته باشد، معمولاً روشن است؛ زیرا حافظان دیگری که به این نام بوده‌اند، معمولاً یا در فضای جغرافیایی کاملاً متفاوتی بوده‌اند، مانند «محمد بن عمر الحافظ ابن الفخار» که در اندلس یعنی آن سوی جهان اسلام بوده است و معمولاً برای وی تعبیر «ابن الفخار» به کار می‌رفته است (ابن بشکوال، ۱۴۲۹: ۱۳۳/۲). و یا در طبقه‌ای کاملاً متفاوت از جعابی بوده‌اند، مانند «محمد بن عمر الحافظ المدینی» که درگذشته ۵۸۱ق است (ابن دبیثی، ۱۴۲۷: ۴۶۶/۱).

گاهی نیز صفت «البغدادی» نیز بر نام وی افزوده شده (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۰۵)، که با توجه به بغدادی بودن جعابی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۷/۳)، تشخیص وی را آسان‌تر می‌سازد.

در مواردی نیز فقط از صفت «القاضی» به «محمد بن عمر» افزوده شده است (سهمی، ۱۴۰۷: ۳۶۶، ۳۶۷). از آنجا که کسانی این تعبیر را برای وی به کار برده‌اند که شاگرد وی بوده‌اند، مانند علی بن احمد اهوازی شیرازی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۲۷/۱۱)، دلالت این تعبیر نیز بر جعابی روشن می‌شود.

#### ۴-۲- «محمد بن عمر بن محمد»

افزوده شدن یک پشت دیگر جعابی در یادکرد از او، می‌تواند راهنمای خوبی در تشخیص وی باشد، گرچه بازهم نام «محمد» نامی پر استعمال است. گفتنی است دارقطنی از شاگردان بزرگ جعابی، از این تعبیر در موارد متعددی برای استاد خود استفاده کرده است (دارقطنی، ۱۴۱۱: ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۳۱؛ رشید العطار، ۱۴۱۸: ۸۹؛ مدینی، ۱۴۲۰: ۱۴۳). گاهی هم این تعبیر همراه با صفات دیگر جعابی به کار رفته (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۹۸/۴)، که تشخیص وی را آسان‌تر می‌کند.

شایسته ذکر است، از کسانی که در این تعبیر به جعابی شباهت دارد، «ابوبکر محمد بن عمر بن محمد ابن الأخضر القاضی الداودی» است که هم در نام خود و پدر و جدش، هم در کنیه و هم در قاضی بودن با جعابی اشتراک دارد. اما چیزی که تشخیص وی را آسان می‌سازد، این است که وی زاده ۳۵۳ق و درگذشته ۴۲۹ق است

(همان، ۲۴۹/۳): بنابراین وی چند طبقه پس از جعابی است.

#### ۴-۳- «محمد بن عمر بن سالم»

در میان مواردی که از نسبت «جعابی» در یادکرد از وی استفاده نشده، یکی از پرکاربردترین تعبیرها «محمد بن عمر بن سالم» بوده است. در این تعبیر درباره جعابی، همان پدیده اختصارگویی در نسب رخ داده است؛ یعنی نسب واقعی جعابی «محمد بن عمر بن محمد بن سالم» است، چنانکه گذشت؛ اما در تعبیر «محمد بن عمر بن سالم» نام جد کوچک وی (محمد) به اختصار حذف شده و تنها از جد بزرگ وی (سالم) نام برده شده است و با توجه به قرینه راوی و مروی عنه و طبقه وی، کاملاً روشن است که این تعبیر درباره جعابی است. به عنوان مثال، از کسانی که از این تعبیر فراوان استفاده نموده، ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ق) است (ابونعیم اصفهانی، بی تا: ۱۵۵/۲، ۱۷۵، ۱۸۳، ۳۴۶، ۳۸۳). در اینجا، هم ابونعیم شاگرد جعابی است و هم کسانی که محمد بن عمر بن سالم از آنها روایت کرده، همان استادان جعابی اند، مانند عبدالله بن بشر بن صالح (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۷۳/۳۲).

البته باید توجه داشت، شخصی دیگر به نام «محمد بن عمر بن الفضل بن غالب بن سلمة بن سالم جعفی» وجود داشته که وی نیز دقیقاً از استادان ابونعیم اصفهانی بوده است (همان، ۲۴۲/۳). و همچنین با توجه به وجود «سالم» در میان اجداد او، احتمال اینکه با اختصار در نسبش، از وی نیز با تعبیر «محمد بن عمر بن سالم» یاد شود، وجود دارد. اما از آنجا که در میان اجداد نزدیک وی، نام‌های «فضل» و «غالب» وجود دارند که چندان پر استعمال نیستند، طبیعتاً اختصارگویی در ذکر نسب او به صورت «محمد بن عمر بن غالب» انجام می‌شده است، هم چنانکه در سندهای حدیثی می‌بینیم که از وی دقیقاً با این تعبیر یاد شده است (همان: ۲۴۲/۳). بر خلاف جعابی که نام جد نزدیکش «محمد» است که نامی بسیار پرتکرار بوده و از این جهت، طبیعی بوده که در اختصار در نسب به دنبال نامی کم‌استعمال‌تر مانند «سالم» باشند تا به سرعت وی از دیگران متمایز شود.

#### ۴-۴ - «محمد بن سالم»

گاهی حتی نام پدرِ جعابی نیز ذکر نشده و وی مستقیماً در جد بزرگش منسوب شده است ابونعیم، بی‌تا: ۱۸۴/۷؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۷: ۱۶۱/۱). این تعبیر بسیار رهن است و تشخیص آن دقت بیش‌تری می‌طلبد که در این موارد نیز با توجه به قرائن دیگر از جمله راوی و مروی عنه و یا افزودگی صفات یا کنیه جعابی قابل تشخیص است.

#### ۴-۵ - «تمیمی»

تمیم قبیله‌ای بسیار بزرگ بوده است، چنانکه با جستجوی واژه «التمیمی»، حجم انبوهی از افراد با این نسبت قابل مشاهده‌اند (ابن عبدالبر، ۱۴۰۵: ۵۶؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۷۶). در چنین حالتی، اگر در جایی تعبیر «تمیمی» به گونه‌ای برای جعابی به کار رفته باشد که وی را به روشنی از دیگران جدا نسازد، باید دقت نمود تا هویت وی روشن شود. به‌عنوان مثال، واحدی در تفسیرش، در موارد فراوانی بی‌واسطه از شخصی به نام «ابوبکر التمیمی» نقل می‌کند (واحدی، ۱۴۱۱: ۱۷، ۴۸، ۵۶، ۶۴). هرچند این شخص همان کنیه جعابی را دارد، اما وی نیست؛ چرا که واحدی درگذشته ۴۶۸ق است (فارسی، ۱۴۰۳: ۵۶۸؛ حموی، ۱۹۹۳: ۱۶۵۹/۴). و نمی‌تواند جعابی را مستقیماً درک کرده باشد، بلکه منظور واحدی، ابوبکر احمد بن محمد بن حارث تمیمی اصفهانی (د. ۴۳۰ق) است (قفطی، ۱۴۲۴: ۱۶۵/۱)، که تقریباً دو طبقه پس از جعابی است. با نگاه به سندهایی که از جعابی در آنها یاد شده است، درمی‌یابیم که در مواردی - هرچند اندک - از صفت «تمیمی» در یادکرد از وی استفاده شده است (ابن یعقوب، ۲۰۰۴م: ۳۳۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۸۹/۷؛ طبری صغیر، ۱۴۱۳: ۲۱۲).

#### ۴-۶ - «ابوبکر القاضی»

حسکانی در یک سند چنین می‌گوید: «اخبرنا ابوالحسن الجار، قال: اخبرنا ابوبکر القاضی، قال: حدثنا محمد بن القاسم» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۲۱/۱). «ابوبکر القاضی» در این سند، همان جعابی است؛ زیرا در جاهای دیگر نیز حسکانی با یک واسطه از جعابی نقل کرده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۸۹/۱). افزون بر این، «ابوالحسن» در این سند، ظاهراً همان ابوالحسن علی بن احمد حافظ اهوازی از شاگردان جعابی است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷:

۳۲۸/۱۱). حسکانی در موارد دیگری از اهوازی روایت کرده و با تعبیرهای مختلف از جمله «ابوالحسن اهوازی» از او یاد کرده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۸۹/۱). پیش‌تر گذشت که ابوالحسن ساکن نیشابور بوده و حسکانی نیز نیشابوری است؛ بنابراین بعید نیست حسکانی از وی به‌عنوان همسایه خویش «الجار» یاد کرده باشد، همان‌طور که حسکانی در سندی از وی با تعبیر «علی بن احمد الحافظ ابوالحسن الجار» یاد کرده است (همان: ۷۰/۲) که اتحاد «ابوالحسن جار» با «ابوالحسن اهوازی» را کاملاً روشن می‌سازد؛ زیرا هر دو «علی بن احمد» و «حافظ» و استاد حسکانی بوده‌اند.

#### ۴-۷- «ابوبکر بن البراء»

در یک مورد، ابونعیم اصفهانی از استادش جعابی با تعبیر «ابوبکر بن البراء» نام برده و او را مستقیماً به جد بسیار بزرگش، یعنی «براء» نسبت داده است (ابونعیم، بی‌تا: ۳۳۸/۴). تشخیص این نام برای جعابی نیز با توجه به راوی و مروی عنه و عدم وجود استاد دیگری برای ابونعیم که چنین نامی در سلسله نسبش ذکر شده باشد، قابل انجام است.

### ۵- تصحیف‌ها

#### ۵-۱- تصحیف نام وی به نام دیگران

در ضمن مطالب پیشین، به بخشی از تصحیف‌ها در ذکر نام و تعابیر جعابی اشاره شد. در اینجا به برخی دیگر از تصحیف‌هایی که شایسته توجه است، اشاره می‌شود:

#### ۵-۱-۱- تصحیف جابجایی نام وی با پدرش

در برخی منابع، نام جعابی با نام پدرش جابجا شده و به‌صورت «عمر بن محمد» از وی یاد شده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۲۵؛ ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۲۷۹)<sup>۱</sup>. ظاهراً تصحیف جابجایی

۱. البته در چاپ موجود از فهرست ابن ندیم، از وی با نام «عمر بن محمد» یاد شده است. که به نظر می‌آید در نسخه‌های اصلی آن، «عمر» بوده است، نه «عمر»؛ چرا که شیخ طوسی که دقیقاً همان عبارت ابن ندیم را در فهرست خود آورده، «عمر» ذکر کرده است، نه «عمر»؛ بلکه نام «عمر» حتی به‌صورت اختلاف نسخه نیز در فهرست شیخ طوسی مشاهده نمی‌شود.



نام وی با پدرش در فهرستِ شیخ طوسی به خاطر تبعیت از ابن ندیم است، چنانکه محقق شوشتری نیز بر همین باورست (شوشتری، ۱۴۱۰: ۱۳۶/۸). البته شیخ طوسی، در پایان این عنوان، گفته است که استادِ وی، ابن عبدون به جای «عمر بن محمد»، «محمد بن عمر» ذکر کرده است که به طور روشن تری اشاره به اتحاد این شخص با جعابی و وقوع تصحیف جابجایی در این تعبیر دارد. همچنین به نظر می آید در معالم العلماء نیز که همین جابجایی رخ داده (ابن شهرآشوب، ۱۳۸۰: ۸۴)، به خاطر تبعیت از فهرستِ شیخ طوسی باشد.

گفتنی است که شیخ طوسی در جای دیگری از فهرستش نیز از جعابی یاد کرده، اما از وی با همان تعبیرِ درست، یعنی «محمد بن عمر» یاد کرده است. اما این دو عنوانِ جداگانه در فهرستِ وی، شماری از عالمان را به لغزش انداخته است تا پندارند که این دو، افرادی جداگانه اند (مامقانی، بی تا: ۳۴۷/۲؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۳۰: ۲۱۳/۱). از آنجا که در مقاله‌ای ارزشمند با شواهد گوناگونی به تفصیل، به اثبات اتحاد این دو عنوان پرداخته شده، در اینجا به همین اندازه بسنده می شود (حسنی بغدادی، ۱۳۹۱: سراسر اثر).

### ۵-۱-۲- تصحیف «عمر» بن «عمرو»

گاهی هنگام نام بردن از جعابی، چنین تصحیفی در نام پدرش رخ می داده است، مثلاً «محمد بن عمرو بن سلم» که با توجه به نام جدِّ وی و راوی و مروی عنه قابل تشخیص است (ابونعیم، ۱۴۱۹: ۲۱۲/۳؛ همو، بی تا: ۲۱۵/۴؛ ۱۷۵/۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۸۶/۵۴).

### ۵-۱-۳- تصحیف‌های گوناگون «سالم»

پیش تر گذشت که «سالم»، نام یکی از نیاکانِ جعابی است که در بسیاری از موارد در یادکرد از جعابی، نام وی نیز به عنوانِ جدِّ جعابی به میان آمده است. اما این نام دستخوش تصحیف‌های گوناگون شده است که یکی از شایع‌ترین آنها «سلم» است که در موارد انبوهی رخ داده است (ابونعیم اصفهانی، بی تا: ۵۹/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۹۳؛ قزوینی، ۱۴۰۸: ۴۷۱/۳). اما با توجه به اینکه در کتابت کهن، «الف» در برخی جاها (مانند

«ابراهیم» و «ابرهیم» نوشته نمی‌شده، روشن است که چنین تصحیفی دور از انتظار نیست.

آری، ممکن است این احتمال نیز مطرح شود که اصلاً نام واقعی وی «سَلَم» یا «سَلْم» بوده است و «سالَم» تصحیف از این واژه‌ها است. این احتمال، مؤید قابل توجهی نیز دارد و آن اینکه با جستجو در نرم‌افزارهای حدیثی شیعه و سنی، در می‌یابیم که «سلم» با اختلاف چشم‌گیری، بیشتر از «سالَم» در سندها به کار رفته است که احتمال تصحیف در این حجم، ضعیف‌تر است. گرچه در مقابل شاید گفته شود در کتابی همچون تاریخ بغداد که از مهم‌ترین منابع در شرح حال جعابی است، در ذیل عنوان وی، تنها «سالَم» آمده است و با وجود نسخه‌های متعدد از این کتاب، حتی به‌عنوان یک اختلاف نسخه نیز به «سلم» اشاره نشده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۳؛ برای دقت بیشتر، ر. ک به تصحیح دقیق‌تر تاریخ بغداد: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۴۲/۴).

از تصحیف‌های دیگر این واژه، باید به «سلیم» (ابن ماکولا، ۱۴۱۰: ۲۵۳)، «سلام» (ابن ندیم، ۱۴۱۷: ۲۷۹؛ ابونعیم، بی‌تا: ۳۶۰/۵، ۳۵۳/۶)، «سلمه» (خطیب بغدادی، ۱۹۸۵: ۳۱۲/۱)، «اسلم» (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۸۱/۴۲)، «سلیمان» (همان، ۲۳۲/۶؛ ۴۳۸/۲۳)، «مسلم» (سهمی، ۱۴۰۴: ۲۸؛ ابونعیم اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۱/۲؛ همو، ۱۴۱۹: ۷۴/۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۳۹، ۲۰۸)، «معلم» (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۷: ۳۷۴) اشاره کرد. در این میان، تصحیف‌های گوناگون این واژه در نسخه‌های مختلفِ فهرست شیخ طوسی جالب توجه است (طوسی، ۱۴۲۰: ۳۲۵-۳۲۶)، چنانکه برخی نیز به اضطراب نسخه‌های این کتاب در یادکرد این نام اشاره کرده‌اند (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲: ۶۱۵/۵).

در اینجا برای نمونه، به بررسی یک مورد که نام جعابی به صورت «محمد بن عمر بن مسلم» تصحیف شده است، می‌پردازیم؛

ابن عساکر می‌گوید:

«أخبرنا ابوعلی الحداد فی کتابه، ثم حدّثنی عبدالرحیم بن علی عنه، نا محمد بن عمر بن مسلم، نا عبداللّه بن محمد، نا أحمد بن عمران الأحنسی، نا ابوبکر بن عیاش قال: سمعت أبا إسحاق یقول: ما أقلت عینی غمضا منذ أربعین سنه» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۲۱/۴۶).

در اینجا شاید با نگاه اول، نمی‌توان به راحتی جعابی را تشخیص داد، خصوصا که ابوعلی حداد مستقیما نمی‌تواند از جعابی نقل کرده باشد؛ چرا که وی زادهٔ ۴۱۹ق و در طبقهٔ شاگرد شاگردانِ جعابی است (سمعانی، ۱۴۱۷: ۵۸۰). اما هنگامی که به سندی مشابه که دقیقا همین حدیث را نقل می‌کند، نگاه می‌کنیم، اتحاد «محمد بن عمر بن مسلم» با جعابی واضح می‌شود؛ چرا که در این سند، ابونعیم اصفهانی (استاد ابوعلی حداد) می‌گوید:

«حدثنا أبو أحمد الغطريفی و محمد بن عمر و محمد بن علی قالوا ثنا عبد الله ابن محمد ثنا أحمد بن عمران الاخنسی ثنا ابوبکر بن عیاش. قال سمعت أبا إسحاق یقول: ما أقبلت عینی غمضا منذ أربعین سنه» (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا: ۳۳۹/۴).

در سند ابونعیم، جعابی که با نام «محمد بن عمر» از وی یاد شده، دقیقا از همان عبدالله بن محمد روایت می‌کند و عبدالله نیز دقیقا از اخنسی. و متن روایت و روایان ذکر شده در سند نیز کاملا با روایت ابن عساکر مشترک‌اند. تردیدی نیست که «محمد بن عمر» که ابونعیم از او یاد کرده، همان جعابی است؛ چرا که وی از استادان ابونعیم است و ابونعیم در موارد انبوهی در کتاب‌های مختلف خود از وی روایت کرده است، چنانکه گذشت. آری، ابونعیم استادان دیگری نیز با نام «محمد بن عمر» داشته است، مانند محمد بن عمر جعفی<sup>۱</sup>، ولی ابونعیم معمولا از آنها به تنهایی با تعبیر «محمد بن عمر» یاد نکرده است<sup>۲</sup> و همچنین آنها در شهرت و جلالت، هرگز به سان جعابی نبوده و در شمار روایات نیز به وی نمی‌رسیده‌اند، تا ابونعیم بخواهد در یادکرد از آنها تنها به تعبیر «محمد بن عمر» بسنده کند، در حالی که با توجه به شهرتِ جعابی و فراوانیِ روایت‌های ابونعیم از او، این تعبیر ناخودآگاه ذهن‌ها را به سوی جعابی مشهور می‌برد. با این سخن، روشن می‌شود که «محمد بن عمر بن مسلم» در سند تاریخ دمشق نیز، همان جعابی است و واسطه‌ای میان ابوعلی حداد و جعابی افتاده است که احتمالا همان ابونعیم اصفهانی باشد.

۱. پیش‌تر به وی و روایت ابونعیم از او اشاره شد.

۲. مگر در جایی که در سندهای قبلی از آنها روایت کرده بوده و به قرینهٔ سندهای پیشین، از آنها با نام «محمد بن عمر» یاد کرده باشد.

### ۵-۱-۴- تصحیف‌های گوناگون «جعابی»

در برخی منابع، این واژه به صورت‌های گوناگونی تصحیف شده است، مانند: «حمانی» (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۳)، «خطابی» (مدینی، ۱۴۲۰: ۱/۳۴۰)، «جعانی» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۲/۳۴) و «جعالی» (خزاز، ۱۴۰۱: ۱۲۷، ۱۳۹). البته با توجه به شباهت روشن این واژه‌ها به «جعابی»، تشخیص آنها در بیشتر موارد آسان‌تر است.

### ۵-۱-۵- «محمد بن عمر بن الحسین»

در سندی، نام جعابی اینگونه آمده است: «محمد بن عمر بن الحسین الحافظ البغدادی» (طبری، ۱۳۸۳: ۱۵۵). ممکن است احتمال داده شود که این نام کسی جز جعابی است. اما باید گفت این شخص از نظر راوی و مروی عنه کاملاً با جعابی منطبق است؛ زیرا شیخ صدوق از این شخص نقل می‌کند که شاگرد جعابی است - چنانکه گذشت - و خود این شخص نیز از عبدالله بن یزید روایت می‌کند که جعابی نیز از این شخص روایت کرده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۶۵/۴۲)، خصوصاً که مضمون روایت عبدالله بن یزید هم در این حدیث، هم در آنجایی که جعابی از وی روایت کرده، فضیلتی از امام علی ع است که خود این نیز مؤیدی - هر چند بسیار کم‌رنگ - بر یکی بودن گرایش‌های عبدالله بن یزید در هر دو جاست. از سویی دیگر، «محمد بن عمر»، «الحافظ» و «البغدادی» نیز خود به وضوح نشان می‌دهند که این شخص همان جعابی است.

علت این تصحیف را نمی‌توان دقیقاً بیان کرد؛ اما این احتمال وجود دارد که ناسخ هنگام نوشتن «محمد بن عمر» (یعنی نام و نسب جعابی)، نگاهش به چند کلمه قبل‌تر سُرخورده است و نام «الحسین» را در «محمد بن علی بن الحسین» (یعنی نام شیخ صدوق در این سند) دیده و اشتباه آن را پس از «محمد بن عمر» نوشته است (شیبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۲۱۲۴/۷)؛ خصوصاً که نام‌های «عمر» و «علی» در برخی از کتابت‌ها، شبیه به یکدیگر بوده‌اند (همان: ۲/۸۴۳)، و در نتیجه، ممکن است ناسخ در نگاه عجلولانه، «محمد بن علی بن» را شبیه به «محمد بن عمر بن» دیده است و در نتیجه، کلمه «الحسین» را که بعد از «علی بن» بوده است، بعد از «عمر بن» نیز نگاشته است و باعث چنین تصحیفی شده است.

از دیگر تصحیف‌ها از این دست، می‌توان به افزوده شدن نامی دیگر میان سلسله نسب جعابی اشاره کرد، مانند «محمد بن علی بن عمر بن سلم» (ابونعیم، بی‌تا: ۱۹۰/۳، ۱۹۱).

### ۵-۱-۶- تصحیف‌های متنوع دیگر

گاهی نیز کنیه جعابی دستخوش تصحیف شده و به «ابو بطر» (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۳۲۵)، یا «ابو مکی» (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۲۶/۲۴)، تبدیل شده است. در مواردی نیز، چند تصحیف مختلف در نام جعابی رخ داده که تشخیص آن را دشوارتر می‌ساخته است. مانند «محمد بن عمرو بن اسلم» که هم در نام پدر جعابی و هم نام جلدش تصحیف شده است (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۲۹/۱؛ همو، بی‌تا: ۲۸۰/۲). گاه نیز نام وی به کلی دگرگون شده و به «محمد بن عبد الله بن عمر المقرئ الحافظ» تبدیل شده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۸۷/۴۲). توضیح اینکه این سند در تاریخ دمشق است که در آن - دست کم در چاپ موجود - تصحیف‌های انبوهی روی داده، به گونه‌ای که شاید کمتر صفحه‌ای از این کتاب بدون لغزش تصحیف باشد (چنانکه در آنچه گذشت، به نمونه‌های مختلفی از تصحیف‌ها در این کتاب اشاره شد). از سوی دیگر، «حافظ» مذکور در این سند، از شخصی به نام «الحسن بن عبد الله بن العباس التمیمی» از پدرش از امام رضا علیه السلام روایت می‌کند. و روایت‌های متعددی از جعابی از این شخص و دقیقا با همین سند که متعلق به روایت نسخه‌ای از امام رضا علیه السلام بوده است. از سوی دیگر، هیچ جای دیگری از منابع فریقین یافت نشد که کسی جز جعابی از حسن روایت کرده باشد. از این رو، به احتمال بسیار زیاد، در اینجا، «محمد بن عبد الله بن عمر المقرئ الحافظ» در واقع همان «محمد بن عمر الجعابی الحافظ» است که به گونه‌ای تعبیرهای «عبدالله» و «المقرئ» به میانه نام و نسب او سهوا افزوده شده است.<sup>۱</sup>

۱. البته، شایسته ذکر است در برخی از تصحیف‌های گوناگونی که گذشت، شاید تصحیف در خود نسخه خطی رخ نداده باشد، بلکه اشتباه یا تردیدی از سوی محقق کتاب در خوانش آن واژه در نسخه باشد. به عنوان مثال در مورد، تصحیف به «جعالی» که گذشت، محقق آن کتاب در یک جا، در کنار «جعالی»، داخل گروه واژه «الجعابی» را گذاشته است (خزاز، ۱۴۰۱: ۶۵) که احتمالا نشان‌دهنده تردید وی در خوانش آن باشد؛ گرچه از آنجا که محقق هیچ توضیحی نداده است، این احتمال نیز هست که این مطلب نشان‌دهنده اختلاف نسخه باشد.

## ۵-۲- تصحیف نام دیگران به نام وی

از آنجا که یکی از سرچشمه‌های مهم تصحیف، تبدیل واژه‌های نامأنوس به واژه‌های مأنوس است (شبییری زنجانی، ۱۳۸۲: ۳۵۷۵/۷)، و با توجه به شهرت زیاد جعابی که ذهن ناسخان را با نام وی آشنا می‌ساخته است، دور از انتظار نیست که نام راویان گمنام و کمتر شناخته‌شده، به نام وی تصحیف شود. البته نگارنده تا کنون موارد چندانی نیافته است که نام دیگران به نام جعابی تبدیل شده باشد، اما می‌توان از یک مورد جالب توجه یاد کرد.

در سند یک حدیث، خطیب بغدادی چنین می‌گوید:

«أخبرنا ابوسعید محمد بن حسنويه بن إبراهيم الأبيوردی أخبرنا ابوالحسن أحمد بن محمد بن عمر الجعابی أخبرنا محمد بن إسحاق السراج...» (خطیب بغدادی، ۱۹۹۷: ۸۳۷/۲).

ما هیچ‌جا شخصی به نام احمد بن محمد بن عمر جعابی نمی‌یابیم؛ بلکه چنانکه گذشت، ظاهراً تعبیر «جعابی» فقط برای شخص وی به کار رفته است، نه هیچ راوی دیگری. از این رو، ظاهراً تصحیفی در این سند رخ داده است. اما با توجه به راوی و مروی‌عنه، این تصحیف کاملاً روشن می‌شود؛ زیرا دقیقاً خود خطیب بغدادی در سند دیگری چنین گفته است:

«أخبرنا ابوسعید محمد بن حسنويه الأبيوردی، أخبرنا ابوالحسن أحمد بن محمد بن عمر الخفاف التیسابوری. أخبرنا ابوالعباس محمد بن إسحاق السراج...» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲، ۲۹۷).

مقایسه این دو سند، نشان می‌دهد که هم راوی از احمد و هم استاد وی در هر دو آنها یکی است و علاوه بر آن، در یکی از آنها کنیه وی «ابوالحسن» و در دیگری «ابوالحسن» آمده که تبدیل و تصحیف این دو به یکدیگر در فرآیند نسخه‌برداری‌ها بسیار محتمل است. از سویی دیگر، واژه «خفاف» و «جعابی» نیز شبیه یکدیگر بوده و با کم‌رنگ شدن نقطه‌ها و اندکی کشیده‌تر نوشتن برخی از حروف و یا محو شدن آنها، این دو واژه نیز به آسانی می‌توانند به یکدیگر تصحیف شوند. از این رو، روشن است که در سند اول «خفاف» به «جعابی» تصحیف شده است که احتمالاً علت آن

مأنوس بودنِ ذهنِ ناسخان با نامِ جعابی به خاطر شهرت بالای وی نسبت به نیشابوری است.

## نتیجه‌گیری

۱. مهم‌ترین نکته‌ها در فرآیند تمییز مشترکات و توحید مختلفات توجه به زادروز و تاریخ درگذشت راوی و همچنین استاد و شاگرد وی در سند است. در مرتبه بعد، توجه به تصحیف، تفنّن در تعبیر، انتساب راویان به مکان‌های مختلف و تدلیس، نقش مهمی در کشف هویت نام‌های مبهم دارند و در این مسیر، باید به تمام صفت‌ها و نسبت‌های راوی، از جمله: نام و سلسله نسب کامل، کنیه، قبیله، پیشه (مانند: قاضی)، القاب گوناگون از جمله، القاب حدیثی (مانند: حافظ) توجه داشت.
۲. دقت در تنوع نام‌های به کاررفته در یادکرد از جعابی در اسناد فریقین از جمله: «محمد بن عمر بن سالم»، «محمد بن سالم» و «ابوبکر بن البراء»، نشان از آن دارد که گاه برای نام بردن از یک راوی - حتی بدون در نظرگیری نام‌های تصحیف‌شده - تعبیرهای بسیار گوناگونی استفاده می‌شده است. توجه به این مطلب، می‌تواند برای ما ملموس سازد که به محض اختلاف‌های ظاهری در دو نام، آنها را به وجود دو شخص حمل نکنیم.
۳. تصحیف‌های گوناگون در نام‌بردن از جعابی، مانند تبدیل نام و نسب او به «محمد بن عمرو بن اسلم»، «محمد بن عمر بن بن الحسین»، «محمد بن عمر بن معلم» و «محمد بن عبد الله بن عمر المقرئ» به ما نشان می‌دهد که بی‌توجهی به عامل تصحیف، می‌تواند لغزش‌گاهی بزرگ در فرآیند تمییز مشترکات باشد.
۴. هر دو تعبیر «ابن جعابی» و «جعابی» درباره خود وی به کار رفته‌اند و هر یک از جهتی می‌تواند درست باشد. این نمونه جالب توجهی است که نشان می‌دهد گاهی یک شخص هم می‌تواند از یک لحاظ با تعبیر «فلانی» و هم از لحاظی دیگر با تعبیر «ابن فلانی» یاد شود و توجه به این نکته باعث می‌شود که هنگام مواجهه به این دوگانگی، ضرورتاً آن را به معنای وجود دو شخص متفاوت ندانیم.

## کتابنامه

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات أعلام الشیعه، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۳۰.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۴. —، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: سید مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۵. ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة مع التکمله، تحقیق: جلال الدین سیوطی و احمد غرناطی، بیروت، دارالکتب العلمی، ۱۴۲۹.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، اعلام العالم، تحقیق: احمد عماری زهرانی، بیروت، ابن حزم، ۱۴۲۳.
۷. —، المسلسلات، نسخه خطی پیاده شده در نرم‌افزار المکتبه الشامله.
۸. ابن دبیثی، محمد بن سعید، ذیل تاریخ مدینه السلام، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۷.
۹. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، تهذیب مستمر الاوهام، تحقیق: سید کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰.
۱۰. —، معالم العلماء، نجف، الحیدریه، ۱۳۸۰.
۱۱. —، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم، علامه، ۱۳۷۹.
۱۲. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الإنباه علی قبائل الرواة، تحقیق: ابراهیم ابیاری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۵.
۱۳. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵.
۱۴. ابن قطلوبغا، قاسم، الثقات ممن لم یقع فی الکتب السنه، تحقیق: شادی بن محمد بن سالم آل نعمان، صنعاء، مرکز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامیه، ۱۴۳۲.
۱۵. ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الإكمال، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۱۶. ابن ندیم، محمد بن اسحق، الفهرست، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۷.
۱۷. ابن یعقوب، عبدالله بن محمد، مسند ابی حنیفه، نسخه خطی در نرم‌افزار جوامع الکلم، ۲۰۰۴.
۱۸. ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، اخلاق الوزیرین، تحقیق: محمد بن تاویت الطنجی، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۲.
۱۹. ابوعلی خلیلی، خلیل بن عبدالله ابویعلی، الإرشاد فی معرفه علماء الحدیث، تحقیق: عامر احمد حیدر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۴.
۲۰. ابوموسی مدینی، محمد بن عمر، اللطائف من دقائق المعارف، تحقیق: محمد علی سمک، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
۲۱. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، المسند المستخرج علی صحیح مسلم، تحقیق: محمد حسن إسماعیل الشافعی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷.
۲۲. —، تاریخ اصبهان، تحقیق: سید کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰.
۲۳. —، حلیه الأولیاء، تحقیق: یوسف حوت، قاهره، دار ام القری، بی تا.
۲۴. —، دلائل النبوه، تحقیق: محمد رواس قلعه جی، عبد البر عباس، بیروت، دار النفائس، ۱۴۰۶.



۲۵. \_\_\_\_\_، کتاب الإمامة والرد على الرافضة / تثبيت الإمامة و ترتيب الخلافة، على بن محمد الفقيهی، مدینه منوره، مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۰۷.
۲۶. \_\_\_\_\_، معرفة الصحابه، تحقيق: عادل العزازي، رياض، دارالوطن للنشر، ۱۴۱۹.
۲۷. بحر العلوم، محمدمهدی بن مرتضی، الوائد الرجالیه، تحقيق: حسين و محمدصادق بحر العلوم، تهران، مكتبة الصادق، ۱۳۶۳.
۲۸. بیهقی، احمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبدالعلی حامد، رياض، الرشد، ۱۴۲۳.
۲۹. پاکتچی، احمد، مدخل «ابن جعابی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۳۰. تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعد الشده، تحقيق: عبود الشاجی، بیروت، دارصادر، ۱۳۹۸.
۳۱. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۳۲. \_\_\_\_\_، سؤالات الحاکم النیسابوری للدارقطنی، تحقيق: موفق بن عبدالقادر، رياض، المعارف، ۱۴۰۴.
۳۳. حسکائی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقيق: محمدباقر محمودی، تهران، إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۱.
۳۴. حسنی بغدادی، عبدالستار، «القاضي المحدث الحافظ ابن الجعابی البغدادي واحد»، کتاب شیعه، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
۳۵. حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم الأدياء، تحقيق: احسان عباس، بیروت، دارالغرب الإسلامي، ۱۹۹۳.
۳۶. خزاز، علی بن محمد، کفایة الأثر، تحقيق: عبداللطیف حسینی کوه کمره ای، قم، بیدار، ۱۴۰۱.
۳۷. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الجامع لأخلاق الراوی، تحقيق: محمود الطحان، رياض، المعارف، بی تا.
۳۸. \_\_\_\_\_، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: ابو عبدالله السورقي و ابراهيم حمدي المدني، مدینه منوره، المكتبة العلمیه، بی تا.
۳۹. \_\_\_\_\_، المتفق و المفترق، تحقيق: محمد صادق آیدن الحامدی، دمشق، دار القادری، ۱۹۹۷.
۴۰. \_\_\_\_\_، تاریخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲.
۴۱. \_\_\_\_\_، تاریخ بغداد، تحقيق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷.
۴۲. \_\_\_\_\_، تلخیص المتشابه فی الرسم، تحقيق: سکینه الشهابی، دمشق، دار طلاس، ۱۹۸۵.
۴۳. \_\_\_\_\_، موضح اوهام الجمع و التفریق، تحقيق: عبدالمعطی امین قلجی، بیروت، المعرفة، ۱۴۰۷.
۴۴. دارقطنی، علی بن عمر، رؤیة الله، تحقيق: ابراهيم العلی و احمد الرفاعی، الزرقاء - الأردن، المنار، ۱۴۱۱.
۴۵. ذهبی، محمد بن احمد، الموقظة فی علم مصطلح الحديث، تحقيق: ابوغده، حلب، المطبوعات الإسلامیه، ۱۴۱۲.
۴۶. \_\_\_\_\_، میزان الاعتدال، تحقيق: علی محمد الجاوی، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۸۲.
۴۷. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی اخبار قزوین، تحقيق: عزیزالله عطاردی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.
۴۸. الرشید العطار، یحیی بن علی، مجرد أسماء الرواة عن مالك، تحقيق: سالم بن أحمد السلفی، بی جا، مكتبة الغرباء الأثریه، ۱۴۱۸.

۴۹. —، نزهة الناظر فی ذکر من حدث عن أبي القاسم البغوی، تحقیق: مشعل مطیری، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۳.
۵۰. سریع، محمد بن عبدالله، مقدمه من حدث عن النبی هو و أبوه أو رأیاه، قاهره، نشر جامعة الدول العربیه، ۱۴۴۱.
۵۱. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الأنساب، حیدر آباد، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲.
۵۲. —، المنتخب من معجم شیوخ السمعانی، تحقیق: موفق بن عبدالله، ریاض، دار عالم الکتب، ۱۴۱۷.
۵۳. سهمی، حمزه بن یوسف، تاریخ جرجان، تحقیق: محمد عبدالمعید خان، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۷.
۵۴. —، سؤالات حمزة للدارقطنی، تحقیق: موفق بن عدالله، ریاض، المعارف، ۱۴۰۴.
۵۵. شبیری زنجانی، سید محمدجواد، توضیح الاسناد المشکله؛ اسناد الکافی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹.
۵۶. —، مدخل «تصحیف»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۷، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲.
۵۷. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب حج، قم، مرکز فقهی امام باقر علیه السلام، بی تا.
۵۸. —، کتاب نکاح، قم، رأی پرداز، ۱۴۱۹.
۵۹. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰.
۶۰. شهیدی، روح الله، «روش کشف تدلیس و انگیزه‌های آن در مناسبات روایی اسلامی؛ نمونه: روایتگری دارقطنی از جمعی»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۶۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
۶۱. طبری صغیر، محمد بن جریر (منسوب)، دلائل الامامه، قم، نشر بعثت، ۱۴۱۳.
۶۲. طبری، محمد بن ابی القاسم، بشارة المصطفی، نجف، الحیدریه، ۱۳۸۳.
۶۳. طوسی، محمد بن حسن، الأمالی، قم، الثقافة، ۱۴۱۴.
۶۴. —، فهرست کتب الشیعه، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبایی، قم، ستاره، ۱۴۲۰.
۶۵. عافی خراسانی، محمد، «بازشناسی تعبیرهای به کار رفته در نام بردن از ابوالفضل شیبانی در سندهای حدیثی»، مجله علوم حدیث، ۱۴۰۰ (چاپ الکترونیکی).
- [http://hadith.riqh.ac.ir/article\\_13187.html](http://hadith.riqh.ac.ir/article_13187.html)
۶۶. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، بهجة الآمال، تحقیق: محمدهادی یوسفی غروی و سید هدایة الله مسترحمی جرقویی و جعفر حائری، تهران، کوشانپور، ۱۴۱۲.
۶۷. فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، تاریخ نسابور، تحقیق: محمدکاظم محمودی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳.
۶۸. قفطی، علی بن یوسف، إنباه الرواة علی أنباه النحاة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۲۴.
۶۹. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، تحقیق: عبدالله نعمة، قم، الذخائر، ۱۴۱۰.
۷۰. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، (چاپ رحلی) بی جا، بی تا.
۷۱. مفید، محمد بن محمد، الأمالی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، گنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۷۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۵.
۷۳. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق: احمد عماری زهرانی، بیروت، ابن حزم، ۱۴۲۳.

## بررسی وثاقت یحیی ازرق از منظر رجالیان\*

□ علی خیاط<sup>۱</sup>

### چکیده

رجالیان درباره وثاقت یا عدم وثاقت برخی راویان اتفاق نظر و درباره برخی دیگر اختلاف نظر دارند. روشن شدن وضعیت راویان مورد اختلاف، نیاز به بررسی قرائن و مطالعه دیدگاه‌های فقیهان و رجالیان دارد. یکی از راویانی که رجالیان و فقیهان درباره او اختلاف نظر دارند و نام او در سند دسته قابل توجهی از روایات آمده، یحیی ازرق است. در این مقاله که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته است، وثاقت یا مجهول بودن یحیی ازرق مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش نشان از آن دارد که وی ثقه است و این شخص همان یحیی بن عبدالرحمن است که رجالیان درباره وثاقت وی اتفاق نظر دارند.

واژگان کلیدی: یحیی ازرق، یحیی بن حسان، یحیی بن عبد الرحمان، وثاقت

### مقدمه

بدون تردید، قرآن و سنت قطعی، دو منبع اصلی دستورات دینی هستند، اما اندک بودن سنت قطعی از سویی و گستردگی امور نوپدید از دیگر سو، مکلف را ناگزیر وادار به استفاده از ادله ظنی می‌کند؛ روشن است که اعتبار ادله ظنی، متوقف بر بررسی

سندی و محتوایی است و راستی آزمایی درستی سند از مسیر روشن شدن وضعیت راویان می‌گذرد. بنابراین، نیاز به بررسی وضعیت راویان و میزان دخالت این بررسی در پذیرش روایت آنها و نقش آن در ترجیح روایات متعارض و به طور کلی در استنباط احکام، جای انکار ندارد.

رجالیان درباره وثاقت یا عدم وثاقت برخی راویان اتفاق نظر دارند و درباره برخی اختلاف نظر دارند. روشن شدن وضعیت راویان مورد اختلاف، نیاز به بررسی قرائن و مطالعه دیدگاه‌های فقیهان و رجالیان دارد. یکی از راویانی که رجالیان و فقیهان درباره او اختلاف نظر دارند و نام او در سند دسته قابل توجهی از روایات آمده، یحیی ازرق است که بررسی وضعیت رجالی او اثر مهمی را در ابواب مختلف فقهی بجای خواهد گذاشت، خصوصاً اینکه نام‌های مشابهی در اسناد روایات وارد شده که عبارتند از یحیی بن عبدالرحمن و یحیی بن حسان و این مطلب ضرورت پرداختن به شخصیت این راوی و اشتراک این اسامی را مشخص تر می‌کند.

دغدغه این پژوهش بررسی شخصیت رجالی یحیی ازرق و یکی دانستن وی با یحیی بن عبدالرحمن است؛ ضمن اینکه در این مقاله برآنیم که با روش تجمیع قراین وثاقت یحیی بن ازرق را به اثبات برسانیم.

### پیشینه پژوهش

نام یحیی بن ازرق به‌عنوان یکی از راویان حدیث در کتاب‌های رجالی و فقهی به چشم می‌خورد (شیخ صدوق، ۱۳۶۳: ۵۰۷/۴؛ اردبیلی، ۱۹۸۲: ۳۳۱/۲؛ خوئی، ۱۳۷۲: ۴۴/۲۱)؛ اما بر اساس تتبع نگارنده، تاکنون پژوهش مستقلی در باب وثاقت یحیی ازرق انجام نشده است؛ لذا این مقاله بر آن است که وثاقت او را از دیدگاه علم رجال مورد کنکاش قرار دهد.

### ۱- دیدگاه رجالیان و فقیهان درباره یحیی ازرق

در کتب رجالی و در لابلای کتب فقهی نظرات مختلفی نسبت به وثاقت یحیی ازرق و نام‌های مشابهی که در سند روایات به چشم می‌خورد، ابراز شده است؛ در این قسمت به طرح و بررسی این نظرات می‌پردازیم؛

## ۱-۱- امام خمینی (ره)

چنانکه از عبارت مرحوم امام در کتاب البیع استفاده می‌شود، ایشان قائل به مجهول بودن و عدم وثاقت یحیی ازرق شده‌اند؛ عبارت ایشان چنین است: «... کروایة منسوبة إلى یحیی الأزرق، وهو مجهول، والروایة ضعیفة...»؛ (خمینی، ۱۳۹۲: ۱/۴۳۵).

## ۱-۲- آیت الله خوئی

سخنان آیه الله خوئی درباره یحیی ازرق در نهایت اضطراب و آشفتگی است و در مواضع مختلف نظرات متفاوتی از ایشان به چشم می‌خورد.

### ۱-۲-۱- نظر آیت الله خوئی در «معجم رجال الحدیث»

چنانکه در کتاب معجم رجال الحدیث در مورد یحیی ازرق قائل به مجهول بودن و عدم وثاقت شده‌اند؛ ایشان در بررسی احوال یحیی بن حسان کوفی (به شماره ۱۳۵۰۴) می‌نویسد: «از ظاهر سخنان شیخ طوسی که یحیی ازرق، یحیی بن حسان و یحیی بن حسان کوفی را به طور جداگانه جزو اصحاب امام صادق علیه السلام بر شمرده، چنین بر می‌آید که یحیی ازرق غیر از دو نفر بعدی است. همان‌گونه که یادکرد یحیی بن عبدالرحمن ازرق به طور جداگانه، نشان از آن دارد که یحیی ازرق با یحیی بن عبدالرحمن متفاوت است، بر این اساس، ادعای صدوق مبنی بر اینکه یحیی ازرق همان یحیی بن حسان ازرق است، با این توجیه که کلمه عبدالرحمن به حسان تحریف شده، باعث دست برداشتن از آن (ظهور سخن شیخ در تفاوت این دو) نمی‌شود، زیرا یحیی بن حسان نام سه نفر است که یکی از آنها ملقب به ازرق است و همه آنها مجهول بوده و وثاقتشان ثابت نشده است» (خوئی، ۱۳۷۲: ۴۴/۲۱).

### ۱-۲-۲- نظرات آیت الله خوئی در مباحث فقهی

اما در فقه، ایشان در کتاب حج با تأکید بر دیدگاه خود در معجم رجال حدیث مبنی بر اینکه او [؟] مردد بین ثقه و غیر ثقه بوده بلکه او فرد سومی است، می‌نویسد: «اما نیابت از فرد زنده [در حج]، روایت یحیی ازرق به طور خاص بر آن دلالت می‌کند، امام می‌فرماید: (من حج عن إنسان اشتراکاً)، اطلاق عبارت «من حج» شامل کودک

می‌شود...، اما در سند این روایت بحث است زیرا؛ یحیی ازرق مردد است میان یحیی بن عبدالرحمن ثقه که از راویان مشهور و دارای کتاب است و بین یحیی بن حسان کوفی ازرق که توثیق نشده است. و چه بسا گفته شود: یحیی ازرق یاد شده در آسانید من لایحضر، به خاطر شهرتش به یحیی بن عبدالرحمن انصراف دارد؛ اما این سخن بعید است، زیرا شیخ از یحیی ازرق به‌طور مستقل در برابر یحیی بن عبدالرحمن و یحیی بن حسان یاد می‌کند؛ بنابراین روشن می‌شود که وی فرد سومی است که توثیق نشده است و قرینه‌ای بر انصراف وی به یحیی بن عبدالرحمن ثقه وجود ندارد، پس روایت ضعیف است» (همو، بی‌تا: ۱۴/۲).

