

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

- رحله یا سفر در طلب حدیث؛ اسباب و آثار آن بر علم حدیث / قاسم بستانی ..... ۵
- نقد مقاله «روایات جهنمی بودن اکثر زنان در ترازوی نقد» / ابوالفضل توسلی زاده ..... ۳۱
- بررسی صحت انتساب شعرخوانی به امام هادی(ع) نزد متوکل عباسی / محمد مهدی دخانی،  
مصطفی قناعتگر ..... ۵۱
- جستاری در روش های عاطفی تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج البلاغه / محمد سبحانی نیا، سیده  
معصومه موسوی ..... ۷۱
- نقد و تحلیل روایات اثرپذیری حالات انسانی از عالم ذر / محمد جواد عنایتی، رضا اسفندیاری... ۹۹
- بررسی سندی و دلالی حدیث «حُقِّفَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُقِّفَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» / رامین گلمکانی،  
سید علی دلبری، محمود مقدس شرق ..... ۱۱۹

## راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (*Italic*) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتیر «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.

- تیتراها با شماره ۱، ۲ و ... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۲-۱) تنظیم می‌شود. رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (*Italic*) تنظیم می‌شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه‌ویرگول (:؛) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم‌افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه (American Psychological Association) APA است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (*Italic*) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- ارجاع به کتاب چنین است:  
در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص).  
مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
- مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رحیق مختوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله چنین است:  
در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق‌پناه، ۱۴۰۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
- مثال: ایروانی، جوادی؛ حق‌پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵.  
<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

## **اصول اخلاقی مجله**

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

## **حقوق نویسندگان و داوران**

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

## **قانون کپی‌رایت**

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر 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 پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.



## ***Rihlah* or the Journey in Pursuit of Hadith: Causes and Effects on The Science of Hadith**

**Qasim Bostani<sup>1</sup>**

1. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: [gbostanee@yahoo.com](mailto:gbostanee@yahoo.com)

### **Article Info**

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
September 08, 2023

**Accepted:**  
July 31, 2024

**Keywords:**  
*Hadith, Traveler (Rahhālah), Journey (Rihlah), Travel, Companions, Successors.*



### **ABSTRACT**

*The evolution of Hadith science has undergone numerous developments, encompassing aspects such as narration, compilation, comprehension (fiqh), terminology (dirāyah), and more. Among these phenomena, the rihlah, or journey undertaken for the pursuit of Hadith, has been a longstanding tradition, dating back to the earliest days of Hadith science itself. Prominent figures among the Companions, Successors, and subsequent generations embarked on such journeys for diverse reasons. These travels had a profound impact on the science of Hadith, contributing to its expansion, enrichment, and credibility. This study utilizes a descriptive-analytical approach and is based on library research, introduces this phenomenon while examining the contexts and causes of its emergence as well as its effects on Hadith science. The findings suggest that the expansion of the Islamic world following the Prophet's (p.b.u.h) conquests and the dispersion of the Companions, who carried the Prophetic Tradition throughout various regions of this vast territory, were among the significant contexts for the emergence of this phenomenon. The most compelling reasons for undertaking rihlah included Muslims' fervent efforts to thoroughly investigate the Prophetic tradition, validate their Hadith collections, and attain elevated chains of transmission. Among its notable effects were the expansion of cultural and scientific interactions between different Islamic cities, the authorship and dissemination of scholarly works, the acquisition of knowledge regarding narrators' traits, the attainment of multiple chains of transmission (tariqs) for a single Hadith, leading to its widespread recognition, and the emergence of relatively unique (mufrad) Hadiths.*

**Cite this article:** Bostani, Q. (2024). *Rihlah* or the Journey in Pursuit of Hadith: Causes and Effects on The Science of Hadith. *Hadith Doctrines*, 7(13), 5-29.  
<https://doi.org/10.30513/hd.2024.5269.1201>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## رحله یا سفر در طلب حدیث؛ اسباب و آثار آن بر علم حدیث

قاسم بستانی<sup>۱</sup>

۱. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.  
gbostanee@yahoo.com

### چکیده

### اطلاعات مقاله

تاریخ علم حدیث پدیده‌های مختلفی از روایت، نگارش، تدوین، فقه، درایه و... را پشت سر گذرانده است. از جمله این پدیده‌ها، رحله یا سفر در طلب حدیث بود که قدمتی به قدمت تاریخ حدیث داشت و بزرگانی از صحابه و سپس تابعین و نسل‌های بعدی، به دلایلی، به آن دست یازیدند. این گونه رحلات آثار خاصی بر علم حدیث نهاد و بر گسترش و غنا و اعتبار آن افزود. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا بر شیوه کتابخانه‌ای، ضمن معرفی این پدیده، به بررسی زمینه‌ها و اسباب ظهور آن و نیز آثارش بر علم حدیث پرداخته می‌شود و در نتیجه، معلوم می‌دارد که از زمینه‌های مهم ظهور این پدیده، گسترش جهان اسلام پس از پیامبر(ص) تحت عنوان فتوحات و پراکنده شدن صحابه حاملان سنت نبوی در مناطق مختلف این سرزمین پهناور بود. از مهم‌ترین اسباب رحله، اقدام مسلمانان برای استقصاء سنت نبوی و نیز اعتبارسنجی احادیث خود و علو سند بوده است و از آثار مهم آن می‌توان به گسترش تعاملات فرهنگی و علمی میان شهرهای مختلف اسلامی، نگارش و انتشار آثار علمی، شناخت احوال رجال، تحقق تعدد طرق بر یک حدیث و مشهور شدن آن و ظهور تفردهای نسبی اشاره کرد.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۱۲

کلیدواژه‌ها:

حدیث، رحله، سفر، صحابه، تابعین.



استناد: بستانی، قاسم. (۱۴۰۳). رحله یا سفر در طلب حدیث؛ اسباب و آثار آن بر علم حدیث. آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۳)، ۵-

https://doi.org/10.30513/hd.2024.5269.1201.29



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

### مقدمه

با توجه به گسترده‌گی سرزمین‌های اسلامی، به‌ویژه پس از رحلت پیامبر(ص)، و پراکندگی اصحاب و تابعین و سپس دانشمندان در شهرهای مختلف و دور از هم، دستیابی به تمام احادیث نبوی یا تحقیق در صحت و سقم آنها در یک شهر، برای مثال فقط در مکه یا مدینه، امکان‌پذیر نمی‌شد. لذا از همان ابتدا، سفر برای اخذ و استقصاء سنت نبوی یا اعتبارسنجی حدیث ضروری نمود. این سفرها در ابتدا در وسعتی اندک اما سپس با وسعتی فزاینده انجام گرفت و دانشمندان مسافر که به آنها رَحَّالَه گفته شد، به ظهور رسیدند و در معرفی بسیاری از علمای حدیث، القاب منسوب به شهرهای متعدد مانند مکی، مدنی، کوفی، بصری، بغدادی، دمشقی و شامی به اسم آنها اضافه شد. این سفرها آثاری تأثیرگذار بر علم حدیث و تاریخ آن گذاشت.

از آنجاکه پدیدهٔ رحله یا سفر در طلب علم و به طور خاص، در طلب حدیث، از دیرباز شناخته شده بود و دانشمندانی بسیار به این نوع سفرها می‌پرداختند، دانشمندان مسلمان به بررسی آن توجه نشان دادند و گاه به طور اختصاصی، به آن می‌پرداختند، مانند خطیب بغدادی (م. ۴۶۳ق) در کتاب الرحلة فی طلب العلم که ظاهراً تنها کتاب مستقل در این باره است و به احادیث مربوط به سفر در طلب حدیث و علم، و نام‌ها و طبقات رَحَّالَه‌ها و داستان‌های مربوط به سفرهایشان، بدون تحلیل و ذکر آثار، پرداخته است. گاهی نیز در ضمن کتاب‌های مربوط به علم حدیث، به موضوعات مذکور اما مختصرتر توجه شده است، مانند آنچه در کتاب‌های زیر دیده می‌شود: المحدث الفاضل بین الراوی والواعی (ص ۱۶۳-۲۳۷) نوشتهٔ رامهرمزی (م. ۳۶۰ق)؛ الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع (ج ۲، ص ۲۲۳-۲۴۹) از خطیب بغدادی؛ جامع بیان العلم وفضله (ج ۱، ص ۹۲-۹۴) از ابن‌عبدالبر (م. ۴۶۳ق). همچنین این موضوع در ضمن کتاب‌های درایه بررسی شده است، مانند آنچه سیوطی (م. ۹۱۱ق) در تدریب الراوی (ج ۲، ص ۱۴۲-۱۵۸) آورده است. متأخران نیز در کتاب‌های علم حدیث یا تاریخ حدیث خود، به ذکر، تحلیل و نظریه‌پردازی در این باره پرداخته‌اند که عموماً جزو منابع این مقاله‌اند. شایان ذکر است که تنها مقالهٔ مستقل در این باره مقالهٔ «جستاری در اهداف سفرهای حدیث‌پژوهی» از آتنا

بهادری و محمدعلی مهدوی راد است که آن برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان پژوهشی در رحله‌های حدیثی در چهار قرن نخست اسلام (ترتیب مدرس، ۱۳۸۵) است. مقاله مذکور به برخی آثار سفر در طلب حدیث، اشاره دارد. اما مقاله پیش‌رو را با توجه به مباحث دیگری که به آن پرداخته است، می‌توان مقاله‌ای مستقل در شناخت هر چه بیشتر پدیده رحله نزد مسلمانان دانست.

### ۱. رُحْلَه در لغت و اصطلاح

«رُحْلَه» در لغت به معنای سفر و ریشه آن «رُحِلَ» به معنای جهاز و مرکب شتر، اثاثیه منزل و نیز سفر کردن و کوچیدن است. گویا از آنجاکه سفرهای طولانی بر جهاز و مرکب صورت می‌گرفت، به سفر، رُحْلَه و رُحْلَه گفته شده و نام یکی از لوازم سفر را بر آن نهاده‌اند. «راحل» نیز به معنای مسافر و رَحَّال به معنای بسیار سفرکننده و جمع آن «رُحُل» است (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۰۷؛ ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۲، ص ۴۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۷۴-۲۸۰؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۷۳-۲۷۸). هرچند «رَحَّال» صفت مبالغه این کلمه است، اما عموماً از «رَحَّال» برای دلالت بر این معنا استفاده می‌شود که متناسب با این معنای لغوی است و به محدثانی گفته می‌شود که برای کسب حدیث و علم، به مراکز علمی بار سفر می‌بستند.

### ۲. رحله و سفر در طلب علم دین در قرآن

عموماً برای سفر جهت کسب علم دین که شامل حدیث نیز می‌شود، به این آیه استناد می‌گردد: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه/۱۲۲)، به این مفهوم که مراد از ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، تشویق مسلمانان به سفر برخی از آنان به سوی پیامبر(ص) در مدینه برای فراگیری علم دین و سپس برگشت آنها به سوی مردمانشان است. البته مفهوم دیگری نیز برای این آیه در نظر گرفته شده است: همه از نزد پیامبر(ص) به سوی جنگ نروند، بلکه برخی برای آموزش دین بمانند (طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۵، ص ۱۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۲۱). مفهوم نخست و مورد استناد مقاله، به سیاق آیه نزدیک‌تر است.



### ۳. رحله و سفر در طلب علم دین در اخبار

در خصوص سفر به قصد طلب علم، اخباری نقل شده است که ذیلاً به برخی از آنها، صرف نظر از صحت سندشان، اشاره می‌شود. نادیده گرفتن بررسی سندی این اخبار از آن روست که حتی اگر چنین اخباری ضعیف باشند، اما از نظر محتوا، نشان می‌دهد که پدیدهٔ رحله امری مشهور، شایع و پذیرفته شده در اندیشه و عمل و رفتار مسلمانان از صدر اسلام بوده است. به هر حال، وجود یا عدم وجود چنین اخباری تأثیر چندانی در ظهور این پدیده نخواهد داشت، زیرا به وضوح اقتضانات علمی و زندگی مسلمانان از صدر اسلام (نک: ادامهٔ مقاله)، موجب ظهور این پدیده می‌شد. برخی از این اخبار عبارت‌اند از:

- در مسجد دمشق مردی از مدینه نزد ابودرداء آمد تا حدیثی را از او بشنود که گفته می‌شد روای اش ابودرداء است. ابودرداء از او پرسید: آیا برای تجارت و امر دیگری نیامده‌ای؟ مرد گفت: خیر، فقط برای شنیدن حدیث آمده‌ام. در این هنگام، ابودرداء گفت: من از پیامبر (ص) شنیدم که فرمود: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ يَسْتَعْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، حَتَّى الْجَيْتَانِ فِي الْمَاءِ، وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَحَدٌ بِحِطِّ وَافِرٍ» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۸۱). این حدیث از طریق ابوهریره نیز نقل شده است (نک: ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۲؛ مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۷۱؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۸۲؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۳۷).

- زِرِّ بْنِ حُبَيْش (م ۸۱-۹۰ ق) برای طلب علم نزد یکی از صحابی، به نام صفوان بن عَسَّال مرادی (م. ۳۵-۴۰ ق) می‌رود و صفوان چون متوجه می‌شود که او در طلب علم دین آمده است، می‌گوید: از پیامبر (ص) شنیدم: «مَا مِنْ خَارِجٍ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ إِلَّا وَضَعَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا (رَضَى) بِمَا يَصْنَعُ» (ابن حنبل، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۰؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۸۷). این حدیث شبیه حدیث بالاست.

- از پیامبر (ص) نقل شده است: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِهِ ...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۴).  
- پیامبر (ص) فرمود: «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»

(در برخی نقل‌ها اضافه شده است: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَّبِعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِهٖ يَمَّا يَظْلُبُ)) (سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۶۸).

- ابودرداء گوید: اگر آیه‌ای از قرآن بر من مشکل شود و بدانم کسی در بَرک العُماد (محلّی به فاصله پنج شب از مکه به سمت دریا)، معنای آن را می‌داند، به سؤیش می‌روم (باقوت حموی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۰).

#### ۴. شهرهای علمی در صدر اسلام و مشهورترین صحابه و تابعین مقیم در آنها

پدیده رحله و رَحاله‌ها پیش از همه چیز، به پراکندگی اصحاب، حاملان نخستین قرآن و سنت نبوی در شهرهای فتح، برمی‌گردد. نخستین کار آنها پس از فتح سرزمین‌های جدید و پس از ماندگار شدنشان، بنای مساجد برای نیایش و آموزش قرآن و سنت و نشر اسلام بود. این امر به طور طبیعی صحابه مقیم را به مراجع دینی تبدیل کرد، با شاگردانی که به تابعین شهرت یافتند (ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۱۶).

به طور کلی و مختصر، در سال ۱۷ق فلسطین، اردن، سوریه، لبنان و عراق، و در سال ۲۰ق مصر، و در سال ۲۱ق فارس و ماوراءالنهر، و در سال ۵۶ق سمرقند، و در سال ۹۳ق اندلس، و در سال ۹۶ق مرزهای شرقی چین به دست مسلمانان فتح شد (ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰).

**کوفه:** گفته می‌شود در این دوران، قریب به ۴۰۰ صحابی وارد کوفه شدند (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۶، ص ۹)، از جمله علی(ع)، سعد بن ابی‌وقاص، خباب بن ارت، سلمان فارسی، حذیفه بن یمان، عمار بن یاسر، ابوموسی اشعری، براء بن عازب، مغیره بن شعبه و عبدالله بن مسعود (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۱؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۱۹؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴). تابعین بسیاری با تعالیم این اصحاب به ظهور رسیدند، مانند ربیع بن خثیم، مسروق بن اجدع همدانی، عبیده بن عمرو سلمانی، اسود بن یزید نخعی، سُریح بن حارث کندی، کمیل بن زیاد نخعی، عامر بن شراحیل شعبی، ابواسحاق سبیبی (نک: ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۶-۴۱۷؛ نیز: حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۲۴۳-۲۴۸؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۱۹؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴). از حضور چهار هزار طالب حدیث در این شهر سخن رفته است (رامهریزی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۸) و کوفه از اواخر قرن اول، جایگاه حدیثی خاصی یافت (خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۰۲).

**دمشق (شام):** اصحابی چون معاذ بن جبل، ابودرداء، عبادة بن صامت، ابو عبیده بن جراح، بلال بن رباح، خالد بن ولید، فضل بن عباس بن عبدالمطلب، عوف بن مالک اشجعی و عرباض بن ساریه به شام وارد شدند (ابن سعد، بی تا، ج ۷، ص ۳۸۴-۴۴۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۳؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۰-۱۲۱) و در آنجا تابعینی چون سالم بن عبدالله محاریبی، ابوادریس خولانی (عائذ بن عبدالله)، عمیر بن هانی عنسی، عبدالرحمن بن عمر اوزاعی، مکحول بن ابی مسلم (م. ۱۱۸ق)، رجاء بن حیوه کنندی، ثور بن یزید کلاعی به ظهور رسیدند (ابن سعد، بی تا، ج ۷، ص ۴۴۷-۴۷۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۲۴۲؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۲؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶، ۱۷۳).

**بصره:** از اصحابی که وارد بصره شدند، می توان به این افراد اشاره کرد: انس بن مالک، ابوموسی اشعری، ابن عباس که زمان علی (ع) والی آنجا بود، عمران بن حصّین، معقل بن یسار، ابوزید انصاری، حکم و عثمان دو فرزند ابوالعاص (ابن سعد، بی تا، ج ۷، ص ۵-۹۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۲؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۰؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵). در این شهر تابعینی ظهور کردند، از جمله حسن بصری که ۵۰۰ صحابی را ملاقات کرد، ابوالعالیه رفیع بن مهران ریاحی، محمد بن سیرین، ایوب سختیانی، خالد بن مهران حذاء، عاصم بن سلیمان احو و قتادة بن دعامة سدوسی (ابن سعد، بی تا، ج ۷، ص ۹۰-۳۶۵؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۲۴۸؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۰).

**مکه:** در مکه نیز اصحابی چون معاذ بن جبل، ابن عباس، عتاب بن اسید و برادرش خالد، حکم بن ابی العاص و عثمان بن طلحه حضور داشتند (ابن سعد، بی تا، ج ۵، ص ۴۴۳-۴۶۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۲؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۱۸) و تابعینی چون عکرمه، مجاهد بن جبر، عطاء بن ابی رباح (م. ۱۱۵ق)، طاوس بن کیسان، ابوزبیر محمد بن مسلم، مکحول، سعید بن جبیر، میمون بن مهران مطرح شدند (ابن سعد، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۳-۵۰۲؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳، ۱۷۳).

**مدینه:** مدینه با آن جایگاه ویژه اش در جهان اسلام، به طور طبیعی دربرگیرنده بیشتر صحابه بود، مانند علی (ع) پیش از رفتنش به کوفه، ابوبکر، عمر، عثمان، ابوهریره، عایشه، عبدالله بن عمر، ابوسعید خدری، و زید بن ثابت. سپس تابعینی چون سعید بن مسیب، عروة بن زبیر بن عوام، ابن شهاب زهری، سالم بن عبدالله بن عمر، سلیمان بن یسار، قاسم

بن محمد بن ابی‌بکر، نافع مولی ابن عمر، محمد بن منکدر در این شهر ظهور کردند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۴۲-۵؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۳، ۱۷۳).

نباید فراموش کرد که این دو شهر، به‌ویژه مکه مکرمه، افزون بر حضور جمع کثیری از صحابه و سپس تابعین و تابع تابعین در آن دو، به سبب حج تمتع و عمره، پیوسته محل توجه مسلمانان و حضورشان در آنجا بود. در این دو شهر شاهد مراودات و تعاملات فرهنگی و علمی هستیم، به‌ویژه در مراسم حج که در گسترش علوم دین و نقل و اخذ حدیث، جایگاه خاصی داشت و دارد (نک: بهادری و مهدوی راد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳-۲۳۴).

**مصر:** اصحابی چون عمرو بن عاص و فرزندش عبدالله، زبیر بن عوام، عبادة بن صامت، مقداد بن اسود، عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح، معاذ بن انس جهنی به این شهر وارد شدند. شمار این اصحاب را تا ۱۴۰ تن شمرده‌اند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۹۳-۵۰۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۳؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۲؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷). تابعینی چون مرثد بن عبدالله یزنی، یزید بن ابی‌حبیب، عمر بن حارث، عبدالله بن سلیمان طویل، عبدالرحمن بن شریح غافقی، حیوة بن شریح تجیبی، لیث بن سعد، عبدالله بن لهیعه نیز در آنجا به ظهور رسیدند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۰۹-۵۲۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۲۴۱؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۳؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷، ۱۷۳).

**یمن:** در یمن نیز معاذ بن جبل، ابوموسی اشعری برای مدتی، و گروهی دیگر از صحابه اقامت داشتند و تابعینی مانند همام و وهب، دو فرزند منبّه، طاوس و فرزندش، معمر بن راشد، عبدالرزاق بن همام، طاوس بن کیسان و دیگران به ظهور رسیدند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۲۳-۵۴۹؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۵؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳).

## ۵. پیشینهٔ رحله و سفر در طلب حدیث

### ۵-۱. سفرهای صحابه

شروع سفرهای حدیث‌پژوهی مسلمانان را می‌توان در حیات پیامبر(ص) جست و اثبات کرد، زیرا طبیعی است که ارائهٔ مباحث و احکام دینی و پرسش‌های مرتبط با آنها، به‌ویژه تعلّم قرآن و تفصیل مجملات آن، در سرزمین وسیعی چون جزیرهٔ العرب، نیازمند رجوع به پیامبر(ص) بود. آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ توبه، گواه خوبی بر این حقیقت است.

پس از رحلت پیامبر(ص) و استقرار دین اسلام که نیاز به تعلیم و تعلم داشت و نیز با توجه به پراکندگی صحابه در شهرهای مختلف که به سبب کشورگشایی‌های وسیع، بر آنها دست یافته بودند، همچنان سفر صحابه برای طلب علم دیده می‌شد. با توجه به گزارش‌ها، صحابه به طور فطری و مبتنی بر مقتضیات عقلی عام، یکی از قواعد و اصول بررسی و نقد حدیث، یعنی ارجاع حدیث به مصادر نخستین آن، را پایه‌گذاری کردند (سلفی، ۱۹۸۷، ص ۳۱۱). ذیلاً به برخی از گزارش‌های مربوط به سفر علمی صحابه اشاره می‌شود:

الف. عطاء بن ابی‌ریاح (م. ۱۱۴ق) گوید: ابویوب انصاری (خالد بن زید، م. ۵۰ق) برای اطمینان از الفاظ حدیث «مَنْ سَتَرَ مُؤْمِنًا فِي الدُّنْيَا عَلَيَّ خَيْرِيَّةٍ سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، که فقط خود شنیده بود، از مدینه به مصر، به سوی تنها راوی دیگر آن، یعنی عُقْبَةُ بن عامر جُهَنِي (م. ۶۰ق) سفر کرد (ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۳-۹۴؛ خطیب، ص ۱۶۸. برای حدیث نک: ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۷).

ب. از جابر بن عبدالله انصاری (م. ۷۲-۷۸ق، در مدینه) نقل شده است که برای شنیدن حدیث مربوط به مظالم (يُحْسِرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ قَالَ الْعِبَادُ عِرَاءَ غَزَلًا (جمع أَغْرَل = ختنه‌ننده) بِهِمَا قَالَ: قُلْنَا وَمَا بِهِمَا؟ قَالَ: لَيْسَ مَعَهُمْ شَيْءٌ ثُمَّ يُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مِنْ قُرْبٍ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدِّيَانُ وَلَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ أَنْ يَدْخُلَ النَّارَ وَلَهُ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَقٌّ حَتَّى أَقْضَهُ مِنْهُ وَلَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ وَلِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ عِنْدَهُ حَقٌّ حَتَّى أَقْضَهُ مِنْهُ حَتَّى اللَّظْمَةُ. قَالَ قُلْنَا: كَيْفَ وَإِنَّا إِنَّمَا نَأْتِي اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عِرَاءَ غَزَلًا بِهِمَا؟ قَالَ: بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ)، از زبان تنها راوی آن یعنی عبدالله بن اُنَيْس انصاری جهنی (م. ۵۴ق) شتری خرید و به شام (و به نقل سیوطی (۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۲): به مصر) مسافرت کرد (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۵؛ رامهرمزی، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۳۸؛ ج ۴، ص ۵۷۴-۵۷۵؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۶).

ج. از ابن‌عباس نقل شده است که چون حدیثی از یکی از اصحاب پیامبر(ص) به او می‌رسید و متوجه حدیثی نزد آن صحابی می‌شد، به نزدش می‌رفت و بر در خانه‌اش می‌نشست تا بیرون آید و آن حدیث را بر او عرضه کند (ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۴).

یادآور می‌شود که کمتر حدیثی هست که ابن‌عباس و بلکه دیگر صحابه، آن را از

صحابه دیگر نقل کنند. ظاهراً چنین ارسالی یا نزد صحابه رایج بوده است یا راویان طبقات بعد که ذکر روایت صحابی از صحابی دیگر از پیامبر (ص) را لازم نمی‌دانستند، روایت را مستقیماً از صحابی از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند.

## ۲-۵. سفرهای تابعین

سفرهای علمی تابعین گسترش بسیاری یافت و بسیاری از آنها اگر حدیثی از غیر صحابی می‌شنیدند، به سوی خود صحابی سفر می‌کردند تا از صحت حدیث مطمئن شوند. به برخی از گزارش‌های مربوط به سفر تابعین ذیلاً اشاره می‌شود:

الف. ابوالعالیه (رفیع بن مهران ریاحی، م. ۹۳ق) از بصره برای شنیدن روایت صحابه از زبان خودشان به مدینه مسافرت کرد (مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶).

ب. ابوقلابه (عبدالله بن زید جرمی بصری، م. حدود ۱۰۴ق)، سه سال در مدینه فقط به قصد اخذ حدیث اقامت کرد (دارمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۱۴۰) و گفته شده است که اقامت او در مدینه فقط برای شنیدن یک حدیث از یک نفر بود (رامهریزی، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳).

ج. از سعید بن مسیب (م. ۹۰ق) نقل شده است که می‌گوید روز و شب برای شنیدن یک حدیث، در تکاپو بوده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۶؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۷-۸).

د. مکحول (ابوعبدالله بن ابی‌مسلم (م. اندکی پس از ۱۰۰ق)) می‌گوید: در مصر برده زنی از بنی‌هذیل بودم که آزادم کرد. من از مصر بیرون رفتم مگر این که تمام علم آنجا را برگرفتم. سپس به حجاز رفتم و از آن بیرون رفتم، مگر این که تمام علم آن را فرا گرفتم. سپس به شام رفتم و تمام آن را زیر پا نهادم و در همه‌جا از نفل سؤال می‌کردم، اما کسی پاسخ من را نمی‌داد تا این که به پیرمردی به نام زیاد بن جاریه تمیمی (از تابعین فاضل، م. ۸۱-۹۰ق) برخوردیم و از او درباره نقل پرسیدیم و او گفت: من از حیب بن مسلمه فهّری (م. ۴۲ق) شنیدم که گفت: «شَهِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ نَقَلَ الرَّبِيعُ فِي الْبَدَاةِ وَالثَّلَثَ فِي الرَّجْعَةِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۳؛ برای حدیث نک: ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۰؛

ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۲۵).<sup>۱</sup> هرچند یادگیری تمام علم در چند شهر مبالغه‌آمیز است، اما شاید به‌نحوی بتوان آن را پذیرفت، به این گونه که علوم اسلامی منحصر در روایت بودند و روایت‌ها نیز در آن سالیان، محدود و نزد علمای مختلف، تکراری. اما این که حکم نقل را کسی نمی‌دانست مگر پیرمردی ناشناس، بسیار بعید است، به‌ویژه این که راوی خود از اصطلاح نقل استفاده کرده که نشانگر آشنایی او و دیگران با این اصطلاح بوده است و بسیار بعید می‌نماید که همه دانشمندان مسلمان یکی از احکام مبتلابه اسلامی را نمی‌دانسته‌اند.

هـ. نقل شده است که عبدالله بن ابی سفیان شعرانی (م.؟)، در بغداد حدیثی از ابراهیم بن سعید جوهری (م. ۲۵۳ق) در تفسیر «تَعَزُّوهُ» (فتح/۹) را از جابر و او از پیامبر (ص) شنید که آن را «لِتَنْصُرُوهُ» گفته‌اند. پس در سال ۲۵۳ق، همان سالی که ابراهیم وفات کرد، برای اطمینان از آن به عین زربه، از شهرهای مرزی با رومیان که ابراهیم در آن ساکن بود، سفر کرد تا مجدداً آن را از او بشنود. شعرانی همچنین مدعی بود که این حدیث فقط از طریق او وجود دارد (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۴-۱۶۵).

و. مسروق بن اجدع (م. ۶۲ق) در روزگار ابوبکر از یمن به مدینه رفت و سپس در کوفه ساکن شد و در جنگ‌های علی (ع) شرکت کرد. او اهل فتوا بود و «کثیر الترحال» شناخته می‌شد (ابن عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۴؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۹۰).

ز. نمونه‌های دیگر از سفرهای علمی تابعین به این شرح است: عبیدالله بن عدی بن خیار (م. ۸۶-۹۶ق) برای شنیدن از علی (ع) به عراق رفت (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰). ابن دیلمی (ظاهراً عبدالله بن فیروز، م. حدود ۵۲)، از فلسطین به سوی عبدالله بن عمرو بن عاص به طائف رفت (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۵). سعید بن جبیر (م. ۹۵ق) برای سؤال از یک آیه به سوی ابن عباس (م. ۶۷-۶۸ق) راهی شد (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹). حسن بن یسار بصری (م. ۱۱۰ق) برای شنیدن یک مسئله به کوفه رفت. اوزاعی

---

۱. نقل در اینجا درباره اموالی است که فرمانده لشکر، از غنائم پس از جدا کردن خمس آن، به افرادی که خدماتی به لشکر کرده‌اند، مانند جاسوسی و راهنمایی و ... می‌دهد. بنابر این حدیث، در رفتن تا یک‌چهارم غنائم و در برگشت تا یک‌سوم آن را می‌توان با غنائم چنین کرد. البته در این خصوص اختلافاتی در احادیث و فتاوا و نیز فروعاتی وجود دارد (نک: نووی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۳۴۸-۳۵۴).

(عبدالرحمن بن عمرو، م. ۱۵۱-۱۵۷ق) برای دیدن یحیی بن ابی‌کثیر (م. ۱۲۹-۱۳۲ق) به یمامه رفت و سپس به بصره بار سفر بست (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۱؛ رامهرمی، ۱۴۱۹، ص ۲۳۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۴).

### ۳-۵. سفرهای تابع تابعین و طبقات پس از آنان

تابع تابعین و سپس دیگر طبقات نیز نسبت به تابعین، گسترده‌تر به سفر اقدام کردند (اعظمی، ۱۴۱۰، ص ۱۴-۱۷). این پدیده پیوسته در نسل‌های متمادی گسترده‌تر شد و تاکنون نیز ادامه یافته است. برای نمونه نقل شده است: زُهری (محمد بن مسلم، م. ۱۳۲ق) به شام برای دیدن عطاء بن یزید (م. ۱۰۵ یا ۱۰۷ق)، ابن‌مُحَیِرِز (عبدالله، م. ۹۹ق) و ابن‌حَیَّوَه (رجاء، م. ۱۱۲ق)؛ و یحیی بن ابی‌کثیر (م. ۱۲۹ق) به مدینه برای دیدن فرزندان صحابه؛ و محمد بن سیرین (م. ۱۱۰ق) به کوفه برای دیدن عبیده بن عمرو سلمانی (م. ۷۲ق)، علقمة بن قیس (م. پس از ۶۰ یا پس از ۷۰ق) و عبدالرحمن بن ابی‌لیلی (م. ۸۳ق) سفر کردند (رامهرمی، ۱۴۰۴: ۲۳۱-۲۳۲).

گفته شده است که شعبة بن حجاج (م. ۱۶۰ق) برای به دست آوردن سند حدیث فضلِ وضو و ذکر مابعدش، به سفر رفت و در نهایت، متوجه شد یکی از راویان ساقط از سند، مجروح است، لذا اظهار داشت که این حدیث را از دست دادم. اگر این حدیث برای من صحیح می‌شد، از همه چیز در دنیا برای من خوشایندتر می‌گشت (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۴۴۰-۴۳۹). نیز نقل است که او برای شنیدن حدیثی از راوی‌اش، یعنی زیاد بن مِعْرَاق (م. ۱۳۰ق) به بصره سفر کرد (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳).

نقل است که ابوَمَعَشَر کوفی (زیاد بن کَلِیب، م. ۱۱۹-۱۲۰ق) برای اطمینان از صحت حدیثی که از ابان (احتمالاً ابان بن صالح، م. حدود ۱۰۰ق) به وی رسیده بود، از کوفه به بصره سفر کرد (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۵۸؛ رامهرمی، ۱۴۰۴، ص ۲۲۳). نمونه‌های دیگر:

سفیان بن سعید ثوری (م. ۱۶۱ق) به یمن و سپس بصره رفت. عیسی بن یونس سبعی (م. ۱۸۷-۱۹۱ق) برای دیدن اوزاعی (م. ۱۵۷ق) به شام رفت. نیز شعیب بن ابی‌حمزة دینار (م. ۱۶۱-۱۶۳ق) برای دیدن زُهری (م. ۱۳۲ق) که در آن هنگام در شام بود، به این شهر سفر کرد (رامهرمی، ۱۴۱۹، ص ۲۳۱).



بخاری برای آموختن علوم حدیث چون نقد رجال و علل الحدیث، به شهرهای زیادی از جمله بصره و کوفه و مکه و مدینه و شام و مصر سفر کرد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۳۹۰-۴۷۱). ترمذی (م. ۲۷۹ق) نیز بسیار مسافرت کرده بود (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵). بجیری عمر بن محمد همدانی سمرقندی (م. ۳۱۱ق) از محدثان ماوراءالنهر نیز سخت در طلب حدیث و مسافرت برای آن اهتمام ورزید (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷). عبدالملک بن حبیب قرطبی (م. ۲۳۸-۲۳۹ق) برای کسب علم از ابن ماجشون (عبدالملک بن عبدالعزیز، م. ۲۱۲ق)، اسد السنه (اسد بن سعید، م. ۲۱۲-۲۰۲ق)، اصبح بن فرج (م. ۲۲۵ق) و طبقه‌شان، به حج رفت و با دانش بسیار به اندلس برگشت. ابن مثنویه (ابراهیم بن محمد، م. ۳۰۲ق) نیز بسیار مسافرت کرد (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۹۱). عبدالله بن احمد جوالیقی (م. ۳۰۶ق)، هجده بار به بصره مسافرت کرد تا تفردات ایوب بن کیسان سختیانی (م. ۱۳۱ق) که در این شهر روایت می‌شد را بشنود (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۳۸۵-۳۸۶). ابویعلی (احمد بن علی، م. ۳۰۷ق) حافظ و ثقة مشهور، از ۱۵ سالگی به مسافرت می‌رفت (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۷۴). ابن بُجَیر (عمر بن محمد، م. ۳۴۵ق) از محدثان به نام ماوراءالنهر، سخت در طلب حدیث و مسافرت اهتمام می‌ورزید (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۰۳). هبة الله بن مبارک سَقَطی (م. ۵۰۹ق) چندان مسافرت کرد که خسته شد. محمد بن علی معروف به ابوالترسی (م. ۵۱۰ق) از ۱۵ سالگی بار سفر می‌بست (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۲۸۲). سِلْفی (منسوب به جدش سِلْفَه) احمد بن محمد (م. ۵۷۶ق) پانزده سال در مسافرت بود (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۱۱). یوسف بن احمد صوفی شیرازی (م. ۵۸۵ق) بسیار مسافرت کرد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۲۴۰). عبدالله بن عبدالغنی (م. ۶۲۹ق) فقیه و حافظ، با پای پیاده مسافرت می‌کرد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۲، ص ۳۱۸-۳۱۹) و ... به این ترتیب، سفر برای کسب حدیث در طول تاریخ ادامه یافت.

## ۶. القاب سفرکنندگان در طلب علم

از دیرباز القاب و نام‌های مختلفی به افرادی که برای علم به سفر می‌رفتند، افزون بر لقب رحاله، اطلاق گردیده است، مانند رحال، جوال، مسافر إلى الآفاق، طواف الأقالیم و کثیر الترحال (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۱؛ ابن عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۹۲؛ صبحی صالح، ۱۹۵۹،

ص ۷۲-۷۸؛ شانه‌چی، ۱۳۸۶، ص ۲۳). برای کسانی که دیگران به سوی آنان به قصد طلب حدیث سفر می‌شد، از تعبیری چون «رَحَلَ النَّاسَ إِلَيْهِ»، «كانت الرحلة إليه في زمانه»، «تُضْرَبُ لَهُ أَبَاطُ الْمُطَيِِّّ يَا أَكْبَادَ الْمُطَيِِّّ» به کار می‌رفت (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۹۹، ۱۰۴؛ ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۲۷، ۱۴۱؛ یاقوت حموی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹۴). به سبب این مسافرت‌ها، گاهی بیش از چند نسبت، در ادامه نام راویان ذکر می‌شد، مانند الیمنی ثمّ المکی ثمّ المدنی ثمّ الشامی ثمّ الکوفی ثمّ البصری ثمّ المصری (ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۷۹). معمولاً این نسبت‌ها به ترتیب سرزمین‌هایی که در آنها سکنا گزیده بودند، مرتب می‌شدند (عاملی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۲).

## ۷. اسباب رحله

رحله و سفر در طلب حدیث و علم، به دلایل مختلفی به ظهور رسید. می‌توان گفت که مهم‌ترین سبب آن، در نام‌گذاری این نوع سفرها دیده می‌شود و آن «طلب حدیث» است و علت اصلی و همیشگی این نوع سفرها بوده است. ذیلاً به دلایل این سفرها اشاره می‌شود.

### ۱-۷. رفع تردید در الفاظ حدیث

در این باره پیش‌تر اخباری از صحابه و تابعین ذکر شد و ظاهراً این سبب با توجه به این اخبار، از نخستین اسباب سفر برای طلب حدیث بوده است (نک: ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۹، ۵۱، ۵۳-۵۶؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۲۹-۱۳۲؛ صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۳۱؛ عتر، ۱۹۸۵، ص ۵۲، ۵۵-۵۶؛ بهادری و مهدوی‌راد، ۱۳۸۸، ص ۲۲۸-۲۲۹). بعدها در این سفرها، راوی، کتب و محفوظات حدیثی‌اش را بر شیخی که در اصل، صاحب مرویات آن بود یا صاحب‌اجازه‌ای معتبر در نقل آنها بود، برای تأیید آنها عرضه می‌کرد، چنان‌که ترمذی، صاحب سنن، برای اتقان احادیث کتابش آن را بر شیوخ خراسان، حجاز و عراق عرضه کرد و تأیید آنها را گرفت (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۳۴).

### ۲-۷. استقصاء سنت از صحابه و تابعین پراکنده در سرزمین‌های مختلف اسلامی

با توجه به این‌که همه سنت نبوی نزد تک‌تک صحابه وجود نداشت و آنان نیز پس از فتوحات در بلاد مختلف پراکنده شدند، برای استقصاء این سنت و تطبیق آن در نظر و

عمل، لازم بود برای دیدار با صحابه و تابعین به شهرهای مختلف سفر شود (ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸-۱۰۹). این سبب یکی از اسباب مهم نخستین رحله‌ها به‌خصوص نزد تابعین و تابع تابعین به شمار می‌آید.

### ۳-۷. تحقق اتصال سندی

تحقق اتصال سندی متکی بر ملاقات و سماع یا عرض و قرائت، که منجر به مسند شدن حدیث می‌شود، از امور مهم در اخذ و نقل حدیث است و بدون آن، سند، مرسل یا منقطع و در نتیجه، متن حدیث تضعیف می‌شود. از این‌رو گاه برخی راویان هنگامی که شیخی را که حدیث او را روایت می‌کردند و وی جزو طرق حدیث بود، در شهر خود نمی‌یافتند، برای تحقق اتصال سندی، به شهر او سفر می‌کردند، هرچند بر آن حدیث به نحوی مانند سماع از هم‌طبقه خود یا قرائت در نوشته‌ای، دست می‌یافتند (خطیب، ۱۹۸۹، ص ۸۷).

### ۴-۷. تحصیل علو اسناد و اولیت در سماع

دقت در سند حدیث از زمان علمای سلف، سنتی در میان محدثان بود (ابن‌صلاح، ۱۴۰۹، ص ۱۵۶). افزون بر آن، اخذ حدیث با اسناد عالی، یعنی با حداقل راوی تا پیامبر (ص)، نیز اهمیت ویژه‌ای داشت و نقل شده است که قرب‌الاسانید، نزدیکی هر چه بیشتر به خداوند و سفر برای حصول آن، مستحب است (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۲۰). لذا از اتفاق نظر درباره طلب علو سند سخن رفته است (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۲). به سبب این سفرها، برای محمد بن علی الصفار الخشاب (م. ۴۵۶ق) (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۸، ص ۱۵۰) و محمد بن فضل فراوی (م. ۵۳۰ق) (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۶۱۸) و احمد بن محمد جروانی (م. ۵۷۶ق) (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۲۹۹) که جملگی کثیرالترحال بودند، علو سند حاصل شد. نحوه تحقق علو سند به سبب سفر، به این گونه است که برخی از راویان یک حدیث ممکن بود عمری طولانی، پس از شنیدن آن حدیث از شیخ خود، کرده باشند (معمر باشند)، لذا عملاً روایت این حدیث و از این راوی، موجب حذف یک یا بیش از یک راوی از طریق حدیث می‌شود و اگر خود آن شیخ نیز این حدیث را از شیخ معمر خود در جوانی شنیده باشد، در این صورت، تعداد رجال طریق این حدیث نسبت به دیگر

احادیث، بسیار کم می‌شود و چون این افراد معدود بوده و در سرزمین‌های اسلامی پراکنده، لذا برخی برای کسب علو سند در حدیثی به سوی آنان سفر می‌کردند (نک: خطیب بغدادی، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۲۲۲؛ بهادری و مهدوی‌راد، ۱۳۸۸، ص ۲۲۹-۲۳۱).

#### ۵-۷. دستیابی به احادیث غریب و غیرمشهور

برخی راویان برای این که نامشان در سلسله راویان حدیث، به خصوص احادیث غریب و غیرمشهور بیاید، به‌ویژه از قرن سوم تا پنجم هجری، رنج سفر را بر خود هموار می‌کردند و بیشتر در پی ندرت حدیث تا صحت سندش بودند تا بر خواص مباحثات کنند و بر عوام تعالی یابند (صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۶۱، ۶۴؛ شانه‌چی، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

#### ۶-۷. دانستن یا تحقق طرق متعدد برای یک حدیث

گاه حدیثی نزد راوی آن به یک طریق شناخته می‌شد که با سفر به سرزمین‌های دیگر، نسبت به طرق دیگر آن علم می‌یافت و حدیث از حالت انفراد به استفاضه یا شهرت می‌رسید (خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳). تعامل با دیگر راویان در سایر بلاد، خود نیز منجر به وجود آمدن طرق متعدد برای احادیث می‌شد.