سپس در جای دیگر، اشتراک را مضر نمی‌داند و از همین روایت به معبره، تعبیر کرده می‌نویسد: «در باره نیابت از زنده، نص به گونه‌ای آمده که اطلاق شامل کودک نیز می‌شود، آن‌چنان‌که در روایت معتبر یحیی ازرق (من حج عن انسان اشتراکا) آمده است زیرا اطلاق (من حج) شامل کودک می‌شود و ظاهر عبارت (عن انسان) انسان زنده است. سند آن دارای ایراد نیست زیرا یحیی ازرق، اگرچه بین ثقه و غیر ثقه مشترک است اما ظاهراً به یحیی بن عبدالرحمن ثقه انصراف دارد زیرا از جمله راویان مشهور و از افراد دارای کتاب است (همان، ۱۵۷/۳-۱۵۸).

سپس با تکرار آنچه در آغاز گفته بود مبنی بر اشتراک این فرد و مردد بودن بین ثقه و غیر ثقه، می‌نویسد: «طریق صدوق به یحیی ازرق در مشیخه درست است، اما وی در مشیخه به یحیی بن حسان ازرق تصریح می‌کند و این فرد توثیق نشده است بلکه با این عنوان، روایتی از وی در کتب اربعه وجود ندارد. ای بسا احتمال داده شود این فرد [یحیی بن حسان] تحریف یحیی بن عبدالرحمن ازرق بوده و یادکرد وی در مشیخه، ناشی از اشتباه نسخه برداران باشد، اما این احتمال بسیار بعید است زیرا بین عبدالرحمن و حسان تفاوت بسیار زیادی است. از ظاهر سخنان شیخ طوسی که هر یک از یحیی ازرق، یحیی بن حسان و یحیی بن حسان کوفی را به‌طور جداگانه جزء اصحاب امام صادق علیه السلام بر شمرده (رجال طوسی: ۳۲۲/ ۴۸۱۳، ۴۸۰۰، ۴۷۸۸، ۴۸۱۲)، چنین بر می‌آید هریک غیر از دیگری است و آنها افراد متعدد هستند، بنابراین، یحیی ازرق در سند مردد بین ثقه و غیر ثقه است زیرا تنها یحیی بن عبدالرحمن ازرق توثیق شده است (همان، ۲۵۵/۵-۲۵۶).

سپس از احتمالی یاد می‌کند که نشان دهنده تمایل وی به آن است، زیرا در ابتدا این فرد را مردد بین ابن حسان و ابن عبدالرحمن می‌داند و وجود فرد دیگری غیر از این دو را نفی می‌کند و در نهایت بر پایه این قرینه که از ابن حسان در کتب اربعه روایتی وجود ندارد، به تطبیق آن فرد بر ابن عبدالرحمن ثقه می‌رسد و آنچه در مشیخه من لایحضر آمده را ناشی از اشتباه در تطبیق دانسته می‌نویسد: «احتمال دارد مراد از یحیی الازرق در سند، یحیی بن حسان و یحیی بن عبدالرحمن الازرق باشد و شاید غیر این دو، فرد دیگری وجود نداشته باشد؛ و تکرار در کلمات شیخ کم نیست، و احتمال دارد این تکرار ناشی از این باشد که شیخ خود را متعهد به یادکرد رجال سند بر اساس حروف الفبا نمی‌داند و در نتیجه دچار سهو و اشتباه می‌شود؛ در جایی از شخصی نام می‌برد و آن را فراموش کرده در جای دیگر مجدداً از وی یاد می‌کند. به هر حال، یحیی ازرق بین دو نفر مردد است: یحیی بن حسان و یحیی بن عبدالرحمن، آن که معروف و دارای کتاب است، یحیی ازرق است، اما یحیی بن حسان دارای یک روایت در مجموع کتب اربعه نیست در نتیجه اطلاق یحیی ازرق به فرد معروف یعنی ابن عبدالرحمن انصراف دارد، اما اینکه صدوق در مشیخه گفته آنچه در کتاب از یحیی ازرق روایت کرده از یحیی بن حسان ازرق است، ناشی از اشتباه در تطبیق است، زیرا گمان کرده یحیی ازرق مذکور در سند، یحیی بن حسان الازرق است، زیرا یحیی بن حسان در کتب اربعه اصلاً روایت ندارد» (همان، ۲۵۶/۵) بعلاوه ایشان در موضع دیگری از کتاب نیز به توثیق وی می‌پردازد (همان، ۳۱۴/۵).

ایشان در سخنی مشابه در کتاب الصوم ذیل همین روایت، اولاً این فرد را مردد می‌داند [بین ثقه و غیر ثقه] و بر درستی آنچه در مشیخه من لایحضر آمده، تأکید می‌کند و در ادامه یحیی ازرق را با ابن عبدالرحمن ثقه یکسان انگاشته و آنچه در مشیخه آمده را اشتباه دانسته، می‌نویسد: "دومین مورد آنها همان چیزی است که شیخ از او، از نخعی - ایوب بن نوح - از صفوان از یحیی ازرق، از ابوالحسن رضی الله عنه نقل کرده که می‌فرماید:

از او در مورد مردی پرسیدم که در روز ترویه در حج تمتع، قربانی نداشت پس روز ترویه و روز عرفه روزه گرفت، فرمودند: "یک روز دیگر پس از روزهای تشریق روزه می‌گیرد."

این روایت را صدوق با اسناد خود از یحیی ازرق روایت کرده است. در باره سند آن، ایراد شده به اینکه یحیی ازرق، مردد بین ابن حسان ضعیف و ابن عبدالرحمن ثقه است. دور از ذهن نیست که این همان اولی باشد، زیرا صدوق آنرا از یحیی ازرق نقل می‌کند، سپس در مشیخه می‌گوید: «وما أرويه عن یحیی الأزرق فقد رویته عن... إلى أن یقول عن یحیی بن حسان الأزرق». معلوم می‌شود که مراد او از آنچه به‌طور مطلق در من لایحضر آورده ابن حسان، ضعیف است، بنابراین هم‌چنانکه روشن است، در روایت شیخ نیز مراد همان است. آنچه برخی از آنها احتمال داده‌اند مبنی بر اینکه نسخه مشیخه دارای اشتباه است و درست آن عبدالرحمن است، مسموع نیست. آنچه در خاتمه وسائل به نقل از مشیخه من لایحضره الفقیه آمده است: «وما کان فیه عن یحیی بن حسان الأزرق فقد رویته عن أبی - إلى قوله - عن یحیی بن حسان الأزرق». با توجه به تکرار نام حسان در صدر و ذیل، قطعاً اشتباه است، زیرا صدوق در من لایحضر حتی یک روایت از یحیی بن حسان نقل نکرده بلکه همه با عنوان یحیی ازرق است. درست آن چیزی است که ما انجام دادیم و نام وی را در ذیل روایت آوردیم و از صدر روایت حذف کردیم. به هر حال مراد از این فرد در روایت من لایحضر، ابن حسان است، پس در روایت شیخ نیز چنین است، چون یک روایت است و هیچ فرقی بین آنها نیست، جز اینکه صدوق از ابوابراهیم رضی الله عنه و شیخ از ابوالحسن رضی الله عنه روایت می‌کند که با توجه به اینکه هر دو کنیه امام موسی بن جعفر رضی الله عنه است، تأثیری در مدعا ندارد و به همین جهت روایت، ضعیف شمرده شده است. بنابراین، مبتنی بر بحث مشهور جبران یا عدم جبران ضعف سند با عمل مشهور است و از آنجا که ما قائل به جبران نیستیم، روایت از اعتبار ساقط است در نتیجه برای فتوا مستندی وجود ندارد هم‌چنانکه در مدارک به آن تصریح کرده است. به رغم این، اما ظاهراً روایت معتبر است و مراد از یحیی ازرق، ابن عبدالرحمن است نه ابن حسان ضعیف؛ اولاً به دلیل این که ابن حسان از اصحاب صادق رضی الله عنه است هم‌چنانکه شیخ در رجال خود به آن تصریح کرده و ابن عبدالرحمن از اصحاب امام کاظم رضی الله عنه است، و همان‌طور که دیدید روایت از موسی بن جعفر رضی الله عنه است. ثانیاً از ابن حسان در مجموع فقه حتی یک روایت هم گزارش نشده است بنابراین او جزو راویان نیست هر چند شیخ او را از اصحاب صادق رضی الله عنه دانسته



است زیرا کار شیخ احصاء همه مصاحبان و معاصران امام است اعم از اینکه از آن حضرت روایت کرده باشد یا نه، تا آنجا که حتی منصور دوانیقی را نیز از اصحاب صادق علیه السلام به شمار آورده است. اما یحیی بن عبدالرحمن از راویان مشهور است و کتابی دارد که علی بن حسن بن رباط و ابن سماعه و قاسم بن اسماعیل قرشی از وی روایت کرده اند. بنابراین شهرت او در میان راویان، به ویژه با توجه به نبود روایتی از ابن حسان، اقتضای انصراف عنوان مطلق (یحیی الازرق) به وی (ابن عبدالرحمن) دارد. مؤید این مطلب، آن است که شیخ در تهذیب در باب خروج به صفا، روایتی از صفوان و علی بن نعمان از یحیی بن عبدالرحمن الازرق آورده و در باب زیادات در فقه الحج همین روایت را با همین متن و سند آورده، اما آن را از یحیی ازرق روایت کرده است هم چنانکه صدوق نیز در من لایحضر، در باب حکم قطع سعی، همین گونه آورده است. بنابراین، ظاهراً مراد از یحیی ازرق همان ابن عبدالرحمن است. از مجموع مطالب پیش گفته، چنین برمی آید که آنچه فقیه در مشیخه گفته: «عن یحیی بن حسان الازرق»، یا ناشی از اشتباه کاتبان بوده یا اشتباه شیخ در نگارش و یا اجتهاد ایشان بوده که پنداشته آنچه از مشایخ خود از یحیی ازرق روایت کرده مراد ابن حسان است در حالی که اشتباه کرده است (همو، ۱۴۳۰: ۲۲/۲۸۲-۲۸۳).

همچنین وی در کتاب نکاح سخنی دارد که تأکید بر اشتراک بین ابن حسان و ابن عبدالرحمن دارد: «... فإن یحیی هذا مشترك بین یحیی بن حسان الازرق المجهول و یحیی بن عبد الرحمن الازرق الثقة» (همو، ۱۴۳۰: ۷/۳۳).

### ۱-۳- دیدگاه توثیق

برخی رجالیان همچون مرحوم تستری با این استدلال که وی همان ابن عبدالرحمن و ابن حسان است، وی را توثیق کرده اند،<sup>۱</sup> برخی با بررسی کتب روایی و نبود حتی

۱. یحیی بن حسان الازرق کان من أصحاب الإمامین أبی الحسن موسی وأبى الحسن الرضا علیهما السلام وهو متحد مع یحیی بن عبد الرحمن الازرق وجاء فی الأخبار بلفظ یحیی الازرق وهو ثقة (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۰۷)؛

در قاموس الرجال آمده است: «أقول: الظاهر أن الأصل فیهما واحد، والاختلاف فیہ من باب اختلاف النظر (تستری، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۲۷ و ۳۶؛ همان، ۶۲-۶۳)؛ تفرشی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۷۵»

یک روایت از ابن حسان در کتب اربعه، یکی بودن وی را با ابن عبدالرحمن استفاده کرده و قائل به توثیق او شده‌اند (اردبیلی، ۱۹۸۲: ۳۳۱/۲)؛ به طوری که می‌توان گفت در همه کتاب‌های روایی، فقهی و غیر فقهی، حتی یک روایت از وی وجود ندارد. در این میان دیدگاه توقف نیز در نظرات فقیهان به چشم می‌خورد.<sup>۱</sup>

## ۲- منشأ اختلاف در مورد یحیی ازرق و قراین وثاقت وی

از نظر نگارنده، علت این اختلاف نظر درباره یحیی ازرق دو چیز است: الف) ظاهر سخن شیخ در کتاب «الرجال» که یحیی بن عبدالرحمن ازرق، یحیی بن حسان کوفی و یحیی ازرق را به طور جداگانه از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۳۲۱)، و این تصور را ایجاد کرده که آنها افراد متعددی هستند. ب) ظاهر کلام شیخ صدوق در مشیخه که به صراحت بیان می‌کند هر چه از یحیی ازرق روایت کرده، مقصودش یحیی بن حسان ازرق است.<sup>۲</sup>

بنابراین بایسته است بر این دو علت متمرکز شویم تا واقعیت روشن شود. اما نسبت به ظاهر سخن شیخ، باید گفت این ظهور اعتباری ندارد زیرا ظهور تصویری ابتدایی است که با اندکی بررسی و توجه به قرآن، از بین می‌رود؛ برخی از این قرآن عبارتند از:

- اینکه شیخ از یحیی بن عبدالرحمن ازرق، یحیی بن حسان کوفی، یحیی بن حسان و یحیی ازرق به صورت جداگانه نام می‌برد و تنها نفر اول و آخر را با قید «ازرق» معرفی می‌کند، این گمان قوی را ایجاد می‌کند که فرد آخری (یحیی ازرق) دقیقاً همان یحیی بن عبدالرحمن ازرق است.
- شیخ به صراحت بیان می‌کند ابن حسان از یاران امام صادق علیه السلام است و از وی در مجموعه اصحاب امام کاظم علیه السلام یاد نکرده، در حالی که اولین فرد یعنی یحیی بن عبدالرحمن را جزو اصحاب امام کاظم علیه السلام شمرده است. با توجه به اینکه بیشتر

۱. ویحیی الأزرق حاله مجهول (روحانی، ۱۴۳۵، ج ۱۴، ص ۳۱۶)

۲. لأنه قال: وما كان فيه عن یحیی الأزرق (إلی أن قال) عن أبان بن عثمان، عن یحیی بن حسان الأزرق (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۰۷).

روایات یحیی ازرق از امام کاظم علیه السلام است، به احتمال قوی او همان ابن عبدالرحمن ثقه است.<sup>۱</sup>

برخی از روایات یحیی ازرق از امام کاظم علیه السلام عبارتند از:

۱. شیخ در کتاب «تهذیب» در فصل «الخروج الی الصفا» از صفوان و علی بن نعمان از یحیی بن عبدالرحمن ازرق روایتی را می‌آورد و این روایت را با همین سند و متن در کتاب «فقه الحج» در فصل «الزیادات» آورده، اما آن را از یحیی ازرق روایت کرده است، همانگونه که شیخ صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» در باب «حکم من قطع علیه السعی» این روایت را این گونه آورده است؛ در نتیجه مشخص می‌گردد مقصود از یحیی ازرق (به طور مطلق) همان ابن عبدالرحمن است.

بر هر کسی که آشنا به رویه شیخ در کتاب «رجال» است، پوشیده نیست که وی در یادکرد نام راویان، ملتزم به آوردن نام آنها طبق حروف الفبا نیست، این خود باعث شده تکرار نام راویان در کتاب رجال کم نباشد؛ در نتیجه گاهی از فردی نام می‌برد و آن را فراموش می‌کند و در جای دیگر، مجدداً از وی نام می‌برد که منجر به این توهم می‌گردد که آنها دو فرد متفاوت هستند لذا این احتمال قوی وجود دارد که مقصود شیخ از یحیی ازرق که نامش در اسناد آمده یا یحیی بن حسان و یا یحیی بن عبدالرحمن ازرق است و شاید افراد دیگر غیر از این دو، وجود خارجی نداشته باشند. اما درباره ابن حسان قابل ذکر است که شیخ در کتاب «الفهرست» و همچنین نجاشی در کتاب «رجال» نام وی را جزو کسانی که دارای کتاب یا روایت بوده اند نیاورده است، و در همه ابواب فقهی یک روایت از وی گزارش نشده است؛ لذا وی جزو راویان نبوده است. البته همان طور که قبلاً گفته شد شیخ او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است، زیرا شیوه شیخ آن بوده است که اسامی همه صحابیان و معاصران امام صادق علیه السلام را صرف نظر از اینکه از آن حضرت روایت کرده اند یا روایت نکرده اند گردآورده، به گونه‌ای که ایشان حتی برخی از خلفاء عباسی همچون منصور دوانیقی را نیز جزو اصحاب امام علیه السلام برشمرده است. این در حالی است که یحیی بن عبدالرحمن از راویان

۱. در حاشیه نقد الرجال تفرشی این گونه آمده است: «فظهر أن من یروی عنه صفوان و علی بن النعمان هو هذا لا ابن حسان فإنه لم یرو عن الکاظم علیه السلام» (تفرشی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۵۰۷).

مشهور بوده و کتابی نیز دارد که علی بن حسن رباط و ابن سماعه و قاسم بن اسماعیل قرشی از وی روایت نموده اند؛ بنابراین، شهرت او در میان راویان به‌ویژه با توجه به کتب روایی و با توجه به نبود گزارش روایتی از ابن حسان، موجب انصراف اطلاق یحیی ازرق به فرد شناخته شده از میان این دو فرد یعنی ابن عبدالرحمن ثقه می‌شود و روایت صفوان از وی و اینکه او از راویان کتاب وی است، مؤید این مدعاست.

گفته شده این انصراف (انصراف یحیی بن حسان به یحیی بن عبدالرحمن)، قابل پذیرش نیست، تنها می‌توان گفت از باب ملحق کردن فرد مشکوک به اعم، نسبت به اینکه مراد از این فرد، یحیی بن عبدالرحمن ثقه است، گمان ایجاد می‌شود و روشن است که گمان ارزش و اثری ندارد و روایت صفوان از یحیی بن عبدالرحمن در بیشتر موارد، نمی‌تواند قرینه بر این باشد که مراد از یحیی بن حسان در اینجا نیز یحیی بن عبدالرحمن است، مگر از آن روی که با گمان، فرد مشکوک را به افراد عام تر و غالب آن ملحق می‌کنند (فیاض، بی‌تا: ۵۳۷/۱۰).

اولاً: در پاسخ به این ایراد باید گفت آنچه ادعا شده عبارت از انصراف این عنوان (یحیی ازرق) به فرد مشهور است و انصراف از مقوله ظهور است، لذا اشکال وارد نیست زیرا منشأ این ظهور غلبه نیست تا گفته شود چیزی بیش از گمان ایجاد نمی‌کند بلکه منشأ آن عبارت از این است که اگر مراد از وی همان فرد مشهور باشد، نیازی به قرینه برای تعیین مراد از وی ندارد به جهت اینکه شهرت برای تعیین وی کفایت می‌کند در حالی که اگر مراد از وی فرد غیر مشهور (مبهم) باشد، تعیین، نیاز به قرینه دارد و آنچه جای توجه دارد این است که هر گاه یکی از دو فرد مطابق با عنوان باشد به گونه‌ای که بدون قرینه حاکی از آن باشد و فرد دیگر به گونه‌ای باشد که جز با قرینه از آن حکایت نکنند، این خود باعث انصراف عنوان به فرد اول می‌شود؛ همانطور که اصولیان در دلالت امر بر وجوب می‌گویند که در اینجا دو اراده است، یک اراده الزامی که از آن به وجوب تعبیر می‌کنند و اراده دیگری که آمیخته به راضی بودن آمر به عدم انجام آن است که از آن به ندب تعبیر می‌کنند و از آنجا که بیان اراده الزامی نیازی به ضمیمه چیزی ندارد و با همین صیغه امر قابل بیان است، اما بیان اراده دیگری (ندب) که آمیخته با رضایت آمر به عدم انجام است، نیاز به انضمام قرینه و توجه دارد،

این خود موجب ظهور عنوان امر در اراده الزامی می‌شود.

ثانیا: روایت صفوان از وی، از قرینه‌های ظهور عرفی عنوان یحیی ازرق در یحیی بن عبدالرحمن است؛ همانطور که در اصول آمده این به دلیل تقارنی است که خود منشأ قرینه بودن فراوانی کاربرد برای انصراف است. به‌عنوان نمونه، اگر واژه عالم به طور فراوان در معنی فقیه به کار برده شود، تقارنی بین تصویر عالم و تصویر فقیه لازم می‌آید و موجب انصراف عالم به فقیه می‌شود؛ وضعیت در مورد بحث همین گونه است؛ فراوانی زیاد روایت صفوان از یحیی بن عبدالرحمن و نام بردن از وی به‌عنوان یحیی ازرق، موجب تقارن تصویر صفوان و تصویر یحیی بن عبدالرحمن می‌شود؛ بنابراین روایت صفوان از وی، از قرینه‌های ظهور عرفی است. با توجه به آنچه گفته شد موضوع مورد بحث، از باب الحاق فرد مشکوک به عام نیست تا گفته شود این در نهایت موجب ظن است که دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد.

صدوق در مشیخه نسبت طریق خود به یحیی الأزرق را بیان کرده است،<sup>۱</sup> در حالی که به طریق خود به یحیی بن عبدالرحمن الأزرق اشاره‌ای نکرده است؛ از این امر چنین بر می‌آید که صفوان از یحیی بن حسان ازرق نیز روایت می‌کند و اینکه مرادش از عنوان مطلق که در کتاب من لایحضر آورده، همان ابن حسان ضعیف است. البته این ظهوری ابتدایی است که با توجه به قرینه‌ها باید از آن دست برداشت. برخی از این قرائن عبارتند از:

اول: از سخن اردبیلی که می‌گوید: «یحیی بن عبد الرحمن الأزرق الأنصاری مولی کوفی ثقة روی عن أبي عبد الله و أبي الحسن. له كتاب رواه عنه علي بن الحسن الطاطری و ابن سماعه و روی نفس الكتاب أيضا حمید عن القاسم بن إسماعیل القرشی عن یحیی الأزرق» برمی‌آید که یحیی ازرق در پایان این عبارت، همان یحیی بن عبدالرحمن است که از وی در آغاز نام برده است (تقرشی، ۱۴۱۸: ۷۵/۵؛ اردبیلی، ۱۹۸۲: ۳۳۱/۲).

دوم: نظر اردبیلی مبنی بر قوی بودن یکسان بودن ابن عبدالرحمن و ابن حسان است

۱. و كلما كان في هذا الكتاب عن یحیی الأزرق فقد رویته عن فلان عن فلان عن أبان بن عثمان عن یحیی بن حسان الأزرق (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۰۷).

که با توجه به کتب روایی ابراز شده است، چرا که صدوق در من لایحضر حتی یک روایت از یحیی بن حسان روایت نکرده بلکه هر چه روایت کرده از یحیی ازرق است. (همان).

سوم: همچنین از سخن اردبیلی که می‌گوید: راوی از ابن عبدالرحمن، صفوان و علی بن نعمان است که هر دو روایاتی را به متن یکسان از یحیی ازرق روایت می‌کنند، گمان قوی به یکسان بودن این دو ایجاد می‌شود؛ به عنوان نمونه، شیخ در باب «الخروج الی الصفا» روایتی را از صفوان و علی بن نعمان از یحیی بن عبدالرحمن می‌آورد و همین روایت را در باب «الزیادات فی فقه الحج» را می‌آورد اما آن را از یحیی ازرق روایت می‌کند. صدوق نیز همین روایت را در باب «حکم من قطع علیه السعی» از یحیی ازرق روایت می‌کند. بنابراین همان‌طور که آیت الله خوئی اظهار داشته مراد از یحیی ازرق به طور مطلق، ابن عبدالرحمن است.

امکان دارد این ایراد وارد شود که از کتاب تهذیب در باب «الخروج الی الصفا» چنین برمی‌آید که صفوان، همان‌طور که از یحیی بن عبدالرحمن ازرق روایت می‌کند، از یحیی ازرق نیز روایت می‌کند، اما همین روایت را در من لایحضر از یحیی ازرق روایت کرده است، سپس در مشیخه می‌گوید هر آنچه در این کتاب از یحیی ازرق روایت شده، آنها را از ابان بن عثمان از یحیی بن حسان ازرق روایت کردم، اما از طریق خود به یحیی بن عبدالرحمن یاد نکرده است؛ بنابراین، روشن می‌شود که صفوان از یحیی بن حسان ازرق نیز روایت می‌کند، در نتیجه تمایز این دو از هم مشکل می‌شود و به عبارت دیگر، صدوق در مشیخه طریقی را به یحیی بن حسان ذکر کرده است اما طریقی به یحیی بن عبدالرحمن نیاورده است، در این صورت چگونه می‌توان روایت را به اعتبار وثاقت یحیی بن عبدالرحمن، معتبر شمرد؟

در پاسخ گفته می‌شود: اولاً این ناشی از اشتباه در تطبیق است، به این بیان که مراد صدوق یحیی بن عبدالرحمن بوده اما آن را اشتباهاً بر یحیی بن حسان تطبیق کرده است و یا اینکه صدوق دچار اشتباه شده است، چرا که یحیی بن حسن به هیچ عنوان روایتی در کتب اربعه ندارد؛ یا آن‌طور که مرحوم شوشتری (شوشتری، ۱۴۲۲: ۲۸/۱۱)، گفته، این ادعا مبتنی بر اجتهاد وی می‌باشد، یعنی مشایخ صدوق روایاتی را از یحیی ازرق برای او

نقل کرده‌اند و صدوق چنین پنداشته که مراد از یحیی ازرق همان ابن حسان است.  
ثانیاً: صفوان از یحیی بن حسان روایت نمی‌کند تا گفته شود تمایز بین آنها دشوار

۱. بل الموجود إما یحیی الأزرق و إما یحیی بن عبد الرحمان الأزرق؛ ومن المناسب ذکر اسناد جمیع ما فی الأربعة من روایات ابن الأزرق لیُتضح المدعی؛ [۱/۱] الإستبصار/۳/۳۰۷ [۱/۱/۱۰۹۱]: الحسين بن سعید عن صفوان بن یحیی عن الأزرق عن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر علیه السلام قال سألته... قال
- [۱/۱] الکافی/۶/۵۴۷ [۱/۱۱]: عدة من أصحابنا [تعلیق] عن أحمد بن محمد [ضمیر] عن محمد بن علی عن رجل عن یحیی الأزرق قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول (ضعیف بمحمد بن علی ابوسمینه)
- [۲/۱] الکافی/۶/۵۴۸ [۱/۱۷]: علی بن ابراهیم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن محمد بن عمرو عن ابراهیم بن السندی عن یحیی الأزرق قال قال أبو عبد الله علیه السلام احتقر أمير المؤمنین علیه السلام (ضعیف بمحمد بن عمر ابراهیم السندی)
- [۱/۲] الکافی/۷/۱۳۹ [۱/۷]: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن النعمان عن یحیی الأزرق قال سألت أبا عبد الله علیه السلام... قال
- [۱/۳] التهذیب/۵/۳۴۵ [۱/۱۰۸/۱۱۹۵]: روی موسى بن القاسم عن صفوان عن یحیی الأزرق قال سألت أبا عبد الله علیه السلام... قال
- [۱/۴] التهذیب/۹/۳۷۵ [۱/۱۰/۱۳۴۱]: أحمد بن محمد عن علی بن النعمان عن یحیی الأزرق قال سألت أبا عبد الله علیه السلام... قال
- [۱/۵] الفقیه/۲/۴۲۶ [۱/۲۸۷۷]: و روی أبان بن عثمان عن یحیی الأزرق عن أبي عبد الله علیه السلام قال
- [۱/۱] الکافی/۴/۳۱۱ [۱/۱]: أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن یحیی عن یحیی الأزرق قال قلت ل أبي الحسن علیه السلام... فقال
- [۲/۱] الکافی/۴/۴۲۴ [۱/۹]: عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن یحیی الأزرق عن أبي الحسن علیه السلام قال قلت له... قال
- [۱/۲] الکافی/۴/۴۳۸ [۱/۲]: عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن یحیی الأزرق عن أبي الحسن علیه السلام قال قلت له... قال
- [۱/۳] الکافی/۴/۵۰۸ [۱/۷]: أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن یحیی عن یحیی الأزرق قال سألت أبا الحسن علیه السلام... قال
- [۱/۴] الکافی/۷/۲۵ [۱/۶]: أبو علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن یحیی عن یحیی الأزرق عن أبي الحسن علیه السلام فی الرجل قتل... قلت و هو لم یتترك شیئا قال
- [۱/۵] التهذیب/۵/۱۵۴ [۱/۳۱/۵۰۶]: روی محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن یحیی الأزرق عن أبي الحسن علیه السلام قال قلت له... قال
- [۱/۶] التهذیب/۵/۲۳۱ [۱/۱۲۰/۷۸۱]: و عن موسى بن القاسم [ضمیر] عن النخعی عن صفوان عن یحیی الأزرق عن أبي الحسن علیه السلام قال سألته... قال
- [۱/۷] التهذیب/۵/۳۴۵ [۲/۱۰۸/۱۱۹۵]: روی موسى بن القاسم عن صفوان عن یحیی الأزرق قال سألت أبا الحسن موسى علیه السلام... قال

- [۱/۸] التهذیب/۵/۳۹۸: روی ذلك موسى بن القاسم عن صفوان عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته... قال
- [۱/۹] التهذیب/۵/۴۷۲: صفوان عن يحيى الأزرق قال سألت أبا الحسن عليه السلام... قال
- [۱/۱۰] التهذیب/۶/۳۱۲: عن محمد بن الحسن الصفار [ضمير] عن معاوية بن حكيم عن علي بن الحسن بن رباط عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته... قال
- [۱/۱۱] التهذیب/۸/۸۰: الحسين بن سعيد عن صفوان عن يحيى الأزرق عن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته... قال
- [۱/۱۲] التهذیب/۸/۹۴: علي بن الحسن عن محمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال
- [۱/۱۳] التهذیب/۸/۹۴: علي بن الحسن عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال
- [۱/۱۴] التهذیب/۹/۱۶۷: أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام في رجل قتل و عليه دين... قال نعم قلت... قال
- [۱/۱۵] الإستبصار/۲/۲۴۱: يدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له... قال
- [۱/۱۶] الإستبصار/۲/۲۷۹: عن موسى بن القاسم [ضمير] عن النخعي عن صفوان عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته... قال
- [۱/۱۷] الإستبصار/۳/۲۹۰: فأما ما رواه علي بن الحسن عن محمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال
- [۲/۱۷] الإستبصار/۳/۲۹۰: فأما ما رواه علي بن الحسن عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال
- [۱/۱۸] الفقيه/۲/۴۰۰: و روی صفوان عن يحيى الأزرق قال قلت ل أبي الحسن عليه السلام... فقال
- [۱/۱۹] الفقيه/۲/۴۰۶: و سأله يحيى الأزرق... فقال عليه السلام
- [۱/۲۰] الفقيه/۲/۴۱۱: و روی علی بن النعمان عن يحيى الأزرق قال قلت لأبي الحسن عليه السلام... قال
- [۱/۲۱] الفقيه/۲/۴۱۷: و روی علی بن النعمان عن يحيى الأزرق قال سألت أبا الحسن عليه السلام... قال
- [۱/۲۲] الفقيه/۲/۴۱۷: و روی صفوان عن يحيى الأزرق قال سألت أبا الحسن عليه السلام... قال
- [۱/۲۳] الفقيه/۲/۵۱۲: و سألت يحيى الأزرق أبا إبراهيم عليه السلام... فقال
- [۱/۱] الكافي/۲/۱۱۸: علي بن إبراهيم عن أبيه عن صفوان بن يحيى عن يحيى الأزرق عن حماد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام قال
- التهذیب/۳/۲۴۲: أحمد بن محمد عن معاوية بن حكيم عن (\*) أبان عن يحيى الأزرق يباع السابري قال سألت أبا الحسن عليه السلام قلت... قال
- [۱/۱] التهذیب/۳/۲۴۲: أحمد بن محمد عن معاوية بن حكيم عن (\*) أبان عن يحيى



است و به ناچار ادعای یکی بودن آنها با هم بشود؛ چه اینکه ورود نام ابن حسان در مشیخه من لایحضر ناشی از اشتباه نسخه برداران بوده است. درست آن است که وی ابن عبدالرحمن است و شاهد آن روایت صفوان و علی بن نعمان از ابن عبدالرحمن ازرق در تهذیب، و نقل همین روایت از آن دو در من لایحضر است همان طور که پیش از این گفته شد؛ ضمن اینکه در شرح حال ابان بن عثمان آمده است که وی از یحیی ازرق روایت نقل می کند، اما از یحیی بن حسان نقل روایت نمی کند (اردبیلی، ۱۹۸۲: ۳۳۱/۲).

۳. محدث نوری می گوید صدوق طریق خود را به یحیی بن عبدالرحمن نویسنده کتاب ذکر شده در رجال نجاشی و فهرست که به طور مکرر در اسانید بزرگان آمده، ذکر نکرده است. افزون بر این، در همه کتب اربعه روایتی از یحیی بن حسان دیده نمی شود؛ همه اینها گمان قوی ایجاد می کند که کلمه «حسان» از اشتباه است و اصل عبدالرحمن است همان طور که فاضل آگاه اردبیلی بر همین باور است. (محدث نوری، ۱۴۱۶: ۳۷۹/۵)

### نتیجه گیری

بر پایه جستجوی نگارنده در همه منابع حدیثی از جمله کتب اربعه، فردی به نام یحیی بن حسان در میان راویان روایات، وجود ندارد، چه رسد به یحیی بن حسان الازرق. بنابراین، گمان قوی نزدیک به قطع آن است که آنچه در مشیخه صدوق نسبت به ابن حسان آمده یا نادرست و ناشی از اشتباه صدوق در تطبیق است و یا ناشی از خطای نسخه برداران است. قرائنی وجود دارد که نشان می دهد فردی که با این نام در اسناد روایات موجود در کتاب های حدیثی واقع شده، یحیی بن عبد الرحمن الازرق و متحد با یحیی ازرق است؛ این قراین عبارتند از: اتحاد مشایخ این دو راوی، اتحاد کسانی که از این دو نفر نقل روایت می کنند، یحیی بن عبد الرحمن از روات مشهور و

الازرق بیاع السابری قال سألت أبا الحسن عليه السلام قلت ... قال (موثق)

[۲/۱] الإستبصار ۴۱۵/۱ [۱/۱۲/۱۵۹۳]: أحمد بن محمد عن معاوية بن حكيم عن (\*\*) أبان عن يحيى

الازرق بیاع السابری قال سألت أبا الحسن عليه السلام قلت ... قال (موثق)

صاحب کتاب است که علی بن الحسن بن رباط و ابن سماعه و قاسم بن اسماعیل القرشی از کتاب وی نقل روایت می کنند، عدم وجود روایتی از ابن حسان در کتاب های حدیثی؛ مجموع این قراین بیانگر آن است که اطلاق لفظ یحیی الأزرق در اسناد روایات، انصراف به یحیی بن عبد الرحمن ثقه دارد.

### کتابنامه

۱. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۹۸۲.
۲. تفرشی، مصطفی، نقد الرجال، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۸.
۳. خمینی، روح الله، المكاسب المحرمه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
۴. خوئی، سید ابوالقاسم، کتاب الحج، بی جا، بی تا.
۵. —، معجم رجال الحديث، بی جا، بی تا، ۱۳۷۲.
۶. —، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸.
۷. روحانی، محمد صادق، فقه الصادق عليه السلام، قم، آیین دانش، ۱۴۳۵.
۸. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۲.
۹. شیخ صدوق، ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، ۱۳۶۳.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۱. —، تهذیب الأحکام، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۲. —، رجال الطوسی، چاپ پنجم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.
۱۴. نوری، میرزا حسین، خاتمة مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۶.

# تحلیل انتقادی روایات تحریف‌نمای

## سوره «یس» در القرائات سیاری\*

- گیتی‌گودرزی<sup>۱</sup>
- حسن خرقانی<sup>۲</sup>

### چکیده

کتاب «القرائات» احمد بن محمد بن سیار از جمله کتاب‌های متقدم در نقل روایات تحریف و از مهم‌ترین منابع مورد استناد محدث نوری در اثبات تحریف قرآن کریم است. با توجه به اینکه اکثر حجم کتاب «القرائات» به روایات تحریف اختصاص یافته، بررسی صحت یا عدم صحت این احادیث ضرورتی ویژه می‌طلبد. این پژوهش تلاش نموده تا با اتخاذ روش تحلیل انتقادی به بررسی و نقد سندی و محتوایی روایات کتاب «القرائات» ذیل آیات سوره «یس» بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد از پانزده روایت سیاری ذیل آیات سوره «یس»، هفت روایت تحریف‌نماست. روایات قرائت عبارات «سَنَكْتُبُ» به جای «وَنَكْتُبُ» ذیل آیه دوازدهم، و قرائت «لَامَسْتَقَرَّ» به جای کلمه «لِمَسْتَقَرَّ» ذیل آیه ۳۸ سوره «یس»، از نظر سندی ضعیف‌اند و از نظر محتوایی همپای قرائت مشهور نیستند. در چهار روایت با سند یکسان اضافات تفسیری نقل شده که

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. کارشناسی ارشد پیام نور، مهریز، ایران (giti.goudarzi2233@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (h.kharaghani@gmail.com).

به دلیل وجود «ابن حمزه بطائنی» در سلسله سند، ضعیف‌اند؛ و با توجه به نظم و بلاغت آیات نمی‌توان این اضافات تفسیری را جزو متن قرآنی محسوب نمود. تبدیل عبارت «مَمَّا لَا يَعْلَمُونَ» به «مَمَّا يَأْكُلُونَ» در آیه ۳۶ سوره «یس»، تناسب درونی آیه را از بین برده و معنای آیه را ناقص جلوه می‌دهد. روایات مربوط به جری و تطبیق و تفسیر آیه نیز بی‌ارتباط با موضوع تحریف قرآن است. **واژگان کلیدی:** سوره «یس»، القرائات سیاری، روایات تحریف‌نما، نقد سندی و محتوایی.

### مقدمه

از جمله اتهاماتی که در طول تاریخ متوجه شیعیان بوده، موضوع اعتقاد به تحریف قرآن کریم است. دانشمندان شیعه همواره درصدد پاسخ به این اتهام برآمده و آثاری را در اعتقاد شیعیان بر مصونیت قرآن از تحریف نگاشته‌اند و پاسخ‌های مستدل و محکمی در برابر این اتهام ارائه نموده‌اند. از مهم‌ترین ریشه‌ها و مبانی متهم شمردن شیعه در زمینه اعتقاد به تحریف قرآن کریم، وجود برخی روایات - به‌ظاهر - دال بر تحریف این کتاب آسمانی است.

از جمله قدیمی‌ترین منابعی که مورد استناد محدث نوری و همچنین سایرین قائل به تحریف قرار گرفته و ادعای خود را بر مبنای آن استوار ساخته‌اند، کتاب «القرائات» سیاری است. محدث نوری تمامی روایات کتاب «القرائات» مبنی بر تحریف قرآن را در فصل دوازدهم کتاب خود آورده است.

بررسی همه جانبه روایات این کتاب که یکی از مهم‌ترین منابع روایی مورد استناد قائلین به تحریف قرآن و دستاویزی برای دشمنان و معاندان شیعه برای اتهام به این طایفه در زمینه تحریف قرآن است، تاکنون مغفول مانده است. بدین منظور پژوهش پیش‌رو سعی دارد به بررسی سندی و دلالتی روایات پیرامون آیات مختلف سوره «یس» در «القرائات» سیاری که به‌ظاهر بر تحریف قرآن ناظرند، بپردازد.

### بیان مسئله

روایات مورد استناد مدعیان تحریف در برخی کتاب‌های متقدم شیعه ضمن نقل برخی روایات تفسیری تجلی یافته است. برخی از این روایات به معصوم علیه السلام و احادیثی

نیز به صحابه منتسب است. از جمله این کتاب‌ها که روایات تحریف‌نما در آن به وفور یافت می‌شود، کتاب «القرائات» سیاری است. هدف از پژوهش حاضر پاسخ‌گویی به این پرسش است که محتوای روایات تفسیری «القرائات» سیاری ذیل آیات سوره «یس» تا چه حد بر تحریف دلالت دارند و این روایت از نظر سندی چگونه‌اند؟ در راستای دست‌یابی به این هدف، مقاله حاضر ضمن نقل روایات تحریف‌نمای سوره «یس» در «القرائات» سیاری این روایات را از نظر سندی و محتوایی مورد بررسی قرار می‌دهد. مقاله پیش رو با روش تحلیل انتقادی این موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهد.

### پیشینه پژوهش

کتاب «القرائات» سیاری، شاید به‌خاطر بی‌اعتبار بودن اکثر روایاتش، مورد توجه محدثان قرار نگرفته و در طول هزار سال، در هیچ کتابی (جز منتخب البصائر که دو روایت از آن نقل کرده) از قرائات سیاری روایتی نقل نشده است. تا پایان قرن سیزدهم که محدث نوری آن را به‌عنوان یکی از مصادر مهم «فصل الخطاب» قرار داده است. لذا محدث نوری را می‌توان نخستین فردی عنوان کرد که روایات این کتاب را بااهمیت جلوه داد و از آنها به‌عنوان دستاویزی جهت اثبات تحریف قرآن استفاده نمود. هر چند افرادی مانند علامه معرفت در کتاب «صیانة القرآن من التحریف» کتاب‌ها و روایات مورد استناد محدث نوری جهت اثبات تحریف قرآن و از جمله روایات کتاب مورد بحث یعنی «القرائات» را مورد بررسی قرار داده‌اند، اما بررسی و نقد سندی و محتوایی این روایات به تفصیل پژوهش‌های مستقلی را می‌طلبد که تاکنون مغفول مانده است. هر چند در مقاله: گونه‌شناسی روایات القرائات سیاری، نوشته روح‌الله شهیدی، (علوم حدیث، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۹۰)، به برخی روایات تحریف‌نما در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. نیز در مقالاتی نظیر: بررسی دلالتی روایات تحریف‌نما در کتاب کافی، نوشته سید رضا مؤدب و عبدالرضا حدادیان (حدیث پژوهی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، به روایات تحریف‌نما در مهم‌ترین کتاب روایی شیعه پرداخته شده است.

در این جستار سعی شده است به‌دلیل محدودیت حجم، به سنجش سندی و محتوایی

روایات مربوط یکی از سوره‌های قرآن کریم یعنی سوره «یس» پرداخته شود تا بستری جهت پژوهش‌های بعدی باشد. لذا وجه تمایز این پژوهش با آثار صورت گرفته این است که نخست در این مقاله به بررسی سندی و دلالتی روایات تحریف نما در القرائات سیاری پرداخته می‌شود و دوم اینکه در این پژوهش به صورت تخصصی روایات تحریف نما در سوره‌ای خاص یعنی سوره «یس» بررسی و تحلیل انتقادی خواهد شد.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

با توجه به اینکه قرآن تنها کتاب آسمانی مصون از تحریف و مهم‌ترین منبع معارف دین اسلام به‌شمار می‌رود، تلاش‌های بسیاری در راستای اتهام تحریف به این کتاب آسمانی مطرح گردیده است. از مهم‌ترین این تلاش‌ها، استناد به روایات منتسب به معصومین علیهم‌السلام بر تحریف آیاتی از این کتاب آسمانی است. در مقام دفاع و رفع اتهام، بررسی روایات تحریف نما از دو روش بررسی سندی (جهت بررسی اتصال یا عدم اتصال سند به معصوم علیه‌السلام و همچنین جرح و تعدیل راویان سلسله سند روایت) و نیز بررسی محتوایی (جهت بررسی صحت صدور مضمون روایت از ناحیه معصوم علیه‌السلام و همچنین چگونگی دلالت روایت بر تحریف) و همچنین بررسی مصادر و کتاب‌های اصلی و متقدم مورد استناد قائلین به تحریف، موضوعی ضروری در حوزه مطالعات قرآن و حدیث است.

### ۱- معرفی کتاب القرائات سیاری

#### ۱-۱- احمد بن محمد بن سیار

ابوعبدالله احمد بن محمد بن سیار، معروف به سیاری از اصحاب امام هادی علیه‌السلام و امام حسن عسکری علیه‌السلام است (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۸۴ و ۳۹۷) سیاری در دوران امام حسن عسکری علیه‌السلام کاتب طاهریان بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۰). وی از ماریه و نسیم، خادمان امام عسکری علیه‌السلام رویدادهای شگفت در زمان ولادت امام عصر علیه‌السلام سال ۲۵۵ قمری را نقل می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۴۳۰). بر این اساس و با دقت در سیاهه اساتید و شاگردان، می‌توان حدس زد که او در اواخر سده دوم هجری زاده شده و در نیمه دوم

قرن سوم و بعد از سال ۲۵۵ قمری از دنیا رفته است (شهیدی، ۱۳۹۰: ۷۱).

رجالیان متقدم در تضعیف همه‌جانبه او هم‌داستان‌اند. از جنبه عقیدتی او را «فاسد‌المذهب» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۰؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۶)، «غالی و متهاک و منحرف» (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ۴۰)، خوانده‌اند. عالمان رجال شیوه نقل او را ناپسند انگاشته و او را به «کثیر المراسیل» و «مجفو الروایة» توصیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۸۰؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۶). «ضعیف‌الحديث» هم دیگر جرح سیاری است که ناظر به محتوای احادیث اوست (همان). این راوی، در ردیف اول راویان متهم به غلو و ناقل بسیاری از روایات تحریف است؛ چرا که در زنجیره حدود دو سوم از این روایات واقع شده است. وی در میان ناقلان روایات تحریف، از کسانی است که بیش از همه به دروغ‌پردازی و جعل احادیث، متهم است. کشی، در ترجمه سیاری عباراتی در ارتباط با غلو او بیان می‌دارد. وی می‌نویسد: امام جواد علیه السلام در پاسخ به کسی که در مورد سیاری از حضرت سؤال کرده بود، فرمودند: «إنه ليس في مكان الذي ادعاه لنفسه، و لا تدفعوا إليه شيئاً» یعنی او در رتبه و جایگاهی که برای خودش ادعا می‌کند، قرار ندارد و چیزی به او ندهید (کشی، ۱۴۰۴: ۶۰۶).<sup>۱</sup> این عبارت گویای دروغ‌گو بودن سیاری در مورد ادعاهایش است.