#### ۷-۷. یافتن زیادتی در حدیث

گاهی حدیث در اصل، دارای زیادتی می‌بود که نزد شیوخ برخی از شهرها وجود داشت و با سفر به سوی آن شیوخ، نقصان حدیث که در یک شهر شنیده شده بود، با زیادت موجود در آن حدیث در شهری دیگر، جبران می‌شد (خطیب، ۱۹۸۹، ص ۳۷؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵).

#### ۸. آثار رحله

رحله و سفر در طلب حدیث و علم، فوایدی مهم و تأثیرگذار بر علم حدیث داشته است. از جمله مهم‌ترین این فواید می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

#### ۱-۸. نگارش کتب یا مجموعه‌های حدیثی

بنابر گزارش‌های موجود، برخی محدثان در شهرهایی که مقصد سفر آنها بود، دستاورد سفرشان را در کتاب‌هایی گردآوری می‌کردند و می‌نوشتند (بهادری و مهدوی‌راد، ۱۳۸۸،

ص ۲۴۰). از جمله، ابومحمد مؤمن قمی (م. ۳۴۰ق) در سفر خود به کوفه کتابی در زیارت این شهر و مساجد آن و... نگاشت (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۱۷). محمد بن احمد اندلسی عُتبی (م. ۲۵۱-۲۶۰ق) کتاب العُتبه را بر اساس شنیده‌های خود از مالک در مدینه تدوین کرد (ضَبّی، ۱۴۱۰، ص ۴۸). محمد بن یحیی بن مُفَرَّج قاضی (م. ۳۸۰ق) پس از سماع از ۲۳۰ شیخ در سفرهایش، کتبی در فقه حسن بصری و زهری و نیز مسند قاسم بن اصبح تدوین کرد (ضَبّی، ۱۴۱۰، ص ۴۹). علی بن عبدالعزیز بغوی (م. ۲۸۶ق)، المسند الکبیر خود را در سفرش به مکه نوشت (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۲۲-۶۲۳). ابراهیم بن نصر بن عبدالعزیز رازی (م. ۲۸۰ق) به شهر بصره رفت و نزد ابوسلمه (ظاهراً موسی بن اسماعیل تَبُذَکَی، م. ۲۲۳ق) تلمذ کرد و سپس المسند خود را نوشت و سپس به همدان رفت (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۳۵۵). عبیدالله بن علی بن ابراهیم (م. ۳۱۲ق) پس از سفرهای بسیار، کتاب الجعفریه در احادیث فقهی را نگاشت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۲، ص ۷۵).

همچنین برخی با توجه به جو حاکم در شهرهای مقصد، دست به نگارش حدیث زده‌اند. نسائی (احمد بن شعیب، م. ۳۰۳ق) که بسیار سفر کرد و کثیرالترحال بود، در شامات هنگامی که متوجه اعتقادات نادرست شامیان درباره اهل بیت (ع) شد، کتاب الخصائص را در فضائل اهل بیت (ع) برای آنها نگاشت (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۰).

## ۲-۸. انتشار آثار علمی و ایجاد تحول و پیشرفت در شهرهای مقصد

بهادری و مهدوی راد به این فایده سفرها اشاره دارند (بهادری و مهدوی راد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۸). نیز نقل است که شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) به شهرهای بسیاری از سرزمین خراسان سفر کرد و احادیث بسیاری را از محدثان آن دیار روایت کرد و در بغداد اجازه نقل تألیفات خود را به نجاشی داد (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۷). همچنین محمد بن سلیمان لُؤیْنِ اسدی (م. ۲۴۵ق)، وقتی وارد بغداد شد، جلسات بزرگ و عظیمی برای نقل حدیث منعقد می‌کرد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۵۰۱-۵۰۲)، همچنان که طیالسی (سلیمان بن داود، م. ۲۰۴ق)، صاحب مسند در اصفهان دست به چنین کاری زد (خطیب بغدادی، ۱۳۹۵، ص ۲۸). در نمونه‌هایی دیگر، برخی از حدیث‌پژوهان کتب همراه خود را به مردم شهرهای مقصد می‌دادند، مانند ابراهیم بن هاشم کوفی قمی (م. نیمه دوم قرن سوم)، صاحب

النوادر و قضایا أمير المؤمنين(ع)، که نخستین کسی بود که از کوفه به قم رفت و روایت‌های کوفیان را در قم منتشر کرد (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۱۶). کلینی (م. ۳۲۸ق)، کتاب خود، الکافی، را در سفرش به بغداد منتشر ساخت (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۱). ابن‌الاحمر (محمد بن معاویه، م. ۳۵۸ق)، السنن الکبیر نسائی را در اندلس نقل نمود (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۶۸). ابو‌عوانه یعقوب بن اسحاق نیشابوری (م. ۳۱۶ق)، نخستین کسی بود که مذهب و کتاب‌های شافعی را وارد اسفراین کرد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۱۷)، و ابراهیم بن محمد نیشابوری (م. ۳۰۸ق) در مسیر سفرش به مکه برای حج، صحیح مسلم را نقل نمود (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۳۱۱-۳۱۲).

### ۳-۸. دیدار با حافظان حدیث و معاشرت با آنان و سماع از آنان و اخذ اجازه نقل کتاب‌های آنان

در این باره نمونه‌های زیادی را می‌توان یافت (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۳؛ بهادری و مهدوی‌راد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲-۲۳۳، ۲۳۶-۲۳۸). برای مثال، ضحاک بن مزاحم کوفی (م. ۱۰۵ق) تفسیر ابن‌عباس را از سعید بن جبیر (م. ۹۵ق) در ری فرا گرفت (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۹۹). عبدالباقی بن محمد بصری (م. قرن ۵ق) از بزرگان امامیه، وارد ری شد و عبدالرحمن بن احمد نیشابوری (م. ۴۴۵ق)، از بزرگان امامیه در ری و صاحب تصانیفی چون سفینة النجاة فی مناقب أهل البيت(ع)، تصانیفی از عبدالباقی را مانند الحجج والبراهین (فی إمامة أمير المؤمنين(ع) و أولاده الأحد عشر أئمة الدین)، المذهب فی المذهب، الدلائل و... از او سماع کرد (منتجب‌الدین، ۱۳۶۶، ص ۷۶). یحیی بن معین (م. ۲۳۳ق) در بصره کتاب الجامع حماد بن سلمه (م. ۱۶۷ق) را از موسی بن اسماعیل تبوذکی (م. ۲۲۳ق) شنید (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۱۵). ابن‌ابی‌شُرَیح هَرَوِی (عبدالرحمن بن احمد، م. ۳۹۲ق) در بغداد از ابوالقاسم بغوی (عبدالله بن محمد، م. ۳۱۷ق)، الجعديّات را شنید (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۵۲۷). ابوسلیمان ظاهری داود بن علی بن خلف بغدادی (م. ۲۷۰ق)، از اسحاق بن راهویثه (م. ۲۳۷ق) در خراسان، المسند و التفسیر او را شنید (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۹۸).

#### ۴-۸. شناخت احوال راویان

با سفر برای طلب حدیث، راویان از نزدیک و در معاشرت، احوال شیوخ یا دیگر راویان را تجربه می‌نمودند و بنابر ملاک‌های نقد رجالی خود، در خصوص رد یا قبول طریق حدیث عمل می‌کردند. هرچند برخی این مورد را از اهداف و اسباب رحله برشمرده‌اند (بهادری و مهدوی‌راد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲)، اما با توجه به اخبار نقل شده در این باره، این مهم در ضمن سفر برای طلب حدیث رخ می‌داد. نقل است که ابوکرئب محمد بن علاء کوفی (م. ۲۴۷ق)، سفری در طلب حدیث به سوی یحیی بن حمزه (م. ۱۸۴ق) به دمشق کرد، اما وقتی او را در لباس قضاوت دید، دیگر حدیثی از او نقل نکرد (ذهبی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۹۷)، زیرا از نظر او، در شغل قضاوت که شغلی حکومتی بود، چه بسا حقی از مردم ضایع می‌شد. به هر حال، بخش مهمی از قضاوت‌های رجالی، متکی بر مشاهدات افراد بوده است، هرچند ملاک‌های افراد، متنوع و بعضاً متعارض با دیگران بود (نک: بستانی، ۱۳۹۵).

#### ۵-۸. دخل و تصرف در لفظ و طرق حدیث، به قصد عمومی کردن آن

گاهی سفرهای راویان به شهرهای مختلف و شنیدن یک حدیث با یک مضمون محوری، اما به صیغه‌ها و متن‌های مختلف، موجب می‌شد برای سهولت امر حفظ و نشر آن حدیث، ضمن حفظ طرق آن، حدیث به یک صیغه دال بر مضمون محوری آن درآید، مانند حدیث «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِغَلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» (حدیث نیت) که بدین لفظ متواتر است، در حقیقت و در اصل، بدین لفظ غریب منفرد بوده و ابتدا از عمر از علقمة بن وقاص لیثی (م. ۷۱-۸۰ق) از محمد بن ابراهیم بن حارث (م. ۱۲۰ق) از یحیی بن سعید (م. ۱۴۳ق) بوده و از یحیی به بعد، متواتر شده، تا آنجا که حدیث را به صدها طریق نقل کرده‌اند و اصل حدیث نیز در مدینه شناخته شده بود (عاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۷؛ صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۵۳). از سویی دیگر، بنابر تحقیق، افزون بر عمر، از ده‌ها صحابه دیگر مانند علی (ع)، ابوسعید خُدَری و انس نیز این حدیث نقل شده است (ابن‌صلاح، ۱۴۰۹، ص ۱۷۴، ۳۸۹؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۶؛ عاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۸-۱۰۹).

اما در حقیقت، دیگر اصحاب، حدیث مذکور را نه بدین لفظ، بلکه به الفاظ و تعبیر

مشابهی روایت کرده‌اند و حدیث غریب متنی، در واقع، متوجه لفظ است نه معنا، لذا اشکالی که بر عدم تواتر این حدیث گرفته می‌شود از جهت عین لفظ است نه معنا. اما در این که چرا فقط همین لفظ مانده و آن به همه صحابه نسبت داده می‌شود، گفته‌اند که علتش سفرهای طالبان علم بوده که متن را از صبغۀ منطقه‌ای و محلی‌اش (مدینه) خارج ساخته و صبغۀ‌ای عام و مشترک به آن داده‌اند، چه به هر حال، معنا و مضمون حدیث ملاک بوده و مجوز نقل به معنا وجود داشته است (صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۵۲-۵۳).

### ۶-۸. ظهور انواع تفردهای نسبی

سفرهای اصحاب و سپس طالبان حدیث و نیز شیوخ روایت، منجر به ظهور نوعی تفردهای نسبی (انحصار نقل حدیث در ابتدا در شهری و مشهور شدن آن نسبت به آن شهر) شد (صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۴۴). بدیهی است که نخستین مرکز نقل حدیث، مدینه بود، لذا اهل مدینه در بیشتر سنت نبوی تفردها داشته‌اند و اکثر روایات نبوی، به مهاجران و انصار ساکن مدینه برمی‌گردد. اما با وجود این، به تدریج و بر اثر سفرهای دوسویه، برخی از شهرهای اسلامی نیز در تعدادی از احادیث، تفردها یافتند و آن احادیث ابتدائاً در آن سرزمین مشهور گشت و سپس به دیگر سرزمین‌های اسلامی منتقل شد. از این رو، در کتاب‌های حدیثی گفته می‌شود که این حدیث از جمله احادیثی است که اهل بصره (نک: ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲، ۸۴) یا اهل شام (ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸) یا حمص (ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۴) به آن منفرد شده‌اند.

گاهی نیز اهل بلدی در روایت از شخص معینی متفرد می‌شوند (امیر صنعانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷؛ قاسمی، بی‌تا، ص ۱۲۸)، مانند حدیث بُرَیْدَةَ بْنِ حُصَیْبِ صَحَابِيٍّ از پیامبر (ص) که فرمود: «الْفَضَاءُ ثَلَاثَةٌ فَأُتْنَانٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ. فَأَمَّا الْإُتْنَانُ: فَقَاضٍ قَضَى بِغَيْرِ الْحَقِّ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِغَيْرِ الْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ. وَأَمَّا الْوَاحِدُ الَّذِي هُوَ فِي الْجَنَّةِ فَقَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۹۸-۹۹، ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۷، ص ۱۳۷). گفته شده این حدیث در ابتدا تفردها خراسانی‌ها بوده است، زیرا روایانش از آخر، مرآوزه (ساکنان مرو) می‌باشند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۹۹) و گاهی نیز حدیثی در دو بلد متفرد می‌شد (امیر صنعانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷)، مانند حدیث خالد بن نزار



أیلی (م. ۲۲۲ق) از نافع بن عمر جُمحی (م. ۱۶۹ق) از بَشْر بن عاصم ثقفی (م. ۱۲۱-۱۳۰ق) از پدرش از عبدالله بن عمرو بن عاص از پیامبر(ص) که فرمود: «أَبْغَضُ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْبَلِيغُ الَّذِي يَتَخَلَّلُ لِسَانَهُ تَخَلَّلَ التَّبَاقِرَةَ يَلْسَانِهَا» (ابن حنبل، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ابوداود، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۷۸) که گفته شده این حدیث تفرد مصری‌ها از مکی‌هاست، زیرا خالد از مصری‌ها و نافع از مکی‌ها شمرده می‌شوند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۲). همچنین احادیث مدنی‌ها که مکی‌ها و احادیث مکی‌ها که مدنی‌ها و احادیث خراسانی‌ها که مکی‌ها و مدنی‌ها بدان از آنها متفرد گشته‌اند، هرچند چنین احادیثی اندک و نیز غیر قابل فهم و توجیه دانسته شده‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰: ۱۰۰؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰)، زیرا از آنجا که عموماً اصل احادیث نزد مدنی‌ها بوده یا به آنها برمی‌گردد، تقریباً غیر قابل توجیه است که ابتدا در شهرهای دیگر حدیث منفرد و سپس در این شهر منفرد شود. همچنین تفرد نسبی گاهی با مقید شدن به ثقة می‌باشد، مثلاً گفته شود: «لم یرو هذا الحدیث ثقة إلا فلان» (قاسمی، بی تا، ص ۱۲۸).

به تفرد، غریب نیز می‌گویند که فی نفسه ضعیف نیست (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۹؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۳۶۰؛ صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۲۳۸) و با شاذ که تفرد مخالف مشهور است، فرق دارد (صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۲۳۹)، هرچند برخی در صورت تفرد مطلق، انفراد یک نفر از اهل بلد به حدیثی یا تقیید حدیثی به راوی خاصی، مانند آن که گفته شود: «لم یرو هذا الحدیث عن بکر إلا وائل ولم یروه عن وائل غیر فلان»، را غریب گفته‌اند (قاسمی، بی تا، ص ۱۲۸).

## ۷-۸. راهنمایی طالبان حدیث به منابع حدیثی جدید

سفر به شهرهای دیگر موجب می‌شد که طالبان حدیث سریع‌تر و مطمئن‌تر به منابع حدیثی موجود در شهرهای مقصد، به‌ویژه آثار جدید دست یابند و این امر، با توجه به صنعت نشر کتاب در آن دوران که امکان نشر سریع و مطمئن آثار را نداشت، برای توثیق جریان اخذ و نقل حدیث مؤثر بوده است، مانند دست یافتن به احادیث علی بن جَعْد جوهری بغدادی (م. ۲۳۰ق). ابن طاهر مَقْدَسی (محمد، م. ۵۰۷ق) از هبة‌الله بن عبدالوارث شیرازی (م. ۴۸۵ق) نقل می‌کند که او وارد بغداد شد و تا حد امکان، از مشایخ آنجا

حدیث شنید. سپس به موصل رفت و وارد شهر صَرِیفین شد و در مسجد آنجا اتراق کرد. مدتی بعد ابو محمد صریفینی (عبدالله بن محمد، م. ۴۶۹ق) داخل شد و بر مردم امامت کرد. در این هنگام، شیرازی از او پرسید آیا چیزی از حدیث شنیده است، و او پاسخ داد: پدرم من را در کودکی نزد ابو حفص کتانی (عمر بن ابراهیم، م. ۳۹۰ق) و ابن حبابه (عبدالله بن محمد، م. ۳۸۹ق) و دیگران می‌برد و اجزائی نیز نزد من است. شیرازی از او خواست آنها را به او نشان دهد و او بسته‌ای بیرون آورد که در آن، کتاب علی بن جَعْد تماماً و اجزائی دیگر وجود داشت. پس شیرازی آن را بر او خواند، سپس به دانشمندان بغداد از موضوع این جزء نوشت و آنها را مطلع ساخت و آنان نیز به موصل سفر کردند و نزد صَرِیفینی حاضر شدند. در نتیجه، هر چه از صَرِیفینی شنیده شده، به فضل شیرازی است (یا قوت حموی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۵).

فرجام سخن آن که این مسافرت‌ها منجر به برداشته شدن مرزهای سیاسی، جغرافیایی و فرهنگی بین شرق و غرب جهان اسلام از طریق تحقق نوعی گفت‌وگوی مستمر علمی - فرهنگی میان گروه‌های مختلف مسلمان و غیرمسلمان از ملیت‌ها و تمدن‌های مختلف شد و تأثیر بسزایی در رشد و ترقی و فریبهی میراث فرهنگ اسلامی و تبدیل جهان بزرگ اسلام به دهکده‌ای کوچک با مشترکات بسیار داشت و موجب نشر، تحقیق، تنقیح حدیث و بازشناسی طرق قوی احادیث گردید (صبحی صالح، ۱۹۵۹، ص ۵۲؛ خطیب، ۱۹۸۹، ص ۱۳۵؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴؛ صدر، ۲۶؛ بهادری و مهدوی‌راد، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱-۲۳۲).

### نتیجه‌گیری

۱. رحله یا سفر در طلب حدیث را می‌توان یکی از کهن‌ترین پدیده‌های باسابقه در زمان حیات پیامبر(ص) و یکی از مؤثرترین اسباب رشد و پویایی علم حدیث و گسترش مباحث دینی و تعاملات فرهنگی و علمی میان مسلمانان دانست.
۲. اسباب این سفرها عبارت بودند از گسترش سرزمین اسلامی و پراکنده شدن صحابه (نخستین حاملان سنت نبوی و حدیث)، لزوم دستیابی به سنت نبوی و استقصاء آن، اعتبارسنجی متنی و سندی احادیث، تلاش برای دستیابی به احادیث غریب و غیرمشهور، دستیابی به علو سند.

۳. آثار این سفرها را چنین می‌توان برشمرد: گسترش تعاملات و مراودات فرهنگی و علمی، حفظ و نشر معارف دینی در شهرهای مختلف اسلامی، ظهور تفردات نسبی، دخل و تصرفات در برخی از احادیث، شناخت احوال راویان، دسترسی بهتر طالبان حدیث به منابع و آثار حدیثی.

### فهرست منابع

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۷۱ق). الجرح و التعديل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر.
۳. ابن حنبل، احمد. (بی‌تا). المسند. بیروت: دارصادر.
۴. ابن سعد، محمد. (بی‌تا). الطبقات الكبرى. بیروت: دارصادر.
۵. ابن صلاح، عثمان. (۱۴۰۹ق). مقدمة فی علوم الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۳۸۷ق). التمهید، (تحقیق مصطفی بن احمد علوی). مغرب: وزارت علوم الاوقاف الشؤون الاسلامیه.
۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۳۹۸ق). جامع بیان العلم و فضله. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق، (تحقیق علی شیری). بیروت: دار الفکر.
۹. ابن فارس، احمد. (۱۹۷۹م). معجم مقاییس اللغة، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). بی‌جا: دار الفکر.
۱۰. ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی‌تا). السنن، (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۲. ابن جوزی، علی بن محمد. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، (تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث. (۱۴۱۰ق). السنن، (تحقیق سید محمد لحم). بیروت: دار الفکر.
۱۴. ابوزهو، محمد محمد. (۱۳۷۸ق). الحدیث و المحدثون. قاهره: دار الکتب العربی.
۱۵. اعظمی، محمد مصطفی. (۱۴۱۰ق). منهج النقد عند المحدثین؛ نشأته و تاریخه. ریاض: مکتبه الکوثر.
۱۶. امیر صنعانی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۷ق). توضیح الأفكار لمعانی تنقیح الأنظار، (تحقیق صلاح بن محمد بن عویضة) بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. بستانی، قاسم. (۱۳۹۵). تقدم تجویزی نقد سند یا متن. مطالعات فهم حدیث، ۲(۲)، ص ۱۲۵-  
DOR: 20.1001.1.25883895.1395.2.2.6.4 ; DOI: 10.30479/mfh.2016.1130.۱۴۹
۱۸. بهادری، آتنا؛ مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۸). جستاری در اهداف سفرهای حدیث‌پژوهی، علوم حدیث، ۱۴(۲)، ص ۲۲۴-۲۴۴.

١٩. ترمذی، محمد بن سوره. (١٤٠٣ق). السنن، (تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان). بیروت: دار الفکر.
٢٠. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (١٤١٤ق). المستدرک علی الصحیحین، (تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢١. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (١٤٠٠ق). معرفة علوم الحدیث، (تحقیق معظم حسین). بیروت: دار الآفاق الحدیث.
٢٢. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (١٤١٧ق). الجامع لأخلاق الراوی وآداب سامع. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢٣. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (١٣٩٥ق). الرحلة فی طلب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢٤. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (١٤٠٥ق). الکفاية فی علم الرواية، (تحقیق احمد عمر هاشم). بیروت: دار الکتب العربی.
٢٥. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (١٤٠٥ق). تاریخ بغداد، (تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢٦. خطیب، محمد عجاج. (١٩٨٩م). أصول الحدیث، علومه ومصطلحه. بیروت: دار الفکر.
٢٧. دارمی، عبدالله بن بهرام. (١٣٤٩ق). السنن. دمشق: مطبعة الاعتدال.
٢٨. ذهبی، محمد بن احمد. (١٤١٩ق). تذکرة الحفاظ. بیروت: دار الکتب العلمیه.
٢٩. ذهبی، محمد بن احمد. (١٤١٣ق). سیر أعلام النبلاء، (تحقیق اکرم البوشی). بیروت: مؤسسة الرساله.
٣٠. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ق). المفردات فی غریب القرآن، (تحقیق صفوان عدنان الداودی). بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
٣١. رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن. (١٤٠٤). المحدث الفاصل بین الراوی و الراوی (تحقیق محمد عجاج الخطیب). بیروت: دار الفکر.
٣٢. زبیدی، محمد بن محمد، (بی تا). تاج العروس، (تحقیق گروهی از دانشمندان). بی جا: دار الهدایه.
٣٣. سلفی، محمد لقمان. (١٩٨٧م). اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سنداً و متناً و دحض مزاعم المستشرقین و اتباعهم. ریاض: بی نا.
٣٤. سیوطی، عبدالرحمن. (١٤٠١ق). الجامع الصغیر. بیروت: دار الفکر.
٣٥. سیوطی، عبدالرحمن. (بی تا). تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، (تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف). ریاض: مكتبة الرياض الحديثية.
٣٦. سیوطی، عبدالرحمن. (١٣٨٧ق). حسن المحاضرة فی أخبار مصر والقاهرة، قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
٣٧. عاملی، زین الدین بن علی. (شہید ثانی). (١٤١٣ق). الرعاية، (تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

۳۸. صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه. (۱۹۵۹م). دمشق: جامعة الدمشق.
۳۹. ضبئی، احمد بن یحیی. (۱۴۱۰ق). بغیة الملتمس فی تاریخ رجال أهل الأندلس، (تحقیق ابراهیم الأبیاری). قاهره: دار الكتاب المصری.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۵م). مجمع البیان، (تحقیق گروهی از دانشمندان). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان، (تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی). بی جا: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. بی جا: مؤسسة نشر الفقاهه.
۴۳. عتر، نورالدین. (۱۹۸۵م). منهج النقد فی علوم الحدیث. دمشق: دار الفکر.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین، (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: نشر هجرت.
۴۵. قاسمی، محمد بن محمد. (بی تا). قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی، (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، (تحقیق محمدباقر بهبودی و یحیی عابدی زنجانی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. مدیر شانهچی، کاظم. (۱۳۸۶ش). علم الحدیث. قم: دفتر انتشارات اسلامی قم.
۴۹. مسلم، ابن حجاج نیشابوری. (بی تا). الصحیح. بیروت: دار الفکر.
۵۰. منتجب الدین، علی بن بابویه. (۱۳۶۶ش). الفهرست، (تحقیق سید جلال الدین محدث أرموی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۵۱. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). الرجال، (تحقیق موسی شبیری). قم: مؤسسة نشر اسلامی.
۵۲. نووی، یحیی بن شریف. (بی تا). المجموع. بیروت: دار الفکر.
۵۳. یاقوت حموی، عبدالله. (بی تا). معجم البلدان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.





## A Critique of the Article "A Critical Evaluation of Hadiths Claiming Most Women Will Go to Hell"

Abolfazl Tawassoli-zadeh<sup>1</sup>

1. Senior instructor in Islamic Jurisprudence and Legal theory; Ph.D. in Islamic Knowledge Teacher Training (Theoretical Foundations of Islam), Qom University, Qom, Iran. Email: chelcheragh2@gmail.com

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
September 08, 2023

**Accepted:**  
July 31, 2024

**Keywords:**  
*Hell, women, reconciling between Hadiths, isnad reliability, transmissional reliability.*



### ABSTRACT

*The article titled "A Critical Evaluation of Hadiths Claiming Most Women Will Go to Hell" was published in Volume 2, Issue 3 of the Hadith Teachings Journal, which is published by the Razavi University of Islamic Sciences. The authors endeavour to tackle a theological concern regarding the perception of women in Islam, which arises from Hadiths asserting that women are predominantly represented among the inhabitants of hellfire. Their approach involves a thorough examination of the isnāds (chains of transmission) and matns (texts) associated with these Hadiths. While the authors' selection of topic and their overarching objective are commendable, the article is subject to five methodological critiques and six content-related critiques. The methodological critiques encompass: an inadequate introduction, a failure to comprehensively address all pertinent Hadiths, inaccuracies in referencing due to the conflation of various Hadith sources and the omission of source citations, erroneous translations, lack of depth in the narrative evidence provided and clack of clarity in stating the justification after the command. Content-related critiques include issues with the discussion of isnads, such as questioning the credibility of Hasan ibn Maḥbūb, diminishing the status of Muḥammad ibn Sinān, neglecting the anonymity of 'Amr ibn Muslim in biographical literature, and inconsistencies regarding the situation of al-Baṭā'inī. Furthermore, critiques related to semantic analysis highlight incorrect interpretations, a failure to identify contradictions among Hadiths, and a neglect of the Hadith found in the book of man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh.*

**Cite this article:** Tawassoli-zadeh, A. (2024). A Critique of the Article "A Critical Evaluation of Hadiths Claiming Most Women Will Go to Hell". *Hadith Doctrines*, 7(13), 31-50.

<https://doi.org/10.30513/hd.2024.5490.1209>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## نقد مقاله «روایات جهنمی بودن اکثر زنان در ترازی نقد»

ابوالفضل توسلی زاده<sup>۱</sup>

۱. استاد سطوح عالی فقه و اصول حوزه؛ دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی (مبانی نظری اسلام)، دانشگاه قم، قم، ایران. chelcheragh2@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: علمی پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: جهنم، زنان، جمع بین روایات، وثاقت سندی، وثاقت صدور.</p>	<p>مقاله «روایات جهنمی بودن اکثر زنان در ترازی نقد» در نشریه آموزه‌های حدیثی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (دوره ۲، شماره ۳) چاپ شده است. نویسندگان مقاله مذکور کوشیده‌اند تا با بررسی سندی و صدور این گونه روایات، به شبه‌های اعتقادی نسبت به موضع‌گیری اسلام در مورد زنان پاسخ دهند که بنا بر آن، با توجه به روایات منابع اسلامی، زنان اکثریت اهل جهنم را تشکیل می‌دهند. با تقدیر از نویسندگان این مقاله به دلیل انتخاب موضوع و هدف غایی آنان، باید گفت بر مقاله مذکور پنج نقد روشی و شش نقد محتوایی وارد است. نقدهای روشی عبارت‌اند از نقصان مقدمه، عدم استقصای روایات، بی‌دقتی در اسناددهی به دلیل خلط بین منابع حدیثی و عدم ذکر منبع، ترجمه نادرست، توضیحات ناکافی به دلیل اجمال در توضیح قرائن روایی، و اجمال در بیان تعلیل بعد از امر. برخی نقدهای محتوایی مربوط به بحث سندی است که عبارت‌اند از تشکیک در وثاقت حسن بن محبوب، تضعیف محمد بن سنان و عدم توجه به جهالت عمرو بن مسلم، تناقض گویی درباره بطنانی. نقدهای محتوایی مربوط به بحث دلالتی نیز عبارت‌اند از نادرستی برداشت معنایی، عدم ترسیم تعارض روایات و بی‌توجهی به روایت فقیه.</p>



استناد: توسلی زاده، ابوالفضل. (۱۴۰۳). نقد مقاله «روایات جهنمی بودن اکثر زنان در ترازی نقد»، آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۳)،

۳۱-۵۰. <https://doi.org/10.30513/hd.2024.5490.1209>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.



### مقدمه

ضرورت و لزوم نقد آثار علمی بر کسی پوشیده نیست. نقد از زمره روش‌های مؤثر برای سنجش کیفیت متن و مشخص کردن نقاط قوت و ضعف اثر است. نگارش نقد علمی یکی از فعالیت‌های روشمندی است که در عرصه فعالیت عالمانه جایگاهی ممتاز و معتبر دارد.

مقاله «روایات جهنمی بودن اکثر زنان در ترازوی نقد» نوشته آقایان ابوالقاسم حسینی زیدی، محسن کبیری راد و احسان یاری در دوره ۲ شماره ۳ (شهریور ۱۳۹۷) نشریه آموزه‌های حدیثی دانشگاه علوم اسلامی رضوی چاپ شده است. نویسندگان محترم کوشیده‌اند با نگاهی مسئله‌محور و با روش کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی - تحلیلی، به یک شبهه اعتقادی نسبت به موضع‌گیری اسلام در مورد زنان پاسخ بدهند. شبهه‌ای که از یک سری روایات موجود در منابع اسلامی نشئت گرفته است. در این روایات، زنان اکثر اهل جهنم معرفی شده‌اند. این مضمون در منابع معتبر اهل سنت همچون صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابن ماجه، جامع ترمذی با طرق مختلف گزارش شده است. در جوامع حدیثی شیعه نیز همین مضمون از طریق اهل بیت (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است. نویسندگان مقاله مذکور یک مورد از این روایات را از کتاب کافی به صورت مسند از امام باقر (ع) نقل کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) در عید قربان در حالی که سوار بر شتر بدون کجاوه بودند، به طرف خارج مدینه حرکت کردند. در مسیر به عده‌ای از زنان برخورد نمودند و به ایشان فرمودند: «ای زنان، زیاد صدقه دهید و از همسران خود اطاعت نمایید، زیرا بسیاری از شما در آتش دوزخ خواهید بود». وقتی که زنان این سخنان پیامبر را شنیدند، گریستند و یکی از ایشان عرض کرد: یا رسول الله، آیا ما به همراه کفار در آتش خواهیم بود و حال آن‌که ما در زمره کفار نیستیم؟ پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «شما به حقوق همسران خود کافرید و آن حقوق را رعایت نمی‌کنید».

نویسندگان مقاله مذکور، در مرحله اول، به بررسی سه سند موجود از این روایت در کتاب کافی پرداخته‌اند و این نتیجه حاصل شده است:

حدیث اول به دلیل وجود علی بن ابی حمزه بطائنی و حدیث دوم به دلیل عدم تصریح

به وثاقت حسن بن محبوب السراد و حدیث سوم به دلیل وجود محمد بن سنان الزاهری ضعیف هستند. بنابراین روایات محل بحث از نظر سند ضعیف است و قابل اعتنا نمی‌باشد و طبق آنچه در باب تعارض آمده است، تعارض بین دو دلیل در جایی معنا دارد که هر دو دلیل دارای شرایط حجیت باشند، درحالی که یکی از دو طرف در این بحث، مقومات حجیت را ندارد و در نتیجه باید طرح گردند.

در مرحله دوم، به بررسی وثاقت صدور روایات پرداخته شده است و ابتدائاً سه برداشت از روایت مطرح می‌شود:

برداشت اول: زن بودن، عامل جهنمی بودن اکثر زنان است.

برداشت دوم: در این روایات زنانی مورد بحث هستند که حق همسر خود را ادا نمی‌کنند و به دنبال کارهای دیگر برای رفتن به بهشت‌اند.

برداشت سوم: این روایات در باب جلوگیری زنان از دنباله‌روی احساسات و عواطف‌اند. هر زنی که زود عصبانی شود و حق همسرش را به جا نیاورد جهنمی خواهد بود.

سپس نویسندگان محترم، این برداشت‌ها را با سه معیار بررسی کرده‌اند: قرآن کریم، ۵ دسته روایات، دلیل عقلی از ۵ جهت، و در پایان، به نتیجه زیر رسیده‌اند:

اگر، با اغماض از ضعف سند روایت، بخواهیم فقط به دلالت روایت توجه نماییم، دو نظریه قابل عرضه است:

۱. اگر اختلافات جنسیتی باعث جهنمی و بهشتی شدن باشد، باز هم باید حکم به طرح این روایات بنماییم، چراکه ثابت کردیم چنین برداشتی معارض با قرآن، عقل، و دیگر روایاتی است که هم از نظر تعداد و هم از نظر احکام و استواری، بیشتر و قوی‌تر از روایات محل بحث‌اند. در نتیجه، حتی اگر روایات این بحث صحیح‌السند هم بودند، به دلیل عدم تأیید محتوا و دلالت آنها با ادله محکم‌تر و صحیح‌تر از آن، باید حکم به طرح آن نماییم.

۲. اگر سعی در جمع این روایات داشته باشیم و از قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» پیروی نماییم و وجه صحیحی در توجیه این روایات ارائه کنیم، باید گفت مراد از این روایات با توجه به تعلیلاتی که در برخی از روایات محل بحث آمده است، آن است

که زنان به دلیل عدم انجام وظایف همسری خود مستوجب ورود به دوزخ و جهنم می‌شوند. پس اگر این علت منتفی گردد و زنان از شوهران خود، در محدوده ولایت ایشان تبعیت نمایند، دیگر جهنمی بودن ایشان هم از باب قاعده «إذا انتفی الشرط انتفی المشروط» منتفی می‌گردد.

این بود خلاصه‌ای از دستاوردهای مقاله مذکور. این مقاله از دو جهت شایسته توجه است: اولاً از جهت انتخاب موضوع که بسیار بدیع و نو است. ثانیاً از جهت هدف و غایت پژوهش که دفاع از آموزه‌ها و معارف دینی در مقابل شبهات بدخواهان است. با این همه، مقاله مذکور مانند هر اثر بشری خالی از اشکال و نقد نیست؛ اشکالاتی که توجه به آنها هم برای خوانندگان آن مقاله و هم برای نویسندگانش می‌تواند راهگشا و اثربخش باشد. البته نویسنده خود به صورت جداگانه در ضمن مقاله‌ای دیگر به بررسی کامل این روایات در منابع شیعه پرداخته است و در اینجا قصد تحقیق جامع از این روایات را ندارد، بلکه هدف، بیان اشکالات آن مقاله است که ذیل دو اشکال کلی قرار می‌گیرند: اشکالات روش‌شناختی و اشکالات محتوایی. اشکالات محتوایی نیز برخی مربوط به مباحث سندی است و برخی مربوط به مباحث دلالتی.

## ۱. نقد روشی

مقصود از نقد روشی در اینجا مواردی است که خارج از بحث‌های سندی و دلالتی مقاله مورد بحث باشد. این موارد در پنج مورد خلاصه می‌شوند:

### ۱-۱. نقصان مقدمه

مناسب بود در مقدمه این مقاله دو مطلب ذکر شود:

اولاً باید دیدگاه اسلام در مورد مقام و منزلت زن که در مقابل دیدگاه‌های افراطی و تفریطی جاهلیت قدیم و جدید است، به خوبی تبیین می‌شد. تبیین محکمات اسلام در این مسئله، در بررسی روایات و اخبار آحاد بسیار حائز اهمیت است. وقتی معلوم شود که اسلام دیدگاه معتدلانه و کاملاً عقل‌پسندی در مورد جایگاه زنان دارد، وجود چند روایت، ایجاد شبهه نخواهد کرد. حتی در صورت صحت سند، باید معنای روایت را به گونه‌ای تأویل ببریم تا با خطوط کلی و محکمات اسلام هماهنگ بشود.

ثانیاً در مقدمه مقاله به دلیل رعایت اختصار فقط به نقل یک روایت اکتفا شده است، درحالی که روایات مورد بحث این مقاله سه مورد بوده است که نقل دو روایت دیگر، نه تنها سبب اطناب مقاله نمی‌شد، بلکه برای تنقیح محل بحث لازم و ضروری بود، زیرا بررسی روایات، منوط به نقل و معنای تک‌تک روایات است تا هم مخاطب متوجه محل بحث شود و هم نویسنده با دقت بیشتری به بررسی آن بپردازد. عدم نقل روایات، در نتیجه گیری اثرگذار بوده است و سبب کم‌دقتی در تحلیل آنها شده است. در ادامه، به نقل این دو روایت می‌پردازیم:

۱. ابوبصیر گوید: از امام صادق(ع) شنیدم که می‌فرمود: پیامبر خدا(ص) برای زنان خطبه‌ای خواند و فرمود: ای گروه زنان، صدقه دهید، گرچه از زیورآلاتان باشد، گرچه با یک خرما یا قسمتی از آن باشد، چراکه بیشتر شما هیزم‌های دوزخ هستید؛ که شما فراوان لعن می‌کنید (و عادت به لعن و نفرین دارید) و از خاندان خود بدگویی می‌نمایید. در این هنگام زنی خردمند از بنی سلیم گفت: ای پیامبر خدا، مگر ما مادران باردار و شیرده نیستیم؟! آیا دختران باوفا و خواهران دلسوز از ما نیستند؟! پیامبر خدا(ص) به حال آن زن ترحم نمود و فرمود: بارداران، شیردهان، دلسوزان. اگر نبود آن آزارهایی که به شوهرانشان وارد می‌کنند، هیچ نمازگزاری از آنان وارد دوزخ نمی‌شد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۱۴).

۲. ابوحمزه ثمالی گوید: امام باقر(ع) فرمود: پیامبر خدا(ص) فرمود: نجات‌یافتگان مرد کم‌اند و نجات‌یافتگان زن کمتر و کمتر. گفتند: ای پیامبر خدا، چرا؟ فرمود: زیرا زنان کفوروزان‌اند به هنگام خشم و مؤمنان‌اند به هنگام آرامش و خشنودی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۱۵؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۳۹).

## ۲-۱. عدم استقصاء روایات

روایت دیگری که در این مقاله از آن غفلت شده است، مؤثقه عمار ساباطی از امام صادق(ع) است که فرمود: «أكثر أهل الجنة من المستضعفين النساء، علم الله عز وجل ضعفهن فرحمهن»؛ بیشتر مستضعفان بهشتی زنان‌اند. خداوند عزوجل ضعف ایشان را دانست، پس به ایشان رحم کرد» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۶۸).

این روایت می‌تواند معارض با روایات محل بحث مطرح شود. البته این روایت قید

«من المستضعفین» را برای «أهل الجنة» آورده است، یعنی فقط در مورد مستضعفان بهشتی چنین مطلبی صدق می‌کند که بیشترشان از زنان‌اند. از بررسی آیات قرآن و روایات استفاده می‌شود افرادی که از نظر فکری یا بدنی یا اقتصادی آن‌چنان ضعیف باشند که قادر به شناسایی حق از باطل نشوند، یا این‌که با تشخیص عقیده صحیح بر اثر ناتوانی جسمی یا ضعف مالی یا محدودیت‌هایی که محیط بر آنها تحمیل کرده است، قادر به انجام وظایف خود به طور کامل نباشند و نتوانند مهاجرت کنند، آنها را «مستضعف» می‌گویند. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۳). از امام موسی بن جعفر (ع) پرسیدند که مستضعفان چه کسانی‌اند. امام (ع) در پاسخ نوشتند: «مستضعف کسی است که حجت و دلیل به او نرسیده باشد و به وجود اختلاف [در مذاهب و عقاید] پی نبرده باشد. اما اگر به این مطلب پی ببرد، دیگر مستضعف نیست» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰۶).

### ۳-۱. بی‌دقتی در اسناددهی

در مقاله مورد بحث از جهت اسناددهی و ارجاع به منابع، بی‌دقتی‌هایی مشاهده می‌شود. از جمله می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:

#### ۳-۱-۱. خلط بین منابع حدیثی

در مقاله مذکور می‌خوانیم: «طبق جستجوهای انجام گرفته در مورد جهنمی بودن اکثر زنان سه حدیث متفاوت وارد شده است» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۳). نویسندگان محترم در پاورقی شماره ۱، توضیح بیشتری درباره منبع این روایات داده‌اند و می‌نویسند: «برای دیدن روایات دیگر در این باب نک: کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۱۴؛ مجلسی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۴۵؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۳۹».

مشخص است که کتاب بحار الانوار از مجامع روایی ماست و طبعاً روایات را از مصادر اولیه روایی گرفته است. با مراجعه به جلد ۲۲ بحار معلوم شد که مرحوم مجلسی این حدیث را از کافی با همین سند نقل کرده است. ظاهراً در مقاله مذکور، مراجعه مستقیم به بحار الانوار مجلسی انجام نشده و بین مصادر حدیثی با مجامع حدیثی خلط صورت گرفته است. جا داشت اشاره می‌شد که هر سه روایت در کتاب کافی نقل شده و فقط روایت سوم علاوه بر این کتاب، در کتاب من لایحضره الفقیه نیز نقل شده است.