## ۱-۲- کتاب القرائات

از جمله کتاب‌های منسوب به سیاری، کتاب القرائات است که با نام «التحريف و التنزيل» شناخته می‌شود و بیش‌تر روایات تحریف از این کتاب نقل شده است. در معرفی اجمالی این کتاب در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی چنین آمده است: «ابوعبدالله احمد بن محمد بن سیار (ق ۳)، روایات مسندی را از طریق اهل بیت علیهم السلام در کیفیت قرائت بعضی از آیات، به ترتیب سوره‌ها از سوره فاتحه تا ناس گرد آورده است. روایات این کتاب جنبه تفسیری نیز دارد، ولی بیش‌تر دانشمندان علم حدیث بر سیاری اعتماد ننموده و گفته‌های او را درست نمی‌دانند» (حسینی، ۱۳۹۰: ۴/۲۴۳).

۱. ظاهراً این کلام، از امام حسن عسکری علیه السلام صادر شده و ناسخ، به اشتباه به امام جواد علیه السلام نسبت داده است (قاموس الرجال، ج ۱، ص ۴۰۱).

بررسی روایات کتاب سیاری نشان می‌دهد که وی از نگاشته‌های تدوین‌شده قبل از خود در مسئله تحریف قرآن استفاده کرده است. کتاب «التبديل و التعبير» نوشته محمدبن خالد برقی از منابع مهم سیاری بوده است (بیات، ۱۳۷۳: ۵۳-۵۵). همچنین سیاری از کتاب‌های تفسیر نوشته شده توسط علی بن ابی حمزه بطائنی، حماد بن عیسی و حسن بن محبوب سود جسته است (همان: ۸۲). سیاری همچنین از طریق علی بن اسباط - که خود او نیز دارای کتابی در تفسیر بوده - از علی بن ابی حمزه بطائنی نقل روایت نموده است. کشی به نقل از عیاشی آورده است که او از علی بن حسن بن فضال (م بعد از ۲۶۰ ق) در مورد وثاقت حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی سؤال نموده بود، ابن فضال به عیاشی گفته بود که بطائنی فردی دروغگو و ملعون است. من احادیث زاید از او روایت کرده‌ام و کتاب تفسیر قرآن وی را از ابتدا تا آخر نگاشته‌ام، اما جایز نمی‌دانم که از آن حدیثی نقل کنم (کشی، ۱۴۰۴: ۵۵۲).

کتاب، ساختاری حدیثی دارد. بیش‌تر احادیث دارای سند و به معصومان علیهم‌السلام، به‌ویژه امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام منسوب است. کتاب با احادیثی آغاز می‌شود که حاکی از نزول قرآن بر تنها یک حرف است (سیاری، ۲۰۰۹: ح ۱۶-۱۷). بعد از آن، باب «ما جاء فی بسم الله الرحمن الرحيم» آمده است (همان: ح ۱۸-۳۱). پس از این باب، ۶۹۴ حدیث بر اساس ترتیب سوره‌های قرآن به بخش‌هایی تقسیم می‌شود. گاه مطالب مربوط به دو یا چند سوره، به‌ویژه سوره‌های کوچک در یک بخش آمده‌اند. از این‌رو، در این قسمت از کتاب ۷۷ بخش دیده می‌شود (شهیدی، ۱۳۹۰: ۷۳).

## ۲- تقسیم‌بندی و نقد روایات ذیل سوره «یس» در «القرائات» سیاری

سیاری در کتاب «القرائات»، پیرامون آیات مختلف سوره «یس»، پانزده روایت نقل نموده است (سیاری، ۲۰۰۹: ۱۱۵-۱۱۷) که از این میان سه مورد آنها مربوط به سوره فاطر است که پیش از سوره یس قرار دارد. در بخش پیشین با عنوان «سورة سبأ و الملائكة»، مطلبی در باره سوره ملائکه یا همان فاطر وجود ندارد و با روایات این سوره مخلوط شده است. برخی از این روایات درصدد بیان تفسیری از آیات است؛ اما برخی از آنها به‌طور مستقیم با موضوع تحریف مرتبط‌اند. نقد و بررسی روایات مربوط به گروه



دوم یعنی روایاتی که دلالت بیشتری بر موضوع تحریف قرآن دارند، در ادامه پژوهش از نظر گذاراننده می‌شود.

## ۱-۲- اختلاف قرائت

اختلاف قرائت یکی از مباحث مهم قرآن‌پژوهی و از موضوعات بنیادین در حوزه‌های علوم قرآن، تفسیر، فقه و کلام محسوب می‌شود (عاملی، ۱۴۱۹: ۲۰۹/۷). توجه به قرائت قرآن کریم و کیفیت ادای آن، برای ارائه تفسیر صحیحی از قرآن کریم، از آن جهت لازم و ضروری است که گاهی اوقات به واسطه قرائت‌های متعدد از یک آیه، برخی از وجوه و معانی احتمالی بر برخی دیگر ترجیح می‌یابند. گاهی اوقات نیز توسط همین اختلاف قرائت‌ها معنی آیه آشکارتر و واضح‌تر می‌گردد. بنابراین و به‌طور کلی، نقش اختلاف قرائت‌ها در تفسیر را می‌توان در ارائه کردن بیش از یک معنی برای لفظ و یا آیه خلاصه نمود (متولی، ۱۴۲۰: ۴۱). پس از رحلت نبی مکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و به‌دلایل گوناگونی از جمله اجتهاد برخی صحابه، شهادت و رحلت جمع زیادی از قاریان و حافظان قرآن کریم، عدم وجود اعراب و نقطه‌گذاری در رسم الخط عرب و... قرائت‌های گوناگون دیگری نیز در میان مسلمانان به‌وقوع پیوست.

علم قراءات، ناظر به بررسی و مطالعه کیفیت اداء کلمات قرآن می‌باشد. موضوعات قرائت به دو نوع تقسیم می‌شود:

۱. اصول: منظور از آن، احکام عام و کلی است که شکل و فرم قواعد، به خود گرفته و قابل اطراد و شمول نسبت به تمام کلمات قرآنی - بر حسب موارد خود - می‌باشد. امثال: ادغام، هاء کنایه، مدّ و قصر، همزه، احکام نون ساکنه و تنوین، فتح، اماله، وقف، و مانند آنها.

۲. فروع: که اصطلاحاً از آن به «فرش» تعبیر می‌شود، و منظور از آن عبارت از يك سلسله احکام جزئی و موضعی است که فقط به شماری از موارد جزئی قرآن کریم محدود است؛ از قبیل: نوع قرائتی که در سوره فاتحه روایت شده است، مبنی بر اینکه عاصم و کسائی «مالک» را با الف، و سایر قراء سبعة «ملک» و بدون الف قرائت می‌کردند (فضلی، ۱۳۷۹: ۱۶۴-۱۶۵). در قسم دوم اختلافات قرائت انواعی دارد که

عبارتند از: «اختلاف در اعراب و بناء کلمات، اختلاف در حروف کلمه، اختلاف در شکل کلمه، اختلاف در تقدیم و تأخیر کلمات و اختلاف در زیاده و نقصان» (معرفت، ۱۳۷۱: ۱۱۷/۲-۱۱۹). آنچه در بررسی روایات «القراءات» حائز اهمیت تلقی می‌شود، مورد اخیر، یعنی اختلاف در زیاده و نقصان آیه‌ای از قرآن است. این اختلاف قرائت در فهم و بیان مقصود آیه تغییراتی به وجود آورده است که با فهم کنونی از آیه متفاوت است. ارزیابی سند و متن دو روایت سیاری که با موضوع اختلاف قرائت مرتبط‌اند، به شرح زیر است:

### ۲-۱-۱- اختلاف قرائت در آیه ۳۸ سوره «یس»

پیرامون آیه ۳۸ سوره «یس» در روایتی از «القراءات» سیاری، قرائتی متفاوت با قرائت مشهور نقل شده است. این روایت به ذکر سند کامل به امیرالمؤمنین علیه السلام منسوب و سند و متن آن به شرح زیر است:

«محمد بن علی، عن موسی بن فرات، عن یعقوب بن یزید بن مرثد الحارثی، عن ابن شمر، عن جابر، عن ابي جعفر علیه السلام قال: کان امیر المؤمنین صلوات علیه یقرأ «یس» فیقرأ «و الشمس تجری لا مُستقرّ لها».

### ۲-۱-۱-۲- سنجش محتوایی روایت

این روایت با قرائت مشهور متفاوت است. چرا که در قرائت‌های مشهور و از جمله قرائت حفص از عاصم که بهترین قرائت محسوب می‌شود، به جای عبارت «لا مُستقرّ» که در روایت مذکور به آن اشاره شده، کلمه «لِْمُستقرّ» به کار رفته است. قرائت «لا مُستقرّ لها» از ابن عباس (نحاس، ۱۴۰۹: ۵/۴۹۳)، و ابن مسعود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۶/۴)، هم نقل شده است. ابو حیان می‌نویسد: زین العابدین، و باقر، و فرزندش صادق علیه السلام، و ابن اَبی عبده، لا مُستقر لها، با نفی و مبنی بر فتح خوانده‌اند و مقتضایش آن است که خورشید دائماً در جریان است و در این دنیا استقراری ندارد. ابن ابی عبده هم به مستقر تنوین رفع داده و لا مانند لیس عمل کرده است (ابو حیان، ۱۴۲۰: ۶۷/۹).

ریشه «قرر» که واژه «مستقر» از آن اشتقاق یافته است، دلالت بر سکون، ثبوت و بازایستادن از حرکت دارد. به گفته راغب (۱۴۲۶: ۳۹۸)، عرب می‌گوید: «قَرَفِ مَكَانِهِ

یقرّ قراراً» هنگامی که یک چیز ثابت و جامد می‌شود. راغب «قرار» در آیه ﴿مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (ابراهیم / ۲۶)، را به ثبات معنی می‌کند (همان: ۳۹۹).

جریان شمس همان حرکت آن است، و لام در جمله «لمستقر لها» به معنای «الی - به سوی» و یا برای «غایت - تا» می‌باشد. و کلمه «مستقر» مصدر میمی و یا اسم زمان و یا اسم مکان است و معنای آیه این است که: خورشید به طرف قرار گرفتن خود حرکت می‌کند و یا تا آنجا که قرار گیرد حرکت می‌کند، یعنی تا سرآمدن اجلش، و یا تا زمان استقرار، و یا محل استقرارش حرکت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۹/۱۷).

به دلیل اینکه قرائت «لمستقر لها» برای خورشید اثبات استقرار می‌نماید و قرائت «لامستقر» وجود «مستقر» را برای خورشید نفی می‌کند، ممکن است این دو قرائت در تقابل هم دیده شوند و این وجه با قرائت مشهور کنونی تقابلی به صورت «هست و نیست» برقرار سازد و این آیه مثالی نادر از این سنخ تقابل در عرصه اختلاف قرائات به شمار آید، اما این دو قرائت قابل جمع هستند و همان گونه که از ابوحیان نقل شد و علامه نیز اشاره می‌کند محصل معنای آیه آن است که تا این نظام دنیوی برپاست، خورشید پیوسته در حرکت است و زمانی که این نظام از بین برود و دنیا نابود گردد، آرام خواهد گرفت و این معنا در نتیجه بر می‌گردد به همان قرائتی که به اهل بیت و دیگران منسوب است که «لا مستقر لها» خوانده شده (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۹/۱۷).

در مقام مقایسه دو قرائت که کدامین بهتر است، ترجیح با قرائت رایج است که از پشتوانه تواتر برخوردار است و قرائت خلاف آن خبرهای واحدی هستند. از نظر مفهومی نیز قرائت «لا مستقر لها» همان مفهومی را که از «والشمس تجری» به دست می‌آید، تأکید می‌کند اما قرائت «لمستقر لها» رساتر و بلیغ تر است و مطلب جدیدی را بیان می‌کند که خورشید زمان و مکان و استقراری خواهد داشت و دو مفهوم علمی حرکت خورشید و سرانجام آن در آنجا بازگو می‌شود. آیه درصدد بیان این مطلب است که هر چند با نگاه نخست خورشید ساکن به نظر می‌رسد، اما خورشید نیز به سوی قرارگاه خود در حرکت می‌باشد که این حرکت بنابر یافته‌های جدید علمی، حرکت انتقالی خورشید و منظومه شمسی به سوی ستاره «نسر» یا «وگا» می‌باشد و با سرعت نوزده کیلومتر در ثانیه در حال حرکت است (فیومی، ۲۰۰۴: ۲۲؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۸۴/۹). طبق

این تفسیر مستقر شمس، مکان خواهد بود. برخی مستقر شمس را زمانی دانسته اند که انرژی آن تمام می‌شود و خاموش می‌گردد. این معنا از این آیه شریفه به دست می‌آید: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (رعد / ۲). این آیات نمونه‌ای از اعجاز علمی قرآن است که بر خلاف دیدگاه‌های فلکی قدیم، که قائل به همیشگی بودن نجوم بودند، برای آنها زمانی معین را اعلام می‌دارد و در قرن بیستم کشف گردید که ستارگان تولد، رشد، پیری و مرگ دارند (عدنان شریف، ۲۰۰۱: ۷۶-۷۷).

بنابراین، قرائت «لمستقر» در افاده معنا گسترده تر و منطبق با آیات دیگر قرآن است. شاید آنچه از امام نقل شده که «لا مستقر» قرائت کرده اند، قرائتی تفسیری باشد و جهت بیان مفهوم جریان خورشید نه بیان ادامه آیه.

#### ۲-۱-۱-۲- ارزیابی سندی روایت

اشکال سندی روایت متوجه یکی از افراد حاضر در سلسله سند یعنی «عمرو بن شمر» است. دانشمندان رجالی شیعه این فرد را ضعیف و متهم به تدلیس در روایات منتسب به «جابر بن یزید جعفی» می‌دانند. عبارت نجاشی درباره وی چنین است: «عمرو بن شمر ابو عبدالله الجعفی: ضعیف جداً، زید أحادیث فی کتب جابر الجعفی ینسب بعضها إلیه و الأمر ملبس» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۸۷).

صاحب «معجم رجال الحدیث» کلام برخی متأخران پیرامون اعتماد اندیشمندان متقدم همچون صدوق و ابن قولویه به روایاتی که در سلسله سند آنها «عمرو بن شمر» قرار دارد را کافی نمی‌داند و روایت صدوق از وی را مرسل عنوان می‌دارد (خوبی، ۱۳۶۹: ۱۳/۱۰۶).

#### ۲-۱-۲- اختلاف قرائت در آیه ۱۲ سوره «یس»

در توضیح آیه ۱۲ سوره «یس» طی روایتی از کتاب «القرائات» سیاری، اختلاف قرائتی در عبارت «و نکتب» نقل شده و این عبارت به صورت «سنکتب» قرائت شده است، سند و مضمون روایت بدین شرح است:

«محمد بن جمهور، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام «سَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَرَهُمْ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (قال: هو الإمام الحق الذي يعلم القرآن من أوله إلى آخره، و ما قَدَّمُوا من أعمالهم و آثارهم سننهم التي سنوها).

## ۲-۱-۲-۱- بررسی محتوایی روایت

روایت در صدد بیان یکی از مصادیق عبارت «امام مبین» در آیه شریفه است و «امام مبین» را امام حقی می‌داند که عالم به ابتدا تا انتهای کلام وحی است و بر تمامی اعمال، آثار و سنت‌ها آگاه است. در ابتدای روایت، کلمه «سنکتب» با قرائت مشهور از آیه دوازدهم سوره «یس»، «و نکتب» متفاوت است. با بررسی کتاب‌های تفسیری و روایی مشخص گردید اختلاف قرائت این آیه شریفه با قرائت مشهور تنها طی همین روایت از «القرائات» نقل گردیده است. در معجم القرائات هم نسبت به «نکتب»، قرائت «یُکْتَب» وجود دارد، اما «سنکتب» نیامده است (خطیب، ۱۴۲۲: ۴۶۵/۷). عبارت «و نکتب» به معنای «می‌نویسیم»، از نظر نحوی بر زمان حال و آینده دلالت دارد و این فعل معنای آیه را به صورت کامل و رسا افاده می‌کند ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/۱۲)، به یقین ما مردگان را زنده می‌کنیم و آنچه را از پیش فرستاده‌اند و تمام آثار آنها را می‌نویسیم؛ و همه چیز را در کتاب آشکار کننده‌ای برشمرده‌ایم!.

«مراد از «ما قَدَّمُوا» اعمالی است که قبل از مرگ خودشان انجام داده‌اند و از پیش، برای روز جزای خود فرستاده‌اند، و مراد از «آثارهم» باقیاتی است که برای بعد از مردن خود به جای گذاشته‌اند که یا سنت خیری است که مردم بعد از او به آن سنت عمل کنند، مانند علمی که از خود به جای گذاشته، مردم بعد از او از آن علم بهره‌مند شوند، و یا مسجدی که بنا کرده تا مردم بعد از او در آن نماز بخوانند، و یا وضوخانه‌ای که مردم در آن وضو بگیرند و یا سنت شری است که باب کرده و مردم بعد از او هم به آن سنت عمل کنند، مانند بدعت نهادن و ساختن محلی برای فسق و نافرمانی خدا. همه اینها آثار آدمی است که خدا به حسابش می‌آورد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۷/۱۷).

لذا عبارت «و نکتب» بر این مطلب دلالت دارد که این آثار ما تقدّم و ماتأخّر چه بسا هم اکنون نیز در حال ثبت و ضبط است و در آینده این اعمال در معرض دید قرار می‌گیرد؛ اما با بیان قید «سین» آیه تنها دلالت بر ثبت اعمال در آینده دارد؛ لذا انتساب این قرائت به ائمه معصومین علیهم‌السلام که از بلیغ‌ترین افراد بودند، نادرست به نظر می‌رسد.

## ۲-۲-۱-۲- بررسی سندی روایت

نخستین فرد از سلسله سند محمدبن جمهور است. نجاشی از وی با عناوینی همچون «ضعیف فی الحدیث» و «فاسد المذهب» یاد نموده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۷). طوسی وی را با صفت «غالی» یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۶۴). ابن داود نیز در رجالش از این فرد با عناوینی همچون «فاسد المذهب»، «غالی» و «فاسد الحدیث» یاد می‌کند (ابن داوود حلی، ۱۳۷۳: ۵۰۲).

در ادامه سلسله سند به عبارت «عن بعض أصحابنا» بسنده شده و روایت به معصوم علیه السلام منتهی شده است. در نتیجه علاوه بر ضعف یکی از افراد سلسله سند، سند روایت مرسل است و این دلیلی دیگر بر ضعف سند حدیث است.

## ۲-۲-۲- اضافات تفسیری

یکی از رسالت‌های نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان آن حضرت بر اساس آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل/۴۴)، تفسیر و بیان مقاصد آیات بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۳)، بنابراین تعداد زیادی از آیات قرآن توسط ایشان تفسیر گردیده است. آمیختگی تفسیر و حدیث در صدر اسلام و هنگام حضور صحابه تا به حدی بود که استاد معرفت تفسیر آن دوران را شاخه‌ای از حدیث به‌شمار آورده و پس از اشاره به پیوند عمیق میان محدثان و مفسران، بخش مهمی از احادیث را روایات تفسیری دانسته است (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۳۰۸).

معصومان علیهم السلام برای بیان این‌گونه روایات (تفسیری)، از قالب و روش‌های گوناگونی استفاده کرده‌اند. گاهی اوقات، روایات دارای الفاظ و عباراتی هستند که به صراحت، بیان‌گر تفسیر و تبیین آیات بوده و جای هیچ‌گونه ابهامی را برای مخاطب باقی نمی‌گذارد، عباراتی همچون «یعنی» و «هكذا تأویله» از این‌گونه است.

در برخی روایات، معصوم علیه السلام یک آیه یا بخشی از آن را تلاوت فرموده و سپس به تفسیر و شرح آن پرداخته است و گاهی در یک روایت، چندین آیه که معمولاً هم‌معنی بوده، تقطیع و در میان هر قطعه تفسیر آن آورده شده به‌گونه‌ای که فضا و سیاق روایت به‌روشنی بیان‌گر مقصود ایشان در بیان مفاهیم، تفاسیر و یا مصادیق آیه یا آیاتی از قرآن

کریم است. برخی از این گونه روایات که همچون تفاسیر مزجی، آمیخته‌ای از آیات و شروح و تفاسیر آنهاست، بر خلاف باطن روشن تفسیرشان، به سبب ظاهر، مورد سوء استفاده قائلین به تحریف قرآن قرار گرفته و در زمره روایات تحریف قرآن به شمار رفته‌اند (حدادیان، مؤدب، ۱۳۹۱: ۱۴۸-۱۴۹). روایاتی از کتاب «القرائات» سیاری نیز از این قضیه مستثنا نیستند.

سیاری، چهار روایت ذیل آیات مختلف سوره «یس» را با سند یکسان بدین صورت نقل نموده است: «ابن أسباط، عن علی بن ابي حمزه، عن ابي بصیر، عن ابي عبد الله علیه السلام...» که در این روایات، اضافات تفسیری و یا تفسیر مزجی به کار رفته است.

## ۲-۲-۱- بررسی محتوای روایات

در روایت ۴۴۷، پیرامون آیه ۴۵ سوره «یس» اضافه تفسیری بدین شرح نقل گردیده است: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ مِنْ وَايَةِ الطَّوَاعِيتِ فَلَا تَتَّبِعُوهُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾.

به بیان علامه طباطبایی، «مراد از «ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ» شرك و گناهانی است که در حال حاضر و در قبل از این بدان مبتلا بودند، و یا مراد عذابی است که بدین سبب مستوجب آن شدند، و برگشت هر دو به یکی است، و یا مراد شرك و گناهان در دنیا و عذاب در آخرت است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۳/۱۷). شاید بتوان پیروی از ولایت طاغوت را به عنوان یکی از مصادیق تفسیری شرك و یا کفر محسوب نمود؛ اما هیچ گاه نمی‌توان متصور شد عبارت یاد شده قسمتی از آیه قرآن باشد. چرا که این عبارت با شیوه بیانی و نظم بی‌بدیل آیات قرآن کریم تفاوتی محسوس دارد. بنابراین، صرف نظر از بررسی سندی، می‌توان عبارت مذکور در روایت را به عنوان تفسیری از تقوا برشمرد.

در حدیث ۴۴۸، ذیل آیه ۴۸ این سوره، عبارت «یا محمد» افزوده شده است: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

این گزاره قرآنی از سوی کافران مکه و جهت استهزاء مطرح شده است. عبارت ﴿إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ به صورت جمع عنوان شده و بنابر دیدگاه مفسران، خطاب مشرکین به پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۲۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۲۶/۳). عبارت «یا

محمد) این مطلب را اقتضا دارد که خطاب مشرکان تنها به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد، اما با استفاده از سیاق آیه می‌توان دریافت این خطاب به صورت جمع است. لذا نبود این عبارت ترجیح دارد. این مطلب نیز روشن است که عبارت «یا محمد» را به عنوان اضافه تفسیری آیه می‌توان برشمرد، و آن را چنین توجیه کرد که مشرکان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از باب آنکه ریاست و رهبری امت اسلامی را برعهده دارد مورد خطاب قرار دادند.

در نهایت در حدیث ۴۴۹، اضافه تفسیری ذیل آیه ۶۳ و ۶۴ این سوره مطرح شده که بدین شرح است: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ \* أَصَلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ فی الحیاة الدنیا.

علت سوختن ایشان در آتش جهنم کفری است که در دنیا در مقابل حق داشتند، چرا که دنیا محلّ ابتلا و آزمایش است و پس از مرگ، بساط تکلیف برچیده می‌شود. لذا بسیار واضح و روشن است که قید «فی الحیاة الدنیا» اضافه تفسیری است که به عنوان تأکید و توضیح بیشتر در علت عذاب جهنم عنوان شده و دلیل این عذاب، کفر ایشان در زندگی دنیا بیان گردیده است.

روایت ۴۴۵ نیز از نوع افزوده تفسیری است و در آیه ۳۱ یس، ابن اسباط از علی بن ابی حمزه از ابوبصیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت می‌کند که: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ وَالْأُمَمِ السَّالِفَةِ إِنَّهُمْ لَيَرْجِعُونَ﴾ أفلا یعقلون و لایعتبرون». در این حدیث به عنوان توضیح بیشتر اُمم سالفه بر قرون عطف گرفته شده است و در پایان نیز امام توضیحاتی را در تفسیر آیه ذکر کرده‌اند.

### ۲-۲-۲- بررسی سندی روایات

صرف نظر از این مطلب که این احادیث و روایات در هیچ‌یک از منابع معتبر روایی شیعه نقل نشده‌اند، اعتبار سندی آنان نیز محل بحث است. در سند روایات مذکور، «علی بن ابی حمزه بطائی» قرار دارد. وی از بنیان‌گزاران فرقه واقفیه است که توسط رجالیون به شدت مورد تضعیف قرار گرفته است. نجاشی در رجال خود از او چنین یاد می‌کند:

«روی عن أبی الحسن موسی عَلَيْهِ السَّلَام و روی عن أبی عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام ثم وقف و هو أحد عمد الواقفة» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۴۹)، که برای او ذم به‌شمار می‌رود. شیخ طوسی در



کتاب «الغیبه» به تناسب بحث دربارهٔ وکلای امام موسی کاظم علیه السلام او را در زمرهٔ وکلای مذموم می‌آورد (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۵۲). کشتی در رجالش از وی با عناوین بسیار مذموم «کذاب» و «ملعون» یاد می‌کند (کشی، ۱۴۰۴: ۴۰۴). از میان رجالیون، تعبیر ابن غضائری دربارهٔ وی شدیدتر است و حتی بر او لعن می‌فرستد: «لعنه الله أصل الوقف و أشد الخلق عداوة للولی من بعد ابي إبراهيم علیه السلام» (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۸۳).

بنابراین به دلیل وجود علی بن ابی حمزه الباطنی در سلسله سند و ضعف وی، روایات مذکور از نظر سندی ضعیف می‌باشند.

## ۲-۳- تبدیل کلمات

قرآن کتاب آسمانی و در نزد مسلمانان منزلتی رفیع دارد و کلمات و عبارات آن معجزه و از هرگونه تحریف به دور است. اگر اختلاف در کلمات آن نیز راه یافته، ناشی از اجتهاد قاریان و... است. روایاتی که بر تبدیل کلمات قرآن با یکدیگر دلالت دارند، از حیث سند ضعیف و غیر قابل اعتماد و از حیث محتوی نیز غیر قابل پذیرش و متعارض با آیات و روایات صحیح‌اند. از جمله این روایات روایت شمارهٔ ۴۴۶ کتاب «القرائات» سیاری است. در این روایت، کلمه‌ای جایگزین عبارت اصلی آیه شده است. در آیهٔ ۳۶ «یس» می‌خوانیم: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضَ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ منزّه است کسی که تمام زوج‌ها را آفرید، از آنچه زمین می‌رویاند، و از خودشان، و از آنچه نمی‌دانند! اما در روایت مذکور از «القرائات» به جای عبارت «مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ»، جمله «مِمَّا يَأْكُلُونَ» به کار رفته است. در ابتدا باید گفت سلسله سند این روایت نیز همانند چهار روایت پیشین است و به دلیل وجود «علی بن ابی حمزه بطنانی» سند روایت ضعیف است. اما در تبیین اشکالات محتوایی روایت باید گفت: آیهٔ ۳۶ سوره «یس» از جمله آیاتی است که محدود بودن علم انسان را بیان می‌کند و نشان می‌دهد که در این جهان حقایق بسیاری وجود دارد که از علم و دانش ما پوشیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۷۸/۱۸)، جمله «مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» یعنی از آنچه مردم نمی‌دانند و آن عبارت است از مخلوقاتی که هنوز انسان از وجود آنها خبردار نشده، و یا از کیفیت پیدایش آنها، و یا از کیفیت زیاد شدن آنها

اطلاع پیدا نکرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۸/۱۷). بنابراین، آیه دلالت از امور بسیاری دارد که بشر هنوز به آنها دست نیافته است. معنای آیه وسیع و گسترده است و همه امور دور از دسترس بشر را شامل می‌شود. اما جمله «مَمَّا يَا كَلُونَ» به معنای آنچه می‌خورید، ارتباطی به آیه شریفه ندارد و در آن قرابت معنایی با گزاره قرآنی مذکور مشاهده نمی‌شود؛ زیرا در آیه سخن از زوجیت و خلقت ازواج مطرح شده است و ارتباط فعل «يَا كَلُونَ» با آیه مبهم و نامأنوس است. حتی بیان اینکه جمله «مَمَّا يَا كَلُونَ» به عنوان یکی از مصادیق تفسیری آیه شریفه باشد نیز محل تأمل است؛ چرا که قسیم «مَمَّا تَبِت الأَرْض» نیست و بخشی از خوردنیها از زمین می‌رویند. در معجم القرائات هم، چنین قرائتی نیامده است (خطیب، ۱۴۲۲: ۷/۴۸۵). البته در فاصله آیه ۳۳ ﴿فَمِنْهُ يَا كَلُونَ﴾ قرار گرفته و در آیه ۳۵ نیز ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ آمده است و شاید در اینجا راوی چنین توهمی داشته که در اینجا هم خوب است «مَمَّا يَا كَلُونَ» باشد.

## ۲-۴- جری و تطبیق

جری در لغت به معنای روان شدن و جریان داشتن می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۳۰). جری به معنای جریان داشتن، تعبیری است که خود ائمه علیهم‌السلام برای استمرار پیام قرآن در همه زمان‌ها به کار برده‌اند و مراد از آن، انطباق الفاظ و آیات قرآن است بر مصادیقی غیر از آنچه درباره آنها نازل شده است؛ به گونه‌ای که از مخاطبان اولیه خود گذر کرده و بر افرادی که در قرن‌های بعد می‌آیند، منطبق می‌شوند (میرباقری، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

قرآن مجید کتابی است همگانی و همیشگی، در غایب مانند حاضر جاری است و به آینده و گذشته مانند حال منطبق می‌شود، مثلاً آیاتی که در شرایط خاصی برای مؤمنین زمان نزول، تکالیفی بار می‌کنند، مؤمنین که پس از عصر نزول دارای همان شرایط‌اند، بی‌کم و کاست، همان تکالیف را دارند و آیاتی که صاحبان صفاتی را ستایش یا سرزنش می‌کند یا مژده می‌دهد یا می‌ترساند، همچنین کسانی را که به آن صفات متصف‌اند در هر زمان و در هر مکانی که باشند، شامل می‌شود. بنابراین هرگز مورد نزول آیه‌ای، مخصّص آن آیه نخواهد بود، یعنی آیه‌ای که درباره شخصی یا اشخاصی معین نازل شده، در مورد نزول خود منجمد نشده، بلکه به هر موردی که در

صفات و خصوصیات، با مورد نزول آیه شریک است، سرایت خواهد کرد و این خاصه، همان است که در عرف روایات، به نام «جری» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۸؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۵۸).

جری و تطبیق، روش اهل بیت علیهم‌السلام است، چه اینکه آنان، آیات قرآن را که قابل انطباق با مواردی غیر از موارد نزول باشد، تطبیق می‌کردند. روایات جری، که در صدد تطبیق آیات قرآن بر اهل بیت علیهم‌السلام یا بر دشمنان ایشان می‌باشد، در بخش‌های گوناگون، بسیار و بلکه افزون بر صدها روایت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۲/۱)، بی‌تردید، الغای خصوصیت از تعابیر و مفاد آیات و تطبیق بر مصداق برتر یا مصداق متعدد، نوعی تعمیم و توسعه معنایی الفاظ قرآنی را نشان داده که در دست یازیدن به مفهوم درست آنها کمک می‌کند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۵۸).

روایاتی از «القرائات» سیاری ذیل آیات سوره «یس» در صدد بیان مصداقی از آیه است و پس از نقل آیه یا آیاتی از کلام وحی، آن را به فرد یا افرادی تطبیق می‌دهد. به‌عنوان نمونه در روایت ۴۵۰ آمده است:

«محمد بن جمهور، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ﴾ قالوا ما أنتم إلا بشرٌ مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إلا أنتم إلا تكذبون﴾ (یس/۱۳-۱۵) قال: هو مثل ضرب لأهل الكوفة، أتاهم أمير المؤمنين والحسن فكذبوهما وأتاهم الحسين فقتلوه صلوات الله عليهم أجمعين».

پیش‌تر به ضعف «محمد بن جمهور» و همچنین مرسل بودن روایت اشاره شد. صرف نظر از ضعف سندی، در این روایت هیچ نشانه‌ای از تحریف به چشم نمی‌خورد. چرا که بلافاصله پس از بیان آیه، به بیان مصداقی از آن پرداخته شد و آیه را پیرامون امیرالمؤمنین علیه‌السلام و فرزندان ایشان جاری دانست. اما باید توجه داشت که مصداق ظاهری آیات مذکور، پیامبرانی است که به سوی اقوام پیشین و با هدف هدایت ایشان فرستاده شده و مورد تکذیب قرار گرفته‌اند. خاطر نشان می‌گردد روایت مذکور در هیچ‌یک از جوامع معتبر روایی شیعه نقل نشده است و در صورت پذیرش نیز باید گفت هیچ دلالتی بر تحریف آیات مذکور ندارد.

## نتیجه‌گیری

۱. پانزده روایت تفسیری در «القرائات» سیاری ذیل آیات مختلف سوره «یس» نقل شده است که هفت روایت از مصادیق احادیث تحریف‌نماست. دو روایت از آنها ناظر به اختلاف قرائت است، چهار روایت اضافات تفسیری یا تفسیر مزجی و روایتی نیز ناظر به جایگزینی کلمه‌ای به کلمه‌ای دیگر است. باقی‌مانده جنبه تفسیر و توضیح آیات را دارد و بی‌ارتباط با بحث تحریف است.
۲. دو روایت پیرامون اختلاف قرائت از نظر سندی ضعیف‌اند و از نظر دلالتی نمی‌توان متصور شد که قرائت‌های مذکور به‌عنوان قرائتی اصیل مطرح باشد؛ چرا که از نظر بلاغی در افاده معنای آیه یا نارسا و یا مرجوح هستند.
۳. روایات مربوط به اضافات تفسیری از نظر سندی ضعیف‌اند و از نظر محتوایی هیچ دلالتی بر تحریف قرآن ندارند؛ بالفرض اگر این اضافات اصیل تلقی شود، می‌تواند به‌عنوان تفسیری مزجی مطرح باشد و هیچ دلیلی بر اینکه این اضافات جزو متن قرآن کریم است وجود ندارد. همچنین تنها منبع نقل این اضافات تفسیری، کتاب «القرائات» است.
۴. تبدیل عبارت قرآنی «وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» به عبارت «وَمِمَّا يَأْكُلُونَ»، موجب تغییر در معنای آیه می‌شود و روایت سیاری پیرامون تبدیل کلمات در آیه ۳۶ سوره «یس» علاوه بر ضعف سندی، از نظر محتوایی نیز مورد پذیرش نیست و ناسازگار با فضای آیه است.
۵. روایاتی نیز پیرامون جاری دانستن آیه بر اقوام و یا افرادی خاص است، و ارتباطی به موضوع تحریف ندارند، و روایات «القرائات» در این زمینه درصدد بیان تفسیری از آیات قرآن است و حتی برای این روایات نیز سند صحیحی یافت نشد.
۶. شخصیت نویسنده کتاب «القرائات» یعنی احمد بن محمد بن سیار مشهور به سیاری مورد تضعیف رجالیون شیعه قرار گرفته و همچنین کتاب وی نیز در طول تاریخ مورد اعتنای شیعیان نبوده است که این مطلب دلیلی بر ضعف روایات کتاب وی می‌باشد.

## کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه‌النشرالإسلامی، ۱۴۰۵.
۲. ابن داوود حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۳. ابن غضائری، احمد بن الحسین، رجال ابن غضائری، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۲.
۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳.
۵. بیات، محسن، بررسی و نقد روایات تحریف، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۳.
۶. حدادیان، عبدالرضا؛ مؤدب، سید رضا؛ بررسی دلالتی روایات تحریف‌نما در تفسیر عیاشی، حدیث پژوهی: پاییز و زمستان ۱۳۹۱، شماره ۸، ص ۱۴۱-۱۶۶.
۷. حسینی، سید احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، کتاب‌خانه بزرگ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۹۰.
۸. خطیب، عبداللطیف، معجم القرائات، چاپ اول، دمشق، دار سعدالدین، ۱۴۲۲.
۹. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال‌الحدیث و تفصیل طبقات‌الرواه، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹.
۱۰. —، —، البیان فی تفسیرالقرآن، بی‌جا، مؤلف، ۱۳۸۵.
۱۱. دبیری بیدگلی، محمد تقی، نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی، حدیث پژوهی: بهار و تابستان ۱۳۹۰، شماره ۵، ص ۴۳-۶۸.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۱۳. سیاری، ابو عبدالله احمد بن محمد، کتاب القرائات أو التنزیل و التحریف، تحقیق و مقدمه: اتان کلبرگ و محمد علی امیرمعزی، بریل، لیدن و بوستون، ۲۰۰۹.
۱۴. شریف، عدنان، من علم الفلک القرائی، چاپ پنجم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۲۰۰۱.
۱۵. شهیدی، روح‌الله، ۱۳۹۰، گونه‌شناسی روایات القرائات سیاری، غصن‌نامه علمی - پژوهشی علوم حدیث، ص ۷۰-۸۶.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۷. —، —، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، تصحیح: یزدی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، تحقیق: محمد فیومی، قم، مؤسسه‌نشر الفقاهه، ۱۴۱۷.
۲۱. عاملی، محمد جواد، مفتاح‌الکرامه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۹.
۲۲. فضلی، عبدالهادی، مقدمه‌ای بر تاریخ قراءات قرآن کریم، ترجمه، سید محمد باقر حجتی، چاپ سوم، اسوه، تهران، ۱۳۷۹.
۲۳. فیومی، سعید صلاح، الإعجاز العلمی فی القرآن‌الکریم مع الله فی السماء، مکتبه‌القدسسی، قاهره، ۲۰۰۴.
۲۴. قرشی بنابی، علی‌اکبر، قاموس‌القرآن، تهران، ایران‌سال، ۱۳۷۱.
۲۵. —، —، تفسیر احسن‌الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵.

۲۶. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۴.
۲۷. متولی، عبدالحمید محمود، أضواء علی مناهج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن، بیروت، اسلامیة، ۱۴۲۰.
۲۸. معرفت، محمد هادی، آموزش علوم قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۹. —، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، دانشگاه رضوی، ۱۴۱۸.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۱. مؤدب، سید رضا؛ حدادیان، عبدالرضا؛ بررسی دلالی روایات تحریف‌نما در کتاب کافی، دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، سال دوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۹-۵۸.
۳۲. میرباقری، محسن، ظاهر قرآن، باطن قرآن، تهران، بی جا، ۱۳۸۰.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶.
۳۴. نحاس، أبو جعفر، معانی القرآن الکریم، تحقیق: محمد علی صابونی، چاپ اول، مکه مکرمه، نشر جامعه أم القرى، ۱۴۰۹.

## تحلیل سندی و محتوایی حدیث

### «العلم فی الصغر»\*

- سید علی دلبری<sup>۱</sup>
- علی ذوالفقاری<sup>۲</sup>

#### چکیده

تعلیم و تربیت انسان تدریجی و مراحل آن متناسب با رشد قوای مادی و معنوی است. از این رو تعلیم و تربیت به‌ویژه دوران کودکی در اسلام جایگاه ویژه‌ای داشته. چونکه رشد و جهت‌گیری استعدادهای انسانی از دوره کودکی شروع می‌شود. این نوشتار به روش تحلیلی - توصیفی و کتابخانه‌ای با هدف تحلیل سندی و محتوایی حدیث «العلم فی الصغر»، به بیان ساختار کلی تعلیم و تربیت اسلامی پرداخته و حدیث را با آن مقایسه و به رفع تعارض ظاهری با دیگر روایات تعلیم و تربیت کودکان پرداخته است. و ضمن جبران ضعف سندی این حدیث بیان می‌دارد مهم‌ترین مرحله تعلیم و تربیت دوران کودکی است. زیرا شخصیت و هنجارهای اخلاقی، قضاوت‌ها و انگیزه‌های عمل به‌وسیله الگوهای محیطی اطراف و... شکل می‌گیرد و به دلیل آنکه کودک با عهد فطری خویش فاصله نگرفته است می‌توان شخصیت کودک را بر اساس توحید سامان داد و علاوه بر

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Saddelbari@Gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

ثبات شخصیت کودک موجب شکوفا شدن استعدادهای مادی و معنوی در جهت اهداف توحیدی شد. این شخصیت همانند نقش بر روی حجر با گذر زمان ثبات می‌یابد. در نتیجه محتوای حدیث «العلم فی الصغر» هم‌راستا با مجموعه احادیث تعلیم و تربیت کودکان است.

**واژگان کلیدی:** تعلیم و تربیت، یادگیری ضمنی، اندیشه آگاه، شخصیت

### مقدمه

تعلیم و تربیت نقش عمده‌ای در پرورش و جهت دهی استعدادهای مادی و معنوی انسان دارد. لذا مهم‌ترین شاخصه‌ای که به هویت انسان معنا می‌دهد آموزش است. به گونه‌ای که می‌توان گفت تنها انسانی می‌تواند به عالی‌ترین مراحل رشد دست یابد که در تمام ابعاد مادی و معنوی در ساحت فردی و اجتماعی آموزش دیده باشد. چه انسان از منظر الهی دارای کرامت ذاتی و ادراکات فطری بوده و این دو عنصر تعالی بخش، زمانی که در مسیر علم آموزی قرار می‌گیرد علاوه بر پررنگ شدن آن موجب جهت‌گیری اندیشه و توانایی‌های مادی و معنوی فرد در مسیر توحیدی می‌گردد. انسان از اولین لحظه تولد با این دو عنصر کلیدی در رشد خود پا به عرصه دنیا گذاشته و به وسیله حواس خود برای علم آموزی بهره می‌برد و با یادگیری زبان، با دیگران ارتباط می‌گیرد و پا در عرصه جدیدی از علم آموزی می‌گذارد و با رشد قوه اندیشه مراحل علم آموزی را طی کرده و استعدادهای مادی و معنوی خویش را در مسیر توحیدی شکوفا می‌کند و از تجربیات و اندیشه‌های دیگران در روند علم آموزی بهره می‌برد.

تمام مکاتب و بالخصوص دین اسلام به این امر مهم توجه کرده‌اند. اسلام سعی بر آن داشته تا ادراکات اولیه و فطری بشر را با قوای اندیشه مستحکم گرداند و با ارائه شریعت، انسان را از طریق تعلیم الهی به آخرین حد رشد مادی و معنوی برساند. به همین منظور به دوران کودکی توجه خاص دارد چرا که انسان با عهد الهی و فطری خویش چندان فاصله نگرفته، هوس‌ها و شهوت‌ها در او رشد نکرده‌اند و انرژی او برای رشد و به سعادت رسیدن بسیار است. توجه اسلام به علم آموزی در دوران کودکی در غالب روایات متعددی انعکاس یافته که یکی از آنها روایت منقول از امام علی علیه السلام است



که فرموده: «الْعِلْمُ فِي الصَّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ»؛ یادگیری در دوران کودکی همانند کنده کاری بر روی سنگ است این نوشتار به تحلیل سندی و دلالتی این حدیث پرداخته و علاوه بر مشخص کردن بازه زمانی صغیر، گستره معنای علم را در دوره کودکی مشخص می‌کند. و بیان می‌دارد که چگونه می‌توان شخصیت کودک را در مسیر توحیدی شکل داد به گونه‌ای که تمام استعدادها و در این مسیر به صورت متوازن رشد یابند.

### ۱- تحلیل سندی حدیث

برای ارزیابی سند حدیث علاوه بر توجه به سلسله سند و وثاقت تک تک راویان باید به اعتبار کتاب حدیثی و مؤلف آن توجه داشت؛ از این رو در آغاز، سند حدیث العلم فی الصغیر را از منابع مختلف گزارش و از این منظر تحلیل می‌کنیم.

این حدیث به صورت مرسل در کتاب کنز الفوائد مرحوم کراچکی در باب فصل من کلام امیر المومنین علیه السلام فی ذکر العلم آمده است: «الْعِلْمُ فِي الصَّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ» (کراچکی، ۱۴۱۰: ۳۱۹/۱)، همچنین علامه مجلسی این حدیث را به نقل از کتاب کنز الفوائد در بحار الانوار نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۴/۱)، ایشان مرحوم کراچکی را یکی از علمای بزرگ شیعه دانسته و بیان فرموده که همه بزرگان اجازه نقل حدیث، به او اسناد داده‌اند و کتاب کنز الفوائد را یکی از کتاب‌های مشهور می‌دانند که منبع حدیثی بسیاری از کتاب‌های مهم بعدی خود است و کتاب‌های دیگر ایشان در کمال متانت و استواری است همچنین شیخ منتجب الدین در کتاب الفهرست خود بیان فرموده:

مرحوم کراچکی از علمای ثقة بوده است که قرائت حدیث بر سید مرتضی علم الهدی و شیخ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی داشته است. از اجازه‌ها آشکار می‌شود که مرحوم کراچکی استاد ابن براج بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۳۵)<sup>۱</sup>

۱. الكراچکی فهو من أجلة العلماء و الفقهاء و المتكلمين و أسند إليه جميع أرباب الإجازات و كتابه كنز الفوائد من الكتب المشهورة التي أخذ عنه جل من أتى بعده و سائر كتبه في غاية المتانة و قال الشيخ منتجب الدين في فهرسته الشيخ العالم الثقة أبو الفتح محمد بن علي الكراچکی فقيه الأصحاب قرأ على السيد المرتضى علم الهدی و الشيخ الموفق أبي جعفر رحمهما الله و له تصانيف منها كتاب التعجب و

با آنکه حدیث مرسل است، اما بنا بر مسلک وثوق صدوری با نظر به اعتبار کتاب کنز الفوائد و جایگاه علمی نویسنده کتاب و اطمینان علامه مجلسی به کتاب و مؤلف آن و تعابیر سایر علما در منزلت کتاب و جایگاه علمی نویسنده (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۵۱۷)، ضعف سندی را جبران می‌کند و می‌توان گفت این روایت از کلمات گوهربار امیر المومنین علی علیه السلام است.

همچنین ابن میثم این حدیث را با تعبیر «فی الخبر» بدون سلسله سند ذکر کرده است: «فی الخبر: العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر» (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۲۲۵)، و در برخی منابع روایی حدیث العلم فی الصغر با تعبیر «قیل» آورده شده و از آن به‌عنوان شاهد بر فضیلت امام علی علیه السلام بر خلیفه اول استفاده شده است. این منابع رشد و تعلیم امام علی علیه السلام توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دوران کودکی را فضیلت شمرده‌اند و موجب فضیلت ایشان بر ابوبکر که در بزرگسالی به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده دانسته‌اند و این حدیث را به‌عنوان شاهد بر استدلال خود با تعبیر «قیل» بیان کرده‌اند مانند: «و هذا بیان إجمالي أن عليا كان أعلم الصحابة و أما أبو بكر فإنه اتصل بخدمة صلى الله عليه وآله في زمان الكبر و أيضا ما كان يصل إلى خدمته في اليوم و الليلة إلا زمانا يسيرا أما علي فإنه اتصل بخدمة في زمان الصغر و قد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر و العلم في الكبر كالنقش في المدر فثبت بما ذكرنا أن عليا كان أعلم من أبي بكر» (مازندرانی، ۱۳۴۲: ۶/۳۹۷؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۴/۳۰۷؛ ابن طاووس، ۱۴۰۰: ۲/۵۱۵؛ شامی، ۱۴۲۰: ۲۶۱؛ حسینی میلانی، ۱۴۳۸: ۳۷؛ سیفی، بی تا: ۵۹؛ گنجی، ۱۴۰۴: ۲۲۶؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۱/۴۱۴)، در منابع حدیثی اهل سنت روایت «العلم فی الصغر» با سلسله سند به نقل از تابعین آمده است.

کتاب النوادر أخبرنا الوالد عن والده عنه انتهى و يظهر من الإجازات أنه كان أستاذ ابن البراج «عالم بزرگ مرحوم کراچکی از بزرگان علما و فقیهان و متکلمان است و همه بزرگان اجازه نقل حدیث، به او اسناد داده‌اند. کتاب ایشان کنز الفوائد یکی از کتاب‌های مشهوری است که علمای بزرگ پس از ایشان از آن روایت نقل کرده‌اند. کتاب‌های دیگر ایشان در کمال متانت و استواری است. شیخ منتجب الدین در کتاب الفهرست خود بیان فرموده است: «عالم ثقه شیخ أبو الفتح محمد بن علی الکراچکی فقیه شیعین که قرائت حدیث بر سید مرتضی علم الهدی و شیخ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی داشته است (رحمت خداوند بر آن دو عالم بزرگ باد) مرحوم کراچکی دارای تصانیف دیگری است برخی از آنها عبارت است از: کتاب تعجب و نوادر که پدر ما (عبید الله) از پدرش (حسن) نقل کرده است» و از اجازه‌ها آشکار می‌شود که مرحوم کراچکی استاد ابن براج بوده است.

بیهقی در مدخل سنن کبری با سلسله سند ذیل به نقل از حسن بصری روایت را نقل می‌کند: وَأَخْبَرَنَا ابْنُ فِرَاسٍ، ابْنُ ابْنِ الصَّحَّاحِ، ثنا عَلِيُّ، ثنا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ، ثنا الْمُفَضَّلُ بْنُ نُوحٍ الرَّاسِبِيُّ، ثنا يَزِيدُ بْنُ مَعْمَرِ الرَّاسِبِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ، يَقُولُ: الْعِلْمُ فِي الصَّغَرِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ» (بیهقی، بی تا: ۳۷۵)

همچنین خطیب بغدادی در کتاب الفقیه و المتفقہ سلسله سند دیگری را برای حدیث ذکر می‌کند و ابن عبد البر این سلسله سند را حسن ارزیابی نموده است (ابن عبد البر، ۱۴۲۱: ۱۱۵).

أنا أَبُو الْحَسَنِ الْعَتِيقِيُّ، نا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ، نا أَبِي الْعَبَّاسِ الْجَوْهَرِيُّ، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، نا الْجَرَّاحُ بْنُ مَخْلَدٍ، نا الْحَسَنُ بْنُ نُدْبَةَ، قَالَ: نا مُحَمَّدُ بْنُ تَمِيمٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ نَافِعٍ، وَهُوَ الْقَاسِمُ بْنُ أَبِي بَرَّةَ قَالَ: «الْعِلْمُ فِي الصَّغَرِ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ» (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱: ۱۸۱).

بنابراین نقل حدیث العلم فی الصغر در منابع اهل سنت نیز همانند منابع شیعه مرسل بوده گرچه تا تابعین برای آن سلسله سند ذکر شده است و تفاوت‌های اندک در برخی منابع مفهوم حدیث را متفاوت نمی‌کند.

### جمع بندی سندی

حدیث العلم فی الصغر در منابع یا به‌عنوان شاهد مثال با تعبیر قیل بیان شده و یا به‌صورت روایت مرسل از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است. بنابر مسلک وثوق سندی و روش متأخران در ارزیابی حدیث، به‌دلیل ارسال در سند، روایت ضعیف ارزیابی می‌شود لکن بنابر مسلک وثوق صدوری و روش قدما، این روایت معتبر و صحیح است. چه افزون بر جایگاه ارزنده کتاب کنز الفوائد و اطمینان علما به کتاب و مؤلف و نیز شهرت روایی می‌توان گفت روایت العلم فی الصغر از سخنان گهر بار امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که در میان مردم به‌عنوان ضرب المثل رواج یافته. همچنین محتوای حدیث و هم‌خوانی آن با نظام اسلامی تعلیم و تربیت کودکان نیز گواه بر صحت مضمون و صدور روایت از امیرالمؤمنین علی علیه السلام است به‌همین منظور در ادامه به تحلیل محتوای روایت می‌پردازیم تا این هم‌خوانی نمود بیشتری یابد.

## ۲- تحلیل محتوایی روایت «العلم فی الصغر»

تحلیل روایت العلم فی الصغر نیازمند توجه به چند امر است؛ مشخص نمودن بازه زمانی «الصغر» و ویژگی این دوره، همچنین باید معانی علم در روایت را مورد بررسی قرار داد تا بدانیم آیا مراد از علم فقط آموزش علوم است یا معنای وسیع تری دارد؟ رابطه این حدیث با روایات سبع سنین را باید در نظر گرفت، چونکه در نگاه ابتدایی روایت العلم فی الصغر با این روایات در تعارض است. روایات سبعة سنین بازی کردن و رها بودن کودک از تربیت را برای هفت ساله اول کودکان در نظر گرفته، بر خلاف روایت العلم فی الصغر که برای این دوره علم آموزی و تعلیم و تربیت را دارای اهمیت می‌داند چراکه همانند نقش بر روی سنگ ماندگار است، بنابراین ضرورت دارد حدیث «العلم فی الصغر» را در ساختار تعلیم و تربیت اسلامی کودکان تحلیل کرده و رابطه آن را با روایات سبعة سنین مشخص نمود.

### ۱-۲- اهمیت تعلیم و تربیت کودکان در منظر آیات و روایات

قرآن کریم انسان را دارای دو بُعد معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۲۹)، بعد مادی و معنوی، و ارزش و شرافت را از آن بعد معنوی و روح انسان می‌داند تا آنجا که مقام روح انسان را شایسته سجده ملائک می‌داند.<sup>۱</sup>

هریک از این ابعاد دارای ابزار و استعدادهای خاص خود هستند. استعدادهای مادی بدون دخالت اراده انسان به آرامی رشد می‌یابند. اما تکامل استعدادهای مادی نیز منوط به تربیت آنها است. استعدادهای معنوی نیز برای به فعلیت رسیدن و شکوفا شدن نیازمند تعلیم، تلاش و اراده‌اند. کودکی دورانی است که بعد مادی و معنوی در حال رشد است (مدرس، ۱۴/۳۷۷/۱۴)، همزمان با رشد تدریجی اندام جسمی کودک که به صورت ناخودآگاه صورت می‌گیرد، قوای معنوی نیز رشد می‌یابند. قبل از آنکه قوای اندیشه کودک به مرحله‌ای برسد که بتواند اطلاعات را به صورت متوالی و خود آگاه پردازش کند

۱. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر/۲۹)، هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده کنید!.

به صورت ناخود آگاه به محیط اطراف، والدین و... توجه کرده و به صورت تدریجی ارزش‌ها و هنجارهای خویش را شکل داده و قضاوت‌های اخلاقی را رقم می‌زند. این هنجارها هستند که مسیر استدلال‌های خود آگاه کودک را جهت می‌دهند و در رشد استعدادها و تأثیر می‌گذارند چه بسیاری از استدلال‌های خود آگاهانه که تحت تأثیر فرایندهای یادگیری ضمنی قرار دارند بنابراین یادگیری غیر مستقیم، سنگ بنای تعلیم کودکان به‌شمار می‌آید؛ لذا شایسته است فرایند یادگیری ضمنی کودکان و نقش آن در شخصیت کودک را بررسی کنیم.

## ۲-۲- نقش آموزش غیر مستقیم (یادگیری ضمنی) در تعلیم کودکان

بیان شد کودک هم‌چنانکه بعد مادی او رشد می‌کند شخصیت و هنجارهای او به صورت غیر مستقیم شکل می‌گیرد. این شکل‌گیری به صورت خودکار و بدون هوشیاری خود آگاهانه بوده و از الگوهای محیطی اطراف تغذیه می‌کند (الهامی‌نیا، ۱۳۷۶: ۱/۱۳۳)، بنابراین والدین باید به این نکته توجه کرده و مراقب محیط اطراف کودک باشند و به اعمال خویش توجه کنند، زیرا کودک در این سن تنها از والدین تغذیه عاطفی می‌کند و این وابستگی عاطفی به روند یادگیری ناخود آگاه کودک تأثیر مستقیمی دارد همچنین کودک با این رابطه‌ی عاطفی، والدین را الگوی خویش قرار داده و سعی برای الگو برداری رفتاری می‌کند و شخصیت خویش را به صورت غیر آگاهانه بر زبان رفتاری والدین تطبیق می‌دهد و با رشد اندیشه خرد ورز، کودک به بررسی منشأ عملکرد والدین خویش به‌عنوان الگوهای خود پرداخته و سعی دارد اندیشه آگاه خویش را بر اساس مبانی والدین سامان دهد.

اگر مبنا و مسیر خانواده توحیدی باشد و با علاقه آن مسیر را طی کنند کودک نیز با زبان رفتاری والدین شخصیت خویش را براساس توحید سامان می‌دهد. هم‌چنانکه خانواده می‌تواند زشتی دروغ را در بستر توحیدی برای کودک خویش با رفتار ترسیم کند. بنابراین کودکی هم که ذهن او جهت توحیدی پیدا کرده و هم الگوی عملی را مشاهده می‌کند می‌تواند در مسیر صداقت با استواری به پیش برود.

«پدر و مادری که در منزل رفتارشان با ادب، با محبت، منظم و وقت شناس است و

در کارها با یکدیگر هم کاری متقابل دارند این خانه در واقع یک مدرسهٔ تعلیم و تعلم برای بچه محسوب می‌شود و همچنین اگر رفتار مادر با بی‌قیدی، شلختگی و در پی هوی و هوس و تجملات باشد عملاً بچه هویت خویش را براساس آن سامان می‌دهد. بنابراین: تولید والاترین و بالاترین محصول و متاع عالم وجود یعنی بشر است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۱۲/۲۹). قرآن کریم و روایات به نقش یادگیری ضمنی در شکل‌گیری شخصیت و هنجارهای کودک توجه کرده و بیان می‌دارد خانواده مؤمن باید محیطی سرشار از ایمان همراه با محبت را برای کودک فراهم آورد تا کودک مسیر توحیدی را به صورت غیر مستقیم به عنوان الگوی رفتاری انتخاب کرده و با توجه به رشد تدریجی اندیشه کودک، خانواده باید به بیان مبانی توحیدی پردازند تا اندیشه کودک نیز در مسیر توحیدی شکل گیرد. در مطلب ذیل این آیات را بررسی می‌کنیم.

## ۲-۳- جایگاه توحید در یادگیری ضمنی کودکان

بیان شد که شخصیت و هنجارهای کودک به صورت ناخودآگاه و متأثر از الگوهای محیطی اطراف شکل می‌گیرد و قوای اندیشه پس از شکل‌گیری بر مبنای آن سامان می‌یابد و به تحلیل و استدلال امور می‌پردازد این شکل‌گیری شخصیت کودک در حالی است که با عهد فطری خویش فاصله نگرفته بنابراین می‌توان گفت که سنگ بنای شخصیت انسان‌ها در مرحلهٔ ایجاد، توحید محوری است و چنانچه الگوهای محیطی و خانواده نیز براساس توحید محوری باشند این شخصیت توحیدی کودکان رشد و قوام یافته و هنجارها و تحلیل‌های توحیدی را به ارمغان خواهد آورد. قرآن کریم این امر مهم را به تصویر می‌کشد و بیان می‌دارد اگر چه تمام انسان‌ها از ادراکات فطری برخوردار هستند و زمینه ایجاد شخصیت توحیدی را دارند اما الگوهای محیطی و خانواده نقش مهمی در ایجاد شخصیت و در نتیجه سعادت و شقاوت کودکان ایفا می‌کند ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره/۱۷۰).<sup>۱</sup>

۱. «و هنگامی که به آنها گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید!» می‌گویند: «نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌نماییم» آیا اگر پدران آنها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند باز از آنها پیروی خواهند کرد».

مشرکان در محیط کفر خانواده رشد کرده‌اند به‌همین منظور ابعاد روحی، هنجارهای اخلاقی خویش را در مسیر شرک پرورش داده‌اند و اندیشه و قضاوت‌های آنها متأثر از فضای شرک آلود گشته. آنان جمود فکری و پیروی کورکورانه را استدلال عقلی می‌پندارند و از اندیشه آزاد فرار کرده و آن را جهالت می‌پندارند به‌همین دلیل است که در مقابل آیات قرآن موضع‌گیری کرده و بیان می‌دارند اگر مسیر شرک صحیح نبود خانواده، ما را در این مسیر پرورش نمی‌داد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۵)، به بیان قرآن عدم اندیشه صحیح و استدلال نادرست مشرکان ریشه در شخصیتی دارد که بنیان‌های آن در خانواده ایجاد شده است.

## ۲-۴- نقش ذهن خرد ورز (اندیشه آگاه) در تعلیم کودکان

بیان شد شخصیت کودک و هنجارهای اخلاقی او از طریق ذهن شهودی و به‌صورت غیر آگاهانه صورت می‌گیرد. کودک با رشد قوای اندیشه، به تدریج شروع به پردازش اطلاعات کرده و به‌دنبال آن است تا شخصیتی که به‌صورت ناخود آگاه شکل گرفته را با اندیشه دوباره سامان دهد به‌همین مبنا است که او به دنبال فهم منشأ امور خارجی است و از تمام اموری که مشاهده شده پرسش می‌کند.

علاوه بر این کودک سؤالاتی را مطرح می‌کند که از ادراک‌های فطری او سرچشمه گرفته و به دنبال آن است تا آن ادراک‌ها را با اندیشه خویش سامان دهد هرچند که این سؤالات واضح نیستند ولی متأثر از عهد توحیدی‌اند که روح کودک آن را احساس می‌کند به‌همین منظور سؤالات کودک در اکثر اوقات از علت پیدایش، نحوه وجود و... است. کودک سعی دارد به صداقت، سادگی و اعتماد برگرفته از فطرت را با سؤال کردن و اندیشه و تحلیل سامان داده و استوار گرداند.

والدین با پاسخگویی متناسب موجب رشد شخصیت کودک و نظام بندی ذهن خردورز او می‌شوند و حساسیت اخلاقی، قضاوت و انگیزه و عمل کودک را جهت می‌دهند. به‌همین منظور است که قرآن کریم بیان می‌دارد تمام ابعاد شخصیت کودک

را در مسیر توحیدی جهت دهید<sup>۱</sup> یعنی پس از آنکه کودک به صورت ناخود آگاه شخصیت خویش را براساس توحید شکل داد با رشد اندیشه خود آگاه، سؤالات کودک را متناسب با فهم کودک در چهارچوب توحید پاسخ دهید تا نظام اخلاقی، اندیشه، و عمل کودک در نظام توحیدی قرار گیرد در این زمان کودک به دنبال آن است تا مباحث توحیدی را با سؤالات گوناگون مطرح کند تا نظام بندی ذهن خود را براساس بینش توحیدی سامان دهد. این نظام بندی ذهنی مبنای استدلال‌ها و اعمال دیگر کودک قرار می‌گیرد.

## ۲-۵- نحوه ایجاد شخصیت توحید محور در کودکان

پس از تبیین نحوه ایجاد شخصیت کودکان و تأثیر آن بر اندیشه و جهت دهی استعدادها و معنوی علت تأکید قرآن بر ایجاد شخصیت توحیدی را دریافتیم. حال به چگونگی ایجاد شخصیت توحیدی اشاره می‌کنیم.

از آنجا که ذهن کودک با مباحث حسی بیشتر در ارتباط است. والدین باید در جهت دهی ذهن کودک از امور محسوس استفاده کنند و توحید را به وسیله آیات الهی چون زمین، آسمان، طبیعت و داستان‌های عبرت آموز به کودک منتقل کنند. کودک در این سن به دنبال تجربه کردن، دیدن و لمس کردن و... است تا بتواند روابط ذهنی خویش را براساس این یافته‌ها سامان دهد و شخصیت خویش را در ابعاد مختلف مانند بعد عاطفی، شناختی، اجتماعی و... شکل دهد.

روایات نیز به این مورد از منظر روانشناسی توجه کرده‌اند و بیان می‌دارند که خانواده باید ابعاد مختلف فرزند را به صورت غیرمستقیم در جهت توحیدی رشد دهد. امام باقر علیه السلام به همین موضوع اشاره می‌کند: «إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ يُقَالُ لَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»<sup>۲</sup> (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۴/۲۱)

۱. «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/۱۳) (به خاطر بیاور) هنگامی را که لقمان به فرزندش - در حالی که او را موعظه می‌کرد- گفت: «پسرم! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است.

۲. وقتی کودک به سن سه سالگی رسید، از او بخواهید هفت بار «لا اله الا الله» بگوید.



این روایت بیان می‌دارد والدین باید به صورت غیرمستقیم نحوه تعامل با دنیا و جهان بینی کودک را در جهت توحیدی رشد داده و از کودک بخواهند شعار اسلام را بر زبان آورد.

در سنین کودکی می‌توان به سؤالات کودک به گونه‌ای جهت داد تا کودک قوای اندیشه خود را رشد داده و به خلاقیت تشویق شود (رئوف مقدم، لیلا، ۱۳۸۹: ۶۹)، و در این راستا به استعدادهای خود پی ببرد و به علم آموزی عشق بورزد، همچنین می‌توان سؤالات کودک را سرکوب نموده و در نتیجه خلاقیت، اندیشه ورزی و اعتماد به نفس از او سلب شده و علاقه کسب علم در او خاموش شود.

این ابعاد شخصیت که همانند درخت نونهالی است آرام آرام تنومند شده و در سنین بزرگ سالی شخصیت ثابت فرد را ایجاد می‌کند، همان سنگ بنای هر فرد است که پدر و مادر در شکل گیری آنها نقش مؤثری دارند (فاخری، ۱۳۷۸: ۱۶۶/۱).

قرآن کریم به این تحلیل روانشناسی کودک توجه کرده لذا به انسان‌ها بیان می‌دارد تا سؤالات کودک را در راستای بینش توحیدی سامان دهند و هم‌زمان با رشد حواس و اندیشه کودک براستحکام شخصیت توحیدی کودک بیفزایند. قرآن کریم بیان می‌دارد لقمان حکیم در این راستا گام برداشته (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۲۲) «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان/۱۳)<sup>۱</sup> لقمان متناسب با رشد اندیشه فرزند سؤالاتش را متناسب با فهم کودک در چهارچوب توحید پاسخ می‌دهد تا نظام اخلاقی، اندیشه و عمل کودک در نظام توحیدی قرار گیرد. در نتیجه کودک در تمام اعمال و گرایشات خویش، عبد بودن خود را در نظر می‌گیرد. لقمان کودک خود را به اندیشه وامی‌دارد تا به این نتیجه برسد که رشد تمام شخصیتش در ابعاد مادی و معنوی در گرو عبودیت است و خروج از این مسیر زیان و خسران را در تمام این ابعاد پدید می‌آورد.

۱. (به خاطر بیاور) هنگامی را که لقمان به فرزندش - در حالی که او را موعظه می‌کرد - گفت: «پسرم! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است».

## ۲-۶- چگونگی جهت‌گیری شخصیت و استعداد‌های کودکان در

### مسیر توحیدی

پس از آنکه شخصیت کودک در مسیر توحیدی شکل گرفت و هنجارهای اخلاقی، قضاوت‌ها، انگیزه و عمل کودک در ابعاد فردی، اجتماعی و عاطفی رنگ توحیدی به خود گرفت به‌طور طبیعی استعداد‌های مادی و معنوی در جهت اهداف توحیدی شکوفا می‌شوند. در این مسیر حتی قدرت، شهوت و سایر توانایی‌های انسانی که نگاه بدون حد و مرز به آنها موجب هلاکت انسان است در مسیر توحید متعادل و هدف‌مند رشد می‌کنند.

در نگاه توحیدی استعداد‌های مختلف مانند مهارت‌های کلامی، ریاضی، بدنی و جنبشی، تعاملات اجتماعی و رابطه با محیط زیست (بیابانگرد، ۱۳۹۳: ۱۱۳)، در مسیر توحیدی رشد می‌کنند. علاوه بر این امر تمام ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان در تعاملات فردی و اجتماعی به‌طور متعادل در تحت نقشه جامع دین رشد کرده و حتی نحوه علم‌آموزی در هریک از جنبه‌ها با رویکرد غیر توحیدی متفاوت می‌شود و انسانی صاحب خلاقیت، تحلیل و همه‌جانبه‌نگری را در مسیر علم و عمل تربیت می‌کند قرآن کریم نحوه رابطه حضرت یعقوب را با فرزندش این‌گونه ارزیابی می‌کند.

حضرت یعقوب برای رشد ابعاد مختلف فرزند خویش حوادث محیطی رخ داده برای فرزندش را در بینش توحیدی تحلیل می‌کند. آن هنگام که حضرت یوسف با رؤیای صادقه روبه‌رو می‌شود حضرت یعقوب ابتدا اندیشه و تفکر فرزند را به میدان آورده و قدرت، علم و نعمت‌های الهی را برای فرزند یادآور می‌شود، تا فرزند ابعاد و استعداد‌های خویش را در ذیل عبودیت در نظر گیرد، در این‌هنگام حضرت یعقوب استعداد خاص فرزندش و آینده درخشانی که خداوند آن را زمینه‌سازی کرده را بیان می‌دارد و نتیجه این تحلیل حکمیانه حضرت یعقوب این است که یوسف نبی سعی و کوشش خویش را در مسیر توحیدی بیشتر می‌کند و ابعاد شخصیت خویش را در مسیر توحیدی رشد می‌دهد.

﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ

يَعْقُوبَ كَمَا أُنَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿۱﴾  
(یوسف/۶)

حضرت یعقوب به خوبی می‌داند تعامل آگاهانه فرزند با محیط اطراف امری ضروری است تا کودک بتواند به رشد و تثبیت ابعاد و استعدادهای خویش نایل گردد قرآن کریم از زبان حضرت یعقوب این گونه می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یوسف/۵) حضرت یعقوب فرزند خویش را از حوادث ناگوار نمی‌هراساند و او را از معرکه حوادثی که در جامعه رخ می‌دهد دور نمی‌کند بلکه فرزند خویش را به تعامل با محیط تشویق می‌کند اما ابتدا به فرزند خویش متناسب با قدرت تحلیلش تعامل سازنده در بینش توحیدی را بیان می‌کند ایشان به فرزند خود بیان می‌دارد وظیفه هر انسان موحد رشد محیط اطرافش است و این تعامل سرشار از حادثه‌های تلخ و شیرین است، برای آنکه در تعامل انسان بتواند به رسالت توحیدی خویش به درستی عمل کند نباید بگونه‌ای رفتار کند تا افراد نسبت به او احساس حقارت کنند به همین منظور به فرزندش می‌گوید تا رؤیای خویش را به برادرانش بازگو نکند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۲۰). اما اگر به خاطر صفات و ویژگی‌هایی که در تو بارز است از برادرانت بدی دیدی نباید در درون خود احساس کینه و ناراحتی داشته باشی چرا که منشأ بدرفتاری‌های برادرانت و سوسه‌های شیطانی است (طوسی، ۱۴۲۰: ۹۷/۶). تعامل سازنده با برادرانت نیازمند صبر الهی است تا بتوانی با صبر از مشکلات پیش آمده عبور کنی و برادرانت را از سوسه‌های شیطانی رهایی بدهی و آنها را با خود در مسیر توحیدی هم آوا کنی.

این گونه حضرت یعقوب در جهت رشد ابعاد فرزندش در مسیر توحیدی استدلال و تحلیل کودک را به میدان آورده و او را بازیگر اصلی در جامعه می‌کند و نقش پدر

۱. «و این گونه پروردگارت تو را برمی‌گزیند؛ و از تعبیر خوابها به تو می‌آموزد؛ و نعمتش را بر تو و بر خاندان یعقوب تمام و کامل می‌کند، همان گونه که پیش از این، بر پدران ابراهیم و اسحاق تمام کرد؛ به یقین، پروردگارت تو دانا و حکیم است.»

۲. گفت: «فرزندم! خواب خود را برای برادرانت بازگو مکن، که برای تو نقشه (خطرناکی) می‌کشند؛ چرا که شیطان، دشمن آشکار انسان است.»

تنها، نقش حمایتی از فرزند است نه آنکه پدر وظیفه فرزند را انجام دهد و او را از تعامل با اجتماع محروم گرداند.

## ۲-۷- بازه زمانی صغر

یکی دیگر از مباحثی که معنای روایت العلم فی الصغر را برای ما روشن تر می‌گرداند گستره زمانی واژه صغر است. اهل لغت واژه صغر و کبر یا صغیر و کبیر را از جمله اسماء متضاد می‌دانند. ابن فارس آورده است: «صغر: الصاد والغین والراء أصلٌ صحیحٌ يدلُّ علی قَلَّةٍ وحقاره، من ذلك الصَّغَرُ: ضدَّ الكِبَرِ. و الصَّغِيرُ: خلاف الكبیر» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹۰/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۴). یعنی اسمائی که به نسبت با یکدیگر معنا می‌شوند. این واژه در قرآن به صورت اسم در ۱۳ آیه با ساختار صفت مشبه و اسم تفصیل استفاده شده است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۳۷۴/۲)، و به معانی کوچکی در خیر یا شر<sup>۱</sup> (طبرسی، ۱۳۷۳: ۲۹۴/۹)، و کوچکی در مقدار<sup>۲</sup>، ارزش<sup>۳</sup> و عزت<sup>۴</sup> به کار برده شده است و در سوره اسراء آیه ۲۴ واژه صغر به معنای کوچکی در سن است ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (اسراء/۲۴)<sup>۵</sup> آیه بیان می‌دارد همانطور که پدر و مادر در دوره کودکی و خرد سالی پرو بال محبت برسر تو گشودند بر آنها در بزرگ سالی محبت و احسان داشته باش. مترادف قرآنی صغیر واژه صبی<sup>۶</sup> است که به فرزند سه ساله اطلاق می‌شود (مجمع البیان، ۷۸۱/۶).

کبیر در اهل لغت به معنای شخص مُسِن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳: ۶۹۶).  
قرآن کریم همین معنا را برای واژه کبیر برگزیده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰/۱).

۱. قمر/۵۳؛ کهف/۴۹؛ یونس/۶۱.

۲. توبه/۱۲۱؛ اسراء/۲۴؛ بقره/۲۸۲.

۳. توبه/۲۹؛ اعراف/۱۳ و ۱۱۹؛ یوسف/۳۲؛ نمل/۳۷.

۴. انعام/۱۲۴.

۵. «و بال‌های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرود آر! و بگو: «پروردگارا! همان گونه که آنها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده»

۶. مریم/۱۲.

مانند: ﴿قَالَ رَبِّ اَنْتَیْ یَكُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَّ قَدْ بَلَغَنِی الْكِبَرُ وَاْمْرَاتِیْ عَاقِرٌ قَالَ کَذٰلِکَ اللّٰهُ یَفْعَلُ مَا یَشَآءُ﴾ (آل عمران / ۴۰).<sup>۱</sup>

کبیر در این آیه در خصوص شخص مسنی به کار رفته که قوای جسمی او تحلیل رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۱۲۷)، آیه اشاره می کند زمانی که فرشتگان بشارت فرزند را به حضرت زکریا دادند حضرت زکریا تعجب کرده و علت تعجب خویش را کبر سن خود می داند چونکه زمان کبیر زمانی است که قوای انسان تحلیل رفته و انسان توانایی های دوره جوانی را ندارد.

واژه صغر در فقه به دوران قبل از بلوغ گفته می شود. دورانی که نشانه های بلوغ در انسان آشکار نشده و بازه زمانی آن برای پسران ۱۵ سالگی و دختران ۹ سالگی می باشد. مسئولیت های کودک همچون مراقبت، بهداشت، تغذیه و آموزش در این دوره برعهده والدین است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۷/۲۱۸). تا استعدادهای کودک در مسیر توحیدی رشد یابند. از این رو مستحب است تا ولی کودک او را بر نماز خواندن و روزه گرفتن تمرین دهد (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۱/۱۴)، تا کودک بتواند بعد از بلوغ در زمینه های مختلف اجتماعی حضور یافته و به فعالیت پردازد. فعالیتی که نه تنها موجب رشد استعدادها و توانایی ها است بلکه به دور از اسراف و تبذیر فعالیت مؤثری را در جامعه خواهد داشت.

حال به استناد از قرآن، اهل لغت و فقه می توان بازه زمانی صغر را زمانی دانست که قوای انسان در اوج فعالیت به سر می برند و رنگ افول برچهره قوای انسانی غبار نیفکننده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۲/۷۱۳)، و انسان مشغول علم آموزی، کسب مهارت و تجربه و... است.

## ۲-۸- گستره معنای علم در حدیث العلم فی الصغر

روایت علم آموزی، با بازه زمانی رابطه تنگاتنگی دارد و از آنجا که بازه زمانی صغر بازه ای است که قوای بدن فعالیت خود را به خوبی انجام می دهند معنی علم نیز وسیع

۱. «او عرض کرد: «پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که پیری به سراغ من آمده، و همسرم نازاست؟!» فرمود: «بدین گونه خداوند هر کاری را بخواهد انجام می دهد.»

شده و تنها شامل تعلیم علوم رایج و مباحث علمی نمی‌باشد. بنابراین می‌توانیم واژه علم را با توجه به مراحل مختلف علم آموزی فرد به معانی مرتبط با این مراحل و زمان‌ها تعریف کنیم با این بیان علم آموزی از زمان تولد آغاز می‌شود و تا آنجایی که قوای انسان ضعیف نشده ادامه می‌یابد و با افول قوای انسانی دیگر علم آموزی ثمره قابل توجهی ندارد و نمی‌تواند جهت‌گیری فرد را در ابعاد مختلف تغییر دهد و به رشد استعداد و توانایی‌های انسان منجر شود. بنابراین علم آموزی او همانند نقشی است بر روی آب که پس از مدت کمی از بین می‌رود.

علم آموزی دوران ابتدایی زندگی که غالباً هفت ساله زندگی را در بر می‌گیرد همان رشد شخصیت کودک به صورت غیر مستقیم است. کودک به صورت ناخود آگاه شخصیت خویش را بر اساس تعامل با خانواده و محیط و... شکل می‌دهد و با رشد قوای اندیشه با ارتباط گیری بیشتر با والدین و محیط اطراف به دنبال آن است که آنچه را که به صورت ناخود آگاه فراگرفته با طرح سؤال به صورت منطقی استحکام بخشد و هنجارهای اخلاقی خویش را ثبات دهد. بدیهی است کودکی که به صورت غیر مستقیم ابعاد شخصیتی خویش را در مسیر توحیدی رشد داده، شیرین‌ترین مسئله علمی برای او فهم معارف توحیدی و قرآنی است. به همین جهت روایات سبع سنین (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۴۲/۱۱)، اشاره می‌کنند که در هفت ساله دوم زندگی به کودکان خویش معارف توحیدی و قرآنی بیاموزید. پس از شکل‌گیری، ثبات شخصیت، جهت‌گیری علایق و انگیزه‌های عمل کودک به دنبال آن است که به وسیله تجربه‌های اجتماعی استعدادهای مادی و معنوی خویش را با خلاقیت و اعتماد به نفس در زمینه‌های مختلف شکوفا کند. این شکوفایی استعدادهای در مسیر توحیدی به دلیل آنکه رنگ توحیدی دارند موجب رشد متناسب استعدادهای فرد و ارزش‌گذاری متناسب در جامعه می‌گردد که خود از منظر اجتماعی سرآغاز بالندگی است. پس از گذشت دو بازه زمانی هفت ساله از منظر روایت سبع سنین، کودک در بازه سوم هفت سالگی خود به صورت رسمی به تحصیل علوم می‌پردازد این مرحله در برنامه ریزی اسلام تا بیست و یک سالگی در نظر گرفته شده. انسان در این بازه زمانی می‌تواند استعدادهای خویش را به فعلیت برساند و در زمینه‌های مختلف، علوم مورد نیاز خود را بیاموزد پس از این مرحله فرد حضوری

مؤثر در جنبه‌های مختلف اجتماعی دارد و به گسترش تجربه و علم پرداخته و با پژوهش در عرصه‌های مختلف در گسترش علم سهیم می‌شود. این مسیر ادامه دارد تا آنجایی که قوای انسان او را همراهی کنند و ضعف و ناتوانی بر آنها سایه نیفکند.

پس از ثبات شخصیت فردی و ضعف قوای انسان به‌ویژه قوای اندیشه که مهم‌ترین نقش را در مراحل ایجاد و رشد استعدادها داشته دیگر امکان تغییر شخصیت، باورها و رشد استعدادها بسیار سخت می‌شود لذا تلاش‌های او در جهت تغییر و یا رشد آن ثمره مطلوب را ندارند و همانند نقاشی بر روی آب می‌شود که پس از مدتی از بین می‌رود.

## ۲-۹- نسبت روایت العلم فی الصغر با روایات سبع سنین

روایات سبع سنین بازه زمانی کودک را به سه دوره هفت ساله تقسیم می‌کنند. (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۴۲/۱۱).<sup>۱</sup> دوره هفت ساله اول دوره بازی و تفریح کودک می‌باشد و دوره هفت ساله دوم دوره تعلیم او است که کودک به تعلیم قرآن و معارف آن در سطح ساده می‌پردازد و هفت ساله سوم مرحله یادگیری حلال و حرام و جنبه‌های زندگی دینی است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۱۷۲). ظاهر روایات سبع سنین با حدیث العلم فی الصغر در تعارض است چراکه بازه هفت ساله اول در روایات زمان بازی و تفریح کودک است ولی روایات العلم فی الصغر اشاره به تعلیم کودک در این دوره می‌کند و برای آن اثر مفیدی را بیان می‌کند و آن ماندگاری علم در ذهن کودک است.

برای رفع تعارض ظاهری می‌توان گفت: یکی از مصادیق علم آموزی در دوره کودکی همان مراحل است که کودک برای ایجاد و تثبیت شخصیت خویش طی می‌کند. همان هنجارهای اخلاقی که از طریق ذهن شهودی به‌صورت غیرمستقیم از محیط اطراف و الگوهای موجود که مهم‌ترین آنها والدین هستند دریافت کرده و پس از رشد قوای اندیشه کودک به تحلیل اطلاعات و محیط اطراف می‌پردازد و به دنبال آن است تا شخصیت خویش را به‌طور آگاهانه سامان دهد و به مرحله ثبوت شخصیتی

۱. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَاصِمِيُّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ، عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْعُلَامُ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ، وَ يَتَعَلَّمُ الْكِتَابَ سَبْعَ سِنِينَ، وَ يَتَعَلَّمُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ سَبْعَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۴۴۲)

نایل شود این ثبوت شخصیتی است که هنجارهای اخلاقی، قضاوت‌ها، علایق، انگیزه و عمل کودک را در ابعاد فردی، اجتماعی و عاطفی جهت می‌دهد و استعدادها، مادی و معنوی را در جهت معینی رشد می‌دهد. علم آموزی در دوران کودکی که روایت به آن اشاره کرده همان ایجاد شاکله شخصیت کودک است که با گذر زمان این شخصیت ثبات می‌گیرد و تغییر در آن رخ نمی‌دهد، همانند نقش بر روی حجر که به آرامی و به تدریج بر روی سنگ نگاشته می‌شود و از ثبات همیشگی برخوردار است.

بنابراین منظور از رهاکردن کودک برای بازی در هفت سال اول کودکی در روایات سبع سنین همان آموزش غیر مستقیم کودک از محیط، والدین و... است تا کودک به تدریج شخصیت خویش را سامان دهد.

در هفت سال بعدی که مرحله دیگر بازه زمانی صغر است با کسب معارف قرآنی و آموزش اسلامی شخصیت خویش را مستحکم گرداند. حتی می‌توان گفت روایت سبع سنین یکی از ابزارهای ایجاد شخصیت را با توجه به ذهن شهودی و حسی کودک ارتباط با محیط اطراف می‌داند که با بازی کردن کودک این ارتباط به خوبی محقق می‌شود چراکه کودک در یک بازی سالم است که روابط اجتماعی را ساده‌سازی کرده و برای خود مسئولیتی در نظر می‌گیرد و در مسیر آن مسئولیت به خلاقیت و ابتکار رو می‌آورد و تعامل درست را با دیگر همسالان خود به خوبی یاد می‌گیرد و کودک را برای قبول مسئولیت اجتماعی آینده خویش آماده می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

حدیث «العلم فی الصغر» کلام گهر بار امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که به صورت مرسل در کتاب معتبر کنز الفوائد مرحوم کراچکی نقل شده، هم‌چنانکه این روایت همانند منابع شیعه در منابع اهل سنت با سند منقطع ذکر شده است. بنابر مسلک و ثوق سندی و روش متأخران در ارزیابی حدیث به دلیل ارسال در سند، این روایت ضعیف شمرده می‌شود، لکن بنابر مسلک و ثوق صدوری و روش قدما این روایت معتبر و صحیح است. چراکه اعتبار کتاب کنز الفوائد و جایگاه علمی نویسنده و اطمینان



علامه مجلسی به مؤلف و کتاب و تعابیر سایر علما در منزلت کتاب و جایگاه علمی نویسنده و هم‌خوانی کامل روایت با منظومهٔ تعلیم و تربیت کودکان در اسلام ضعف سندی را جبران می‌کند.

این حدیث بیان می‌دارد مهمترین مرحلهٔ تعلیم و تربیت، دوران کودکی است. چونکه شخصیت کودک و هنجارهای اخلاقی او از طریق ذهن شهودی و به‌صورت غیر آگاهانه صورت می‌گیرد و با رشد قوای اندیشهٔ کودک شخصیت خویش را بر اساس اطلاعات دریافتی از محیط اطراف مستحکم می‌کند و قضاوت‌ها، علایق، انگیزه و عمل را بر مبنای شخصیت به‌وجود آمده شکل می‌دهد و استعدادهای مادی و معنوی خویش را در مسیر همین شخصیت شکوفا کرده و به کسب علم و مهارت می‌پردازد. بنابراین کودکی دوره‌ای است که شخصیت کودک در آن شکل می‌گیرد و به تدریج در دوره‌های بعدی زندگی استحکام یافته و ثبات می‌یابد همانند نقش بر روی حجر که به آرامی و به تدریج بر روی سنگ نگاشته می‌شود و از ثبات همیشگی برخوردار است.

### کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، چاپ اول، قم، خیام، ۱۴۰۰.
۳. ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله، جامع بیان العلم و فضله، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱.
۴. ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر لطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۶. ابن میثم، میثم بن علی، النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الإمامه، قم، ایران مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷.
۷. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول ﷺ، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۴۱۹.
۸. بیابانگرد، اسماعیل، روانشناسی تربیتی (روان‌شناسی آموزش و یادگیری)، تهران، نشر ویراش، ۱۳۹۳.
۹. بیهقی، احمد بن الحسین، المدخل الی السنن الکبری، کویت، دار الخلفاء للکتاب الإسلامی، بی‌تا.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۴.
۱۱. حر عاملی، محمدبن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت ﷺ لإحیاء التراث، ۱۴۰۹.
۱۲. حسینی جلالی، محمد حسین، فهرست التراث، قم، دلیل ما، ۱۳۸۰.

۱۳. حسینی میلانی، علی، التفسیر و المفسرون عند الشیعه و السنه، قم، مرکز الحقایق الاسلامیه، ۱۴۳۸.
۱۴. خامنه‌ای، علی، بیانات در دیدار مداحان اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۵/۱۲/۲۹، <http://www.khamenei.ir/>
۱۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانش‌نامه قرآن و قرآن پژوهی، چاپ اول، تهران، دوستان، ۱۳۷۷.
۱۶. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، الفقیه و المتفق، چاپ دوم، عربستان، دار ابن جوزی، ۱۴۲۱.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، لبنان، دارالشمایه، ۱۴۱۳.
۱۸. رئوف مقدم، لیلا، راهبردهای نو در آموزش روان‌شناسی از کودکی تا نوجوانی، تهران، فرهنگ سبز، ۱۳۸۹.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، لبنان، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۲۰. سیفی، علی اکبر، مقیاس الروایه، قم، موسسه النشر الاسلامیه، بی تا
۲۱. شامی، یوسف بن حاتم، الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللھامیم، چاپ اول، قم، ۱۴۲۰.
۲۲. شیرازی، مکارم، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناسر خسرو، ۱۳۷۳.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، لبنان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۲۶. فاخری، علیرضا، اخلاق خانواده، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، مفاتیح الشرائع، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، چاپ اول، ایران، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹.
۳۰. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، چاپ اول، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰.
۳۱. گنجی، محمد بن یوسف، کفایة الطالب فی مناقب علی بن أبی طالب علیه‌السلام، تهران، دار احیاء تراث اهل بیت علیهم‌السلام، بی تا.
۳۲. مازندرانی، محمد صالح، شرح کافی، تهران، المکتبه الإسلامیه للنشر و التوزیع، ۱۳۴۲.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۳۴. —، بنادر البحار (ترجمه و شرح خلاصه کتاب العقل و العلم و الجهل جلد ۱ و ۲ بحار الأنوار)، چاپ اول، تهران، انتشارات فقیه، بی تا.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد، حکمت نامه کودک، مترجم: عباس پسندیده، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۵.
۳۶. مدرس، محمد تقی، تفسیر هدایت، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۳۷. هاشمی شاهرودی، محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۸. الهامی نیا، علی اصغر، تعلیم و تربیت در اسلام، قم، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.

# تحلیل شیوه دستیابی به فوز و سعادت

## در حدیث کساء با رویکرد قرآنی\*

□ محمد هادی منصور<sup>۱</sup>

□ آمنه قریب دوست<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از اساسی‌ترین نیازهای انسان در حیات مادی و معنوی دستیابی به فوز و خوشبختی در دنیا و آخرت است و انسان همواره برای به‌دست آوردن این مهم در تلاش است اما گاهی مسیر صحیح را پیش نمی‌گیرد. با توجه به تبیین جامع جایگاه فوز و سعادت در آموزه‌های قرآنی و روایی نظیر حدیث کساء، پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی تلاش دارد تا شرایط فائزان، نحوه تجلی فوز در فائزان، مصداق فائزان را در نگاه حدیث کساء و آیات قرآن بررسی نماید. برآیند پژوهش نشان می‌دهد از جمله شرایط فائزان، برگزاری مجالس اهل بیت علیهم‌السلام با حضور شیعیان و شیفتگان است که با نزول رحمت الهی، استغفار ملائکه، گشایش هم و غم‌ها، و دستیابی به حاجات در دنیا و آخرت، فوز و سعادت در فائز سعید، متجلی می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰.

۱. استادیار گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)

(mansouri@maaref.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم

qaribdoust67@gmail.com

واژگان کلیدی: فوز و سعادت، فائز، حدیث کساء، پنج تن آل عبا علیهم‌السلام.