## ۲-۳-۱. عدم ذکر منبع

نویسندگان محترم نوشته‌اند: «خداوند متعال به عقل بشری به عنوان پیامبر درونی حجیت بخشیده است (نک: حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، نویسندگان محترم فراموش کرده‌اند که برای این جمله منبعی معرفی نمایند. عدم دقت در این‌گونه موارد از ارزش علمی مقاله می‌کاهد. در روایات تعبیری که عقل را رسول باطنی نامیده باشد، نیامده است، بلکه عقل را حجت باطنی دانسته‌اند. هشام بن حکم از امام موسی بن جعفر (ع) نقل کرده که فرمودند: «ای هشام، همانا برای خداوند دو حجت وجود دارد. یکی حجت ظاهری که رسولان و پیامبران و ائمه‌اند و دیگری حجت باطنی که عقول‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶).

البته صدرالمآلهین در شرح این حدیث، مشهد چهاردهم کتاب خود را به این صورت نام‌گذاری کرده است: «مشهد چهاردهم در این‌که خداوند دو حجت دارد: عقل، رسولی از داخل است و رسول، عقلی از خارج است» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۳). همچنین در غرر الحکم از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که فرمودند: «العقل رسول الحق» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۷).

## ۴-۱. ترجمه نادرست

شاید اولین اشکالی که در ابتدای مقاله مذکور خودنمایی می‌کند، ترجمه اشتباه تک‌روایت منقول باشد، آن‌هم مهم‌ترین عبارت این روایت. در متن عربی روایت این‌طور نقل شده که پیامبر فرمودند: «فَإِنَّ أَكْثَرَكَ فِي النَّارِ». ترجمه صحیح این عبارت به این صورت است: «زیرا همانا بیشتر شما در آتش هستید». بدیهی است که «بیشتر شما» غیر از «بسیاری از شما» است که معادل «كثيْرٌ منْكَ» می‌باشد. هرچند عنوان این مقاله (جهنمی بودن اکثر زنان) قرینه بر صحت برداشت نویسندگان است، اما در متن نوشتارشان دقت کافی نشده است و «أَكْثَرَكَ» را «كثيْرٌ منْكَ» معنا کرده‌اند. برای روشن شدن تفاوت «بیشتر زنان» با «بسیاری از زنان» و اثرگذار بودن این اشتباه در ترجمه، در ضمن یک مثال به توضیح آن می‌پردازیم: فرض کنید که جامعه نسوان ده میلیارد نفر باشند. تعداد یک میلیون نفر از آنان مصداق «كثيْرٌ منهنَّ» می‌شود و تعداد حداقل بیش از پنج

میلیارد نفر از آنان، مصداق «اکثرهن» است. وجود بسیاری از زنان در دوزخ هیچ شبهه‌ای ایجاد نمی‌کند، اما این که بیشترشان دوزخی باشند، محل شبهه است.

## ۵-۱. توضیحات ناکافی

نارسایی توضیحات مورد نیاز در مورد روایات، یکی از اشکالات روشی این مقاله است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

### ۱-۵-۱. اجمال در توضیح قراین روایی

نویسندگان محترم پس از ترسیم سه برداشت از این روایات، برای رد برداشت اول، مجموعاً به پنج روایت استناد کرده‌اند:

۱. روایاتی که اطاعت از شوهر را موجب بخشیده شدن گناهان همسر می‌دانند؛
۲. روایاتی که در آنها قید ناصالح بودن زن وارد شده است؛
۳. روایاتی که صراحتاً روایات مورد بحث را نفی کرده و در مقام تعلیل نیز برآمده‌اند؛
۴. روایاتی که در مقام تعلیل برای جهنمی بودن زنان هستند؛
۵. روایاتی که در آن به ستایش برخی زنان پرداخته شده است و حتی برخی از زنان را عمال خداوند می‌دانند.

نویسندگان باید بعد از نقل هر دسته از روایات، توضیح مختصری درباره ارتباط آن با موضوع بیان می‌کردند. مثلاً این که زن بد دشمن همسرش است، چه ارتباطی با جهنمی بودن اکثر زنان دارد؟ آیا نویسندگان مقاله معتقدند که بیشتر زنان ناصالح‌اند یا می‌خواهند دخالت سوء عمل با جهنمی بودن را اثبات کنند و بگویند: ربطی بین جنسیت و جهنمی بودن زنان نیست؟ باید این مسئله به روشنی تبیین می‌گردید.

### ۲-۵-۱. اجمال در توضیح تعلیل بعد از امر

در مقاله مذکور، به مطلب مهمی خیلی گذرا اشاره شده است: «در اصلی‌ترین روایت محل بحث که در آن پیامبر در روز عید قربان با گروهی از زنان برخورد می‌کند، پیامبر اکرم در ابتدا قبل از آنکه حکم به جهنمی بودن اکثر زنان را بیان نماید، در خطاب به ایشان می‌فرماید: «ای زنان زیاد صدقه دهید و از همسران خود اطاعت نمایید»، که خود همین تعلیل، دلیل بر جهنمی بودن زنان را نشان می‌دهد که با توجه به روایات دیگر

می‌توان به این نتیجه رسید که مهم‌ترین عامل جهنمی شدن زنان، عدم اطاعت از شوهرانشان می‌باشد؛ مخصوصاً که این‌گونه از اعمال برخی از زنان، موجب آن می‌گردد که ارکان خانواده و زندگی سست گردد» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۲).

لازم بود این مطلب شکافته می‌شد و در مورد آن از جهت ادبی بیشتر بحث صورت می‌پذیرفت. برای مثال، این توضیحات بیان می‌شد:

در روایت اول، تعلیل «فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ فِي النَّارِ» بعد از امر به صدقه دادن (تَصَدَّقْنَ) و اطاعت از شوهر (أَطِغْنَ أَزْوَاجَكُنَّ) قرار گرفته است. در روایت دوم، تعلیل «فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ حَطَبُ جَهَنَّمَ» بعد از امر به صدقه (تَصَدَّقْنَ) ولو مِنْ حُلِيِّكُنَّ ولو بِتَمْرَةٍ ولو بِشِقِّ تَمْرَةٍ واقع شده است. وقوع تعلیل بعد از امر، قرینه و دلیل می‌شود بر این که معنای عبارت چنین است: «اگر اطاعت نکنید و صدقه ندهید اکثر شما در آتش خواهید بود و هیزم دوزخ خواهید شد».

اشکالی که به این بخش وارد است این که اولاً این سخن فقط در دو روایت اول صادق است و مناسبتی با روایت سوم (وَمِنَ النِّسَاءِ أَقَلُّ وَأَقَلُّ) ندارد. ثانیاً بسیار مجمل بیان شده و باید از جهت ادبی بررسی دقیق‌تری درباره ترکیب این روایات و نوع «فاء» انجام می‌پذیرفت. برای مزید فایده، در ادامه به بررسی ترکیب این عبارت می‌پردازیم. ابن هشام انصاری در مغنی اللیب معتقد است که سه نوع فاء وجود دارد: عاطفه، رابط جواب، زائده. ایشان فاء استیناف را قبول ندارد، همان‌طور که سیبویه فاء زائده را رد کرده است. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۸). در بحث انشاء در علم معانی و همچنین بحث ایجاز، درباره حذف شرط و باقی ماندن جواب شرط به قرینه «فاء» سخن گفته‌اند. خطیب قزوینی در تلخیص المفتاح می‌نویسد: «تقدیر گرفتن شرط، بعد از چهار چیز جایز است: تمنی، استفهام، امر، نهی...». در غیر این موارد نیز جایز است، مانند آیه ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ که تقدیر آن چنین است: «إن أرادوا أولیاء بحق» (تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۴۴). بهاء‌الدین سبکی در شرح عبارت اخیر می‌نویسد: «لفظ فاء قرینه بر حذف شرط است. جمهور ادبا مطلقاً چنین حذفی را جایز می‌دانند» (سبکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۳).

در عبارت «تَصَدَّقْنَ وَأَطِغْنَ أَزْوَاجَكُنَّ فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ فِي النَّارِ» چنین حذفی اتفاق افتاده است. تقدیر عبارت چنین است: «(إن لم تصدقن ولم تطعن أزواجكِنَّ فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ فِي النَّارِ)».



یعنی اگر صدقه ندهید و از شوهرانتان اطاعت نکنید، بیشتر شما در آتش خواهید بود. در عبارت «تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ وَلَوْ بِتَمْرَةٍ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ حَطَبُ جَهَنَّمَ إِنَّكُنَّ تُكْفِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَةَ»، تقدیر عبارت چنین بوده است: «إِنْ لَمْ تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ وَلَوْ بِتَمْرَةٍ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ حَطَبُ جَهَنَّمَ...»، یعنی اگر صدقه ندهید، و لو از زیورهایتان، و لو به اندازه یک خرما یا قسمتی از خرما، همانا بیشتر شما هیزم جهنم خواهید بود.

تنها مشکلی که در این عبارت باقی می‌ماند، آن است که چرا از «اکثر» استفاده شده است؟ اگر صدقه ندهند و از شوهرانشان اطاعت نکنند، همه ایشان جهنمی خواهند بود، نه این که اکثرشان جهنمی باشند.

## ۲. نقد محتوایی

مقصود از نقد محتوایی، اشکالات مربوط به بررسی سند و دلالت روایات است. نقد محتوایی مقاله مذکور، در دو قسمت قابل طرح است:

### ۲-۱. نقد مربوط به بحث سندی

در بررسی سندی این روایات، باید به این نکته توجه شود که بحث در فروع فقہی نیست. در فروع فقہی، خبر به دو قسم «متواتر» و «واحد» تقسیم می‌شود. خبر متواتر قطع‌آور است، اما خبر واحد چنین نیست و در حجیت آن سه مبنای کلی وجود دارد (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۹۶).

بحث جهنمی بودن یا نبودن افراد، جزء مسائل هستی‌شناسانه و اخبار غیبی است، اما جزء اصول دین نیست تا اعتقاد تفصیلی به آن لازم باشد، بلکه ایمان اجمالی درباره آنها کافی و کارساز است و انسان می‌تواند به علم اجمالی و یقین مجمل نه مفصل، قانع شود، لذا در این موارد می‌توان به ایمان اجمالی بسنده کرد و مفاد روایت ظنی را نیز در حد احتمال پذیرفت (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۸).

با حفظ این مقدمه، مقاله مورد بحث سه ایراد سندی دارد: تشکیک در مورد وثاقت ابن‌محبوب، تضعیف ابن‌سنان و توثیق عمرو بن مسلم، تناقض‌گویی درباره بطائنی.

## ۱-۱-۲. تشکیک در وثاقت حسن بن محبوب

در مقاله مذکور در مورد حسن بن محبوب سرّاد (زرّاد) می‌خوانیم: «ولی نسبت به حسن ابن محبوب السّراد، تصریح به وثاقت نشده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۸۲، و کشی ۱۳۴۸، ص ۵۱۲)» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴).

نام حسن بن محبوب در طریق قریب به سه هزار حدیث از کتب اربعه شیعه دیده می‌شود (خویی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۹۲ و ج ۵، ص ۳۳۲-۳۷۴ و ۲۳ / ۱۹ و ۲۳ / ص ۲۳۷-۲۸۴). کشی وی را یکی از شش فقیه از اصحاب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) می‌شمارد که طایفه شیعه بر صحت روایات و علم و فقاہتشان و دو گروه شش نفری دیگر اجماع دارند (کشی، ۱۴۰۴، ص ۵۵۶). شیخ طوسی در دو جای رجال تصریح به وثاقت ایشان نموده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۴ و ۳۵۴). او در فهرست درباره حسن بن محبوب سرّاد (زرّاد) می‌نویسد: «حسن بن محبوب سرّاد که به او زرّاد هم گفته می‌شود، کنیه‌اش ابوعلی، جزء موالی بجیلہ و اهل کوفه و ثقه بوده است. او از امام رضا (ع) و شصت نفر از اصحاب امام صادق (ع) نقل روایت کرده است. وی جلیل‌القدر بود و جزء ارکان چهارگانه در زمان خود. او کتاب‌های بسیاری نگاشته است، از جمله کتاب مشیخه، کتاب حدود، کتاب دیات، کتاب فرائض، کتاب نکاح، کتاب طلاق، کتاب نوادر که تقریباً هزار ورقه است...» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲).

ابن داود (ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۱۱۶) و علامه حلی (حلی، بی‌تا، ص ۷) در کتب رجالی خود به توثیق او پرداخته‌اند. علامه مجلسی معتقد است که همه رجالیان بر وثاقت حسن بن محبوب سرّاد اتفاق نظر دارند (مجلسی، ۱۴۲۰، ص ۵۹). به همین دلیل است که مجلسی اول، این روایت را «صحیح» ارزیابی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۱۰۸).

اما این که چرا نجاشی در کتاب خود درباره ابن محبوب مدخل جداگانه‌ای ایجاد نکرده است، محل تأمل است. شوشتری در این باره می‌نویسد: «مصنف (مامقانی) از این که نجاشی ابن محبوب را ذکر نکرده، تعجب کرده است. من می‌گویم: نسخه صحیح و کاملی از کتاب نجاشی به دست ما نرسیده است و بسیاری از عناوین پایان کتاب ساقط شده است. بنابراین به احتمال قریب به واقع، نجاشی درباره ابن محبوب سخن گفته بود، اما از نسخه‌ها ساقط شده است. این احتمال به قرینه عبارت علامه حلی در خلاصه

تقویت می‌شود، زیرا ایشان در مورد ابن‌محبوب عبارت «کوفی ثقة عین» را آورده است. در کتاب فهرست شیخ طوسی نیز «کوفی ثقة» آمده. روش علامه این بوده که عین عبارات نجاشی و شیخ را بدون زیاده نقل می‌کرده است. بنابراین ظاهراً «عین» را از عبارت نجاشی گرفته است که در نسخ موجود آن وجود ندارد» (شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۴۸).

آیت‌الله خویی در این باره می‌نویسد: «نجاشی متعرض ترجمه حسن بن محبوب نشده است. دلیل این مطلب معلوم نیست. احتمال دارد که ایشان غفلت ورزیده یا این که نجاشی درباره ابن‌محبوب نوشته بوده، اما مستنسخ کتاب آن را از قلم انداخته است. این احتمال که نجاشی از ابن‌محبوب اطلاع نداشته است، بسیار بعید می‌نماید، زیرا در احوالات جعفر بن بشیر و داود بن کوره به کتاب مشیخه او اشاره کرده است» (خویی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۹۱).

## ۲-۱-۲. تضعیف محمد بن سنان و عدم توجه به جهالت عمرو بن مسلم

نویسندگان محترم به سند روایت «الناجی من الرجال قليل ومن النساء أقل» اشکال گرفته و نوشته‌اند: «و حدیث سوم به دلیل وجود محمد بن سنان الزاهری ضعیف است» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴).

اما باید گفت در مورد محمد بن سنان اختلاف نظرهای بسیاری هست و همان‌طور که عده‌ای از رجالیان، وی را تضعیف کرده‌اند، عده دیگری او را توثیق نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۷، ص ۱۶۰). با توجه به این که بزرگان شیعه به توثیق صریح او پرداخته‌اند، مناسب بود نویسندگان محترم به این اختلاف دیدگاه‌ها اشاره می‌کردند و سند روایت مزبور از جهات دیگر نیز بررسی می‌شد. اشکال عمده این سند، جهالت عمرو بن مسلم است (مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳). اما نویسندگان مقاله، با ارجاع به کتاب معجم رجال‌الحديث محقق خویی، «عمرو بن مسلم» را ثقة اعلام کرده‌اند (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴). با مراجعه به این کتاب به‌خوبی معلوم می‌شود که نویسندگان محترم از کلام محقق خویی برداشت درستی نداشته‌اند. محقق خویی می‌نویسد: «عمرو بن مسلم همان ابونجران تمیمی است که از امام صادق (ع) روایت نقل کرده و نجاشی به نام او، در ذیل

عنوان عبدالرحمن بن ابی‌نجران که پسرش بوده، اشاره کرده است» (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۳۹). خویی سپس روایتی را از کتاب کشی در مورد عمرو بن مسلم نقل کرده است که نشان می‌دهد عمرو شخصی شرایخوار بوده است (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۳۹). به همین دلیل، علامه حلی، ابن داود و جزائری، عمرو بن مسلم را در قسمت ضعفاء و مجروحین نام برده‌اند (ساعدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۸۷).

### ۳-۱-۲. تناقض گویی دربارهٔ بطائنی

نویسندگان محترم مقاله، علی بن ابی‌حمزه را در کنار عمرو بن مسلم، ثقه معرفی کرده‌اند (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴). با این حال در ادامه، می‌نویسند: «علی بن ابی‌حمزه بطائنی هم در زمرهٔ سران واقفیه بوده است» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴). آنان از این جهت، روایت «فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ حَطَبُ جَهَنَّمَ» را تضعیف کرده‌اند.

علی بن ابی‌حمزه جزء سران واقفیه بود و امامت امام رضا(ع) را نپذیرفت. برخی به چند روایت استشهاد کرده‌اند تا اثبات کنند که بطائنی توبه کرده است. آیت‌الله خویی به این روایات جواب داده است (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۲۲۳). برخی دیگر با وجود واقفی بودن بطائنی، شش قرینه برای اثبات وثاقتش آورده‌اند، از جمله: او دارای کتاب و اصل بوده؛ صدوق به طریق صحیح از او نقل روایت کرده؛ اجلائی مانند صفوان از او نقل روایت کرده‌اند؛ در اسناد کامل الزیارات و تفسیر قمی آمده است. آیت‌الله خویی بنابر مبنای خودشان در معجم رجال‌الحديث، این قراین را رد می‌کند (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۲۲۵). آیت‌الله شبیری زنجانی واقفی بودن بطائنی تا پایان عمر و عدم وثاقت او را رد نکرده، اما معتقد است که مشایخ امامیه پیش از وقف و فساد اعتقاد بطائنی، از او نقل روایت کرده‌اند (شبیری، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۹۸). به همین دلیل، ایشان مانند مجلسی اول (۱۴۰۶، ج ۸، ص ۱۰۷)، روایت مذکور را «موثق» معرفی می‌کند.

### ۳-۲-۲. نقد مربوط به بحث دلالی

از نظر دلالی، سه نقد بر مقاله مذکور قابل طرح است:

#### ۱-۲-۲. برداشت معنایی

برداشت‌های اشتباه از معانی روایات، مسیر تحقیق در مقاله مورد بحث را تغییر داده است.

به دو نمونه اشاره می‌شود:

نمونه اول: نویسندگان محترم سه معنا را برای این روایات بیان کرده‌اند:

«برداشت اول: زن بودن عامل جهنمی بودن اکثر زنان است و هیچ راهی برای جبران

آن نیست.

برداشت دوم: در این روایات زنانی مورد بحث هستند که حق همسر خود را ادا نمی‌کنند و به دنبال کارهای دیگر برای رفتن به بهشت هستند که پیامبر انذار می‌دهند که چنین زنانی اهل دوزخ هستند نه زنان دیگر.

برداشت سوم: این روایات در باب جلوگیری زنان از دنباله‌روی احساسات و عواطف می‌باشد و می‌فرماید: هر زنی که زود عصبانی شود و احساسات بر وی غلبه کند و حق همسر را به جا نیاورد جهنمی خواهد بود» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۴-۹۵).

روشن است که احتمالات معنایی باید با متن روایات تناسب و همخوانی داشته باشند. احتمال اول به هیچ وجه از روایت اول (فَإِنَّ أَكْثَرَكَ فِي النَّارِ)، دوم (فَإِنَّ أَكْثَرَكَ حَطَبِ جَهَنَّمَ) و سوم (وَمِنَ النِّسَاءِ أَقَلٌّ) برداشت نمی‌شود، زیرا در این روایات، به علت جهنمی بودن اکثر زنان تصریح شده است. در انتهای روایت اول فرمود: «إِنَّكَ كَافِرَاتٌ بَحَقِّ أُرْوَاكِكُمْ». در انتهای روایت دوم هم فرمود: «حَامِلَاتٌ وَالِدَاتٌ مُرْضِعَاتٌ رَحِيمَاتٌ لَوْلَا مَا يَأْتِيَنَ إِلَى بَعُولَتِهِنَّ مَا دَخَلْتُ مُصَلِّيَةً مِنْهُنَّ النَّارَ». در انتهای روایت سوم نیز فرمود: «لَأَنْهَنَّ كَافِرَاتٌ الْغَضَبِ مَوْمِنَاتُ الرِّضَا».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در روایت اول و دوم به برداشت دوم تصریح شده است و در روایت سوم به برداشت سوم. البته این دو برداشت با هم قابل جمع هستند. زنان مخاطب این روایت، از دو جهت دچار آسیب و گرفتاری‌اند: رعایت نکردن حقوق شوهران خود؛ غلیان احساسات منفی در ایشان.

تمام تلاش نویسندگان محترم مقاله (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۵ به بعد)، معطوف به رد برداشت اول است که هیچ کدام از روایات محل بحث، ظهوری در آن نداشتند. پس اساساً آیات، روایت و دلیل عقلی که طی صفحات این مقاله ذکر شده‌اند، بی‌فایده و اضافه‌اند. نویسندگان محترم می‌توانستند در مقدمه مقاله‌شان جهت‌گیری کلی اسلام در مورد جنسیت را خلاصه‌وار بیان کنند. به جای مطرح کردن این مطالب، لازم

بود روایات به صورت کامل نقل شوند و متن روایات مستقلاً بررسی گردند تا میزان دلالت آنها معلوم شود. مثلاً از جهت ضمیر «کن» در روایت اول و دوم، می‌توان دو احتمال مطرح کرد:

**احتمال اول:** مخاطب این کلمات گروه خاصی از زنان بودند که پای سخن پیامبر اکرم (ص) نشسته بودند، نه همه زنان در همه زمان‌ها و مکان‌ها. احتمالاً این زنان برای مطلب نادرستی تجمع کرده بودند و پیامبر اکرم (ص) از کنار آنان می‌گذشته‌اند و به آنان تذکر داده و به اشتباه بودن کارهایشان اشاره کرده‌اند.