### مقدمه

سعادت‌مندی و خوشبختی همواره مهم‌ترین امر در زندگی است و هر انسانی با توجه به تعریف خود از سعادت همیشه در پی دستیابی به آن است، خدای منان نیز پیامبران را فرستاد تا انسان را به سعادت برسانند؛ در قرآن کریم دو واژه «فوز» و «سعادت» به این امر اشاره دارد، پژوهشگران، سعادت و راه‌های رسیدن به آن را از منظر آیات قرآن مورد تبیین و بررسی قرار داده‌اند، اما پژوهش پیش رو با نگاهی جامع، سعادت‌مندی را از نگاه قرآن و روایات بر می‌رسد و از آنجایی که حدیث کساء در میان روایات اهتمام ویژه‌ای به مسئله فوز و سعادت دارد؛ نگارنده «فوز» و «سعادت» را از منظر آن تبیین و تحلیل می‌نماید؛ حدیثی که به روایت جناب جابر بن عبدالله انصاری بیان‌گر عصمت و عظمت اهل بیت علیهم‌السلام و به‌عنوان شأن نزول آیه تطهیر صادر شده است. جریان حدیث کساء که در تمامی نسخه‌های آن مشترک است، از این قرار است: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همراه با رفتار و گفتار، به‌وسیله کساء (عباء) مصادیق خمسه طیه را معرفی و مشخص می‌نمایند، و اصطلاح «اصحاب کساء» متولد می‌شود، از آنجا که در حدیث، واژه کساء آمده، آن را «حدیث کساء» نامیده‌اند. پس از آن روایان زیادی از اهل سنت و شیعیان به‌خصوص ائمه اطهار علیهم‌السلام این اصطلاح را زنده نگه داشته و همواره آن اتفاق مهم را یادآوری می‌کنند که در منابع اصلی اهل سنت (هیثمی، ۱۴۰۸: ۹/۱۶۸-۱۶۷؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۴/۱۱۸-۱۱۹؛ ترمذی، ۱۴۱۹: ۵/۱۹۲ و ۵/۴۷۹ و ۵/۵۱۲؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۵/؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۳/۲۰۳-۲۰۷ و ۱۴/۱۳۸-۱۴۴؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۳/۶۰۷ و...) و در منابع شیعیان: (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۱۹۳؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۲-۳۴۰؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ۷۲؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/۵۶۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۶۸، ۵۵۹، ۵۶۵؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷: النص / ۳۲-۴۶؛ ابن طاووس، بی‌تا: ۱۰۶، ۲۰۴؛ ابن طاووس، ۱۴۰۰: ۱/۱۲۳-۱۲۹). و ... به طرق مختلف موجود است که به علت وجود روایان مختلف، توصیف‌های متفاوت از نوع کساء «مِرْطٌ مَرْحَلٌ مِنْ شَعْرِ أَسْوَدَ» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۵۶)؛ «حَیْبِرِيٌّ» (حلی، ۱۹۸۲: ۲۲۹)، و ... نحوه اجتماع اصحاب ذیل کساء (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۵؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۵۳)، مکان‌های مختلفی که

ذکر شده است وجود دارد (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۱/۹۳۳؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ۴/۱۸۸۳). این حدیث شریف در زمان‌های متفاوتی تکرار شده که در میان نقل‌های مختلف، نقل مورد نظر پژوهش پیش رو، حدیث کساء معروف در زمان حاضر به نقل از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام است (بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۱/۹۳۳). در اعتبارسنجی و پذیرش روایات دو دیدگاه وثوق سندی (وثوق مخبری)، و وثوق صدوری (وثوق خبری)، ارائه شده است؛ از منظر دیدگاه اول، غیر از سند راهی برای سنجۀ اعتبار روایت وجود ندارد. بنابراین مبنا، حتی وجود یک راوی ضعیف در سند، روایت را از درجۀ اعتبار ساقط می‌کند (برزگر، ۱۳۹۰: ۹۸؛ ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۴۸). شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی و از معاصران سید ابوالقاسم خوبی سرآمد شخصیت‌های مکتب سندی هستند (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۴۸). اما در دیدگاه دوم معیار و تراز عمل به حدیث، اطمینان به صدور آن از معصوم علیه السلام است و قوت سند یکی از راه‌های رسیدن به وثاقت است. بنابراین در صورت ضعف سند، به کمک قرینه‌ها و نشانه‌های همراه با حدیث می‌توان به وثاقت آن دست یافت (برزگر، ۱۳۹۰: ۹۸؛ ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۴۸). آقا جمال خوانساری، علامه کرکی، محمدتقی مجلسی، علامه مجلسی، شیخ بهائی، وحید بهبهانی، بحرالعلوم، نراقی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب ریاض، حاج آقا رضا همدانی، آقای بروجردی، امام خمینی از برجسته‌ترین اندیشمندان مکتب وثاقت صدوری هستند (ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸: ۱۴۸). از آنجایی که بنابر اقوال بزرگان علم اصول (حلی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۹؛ اصفهانی غروی، ۱۳۷۴: ۲/۳۹۹؛ همدانی، ۱۴۱۶: ۳۳؛ بهبهانی، ۱۴۱۵: ۴۸۷ و ...)، بیشتر اندیشمندان وثاقت صدوری را پذیرفته‌اند و اعتقاد به وثوق سندی، دارای پیامدهای منفی است (حلی، ۱۴۰۷: ۱/۲۹؛ بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۲۴). وثاقت صدوری مورد تأیید است لذا مبنای پژوهش پیش رو نیز وثاقت صدوری است.

با توجه به اشکال‌های وارده به سند حدیث در صورت عدم پذیرش سند، بنابر وثاقت صدوری، حدیث کنار گذاشته نمی‌شود چراکه معارف فوق العاده حدیث و دلالت‌های آن گواهی می‌دهد که کلام از جانب معصوم علیه السلام صادر شده است. عدم مخالفت و عدم تعارض متن و محتوای حدیث با آیات و روایات و دارا بودن معارف

عمیق معرفتی، سیاسی، فقهی، اجتماعی، تربیتی می‌تواند وثاقت آن را اثبات کند. در جهت وثاقت صدور حدیث کساء مؤیداتی را نیز می‌توان نام برد؛ از جمله: وجود نقل‌های متعدد از حدیث کساء در منابع فریقین، توجه علماء و بزرگان به حدیث کساء با اهتمام خویش نسبت به برگزاری مجالس حدیث کساء و قرائت مداوم آن و اهتمام آنان به ترجمه حدیث کساء و نشر آن و پاسخ‌گویی به شبهات وارده بر آن.

در واقع طبق مبانی بیان شده تبیین قرآنی متن حدیث کساء، تأییدی در جهت صدور آن از معصوم علیه السلام است.<sup>۱</sup> از این‌روست که پژوهش پیش‌رو در تلاش است با تبیین قرآنی و معرفتی محتوای این حدیث شریف، قدمی در تأیید صدور آن نیز بردارد. مسئله «فوز» و «سعادت» در متن حدیث، بین دو قسم پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام قرار گرفته است که با بررسی پرسش و پاسخ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام ر حدیث کساء، چستی فوز و سعادت، رابطه این دو، مصادیق فائزان، شرایط فائزان و سعادت‌مندان و چگونگی تجلی فوز در فائزان به دست می‌آید.

### پیشینه

در کتب تفسیری ذیل آیه تطهیر (احزاب / ۳۳)، و آیه مباهله (آل عمران / ۶۱)، به حدیث کساء و ساکنانداران آل عبا اشاره شده است؛ اما موضوع «فوز» و «سعادت» فقط در حدیث کساء مروی از جناب جابر بن عبدالله انصاری از حضرت زهرا علیها السلام موسوم به حدیث شریف کساء، موجود است که در برخی شروح آن از جمله «مشاهدات المأ الأعلى» (الحلو: ۱۳۹۴) و «من فقه الزهراء» حسینی شیرازی (۱۴۲۰ق)، «فی رحاب حدیث الکساء» مؤید (۱۴۲۵ق)، «انوار السماویه» فیض‌الله ویسی (۱۳۹۵)، به آن اشاره شده است؛ همچنین این موضوع با رویکرد قرآنی در مقالات «بررسی معناشناسانه فوز و فلاح در قرآن کریم» (لسانی فشارکی، زرنگار: ۱۳۸۹)؛ «بررسی مفهوم سعادت و آثار آن از منظر قرآن» (ریاحی فر: ۱۳۹۴)، «مفهوم‌شناسی واژه «فوز» در قرآن کریم» (ربانی‌خواه، محبی‌فر، غبائی: ۱۳۹۵)؛ و کتاب «فوز و فلاح در بیان قرآن کریم و سعادت در

۱. ر.ک: پژوهش «اعتبارسنجی حدیث کساء حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها» دوره ۱۴، ش ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۱ (انتشار آنلاین در فصلنامه حدیث پژوهی کاشان).

اخلاق نظری» نوشته، مصطفی زرنگار بررسی شده است.

مسئله فوز و سعادت با رویکرد روایی و در حدیث کساء به طور مستقل و تفصیلی مورد بررسی قرار نگرفته و نگارندگان شروع حدیث کساء نیز فراز پایانی حدیث را تنها موجب فوز دانسته و تبیین و تفصیلی ارائه نکرده اند. از این رو پژوهش پیش رو تلاش دارد، با رویکرد قرآنی، چگونگی دستیابی به فوز و سعادت را در حدیث کساء تبیین نماید.

## ۱- واژه‌شناسی

در ابتدا بایسته است، معنای حدیث کساء، فوز و سعادت تبیین گردد.

### ۱-۱- فوز

واژه «فوز» از ریشه (ف و ز)، «پیروزی و موفقیت به واسطه رسیدن به خیر و رهایی و نجات از شر» معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۸۹/۷). از منظری دیگر «هر فردی که به خیر دست یابد، در حقیقت فائز خواهد بود» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹۸/۹). برخی «فوز» را پیروزی همراه خیر و توأم با سلامتی و ایمنی دانسته و اصرار دارند که معنای آن فقط «نجات» باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۷)، و بعضی دستیابی به خیر و نعمت را، معنای اصلی فوز و داخل شدن در بهشت و اطاعت خدا و رسولش ﷺ را از جمله مصادیق آن معرفی می کنند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۶/۹) چهار واژه «فلح» و «ظفر» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۵/۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۹۸/۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۰۰/۲) و «نجات، نجاه» (جوهری، ۱۳۷۶: ۸۹۰/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۲/۵)، «نجاح» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۲۶/۴) مترادف «فوز» هستند، با این تفاوت که «فوز» در مرتبه‌ای بعد از فلاح قرار دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹، ۱۵۶)، و «ظفر» که به معنای برتری یافتن بر طرف درگیری و ستیز است، در موضع و معنای فوز به کار می رود ولی برعکس آن استعمال نمی شود. (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۰۵).

در نتیجه محور معنایی واژه «فوز» بر پایه «نجات» و «ظفر» است که این دو، با دو واژه «شر» و «خیر»، متلازم هستند و هر یک مقدمه دیگری اند، به عبارت دیگر، نجات از شر، مقدمه ظفر به خیر است (زرنگار، ۱۳۹۰: ۷۴)، لذا فوز دارای مراتبی است که اولین

مرتبه آن رهایی از خطر و شر است و دستیابی به خیر مراتب بعدی آن است. در واقع فوز توصیفی از فردی است که با سلامت کامل و ایمنی با تلاش به خواسته و هدف خویش رسیده است. لکن مصداق فوز با توجه به مراتب آن و بینش افراد متفاوت است، گاهی هدف، دنیا و غنیمت جنگی است هم‌چون افرادی که به جهاد نرفتند اما هنگامی که دیدند مجاهدان به فضل پروردگار صاحب غنائم جنگی شدند، فوز را در دست یافتن به آن غنائم دانسته و آرزو کردند کاش همراه آنان بودند تا از غنیمت بهره‌ای برند (نساء/ ۷۳)، گاهی نیز هدف، رضایت پروردگار و دستیابی به فوز مطلق است (مائده/ ۱۱۹)، واژه «فوز» در قالب‌های «فُوز»، «مَفَازَه»، «مَفَاز»، «فاز»، «فائز»، «أفوز» ۲۹ مرتبه در ۲۷ آیه به کار رفته است. بیشترین کاربرد را واژه «فوز» با ۱۷ مرتبه، به خود اختصاص داده و با اوصاف «مبین»، «کبیر» و «عظیم» همراه شده است. معنای «فوز» در قرآن نیز همان معنای لغوی است و سه وصف «مبین»، «کبیر» و «عظیم» بیان‌گر مراحل و مراتب «فوز» هستند. طبق آیات قرآن، پایین‌ترین مرحله فوز، «فوز مبین» است که در دو آیه ۱۶ سوره انعام<sup>۱</sup> و ۳۰ سوره جاثیه<sup>۲</sup> آمده است.

با توجه به تفاوت معنایی دو واژه «کبیر» و «عظیم»،<sup>۳</sup> مرحله دوم فوز، «فوز کبیر» است که فقط در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾ (بروج/ ۱۱)، ذکر شده است؛ «فوز کبیر» در مرتبه‌ای بالاتر از «فوز مبین» قرار دارد، چراکه «فوز مبین» هنگامی است که فرد از عذاب الهی نجات می‌یابد و با انجام عمل صالح مورد توجه پروردگار قرار می‌گیرد و در «فوز کبیر» خدای متعال بهشت را از آن ایشان می‌داند؛ مرحله سوم نیز «فوز عظیم» است که در آیات متعددی بیان شده است.

۱. ﴿مَنْ يَصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾.

۲. ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾.

۳. «عظیم» در مقابل «حقیر» بوده و تقابلهان به تضاد است، اما «کبیر» در مقابل صغیر است. تقابل کبیر و صغیر نسبی است؛ یعنی یک چیز نسبت به چیز دیگر می‌تواند کبیر باشد، ولی به تناسب چیز بزرگتر می‌تواند صغیر محسوب شود به خلاف «عظیم» که هیچ وقت بر آن اطلاق حقیر، نمی‌شود: (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۷/۱۰)؛ عظیم، قوی‌ترین مرتبه و بالاترین درجه از کبیر است و دلالت می‌کند بر مرتبه رفیع، اما کبیر، دلالت می‌کند بر مطلق رفعت (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۷/۸).



## مصداق فائزان

برخی از اوصاف فائزان در قرآن کریم عبارت است از: بهشتیانی که خدا را فراموش نمی کنند (حشر/ ۱۹ و ۲۰)، در برابر تمسخر کافران صبر می کنند (مؤمنون/ ۱۱۱-۱۰۹)، با جان و مال خود در راه خدا جهاد می کنند (توبه/ ۲۲-۲۰)، و زندگی شان بر محور اطاعت از خدا و رسول و بر پایه خشیت و تقواست (نور/ ۵۲) اما در روایات مصادیق فائزان فقط اهل بیت علیهم السلام و شیعیان آنان دانسته شده است: ذیل آیه ۱۱ بروج، صباح أزرَق از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«... يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَشِيعَتُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَوَعْدُهُمْ وَرَحْمَتُهُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۵۹).

جابر بن عبدالله آنصاری می گوید: روزی در حضور رسول الله صلی الله علیه و آله نشسته بودیم، علی بن ابی طالب علیه السلام به خدمت آن حضرت رسید. هنگامی که چشم نبی به رخسار علی علیه السلام افتاد، فرمود: برادرم علی علیه السلام به نزد شما آمد، سپس رو به کعبه کرد و فرمود: «وَرَبِّ هَذِهِ الْبُنْيَةِ إِنَّ هَذَا وَشِيعَتَهُ [هُمُ] الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ به خدای این خانه سوگند، این مرد و شیعیانش در قیامت از فائزان هستند (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵۱؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۵۸۵).

در حدیث کساء نیز امیرمؤمنان علیه السلام فقط اهل بیت علیهم السلام و شیعیانشان را مصداقی برای فائزان معرفی می فرماید: «إِذَا وَاللَّهِ فُرْنَا وَسَعِدْنَا وَكَذَلِكَ شِيعَتُنَا فَازَوْا وَسَعِدُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ». در نتیجه مصادیق اوصافی که در قرآن کریم و روایات برای فائزان مطرح شده، در وهله اول، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام و در وهله دوم اوصاف شیعیان است. پس اگر در آیه قرآن مطرح شده فائزان به رضوان الهی دست می یابند،<sup>۱</sup> (توبه/ ۷۲)، این رضوان با مودت نسبت به اهل بیت علیهم السلام به دست خواهد آمد «وَفَارَ الْفَائِزُونَ بِوَلَايَتِكُمْ، بِكُمْ يَسْلُكُ إِلَى الرِّضْوَانِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱۳/۲؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۳۲) و «فَارَ مَنْ تَمَسَكَ بِكُمْ»؛ (همان)، چنانکه امام صادق علیه السلام نیز در تأویل آیه

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ».

﴿... وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (احزاب / ۷۱)، فرمود: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي وِلَايَةِ عَلِيٍّ وَالْأئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۵۹).

### ۱-۲- سعادت

واژه «سعادت» از ریشه (س ع د) بر خیر و سرور و یمن دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۵ / ۳: ۱۴۱۴). واژه مخالف «سعد»، «نحس» است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۲۱ / ۱: ۱۴۰۴). و نقیض واژه «سعادت»، «شقاوت» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۳ / ۳: ۱۴۱۲). از منظر راغب معنای سعادت، فراهم بودن اسباب برای دستیابی به خیر و نیکی است و بزرگ‌ترین سعادت طبق آیه ۱۰۸ سوره هود، دستیابی به بهشت است (راغب، ۱۴۱۲: ۴۱۰). و صاحب التحقیق آن را حالتی می‌داند که از لحاظ تکوینی و استعدادی در ذات، اقتضا و آمادگی خیر و صلاح و نیکی را دارد ولی در عمل، توفیق یافتن برای انجام عمل صالح را دستیابی به سعادت می‌گویند. بنابراین سعادت سه مرحله دارد؛ مرحله اول، سعادت فطری ذاتی که به حسب اقتضاء اسباب و علل به دست می‌آید، سعادت اکتسابی که با انجام عبادات و عمل صالح و اطاعت از خدا کسب می‌شود و سعادت فعلی حاصل شده از دو مرحله قبل که در آخرت ظاهر می‌شود و بر مبنای ثواب و عقاب سنجیده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵ / ۱۲۸).

واژه «سعادت» با دو قالب «سعید» و «سُعِدُوا» فقط دوبار در قرآن کریم آمده است، (هود / ۱۰۵ و ۱۰۸). از منظر علامه طباطبایی «سعادت هر چیزی عبارت است از رسیدنش به خیر وجودش، تا به وسیله آن، کمال خود را دریافته و در نتیجه متلذذ شود و سعادت در انسان که مرکب از روح و بدن است، عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی اش و متنعم شدن به آن. و شقاوتش عبارت است از نداشتن و محرومیت از آن» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۱۸). از منظر اخلاق نیز سعید مطلق کسی است که تمامی اوصاف و افعال خود را اصلاح کرده باشد، به طوری که با گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها صبرش تمام نمی‌شود، شبهات به اعتقادش آسیبی نمی‌رساند، بدرفتاری مردم او را از احسان و نیکوکاری باز نمی‌دارد و در واقع به مرحله‌ای می‌رسد که همچو ایوب

پیامبر، تغییر زندگی هیچ تغییری در شکرگزاری و بندگی او ایجاد نمی‌کند (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۸: ۳۴).

### رابطه فوز و سعادت

با توجه به معنای دو کلمه و نحوه استفاده آنها در قرآن کریم روشن می‌شود که به دست آوردن فوز به اختیار خود انسان است و انسان بدون تلاش فائز نمی‌گردد؛ چنانکه علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۱۱۱ سوره مؤمنون<sup>۱</sup> روز قیامت را روز ناامیدی قطعی کافران می‌داند و طبق آیه قرآن روز قیامت روز جزاست، نه روز عمل، بنابراین مؤمنانی که در دنیا اعمال خوب انجام دادند، به فوز دست یافتند و برای کافران دیگر فرصتی برای دستیابی به فوز نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۲/۱۵). ولی در دستیابی به سعادت تا توفیق و عنایت پروردگار نباشد، ممکن نیست؛ از این روست که فعل «شقوا» معلوم و فعل «سعدوا» به صورت مجهول آمده است؛ مکارم شیرازی نیز این اختلاف تعبیر بین دو واژه «سعدوا» و «شقوا» را اشاره لطیفی می‌داند و می‌نویسد: «انسان راه شقاوت را با پای خود می‌پیماید، ولی برای پیمودن راه سعادت تا امداد و کمک الهی نباشد و او را در مسیرش یاری ندهد پیروز نخواهد شد و بدون شک این امداد و کمک تنها شامل کسانی می‌شود که گام‌های نخستین را با اراده و اختیار خود برداشته‌اند و شایستگی چنین امدادی را پیدا کرده‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳۹/۹).

در حدیث کساء نیز فعل «سعدوا» در فرمایش امیرمؤمنان به صورت مجهول بیان شده اما فعل «فازوا» به صورت معلوم آمده، بنابراین فوز مرحله‌ای قبل از سعادت است که انسان برای دستیابی به آن تلاش می‌کند و خدای سبحان نیز او را در دستیابی به سعادت یاری می‌کند.

### ۲- زمینه‌های نیل به فوز در حدیث کساء

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در پاسخ به امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام همراه با قسم، شرایطی را برای فرد فائز مطرح می‌فرماید که عبارت است از: ذکر این خبر در محفلی از محافل أهل زمین،

۱. «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ».

میان جمعی از شیعیان و محبان، که هر یک مورد تبیین و بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲-۱- یادکرد دائمی اهل بیت علیهم‌السلام

ذکر به معنای «یادکردن» آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/۳۴۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۳۰۸). همان حضور شیء در قلب یا قول که می‌تواند بعد از نسیان یا در ادامه همان ذکر باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۸).

واژه «خبر» می‌تواند، عام باشد و «ذکرِ خبر» شامل تمامی مجالسی که با محوریت اهل بیت علیهم‌السلام برگزار می‌گردد باشد، از جمله برگزاری جلسات شادی در ولادت ایشان، یا برگزاری جلسات روضه در شهادت اهل بیت علیهم‌السلام که تشکیل هر یک از این محافل احیای شعائر الهی در جامعه است و تعظیم و بزرگداشت آن، نشانه تقوای قلوب است «وَمَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج/۳۲). افزون بر این، چنین مجالسی مورد عنایت خاص اهل بیت علیهم‌السلام است<sup>۱</sup> (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۶). اما با دقت نظر در پرسش امیرمؤمنان علیه‌السلام<sup>۲</sup> و واژه «هذا» در عبارت «ما ذُكِرَ خَيْرُنَا هَذَا» به دست می‌آید، مراد از «خبرنا» خبر فضیلت حدیث کساء است، لذا یاد نمودن حدیث کساء سبب به دست آوردن فوز خواهد شد. به عبارت دیگر، «حدیث کساء» واژه «خبر» را خاص نموده است. اگر پرسیده شود، چرا ذکر حدیث کساء از شرایط فوز به شمار رفته است و امیرمؤمنان علیه‌السلام پس از بیانات پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قسم یاد می‌نماید «إِذَا وَاللَّهِ فُرْنَا وَفَارَ شَيْعَتُنَا وَرَبِّ الْكَعْبَةِ»؟ در پاسخ با رجوع به واژه «عندالله»، در سؤال حضرت علی،<sup>۳</sup> می‌توان دریافت که حدیث کساء بیانگر مهمترین فضائل اهل بیت علیهم‌السلام است، چراکه از فضیلت حدیث نزد خدای متعال سؤال شده است. همچنین در روایات، سعادت انسان در شناخت فضائل اهل بیت علیهم‌السلام است<sup>۴</sup> (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۱۵).

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: قَالَ لِفَضِيلٍ: «تَجَلْسُونَ وَتُحَدِّثُونَ؟» قَالَ: نَعَمْ، جُعِلْتُ فِدَاكَ. قَالَ: «إِنَّ تِلْكَ الْمَجَالِسَ أُجِبُهَا، فَأَحْبِبُوا أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ، فَرَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْبَبَ أَمْرَنَا. يَا فَضِيلُ، مَنْ ذَكَرْنَا - أَوْ ذُكِرْنَا عِنْدَهُ - فَخَرَجَ مِنْ عَيْنِهِ مِثْلُ جَنَاحِ الدَّيَابِ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ رَبْدِ الْبَحْرِ».
۲. «أَخْبَرَنِي مَا لِيَجْلُوسُنَا هَذَا تَحْتَ الْكِسَاءِ مِنَ الْفَضْلِ عِنْدَ اللَّهِ؟».
۳. «بِأَرْسُولِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي مَا لِيَجْلُوسُنَا هَذَا تَحْتَ الْكِسَاءِ مِنَ الْفَضْلِ عِنْدَ اللَّهِ؟».
۴. أَشْعَدُ النَّاسِ مَنْ عَرَفَ فَضْلَنَا وَتَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ بِنَا وَأَخْلَصَ حُبَّنَا وَعَمِلَ بِمَا إِلَيْهِ نَدَبْنَا وَانْتَهَى عَمَّا عَنْهُ نَهَيْتْنَا فَذَاكَ مِنَّا وَهُوَ فِي دَارِ الْمُقَامَةِ مَعَنَا

بیان فضائل اهل بیت علیهم السلام نیز در دو محور قابل طرح است:

۱. جهات آرمانی و خلقت و طینت و سرشت متعالی و نور خدایی اهل بیت علیهم السلام (معرفت افزایی و محبت افروزی).

۲. جهات عملی و قابل اسوه گیری و تبعیت عینی و ملموس از رفتار اهل بیت علیهم السلام (الکوسازی و الگو دهی) (محدثی، ۱۳۷۸: ۶۷).

با دقت در حدیث کساء هر دو محور به صورت محسوس تبیین شده است. قرار گرفتن حضرت جبرئیل علیه السلام به عنوان ششمین اصحاب کساء، محدثه بودن حضرت زهرا علیها السلام و ... دلالت بر محور اول و روابط نیکو در خانواده، نقش مادر در تربیت فرزندان و ... بیانگر محور دوم است که تبیین آن در میان افراد باعث معرفت و شناخت و ایجاد علاقه و محبت بین ایشان و اهل بیت علیهم السلام می شود و فرد ضمن تقویت ارتباط قلبی، ایشان را به عنوان اسوه برمی گزیند، در نهایت این علاقه و محبت است که فرد را به اطاعت از ایشان وامی دارد، هم چنانکه امام رضا علیه السلام می فرماید: «فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَا تَبْعُونَا»: هرگاه که مردمان محاسن کلام ما را بدانند، ما را پیروی می کنند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۳۰۷). بنابراین فرد، محب و مطیع اهل بیت علیهم السلام خواهد شد و به فوز مطلق و سعادت دست خواهد یافت (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۱۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۳۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۴۳۹). در نتیجه فرد، با حب و اطاعت اهل بیت علیهم السلام هدایت می شود و به سعادت دست خواهد یافت.

## ۲-۲- وحدت گرایی عملی

واژه «محفل»، اسم مکان از ریشه «ح ف ل» به معنای «مجلس» و «حفل» به معنای «جمع» است و هنگامی که افرادی در مجلسی جمع می شوند، گفته می شود: «حَفَلَ النَّاسُ وَ احْتَفَلُوا» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۲۴۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۸۱). قرآن کریم جهت ثواب و عقاب، جامعه را مخاطب قرار می دهد.<sup>۱</sup> همچنین ذکر آداب در برخی آیات (مجادله / ۱۱)، بیانگر اهمیت تشکیل محافل است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳۷۹؛ مکارم

۱. نمونه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف / ۹۶).

شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۴۳۹). در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز به اهمیت تشکیل محافل اشاره شده است که حضرت، تشکیل مجلس را با دو نفر هم امکان‌پذیر می‌دانند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴: ۱۶/۲۲۴).<sup>۱</sup>

### ۲-۳- حضور شیعه و محب

رسول خدا صلی الله علیه و آله در عبارت «... ما ذُكِرَ خَيْرُنَا هَذَا فِي مَحْفَلٍ مِنْ مَحَافِلِ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ فِيهِ جَمْعٌ مِنْ شِيعَتِنَا وَ مُحِبِّينَا ...»، به توصیف مصداق افراد حاضر در مجلس اشاره نموده و می‌فرماید: در آن (محفل)، جمعی از شیعیان و محبان ما حضور دارند. در این فراز، از سه گروه یاد شده است:

گروه یکم: «اهل الأرض»، شامل همه مردم؛ گروه دوم: محبان و دوستان اهل بیت، گروه سوم شیعیان ایشان. یکی از اسباب فوز در محافل حدیث کساء حضور شیعیان و محبان است، چراکه با توجه به این فراز، عبارت «اهل الأرض» با «فیه جمیع من شیعتنا و محببنا» خاص شده است لذا به برکت وجود «محبان» و «شیعیان»، «اهل الأرض» نیز با برگزاری جلسات حدیث کساء به حاجات خود دست یافته و هم و غمشان برطرف می‌گردد؛ همانطور که در آیه ۳۲ اعراف<sup>۲</sup> طیباتی که خدای متعال در دنیا ارزانی داشته به همه مخلوقات می‌رسد ولی در آخرت همه نعمت‌ها و طیبات به‌طور خالص فقط برای «الذین آمنوا» است. اما همان‌طور که گروه شیفتگان و شیعیان از گروه «اهل الأرض» جدا شده و به‌صورت خاص بیان شده، گروه «شیعیان» نیز در پاسخ حضرت علی علیه السلام، از گروه «محبان» جدا شده‌اند: «إِذَا وَاللَّهِ فُرْنَا وَ فَازَ شِيعَتُنَا وَ رَبُّ الْكَعْبَةِ»، در این عبارت حضرت امیرمؤمنان علیه السلام «محبان» را در رسیدن به فوز و سعادت شریک نمی‌فرماید و «سعادت» را فقط مختص شیعیان می‌داند.

در جهت چرایی این عبارت، در ادامه ضمن بیان احتمالات، با توجه به نوع عطف

۱. «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا اجْتَمَعَ مَعَ آخَرَ فَتَدَاكَّرَا أَمْرًا، فَإِنَّ تَالِيَهُمَا مَلَكٌ يَسْتَعْفِفُ لَهُمَا وَ مَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ عَلَيَّ ذُكِرْنَا إِلَّا بَاهِيَ اللَّهُ...».

۲. «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصَّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۳۲)

و معنای لغوی و اصطلاحی «شيعه» و «محب» می‌توان به رابطه هم‌نشینی یا جانشینی این دو واژه و پاسخ به این سؤال پی برد.

### ۲-۳-۱- معنای «شيعه» و «محب»

واژه محبت از ریشه (ح ب ب) به معنای «انس و الفت برقرار کردن با چیزی» (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۷/۱)، و «خواستن و تمایل به چیزی که فرد می‌بیند و آن را خیر می‌پندارد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۴)، آمده و از لزوم و ثبات گرفته شده (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۶/۲)، و در مقابل آن دو واژه «بغض»، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱/۳؛ ابن درید، ۱۹۸۸: ۶۴/۱؛ اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۸۹/۱)، و «تفر» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۲/۲) قرار دارد؛ مصطفوی «حب» را به «تمایل شدید» معنا نموده است (همان).

از منظر علامه طباطبایی حب تعلقی خاص و انجذابی شعوری و مخصوص بین انسان و کمالش است، و محبت را دارای مراتب مختلفی است که دارای شدت و ضعف است، زیرا محبت رابطه‌ای وجودی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱۲/۱-۴۱۰)؛ اما در بیان ملاصدرا، یک نوع محبت، محبتی از صفات نفسانیه و منشأ آن هوای نفس اماره است، در این نوع محبت فرد هر آنچه را محبت نفسانیه به آن تعلق پذیرد، مورد پذیرش قرار می‌دهد و نوع دوم محبتی است که از صفات حق و از روی معرفت و حکمت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۵/۳۳۷-۳۳۵)، با توجه به بیان ملاصدرا، در معنای «محبت» اطاعت و معرفت نهفته است؛ برخی روایات نیز گفتار او را تأیید می‌کنند؛ در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «کسی که خدا را نافرمانی کند او را شناخته است»، سپس این دو بیت را خواندند: «تو خدا را نافرمانی می‌کنی در حالی که اظهار دوستی با او می‌نمایی؟ به جانت قسم که این کاری شگفت است، اگر دوستی تو راستین بود بی تردید از خدا فرمان می‌بردی به راستی دوستدار فرمانبر کسی است که او را دوست می‌دارد»<sup>۱</sup> (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۹۴)؛ بیان حضرت، نمایان‌گر رابطه مستقیم معرفت،

هَذَا لَعَمْرُكَ فِي الْفَعَالِ بَدِيعٍ  
إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ أَحَبَّ مُطِيعٌ

۱. تَعْبَى الْإِلَٰهَ وَ أَنْتَ تُظْهَرُ حُبَّهٖ  
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ

محبت و عبودیت است، بنابراین حضرات معصومین علیهم‌السلام، معنای محبت را فراتر از دوست داشتن معرفی می‌کنند، از جمله روایتی از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام، است که حضرت علیه‌السلام، شرط تقرب را فقط در اطاعت از خدا معنا می‌نماید (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۲/ ۸۹)،<sup>۱</sup> و این اطاعت از اهل بیت علیهم‌السلام، است که باعث دست‌گیری انسان توسط ایشان می‌گردد، زیرا «از ویژگی‌های تبعیت (پیروی) آن است که تابع را به متبوع ملحق می‌کند، پس پیرو حبیب خدا، حبیب الله و تابع خلیل خدا خلیل الله خواهد شد و چنانکه حضرت ابراهیم علیه‌السلام، می‌فرماید: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (ابراهیم/ ۳۶)؛ یعنی هرکس مرا تبعیت کند، از من است و چون من خلیل خدایم، او نیز از دوستی خدا سهمی خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۱/ ۱۴)، و از آنجایی که تبعیت برخاسته از معرفت، محبت طرفینی را در پی دارد، پیرو پیامبر که محب آن حضرت است محبوب ایشان خواهد بود (همان). پس اگر کسی بخواهد محبوب خدا شود، باید پیرو حبیب او باشد و اطاعت حبیب اوست که انسان را محبوب می‌سازد (همو، ۱۳۸۹: ۵/ ۵۹۵).

با توجه به بیان ارباب لغت و مفسران و روایاتی مانند روایات پیش‌گفته، واژه «محبت» دارای مراتب شدت و ضعف است و چون از مفاهیم ذات اضافه است، متعلق حب، در مفهوم حب بسیار تأثیرگذار است، محبت تمایل یافتن و برقراری انس و الفت با چیزی است، و حب، دوست داشتن صرف است و حبی که رابطه‌ای مستقیم با معرفت و اطاعت دارد، سبب محبوبیت می‌گردد.

واژه «شیعه»، از ریشه «ش ی ع»، در لغت، به اجتماع قومی به‌خاطر یک امر واحد اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۸/ ۸)، همچنین شیعه، کسانی هستند که رهبرشان را تقویت نمایند و در خدمت او باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۰)، در آیات قرآن «شیعه» در چهار مورد به کار رفته است؛ در یک مورد، آیه در شأن حضرت ابراهیم است (صافات/ ۸۳) که با توجه به سیاق، حضرت ابراهیم علیه‌السلام از شیعیان حضرت نوح علیه‌السلام دانسته

۱. «... أَنَّهُ لَا قَرَابَةَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا يَتَّقَرُّبُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ يَا جَابِرُ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ أَحَبَّنَا فَهُوَ وَلِيُّنَا وَ مَنْ عَصَى اللَّهَ لَمْ يَنْفَعُهُ جُنَّتَا...»



شده، چون دینش موافق دین او، یعنی دین توحید بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۱۷)؛ کلمه «شیعه» در آیه‌ای دیگر (قصص/ ۱۵)، بر پیروان حضرت موسی علیه السلام اطلاق شده و تعبیر به «شیعه» نشان می‌دهد، حضرت موسی، قبل از نبوت با بنی اسرائیل ارتباط برقرار کرده بود و گروهی پیرو داشت و احتمالاً آنها را برای مبارزه با دستگاه جبار فرعون به‌عنوان يك هسته مرکزی برگزیده بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۲/۱۶). بنابراین واژه شیعه در قرآن در رابطه با برخی پیامبران و پیروان ایشان به کار رفته است. از منظر شیخ مفید، شیعه بودن یعنی تبعیت و پیروی، همراه با باور دینی و محبت شدید، نسبت به متبوع خود. خدا با توجه به همین معنی فرمود: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾ (صافات/ ۸۳) بدیهی است که پیروی ابراهیم از نوح همراه محبت و باور دینی است (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۲۴: ۳۹۸؛ همان، ۱۴۱۳: ۳۴). نکته قابل توجه آن است که در عرف مسلمانان وقتی کلمه «شیعه» مطلق آورده شود، به پیروان حضرت علی علیه السلام و سایر امامانی اطلاق می‌گردد که معتقد به امام منصوب هستند و اگر مقصود جز این باشد، همراه مضاف الیه ذکر می‌شود؛ مثل شیعه آل امیه و ... (طبرسی، ذیل آیه ۶۵ انعام، ۱۳۷۲: ۴/۴۸۷). در روایات، واژه «شیعه» به‌طور گسترده‌ای به کار رفته است و اوصاف بسیاری برای «شیعه» واقعی و خالص بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۳۱۳). همچنین طبق روایات، مهمترین ویژگی شیعه، مطیع بودن او نسبت به اهل بیت علیهم السلام، است همچون هارون مکی که با دستور امام خویش بدون هیچ اعتراضی از امر مولای خویش اطاعت نمود و به داخل تنور روشن رفت (جزائری، ۱۴۲۷: ۲/۱۷۵؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۶/۱۱۵).

## ۲-۳-۲- رابطه «شیعه» با «محب»

دو احتمال وجود دارد:

۱. معنای دو واژه شیعه و محب مساوی و هم معنا باشند که با توجه به آیات و روایات و معنای لغوی دو واژه شیعه و محب این مسئله رد می‌شود.
۲. محب، عام و شیعه، خاص و عطف تفصیلی باشد، به این معنا که هر شیعه‌ای محب هست ولی هر محبی شیعه نیست که با توجه به روایات این احتمال قوی‌تر است، چنانکه در روایتی از امام سجاد علیه السلام، فردی به حضرت چنین عرضه داشت: «ای پسر

رسول خدا، من از شیعیان خالص شما هستم؛ امام به ایشان فرمود: ای بنده خدا بنابراین تو همانند ابراهیم خلیلی هستی که خدا در شأن او فرمود: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ \* إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (صافات / ۸۳ و ۸۴)، اگر دل تو همچون دل اوست، از شیعیان مایی و اگر دلت چون او از دورویی و کینه پاک نیست، از دوستداران مایی و اگر متوجه باشی که در این ادعا دروغ می‌گویی، تا آخر عمر به کیفر این دروغی که گفتی، به مرض فلج یا خوره مبتلا گردی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۶/۶۵).

### ۲-۳-۳- علت نرسیدن محب به فوز و سعادت

در فراز آخر حدیث کساء، یکی از اسباب فوز، حضور شیعیان و محبان و شیفتگان اهل بیت علیهم‌السلام، ذکر شده است، اما در پایان، امیرمؤمنان علیه‌السلام، در قسم خود محبان را نام نمی‌برد و فقط شیعیان را جزء فائزان معرفی می‌فرماید: «إِذَا وَاللَّهِ قُرْنَا وَفَارَ شِيعَتْنَا وَ رَبِّ الْكُفْبَةِ»؛ همچنین در عبارت آخر نیز شیعیان هستند که به فوز و سعادت دست می‌یابند؛ بنابراین، این سؤال پیش می‌آید که چرا محبان به فوز و سعادت نمی‌رسند و چرا در فراز آخر دیگر حرفی از دوستداران نیست؟

با توجه به معنای محب و روایات دیگری که مانند حدیث کساء فوز و سعادت را فقط خاص اهل بیت علیهم‌السلام، و شیعیانشان می‌دانند،<sup>۱</sup> همچون روایت ذکر شده از امام سجاد علیه‌السلام، یا روایت امام حسن عسکری علیه‌السلام، درباره فردی که ادعای شیعه بودن داشت ولی حضرت ایشان را محب خواندند: «... أَنْتَ يَا عَبْدَ اللَّهِ، فَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ خَلَصَهُ مِنْ يَدَيْكَ، خَلَّ عَنْهُ فَإِنَّهُ مِنْ مَوْلَانَا وَ مُحِبِّينَا وَ لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا...» (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹: ۳۲۰-۳۱۶)، و بین شیعه و محب تمایز قائل شدند، همچنین روایت امام رضا علیه‌السلام، درباره افرادی که با ادعای شیعه بودن قصد ملاقات حضرت را داشتند و ایشان اجازه ملاقات نمی‌دادند (همان ۳۱۲-۳۱۴)، محبی که مطیع فرمان امام نیست، نمی‌تواند شیعه باشد و در نهایت نیز به فوز مطلق و سعادت نمی‌رسد؛ از سویی دیگر با توجه

۱. «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَقْبَلَ عَلَيَّ بُنُّ أَبِي طَالِبٍ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ قَالَ: قَدْ آتَاكُمْ أَخِي. ثُمَّ التَفَّتْ إِلَيَّ الْكُفْبَةُ فَقَالَ: وَ رَبِّ هَذِهِ النَّبِيَّةُ إِنَّ هَذَا وَ شِيعَتَهُ [هُم] الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/۴۶۷؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۵۸۳)

به معنای فوز، فرد محب، خودش باید سعی و تلاش نماید تا توفیق سعادت یابد.

## ۲-۳-۴- علت ذکر واژه «محب»

همان طور که تبیین گردید در فراز آخر حدیث کساء، در کلام رسول خدا ﷺ فقط شیعیان هستند که به فوز و سعادت دست می‌یابند، لذا این سؤال باقی می‌ماند: حال که محبان به فوز مطلق و سعادت دست نمی‌یابند، پس چرا در این فرازها واژه «محب» ذکر شده است و در ابتدای فرازی که حضرت رسول اکرم ﷺ می‌فرماید، حضور او در این مجلس قید شده؟ پاسخ آن است که فرد محب نیز جایگاه خاص خود را دارد، چرا که «حب» خود اطاعتی است که مقدمه «اطاعت محض» و در زمره شیعیان قرار گرفتن است.

چنانکه در روایت امام حسن عسکری علیه السلام، که فرد ادعای شیعه بودن داشت ولی حضرت ایشان را محب خواندند، هنگامی که حاکم پی برد، فرد مدعی از شیعیان نیست، برحسب قرار خود شروع به مجازات مرد نمود ولی هیچ اثری از مجازات بر مرد ظاهر نشد، از این رو حاکم دوباره مرد را نزد امام آورد و چنین عرضه داشت: «ای فرزند رسول خدا، کار این شخص عجیب است، از طرفی انکار کردید که از شیعیان شما باشد - و هر که شیعه شما نباشد ناگزیر شیعه ابلیس است و جایگاهش در آتش است - و از طرف دیگر معجزاتی مشاهده کردم که مخصوص پیامبران است». حضرت در پاسخ ایشان فرمود: «أَوْ لِأَوْصِيَاءٍ». در ادامه روایت، امام حسن عسکری علیه السلام خطاب به آن مرد فرمود: «بدان که خدا او را از دست تو نجات داده است، او را رها کن، زیرا از دوستان و ارادتمندان ما است گرچه از شیعیان ما نیست». در این لحظه حاکم از حضرت تفاوت شیعه و محب را پرسید و امام در پاسخ فرمود: «الْفَرْقُ أَنَّ شِيعَتَنَا هُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ آثَارَنَا وَيَطِيعُونَنَا فِي جَمِيعِ أَمْرِنَا وَ نَوَاهِينَا، فَأَوْلِيكَ [مِنْ] شِيعَتِنَا. فَأَمَّا مَنْ خَالَفَنَا فِي كَثِيرٍ مِمَّا فَرَضَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَيْسُوا مِنْ شِيعَتِنَا». همین مسئله بیانگر اهمیت «حب» و کرم خاندان مهر و محبت است.

۱. «... ما ذَكَرْنَا خَيْرًا هَذَا فِي مُحْفَلٍ مِنْ مُحَافِلِ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ فِيهِ جَمْعٌ مِنْ شِيعَتِنَا وَ مُجِبِنَا»

### ۳- تجلی فوز در فائزان

جلسات ذکر اهل بیت علیهم‌السلام، دارای آثار و برکاتی است و حدیث کساء نیز از این رو که بیانگر مهمترین فضائل خمسۀ طیبه علیهم‌السلام است، از مهمترین جلسات است و این یادآوری و دعا در میان مؤمنان با شرایطی که در حدیث کساء اشاره شده موجب فوز و سعادت‌مندی شیعیان می‌گردد و با نزول رحمت الهی، حضور و فراگیری ملائکه و استغفار ایشان بر افراد حاضر در جلسه و برآورده شدن حاجات و برطرف شدن هم و غم ایشان همراه است.

#### ۳-۱- نزول رحمت الهی

یکی از آثار و برکات برگزاری مجلس حدیث کساء، نزول رحمت الهی بر انسان است. در مراحل فوز مطرح شد اولین مرحله، فوز مبین است که در آیه ۳۰ سوره جاثیه و ۱۶ سوره انعام رحمت الهی بر فائزان به تصویر کشیده شده است. در آیه اول مراد از فوز مبین، رهایی از عذاب الهی در روز قیامت است و فوز مبین در آیه دوم، دخول در رحمت الهی است از مقایسه دو آیه دانسته می‌شود، «فوز مبین» دارای دو مرحله است؛ آغازین و واپسین. در مرحله آغازین انسان باید از عذاب الهی نجات یابد که نجات او جلوه‌ای از رحمت الهی است و در مرحله واپسین انسان مؤمن با انجام اعمال صالح از طریق دخول به رحمت الهی مورد توجه و رضایت پروردگار قرار می‌گیرد. از این رو «فوز مبین» اولین مرحله فوز خواهد بود، تفاسیر نیز فوز مبین را به آشکارترین و «لخلوصه عن الشوائب» تعبیر نموده‌اند. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲/۱۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۱۰۹).

یکی از مصادیق عمل صالح که امام صادق علیه‌السلام، خواستار نزول رحمت الهی برای ایشان است برگزاری مجالس ذکر اهل بیت علیهم‌السلام، است<sup>۱</sup> (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۲/۱۰).

۱. «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: تَجْلِسُونَ وَ تُحَدِّثُونَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ تِلْكَ الْمَجَالِسُ أُحْيِيهَا فَأَحْيُوا أَمْرَنَا رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا يَا فَضِيلُ - مَنْ ذَكَرْنَا أَوْ ذُكِرْنَا عِنْدَهُ فَخَرَجَ عَنْ عَيْنِهِ مِثْلَ جَنَاحِ الذَّبَابِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ زَبَدِ الْبَحْرِ».

### ۳-۲- فراگیری ملائکه و استغفار ایشان

یکی از آثار فضیلت برگزاری مجالس حدیث کساء که بیانگر تجلی فوز در فائزان است، فراگیری ملائکه تا زمان اتمام مجلس و تفرق جمع و استغفار ملائکه برای حاضران در جلسه است، مراد از «حف ملائکه» آن است که هنگام خواندن حدیث کساء در میان شیعیان و محبان، ملائکه گرداگرد آنان جمع می‌شوند و تا لحظه‌ای که افراد متفرق نشده‌اند فرشتگان نیز حضور دارند و برای آنان استغفار می‌کنند. حف، فعل لازمی است که با «باء» متعدی شده، به معنای مصاحبت و همراهی و «لفّ» یا جمع و ضم، با قید احاطه نمودن» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲/۲۵۴). لذا ملائکه علاوه بر شرکت نمودن در مجلس و جمع شدن در کنار شیعیان و شیفتگان، آنان را احاطه می‌کنند. در قرآن کریم دعای فرشتگان برای مؤمنان و طلب استغفار برای ایشان در صورت قبول پروردگار فوز عظیم برای مؤمن در پی دارد: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ \* رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ \* وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (غافر/ ۹-۷). بنابراین مجالس ذکر فضیلت اهل بیت علیهم‌السلام، از مکان‌هایی است که ملائکه در آن برای انسان طلب مغفرت می‌کنند، امام صادق علیه‌السلام، درباره دو نفری که برای احیاء امر اهل بیت علیهم‌السلام، جمع می‌شوند، می‌فرماید: سومین نفر ایشان ملکی است، تا زمانی که از هم متفرق شوند برای ایشان طلب مغفرت می‌نماید (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۲۴). و از آنجایی که دعای ملائکه مستجاب است، انسان نیز به فوز دست خواهد یافت.

در روایتی دیگر، ام سلمه از حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، نقل می‌کند:

«مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ يَدْكُرُونَ فَضَّلَ عَلَيَّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ عليه‌السلام، إِلَّا هَبَطَتْ عَلَيْهِمْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ حَتَّى تَحُفَّ بِهِمْ فَإِذَا تَفَرَّقُوا عَرَجَتْ الْمَلَائِكَةُ إِلَى السَّمَاءِ فَيَقُولُ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّا نَسَمُّ مِنْ رَأْيِكُمْ مَا لَا نَسَمُّهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَلَمْ تَرَ رَائِحَةَ أَطْيَبَ مِنْهَا فَيَقُولُونَ كُنَّا عِنْدَ قَوْمٍ يَدْكُرُونَ مُحَمَّدًا وَ أَهْلَ بَيْتِهِ فَعَلِقَ عَلَيْنَا مِنْ رِيحِهِمْ فَتَعَطَّرْنَا فَيَقُولُونَ أَهْبَطُوا بِنَا إِلَيْهِمْ فَيَقُولُونَ تَفَرَّقُوا وَ مَضَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى مَنْزِلِهِ فَيَقُولُونَ أَهْبَطُوا بِنَا حَتَّى تَتَعَطَّرَ بِذَلِكَ الْمَكَانِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۲/۳۹۲).

همان‌طور که تبیین شد حدیث کساء نیز یکی از مهمترین فضائل اهل بیت علیهم‌السلام است،<sup>۱</sup> لذا عبارت «يَذْكُرُونَ فَضْلَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» در روایت حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و روایات مشابه آن، شامل ذکر حدیث کساء نیز می‌شود. علاوه بر آن طبق روایتی از امام صادق علیه‌السلام، مأموریت برخی ملائکه یافتن چنین مجالسی و شرکت در آن است، این فرشتگان که سیاح وصف شده‌اند تا آخر عمر فردی را که در این مجالس شرکت می‌کند، مورد توجه قرار می‌دهند و افراد حاضر در مجلس به سعادت دست خواهند یافت و جزء اشقیاء نخواهند بود<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۸۶).

بر اساس آیات قرآن، از جمله کارکرد فرشتگان، افزون بر تسبیح و تقدیس و تحمید و انجام امور جهان به اذن الهی، استغفار برای مؤمنان است که در آیه ۷ سوره غافر به آن اشاره شد، همچنین در آیه ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (شوری / ۵). استغفار نمودن ملائکه برای اهل زمین تصریح شده، البته مفسران با توجه به آیه قبل و آیاتی مانند (آل عمران / ۸۷) و (بقره / ۱۶۱)، بیان می‌کنند که فرشتگان برای همه اهالی زمین استغفار نمی‌کنند، بلکه طلب مغفرت ایشان فقط شامل حال شیعیان می‌گردد، چنانکه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، می‌فرمایند: در اطراف عرش نود هزار ملائکه هستند که تسبیحی و عبادتی جز اطاعت علی بن ابی طالب و برائت از دشمنانش و طلب مغفرت برای شیعیانش ندارند.<sup>۳</sup>

### ۳-۳- برآورده شدن حاجات

یکی دیگر از مواردی که در فراز آخر حدیث کساء پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، قسم یاد می‌فرماید و با برگزاری مجالس اهل بیت علیهم‌السلام، بیانگر فوز و سعادت در افراد در دنیا و

۱. ر.ک: تجلی فوز در فائزان (ذکر خبر)، ص ۱۰.

۲. «... إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً سَيَّاحِينَ سَوَى الْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ فَإِذَا مَرُّوا بِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ قَالُوا قِفُوا فَقَدْ أَصَبْتُمْ حَاجَتَكُمْ فَيَجْلِسُونَ فَيَتَفَقَّهُونَ مَعَهُمْ فَإِذَا قَامُوا عَادُوا مَرْضَاهُمْ وَ شَهِدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ تَعَاهَدُوا عَائِيَهُمْ فَذَلِكَ الْمَجْلِسُ الَّذِي لَا يَشْفَى بِهِ جَلِيسٌ.»

۳. «... قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، يَقُولُ إِنَّ حَوْلَ الْعَرْشِ لِنَسِيعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ لَيْسَ لَهُمْ تَسْبِيحٌ وَلَا عِبَادَةٌ إِلَّا الطَّاعَةُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْبَرَاءَةُ مِنْ أَعْدَائِهِ وَ الْإِسْتِغْفَارُ لِشِيعَتِهِ ...» (هلالی، ۱۴۰۵: ۲/۸۵۸).

آخرت است: گشایش هم‌ها و زدودن غم‌ها و برآورده شدن حاجات است و در واقع گشوده شدن هم و برطرف شدن غم‌ها مصادیقی از برآورده شدن حاجات مادی و معنوی است.

«هم» در لغت به «حزن» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۳۵۷)، همچنین عزم و اراده برای انجام کاری که انسان مقدمات آن را آماده نموده، معنا شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷/۲۶۹)، و «غم» پوشاننده و پرده‌ای در مقابل نور، سلامتی، خوشحالی و ... معنا شده که شامل امور مادی و معنوی می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱/۲۸۵). حاجت و نیاز نیز می‌تواند شامل امور مادی و معنوی باشد؛ در قرآن کریم خدای متعال واسطه‌هایی را برای انجام امور جهان قرار داده است. یکی از این واسطه‌ها اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، هستند. در قرآن کریم از «امام»<sup>۱</sup> با عنوان «وسیله» (مانده/۳۵) نام برده شده است که خلیفه الله روی زمین هستند و مظهر و آینه تمام‌نمای اوصاف الهی. انسان زمینی نیز برای ارتباط با پروردگار خود نیاز به فردی معصوم دارد، تا بتواند هادی و راهنمای او باشد و او را به تقرب الهی برساند؛ لذا در همه زمان‌ها معصوم وجود دارد و زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند؛ یکی از اموری که فائزان می‌یابند استجابت دعا با توسل به معصوم علیهم‌السلام، است که بیانگر فوز ایشان است چراکه انسانی که هم و غمش برطرف شود و حاجتش برآورده شود فوز در وی تجلی یافته است.

بنابراین برگزاری مجالس حدیث کساء نیز یکی از روش‌های برقراری ارتباط با ائمه علیهم‌السلام برای درخواست حاجات است، در زیارت جامعه می‌خوانیم: «بِکُمْ یُنْفَسُ الْهَمُّ وَ یُكشِفُ الضُّرُّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/۶۱۵)، و برگزاری جلسات ذکر ایشان است؛ چرا که ایشان «باب‌المبتلی به الناس» (همان، ۲/۶۱۳)، هستند؛ چه بسیار افرادی که با برگزاری این جلسات به حاجات خود دست یافته‌اند، و چه بسیار بیمارانی که با عنایت ایشان شفا یافته‌اند؛<sup>۲</sup> البته طبق روایت امام سجاد علیه‌السلام، دعای مؤمن از سه حال خارج

۱. «... قوله: اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ فَقَالَ: تقرَّبوا الیه بالإمام» (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۱۶۸).

۲. ر.ک: موحّد ابطحی، حدیث کساء و آثار شگفت؛ فردوسی، داستان‌هایی عجیب و واقعی از توسل به حدیث کساء "اکسیر حل مشکلات؛ عزیزی، ثواب و آثار و برکات حدیث کساء.

نیست؛ یا برایش ذخیره می‌شود، یا در دنیا برآورده می‌گردد یا بلایی را که می‌خواهد به او برسد دفع می‌کند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۸۰). بنابراین نباید توقع استجابت همه دعاها را داشت، زیرا معصوم علیه السلام، خلیفه الهی است که جلوه جمال و جلال الهی و یکی از این اوصاف حکیم بودن است؛ بنابراین حکمت او اقتضا می‌کند، به اذن خدا، مسائلی را بداند که انسان نمی‌داند، شاید برآورده شدن دعا به صلاح او نباشد، چراکه همه خواسته‌های انسان به نفع او نیست: ﴿... وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۱۶).

### نتیجه‌گیری

بنابر وثاقت صدوری، یکی از مؤیدات پذیرش صدور حدیث کساء از معصوم علیه السلام، تبیین قرآنی و معرفتی آن است و پژوهش پیش رو با بررسی پرسش و پاسخ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام، در فراز آخر حدیث کساء با استنادات قرآنی و روایی به این مهم دست یافت که این حدیث شریف کاملاً همسو با آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام، است؛ در آیات و روایات با محوریت حدیث کساء، برگزاری مجالس اهل بیت علیهم السلام، با حضور شیعیان و شیفتگان از جمله شرایط فائزان و اسباب فوز محسوب می‌شود و با نزول رحمت الهی، استغفار ملائکه، گشایش هم و غم‌ها، و دستیابی به حاجات در دنیا و آخرت است که فوز و سعادت در فائز سعید متجلی می‌شود.

### کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاران.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵.
۳. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه للنعمانی، تهران، صدوق، ۱۳۹۷.
۴. ابن اثیر، عزالدین بن الاثیر أبو الحسن علی بن محمد الجزری، أسد الغابه فی معرفة الصحابه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۶. —، من لا یحضره الفقیه، چاپ ۲، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳.
۷. ابن بطریق، یحیی بن حسن، عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷.



٨. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦.
٩. ابن دريد، محمد بن حسن، جبهة اللغة، بيروت، دار العلم، ١٩٨٨.
١٠. ابن شعبه حراني، حسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ ٢، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٠٤.
١١. ابن طاووس، علي بن موسى، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، خيام، ١٤٠٠.
١٢. —، سعد السعود للنفوس منصود، قم، دار الذخائر، بی تا.
١٣. ابن عربي، ابو عبدالله محيي الدين محمد، تفسير ابن عربي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢.
١٤. ابن عساکر، علي بن حسن بن هبة الله شافعي دمشقي، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥.
١٥. ابن فارس، ابوالحسين، معجم مقاييس اللغة، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٤.
١٦. ابن مشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٩.
١٧. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤.
١٨. استرآبادي، علي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٩.
١٩. كمپاني اصفهاني، محمد حسين، القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (نهاية الدرايه في شرح الكفايه)، قم، كتابفروشي سيد الشهداء، ١٣٧٤.
٢٠. آملی، سيد حيدر، تفسير محيط الأعظم و بحر الخضم، تهران، وزارت ارشاد اسلامي، ١٤٢٢.
٢١. بحراني اصفهاني، عبد الله بن نور الله، عوالم العلوم والمعارف و الأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال، قم، مؤسسه الإمام المهدي، ١٤١٣.
٢٢. بحراني، سيد هاشم بن سليمان، مدينة معاجز الأئمة الإثني عشر و دلائل الحجج علي البشر، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ١٤١٣.
٢٣. —، البرهان في تفسير القرآن، قم، مؤسسه بعثت، ١٣٧٤.
٢٤. بخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، چاپ دوم، مصر، لجنة إحياء كتب السنه، ١٤١٠.
٢٥. برزگر، مهدي، ملاك پذيرش خير و تأملی بر دیدگاه آيت الله خويي، فصلنامه فقه، ش ٦٨، ١٣٩٠ش، ص ٩٦-١٢٧.
٢٦. برقي، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلاميه، قم، ١٣٧١.
٢٧. بغدادی، خطيب، تاريخ بغداد، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧.
٢٨. بهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل، الإجتهد و التقليد (الفوائد الحائريه)، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ١٤١٥.
٢٩. بيضاوي، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٨.
٣٠. ترمذی، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی، مصر، دار الحديث، ١٤١٩.
٣١. تميمي آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنيف غرر الحكم و درر الكلم، دفتر تبليغات، قم، ١٣٦٦.
٣٢. جزائري، نعمت الله بن عبد الله، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، بيروت، مؤسسه التاريخ العربي، ١٤٢٧.
٣٣. جوادی آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، ج ١٤، تحقيق: عابدينی، چاپ دوم، قم، اسراء، ١٣٨٩.
٣٤. —، تفسير تسنيم، ج ٥، تحقيق و تنظيم: احمد قدسي، چاپ پنجم، قم، اسراء، ١٣٨٩.
٣٥. جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، بيروت، دار العلم، ١٣٧٦.

۳۶. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم، ۱۴۰۹.
۳۷. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التّنزیل لقواعد التّفصیل، تهران، الوزارة الثقافه و الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۱.
۳۸. حسن بن علی، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹.
۳۹. حسینی همدانی، محمدحسین، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴.
۴۰. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، المعترف فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۷.
۴۱. حلّی، رضی الدین علی بن یوسف بن المطهر، العدد القویه لدفع المخاوف الیومیه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸.
۴۲. حلّی ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱.
۴۳. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۱۳.
۴۴. خراز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، بیدار، قم، ۱۴۰۱.
۴۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم دارالشامیه، ۱۴۱۲.
۴۶. ربانی بیرجندی، محمد حسن، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه‌ها»، فصلنامه فقه، ش ۱۹ و ۲۰، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴۵-۲۰۷.
۴۷. ربانی خواه، احمد، محبی فر، سمیه، غبائی، مائده، مفهوم شناسی واژه «فوز» در قرآن کریم، دو فصلنامه الهیات قرآنی، دوره ۳، شماره ۴، ۱۳۹۴.
۴۸. ریاحی فر، بررسی مفهوم سعادت و آثار آن از منظر قرآن، الهیات قرآنی، دوره ۳، شماره ۴، ۱۳۹۴.
۴۹. زرنگار، مصطفی، فوز و فلاح در بیان قرآن کریم و سعادت در اخلاق نظری، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.
۵۰. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴.
۵۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح أصول کافی (صدرا)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۲. —، تفسیرالقرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۵۳. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
۵۴. طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، چاپ دوم، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰جلدی، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲.
۵۶. طبری آملی، عماد الدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم، بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، چاپ دوم، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۸۳.
۵۷. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۵۸. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴.
۵۹. —، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۰. عزیزی، عباس، ثواب و آثار و برکات حدیث کساء، چاپ اول، قم، صلوات، ۱۳۹۵.
۶۱. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغه، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰.
۶۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.

۶۳. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰.
۶۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹.
۶۵. فردوسی، حسین، داستان‌هایی عجیب و واقعی از توسل به حدیث کساء "اکسیر حل مشکلات"، قم، نشر آوای منجی، ۱۳۹۵.
۶۶. فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت دارالملام، ۱۴۱۹.
۶۷. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، الصدر، ۱۴۱۵.
۶۸. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، چاپ دوم، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۱۴.
۶۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴.
۷۰. قمی مشهدی، محمدین محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۷۱. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۷۲. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰.
۷۳. لسانی فشارکی، محمدرضا، زرنکار، مصطفی، بررسی معناشناسانه «فوز» و «فلاح» در قرآن کریم، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، سال اول، شماره ۸، پاییز ۸۹.
۷۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۷۵. محدثی، جواد، عشق برتر، راه‌های ایجاد محبت اهل بیت علیهم‌السلام در کودکان و نوجوانان، جلد اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۷۶. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، مصر، دار الحديث، ۱۴۱۲.
۷۷. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نگاه نشر و کتاب، ۱۳۶۰.
۷۸. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳.
۷۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۸۰. منصوری، محمدهادی، قریب دوست، آمنه، «اعتبارسنجی حدیث کساء حضرت به روایت فاطمه زهرا سلام الله علیها»، حدیث پژوهی، دوره ۱۴، ش ۲۷، بهار و تابستان ۱۴۰۱.
۸۱. موحد ابطحی، سید علی، حدیث کساء و آثار شگفت، چاپ پنجم، قم، جبل المتین، ۱۴۳۲.
۸۲. نراقی، احمد، معراج السعاده، قم، هجرت، ۱۳۷۸.
۸۳. نسائی، احمد، السنن الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۸۴. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸.
۸۵. الهاللی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهاللی، الهادی، ۱۴۰۵.
۸۶. همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریه، ۱۴۱۶.
۸۷. الهیثمی السعدی الأنصاری، أحمد بن محمد، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقه، مؤسسه الرساله لبنان، ۱۴۱۷.
۸۸. هیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.
۸۹. واحدی، علی بن احمد، اسباب النزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.



# تحلیل عوامل تأثیرگذار بر ضلالت انسان در پرتو نهج البلاغه\*

□ محمد هادی منصورى<sup>۱</sup>

□ کامران اویسی<sup>۲</sup>

□ ثریا سقا<sup>۳</sup>

## چکیده

ضلالت نقیض هدایت است و به معنی گمراهی و انحراف از مسیر مستقیم بیان شده است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی، عوامل ضلالت انسان را از منظر نهج البلاغه بررسی نموده است. در نهج البلاغه، عوامل ضلالت انسان قابل تقسیم به بیرونی و درونی است. عامل درونی نیز به دو نوع گرایشی یا همان خواهش‌های نفسانی بشر یعنی گناه، آرزومداری و دنیاطلبی و بینشی یعنی جهل تنويع می‌یابد. نتیجه پیمودن مسیر هر یک از دو نوع عامل مذکور به گناه می‌رسد که خود عاملی مستقل در اضلال یا ازدیاد اضلال است. عامل بیرونی نیز شیطان و پیروان او معرفی گشته است که در نهج البلاغه به‌عنوان نمونه‌های مهم اضلال بشر معرفی گردیده‌اند.

واژگان کلیدی: بینشی، شیطان، ضلالت، عوامل، نگرشی، نفس.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. استادیار گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم (mansouri@maaref.ac.ir).

۲. استادیار گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم (Oveysi@maaref.ac.ir).

۳. دانش آموخته ارشد رشته مدرسی معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)

Yas.zahra313m@gmail.com

### مقدمه

طبق آیه ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/ ۳۰)، این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده. و روایات تفسیری ذیل آن (قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۱۵۵)، خداوند انسان را بر اساس توحید و خداجویی آفریده است. با چشم پوشی از بُعد جسمانی انسان که آیاتی بر آن دلالت دارند (مانند: سجده/ ۷-۸)، بُعد روحانی و معنوی او نیز مورد توجه قرآن بوده که حلول روح در خلقت انسان را نام‌بردار است (حجر/ ۲۹). هدایت تشریحی الهی مربوط به همین بُعد روحانی انسان است تا در سایه عقلانیت و اختیار، بتواند از ابزارهای مادی خود بهره برده و بر اساس هدایت الهی، به سعادت برسد (انسان/ ۳)، اما افسوس که تبعیت از نفس از یک‌سو (بقره/ ۸۷)، سبب اضلال انسان می‌گردد و شیطان، این دشمن قسم خورده انسان، از سوی دیگر، در سر راه هدایت انسان نشسته و تلاش می‌نماید تا هدایت او را به ضلالت بدل نماید (ص/ ۸۲)، از این‌رو ضروری است تا از باب لزوم عقلانی دشمن‌شناسی، عوامل اضلال و طریقه گمراه سازی انسان توسط او مورد کنکاش قرار گیرد. چه نیکوست که این مهم در بستر نهج البلاغه انجام گیرد تا فرآیند اضلال بشر از منظر امام علی علیه السلام شناخته شود. در پژوهش حاضر از نسخه صبحی صالح برای بیان سخنان حضرت علی علیه السلام استفاده شده است.

امیر بیان، علی علیه السلام، خود به اهمیت هدایت و ضد آن یعنی ضلالت توجه داده است. امام علی علیه السلام اعمال انسان را بسان میوه‌ای بیان می‌دارند که از درخت وجود او سرچشمه گرفته است و هدایت مانند آبی است که موجب حیات و بقای این درخت می‌شود و اگر این مایع هستی بخش نباشد، حیات واقعی معنایی نخواهد داشت و حتی نوع این آب هم در به‌وجود آمدن میوه و ثمره درخت تأثیرگذار است. بدین معنا که اگر انسان مورد هدایت درست و صحیح قرار گیرد، درخت وجود او میوه‌های نیکو و ارزشمند به بار می‌آورد و اگر از سرچشمه‌ای خبیث و نادرست مورد هدایت واقع شود، چیزی جز گمراهی و تباهی نصیب او نخواهد شد:

«وَاعْلَمْ أَنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ نَبَاتًا وَكُلُّ نَبَاتٍ لَا غِنَىٰ بِهِ عَنِ الْمَاءِ، وَ الْمِيَاهُ مُخْتَلِفَةٌ، فَمَا طَابَ سَقِيُّهُ طَابَ عَرْسُهُ وَ حَلَّتْ ثَمَرَتُهُ، وَ مَا حَبَّتْ سَقِيُّهُ حَبَّتْ عَرْسُهُ وَ أَمَرَتْ ثَمَرَتُهُ» و

بدان هر کرده‌ای چون میوه‌ای است که از گیاهی رسته است و هیچ گیاه را از آب بی نیازی نیست و آب‌ها گونه‌گون بود. آنچه آبیاری اش نیکو، درختش نیکو و میوه‌اش شیرین است و آنچه آبیاری اش پلید، درختش پلید و میوه‌اش تلخ است (خطبه ۱۵۴).

## ۱- مفهوم شناسی واژگان بنیادین

از آنجا که موضوع مقاله حاضر، فقه اللغه واژگان نیست، بررسی آنها در حد اجمالی انجام می‌شود.

### ۱-۱- نفس

نفس در لغت به معنای جان، روح، روان و نشان دهنده زنده بودن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۲۷۰؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۸۱۸).

گرچه در اصطلاح فلسفی، جوهری است بسیط و روحانی و زنده به ذات و دانا است به قوت و فاعل به طبع و او صورتی است از صورت‌های عقل فعال (ابن رشد، ۱۹۸۹: ۱۱۱)، اما مقصود از نفس در این نوشتار، معنای مظهریت آن برای هوا و خواهش‌های نفسانی است. چنانکه برخی از حکما معنا کرده‌اند (مدرسی، ۱۴۲۴: ۱۸۸).

غالباً امام علیه السلام در نهج البلاغه، نفس را در مورد انسان به کار می‌برد که با توجه به سیاق کلام امام علیه السلام معنای ممدوح یا مذموم پیدا می‌کند. در مدلول مذموم آن، نفس مظهر هوا و امیالی است که در صورت تبعیت از آن، زمینه ساز ضلالت خواهد بود. چنانکه قرآن به این مطلب اشارت کرده است (فرقان/ ۴۳)، به عنوان نمونه در نهج البلاغه آمده است:

«فی وصیته لشریح بن هانی لما جعله علی مقدمته الی الشام اعلم انک ان لم تردع نفسک عن کثیر مما تحب، مخافه مکروه؛ سمت بک الالهواء الی کثیر من الضرر، فکن لنفسک مانعا رادعا» در وصیت به شریح بن هانی هنگامی که او را سالار اعزامی خود به سوی شام کرد، فرمود: بدان که اگر نفس خود را از مقداری فراوان از چیزهایی که دوست می‌داری به جهت ترس از یک ناگواری باز نداری، هوا و هوس‌های نفسانی تو را به مقداری فراوان از ضررها می‌کشاند. پس همواره مانع جلوگیری نفس خویشتن باش (نامه ۵۶).

## ۲-۱- شیطان

کلمه "شیطان" به صورت مفرد، هفتاد بار و به صورت جمع یعنی "شیاطین"، هیجده بار در قرآن آمده است (قرشی، ۱۴۱۲: ۴/۳۲). درباره حروف اصلی، واژه شیطان، اختلاف وجود دارد و برخی آن را مشتق از «شطن» به معنای دور شدن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶/۲۳۶)، می‌دانند و اشعار و جملاتی نیز به عنوان شاهد می‌آورند. مثلاً "بئر شیطان" به معنای چاه عمیق از همین ریشه است؛ زیرا "شطن" نیز به معنای ریسمان است که با چاه ارتباط دارد (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱/۹۱۷). به معنای مار نیز آمده است (همان، ۸/۴). یا استعمال اسم فاعل "شاطن" به معنای خبیث و متمرّد در شعر عربی، نشان دهنده این است که شیطان بر وزن "فیعال" خواهد بود (ابن فارس/۴۰۴: ۳/۱۸۵). قول غیر مشهور آن را از ریشه "شاط یشیط" و به معنای از خشم سوختن یا هلاکت می‌شمارد که در این صورت، نون در شیطان، زائد و بنابراین بر وزن "فعلان" است (ابن عباد، ۱۴۱۴: ۷/۳۵۹). که چندان شاهد شعری برای مدعای خود ندارند. نیز در هنگامه پذیرش قول اخیر، باید که جمع شیطان، شیطا یا شیطای باشد تا نون زائده در جمع از بین رود، نه شیاطین. در حالی که چنین نیست.

به هر روی، شیطان اسمی است برای هر فرد پلید و بدخوی از جن، انس و حیوانات (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۲۷-۳۲۵).

بنابراین می‌توان گفت گوهر معنا در شیطان با توجه به مصادیقی چون ریسمان و اسب سرکش و مار و امثال آنها، موجود شرور و خبیث است؛ اما در نهج البلاغه، شیطان به معنای ابلیس و جنود او معرفی گردیده است (خطبه ۶۴)، که در نوشتار حاضر بررسی خواهد شد.

## ۳-۱- هدایت

از ماده «هدی» به معنی ارشاد و راهنمایی (ابن فارس، ۱۴۰۷: ۱۰۶۷: ازدی، ۱۳۸۷، ۱۲۹۲). است که اگر معنای مطاوعه و اثرپذیری آن یعنی هدایت شدن و هدایت پذیری، مد نظر باشد، از باب "اهتداء" است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲/۳۸۸: قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۱۰۹۳): مانند «بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلُمَاءِ وَ تَسَنَّمْتُمْ ذُرْوَةَ الْعُلْيَاءِ» شما مردم به وسیله ما، در تاریکی‌ها هدایت شدید و به کمک ما به اوج ترقی رسیدید (خطبه/۴).



همچنین از باب قاعده منطقی تعرف الأشياء باضدادها (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۴۲) هدایت به ضد گمراهی معنا شده است (ازدی، ۱۳۸۷: ۱۲۹۲/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۳/۱۵؛ شرقی، ۱۳۶۶: ۵۱۲/۴). مهم این است که طبق قول برخی از مفسران، هدایت، بیان و ارشاد (ابن عرفه، ۲۰۰۸: ۲۲۵/۴)، و یا ایصال به مطلوب (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۶۷/۹) است؛ یعنی در هدایت، تبلیغ و تبیین و نیز دست‌گیری تا رسیدن به هدف نیز ملحوظ است.

#### ۱-۴- ضلالت

ضلالت از ماده "ضلل" به معنای تباه شدن، راه و مکان گم کردن، گم‌شدن حیوان و انسان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۹/۷؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۴۸/۵)، استعمال گردیده است. آبی که زیر تخته سنگ، مانده و خورشید به او نمی‌رسد را ماء ضلل گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۷). گوهر معنای ضلالت، تباه شدن شیء در مسیری که حقیقت نیست، دانسته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۵۶). به همین سبب است که در معنای گمراهی معنوی و انحراف از مسیر حق و مستقیم نیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۹/۱)، کاربرد این معنا در نهج البلاغه نیز ملاحظه شده است: «فابدلنا بعد الضلالة بالهدی»؛ خداوند به جای ضلالت، هدایت را به ما ارزانی داشته است (خطبه ۲۱۶).

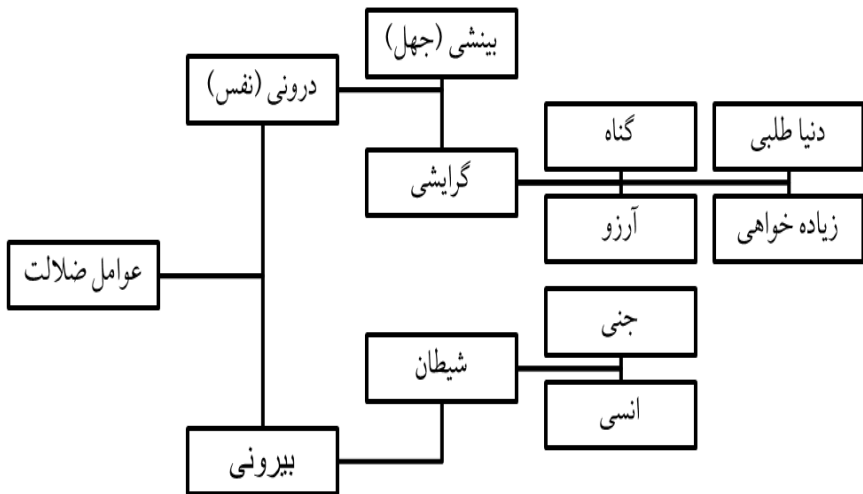
اضلال نیز، با توجه به کاربرد باب افعال، معنای متعدی یعنی "گمراه کردن و از مقصد دور ساختن" می‌دهد که نمونه‌هایی از این کاربرد، در نهج البلاغه دیده می‌شود: «ان الضلالة لا توافق الهدی و ان اجتماعا» ضلالت با هدایت سازگار نیست هر چند به ظاهر با یکدیگر همراه شوند (خطبه ۱۴۷).

#### ۲- عوامل ضلالت

اکنون لازم است تا عوامل ضلالت بر اساس نهج البلاغه، کشف و تبیین گردند. آنچه که از مطالعه در نهج البلاغه بر می‌آید، نشان می‌دهد که امام علی علیه السلام، عوامل ضلالت را در دو گونه درونی با تقسیم به بینشی یعنی جهل و گرایش یعنی نفس به عنوان مظهر خواهش‌ها و امیال نفسانی چون آرزوخواهی، دنیاطلبی، زیاده‌خواهی و سپس عامل بیرونی یعنی شیطان چه جتنی و چه انسی بر می‌شمارد. نتیجه تبعیت از این

عوامل درونی و بیرونی، افتادن در گرداب گناه است که خود می‌تواند هم سبب ایجاد ضلالت و هم عامل ازدیاد ضلالت گردد. به‌عنوان نمونه امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

«السَّيْطَانُ الْمُضِلُّ وَالْأَنْفُسُ الْأَمَّارَةُ بِالسُّوءِ؛ عَرَّثَهُمُ بِالْأَمَانِيِّ وَفَسَحَتْ لَهُمُ بِالْمَعَاصِي وَوَعَدَتْهُمْ الْإِظْهَارَ، فَاقْتَحَمَتْ بِهِمُ النَّارَ!»؛ شیطان گمراه‌کننده و نفس‌کشاننده به بدکاری، ایشان را با آرزوها فریب داد و ساحت معصیت را برای آنان گسترده و آنها را به پشتیبانی وعده داد. در نتیجه ایشان را در آتش جهنم داخل ساخت (حکمت ۳۲۳).



## ۲-۱- عوامل درونی

چنانکه سابقاً بیان شد، عوامل درونی اضلالی یا زمینه‌ساز گمراهی، در دو حیطة بینشی و گرایشی قابل بررسی است که از نفس انسان و درون او بر می‌خیزد. اگر انسان بتواند، مهار نفس را عنان زند، یکی از عوامل ضلالت خود را کنترل نموده است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«إِمْرُؤُ خَافَ اللَّهَ وَهُوَ مُعَمَّرٌ إِلَىٰ أَجَلِهِ، وَ مَنْظُورٌ إِلَىٰ عَمَلِهِ. إِمْرُؤُ أَلْجَمَ نَفْسَهُ بِلِجَامِهَا،

وَرَمَّهَا بِرِمَامِهَا، فَأَمْسَكَهَا بِلِجَامِهَا عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ، وَقَادَهَا بِرِمَامِهَا إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ؛ شخصی که از خدا ترسید در صورتی که تا رسیدن اجل فرصتش داده‌اند و تا انجام عمل مهلت در اختیارش گذاشته‌اند. او مردی است که نفس را دهن بند زده و مهارش را در اختیار خود دارد، نفس را با آن دهن بند از آنچه خدا نهدی فرموده بازداشته، و به مهار آن خود را به سوی بندگی حق می‌برد (خطبه ۲۳۷).

## ۲-۲- عامل بینشی (جهل)

مقصود از عامل بینشی در این نوشتار، یک عامل سلبی در کسب و یا ابقاء بینش است. از آنجا که عدم معرفت و بینش، جهل را ایجاد می‌کند و در حقیقت، جهل از مقوله عدم ملکه علم و بینش است (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۱/۴۱۴). علت بینشی در ضلالت انسان، همین جهل معرفی شده است (مدرسی، ۱۴۲۵: ۱۰/۱۷۶). چنانکه در برخی احادیث، شناخت جهل، سبب شناخت هدایت نامبردار گردیده است: «اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَ جُنْدَهُ وَ الْجَهْلَ وَ جُنْدَهُ تَهْتَدُوا» جهل و لشگریانش را بشناسید تا هدایت گردید (مسعودی، ۱۴۲۶: ۱۵).

جهل در لغت به معنای ناآگاهی و ندانستن و نقیض علم به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۳۹۰؛ جوهری، ۱۹۹۰: ۵/۳۴۹). اما از نظر اصطلاحی به معنای اعتقاد به چیزی بر خلاف آنچه که در واقع یا پیش انداختن امور مبهم بدون علم است که دو نوع جهل بسیط و مرکب منقسم شده است (ابن حمید و عبدالرحمن بن ملوح، ۱۴۲۶: ۹/۴۳۶۷).

جهل در آیات قرآن نیز با همین روح معنایی عدم علم و عدم بینش، به معنای ناآگاهی، (بقره/۲۷۳)، سبک‌سری (فرقان/۶۳)، و در فرهنگ جاهلیت به معنای کفر (جائیه/۲۴)، معنا شده‌اند. حضرت علی علیه السلام در میزان سلبيت ذاتی جهل می‌فرماید: «لا فقر كالجهل»؛ فقری چون جهل نیست (حکمت ۵۴). و باز آن حضرت می‌فرماید: «لا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا»؛ نادان جز به افراط و تفریط دیده نشود (حکمت ۷۰). شارحان نهج البلاغه جهل را به مرکب و بسیط تقسیم‌بندی و جهل بسیط را فرد افراط‌گر و فردی که دچار جهل مرکب شده است را فرد تندرو یا تفریط‌گر می‌دانند که هر دو سبب بازماندن از حقیقت می‌شوند (بحرانی، ۱۴۲۷: ۴/۱۲۰).

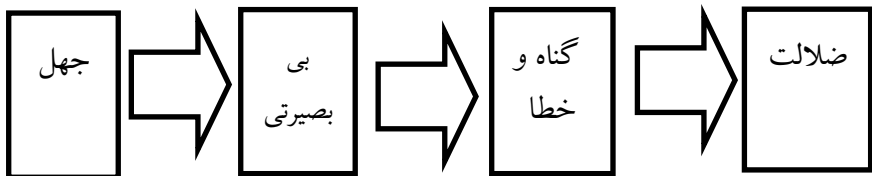
با دقت در جوامع بشری ملاحظه می‌شود که غالب نابسامانی‌ها بر سر افراط و تفریط و زاییده جهل و نادانی است؛ مهم یافتن خط اعتدال و ثابت ماندن بر آن است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «قَصَمَ ظَهْرِي عَالِمٌ مُتَهْتِكٌ وَ جَاهِلٌ مُتَسَكِّتٌ فَالْجَاهِلُ يُعْشُّ النَّاسَ بِتَسْكِينِهِ»؛ دو نفر پشتم را شکستند: عالمی که پرده شریعت را درزد و به علم خود عمل نکند و دیگری جاهلی که آداب عبادت را نداند و بدون علم عبادت کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۲).

گاه این جهل در حیطه بی بصیرتی انسان نسبت به خود مصداق پیدا می‌کند. چنانکه در نهج البلاغه آمده است:

«أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ جَمَعَ حِزْبَهُ وَ اسْتَجَلَبَ خَيْلَهُ وَ رَجَلَهُ، وَ إِنَّ مَعِيَ لَبَصِيرَتِي»؛ آگاه باشید که شیطان حزب خود را گرد آورده و سواران و پیادگانش را بسیج کرده است. همان بصیرت دیرین هنوز هم با من است (خطبه ۱۰).

در حقیقت بشر برای وصول به مرحله بینایی و بصیرت و جدی گرفتن خویشتن بایستی خود را کاملاً بشناسد، یا حداقل عناصر و سرمایه‌های اساسی خود را درک و ارزیابی کند و تشنگی خود را به هدف عالی حیات درک نماید. این هدف جز به فعلیت رسیدن همه استعدادها و امکانات در راه وصول به جاذبه عظمت الهی نمی‌باشد. آدمی به خوبی می‌فهمد که مهم شناخت خود او است. هنگامی که چنین بینایی و بصیرتی نصیب انسان گردد، هیچ عاملی نمی‌تواند او را از حرکت به سمت شناخت خود برای رسیدن به هدف ساکن نماید (جعفری، ۱۳۸۱: ۲۵۸/۲).

بنابراین آن چیزی که می‌تواند سبب ضلالت انسان به وسیله نفس و شیطان شود، جهل بشر نسبت به خود است که مایه فریب خوردگی او توسط دیگر عوامل ضلالت می‌شود. این فرآیند را می‌توان در نمودار پیش رو نشان داد:



## ۲-۳- عامل گرایشی

از جمله عواملی که مسبب ضلالت انسان است، خواهش‌ها و تمایل‌های نفسانی اوست. گاه این تمایل به صورت آرزو، دنیا طلبی، زیاده خواهی و گناه بروز می‌کند که در نهج البلاغه به عنوان عوامل اضلالی بشر خوانده شده است. به عنوان نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي كُزِهِ وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ» رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مکرر می‌فرمود: بهشت پیچیده به سختی‌ها و دوزخ آمیخته به شهوات است. بدانید طاعتی نیست جز اینکه انجامش گران و گناهی نیست مگر اینکه انجامش لذت بخش است (خطبه ۱۷۵).

در ادامه، عوامل گفته شده مورد تحلیل قرار خواهند گرفت. ذکر این نکته سزاوار است که در گرایش‌ها، مرزبندی بین عوامل، مشکل و گاه بعید است. از این رو با اذعان به تنیده بودن عوامل گرایشی در هم‌دیگر، سعی شده است تا حدود و ثغوری برای هر یک جهت استفاده بیشتر از مباحث علمی، در نظر گرفته شود.

### ۲-۳-۱- گناه

مفهوم گناه با عنوان‌های تقریباً مشابه از لحاظ معنا و مختلف از لحاظ لفظ در قرآن بیان شده است. مانند ذنب (تکویر/ ۹)، اثم (بقره/ ۲۰۳)، سیئه (بقره/ ۸۱)، خطیئه (نساء/ ۱۱۲)، وزر (زمر/ ۷). گناه عبارت است از هرگونه عملی که فرد با ارتکاب آن از حدود الهی نافرمانی و تجاوز کند (خسروی، ۱۳۹۰: ۸/ ۵۱).

گرچه گناه خود نتیجه ضلالت انسان و انحراف از مسیر هدایت و پر کشیدن روح ایمان است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/ ۲۶۷)، اما خود گناه نیز سبب می‌شود که زمینه برای ضلالت بشر فراهم گردد. در نهج البلاغه به این مکانیزم اشاره شده است.

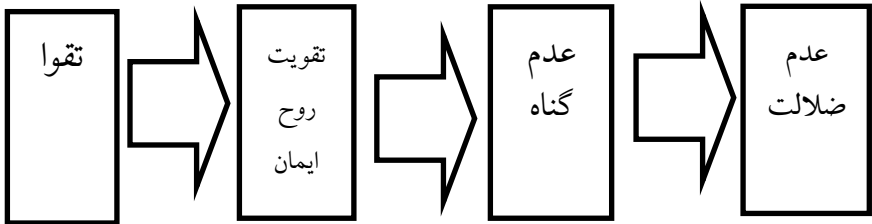
امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شُمْسٌ حُمِلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَخُلِعَتْ لُجْمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي

التَّارِ) بدانید خطاها اسبان سرکشند که افسار گسیخته سواره‌های خود را به پیش می‌برند تا به جهنم وارد کنند (خطبه ۱۶).

طبق دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، گناه خود اسبابی چون هوس‌های نفسانی (خطبه ۱۱۳)، حرص و کبر و غرور، کینه توزی و کشمکش (حکمت ۲۹۸) دارد. بهترین راه برای گناه نکردن و در مقابل آن، رشد و هدایت یافتن، طبق نظر قرآن کریم، تقویت روح ایمان در انسان است (حجرات/ ۷)، از سوی دیگر تقویت ایمان نیازمند، تقوا است. (بقره/ ۲۷۸).

مکانیزم مقوله گناه در ایجاد ضلالت در نمودار ذیل به صورت سلبی یعنی عدم گناه و عدم ضلالت نشان داده شده است.



نکته مهم این است که گناه که زمینه ساز ضلالت می‌شود، گرایش به ضلالت را ایجاد می‌کند. قرآن از این حالت به طبع قلب نام می‌برد (نحل/ ۱۰۸). نیز بسیاری از ردایل اخلاقی منجر به گناه می‌شوند و از این باب، از جمله عوامل نفسانی منجر به ضلالت هستند که سزاوار است تا در نوشتار مستقلی بدان پرداخته شود. به عنوان نمونه علی علیه السلام، غضب را شعله آتشی از سوی شیطان و لشکر عظیمی از جنود شیطان می‌داند (نامه ۶۹).

## ۲-۳-۲- آرزومداری

یکی دیگر از مقولات گرایشی که سبب فریب انسان در مسیر ضلالت می‌شود، آرزوهای دور و دراز است. انسان برای رسیدن به آرزوها و مطامع دنیوی دست به نافرمانی می‌زند. در این حالت است که در نظر او، اصل سیاسی ماکیاولیستی هدف، وسیله را توجیه می‌کند (عمید زنجانی، ۲/ ۲۶۸)، در مسائل شخصی تسری یافته، توجیه‌گر

دست یازیدن به هر کاری برای رسیدن به آرزوهای دور و دراز و گناه غیر شرعی اش می‌شود. امیر المؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَانِ: اتِّبَاعُ الْهَوَىٰ وَ طُولُ الْأَمَلِ»؛ ای مردم! بیشترین چیزی که برای شما نسبت به آن بیمناکم، دو چیز است: پیروی از هوای نفس و آرزوی طولانی (خطبه ۴۲).

در نهج البلاغه و دیگر روایات، پیروی از هوای نفس و آرزوهای دور و دراز سبب از بین رفتن عقل و فراموشی آخرت معرفی می‌شود. در نهج البلاغه آمده است: «لَوْ رَأَى الْعَبْدُ الْأَجَلَ وَ مَصِيرَهُ لَأَبْغَضَ الْأَمَلَ وَ غُرُورَهُ»؛ اگر بنده اجل و روندش را می‌دید، آرزو و فریبکاریش را دشمن می‌داشت (حکمت ۳۲۸).

در روایت دیگری مذکور است:

«يَا هِشَامُ... عَلَى هَدَمِ عَقْلِهِ مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ»؛ ای هشام... یکی از عواملی که باعث از بین رفتن عقل می‌شود و نور تفکر در فرد تاریک می‌شود، آرزوهای طول و دراز است (کلینی/۴۰۷: ۱/۱۷).

در ادامه حدیث آمده است، کسی که عقلش زایل شود، دین و دنیایش فاسد می‌شود (همان)، این همان تعبیر دیگری از ضلالت است. به همین سبب علی علیه السلام در نامه خود این چنین می‌فرماید: «وَ إِيَّاكَ وَ الْأَتْكَالَ عَلَى الْمُنَى فَإِنَّهَا بَضَائِعُ النَّوْكَى»؛ از اعتماد به آرزوها بپرهیز که سرمایه احمقان است (نامه ۳۱).

حضرت علی علیه السلام منشأ آرزو را ساده‌اندیشی معرفی می‌فرماید:

«فَإِنَّ أَجَلَ مَسْئُورٍ عَنْهُ وَ أَمَلُهُ خَادِعٌ لَهُ وَ الشَّيْطَانُ مُوَكَّلٌ بِهِ يُزَيِّنُ لَهُ الْمَعْصِيَةَ لِيُرْكَبَهَا وَ يُمَنِّيهِ التَّوْبَةَ لِيُسَوِّفَهَا حَتَّى تَهْجُمَ مَنِيَّتُهُ عَلَيْهِ أَغْفَلَ مَا يَكُونُ عَنْهَا»؛ زمان اجل انسان مخفی است و آرزویش گول زنده اوست، شیطان موکل او است که معصیتش را در نظرش می‌آراید تا مرتکب آن شود و توبه را به صورت آرزو برای آینده جلوه می‌دهد تا آن را به تأخیر افکند و مرگ برآدمی بتازد زمانی که نسبت به آن غافل‌تر از هر چیزی باشد (خطبه ۶۳).

از این سخن بر می‌آید که آرزوی دور و دراز سبب فراموشی مرگ و آخرت و

تسویف در توبه و تدارک و جبران گناهان می‌گردد. این نکته در فرموده دیگری در نهج البلاغه تکرار شده است:

«وَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِطُولِ آمَالِهِمْ وَ تَعْيِبِ آجَالِهِمْ، حَتَّى نَزَلَ بِهِمُ الْمَوْعُودُ الَّذِي تُرَدُّ عَنْهُ الْمَعْدِرَةُ وَ تُرْفَعُ عَنْهُ التَّوْبَةُ وَ تَحُلُّ مَعَهُ الْقَارِعَةُ وَ النَّقْمَةُ»؛ کسانی که پیش از شما بودند به طول آرزوهایشان و نهان بودن زمان مرگشان به معرض هلاکت در آمدند تا مرگشان رسید، مرگی که با فرا رسیدن آن عذر خواهی پذیرفته نمی‌گردد و فرصت توبه از دست می‌رود و به سبب آن سختی جان‌کندن و عذاب بر آدمی فرود می‌آید (خطبه ۱۴۷).