**احتمال دوم:** مخاطب این کلمات همه زنان در همه زمان‌ها و مکان‌هایند. نویسندگان محترم با بیان احتمال اول و تأکید و تقویت آن می‌توانستند به این شبهه پاسخ بدهند.

مورد دوم این‌که نویسندگان محترم در نتیجه‌گیری بعد از نقل روایات هم‌خانواده می‌نویسند: «پس نتیجه بحث چنین شد که اولاً اهل بیت (ع) متناقض سخن نمی‌گویند و لذا معنا ندارد که بیان نمایند زنان هم بیشترین افراد و هم کمترین افراد جهنم هستند، و ثانیاً بر طبق روایات، برخی از حورالعین‌ها همان زنان زمینی هستند و تعدادشان از مردها بیشتر باشد، و ثالثاً اهتمام اهل بیت (ع) به استحکام فضای خانواده با تمکین زن بوده است، لذا این روایات صادر شده‌اند و این روایات در کنار هم، معنای کاملی خواهند داد» (حسینی زیدی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳).

اما در بین روایات نقل شده چنین مطلبی نبود که «زنان کمترین افراد جهنم هستند». متأسفانه نویسندگان محترم در معنای روایات دقت نظر نداشته و برداشت اشتباه خود از روایات را در نتیجه‌گیری بیان کرده‌اند.

## ۲-۲-۲. بی‌توجهی به تعارض روایات

روایت سوم که معارض با روایات محل بحث است، باید بیشتر مورد تدقیق قرار می‌گرفت و به‌عنوان محور اصلی بحث به بررسی سندی و دلالتی آن پرداخته می‌شد و در جمع بین روایات یا ترجیح یک گروه از آنها تلاش صورت می‌گرفت. روایتی با این اهمیت که می‌تواند تکلیف بحث را یک‌سره کند، به‌سادگی نقل شده و بدون بررسی از کنارش عبور

شده است! در این روایت، فضیل از امام صادق(ع) پرسید: آیا این که مردم می‌گویند بیشتر جهنمیان در قیامت زنان‌اند، صحیح است؟ امام(ع) می‌فرماید: «چگونه این سخن صحیح باشد، درحالی که هر مردی در آخرت با هزار نفر از زنان دنیا در قصری از یک سنگ دُرّ ازدواج می‌کند» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۶۸).

طریق صدوق تا فضیل بن یسار به این صورت است: «عن محمد بن موسی بن المتوکل - رضی الله عنه - عن علی بن الحسین السعدآبادی عن أحمد بن أبی عبد الله البرقی عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینة عن الفضیل بن یسار» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۴۱). با وجود سعدآبادی، اما طریق صدوق تا فضیل، صحیح ارزیابی می‌شود (اعرجی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷۲؛ علیاری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۷۲۰)، و اگر به فرض این طریق صحیح نباشد، حداقل دارای قوت سند است. لذا مجلسی در روضه، درباره این روایت می‌نویسد: «وروی الفضیل فی القوی کالصحیح» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۵۱۵).

اما از نظر دلالت، تعارض بدوی این روایات، به دو صورت حل شدنی است:

الف. در روایت اول و دوم که محور بحث بود، «أكثرکَ فی النار» یا «أكثرکَ حطب جهنم» بیان شده بود، درحالی که آنچه فضیل درباره آن سؤال کرد این است: «إِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ النِّسَاءُ». بین این دو، تفاوت است. امام صادق(ع) دومی را رد کرد و این روایت منافاتی با تعبیر اول ندارد. به بیان دیگر، در روایات قبلی فرموده بودند: «بیشتر زنان، اهل جهنم هستند»، اما در این روایت، فضیل درباره این تعبیر از امام استفسار کرد: «بیشتر اهل جهنم، زنان هستند» و امام(ع) این تعبیر را نفی فرمود، یعنی بیشتر جهنمیان زن نیستند. اما منافاتی ندارد که بیشتر زنان جهنمی باشند. «جهنمی بودن بیشتر زنان» یک مطلب است که در روایت اول و دوم آمده بود و «زن بودن بیشتر جهنمیان» مطلب دیگری است که مضمون روایت فضیل بود.

ب. در روایات قبلی که فرمود: «بیشتر زنان، اهل جهنم هستند»، فضیل بن یسار چنین پنداشت که فقط اندکی از زنان وارد بهشت می‌شوند. لذا از امام(ع) این مطلب را پرسید. امام(ع) نیز در پاسخ فرمود: «بسیاری از زنان داخل بهشت می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۵۱۵).

### ۳-۲-۲. بی‌توجهی به روایت کتاب من لا یحضره الفقیه

نویسندگان محترم بعد از نقل قراین روایی در فهم برداشت صحیح از روایات، روایت دیگری اضافه کرده‌اند که به اصل موضوع برمی‌گردد و جا داشت در مقدمه مقاله به صورت منظم در کنار سایر روایات اصلی، نقل و معنا می‌شد. در این روایت می‌خوانیم: پیامبر اکرم (ص) از کنار گروهی از زنان عبور کردند، ایستادند و خطاب به آنان فرمودند: «ای زنها، من از میان زنانی که کاستی در اندیشه و عقیده دارند، هیچ کس را در ربودن عقل از خردمندان، هم‌پایه شما ندیده‌ام و این چنین می‌اندیشم که در روز رستاخیز بیشتر اهل دوزخ شما باشید. پس از شما می‌خواهم هر قدر که در توان دارید، به خداوند عزوجل خود را نزدیک کنید و به او تقرب جویند». یکی از زنان پرسید: یا رسول الله، نقصان دین و عقل ما به چیست؟ فرمود: «نقصان دین شما همان حیضی است که به آن دچار می‌شوید و تا مدتی نماز نمی‌خوانید و روزه نمی‌گیرید. نقصان عقل شما همان شهادت شماست که شهادت زن نصف مرد است» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۹۱).

در این روایت نکته مهمی وجود دارد که متأسفانه در مقاله مذکور به آن توجه نشده است. در این روایت، تعبیر «إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ذکر شده که با تعبیر «أَكْثَرُكُمْ أَهْلُ النَّارِ» متفاوت است، یعنی دقیقاً همان مطلبی که در روایت فضیل، امام صادق (ع) نفی‌اش کرد، در اینجا بیان شده است. اما به قرینه عبارات بعدی پیامبر (ص) معلوم می‌شود که مقصود ایشان آن است که «اگر با همین وضعیت ادامه دهید، بیشتر دوزخ از شما پر می‌شود. پس برای جلوگیری از این اتفاق، به وسیله توجه به دستورات الهی، خود را به پروردگارتان نزدیک کنید».

### نتیجه‌گیری

مجموعاً ۵ نقد روشی و ۶ نقد محتوایی به مقاله «روایات جهنمی بودن اکثر زنان در ترازوی نقد» وارد آمد. نقدهای روشی عبارت‌اند از:

- نقصان مقدمه به دلیل عدم بیان دیدگاه کلی اسلام در مورد جایگاه و مقام زن و همچنین عدم نقل کامل سه روایت مورد بحث؛
- عدم استقصاء کامل روایات مانند موثقه عمار ساباطی به‌عنوان روایت معارض؛



- بی‌دقتی در استناد، به دلیل خلط بین منابع حدیثی و عدم ذکر منبع در یک مورد؛  
 - ترجمه نادرست مهم‌ترین بخش از تک‌روایت منقول در ابتدای مقاله؛  
 - توضیحات ناکافی، به دلیل اجمال در توضیح قراین روایی و اجمال در بیان تعلیل  
 بعد از امر؛

سه مورد از نقدهای محتوایی مربوط به بحث سندی مقاله است:  
 - تشکیک در وثاقت حسن بن محبوب، درحالی‌که وی جزء اصحاب اجماع بوده و  
 توثیق خاص دارد؛

- تضعیف محمد بن سنان که بسیاری از بزرگان وی را مورد وثوق دانسته‌اند، و عدم  
 توجه به جهالت عمرو بن مسلم؛

- تناقض‌گویی درباره‌ی علی بن ابی‌حمزه بطائنی که در جایی او را توثیق کرده و در  
 جایی به دلیل این‌که از سران واقفیه بوده، روایتش را تضعیف نموده‌اند.

سه مورد از نقدهای محتوایی مربوط به بحث دلالتی مقاله است:  
 - نادرستی برداشت معنایی در جایی که سه برداشت از این روایات ذکر شده و بیشتر  
 حجم مقاله برای رد برداشت اول است که این روایات به هیچ وجه ظهوری در آن ندارند؛  
 - عدم ترسیم تعارض روایات، که جا داشت روایات دسته سوم را به‌عنوان معارض  
 روایات این باب مطرح می‌کردند و در جمع بین روایات و رفع تعارض یا ترجیح یک دسته  
 از آنها تحقیق می‌نمودند؛

- بی‌توجهی به روایت شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه که در ذیل آن  
 قرینه‌ای وجود دارد که کاملاً پاسخ شبهه را می‌دهد.

### فهرست منابع

۱. ابن‌داود، حسن بن علی. (۱۳۴۲ش). کتاب الرجال (ابن داود). تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابن‌هشام، عبد‌الله بن یوسف. (بی‌تا). مغنی اللیبیب. قم: کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (ره)،
۳. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن. (۱۴۱۵ق). عدة الرجال. قم: اسماعیلیان.
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم ودرر الکلم. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر. (بی‌تا). کتاب المطول وبهامشه حاشیة السید میرشریف. قم: مکتبة الداوری.
۶. جوادی آملی، عبد‌الله. (۱۳۹۰ش). تفسیر تسنیم. (سروراستار: علی اسلامی). قم: اسراء.
۷. حسینی زیدی، سید ابوالقاسم؛ کبیری راد، محسن؛ یاربی، احسان. (۱۳۹۷). روایات جهنمی بودن اکثر  
 زنان در ترازوی نقد. آموزه‌های حدیثی، ۲(۳)، ۹۱-۱۰۸.

۸. حلی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). خلاصة الأقوال. (تحقیق جواد قیومی اصفهانی). بی‌جا: نشر فقاهاث.
۹. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا.
۱۰. ساعدی، حسین. (۱۴۲۶ق). الضعفاء من رجال الحديث. قم: دار الحديث.
۱۱. سبکی، علی بن عبدالکافی. (بی‌تا). عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح. (تحقیق عبدالحمید هنداو) بیروت: المكتبة العصرية.
۱۲. شبیری زنجانی، محمدجواد. (۱۴۲۹ق). توضیح الأسناد المشکلة فی الکتب الأربعة (أسناد الکافی). قم: سازمان اوقاف و امور خیریه.
۱۳. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح أصول الکافی. (تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. (تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. (تحقیق جواد قیومی اصفهانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول. (تحقیق عبدالعزیز طباطبائی). قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۱۸. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال. (تصحیح جعفر حائری و هدایت الله مسترحمی). تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۱۹. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی). (تحقیق مهدی رجایی). قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). تنقیح المقال فی علم الرجال، (قطع رحلی، ج ۳). بی‌جا: بی‌نا.
۲۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۰ق). الوجیزه فی الرجال. (تصحیح و تحقیق محمدکاظم رحمان‌ستایش). تهران: همایش بزرگداشت علامه مجلسی.
۲۳. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، (چاپ قدیم، تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهازدی). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۲۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ش). فرهنگ نامه اصول فقه، (ج ۱). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲ش). دایرة المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۲۶. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی، (تحقیق موسی شبیری زنجانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.



## Investigating the Attribution of Poem Recitation to Imam Hādī (p.b.u.h) in the presence of Al-Mutawakkil al-Abbāsī

Mohammad Mahdi Dokhani,<sup>1</sup> Mostafa Qanaatgar<sup>2</sup>

1. Graduate of Level Three, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran (Corresponding Author). Email: mahdidokhani1995msh@gmail.com

2. Instructor and Researcher, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: mostafaghanaatgar@yahoo.com

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**

Research Article

**Received:**

September 08, 2023

**Accepted:**

July 31, 2024

**Keywords:**

*Murūj al-Dhahab, poem recitation, 'Alī ibn Muḥammad, Imam Hādī (p.b.u.h), al-Ḥimmānī.*

*Many sources tell the story of Imam Hādī, reciting poem in the court of Al-Mutawakkil. This paper aims to provide evidence and reasoning suggesting that the individual who performed the poem in Al-Mutawakkil's gathering was not Imam 'Alī ibn Muḥammad al-Hādī, the tenth Imam of the Shi'a. Instead, it was 'Alī ibn Muḥammad al-'Alawī al-Ḥimmānī, a prominent Shi'a poet and the Shi'a community's leader (naqīb) of his time.*

*By analysing both internal and external evidence, this article concludes that the common attribution of this poem recitation to Imam Hādī (p.b.u.h) is erroneous. The article examines studies on narrators and biographical accounts. It also reviews pertinent Hadīth and historical data. Additionally, the article scrutinizes manuscripts and evaluates specific literary works.*



**Cite this article:** Dokhani, M. M., Qanaatgar, M. (2024). Investigating the Attribution of Poem Recitation to Imam Hādī (p.b.u.h) in the presence of Al-Mutawakkil al-Abbāsī. *Hadīth Doctrines*, 7(13), 51-70. <https://doi.org/10.30513/hd.2024.5484.1208>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## بررسی صحت انتساب شعرخوانی به امام هادی (ع) نزد متوکل عباسی

محمد مهدی دخانی<sup>۱</sup>، مصطفی قناعتگر<sup>۲</sup>

۱. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

mahdidokhani1995msh@gmail.com

۲. مدرس و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. mostafaghanaatgar@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی پژوهشی	ماجرای شعرخوانی امام هادی (ع) در مجلس متوکل را برخی محدثان و مورخان گزارش کرده‌اند. مقاله پیش‌رو در پی آن است که با ارائه قراین و شواهدی نشان دهد کسی که در مجلس متوکل شعر خوانده، امام علی بن محمد هادی، امام دهم امامیه بوده، بلکه علی بن محمد علوی حِمْزانی، شاعر مشهور و نقیب شیعه در عصر متوکل بوده است. توجه به شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، بررسی‌های رجالی و تراجمی، یافته‌های حدیثی و تاریخی مرتبط، دقت در نسخه‌های خطی و بررسی برخی کتب ادبی، نشان می‌دهد که تطبیق رایج و مشهور داستان این شعرخوانی بر امام هادی (ع) نادرست بوده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰	
کلیدواژه‌ها: مروج‌الذهب، شعرخوانی، علی بن محمد، امام هادی (ع)، حِمْزانی.	



استناد: دخانی، محمد مهدی؛ قناعتگر، مصطفی. (۱۴۰۳). بررسی صحت انتساب شعرخوانی به امام هادی (ع) نزد متوکل

عباسی. آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۳)، ۷۰-۵۱. <https://doi.org/10.30513/hd.2024.5484.1208>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



## مقدمه

اعتبارسنجی گزارش‌های منسوب به امامان(ع)، از دیرباز مورد توجه حدیث‌پژوهان بوده است. این اعتبارسنجی‌ها با کمک سنجه‌های سندی و رجالی و در کنار آن، سنجه‌های مضمونی به تمام اقسامش، محقق شده است.<sup>۱</sup> آنچه در این نوشتار به آن پرداخته شده، واکاوی صحت انتساب گزارش شعرخوانی نزد متوکل عباسی به امام هادی(ع)، با استفاده از مجموعه رویکردهای سندی، درون‌متنی، تطبیقی و نسخه‌شناسانه است. بر اساس این گزارش، در عهد خلافت متوکل عباسی، عده‌ای از امام هادی(ع) نزد متوکل سعایت کردند و خبر دادند که ایشان در منزل خود سلاح و کتب نگهداری می‌کند. در پی این سعایت، متوکل عده‌ای را شبانه برای تفتیش به خانه امام فرستاد. مأموران پس از تفتیش به چیزی دست نیافتند و امام را شبانه به مجلس متوکل بردند. متوکل به امام کاسه‌ای شراب تعارف کرد که با مخالفت امام روبه‌رو شد. سپس از ایشان خواست که برایش شعری بخواند. امام با اصرار متوکل نه بیت شعر خواندند که باعث تغییر احوال وی شد.

فرضیه پژوهش پیش‌رو با تکیه بر تجمیع قراین گوناگون، این است که این واقعه میان امام هادی(ع) و خلیفه وقت عباسی واقع نشده، بلکه تشابه اسمی امام با «ابوالحسن، علی بن محمد علوی شاعر»، سبب خطای در تطبیق شده است. برای اثبات این فرضیه، منابع گوناگون تاریخی، حدیثی و ادبی مرتبط، بررسی شده است.

درباره شعر منسوب به امام هادی(ع)، دو پژوهش مستقل صورت گرفته است. در یک پژوهش به بررسی سیر تطور این شعر پرداخته شده است. نویسندگان آن پژوهش، پیشینه و تولد این شعر را متعلق به قبل از زمان امام هادی(ع) می‌دانند که در نتیجه، امام از این شعر در مجلس متوکل بهره برده و آن را انشاد کردند، نه این که انشا کرده باشند (داداش‌نژاد؛ شریفی، ۱۳۹۶). اما نویسنده مقاله‌ای دیگر (ذاکری، ۱۳۹۶)، این شعر را انشاء امام هادی(ع) می‌داند و پیشینه آن را قبل از امام زیر سؤال می‌برد.<sup>۲</sup>

۱. برای نمونه، دو کتاب شیخ حیدر حب‌الله با نام‌های نقد المتن فی التجربة الإمامیه و منطق النقد السندی به ترتیب به بیان سنجه‌های مضمونی و سندی پرداخته است.

۲. انشاء شعری یعنی شخص خودش شعری را خلق کند، اما انشاد شعر یعنی شعر دیگران را بخواند.

پژوهش‌های یادشده هیچ یک به بررسی صحت انتساب گزارش شعرخوانی نزد متوکل عباسی به امام هادی(ع) نپرداخته، بلکه صحت آن را مفروغ‌عنه دانسته‌اند. به دیگر سخن، در این پژوهش‌ها، این که علی بن محمد در گزارش «امام هادی(ع)» است و نه شخص دیگر، مسلم فرض شده است. لذا مقاله پیش‌رو، برای نخستین بار به این مسئله پرداخته است.

در این مقاله و فارغ از نتیجه، این آگاهی داده می‌شود که گاهی برای انتساب یک گزاره به امام (حدیث)، نیازمند نگاهی تطبیقی و رجوع به منابع مختلف تاریخی و ادبی نیز هستیم. همچنین نتایج دیگری نیز بر این پژوهش مترتب می‌شود، مانند ارزیابی استناد به شعرخوانی امام هادی(ع) به هدف پُرسامد کردن قراین توجه امامان(ع) به شعرخوانی، صحت پرداخت دین امام توسط حاکم جائز و کاربرد عبارت «امیرالمؤمنین» از سوی امام برای حاکم جائز.

### ۱. امام هادی(ع) و متوکل عباسی

بر پایه گزارش‌های کهن، حضرت علی بن محمد، امام دهم شیعیان، در سال ۲۱۲ قمری (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۹۷؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۹۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۲) یا ۲۱۴ قمری (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۷۴؛ مسعودی، ۱۴۲۶، ص ۲۲۸) به دنیا آمدند. ایشان در سال ۲۲۰ قمری (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۹۲) پس از شهادت پدرشان و در حالی که بیش از ۶ یا ۸ سال نداشتند، به امامت رسیدند. در حیات امام هادی(ع) چندین خلیفه عباسی بر مسند قدرت نشستند که بیشترین زمان حکمرانی، متعلق به متوکل علی‌الله (ذوالحجّه ۲۳۲ - شوال ۲۴۷) بود. متوکل در نصب عداوت با اهل بیت پیامبر(ص) از هیچ تلاشی فروگذار نبود.<sup>۱</sup>

۱. «كان المتوكل شديد البغض لعلی بن ابي طالب علیه السلام ولأهل بيته، وكان يقصد من يبلغه عنه أنه يتولى علماً وأهله بأخذ المال والدم، وكان من جملة ندمائه عبادة المخنث وكان يشد على بطنه تحت ثيابه مخدّة ويكشف رأسه وهو أصلع ويرقص بين يدي المتوكل والمغنون يغنون: قد أقبل الأضلع البطين، خليفة المسلمين؛ يحكي بذلك علماً عليه السلام والمتوكل يشرب ويضحك، ففعل ذلك يوماً والمنتصر حاضر، فأوماً إلى عبادة يتهدده، فسكت خوفاً منه، فقال المتوكل: ما حالك؟ فقام وأخبره، فقال المنتصر: يا أمير المؤمنين، إن الذي يحكيه هذا الكاتب ويضحك منه الناس هو ابن عمك وشيخ أهل بيتك وبه فخرك، فكل أنت لحمه إذا شئت ولا تطعم هذا الكلب وأمثاله منه! فقال المتوكل للمغنين: غنوا جميعاً: غار الفتى لابن عمه / رأسه الفتى في حر أمه» (ابن اثير، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۵۵).

روش حکمرانی وی بسیار سختگیرانه‌تر از خلفای پیشین عباسی بود و سیاست بسیار بی‌رحمانه‌ای نسبت به علویان و شیعیان داشت.<sup>۱</sup> تصمیم به جلب امام هادی(ع) در سال ۲۳۳ (کلبی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۱) به سامرا نیز در همین راستا بود. او در نظر داشت با این روش، ایشان را از نزدیک زیر نظر داشته باشد. امام تا پایان عمر و به مدت بیست سال و نه ماه، در سامرا اقامت اجباری داشتند.<sup>۲</sup> از اتفاقاتی که در طول اقامت امام در سامرا برای ایشان گزارش شده، ماجرای حضور و شعرخوانی ایشان در مجلس بزم متوکل است.