گاهی نیز آرزومندی به سبب ایجاد طمع و در نتیجه ضلالت پس از آن، مورد مذمت نهج البلاغه قرار گرفته است:

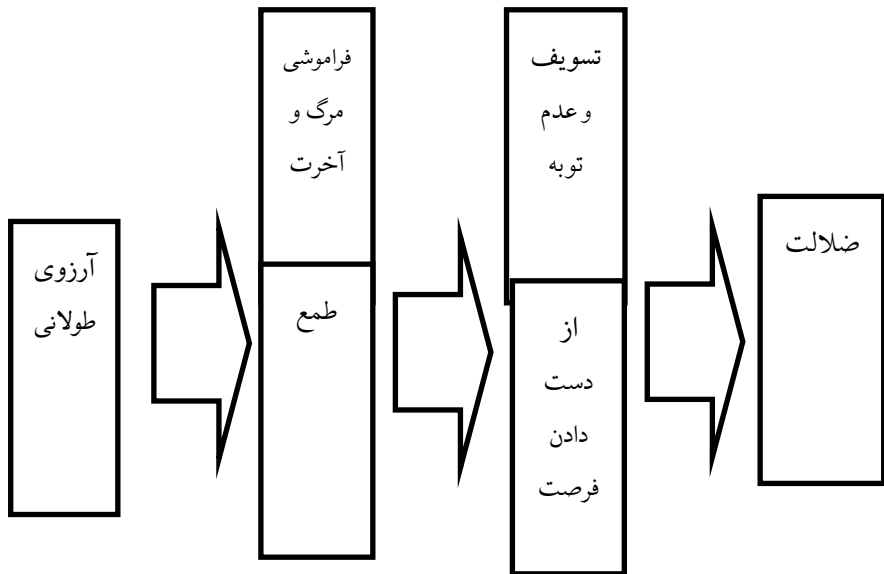
«إِنَّ الطَّمَعَ مُورِدٌ غَيْرُ مُصْلِحٍ وَ صَامِنٌ غَيْرُ وَفِيٍّ؛ وَ رَبَّمَا سَرَقَ سَارِبُ الْمَاءِ قَبْلَ رِيِّهِ؛ وَ كُلَّمَا عَظُمَ قَدْرُ الشَّيْءِ الْمَتَّافِسِ فِيهِ عَظُمَتِ الرَّزِيَّةُ لِفَقْدِهِ؛ وَ الْأَمَانِيُّ تُعْمَى أَعْيُنُ الْبَصَائِرِ؛ وَ الْحَظُّ يَأْتِي مَنْ لَا يَأْتِيهِ»؛ طمع وارد کننده‌ای به هلاکت است که باز نمی‌گرداند و ضامنی است که وفا نمی‌کند. بسا نوشنده آب که پیش از سیراب شدن گلوگیرش گردد. ارزش چیزی که برای به دست آوردنش رغبت می‌کنند به هر اندازه که بزرگ باشد، مصیبت از دست رفتنش بزرگ است. آرزوها دیده بصیرت را کور می‌کند و نصیب به جانب کسی می‌آید که به سوی نصیب نمی‌رود (حکمت ۲۸۵).

در نهج البلاغه، داشتن آرزوهای طولانی دارای پیامدهایی همچون کوردلی، (نهج حکمت ۲۶۶)<sup>۱</sup>، کم خردی و غفلت،<sup>۲</sup> (خطبه ۸۵)، فراموشی آخرت (خطبه ۴۲)<sup>۳</sup>، و بدکاری (حکمت ۳۶)<sup>۴</sup>، دارد.

مکانیزم مقوله آرزومداری در ایجاد ضلالت در نمودار ذیل نشان داده شده است.

۱. «الْأَمَانِيُّ تُعْمَى أَعْيُنُ الْبَصَائِرِ؛ آرزوهای طولانی، دیده بصیرت مردمان را کور می‌کند».
۲. «وَ اعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِى الْعَقْلَ، وَ يُنْسِي الذِّكْرَ. فَالْكَذِبُوا الْأَمَلَ، فَإِنَّهُ عَرُورٌ، وَ صَاحِبُهُ مَعْرُورٌ؛ زیرا عداوت باعث زوال خیر و برکت است. بدانید که آرزو عقل را به اشتباه می‌اندازد، و یاد خدا را فراموشی می‌دهد. پس آرزو را محقق مسازید که فریبنده است، و صاحبش فریب خورده».
۳. «وَ أَمَا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْأَخْرَةَ؛ و بی‌مرز بودن آرزو آخرت را از یاد می‌برد»
۴. «مَنْ أَطَالَ الْأَمَلَ أَسَاءَ الْعَمَلَ؛ و آن حضرت فرمود: آن که آرزو را طولانی کند کارش را زشت سازد»





### ۲-۳-۳- دنیا طلبی

از موانع شکوفایی فطرت و آنچه که سبب تباهی عمل می‌شود همان دنیا طلبی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۹۹). محبت دنیا در صورتی مذموم است که محور فعالیت‌ها و آرزوها، رفتار و تمایلات شخص واقع شود. هر جا مصلحت شخصی دید، حرکت کند و هر جا ندید از حرکت بایستد (صدر، ۱۳۸۱: ۲۵۹-۲۵۸). دنیا طلبی در تمثیلی روایی زیبا بیان شده است:

«مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ مَاءِ الْبَحْرِ، كُلَّمَا شَرِبَ مِنْهُ الْعَطْشَانُ أَزْدَادَ عَطْشًا حَتَّى يَقْتُلَهُ»؛ دنیا همچون آب دریاست هر کس بیشتر از آن بنوشد عطش او افزون‌تر گردد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۳۵۲).

امام علی علیه السلام مذمت دنیا (حب دنیا) را با تمثیل دیگری ملموس می‌کند:

«إِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ، مَا أَلَيْنَ مَسَّهَا وَ فِي جَوْفِهَا السَّمُّ النَّاقِعُ، يَحْدَرُهَا الرَّجُلُ الْعَاقِلُ وَ يَهْوِي إِلَيْهَا الصَّبِيُّ الْجَاهِلُ»؛ حکایت دنیا، حکایت ماری است که ظاهری نرم، ولی زهری کشنده در درون دارد؛ مرد عاقل از آن پرهیزد و کودک نادان به سویش گراید (حکمت ۱۱۹)، آری، دنیا شرآفرین نیست؛ زیرا عبارت فی الدنيا حسنة آن را

نقض می‌نماید؛ اما حب دنیا یعنی دنیا طلبی و دنیا‌گرایی است که مورد ذمّ واقع شده است؛ چنانکه در روایات به رأس و ریشه همه بدی‌ها معرّف گردیده است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/ ۲۱).

امام علی علیه السلام در نامه‌ای به فرزندش، خود را به‌عنوان نکوهش‌گر دنیا «الذام للدنیا» معرفی می‌کند (نامه ۳۱). یعنی دائم از دنیا متنفر بودند و از مذمت‌های آن می‌گفتند (بحرانی، ۱۴۲۷: ۳/ ۴۷۱).

البته داشتن روح دنیا‌گرایی گاهی با طمع و آرزومندی همراه است که در این حالت می‌توان آن را در عنوان پیشین یعنی آرزومداری داخل نمود. هم‌چنانکه گذشتگان مانند قوم لوط و قوم نوح، گرفتار انواع عذاب‌های دنیوی شدند و در سایه‌گرایی که به دنیا داشتند، تا هنگامه مرگ به غفلت و بی‌خبری مبتلا شدند (مکارم شیرازی/ ۳۷۹: ۵/ ۶۸۱-۶۷۹).

توأم بودن گاه به‌گاه دنیا طلبی با آرزومداری که غالباً هم اتفاق می‌افتد، به سبب این است که هر دو در یک پیامد، مشترکند؛ زیرا سبب هر دو، حبّ دنیا است. چه دنیا‌گرایی و چه آرزومداری، و این حبّ ایجاد بی‌بصیرتی و دید را نا صحیح می‌کند. باز هم نهج البلاغه بدین نکته اشاره دارد:

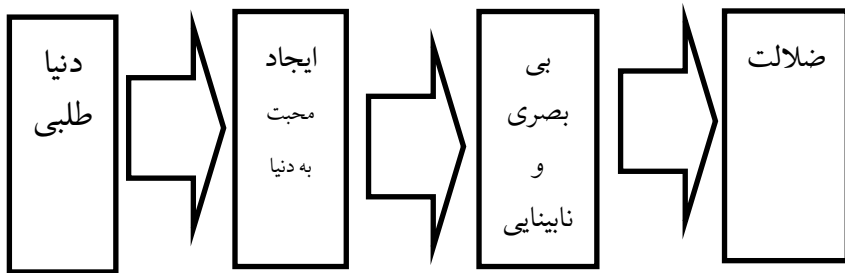
«مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَعْمَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ. فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ»؛ آن کس که به چیزی عشق ورزد، آن عشق، چشم او را کور و قلبش را بیمار می‌کند. چنین فردی با چشم ناسالم می‌نگرد و با گوش ناشنوا می‌شنود (خطبه ۱۰۸).

امام علی علیه السلام در شرح مکانیزم ضلالت بار دنیا طلبی توأم با آرزومندی می‌فرماید: «مَعَاشِرَ النَّاسِ اتَّقُوا اللَّهَ فَكَمْ مِنْ مُؤْمِلٍ مَا لَا يَبْلُغُهُ وَ بَانٍ مَا لَا يَسْكُنُهُ وَ جَامِعٍ مَا سَوْفَ يَشْرِكُهُ وَ لَعَلَّهُ مِنْ بَاطِلٍ جَمَعَهُ وَ مِنْ حَقِّ مَنَعَهُ أَصَابَهُ حَرَاماً وَ أَحْتَمَلَ بِهِ آثَاماً فَبَاءَ بِوِزْرِهِ وَ قَدِمَ عَلَى رَبِّهِ أَسْفَافاً لَاهِفاً قَدْ خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ»؛ ای مردم خدا را پروا کنید، چه بسیار آرزومندی که به آرزویش نرسد و بناکننده‌ای که در بنایش ساکن نشود و ثروت اندوزی که به‌زودی آن را ترك کند، ثروتی که شاید از حرام جمع کرده و از حقی که منع نموده فراهم ساخته، از حرام به آن رسیده و به‌خاطر آن زیر بار

گناهان رفته، با وزر و وبالش به آخرت بازگشته و متأسف و اندوهگین بر خدا وارد شده، دنیا و آخرت را زیان کرده، این است زیان آشکار (حکمت ۳۴۵).

بنابراین آنچه که انسان را از این عامل ضلالت رهایی می‌بخشد، رضایت به حیات دنیا است (یونس / ۷-۸).

طراحی این مکانیزم را می‌توان در نمودار ذیل ملاحظه نمود:



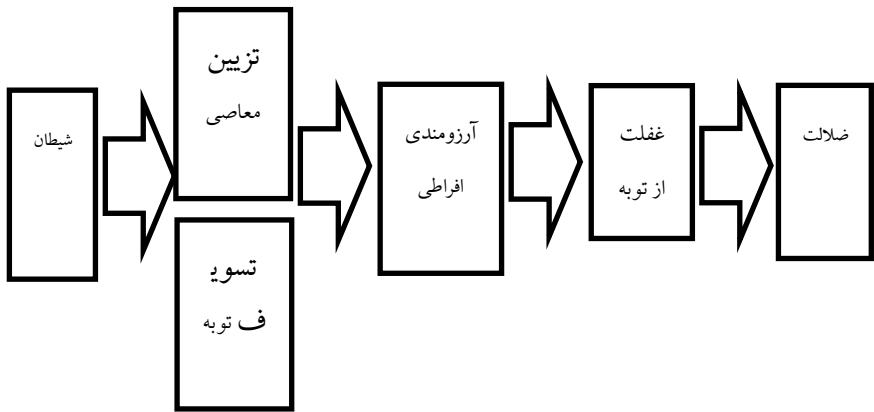
## ۲-۴- عوامل بیرونی (شیطان و پیروان او)

چنانکه پیشتر گفته شد، علاوه بر عوامل درونی، عامل‌های بیرونی نیز زمینه ساز ضلالت انسان هستند که در نهج البلاغه متمرکز بر شیطان و حول پیروان آن معرفی شده‌اند. همچنین مصادیقی از شیاطین انسی چون معاویه و عمرو بن عاص و اصحاب جمل را به عنوان اضلال‌گر معرفی می‌نماید.

امام علی علیه السلام شیطان را که با مکایدی چون تزیین معصیت و تأخیراندازی توبه و فراوانی آرزوهای دور و داز سبب ضلالت انسان بر می‌شمارد:

«السَّيْطَانُ مُوَكَّلٌ بِهِ يُزَيِّنُ لَهُ الْمَعْصِيَةَ لِيُرْكَبَهَا، وَ يُمَيِّنُهُ التَّوْبَةَ لِيُسَوِّفَهَا حَتَّى تَهْجُمَ مَبِيئَتُهُ عَلَيْهِ أَغْفَلَ مَا يَكُونُ عَنْهَا»؛ شیطان بر انسان وکالت گرفته است که معصیتش را در نظرش بیاراید تا مرتکب آن شود و توبه را به صورت خواسته‌ای برای آینده جلوه می‌دهد تا آن را به تأخیر افکند؛ تا اینکه آرزوهای انسان او را از توبه غافل کند؛ تا مرگ برآدمی بتازد تا نسبت به آن غافل‌تر از هر چیز باشد (خطبه ۶۳).

در حقیقت، مکانیزم عمل اضلالی شیطان اینگونه در نهج البلاغه بیان شده است:



البته این مکانیزم می‌تواند علاوه بر دو مصداق گفته شده چون تسویف و تزیین توسط شیطان، بر زمینه‌سازی ایجاد یا افزایش رذایل اخلاقی در نفس انسان مانند کبر و عجب و حسد نیز باشد (آل رسول، ۱۳۹۰: ۶۷-۷۶). قرآن، صراحتاً شیطان را منحصر در نوع جنّی آن نمی‌داند؛ بلکه از شیطان انسی هم نام می‌برد (ناس/۶)، اینان، همان خودفروختگان انسانی به شیطان هستند که دوست و پیرو او گشته‌اند و گاه حتی زحمت شیاطین جنّی را هم کاسته و بلکه پیشقدم تر انسان‌ها را به مسیر ضلالت می‌فرستند. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ لِأَمْرِهِمْ مَلَكَاً وَ اتَّخَذُوهُمْ لَهُ أَشْرَكَاً، فَبَاحِضٍ وَ فَرَّخٍ فِي صُدُورِهِمْ، وَ دَبٌّ وَ دَرَجٌ فِي حُجُورِهِمْ. فَتَنَزَّرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ، فَكَرَبَ بِهِمُ الرِّزْلَ وَ زَيْنَ لَهُمُ الْخَطْلَ، فِعْلٌ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَى لِسَانِهِ»؛ آنان شیطان را تکیه‌گاه و معیار کار خود گرفتند و شیطان نیز ایشان را شرکای خود قرار داد و در سینه‌هاشان لانه کرد و تخم گذاشت و جوجه‌های خود را در دامانشان پرورش داد. با چشم‌های آنان نگریست و با زبان‌های آنان سخن گفت. پس با یاری آنها بر مرکب گمراهی سوار شد و خطاهای زشت را برایشان آراست؛ مانند رفتار کسی که شیطان او را در سلطه خود سهمی داده است و زبان او را ابزار یاوه‌سرایی خود ساخته است (خطبه ۷).

## نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته، در نهج البلاغه به نحو کلی عوامل ضلالت انسان قابل تقسیم به بیرونی و درونی است. عامل درونی نیز به دو نوع گرایشی یعنی گناه، آرزومداری و دنیاطلبی و بینشی یعنی جهل منقسم است. عامل بیرونی نیز شیطان و پیروان او معرفی گشته است که مصادیق انسی آن چون معاویه و عمرو بن عاص و اصحاب جمل در نهج البلاغه به عنوان نمونه‌های مهم اضلالی معرفی گردیده‌اند. فرآیند عامل بینشی جهل با ایجاد بی بصیرتی و ناینایی معنوی عمل می‌کند. فرآیند عملکرد اضلالی عوامل گرایشی گناه و آرزومداری و دنیاطلبی به ترتیب به سبب عدم تقوا، فراموشی مرگ و طمع، محبت دنیا و بی بصری واقع می‌شود. مکانیزم عوامل بیرونی نیز غالباً بر محوریت دنیا است. یعنی شیطان با تزئین معاصی و تسویف توبه و آرزوخواهی افراطی و غفلت از توبه موجب اضلال می‌گردد؛ معاویه با دنیا طلبی و زینت شدن دنیا برای او، خودش ضالاً می‌شود و در ادامه با تبلیغات سوء و ایجاد سبک زندگی دنیاطلبانه و تزئین دنیا برای پیروان خود، آنها را اضلال می‌نماید؛ عمرو بن عاص با نسیان آخرت و مقام خواهی دنیوی به ضلالت می‌رسد و دیگران را با فتنه انگیزی بر اساس دروغ، خیانت در وعده، قطع رحم اضلال می‌سازد؛ اصحاب جمل نیز بر اثر حرص به مقام دنیوی و سهم خواهی و نادیده انگاری مقام خلافتی و زعامتی و سیاسی امام علی علیه السلام به گمراهی رسیده‌اند. نهایتاً حبّ دنیا ریشه تمام ضلالت‌های انسان است که چه توسط نفس و چه توسط شیطان و اعوان او رنگ و لعاب و تزئین پیدا کرده و سبب ضلالت انسان می‌گردد.

## کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، مهدی، تعلیقة علی شرح المنظومة السبزواری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. ابن اعثم کوفی، احمد، کتاب الفتوح، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۱.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸.
۴. ابن حمید، صالح و عبدالرحمن بن ملوح، موسوعة نضرة النعمیم فی مکارم أخلاق الرسول الکریم صلی الله علیه و آله، جده، دار الوسیله، ۱۴۲۶.

۵. ابن رشد، محمد، شرح لکتاب النفس، قراطج تونس، المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون (بيت الحکمه)، ۱۹۸۹.
۶. ابن عباد، اسماعیل و صاحب، المحيط فی اللغه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴.
۷. ابن عرفه، محمد بن محمد، تفسیر ابن عرفه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴.
۱۰. ابوالسعود، محمد بن محمد، تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳.
۱۱. ازدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، تهران، دانشگاه علوم پزشکی تهران، ۱۳۸۷.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱.
۱۳. امینی، عبدالحسین، الغدیر، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۴. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه ابن میثم، چاپ اول، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۷.
۱۵. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، چاپ نهم، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، چاپ دوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح، محقق: محمد زکریا یوسف، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶.
۱۸. خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۹. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلی الصواب (للدیلمی)، چاپ اول، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲.
۲۰. راغب اصفهانی، محمد بن حسین، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
۲۱. سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، جلد ۲، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲.
۲۲. شرقی، محمد علی، قاموس نهج البلاغه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶.
۲۳. شهرزوری، محمد بن محمود، رسائل الشجرة الإلهیه فی علوم الحقائق الربانیه، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۲۴. صدر، محمدباقر، سنت‌های تاریخی در قرآن، تهران، تفاهم، ۳۸۱.
۲۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹.
۲۸. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، جلد ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲.
۲۹. —، مفردات نهج البلاغه، تهران، قبله، ۱۳۷۷.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، چاپ چهارم، قم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دارالتراث العربیه، ۱۴۰۳.
۳۳. مدرس، محمدتقی، التشریح الاسلامی، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، ۱۴۲۵.

۳۴. —، المنطق الاسلامی، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، ۱۴۲۴.
۳۵. مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیه، قم، انصاریان، ۱۴۲۶.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹.
۳۷. مقاله‌ها
۳۸. آل رسول، سوسن، راه‌های نفوذ شیطان از منظر قرآن و نهج البلاغه، کوثر، تابستان ۹۰، ش ۳۹، ص ۶۷-۷۶.





# کارکرد روایات اسباب نزول و معیارهای نقد آن

## در تفسیر التبیان\*

- زهره نریمانی<sup>۱</sup>
- ربابه عبادی کیا<sup>۲</sup>

### چکیده

میزان کاربرد و بهره‌گیری از روایات اسباب نزول در تفسیر، از مفسّری به مفسّر دیگر متفاوت است؛ از جمله اینکه برخلاف تفاسیر معاصر در تفاسیر پیشین که نزدیک به زمان تابعین و راویان از آنها بود می‌توان چنین گفت که نقش این گونه روایات در تفسیر بسی پررنگ و محسوس‌تر از زمان حاضر است. در این پژوهش سعی نمودیم کارکرد و موازین نقد روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن شیخ طوسی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تفاسیر متقدم اجتهادی شیعه را کشف و بررسی نماییم.

با مطالعه تفسیر التبیان، به‌دست آمد که شیخ از روایات اسباب نزول در جهت تعیین مکی و مدنی بودن، اعتبار عموم نص در روایات سبب نزول، بیان وقایع و حوادث تاریخی، نقد آراء تفسیری، تکیه بر روایات سبب نزول در تفسیر آیات بهره برده است. در نقد این روایات، به ذکر سند و حجیت و اعتبار آن دقت و توجه چندانی نداشته و آنها را میان نکات تفسیری و در برخی موارد جهت تأیید

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم معارف قرآن کریم (zohrehnarimani92@yahoo.com).  
۲. دانش‌آموخته دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (rh.boebad2014@gmail.com).

دیدگاه تفسیری خود به صورت اجمال و گزارشی تاریخی بیان نموده و به نقل متنی آنها اکتفا کرده است. و دربارهٔ بیشتر روایات سبب نزول موضع سکوت را اتخاذ کرده است. اما در موارد محدودی که به نقد اخبار مبادرت ورزیده این روایات را با موازینی چون نقد سندی، مخالفت با ظاهر و سیاق آیه، معیارهای فقهی و گزاره‌های تاریخی و مخالفت نداشتن با اصل عصمت پیامبر نقد و ارزیابی نموده است.

**واژگان کلیدی:** التبیان، کارکرد روایات سبب نزول، نقد روایات سبب نزول.

### مقدمه

اسباب نزول یکی از دانش‌های مهم علوم قرآنی وابسته به قرآن کریم است که در آن وقایع و رویدادهای زمینه ساز نزول آیات و سوره‌های قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد. هر چند که اصطلاح اسباب نزول اصطلاحی قرآنی نیست، اما هریک از دو واژه اسباب و نزول بارها در قرآن، به معانی مختلفی به کار رفته است. سبب نزول حادثه‌ای است که هم‌زمان با نزول وحی روی داده و آیه یا آیاتی به گزارش آن پرداخته‌اند. علم اسباب نزول ادراک هر آنچه آیه نازل کرده و همان حادثه و روزهای وقوع آن است (عمادالدین، ۱۴۲۰: ۲۶؛ حجتی، ۱۳۷۴: ۲۰). اسباب نزول یکی از عناصر تفسیر است و در انحصار هیچ رویکردی نیست. ابزاری است بس مهم و با اهمیت که ممکن است معنا را در تمام رویکردها وارد کند (جطلاوی، ۱۹۹۸: ۹۹).

تفسیر التبیان نیز از جمله تفاسیر مهم شیعی قرن پنجم شمرده می‌شود که تفاسیر پس از آن همواره در مبانی تفسیری خود از شیوه و روش مفسر بهره گرفته‌اند. از این میان، باید نگاه مفسر را به روایات به طور عموم، و روایات اسباب نزول به طور خاص مورد مطالعه قرار داد.

مسئله اصلی در این میان آن است که تفسیر التبیان به عنوان یکی از تفاسیر مهم شیعی با چه معیار و موازینی روایات اسباب نزول را مورد استفاده و ارزیابی قرار داده است؟

دربارهٔ تفسیر التبیان پژوهش‌های بسیاری اعم از مقاله، پایان نامه و کتاب صورت گرفته است. پژوهش‌هایی که هر کدام به وجوه خاصی در این تفسیر توجه داشته‌اند. از

جمله آنها مقاله روایت در تفسیر التبیان اثر حسن رهبری، است که در پژوهشهای قرآنی، زمستان ۱۳۸۷ شماره ۵۶ نشر یافته، در این مقاله مؤلف به عموم روایات و کارکرد آن در تفسیر التبیان توجه داده است. مقاله دیگر نحوه استفاده شیخ طوسی از روایات در تفسیر التبیان اثر عباس همامی، در مجله پژوهش نامه قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ - شماره ۱۹ است که در این مقاله هم روایات در این تفسیر به طور کلی مطالعه شده است. پرداختن به مباحث کلامی و فقهی و... در این تفسیر نیز از نظر محققان مغفول نمانده است. اما پرداختن به روایات اسباب نزول به طور اخص در تفسیر التبیان، موضوعی است که تا کنون از سوی پژوهشگران مورد توجه جدی و مبسوط قرار نگرفته و از این جهت این نگارش کاری جدید به حساب می آید.

## ۱- شیخ طوسی و روایات اسباب نزول

رویکرد قرآن پژوهان و محدثان به روایات اسباب نزول در سه طیف بسیار گوناگون و متفاوت، افراطی، تفریطی، اعتدالی تجلی نموده است. برخی مفسران نیز چون جوادی آملی آن دسته از روایات سبب نزولی که منقول از صحابه و تابعی هستند، را به طور کلی فاقد حجیت شرعی دانسته، مگر آنکه به صورت قرینه ای جهت اطمینان از فهم تفسیری آیه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۳۲/۱). علامه طباطبایی نیز روایات اسباب نزول را برداشت و استنباط راوی می داند که با مطالعه حوادث و وقایع تاریخی، کوشیده تا آنها را با آیاتی که با آن پیشامدها همسو هستند، مرتبط سازد (نفیسی، ۱۳۸۴: ۱۵۳). اما شیخ طوسی در تفسیر التبیان سبب نزول برخی از آیات را که منقول از صحابیونی چون ابن عباس، سدی، ابن اسحاق، ابن جریح و قتاده بوده، آورده و گاه منقولات متعددی از صحابیون ذکر کرده است. ولی هیچ گاه در تفسیر خود سخنی از عدم حجیت آنها در خصوص این دسته از روایات به میان نیاورده (طوسی، بی تا: ۳۶۰/۱ و ۴۰۰؛ ۴۹/۲، ۱۲۷ و ۱۳۶)، البته حجیت محض و پذیرش تام نیز نسبت به آنها نداشته است. در ادامه به بررسی تفصیلی جایگاه و کارکرد روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان پرداخته می شود.

## ۲- اعتبار روایات اسباب نزول در التبیان

اعتبار روایات موجود در التبیان به‌طور یکنواخت نیست، با بررسی در تفسیر التبیان می‌توان یافت که اقسام روایات تفسیری عموماً در این تفسیر از منظر اعتبار سنجی و میزان ارزش آنها به پنج قسم تقسیم می‌شوند:

۱. روایاتی که به صراحت مورد قبول و پذیرش واقع شده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۳۳۹/۸).
۲. روایاتی که به صراحت حکم به رد آنها شده است (همان، ۳۸۴/۱؛ ۲۹ و ۲۸/۵).
۳. قول راجح، به این منظور که شیخ در داوری بین دیدگاه‌ها، قول مورد قبول و هم مضمون با روایت را به‌عنوان رأی برتر و راجح می‌پذیرند (همان، ۱۷۹/۳).
۴. در داوری بین دیدگاه‌های گوناگون، لزوماً رأی هم مضمون با روایت برگزیده نمی‌شود (همان، ۴۸/۱؛ ۲۹۳/۲).

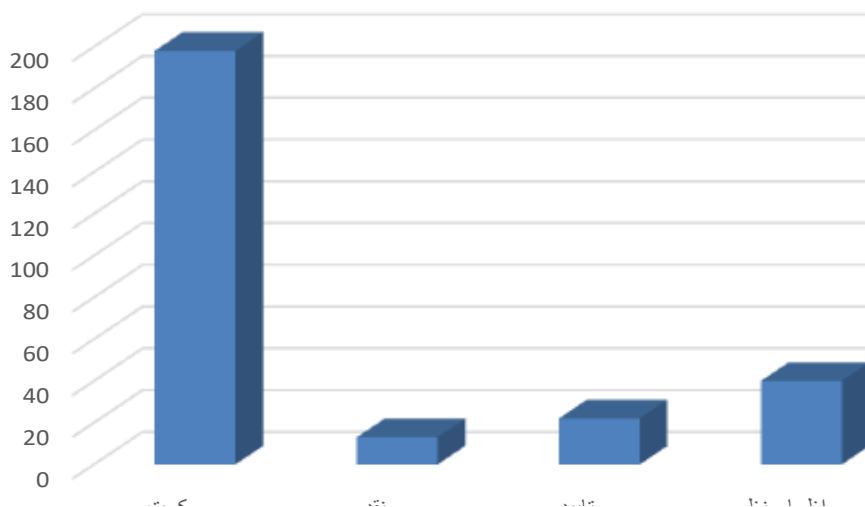
۵. روایات منقول همانند دیگر مطالب تفسیری آورده می‌شود و هیچ‌گونه اظهار نظری دربارهٔ آنها صورت نمی‌گیرد (همان، ۲۰/۱؛ ۱۶۶/۲؛ ۱۲۵؛ ۴۳۶/۳).

شیخ طوسی در تفسیر خود ۲۷۳ روایت سبب نزول را ذکر نموده است. اما سبک و خط مشی شیخ در بیان روایات اسباب نزول، اجمالی است. با اینکه شیخ در نقل برخی روایات به تحلیل و در برخی موارد به نقد می‌پردازد اما عموماً در مباحث اسباب نزول روش اجمال را طی کرده و سبک گزارشی همراه با اندکی تحلیل در پیش گرفته است. بنابراین با دقت در تفسیر التبیان می‌توان گفت شیخ طوسی به نقل روایات اسباب نزول توجه کرده و به شکل وسیع و گسترده اصل این روایات را اثبات کرده است به‌طوری که با دقت در اسباب النزول واحدی و مقایسه آن با التبیان درمی‌یابیم که شیخ طوسی نیز چون واحدی تعداد تقریباً یکسانی روایت سبب نزول ذکر کرده است. اما از مجموع این روایات منقول، ۱۳۸ روایت را بدون هر گونه ارزیابی و با سکوت صرف نقل نموده، و فقط ۱۳ روایت را مورد نقادی قرار داده و آنها را رد کرده است. و بر ۲۲ مورد آن صراحت بر تأیید داشته است. و فقط دربارهٔ ۴۰ روایت به اظهار نظر و تحلیل پرداخته است.<sup>۱</sup> می‌توان نحوهٔ تعامل شیخ با اخبار اسباب نزول را در دسته پنجم تقسیم‌بندی

۱. کلیه این آمار براساس استقصای تام در مجموعه تفسیر التبیان صورت پذیرفته است.

روایات در التبیان قرار داد. شیخ روایات اسباب نزول را بیشتر از صحابه و تابعین نقل کرده و در برخی اوقات آنها را با عبارت «المعنی» در کنار تفسیر آیات آورده و گاه با تعبیر «النزول» و در اغلب موارد بدون اینکه آن را با عنوان مشخصی یاد کند، در کنار دیگر مطالب آورده است. اما اغلب در نقل‌های روایات اسباب نزول، شیوه اختصار را به کار می‌گیرد و به امور جزئی به صورت کم‌رنگی اشاره کرده است و در برخی موارد از ذکر اسامی در اسباب نزول خودداری کرده است (طوسی، بی‌تا: ۶۸/۱). ایشان از اسباب نزول جهت فهم بهتر و تأییدی برای تفسیر و تبیین آیات استفاده نموده است.

### نمودار فراوانی روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان



### ۳- جایگاه سند در روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان

شیخ طوسی در اغلب اوقات روایات اسباب نزول را بدون سند نقل می‌کند و از ذکر سند آنها امتناع می‌کند، و عموماً این دسته از روایات را به طور اجمال و گزارشی در تفسیر خود ذکر کرده است. در بیشتر موارد علاوه بر آوردن روایت ضعیف به ذکر سند روایت توجهی نمی‌کند و روایت را بدون سند یا به طور بریده و ناقص ذکر می‌کند ایشان در موارد بسیاری از عبارت (قیل) استفاده کرده و هیچ گونه اشاره‌ای به ذکر سند

روایت نمی‌کند (طوسی، بی‌تا: ۱۳۷/۲، ۴۳۸، ۵۲۲، ۵۶۹، ۱۵۱/۳، ۱۸۴، ۳۰۶، ۷۰/۸، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۱۷، ۲۲۰، ۵۳۱/۹، ۱۹۹/۱۰، ۳۴۹، ۴۰۱). در برخی اوقات به‌جای ذکر سند فقط از واژه «قائل» از عبارت «وکقول القائل»<sup>۱</sup> (طوسی، بی‌تا: ۷۸/۱)، استفاده و بدون اینکه روشن کند، قائل روایت کیست آن را می‌آورد<sup>۲</sup>. وی در اغلب موارد با صراحت به بی‌فایده بودن ذکر اسناد روایات اشاره می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۶۸/۱).

در مواردی شیخ اقوال مختلف سبب نزول را می‌آورد و در برخی نیز آنها را نقد و در برخی دیگر فقط نقل می‌کند، و در موارد نیاز، به امر داوری برمی‌خیزد و با تحلیل عالمانه اقوال، به ترجیح قولی بر دیگر اقوال می‌پردازد و قول ارجح را برتری می‌دهد. به طور نمونه شیخ در تفسیر سوره شریفه بقره آیه ۲۶، نقل‌های متعدد را ذکر می‌کند سپس می‌گوید: «أحسنها قول ابن عباس» و قول ابن عباس را به این دلیل که با مضمون و سیاق آیات پیشین همخوانی دارد بر دیگر اقوال ترجیح، و آن را به‌عنوان قول احسن و پسندیده‌تر می‌پذیرد (طوسی، بی‌تا: ۱۱۲/۱).

#### ۴- اعتبار عموم نص در روایت سبب نزول

در میان علمای اصول در این مورد که آیا ملاک عموم لفظ است یا خصوص سبب، اختلاف نظر وجود دارد، و اکثر عالمان (سیوطی، ۱۹۶۸: ۱۱۱/۱ / زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۷/۱). بر این نظرند که ملاک عموم لفظ است به این منظور که حکم آیه بر سبب و غیر سبب جریان دارد و با وجود سبب نیازی به قیاس و دلایل دیگر برای اجرای حکم در غیر سبب نیست. به‌عنوان مثال آیه ظهار در مورد سلمة بن صخر نازل شد ولی افراد دیگر را نیز در بر می‌گیرد (ابن تیمیه، ۱۳۹۱: ۴۷ / زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۷/۱).

علت اینکه بر عموم لفظ اعتماد می‌شود و نه بر خصوص سبب، این است که وقایع

۱. به طور مثال می‌گوید: «ابن عباس این موضوع را متذکر شده و از آنها نیز نام برده است، ولی ما از آنان نام نمی‌بریم، زیرا بی‌فایده است» طوسی، بی‌تا، ج ۱ ص ۶۷.

۲. از نمونه‌های این مورد در تفسیر التبیان فراوان است از جمله: ج ۱، ص ۲۸۴، ۳۶۳؛ ج ۲، ص ۷۲، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۸۳، ۳۶۵، ۵۳۱؛ ج ۳، ص ۵۱، ۱۰۳، ۲۴۵، ۵۶۴؛ ج ۸، ص ۳۲۹، ۳۳۴؛ ج ۹، ص ۱۲۵، ۲۱۸؛ ج ۱۰، ص ۳۶۴ و...

تاریخی که موجب نزول وحی شده‌اند ضرورتاً، از حیث زمان و مکان و عاملان، محدودند و با پایان یافتن وحی، پایان می‌یابند، حال آنکه وقایع تاریخی نهایی ندارند. در این صورت، مفسران و فقیهان از سبب نزول بی‌واسطه و مستقیم، احکام عامی استخراج می‌کنند و نظام فقهی خود را بر آن بنا می‌نهند. پس، انتقال از خصوص به عموم یکی از ویژگی‌های عبارات قرآنی را اثبات می‌کند که همان توانایی بر تجرید و فراتر رفتن از شرایط سبب نزول است (الجمال، ۱۳۹۳: ۳۴۹).

با دقت در تفسیر التبیان چنین می‌یابیم که شیخ طوسی نیز اخبار اسباب نزول را با اعتبار در عموم لفظ در نظر گرفته است و به موارد مشابه آن نیز تسری بخشیده است و در تفسیر خود بدین گونه از این اخبار استفاده نموده است.

برای نمونه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۶۲).<sup>۱</sup>

شیخ طوسی ذیل این آیه از سده‌ی روایت می‌کند که این آیه در مورد سلمان فارسی و اصحاب مسیحی ایشان است. و آنها گفته بودند که اگر پیامبر مبعوث شود و آنها آن زمان را دریابند به او ایمان می‌آورند. و به نقلی از ابن عباس می‌آورد که این آیه با قول تعالی ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران/۸۵)<sup>۲</sup> منسوخ گردیده، ولی شیخ طوسی این گفته را بعید می‌انگارد و می‌گوید بعید است زیرا نسخ جایز نیست بر خبر وارد شود خبری که متضمن وعده و وعیدی باشد. بلکه از طریق احکام شرعی که تغییر آن جایز باشد جواز ورود آن ممکن می‌باشد. و قومی دیگر گفتند که حکم آیه ثابت است و مراد از آن کسانی که به زبان ایمان آوردند و قلب‌هایشان ایمان نمی‌آورد کسانی چون منافقین و یهود و نصاری و صائبینی که بعد از نفاق و عناد ایمان و اسلام آوردند، که اجر و پاداش آنها نزد خدا یکسان است و آیه متضمن این پیام است. زیرا قومی از مسلمین گفتند که هرکس بعد

۱. کسانی که مؤمنند و کسانی که یهودیند و نصرانی و صابئی هر کدام به‌خدا و روز جزا معتقد باشند و کارهای شایسته کنند، پاداش آنها پیش پروردگارشان است، نه بیمی دارند و نه غمگین شوند.  
۲. کسی که غیر از اسلام آئینی برگزیند از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیان‌کاران است.

از نفاقتش ایمان بیاورد پاداش او اندک است و خداوند با نزول این آیه خبر داد که اجر و پاداش آنها به‌طور یکسان می‌باشد. شیخ طوسی در ادامه می‌نویسد قول راجح و اولی همان قولی که از مجاهد و سدی آوردیم، منظور کسانی که از این امت ایمان آورند و نصاری و صائبین و یهودیانی که به خدا و روز آخر ایمان بیاورند. شیخ طوسی به‌دلیل عمومیت لفظ آن را می‌پذیرد و می‌گوید این به عموم لفظ شبیه تر است و دلیلی بر تخصیص زدن آیه وجود ندارد و با این مدعا قول ابن عباس را رد و قول سدی را می‌پسندد (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۲۸۵).

نمونه دیگر ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ (مجادله/۲).<sup>۱</sup>

در ذیل سبب نزول این آیه، شیخ طوسی می‌گوید این آیه در مورد خوله دختر ثعلبه و همسرش اوس بن صامت که همسرش راظهار کرده بود، نازل گردیده ایشان بعد از نقل اقوال می‌آورد که خلافتی بر این امر نیست که این آیه به‌صورت عام می‌باشد و بر تمامی کسانی که امرظهار را انجام می‌دهند عمومیت دارد (طوسی، بی‌تا: ۵۴۱/۹).

## ۵- کارکرد روایات سبب نزول در تفسیر التبیان

آگاهی از سبب نزول، در موارد بسیاری، موجب درک آسان‌تر و شفاف‌تر مفهوم و مقصود آیات می‌شود (حجتی، ۱۳۷۴: ۲۰). حتی در پاره‌ای از موارد، بدون آگاهی از آن، مفاد آیه مبهم می‌ماند و نوعی تشابه بر آن حاکم می‌شود (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۱۹). اکنون با توجه به این اصل، به تبیین کارکردهای مختلف روایات سبب نزول در تفسیر التبیان می‌پردازیم.

### ۵-۱- تعیین مکی و مدنی بودن آیات با تکیه بر روایات سبب نزول

شناخت آیات و سور قرآن از نظر مکی و مدنی بودن، تأثیر فراوانی در برداشت

۱. کسانی از شما که با زنان خودظهار کنند آنها مادر حقیقی شوهران نخواهند شد بلکه مادر ایشان جز آن که آنها را زاییده نیست و این مردم سخنی ناپسند و باطل می‌گویند، و خدا را عفو و بخشش بسیار است.



تفسیری مفسّر خواهد داشت؛ زیرا ارتباطی مستقیم و اساسی با تشخیص مراحل دعوت پیامبر و تشریح و تبیین احکام اسلامی دارد. فایده دیگر شناخت صحیح آیات و سور مکی و مدنی، آگاهی از تاریخ وقایع و حوادث است؛ یعنی می‌توان از این طریق، مشخص کرد که حادثه‌ای در حدود چه زمانی، چرا و از سوی چه کسانی به وقوع پیوسته است.

حلّ و فصل بسیاری از مسائل دیگر مانند مسئله نسخ یا تدریجی بودن نزول قرآن و... نیز به کمک این بحث (مکی و مدنی) امکان پذیر است (مستفید، ۱۳۸۴: ۶۳). با توجه به اینکه تکیه اصلی در شناخت آیات مکی و مدنی، روایات است. می‌توان نقش سنت، در این زمینه را باز شناخت (تلافی، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

علاوه بر اینکه موضوع مکی و مدنی در تفسیر التبیان جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده و به صورت بحثی مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد، ولی استفاده روایات اسباب نزول در این زمینه نیز مشاهده می‌شود: برای نمونه در آیه ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (انسان/۸) طوسی در تحلیل سبب نزول این آیه بیان می‌دارد که مفسران خاصه و عامه سبب نزول این آیه را علی، فاطمه، حسن، و حسین بوده‌اند که با ایثار و فداکاری خود، مسکین، یتیم، و اسیر را سه شب در افطار بر خود مقدم داشته و بر چیزی از طعام افطار نکردند. پس خداوند با این ثناء نیکو آنها را ستایش کرده و این دلالت بر این دارد که سوره مدنی است (طوسی، بی‌تا: ۲۱۱/۱۰).

## ۵-۲- بیان و شرح وقایع و حوادث تاریخی

یکی دیگر از کارکردهای روایات اسباب نزول در تفسیر شیخ طوسی، نقل و تحلیل نزول حقایق تاریخی با استفاده از اخبار اسباب نزول است. شیخ طوسی در برخی موارد برخی اقوال را پذیرفته و تاریخ و روایات سبب نزول را سند خود قرار داده است. برای نمونه آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَىٰ الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ

۱. و طعام را در حالی که خود دوستش دارند به مسکین و یتیم و اسیر می‌خورانند.  
۲. از دیگر نمونه‌ها: رک: ج ۹، ص ۲۷۱. ج ۶، ص ۲۶۸، ج ۱۰، ص ۳۶۹، ج ۱۰، ص ۴۱۶.

لَا تَمِمْ ذَلِكَ فَضَلُّ اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿مانده/۵۴﴾<sup>۱</sup>. مفسر در بیان سبب نزول این آیه چهار قول را بدین صورت می‌آورد:

۱. حسن و قتاده و ضحاک و ابن جریج گفتند در مورد ابوبکر نازل شده است.
  ۲. سدی گفته: در مورد انصار است.
  ۳. مجاهد گفته: درباره اهل یمن نازل شده و این از پیامبر ﷺ نیز روایت شده و طبری نیز آن را اختیار کرده و روایت کرده که آنها قوم موسی اشعری هستند.
  ۴. از امام باقر و امام صادق علیهما السلام و عمار و حذیفه و ابن عباس روایت کردند که در مورد اهل بصره و کسانی که با امام علی علیه السلام جنگ کردند نازل شده است.
- در ادامه می‌گویید که در مورد امام علی علیه السلام نازل شده است زیرا تمام صفاتی که خدا در آیه آورده همگی در امام علی علیه السلام جمع می‌شوند، زیرا فرمود ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ و پیامبر ﷺ بر امام علی علیه السلام شهادت داد بر آنچه که با آیه موافقت کند هنگامی که در فتح خیبر فرمودند فردا پرچم را دست کسی خواهم داد که خدا و رسولش را دوست دارد کسی که شجاع است و هیچ وقت فرار نمی‌کند و بر نمی‌گردد مگر آن را فتح کند سپس پرچم را به سمت امام علی علیه السلام هدایت کرد. در ادامه می‌گویید این وصف‌ها همه به امام علی اختصاص دارد و کسی غیر از ایشان را شامل نمی‌شود. می‌دانیم که در شجاعت و راستی کسی به مقام ایشان نمی‌رسد و نزدیک رتبه او نمی‌شود زیرا آن حضرت معروف به رفع سختی‌ها از رسول خدا ﷺ است و کسی به مقام ایشان نرسد. و سپس می‌نویسد: و اما هر کس که می‌گوید این آیه در مورد ابوبکر نازل شده قولی بعید و نادرست گفته است زیرا اگر خدا می‌خواست کسی را وصف کند که عزتی برای مؤمنان در برابر کافران باشد چگونه ممکن است آیه را متوجه کسی کند که هیچ سهمی در آن شرایط نداشته، زیرا معلوم است هیچ دستی در جنگ با مشرکین نداشته و

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دینش بازگردد چه باک؛ زودا که خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند. در برابر مؤمنان فروتنند و در برابر کافران سرکش؛ در راه خدا جهاد می‌کنند و از ملامت هیچ ملامت‌گری نمی‌هراسند. این فضل خداست که به هر کس که خواهد ارزانی دارد، و خداوند بخشنده و داناست.