## ۲. گزارش مجلس متوکل و امام هادی(ع)

علی بن حسین مسعودی (م ۳۴۶ق) در مروج الذهب و معادن الجواهر این مجلس را چنین گزارش کرده است:

«عده‌ای نزد متوکل از ابوالحسن علی بن محمد سعایت کردند و به او گفتند که در منزل وی ادوات جنگی و کتاب و چیزهای دیگری از شیعیانش وجود دارد. متوکل گروهی از نظامیان ترک و غیرترک را مأمور ساخت که شبانه و بدون اطلاع کسی از اهل خانه، به منزل وی یورش برند. آنان وارد منزل شدند، اما او را در اتاقی تنها دیدند که در به روی خود بسته، لباسی از مو بر تن دارد، بر زمینی مفروش از شن و ماسه نشسته، ملحفه‌ای پشمینه بر سر دارد و در حالی که متوجه خدای متعال است، آیاتی از قرآن را درباره‌ی وعد و وعید تلاوت می‌کند. مأموران وی را در دل شب با همان حال نزد متوکل بردند و گفتند هیچ یک از چیزهایی که در گزارش‌ها آمده، در منزل نبود. زمانی که وی را نزد متوکل بردند، خلیفه می‌گساری می‌کرد و در دستانش جام شرابی بود. وقتی متوکل او را دید، وی را تعظیم کرد و در کنارش نشاند. متوکل پیاله‌ی شراب میان دستانش را به ابوالحسن تعارف کرد. وی گفت: ای امیرالمؤمنین! خون و گوشت من تاکنون با شراب آمیخته نشده، مرا از نوشیدن آن معاف کن. متوکل نیز وی را معاف کرد. سپس گفت شعری برایم بخوان که آن را پسندم. او در جواب گفت کمتر شعر می‌خوانم. متوکل گفت:

۱. «إِنَّ الْمُتَوَكَّلَ كَانَ يَبْغِضُ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْخُلَفَاءِ: الْمَأْمُونُ وَالْمَعْتَصِمُ وَالْوَائِقُ فِي مَحَبَّةِ عَلِيِّ وَأَهْلِ بَيْتِهِ، وَإِنَّمَا كَانَ يَنَادِمُهُ وَيَجَالِسُهُ جَمَاعَةً قَدِ اشْتَهَرُوا بِالنَّصَبِ وَالْبَغْضِ لِعَلِيٍّ» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۵۶).  
۲. «الْفَخَّامُ عَنِ الْمَنْصُورِيِّ عَنْ عَمِّ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ يَوْمَ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ): يَا أَبَا مُوسَى، أُخْرِجْتُ إِلَى سُرٍّ مَنْ رَأَى كُؤُهَا» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۸۱).

چاره‌ای نیست، باید شعری بخوانی. وی خواند:

غلب الرجال فما أغتتهم القل	باتوا على قتل الأجيال تحرسهم
فأودعوا حفراً يا بنس ما نزلوا!	واستنزلوا بعد عزّ عن معاقلمهم
أين الأسرّة والتّيجان والحلل؟	ناداهم صارخ من بعد ما قبروا
من دونها تضرب الأستار والكلل؟	أين الوجوه التي كانت منعمة
تلك الوجوه عليها الدّود يقتل	فأفصح القبر عنهم حين ساء لهمم
فأصبحوا بعد طول الأكل قد أكلوا	قد طالما أكلوا دهنراً وما شربوا
ففارقوا الدّور والأهلين وانتقلوا	وطالما عمروا دوراً لتحصنهم
فخلفوها على الأعداء وارتحلوا	وطالما كنزوا الأموال وادّخروا
وساكنوها إلى الأجداث قد رحلوا!	أضحت منازلهم قفراً معطلة

راوی گوید: همه حاضران بر علی بن محمد با شفقت نگریستند و مطمئن بودند متوکل عباسی به وی زبانی می‌رساند. راوی گوید: به خدا قسم، متوکل به اندازه‌ای طولانی گریست که ریش‌هایش از اشک تر شد. حاضران نیز به گریه افتادند. سپس دستور داد شراب را از مجلس ببرند و به وی گفت: ای اباالحسن! آیا دینی به گردن داری؟ او گفت: بله چهار هزار دینار. سپس متوکل دستور داد چهار هزار دینار به وی پرداخت کنند، و او را با احترام به منزلش فرستاد» (مسعودی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷۷).

۱. ترجمه: (پادشاهان) بر قلّه کوهسارها شب را به روز آوردند، در حالی که مردان نیرومند از آنان پاسداری می‌کردند، ولی قلعه‌ها نتوانستند آنان را (از خطر مرگ) برهانند. // آنان پس از مدت‌ها عزت از جایگاه‌های امنشان به زیر کشیده شدند و در گودال‌ها (گورها) جا گرفتند که چه منزل و آرامگاه بدی! // پس از آن که به خاک سپرده شدند، فریادگری فریاد برآورد: کجاست آن دست‌بندها و تاج‌ها و لباس‌های فاخر؟ // کجاست آن چهره‌های در ناز و نعمت پرورش‌یافته که به احترامشان پرده‌ها می‌زدند. // گور از طرف آنها پاسخ داد: اکنون کرم‌ها بر سر خوردن آن چهره‌ها با هم به ستیزه برخاسته‌اند. // آنان مدت درازی در دنیا خوردند و آشامیدند، ولی امروز آنان که خورنده همه‌چیز بودند، خود غذای حشرات و کرم‌های قبر شدند! // چه خانه‌هایی ساختند تا آنان را از گزند روزگار حفظ کند، ولی سرانجام پس از مدتی، این خانه‌ها و خانواده‌ها را ترک گفتند و به منزل قبر شتافتند! // چه اموال و ذخایری انبار کردند، ولی همه آنها را ترک گفتند و رفتند و آنها را برای دشمنان خود واگذاشتند! // خانه‌ها و کاخ‌های آباد آنان به ویرانه‌ها تبدیل شد و ساکنان آنها به سوی گورهای تاریک شتافتند.



باید توجه داشت مسعودی اولین کسی است که این مجلس را گزارش کرده است و نه تنها در این باره منبعی مقدم بر تاریخ وی یافت نمی‌شود، بلکه منابع پسین، از مسعودی تأثیر گرفته و از وی نقل کرده‌اند. آنان چه به واسطه گری مسعودی اشاره کرده باشند یا نکرده باشند، ماجرا را به دقت همانند مسعودی گزارش کرده‌اند، مانند ابن خلکان در *وفیات الأعیان* (ابن خلکان، ۱۹۰۰، ج ۳، ص ۲۷۲) و ابن کثیر در *البدایه و النهایه* (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۹) که نامی از مسعودی نبرده‌اند یا ذهبی در *تاریخ الاسلام* (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۸، ص ۱۹۹) و علامه حلی در *منهاج الکرامه فی معرفه الامامه* (حلی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۴) که به نقل از مسعودی تصریح کرده‌اند. نیز ذکر این گزارش در یک کتاب تاریخی، مانع از آن نیست که اصطلاح «حدیث» بر آن اطلاق نشود، چه هر سخنی که به معصومان(ع) منتسب شده باشد، حدیث خوانده شده است.

### ۳. علی بن محمد بن جعفر حِمانی

ابوالحسن / ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن محمد بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، پسر محمد دیباجه و از نسل زید شهید است (امینی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۸۷؛ العمری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۸۶؛ مدرس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۰). پدر وی در ابتدای خلافت مأمون، بر حکومت شورید، اما قیامش بر ضد عباسیان به نتیجه نرسید و پس از شکست، به بغداد برده شد و از آنجا به خراسان تبعید گردید و در همان جا درگذشت. پس از فوت وی، خانواده‌اش به کوفه تبعید شدند و فرزندش، علی، در آنجا رشد کرد. علی نه تنها در شعر و ادب، بلکه در شرعیات نیز استاد بود و علویان کوفه وی را نقیب و مهتر خود قرار دادند. او در عصر متوکل می‌زیست و با امام هادی هم‌طبقه بود (جمعی از نویسندگان، ج ۱، ص ۶۵۱۴).

در ادامه، به بیان قرآینی متنی و سندی پرداخته خواهد شد که نشان می‌دهد علی بن محمد در گزارش مجلس متوکل، امام هادی(ع) نیست، بلکه حِمانی شاعر است.

### ۴. بیان قرآین

برخی از این قرآین دلالت دارد که «علی بن محمد» در نقل مسعودی، امام هادی(ع) نیست. برخی از این قرآین نیز افزون بر دلالت یادشده، دلالت دارد که «علی بن محمد»

در گزارش، علی بن محمد بن جعفر حمانی شاعر است. روش اثبات ما در این خصوص، تجمع قراین و تراکم ظنون است.

#### ۴-۱. قرینه درون‌متنی

با توجه به شماری از قراین درون‌متنی مروج الذهب، فرد نامبرده نمی‌تواند امام هادی (ع) باشد. در ابتدا باید به نقل کامل مسعودی توجه کنیم، چراکه در اکثر نقل‌قول‌ها از مروج الذهب، تمام کلام مسعودی نقل نشده و چند سطر حذف شده است؛ سطوری که برای هدف این پژوهش، مهم است.

مسعودی پس از ذکر سند می‌گوید: «متوکل به ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن ابی‌طالب (رض) گفت: پسران پدرت درباره‌ عباس بن عبدالمطلب چه می‌گویند؟ ایشان گفت: ای امیرمؤمنان، فرزندان پدرم درباره شخصی که خداوند اطاعت فرزندان او را بر مردم و اطاعت او را بر فرزندان او واجب کرده است، جز نیکی چه می‌توانند بگویند؟! متوکل [که پاسخ را موافق میل خود یافته بود] به او صد هزار درهم عطا کرد». مسعودی در ادامه می‌گوید: «منظور اصلی ایشان از این پاسخ (اطاعت او را بر فرزندان او واجب کرده است؛ وافتراض طاعت علی بنیه) و جوب اطاعت از دستورهای خداوند (و نه عباس) بر فرزندان عباس بود، که با اشاره و تعریض (و تقیه) آن را بیان کرد» (مسعودی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷۷). سپس مسعودی واقعه سعایت از علی بن محمد و شعرخوانی وی را نقل می‌کند. توالی این دو نقل نشان‌دهنده این است که حتی در صورت فاصله زمانی میان آنها، علی بن محمد هر دو داستان، یک نفر باشد. حال آن یک نفر، علی بن محمد الهادی (ع) است یا علی بن محمد الحمانی؟

مسعودی ضمن نقل وقایع خلافت مستعین بالله، به قیام یحیی بن عمر طالبی می‌پردازد که منجر به قتل وی شد (مسعودی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۲۲). او نقل می‌کند که هنگام کشته شدن یحیی، مردم بر وی بسیار گریستند و افراد زیادی به مرثیه‌سرایی او پرداختند. در آنجا از علی بن محمد بن جعفر العلوی الحمانی به‌عنوان یکی از این مرثیه‌سرایان یاد می‌شود. مسعودی پس از نقل چند شعر می‌گوید این فرد همان علی بن محمد بن جعفر العلوی است که برادر مادری اسماعیل علوی است. سپس به جایگاه علی بن محمد اشاره

می‌کند که وی نقیب علویان، شاعر و مدرّس و زبان ایشان در کوفه بود (مسعودی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۲۲).

مسعودی می‌افزاید: ابواحمد موفق‌بالله (متوکل)<sup>۱</sup> زمانی که شنید علی بن محمد قصد قیام دارد، او را حبس کرد، اما پس از این که وی در حبس، شعری برای او سرود آزدش کرد و وی را روانه کوفه ساخت (مسعودی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷۷). جزئیات این گزارش که درباره جَمّانی است، با ماجرای مجلس متوکل که مسعودی بیان کرده است، همخوانی دارد (قصد قیام، احضار به دستور متوکل، شعرخوانی، رهایی پس از شعرخوانی). در این بین، فقط موضوع «حبس» و «حضور در مجلس» ناهمخوان به نظر می‌آیند که در کنار تعدد همخوان‌ها و احتمال اختلاف روایان از یک ماجرای واحد که امری پُربسامد است، قابل اغماض است. دقت شود این مطلب، یک قرینه است و نه دلیل. ادعا این نیست که هر قرینه به‌تنهایی کافی در اثبات ادعا است. جمع‌قراین و حساب احتمالات، مهم است.

#### ۲-۴. اختلاف در نسخ، تشابه اسمی - نسبی، خطای کاتبان

گویا خطایی در کتابت نُسخ خطی مروج الذهب رخ داده است، چه در نقل ماجرای مجلس متوکل، نسب علی بن محمد چند گونه آمده:

- «ابی الحسن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب» (مسعودی «الف»)، بین ۳۳۳ تا ۳۳۶ ق، برگ ۲۹۳). گویا «بن علی» (آن علی که امام سجاد(ع) است) از متن نسخه افتاده و بعداً بالای سطر و بین کلمات اضافه شده است.

- «ابی الحسن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن ابی طالب» (مسعودی «ج»)، بین ۳۳۳ تا ۳۳۶ ق، برگ ۲۵۰). در این نسخه، نسب از امام باقر(ع) تا امیرالمؤمنین(ع) کتابت نشده است.

- «علی بن محمد بن علی بن موسی» (مسعودی «ب»)، بین ۳۳۳ تا ۳۳۶ ق، برگ ۲۹۲). در این نسخه، نسب تا امام کاظم(ع) آمده و ادامه‌اش کتابت نشده است.

---

۱. «محمد بن جعفر المتوکل علی الله بن محمد المعتصم بالله، یکی ابا أحمد ولقبه موفق بالله کان أخوه المعتمد قد عقد له ولاية العهد بعد ابنه جعفر» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۲۵).

این تشویشِ قلم کاتبان در ثبت نسب علی بن محمد، اجازه نمی‌دهد در تطبیق علی بن محمد بر امام هادی(ع) بی‌محبا عمل کنیم. عامل این خطای کاتبان را می‌توان مشابهت نام حماني شاعر با امام هادی(ع) در اسم، اسم پدر، کنیه، نسب و طبقه دانست (ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر بن محمد بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب)، یعنی خود مسعودی «علی بن محمد» ثبت کرده و کاتبان به تصور این که مراد وی امام هادی(ع) است، باقی نسب را تا علی(ع) اضافه کرده‌اند.

شاید این که در منابع شیعی، ماجرای شبیه به این واقعه برای امام هادی(ع) نقل شده، که به آن اشاره خواهد شد، در این خطای کاتبان عمدتاً شیعی مروج الذهب بی‌تأثیر نبوده باشد. کاتبان شیعی به دلیل ارتکاز یک داستان مشابه که امام هادی(ع) در آن نقش آفرین هستند، تصور کرده‌اند که این علی بن محمد نیز امام هادی(ع) است. به همین دلیل، هر کدامشان نسب را در کتابت به شکلی متفاوت از یکدیگر ثبت کرده‌اند.

پژوهشگرانی مانند شوقی ضیف گویا به نسخه‌ای از مروج الذهب دسترسی داشته‌اند که نسب علی بن محمد، به شکل نسب امام دهم شیعیان ثبت نبوده است. بیان خواهد شد که او بدون اشاره به احتمال خلاف، علی بن محمد را بر حماني شاعر تطبیق می‌دهد.

### ۳-۴. پرونده سیاسی علی بن محمد حماني

از دیگر قراین بر این که علی بن محمد نامبرده در گزارش مجلس متوکل، امام هادی(ع) نیست، نحوه پرسش متوکل از اوست. متوکل می‌گوید نظر فرزند/فرزندان پدرت (وُلد اَبیک/وُلد اَبیک) در مورد عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر چیست؟

برای تبیین بیشتر، باید از پیش‌زمینه‌ای تاریخی آگاه باشیم. حکومت‌های اسلامی پیوسته در پی کسب مشروعیت هستند تا بتوانند با استفاده از آن، راحت‌تر چتر قدرت خود را بر سر مردمان تحت سلطه خود بگسترانند. واضح است اگر حکومتی بتواند سلطه و حکومت خود را میان مردمان، مستند به پشتوانه‌ای شرعی کند، مسیر حکمرانی‌اش را بسیار ایمن کرده است. عباسیان نیز مانند حکومت‌های قبل از خود در پی کسب مشروعیت برای حکومت بودند، اما چون مانند امویان تهی از مشروعیت حقیقی بودند، ناگزیر به جعل آن پرداختند.

عباسیان در ابتدا مبنای مشروعیت خود را از طریق فرزند محمد بن حنفیه، عبدالله بن محمد ملقب به ابوهاشم اثبات می‌کردند. آنان می‌گفتند پس از آن‌که ابوهاشم به دست یکی از خلفای اموی مسموم شد، امامت خود را به محمد بن علی بن عبدالله تفویض کرد (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۷) که وی نوه عباس، عموی پیامبر، بود و از طریق وی امامت به خلفای عباسی رسید. این نشان می‌دهد که آنان در ابتدا خلافت حضرت علی(ع) را قبول داشتند و خلافت خود را امتداد خلافت امیرالمؤمنین می‌دانستند و در مقابل، خلافت شیخین را قبول نداشتند. برای مثال، داوود بن علی، برادر محمد بن علی بن عبدالله بن عباس، در اولین روز خلافت سفاح، اولین خلیفه عباسی، به این مطلب تصریح کرد. وی هنگامی که سفاح در مسجد کوفه برای اخذ بیعت بالای منبر رفته بود، گفت: «پس از رسول خدا(ص) در این جایگاه (خلافت) شخصی سزاوارتر از علی بن ابی‌طالب و کسی که پشت سر من ایستاده است، قرار نگرفت» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۰).

اما عباسیان در ادامه و به هنگام خلافت منصور، دومین خلیفه عباسی، راه خلافت را برگرداندند و با استفاده از نظریه «وراثت اعمام»، عباس، عموی پیامبر(ص)، را بر امیرالمؤمنین، پسرعموی پیامبر(ص)، مقدم کردند و وی را وارث به حق رسول خدا(ص) دانستند. با این تقریر، دیگر خلافت آنان امتداد خلافت امیرالمؤمنین نبود، بلکه اولاد عباس خلافت را از عباس به ارث بردند. در کتاب أخبار الدولة العباسیه این باور آنان چنین نقل می‌شود:

إِنَّ الْإِمَامَةَ كَانَتْ لِلْعَبَّاسِ عَمِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّهُ كَانَ أَوْلَى النَّاسِ بِهِ وَأَقْرَبَهُمْ إِلَيْهِ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَبَّاسِ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ أَبُو الْعَبَّاسِ، ثُمَّ أَبُو جَعْفَرٍ، ثُمَّ الْمَهْدِيُّ، ثُمَّ مَدَهَا فِي وَلَدِ الْمَهْدِيِّ فَهِيَ قَائِمَةٌ فِيهِمْ إِلَى الْيَوْمِ (مجهول، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۵).

با توجه به این مسئله، به سؤال متوکل در گزارش مورد پژوهش بازمی‌گردیم. متوکل از علی بن محمد که از وی سعایت شده، می‌پرسد: پسران پدرت درباره عباس بن عبدالمطلب چه می‌گویند؟ هدف متوکل از این پرسش آن است که بداند وی همراه بنی‌عباس است یا علیه آنان، چرا که پاسخ این سؤال نشان می‌دهد او مانند عباسیان، عباس

عموی پیامبر(ص) را وارث رسول خدا(ص) می‌داند یا علی بن ابی‌طالب(ع) را در این جایگاه می‌داند. علی بن محمد جوابی دوپهلوی می‌دهد و با زیرکی از پاسخ فرار می‌کند. کانونِ قرینهٔ سوم اینجاست که محمد بن جعفر (پدرِ علی)، از شورشیان علویِ ضد عباسی بود. او با تحریکِ پسرش علی (شخص مورد بحث)، به قیام برخاست و بیعت ستاند. علی و پدرش از مخالفان دستگاه خلافت بودند و پیوسته بر آن می‌شوریدند، تا زمانی که محمد بن جعفر دست از قیام برداشت و اعلام توبه کرد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۵۳۷-۵۴۰). طبیعی است که پس از فوت محمد، پسرش علی، همچنان تحت نظر عباسیان باشد تا مبادا دوباره هوای براندازی به سرش بزند. تمام این موارد، قرینه است بر این که علی بن محمد داستان ما همین همانی باشد.

#### ۴-۴. دیدگاه دکتر شوقی ضیف

به نظر می‌رسد اولین نویسنده‌ای که به موضوع پژوهش حاضر توجه کرد، دکتر احمد شوقی ضیف است. او با توجه به گزارش مسعودی، منشد شعر را ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر العلوی، ملقب به حِمانی می‌داند. او می‌نویسد سخن چینیان به متوکل اطلاع دادند که حِمانی در خانه‌اش سلاح جمع‌آوری می‌کند و منزلش تبدیل به پایگاه شیعیان برای قیام شده است. متوکل سپاهی را روانهٔ منزل وی کرد. شوقی ضیف سپس به گزارش مجلس شعرخوانی به نقل از تاریخ مسعودی می‌پردازد (ضیف، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۳۹۲، ۴۷۴).