در هیچ جنگی از جنگ‌های پیامبر ﷺ سهمی ندارد و در جنگ احد و حنین شکست خورد و همیشه راه فرار را دنبال کرده، با این وجود چگونه به جهاد در راه خدا وصف می‌شود همان‌طور که آیه توصیف می‌کند. و با علمی که حاصل شده آیه در مورد امام علی است (طوسی، بی‌تا: ۵۵۵/۳). می‌بینیم که شیخ طوسی با توجه به حوادث جنگ‌ها و تاریخ آن و چگونگی و نحوه شرکت ابوبکر در آنها که شکست ابوبکر در جنگ احد و حنین و پیروزی حضرت امیر در فتح خیبر را ضمیمه گفته‌های خود می‌کند و این فضیلت و سبب نزول را از ابوبکر دور می‌پندارد و تنها به امام علی ﷺ اختصاص می‌دهد.

### ۵-۳- نقد آراء تفسیری با اخبار اسباب نزول

یکی دیگر از کارکردهای اخبار اسباب نزول در التبیان، نقد و رد برخی از آراء تفسیری است که مفسر با عنایت به این اخبار و ارائه تحلیل‌های دیگر عقلی و نقلی به نقد و رد این آراء پرداخته است. از نمونه‌های این استفاده را ذیل آیه ۲۷ سوره بقره می‌توان مشاهده نمود ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (بقره/۲۷).<sup>۱</sup>

شیخ طوسی می‌آورد که قومی گفتند که این آیه در مورد اهل کتاب و منافقین آنها نازل شده است (طوسی، بی‌تا: ۱۱۹/۱)، و بدون اینکه ذکر کند منظور از قومی که روایت را آورده‌اند کدام است؛ در ادامه می‌گوید هر ملامت و توییحی که در آیه آمده شامل آنهاست و منظور همان عهدی که در تورات، خدا از آنها گرفته بود که از محمد ﷺ تبعیت کنند و آنها نقض عهد کردند و انکار نمودند. و هنگامی که نذیر و بشارت دهنده‌ای سمت آنها آمد آن را به بهای اندکی فروختند و این وجهی است که طبری اختیار کرده و قومی دیگر گفتند منظور همان عهدی است که خداوند از صلب بنی آدم گرفت و بر آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾

۱. همانان که پیمان خدا را پس از بستنش می‌شکنند؛ و آنچه را خدا به پیوستنش فرمان داده می‌گسلند؛ و در زمین تباهی می‌ورزند؛ اینانند که زیان کارند.

(اعراف/۱۷۲)<sup>۱</sup> استدلال می‌کنند. شیخ طوسی می‌نویسد که این وجه در نظر من ضعیف است و آن را رد می‌کند و بر مدعای خود این دلیل را می‌آورد که جایز نیست که خداوند متعال دربارهٔ عهدی با بنده هایش مجادله کند که آنها آن را به یاد نمی‌آورند و هر آنچه ذکر کردند معلوم و واضح نیست (طوسی، بی‌تا: ۱۲۰/۱).

مفسر با استفاده از یک خبر سبب نزول، که مورد تأیید طبری هم قرار گرفته است، قائل شدن به عالم ذر را غیر صحیح می‌داند هر چند که افزون بر تکیه بر روایت سبب نزول به دلیل عقلی دیگری نیز استناد می‌کند که اگر عهد و پیمانی صورت گرفته چرا ما آن را به یاد نداریم.

#### ۵-۴- تکیه بر روایات سبب نزول در تفسیر آیات

یکی از کارکردهای مهم روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان، شرح و تفسیر آیات با توجه به روایات اسباب نزول است. برای نمونه در آیه ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (توبه/۱۸۸)<sup>۲</sup>. مفسر در تفسیر این آیه با استفاده از سبب نزول آن و سه نفری که در غزوه اختلاف کردند و همراه پیامبر جهاد نکردند، به شرح دقیق جریان پرداخته است (طوسی، بی‌تا: ۳۱۶/۵).

بیان معنای تخلیف، تأخیر و تبیین مراد از "خلفوا" از دیگر مباحث مطرح در ذیل آیه است که با توجه به روایت سبب نزول آمده، مفسر به شرح و بسط آنها همت گمارده است (طوسی، بی‌تا: ۳۱۶/۵).

۱. و آنگاه که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت، و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نمی‌باشم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم. این برای آن بود که مبادا روز رستاخیز گویند: ما ناآگاه بودیم از آن [گواهی که علیه ما دادند].

۲. و نیز خدا پذیرفت توبه آن سه تن را که از جنگ تخلف کرده بودند، تا آنگاه که زمین با همه گشادگیش بر آنها تنگ شد و جان در تشنان نمی‌گنجید و خود دانستند که جز خداوند هیچ پناه گاهی که بدان روی آورند ندارند. پس خداوند توبه آنان را پذیرفت تا به او بازآیند، که توبه‌پذیر و مهربان است.

## ۶- روش شناسی نقد روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان

از آنجا که روایات اسباب نزول نیز چون دیگر روایات، متشکل از دو بخش متن و سند بوده؛ لذا برای بررسی این روایات نیز ارزیابی و نقادی متن و سند لازم به نظر می‌رسد. شاید این مسئله در روایات اسباب نزول بیش از دیگر روایات مهم به نظر آید؛ زیرا عمده‌ترین راه رسیدن به اسباب نزول آیات، از طریق روایات می‌باشد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۱۷/۱)، هرچند برخی چون علامه طباطبایی؛ اجتهاد را در فهم اسباب نزول آیات جایز دانسته و روایات اسباب نزول را داوری و اجتهاد پیشینیان دانسته و خود بعضاً به این کار مبادرت ورزیده و وقایع صدر اسلام را با آیه تطبیق می‌دهد (نقیسی، ۱۳۸۴: ۱۶۷)؛ با این وجود، پذیرش بخشی از روایات اسباب نزول به‌عنوان منقولات روایی یا تاریخی، نیازمند بررسی در سند و متن می‌باشند.

درباره روایت، دو گونه نقد می‌توان در نظر گرفت: نقد سندی و متنی. در نقد سندی اصالت حدیث، اعتبار منبع، اتصال سندی، هویت، شخصیت عقیدتی، اخلاقی و روایی آحاد راویان در سلسله سند با استناد به منابع رجالی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا عدالت و ضبط آنان یا فقدان این دو صفت اثبات گردد.

در برابر نقد سندی، در نقد متنی، متن و محتوای روایات مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا پس از اثبات صحت و سقم سند روایات، نوبت به بررسی محتوایی روایات می‌رسد (نصیری، ۱۳۹۰: ۶۶).

در باب اخبار اسباب نزول در تفسیر التبیان، همان‌گونه که پیش از این آمد بنا و اهتمام شیخ درباره روایات اسباب نزول بر نقل و سکوت بر آنهاست و تعداد بسیار محدودی از این روایات یعنی فقط ۱۳ مورد را از کل ۲۷۳ روایت سبب نزول در این تفسیر مورد نقد شیخ واقع گشته است.

از دلایلی که نشان از اهمال شیخ در نقد اخبار سبب نزول دارد پذیرش و حمل روایات متعدد به‌عنوان سبب نزول آیه است. شیخ طوسی در مواردی، ذیل برخی آیات چند روایت سبب نزول نقل می‌کند و به تحلیل و نقد و بررسی آنها می‌پردازد؛ ولی در نهایت، هیچ کدام را ترجیح نمی‌دهد، بلکه احتمال می‌دهد که همه روایات به‌عنوان سبب نزول آیه باشد. برای مثال شیخ طوسی ذیل آیه شریفه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ

مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿۹۲﴾ (نساء/۹۲).<sup>۱</sup>

برای این آیه شیخ، دو روایت سبب نزول ذکر می‌کند که در روایت اول طبق گفته مجاهد، ابن جریج، عکرمة، و سدی: سبب نزول آیه، عیاش بن أبی ربیعہ مخزومی که در زمان اسلام آوردنش شخصی مسلمان را به قتل می‌رساند در حالی که از مسلمان بودن آن شخص خبر ندارد. و طبق روایت دوم به نقل از ابن زید: سبب نزول آیه مردی که ابدالدرء را به قتل رساند. شیخ طوسی در اینجا پس از آوردن روایات می‌نویسد، که آیه متضمن حکم کسی است که به خطا شخصی را به قتل برساند و پیام آیه را در سبب نزول خاصی منحصر نکرده است. و می‌گوید که احتمال دارد هر کدام از آنها سبب نزول آیه باشند (طوسی، بی‌تا: ۲۹۰/۳).

بدین ترتیب؛ می‌توان گفت او معتقد است که در سیاق آیه فوق قراین تأیید کننده‌ای (حکم قتل) برای پذیرش هر دو روایت نقل شده وجود دارد؛ لکن نمی‌توان هیچ یک از آن دو را به‌عنوان سبب نزول قطعی آن پذیرفت.

نمونه دیگر نقل سه روایت سبب نزول متفاوت درباره آیه ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعَنَّ اللَّهُ مِغَانِمَ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿۹۴﴾ (نساء/۹۴)<sup>۲</sup>، است، در اینجا شیخ طوسی پس از نقل سه روایت،

- هیچ مؤمنی را نرسد که مؤمن دیگر را جز به خطا بکشد. و هر کس که مؤمنی را به خطا بکشد باید که بنده‌ای مؤمن را آزاد کند و خون‌بهایش را به خانواده‌اش تسلیم کند، مگر آنکه خون‌بها را ببخشند. و اگر مقتول، مؤمن و از قومی است که دشمن شماست فقط بنده مؤمنی را آزاد کند و اگر از قومی است که با شما پیمان بسته‌اند، خون‌بها به خانواده‌اش پرداخت شود و بنده مؤمنی را آزاد کند و هر کس که بنده‌ای نیابد برای توبه دو ماه پی در پی روزه بگیرد. و خدا دانا و حکیم است
- ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون برای جهاد رهسپار شوید نیک تفحص کنید. و به آن کس که بر شما سلام گوید، مگویید که مؤمن نیستی. شما برخوردار از زندگی دنیا را می‌جوئید و حال آنکه غنیمت‌های بسیار نزد خداست. شما پیش از این چنان بودید ولی خدا بر شما منت نهاد. پس تفحص کنید که خدا بر اعمالتان آگاه است.

می‌گوید: و هر کدام از این اسباب می‌تواند صحیح باشد و نمی‌توان یکی را خاص تعیین کرد (طوسی، بی‌تا: ۲۹۷/۳).

از این بیان شیخ طوسی می‌توان دریافت که در اکثر موارد به نقد و بررسی روایات اسباب نزول پرداخته و به نقل آنها بسنده کرده است.

با این وجود شیخ در نقد همان ۱۳ مورد نیز با استفاده از معیارها و موازینی به نقد و رد روایات مبادرت ورزیده است که کشف و به‌کارگیری آن در نقد احادیث به‌ویژه اخبار سبب نزول می‌تواند الگوی مناسبی باشد. موازین و معیارهای شیخ در نقد اخبار اسباب نزول بدین‌قرار است.

## ۷- نقدهای سندی شیخ بر روایات اسباب نزول

با مطالعه تفسیر التبیان در می‌یابیم که مفسر برخی از روایات تفسیری را مورد ارزیابی سندی قرار داده و سند آنها مورد توجه شیخ طوسی قرار گرفته است. مفسر با شیوه عالمانه و تفسیری خاص خود با روایات تعامل کرده و وارد عمل شده است. با مطالعه این تفسیر می‌توان، شیوه ارزیابی سندی روایات سبب نزول در التبیان را به دو قسم: روایات مرفوع و روایات مرسل، تقسیم نمائیم.

### ۱-۷- روایات مرفوع

برخی از روایاتی که در تفسیر آیات در التبیان به کار رفته‌اند روایت مرفوع<sup>۲</sup> معرفی

۱. نمونه‌های بیشتر رک: همان، ج ۱، ص ۶۰، ج ۳، ۱۰۴.

۲. حدیث مرفوع از اصطلاحات علم درایه و در دو معنا به کار رفته است:

الف. حدیثی که یک یا بیشتر از یک راوی آن از میانه یا آخر سند آن افتاده باشد، با تصریح به لفظ رفع، مانند آنکه گفته شود: «روی الکلبینی عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، رَفَعَهُ عن ابی عبد الله ع» این نوع رفع، مصداق حدیث مرسل است.

ب. حدیثی که آخر سند آن به قول یا فعل و یا تقریر معصوم ع اضافه شود؛ خواه در سند آن ارسال باشد یا نباشد، مانند اینکه صحابی امام بگوید:

امام صادق ع چنین فرمود یا دیدم امام چنین کاری کرد یا من در محضر امام فلان کار را کردم و آن حضرت انکار نکرد. حدیث مرفوع به معنای دوم از اقسام مشترک بین چهار قسم اصلی حدیث است. (عاملی، بی‌تا، ص ۱۰۳-۱۰۴).

شده‌اند. شیخ طوسی در این موارد فقط به مرفوع بودن روایت مورد نظر تصریح کرده و متن آن روایت را بیان می‌کند و مطلب دیگری نمی‌آورد (طوسی، بی‌تا: ۹۸/۷، ۹۵، ۱۲۲، ۲۸۸، ۳۰۲؛ ۵۳۷/۹؛ ۱۰/۱۰۰، ۱۷۷). از نمونه‌های روایات مرفوع در تفسیر التبیان بدین صورت است:

مثال اول: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (زمر/۶۸)<sup>۱</sup>. منظور از کسانی که در این آیه مستثنی شدند چه کسانی هستند؟ شیخ طوسی در ضمن این بحث، قول سدی را که جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل را مقصود این آیه می‌داند ذکر می‌کند و در ادامه تصریح می‌کند که این مطلب در یک روایت مرفوع نیز نقل شده است (طوسی، بی‌تا: ۴۶/۹).

نمونه دیگر ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس/۶۲)<sup>۲</sup>. شیخ طوسی در تبیین مصداق اولیاء الله چند قول ذکر می‌کند. یکی از اقوال آن است که اولیاء الله کسانی هستند که در راه خدا با هم دوستی می‌کنند. شیخ طوسی تصریح می‌کند که این مطلب در حدیث مرفوعی نیز آمده است (طوسی، بی‌تا: ۴۰۱/۵).

در مواردی که یک روایت به صفت رفع و مرفوع متصف شده است ارزیابی از جهت رد یا قبول از سوی شیخ طوسی صورت نمی‌گیرد و فقط وصف روایت از جهت سند، بیان می‌شود. واز آنجا که روایت مرفوع از حیث اعتبار در درجه پائین قرار دارد لذا می‌توان این بیان شیخ را گونه‌ای تعریض و نقد به حساب آورد.

## ۲-۷- روایات مرسل

شیخ طوسی در تفسیر التبیان در خصوص ارزیابی سند روایات مرسل<sup>۳</sup>، تنها در یک مورد به آن اشاره کرده، که بعد از نقد متن یک روایت، این گونه می‌نویسد:

۱. در صورتی که دمیده شود، آسمانیان و زمینیان بی‌هوش می‌شوند مگر آنها که خدا بخواهد و چون بار دیگر در آن دمیده شود ناگهان به پا خیزند و درنگرند.

۲. آگاه باش که دوستان خدا نه‌ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند.

۳. حدیث مرسل، اصطلاحی در علم درایه و حدیثی است که راوی، آن را از معصوم نشنیده، لیکن بدون واسطه از وی نقل کرده باشد و یا با واسطه نقل کرده، اما واسطه را فراموش کرده و به فراموشی تصریح نموده و یا از روی عمد یا سهو آن را نیاورده باشد و یا واسطه را با ابهام ذکر کرده باشد، مانند تعبیر «عن رجل» یا «عن بعض اصحابنا»؛ واسطه حذف شده یکی باشد یا بیشتر (عاملی، پیشین، ص ۱۰۶).



«علاوه بر آن، در سند این خبر، طعنه شده است. چون آن را قتاده از حسن از سمره نقل می‌کند، به‌همین جهت روایت، مرسل است. به این دلیل که حسن نمی‌تواند از سمره در قول بغدادیین نقل کرده باشد، چون که حسن، در روایتی دیگر که عروه از او نقل کرده، مطلبی بر خلاف این روایت می‌گوید» (طوسی، بی‌تا: ۵/ ۵۵).

روایات بدون سند، هنگامی قابل بررسی و قابل اطمینان‌اند که دسترسی به اسناد آن در دیگر منابع روایی ممکن بوده باشد. بنابراین اگر روایتی بدون ذکر نام گوینده حدیث یا راویان آن، تنها در يك کتاب یافته شود، دلیل بر ضعف آن بوده و چندان قابل اعتماد و اعتنا نخواهد بود.

### ۸- نقدهای متنی شیخ طوسی بر روایات اسباب نزول

پس از تبیین نقدهای سندی در ذیل روایات اسباب نزول، نوبت به بررسی موازین نقدهای متنی شیخ بر روایات اسباب نزول می‌رسد که بررسی آنها از جهات گوناگون دارای اهمیت است. مهم‌ترین دلیل آن اهمیت نقد متن در روایات است که عموم محدثان غیر اخباری به‌ویژه شیخ طوسی در آثار گوناگون فقهی و غیرفقهی بدان توجه داشته است. در این قسمت به تبیین این موازین و معیارها می‌پردازیم. پیش از پرداختن به این نقدها یک نکته قابل توجه است که گاه شیخ در نقد یک روایت از چندین ملاک و میزان بهره برده است به‌همین دلیل می‌توان یک روایت را که مورد نقد شیخ قرار گرفته است در مواضع متعدد مثال زد.

#### ۸-۱- مخالفت با ظاهر و سیاق آیه

یکی از مهم‌ترین مبانی و موازین نقد متنی روایات عرضه آنها بر قرآن و مخالفت نداشتن با ظاهر و نص و سیاق قرآن است. شیخ از این مبنا غافل نبوده و در تفسیر خود با توجه دادن به این اصل به نقد و ردّ برخی از روایات سبب نزول همت گمارده است. شیخ طوسی با توجه به ظاهر قرآن به کشف مراد الهی از آیات قرآن پرداخته و در مواردی به نقد روایت مخالف با ظاهر قرآن پرداخته و نیز روایتی را که مطابق با ظاهر قرآن بوده ترجیح داده است. به‌عنوان مثال در آیه ۲۶۷ بقره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا

مِنْ طَيِّبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَا لَكُمْ بِهِ حَسْبٌ وَلَا أَنْ تَنْفِقُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ<sup>۱</sup>.

مفسر در سبب نزول این آیه چند قول را ذکر می‌کند، و سپس قول اول را می‌پذیرد. که طبق آن از علی و براء بن عازب، حسن و قتاده روایت شده که گفتند: این آیه درباره کسانی نازل شده، که در خرمایی که می‌خواستند آن را به‌عنوان صدقه ببخشند، خرمای خشک و غیر قابل استفاده می‌ریختند سپس آیه نازل گردید. شیخ طوسی بعد از اینکه اقوال دیگر را ذکر می‌کند سپس قول اولی را می‌پسندد و می‌گوید قول اولی قوی‌تر است زیرا آورده ﴿انْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ سپس گفت: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ﴾ یعنی هر آنچه از زمین استخراج کردید (طوسی، بی‌تا: ۳۳۳/۲). در اینجا مفسر با توجه به ظاهر آیه و این فقره ﴿انْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ روایت اول را که با ظاهر قرآن همخوانی دارد، ترجیح می‌دهد.<sup>۲</sup>

## ۸-۲- نقد روایات اسباب نزول با معیار فقهی

شیخ طوسی از آنجا که در زمینه مباحث فقهی کتاب‌های متعددی نگاشته لذا ضرورتی نمی‌بیند که تمامی آنچه را که در کتب فتوایی، مانند نهاییه، یا فقه تطبیقی مانند خلاف، یا فقه تفریعی مانند مبسوط آورده، دو باره در تفسیر خود بیاورد. اما در برخی موارد شیخ طوسی اسباب نزولی را که با دیدگاه فقهی امامیه مغایرت داشته باشد، به‌طور صریح پذیرفته و به نقد آنها مبادرت ورزیده است. به‌عنوان مثال در آیه ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۳۲).<sup>۳</sup>

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از دستاوردهای نیکوی خویش و از آنچه برایتان از زمین رویانیده‌ایم انفاق کنید، نه از چیزهای ناپاک و بد، که خود آنها را جز از روی اغماض نمی‌ستانید. و بدانید که خدا بی‌نیاز و ستودنی است.

۲. موارد دیگر ر. ک طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۴. ص ۴۳۴. ج ۳، ص ۴۱۱. ص ۳۳۴؛ ج ۷، ص ۲۲۰.

۳. آنگاه که زنان را طلاق دادید و عده‌شان سرآمد، اگر در میان آنها تراضی پسندیده برقرار شود، مانع ازدواج با همسرانشان نشوید. این حکم پند دهنده کسی است که به خدا و روز رستاخیز ایمان داشته باشد. خدا می‌داند این دستور برای شما پاک‌تر و پاکیزه‌تر است و شما نمی‌دانید.

مفسر ابتدا دو قول را ذکر می‌کند: قتاده و حسن بصری گفته‌اند: این آیه در مورد معقل بن یسار نازل شده که پس از آنکه خواهرش طلاق گرفت و دوران عده را سپری کرد، خواست مجدداً با شوهرش ازدواج کند، ولی معقل مانع وی گردید. سدی گفته است: این آیه در مورد جابر بن عبدالله که مانع رجوع دختر عمویش شد، نازل گردید. شیخ طوسی پس از اینکه این دو قول را به‌عنوان سبب نزول آیه ذکر می‌کند، هر دو را بر اساس مذهب و فقه شیعه نادرست می‌داند به این دلیل که برادر و پسر عمو هیچ‌گونه ولایت و حقی ندارند و زن، خود ولی خود بوده و منع آن‌دو نفر تأثیری در تصمیم زن ندارد (طوسی، بی‌تا: ۲۵۲/۲).

### ۸-۳- نقد روایات اسباب نزول با گزاره‌های تاریخی

محدثان از مسلمات تاریخی برای نقد روایات بهره گرفته‌اند و به سهولت کذب بودن برخی اخبار را به اثبات رساندند. از آنجا که اخبار اسباب نزول خود رنگ و بوی تاریخ‌نگاری دارد شاید بتوان گفت معیار تاریخ در نقد این اخبار از وجاهت مقبولی برخوردار باشد. اخبار اسباب نزول در تفسیر التبیان نیز از این قاعده مستثناء نبوده و مفسر در صورت لزوم با استفاده از این میزان به نقد اخبار رسیده اقدام نموده‌اند. به‌طور مثال در آیه ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (احزاب/۲۶)<sup>۱</sup>. مفسر در سبب نزول آیه، ابتدا دو قول مفسران را مطرح می‌کند، قول اول بر آن است که این آیه دربارهٔ یهود بنی قریظه و پیمان شکنی آنان نازل شده و سبب نزول دیگر به نقل از حسن بصری که سبب نزول آیه را در مورد بنی نضیر دانسته است. شیخ طوسی پس از آوردن و نقل این دو قول، روایت اول را به‌دلیل حقیقت تاریخی حضور نداشتن بنی نضیر در جنگ احزاب صحیح‌تر دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۳۳۲/۸).

۱. از اهل کتاب آن گروه را که به یاریشان برخاسته بودند از قلعه‌هایشان فرود آورد و در دل‌هایشان بیم افکند. گروهی را کشتید و گروهی را به اسارت گرفتید.

## ۸-۴- نقد روایات اسباب نزول با اصل عصمت پیامبر ﷺ

یکی از موازین متنی نقد روایات، بررسی آنها از جهت سازگاری متن با مقام عصمت پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت گرامی ایشان است. شیخ این اصل را در نقد روایات اسباب نزول توجه داشته و درباره سبب نزول آیه ۱۳۵ سوره نساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ عَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾<sup>۱</sup> با استناد بر همین اصل به نقد و رد سبب نزول وارده پرداخته است.

در مورد این آیه شیخ طوسی به نقل از سدی می‌آورد: این آیه در مورد پیامبر ﷺ نازل شده که شخص ثروتمند و فقیر با هم مشاجره می‌کردند و نزد پیامبر آمدند که بین آنها حکم کند و پیامبر ﷺ به خاطر آنکه گمان می‌کرد فقیر به ثروتمند ظلم نمی‌کند، به نفع فقیر حکم داد و خداوند این آیه را فرستاد که درباره فقیر و ثروتمند به عدالت حکم کنید. شیخ طوسی پس از ذکر این روایت آن را نادرست دانسته، زیرا بر پیامبر ﷺ جایز نیست به میل خود حکمی را برای یکی از طرفین دعوا صادر نماید زیرا چنین کاری با عصمت ایشان منافات دارد. و از ابن عباس روایت می‌کند که در این آیه خداوند مؤمنین را امر می‌کند بر اینکه در همه حال حق را گفته و به عدالت حکم کنند هرچند به زیان خود و یا فرزندان و خویشاوندان آنها باشد. سپس در ادامه می‌گوید این قول پسندیده‌تر است زیرا با ظاهر آیه مطابقت می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۳/۳۵۵)<sup>۲</sup>.

## ۹- کیفیت حل روایات متعارض اسباب نزول در التبیان

در اکثر موارد، بین روایات، در تعیین سبب و حادثه‌ای که موجب نزول آیه و یا

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به عدالت فرمانروا باشید و برای خدا شهادت دهید، هر چند به زیان خود یا پدر و مادر یا خویشاوندان شما - چه توانگر و چه درویش - بوده باشد. زیرا خدا به آن دو سزاوارتر است. پس، از هوای نفس پیروی نکنید تا از شهادت حق عدول کنید. چه زبان‌بازی کنید یا از آن اعراض کنید، خدا به هر چه می‌کنید آگاه است.»

۲. موارد دیگر ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۶۸. (ذیل آیات ۱۰ تا ۱۰ عبس). ج ۱، ص ۳۸۴.

سوره‌ای شده است، اختلاف و تعارض وجود دارد. هریک از مفسران، شیوه مخصوصی را در برابر این روایات ناسازگار اتخاذ کرده‌اند. بعضی تمام آنها را بدون اظهار نظر نقل کرده و برخی دیگر از نقل آن خود داری نموده‌اند. و برخی همچون شیخ طوسی کوشیده‌اند با مرجحاتی، تعارض بین آنها را حل کنند.

شیخ طوسی در تفسیر آیات، برخی از روایاتی را که از لحاظ مضمون با یکدیگر تعارض دارند نیز آورده است ولی رویکرد وی در برخورد با این گونه روایات به‌طور یک‌سان و یک‌نواخت نبوده و با مطالعه دقیق تفسیر می‌توان یافت که ایشان با دو شیوه با آن روایات در تعامل بوده‌اند. که ترتیب آنها بدین صورت است: روش جمع بین روایات و تخییر روایت اقوی، روش ترجیح است (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۱ و بی‌تا: ۴۲) که اکنون به‌طور مختصر آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## ۹-۱- جمع بین روایات و تخییر روایت اقوی

یکی از شیوه‌های مفسر جمع بین روایات متعارض است. ترجیح یک روایت و برگزیدن روایت اقوی کاربردی است که در موارد متعددی از روایات التبیان به‌کار رفته است. شیخ طوسی با استدلال و استناد به ادله عقلی و به‌کار گرفتن ملاک‌هایی مانند عرضه به قرآن و یا سنت مقطوع که خود شیخ به آن توجه خاصی نموده‌اند، روایات را در کنار هم قرار می‌دهد و با در نظر گرفتن موارد فوق دیدگاه و رأی صواب را ارائه داده‌اند. به‌طور مثال ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران/۱۸۸) در مورد سبب نزول این آیه سه قول ذکر می‌کند به این ترتیب: ضحاک و سدی گفته‌اند: در مورد یهود نازل شده زمانی که با دروغ بستن به پیامبر ﷺ ابراز شادی کردند. سعید بن جبیر: زمانی که خداوند به آنچه که به آل ابراهیم عطا کرد آنها خوشحال شدند. ابن عباس: گفته که پیامبر ﷺ از آنها (یهودیان) در مورد امری سؤال کردند و آنها آن را

۱. آنان را که از کارهایی که کرده‌اند شادمان شده‌اند، دوست دارند به سبب کارهای ناکرده خویش مورد ستایش قرار گیرند، مپندار که در پناهگاهی دور از عذاب خدا باشند. برایشان عذابی دردآور مهیاست.

کتمان کردند و از این کرده خود یعنی کتمان کردند خوشحال شدند. در ادامه مفسر می‌نویسد: و قوی‌ترین این اقوال آن است که قول «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ» مقصودش این باشد که هر آنچه خدا از آن خبر داده میثاق و عهدی باشد تا امر پیامبر ﷺ را برای مردم تبیین کند و آن را کتمان نکنند زیرا که قول «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ» در سیاق خبر دادن از آنها، شبیه‌تر و نزدیک‌تر است (طوسی، بی‌تا: ۷۷/۳)، شیخ از آنجا که برای آیه، سبب نزول‌های مختلفی ذکر شده، و نمی‌تواند هیچ کدام را سبب نزول قطعی به حساب آورد بنابراین همه آنها را به‌عنوان شأن نزول احتمالی مطرح کرده است.<sup>۱</sup> در بعضی موارد نیز شیخ طوسی بدون هیچ‌گونه بیان مستدلی، آورده که دیدگاه اول اقوی است (طوسی، بی‌تا: ۷۴/۱ و ۴۲۴)، که در این‌گونه موارد دیگر هیچ توضیح و تبیین واضحی از اختیار و ترجیح خود نمی‌دهد و گفته و نظر خود را در همان حالت ابهام رها می‌کند.

## ۹-۲- حمل همه روایات به‌عنوان سبب نزول آیه

راه حل دیگر شیخ برای اخبار متعارض اسباب نزول پذیرش و حمل همه روایات به‌عنوان سبب نزول آیه است. شیخ طوسی در مواردی، ذیل برخی آیات چند روایت سبب نزول نقد می‌کند و به تحلیل و نقد و بررسی آنها می‌پردازد؛ ولی در نهایت، هیچ کدام را ترجیح نمی‌دهد، بلکه احتمال می‌دهد که همه روایات به‌عنوان سبب نزول آیه باشد. برای مثال شیخ طوسی نقل سه روایت سبب نزول متفاوت درباره آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (نساء/۹۴)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون برای جهاد رهسپار شوید نیک تفحص کنید. و به آن کس که بر شما سلام گوید، مگویید که مؤمن نیستی. شما برخوردار از زندگی دنیا را می‌جوئید و حال آنکه غنیمت‌های بسیار نزد خداست. شما پیش از این چنان بودید ولی خدا بر شما منت

۱. نمونه دیگر ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۱۰؛ همان، ج ۳، ص ۹۳؛ همان، ج ۲، ص ۳۴۳؛ ج ۳، ص ۶۳، ۲۶۱، ۲۹۴، ۵۸۴، ۵۸۵؛ ج ۴، ص ۱۹۳، ۲۵۶.

نهاد. پس تفحص کنید که خدا بر اعمالتان آگاه است. در اینجا شیخ طوسی پس از نقل سه روایت، می‌گوید: و هر کدام از این اسباب می‌تواند صحیح باشد و نمی‌توان یکی را خاص تعیین کرد (طوسی، بی‌تا: ۲۹۷/۳).<sup>۱</sup>

## نتیجه‌گیری

۱. روایات اسباب نزول در تفسیر التبیان دارای کارکردهای گوناگونی همچون استفاده از روایات اسباب نزول در جهت تعیین مکی و مدنی بودن آیات، اعتبار عموم نص در روایات سبب نزول، بیان وقایع و حوادث تاریخی، نقد آراء تفسیری با این اخبار، تکیه بر روایات سبب نزول در تفسیر آیات بهره برده است.

۲. مفسر التبیان روایات اسباب نزول را غالباً بدون سند ذکر کرده و بررسی و ارزیابی این گونه روایات در التبیان، بیشتر از حیث متنی صورت می‌گیرد. و برخی از روایات سبب نزولی که شیخ طوسی ذکر نموده از نوع روایت مرسل می‌باشد و در مواردی نیز از افراد ضعیف هم نقل روایت نموده است. و شاید با دقتی بیشتر در تفسیر ایشان احتمال می‌رود که علت بی‌توجهی و یا کم توجهی ایشان به امر صحت سند روایت، این باشد که رویکرد وی نسبت به روایات سبب نزول منطری بس تاریخی بوده، که به صورت اجمال و گزارشی تاریخی، تنها به نقل متن آنها اکتفا می‌کند. و در اکثر موارد ایشان در مقابل روایت سبب نزول سکوت اتخاذ کرده‌اند. که این مورد نسبت به موارد دیگر در تفسیر ایشان برجستگی بارزی دارد.

۳. شیخ طوسی برای تشخیص درستی و نادرستی این گونه روایات از ملاک‌های سندی و متنی مانند: مطابقت با ظاهر و سیاق آیه، هماهنگی و مطابقت با گزاره‌های تاریخی، مخالفت نداشتن با اصول فقهی، سازگاری با اصل عصمت، استفاده کرده است.

۴. از دیگر ویژگی تعامل ایشان با روایات سبب نزول توجه به روایات متعارض در خصوص سبب نزول آیات و همت در راستای حلّ تعارض بین این نوع روایات

۱. نمونه‌های بیشتر رک: همان، ج ۱، ص ۶۰، ج ۳، ۱۰۴، ج ۳ ص ۱۹۰.

است. که شیخ طوسی با توجه به استدلال علمی و تفسیری خود با دو راهکار جمع بین روایات و تخییر روایت اقوی، و نیز حمل همه روایات به‌عنوان سبب نزول روایات متعارض را جمع و حل نموده است.

### کتاب‌نامه

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مقدمة فی اصول التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۱.
۲. تاذفی، محمد بن ایوب، أرجوزه فی السور المکیه و المدنیه، تهران، مرکز اسناد مجلس، ۱۳۸۵.
۳. حجتی، محمد باقر، اسباب النزول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۴. جطلاوی، هادی، فضایا اللغه فی کتب التفسیر، تونس، کلیه الآداب بسوسه و دار محمد علی الحامی، ۱۹۹۸.
۵. جمل، بسام، اسباب نزول در دایره تردید، مترجمین: زهره، نریمانی، جعفر، فیروزمندی بند پی، چاپ اول، کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۷. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
۸. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰.
۹. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارابن کثیر، ۱۹۶۸.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱. —، عدة الأصول، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، چاپ اول، نجف، مؤسسه اهل البیت، ۱۴۰۳.
۱۲. عاملی، حسین بن عبد الصمد، وصول الأخیار الی اصول الاخبار، قم، مجمع ذخایر اسلامی.
۱۳. عماد الدین، محمد الرشید، اسباب النزول و أثرها فی بیان النصوص، دارالشهاب، من جامعه دمشق، ۱۴۲۰.
۱۴. مستفید، حمیدرضا، و دولتی، کریم، تقسیمات قرآنی و سور مکی و مدنی، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۸۴.
۱۵. نفیسی، شادی، علامه طباطبایی و حدیث، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۶. نصیری، علی، روش شناسی سند احادیث، چاپ اول، قم، انتشارات وحی و خرد، ۱۳۹۰.



[followers or successors] and narrators, can be said that the role of such ḥadīths in exegesis is much more pronounced and tangible than the present time. We tried in this research to explore the function and criteria of critique of the ḥadīths of the causes of revelation in *Tafsīr al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [Arabic: التبيان فى تفسير القرآن] by Shaykh al-Ṭūsī as one of the most important earlier exegeses of Shiite ijtihad. It was found by studying *Tafsīr al-Tibyan* that the Shaykh used the narrations of the causes of revelation to determine whether it is Meccan and Madni, the general validity of the text in the narrations that caused the revelation, the expression of historical events, the critique of exegetical opinions, and the reliance on narrations that cause revelation in interpreting verses. Shaykh al-Ṭūsī did not pay much attention in the critique of these narrations to mention the document and its authority and validity, and expressed them among the exegetical points, and in some cases, in order to confirm his exegetical point of view, in a brief and historical report, and suffices with quoting them and he has taken the position of silence about most of the narrations. However, in the limited cases that have criticized the narrations, he has criticized and evaluated these ḥadīths with standards such as documented criticism, opposition to the appearance and context of the verse, jurisprudential criteria and historical propositions, and not opposing the principle of infallibility of the Prophet (saws).

**Keywords:** *al-Tibyān, Function of narrations causing revelation, Criticism of ḥadīths causing revelation.*

Error is the contradictory of guidance and means misguidance and deviation from straight path. The present study has investigated the factors of human error from the perspective of Nahj al-Balāghah (Arabic: نَهْجُ الْبَلَاغَةِ, The Path of Eloquence) by analytical-descriptive method. The causes of human error in Nahj al-Balāghah can be divided into external and internal factors. The inner factor is also diversified into two types of tendencies or the same sensual desires of man, namely, sin, aspiration and worldliness, and insight i.e. ignorance. The result of traversing the path of each of the two mentioned factors is sin, which is itself an independent factor in the deception or addition of the deception. The external factor has also been introduced by Satan and his followers, which have been introduced as important examples of human's deception in Nahj al-Balāghah.

**Keywords:** *Insight, Satan, Error, Factors, Attitudinal, Soul.*

## **The function of Narrations as the Cause of Revelation and Its Criteria for Critique at Tafsīr al- Tibyān (Arabic: تفسير التبيان)**

- Zohreh Narimani<sup>1</sup>
- Robabeh Ebadikia<sup>2</sup>

The extent of the application and utilization of narrations as causes of revelation in exegesis varies from commentator to commentator; including that contrary to contemporary exegeses in previous exegeses that were close to the time of tābi‘īn

---

1. Assistant Professor of the Holy Quran University.

2. A graduated student from University of the Holy Quran and Islamic Sciences.

Achieving salvation and bliss in this world and the hereafter is one of the most basic human needs in material and spiritual life, and man is always trying to achieve this important thing, but sometimes he does not take the right path. The present research by a descriptive-analytical method, according to the comprehensive explanation of the position of salvation and bliss in the Quranic teachings and narrations such as Ḥadīth of al-Kisā tries to find out the conditions of the ones that have achieved Bliss, the way of manifestation of achievement [success] in the achievers [the ones that have achieved Bliss], the example of the achievers [the triumphant] in the perspective of the Ḥadīth of al-Kisā and the verses of the Qur'an. The results of this study show that among the conditions the achievers [the triumphant] is holding Ahl al-Bayt, (Arabic: People of the House) meetings with the presence of Shiites and devotees, which are manifested by the revelation of God's mercy, the asking of the forgiveness of angels, the opening of sadness and sorrows, and the attainment of necessities [needs] in this world and the hereafter, salvation and bliss in happy achiever [the triumphant].

**Keywords:** *Salvation and Bliss, the Triumphant [the achiever], Ḥadīth of al-Kisā, Five Tons of Al-Abba.*

## **Analysis of Factors Affecting Human Error in the Light of Nahj al-Balāghah (Arabic: نَهْجُ الْبَلَاغَةِ, The Path of Eloquence)**

□ *Muhammad Hadi Mansouri*<sup>1</sup>

□ *Kamran Oveisi*<sup>2</sup>

□ *Sorayya Saqqa*<sup>1</sup>

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Ḥadīth Studies, University of Islamic Studies.

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Ḥadīth Studies, University of Islamic Studies.

This article uses a descriptive-analytical method and a library with the aim of analyzing the document and content of the ḥadīth «الْعِلْمُ فِي الصِّغَرِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ» [Learning at a young age is like engraving on a stone], expresses the general structure of Islamic education and compares the ḥadīth with it and eliminates the apparent conflict with other narrations of children's education and this ḥadīth while compensating for the weakness of the document states that the most important stage of education is childhood. Because, the personality and moral [ethical] norms, judgments and motivations of action are formed by the surrounding environmental patterns, etc., and because the child is not far from his natural [innate] age, the child's personality can be organized based on monotheism and in addition to the stability of the child's personality, it can flourish material and spiritual talents for monotheistic purposes. This character stabilizes over time like an image on a stone. As a result, the content of the ḥadīth «الْعِلْمُ فِي الصِّغَرِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ» Learning at a young age is like engraving on a stone] is in line with the collection of ḥadīths for education of children.

*Keywords:* Education, Tacit learning, Conscious thought.

## **Analysis of the Method of Achieving Salvation and Bliss in the Ḥadīth of al-Kisā [Arabic: كِسَاء, lit. cloak] by a Quranic Approach**

□ Muhammad Hadi Mansouri<sup>2</sup>

□ Aminah Qaribdoust<sup>1</sup>

- 
1. A M.A graduated student of Quran and Ḥadīth Education, University of Islamic Studies (corresponding author).
  2. Assistant Professor, Department of Quranic and Ḥadīth Studies, University of Islamic Studies (corresponding author).

instead of the word] «لِمَسْتَقَرٍّ» unto a resting-place], under verse 38 of Surah al-Ya-Sin are weak in terms of authenticity and documents and are not similar to well-known Qirā'ah in terms of content. In four ḥadiths with the same document, exegetical additions have been narrated that are weak due to the existence of 'Alī b. Abī Ḥamza al-Baṭā'inī [Arabic [ابوالحسن على بن أبي حمزة الباطني] : in the chain of documents, and these exegetical additions cannot be considered as part of the Quranic text, considering the order and rhetoric of the verses. Converting the phrase «مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» [what they do not know] to] «مِمَّا يَعْلَمُونَ» what they know] in verse 36 of Surah al-Ya-Sin eliminates the inner fit of the verse and makes the meaning of the verse incomplete. The narrations related to generalization and the adaptation and interpretation of the verse are also irrelevant to the subject of distorting the Qur'an.

**Keywords:** *Surah al-Ya-Sin, Al-Qirā'āt al-Sayyārī, Distorted qirā'āt, Documentary and content criticism.*

## **Documentary and Content Analysis of the Ḥadīth «الْعِلْمُ فِي الصِّغَرِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ» [Learning at a young age is like engraving on a stone]**

□ *Sayyed Ali Delbari*<sup>2</sup>

□ *Ali Zolfaqari*<sup>3</sup>

The education of man is gradual and its stages are proportional to the growth of material and spiritual faculties. Hence, education has a special place in Islam, especially in childhood.

1. A graduated Master's Degree student in Islamic Studies Teachings, Qom University of Islamic Studies.

2. Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences.

3. A M.A student of Quranic Sciences and Ḥadīth, Razavi University of Islamic Sciences (Corresponding Author).

narrations. The authenticity or anonymity of Yaḥyā Azraq has been examined in this article, which has been organized using library resources and in a descriptive-analytical manner. The findings of this study show that he is trustworthy and this person is Yaḥyā bin ‘Abd ar-raḥmān that the scholars of rijāl agree on his authenticity [creditably].

**Keywords:** *Yaḥyā Azraq, Yaḥyā bin Ḥassān, Yaḥyā bin ‘Abd ar-raḥmān, Authenticity.*

## A Critical Analysis of Narrations Distorting Surah al-Ya-Sin al-Qirā’āt al-Sayyārī

□ Giti Goodarzi<sup>1</sup>

□ Hassan Kharqani<sup>2</sup>

Ahmad ibn Muhammad ibn Sayyārī's book [al-qirā’āt] is one of the earliest books in narrating of distorted narrations and one of the most important sources cited by Muhaddith al-Nouri in proving the distortion of the Holy Qur'an. It is necessary to investigate the accuracy or inaccuracy of these ḥadiths, considering that the majority of the volume of the book [al-qirā’āt] is devoted to distorted ḥadiths. This research attempts to use critical analysis method to review and critique the documents and content of ḥadiths in the book [al-qirā’āt] under the verses of surah al-Ya-Sin. The findings show that seven of the fifteen ḥadiths under the verses of Surah al-Ya-Sin narrated by al-Sayyārī are distorted. Riwayāt (Arabic: رَوَايَات) of reciting the phrases] «سَنَكْتُبُ» [we will record] instead of] «وَنَكْتُبُ» [and we record] under verse 12, and riwayat] «لَا مُسْتَقَرَّ» [running unstable]

1. A M.A. Payame Noor student, Mehriz, Iran.

2. Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences.

sects, but one of the most important issues in this field is the complete recognition of the criteria that should be used in the process of distinguishing commonalities. This article, for example, focuses on the names used for Muhammad ibn Umar Je'ābi, one of the great narrators of the two sects, and through this, expresses the criteria that can be used to make this process methodical. The most important of these criteria are: the date of the birth and death of the narrator, his teacher and his disciple in the document, the tradition of abbreviation in mentioning the lineage of individuals, distortion and changing in the names of narrators, the tendency of some narrators to give diversity in the interpretation and refrain from remembering their professors uniformly, false representation and paying attention to the attribution of narrators to different places.

**Keywords:** *Je'ābi, Distinction of commonalities, Monotheism of heterogeneous, Criteria in the differentiation of commonalities, Diversity of the names of a narrator.*

## **A study of Yaḥyā Azraq's Authenticity from the Perspective of the Scholars of Rijāl**

□ *Ali Khayyat*<sup>1</sup>

The scholars of Rijāl agree on the authenticity or discredibly of some narrators and have disagreements on others. Clarifying the status of the disputed narrators requires examining the evidences and studying the views of jurists and the scholars of rijāl. Yaḥyā Azraq is one of the narrators about whom the scholars of rijāl and jurists disagree and whose name is mentioned in the document of a significant group of

---

1. Assistant Professor at Razavi University of Islamic Sciences.

# Abstracts

## Investigating of Important Criteria in Distinguishing Commonalities and Monotheism of Heterogeneous by Matching the Name and Lineage of Abū Bakr al-Je'ābi

□ *Muhammad Afi Khorasani*<sup>1</sup>

□ *Ruhollah Shahidi*<sup>2</sup>

Many documents throughout the history of transmitting of ḥadīth have been observed in which the names and characteristics of the narrators have been mentioned in such a way that has caused them to confuse them with other narrators or to make them unknown. This issue has been so widely scoped that it has formed one of the most important issues in Knowledge of rijāl [Biographical evaluation (Arabic: عِلْمُ الرِّجَال، Romanized: 'ilm al-rijāl; literally meaning Knowledge of Men, al-jarḥ wa al-ta'dīl (discrediting and accrediting)] namely, [distinction of commonalities and heterogeneous]. Much attention has been paid to this issue in the sources of the two

---

1. Master student of Quran and Ḥadīth Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.  
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Ḥadīth Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.