نکتهٔ بسیار تأمل‌برانگیز این است که شوقی ضیف مصدر نقل خود را کتاب مروج الذهبِ مسعودی معرفی می‌کند، اما شخص مورد بحث را بر علی، پسر محمد دیباجه یعنی همان علی بن محمد حمانی تطبیق می‌کند و حتی احتمال نداده است که وی شاید امام هادی(ع) باشد. گویا وی نسخه‌ای از مروج الذهب را در اختیار داشته که در آن نسب علی بن محمد دستخوش خطای کاتبان نشده بوده است. از جمله شواهدی که نشان می‌دهد نسخهٔ شوقی ضیف متفاوت است این که به جای «ولد ابیک»، «آل بیتک» را نگاشته است (ضیف، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۳۹۳).

#### ۴-۵. خلط میان دو واقعه؛ گزارش‌های مشابه

الف. محمد بن علی کراجکی (قرن پنجم) در کنز الفوائد می‌نویسد:

آورده‌اند که یکی از امامان را سلطان آن زمان احضار کرد. به گمانم که آن امام محمد بن علی الرضا (امام جواد) بوده و آن سلطان متوکل. گویند چون بر او وارد شد دیدش زیر گنبدی پر زیور نشسته در میان بستانی و جام می بر دست دارد و خواست آن را به امام دهد. آن حضرت سر باز زد و فرمود: ما خاندانی باشیم که هرگز گوشت و خون ما با می نیالوده. متوکل گستاخانه به امام گفت: برای من شعر بخوان و حضرتش چنین خواند. ... راوی گفت: متوکل در پی شنیدن این اشعار تکان‌دهنده، جام می را بر زمین زده و عیشش در هم شکست (کراچی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۱).

شبهات‌های گزارش کراچی با گزارش مسعودی را این‌گونه می‌یابیم: دعوت شدن فرد توسط سلطان؛ خوردن و تعارف خمر توسط سلطان به آن فرد؛ خواندن شعر توسط آن فرد و اثرپذیری سلطان. اما تفاوت‌های گزارش کراچی با گزارش مسعودی چنین است: - در گزارش مسعودی، از علی بن محمد سعایت شده و از این‌رو به دربار سلطان جلب شده، اما در گزارش کراچی به علت احضار سلطان اشاره نشده است. - مسعودی گزارش خود را با سند، و اسم افراد را معین می‌آورد، اما کراچی گزارش خود را بی سند و نام افراد را به ظن و گمان ذکر می‌کند.

به نظر می‌رسد آنچه مرحوم کراچی نقل کرده، نوعی فولکور<sup>۱</sup> است و ریشه در باورهای عامیانه شیعیان دارد. گویا کسی از محدثان، چه پیش از وی و چه پس از وی، به این نقل توجه نداشته و آن را ذکر نکرده است. به تعبیری، کراچی در نقل این واقعه متفرد است. با توجه به شواهد، به نظر می‌رسد نباید نقل کراچی را در عرض نقل مروج الذهب دانست، بلکه باید آبخور غیررسمی این نقل را نیز همان مروج الذهب دانست. نیز اشکال دیگر نقل کراچی این است که داستان را به امام جواد(ع) منتسب کرده، درحالی‌که این امام همام در زمان متوکل نبوده‌اند و به دست معتصم (دو خلیفه قبل‌تر) شهید شده بودند.

ب. برخی منابع کهن چون الکافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۹۹)، خبر سعایت و واریسی

منزل امام را نقل می‌کنند، اما سخنی از بزم متوکل و شعرخوانی نزد وی نمی‌کنند. شیخ مفید در الارشاد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۰۲) نیز به طریقی که به کلینی می‌رسد خبر را نقل می‌کند. به دلیل رعایت اختصار، متن کامل ماجرا را بیان نمی‌کنیم و به شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با گزارش مسعودی می‌پردازیم.

شباهت‌های دو گزارش را این‌گونه می‌یابیم: شخصی از امام نزد متوکل سعایت کرده است؛ متوکل شبانه دستور تفتیش منزل امام را داده است؛ امام با هیئت ویژه‌ای مشغول عبادت خدا بوده است؛ آنچه ادعا شده بود نزد امام یافت نمی‌شود؛ مبلغی به امام پرداخت شد.

تفاوت‌های این دو گزارش را علاوه بر بستر کاملاً متضادشان (مرض متوکل و نذر مادرش برای خوب شدن وی که در گزارش کافی هست و در مروج الذهب نیست)، این‌گونه می‌یابیم:

- در گزارش مسعودی، علی بن محمد به مجلس متوکل جلب شد، درحالی که در گزارش کلینی، مأمور متوکل صرفاً اموال یافت‌شده را به دربار می‌برد.
- در گزارش مسعودی، چیزی نزد علی بن محمد نیافتند، اما در گزارش کلینی، دو کیسه پول که مادر متوکل به امام هادی (ع) داده بود به همراه شمشیری نزد امام بود.
- در گزارش مسعودی، تعارف شراب و انشاد شعر (دو مؤلفه اصلی این گزارش) رخ داد، برخلاف گزارش کلینی.
- در گزارش مسعودی، متوکل امیرالمؤمنین خوانده می‌شود، برخلاف گزارش کلینی.
- در گزارش مسعودی، متوکل ۴۰۰۰ درهم به علی بن محمد بخشید، اما در گزارش کلینی، اموال امام که ۴۰۰ دینار در یک کیسه بود و کیسه دیگر نذر مادر متوکل بود، به امام بازگردانده شد و متوکل فقط کیسه‌ای به آن افزود.
- از گزارش کلینی، مفید و دیگران می‌توان به یکی از ریشه‌های خلط انتساب این واقعه به امام هادی (ع) پی برد، زیرا چنان‌که گفته شد، میان این دو شباهت‌هایی هست. ناگفته نماند که «ابراهیم بن محمد الطاهری» که در سند نقل کلینی قرار دارد، مجهول است. این ناشناختگی، اساس پذیرش گزارش مشابه را که امام هادی (ع) در آن نقش آفرین است زیر سؤال می‌برد. چه‌بسا این گزارش به همان آسیب گزارش کراچکی مبتلا باشد.



## ۴-۶. سند ادبی گزارش

بررسی سند این گزارش علاوه بر این که به ما کمک می‌کند وقوع آن را مستبعد ندانیم، قرآینی را به دست می‌دهد که نشان می‌دهد علی بن محمد یادشده در گزارش، امام هادی (ع) نیست، بلکه علی بن محمد علوی حماني شاعر است. این گزارش تک‌سند است. مسعودی سند روایت را چنین ذکر می‌کند: «وحدّث أبو عبدالله محمد بن عرفة النحوی قال: حدّثنا محمد بن یزید المبرّد قال: ... الخبر». در سند خیر مسعودی، تنها دو راوی وجود دارد: محمد بن یزید مبرد و ابو عبدالله محمد بن عرفة.

### ۴-۶-۱. محمد بن یزید مبرّد

وی متولد ۲۱۰ و متوفای ۲۸۵ قمری (حموی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۶۷۹)، راوی اول خبر و از علمای ادبیات عرب است. خطیب بغدادی در کتاب تاریخ بغداد و ذیوله درباره مبرد می‌نویسد: «شیخ أهل النحو وحافظ علم العربیه» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۵۱). ابن‌خلکان در وفیات الاعیان درباره او می‌گوید: «إماماً فی النحو واللغة، وله التالیف النافعة فی الأدب» (ابن‌خلکان، ۱۹۰۰، ج ۴، ص ۳۱۴). دیگران نیز مشابه چنین تعبیراتی برای وی داشته‌اند.<sup>۱</sup> اما در کتب رجالی شیعه، نامی از وی نیست. اکثر تألیفات وی در موضوع ادبیات عرب است، مانند دو کتاب معروفش به نام الکامل فی اللغة والأدب، و المقتضب. مبرد ماجرای مجلس متوکل را روایت کرده است، اما روشن نیست از کجا نقل می‌کند. آیا خود حاضر در مجلس بوده یا نقل این جریان را شنیده است؟ با تکیه بر برخی گزارش‌ها، مبرد در طول عمر خود با متوکل ملاقات داشته است (مسعودی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷۴). اما در گزارش مورد نظر، شاهدی بر گزارش حسی وی نیست. مبرد نه در کتاب الکامل و نه در هیچ یک از دیگر تألیفاتش، اشاره‌ای به این ماجرا نمی‌کند.

### ۴-۶-۲. ابو عبدالله محمد بن عرفة نحوی

وی راوی دیگر این نقل است. گویا در ذکر نام این راوی در نسخه فعلی مروج الذهب کلمه «ابراهیم» افتاده است. نام کامل این راوی «ابو عبدالله ابراهیم بن محمد بن عرفة»

---

۱. نک: ابن‌کنیر، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۹۱؛ حموی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۶۷۸؛ ابن‌عماد، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۵۶؛ ابن‌جویری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۳۸۸.

نحوی است. لقب وی «نفظویه» بوده و طبق نقل ابن خلکان، متولد ۲۴۰ و متوفای ۳۲۳ قمری است (ابن خلکان، ۱۹۰۰، ج ۱، ۴۷). وی از شاگردان میرد است (حموی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۴). زبیدی در وصف او می‌نویسد: «كان أديباً متفتناً في الأدب» (زبیدی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۵۴) از وی نیز در کتب رجالی شیعه سخنی به میان نیامده است.<sup>۱</sup>

بر اساس بررسی طبقه، بین مسعودی و نفظویه و بین نفظویه و استادش، میرد، اتصال برقرار است و حدیث ارسال ندارد. همین امر به اعتبار اصل گزارش یاری می‌رساند. نیز امام هادی/حمانی، متوکل و میرد در یک طبقه بودند.

با توجه به آنچه گفته شد، دو شخصیت ادیب و آشنا به شعر و ادبیات عرب، راویان این واقعه‌اند و گزارش مجلس مسعودی در نوشته اهل ادب نقل شده نه اصحاب روایت از امامان (ع). این دریافت، ما را به این سمت می‌برد که به احتمال قوی، علی بن محمد در گزارش نیز از حلقه شعر و ادب باشد، یعنی همان حمانی. به همین دلیل است که این گزارش مورد توجه این گروه قرار گرفته و در تراش روایی کهن جای نداشت است.

#### ۴-۷. گزارش ناتوانی متوکل از کشاندن امام به مجلس شراب

متوکل عباسی مرد سیاسی بود و از هر طریق می‌کوشید تا با اهل بیت رسول خدا (ص) دشمنی کند. یکی از کارهای وی در این جهت، بدنام کردن امام هادی (ع) و تخریب شخصیتی ایشان بود. امام بنابر برخی گزارش‌ها، چنان جاذبه‌ای داشت که خاص و عام، خواسته و ناخواسته ایشان را محترم می‌شمردند.<sup>۲</sup> از سیاست‌های متوکل در تخریب شخصیتی امام، استفاده از بستگان حضرت بود تا با سوءاستفاده از این قرابت بتواند در میان مردمان، شخصیت امام هادی (ع) را تخریب کند. او هنگامی که دریافت نمی‌تواند

۱. نک: حموی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ابن انباری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۹۴؛ قطعی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ابن کنیر، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۲۰۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۵۷؛ ابن عماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۲۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۳، ص ۳۵۰.

۲. «حَدَّثَ أَبُو ظَاهِرِ الْحُسَيْنِ بْنُ عَبْدِ الْقَاهِرِ الطَّاهِرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأَسَدِيِّ الْعَلَوِيُّ قَالَ: كُنْتُ عَلَى بَابِ الْمُتَوَكِّلِ وَأَنَا صَبِيٌّ فِي جَمْعٍ مِنَ النَّاسِ مَا بَيْنَ طَالِيٍّ إِلَى عَبَّاسِي إِلَى جُنْدِي وَكَانَ إِذَا جَاءَ أَبُو الْحَسَنِ تَرَجَّلَ النَّاسُ كُلُّهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: لِمَ نَتَرَجَّلُ لِهَذَا الْغُلَامِ وَمَا هُوَ بِأَشْرَفِنَا وَلَا بِأَكْبَرِنَا سِنًا، وَاللَّهِ لَا تَرَجَّلْنَا لَهُ. فَقَالَ لَهُ أَبُو هَاشِمِ الْجَعْفَرِيُّ: وَاللَّهِ لَتَرَجَّلَنَّ لَهُ صَاغِرِينَ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ أَقْبَلَ حَتَّى تَرَجَّلُوا أَجْمَعِينَ. فَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ: أَلَيْسَ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ لَا تَتَرَجَّلُونَ؟ فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا مَلَكْنَا أَنْفُسَنَا حَتَّى تَرَجَّلْنَا» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹۸).

امام را به مجلس بزم خود بکشاند تا به هدفش نائل گردد، به پیشنهاد اطرافیان تصمیم گرفت موسی، برادر امام، را به بزم خود دعوت کند و سپس بین مردم شایع سازد که ابن الرضا (امام هادی(ع)) را به مجلس می‌گساری خود کشانده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۲؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۰۷؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۸۱).

راوی در گزارش خود، سخن متوکل را که درخواست راهکار از درباریان برای بدنام کردن امام بود، به صورت ماضی استمراری نقل می‌کند (کان المتوکل یقول ویحکم قد أعیانی أمر ابن الرضا)، که دلالت بر آن دارد خلیفه عباسی همواره به دنبال این چنین فرصتی بود تا امام هادی(ع) را به مجلس بزم خود بکشاند. البته به تصریح خود هیچ‌گاه در این امر موفق نشد. بر اساس همین گزارش، متوکل حتی موفق نشد موسی را به مجلسش بکشاند. او سه سال پیاپی هر روز به دنبال موسی می‌فرستاد، اما مشکل و مانعی برای موسی پیش می‌آمد که نمی‌توانست به دربار متوکل برود. پس از این سه سال، متوکل به قتل رسید و به خواسته‌اش نرسید. نکته مهم گزارش برای ما این است که متوکل تا پیش از این تدبیر، از نیامدن امام به دربار گلایه می‌کند، یعنی موردی پیش نیامده بود که امام حتی به‌زور به مجلس بزم او حاضر شود. پس از این تدبیر نیز تا سه سال درگیر کشاندن موسی به بزم بود که آن هم حاصل نشد تا این که متوکل به قتل رسید. پس امام هیچ‌گاه به بزم متوکل پا نهد و این نشان می‌دهد که علی بن محمد در گزارش مسعودی، امام هادی(ع) نبوده است.

#### ۸-۴. خالی بودن کتب امامیه از انتساب این شعرخوانی به امام هادی(ع)

نقل مسعودی در میان شیعیان نقل رایجی نبود، بلکه تا حدود ۳۸۰ سال مسکوت مانده بود تا آن‌که علامه حلی در کتاب منهاج الکرامه به نقل گزارش پرداخت. پس از علامه، مرحوم دیلمی (م ۸۴۱ق) این شعر را در إرشاد القلوب إلی الصواب ذکر کرد، اما هیچ اشاره‌ای به ماجرای امام هادی(ع) و متوکل نکرد و شعر را در هشت بیت، آن‌هم با اندکی تفاوت نقل نمود و به برخی از اهل دل نسبت داد. مرحوم دیلمی از علمای امامی‌مذهب بود و از او این انتظار می‌رفت چنانچه این شعر انشاد امام هادی(ع) می‌بود، به آن اشاره می‌کرد. (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹). پس از وی در قرن نهم علی بن حسین بن معین‌الدین

میبدی این شعر را به ۲۵ بیت رساند و آن را به امیرالمؤمنین(ع) نسبت داد (میبدی، ۱۴۱۱، ص ۳۲۱).

### نتیجه‌گیری

با توجه به قراین متعدد حدیثی، تاریخی، متنی و سندی، از سویی، پذیرش تطبیق علی بن محمد بر امام هادی(ع) در گزارش مسعودی دشوار، و از سویی دیگر، تطبیق او بر علی بن محمد بن جعفر حِمانی سهل می‌نماید. در گزارشی که مسعودی خود در مروج الذهب به‌اجمال نقل کرده و شخصیت محوری آن علی بن محمد حِمانی است، جزئیاتی وجود دارد که به‌شدت با جزئیات گزارش مورد بررسی این مقاله همخوان است و احتمال این‌همانی را بالا می‌برد. این احتمال وقتی فزونی می‌یابد که می‌بینیم در نسخ خطی مروج الذهب، تشویش و ابراز سلیقه کاتبان در بیان نسب علی بن محمد به چشم می‌خورد. گویا در تطبیق علی بر امام هادی(ع) اجتهادی کرده‌اند که چه‌بسا مسعودی به آن راضی نبوده است. در کنار این شواهد، یافتیم که پرونده سیاسی علی حِمانی و پدرش محمد نزد حکومت وقت، به‌شدت متناسب با فضای گزارش مسعودی از مجلس متوکل با علی بن محمد است. دیدگاه ارتکازی شوقی در تطبیق علی بن محمد بر حِمانی نیز قابل توجه و یاری‌رسان به اثبات فرضیه پژوهش بود. بررسی روایاتی در کتب حدیثی امامیه درباره آزاررسانی متوکل به امام هادی(ع) نیز نشان داد گویا تشابه محدود آنها با گزارش بزم متوکل و حمانی، سبب تطبیق نادرست بر امام هادی(ع) شده است. بررسی سند گزارش مسعودی، نشان داد که تناسب سند ادیبانه با حمانی بیش از تناسب با امام هادی(ع) است. بی‌توجهی کتب امامیه در انتساب این شعرخوانی به امام هادی(ع) نیز شاهدهی در کنار سایر شواهد است. این پژوهش، برخی نتایج فرعی را نیز به دست داد: نمی‌توان این گزارش را در شمار قراین سیره امامان(ع) بر شعرخوانی شمرد. نیز نمی‌توان گفت امام، حاکم جائر را با واژه «امیرالمؤمنین» خطاب کرده است، همچنان‌که نمی‌توان از این گزارش استفاده کرد که امام پذیرفته باشد حاکم جائر دین ایشان را ادا کرده باشد.

## فهرست منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاريخ، بیروت: دار صادر - بیروت.
۲. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۵ق). نزهة الألباء فی طبقات الأدباء. اردن: مكتبة المنار.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن خلکان، احمد بن محمد. (۱۹۰۰م). وفيات الأعیان. بیروت: دار صادر.
۵. ابن عماد، عبدالحی بن احمد. (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی أخبار من ذهب. بیروت: دار ابن کثیر.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸ق). البداية والنهاية. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). كشف الغمة فی معرفة الأئمة. تبریز: بنی هاشمی.
۸. امینی، عبدالحسین. (۱۴۱۶ق). الغدير فی الكتاب والسنة والأدب. قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.
۹. جمعی از نویسندگان، دانشنامه جهان اسلام. (بی تا). تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۹ش). منهاج الكرامة فی معرفة الإمامة. مشهد: تاسوعا.
۱۱. حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۴۱۴ق). معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب). بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۱۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد وذيوله. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. داداش نژاد، منصور: شریفی، لیلا. (۱۳۹۶ش). بررسی سیر تطور گزارش شعرسرای امام هادی(ع) نزد متوکل. تاریخ اسلام، ۱۸(۷۱)، ۸۳-۱۰۲. DOI: 10.22081/HIQ.2018.65464
۱۴. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: الشریف الرضی.
۱۵. ذاکری، علی اکبر. (۱۳۹۶ش). پژوهشی درباره اشعار امام هادی(ع) در بزم متوکل. سخن تاریخ، ۱۱(۲۶)، ۹۳-۱۱۲.
۱۶. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). تاریخ الإسلام و وفيات المشاهير والأعلام. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. زبیدی، محمد بن حسن. (۱۹۸۴م). طبقات النحویین واللغویین. مصر: دار المعارف.
۱۸. ضیف، شوقی. (۱۴۲۸ق). تاریخ الأدب العربی. قم: ذوی القربی.
۱۹. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم والملوک. بیروت: دار التراث.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۲. عمری، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). المجدی فی أنساب الطالبيين. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

۲۳. قفطی، علی بن یوسف. (۱۴۰۶ق). إنباه الرواة علی أنباه النحاة. قاهره و بیروت: دار الفكر العربی - مؤسسة الكتب الثقافیة.
۲۴. کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. قم: دار الذخائر.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الكتب الإسلامیة.
۲۶. مجهول، (۱۳۹۱ق). أخبار الدولة العباسیة و فیه أخبار العباس و ولده. بیروت: دار الطلیعه.
۲۷. مدرس تبریزی، محمد علی. (۱۳۶۹ش). ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب. تهران: کتابفروشی خیام.
۲۸. مسعودی «الف»، علی بن حسین. (بین ۳۳۳ تا ۳۳۶ق [تاریخ تألیف]). مروج الذهب، (نسخه خطی، تاریخ کتابت: ۱۰۸۵ق). تهران: کتابخانه مجلس شورای ملی. شماره ۸۷۰۴.
۲۹. مسعودی «ب»، علی بن حسین. (بین ۳۳۳ تا ۳۳۶ق [تاریخ تألیف]). مروج الذهب، (نسخه خطی، تاریخ کتابت: ۱۰۶۸ق). تهران: کتابخانه مجلس شورای ملی. شماره ۸۲۲۳.
۳۰. مسعودی «ج»، علی بن حسین. (بین ۳۳۳ تا ۳۳۶ق [تاریخ تألیف]). مروج الذهب. (نسخه خطی). اسکندریه: کتابخانه اسکندریه.
۳۱. مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۲۶ق). إثبات الوصیة للإمام علی بن أبی طالب. قم: انصاریان.
۳۲. مسعودی، علی بن حسین. (بی تا). مروج الذهب و معادن الجواهر. بیروت: بی تا.
۳۳. مفید، محمد بن محمد عکبری (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۴. میبدی، حسین بن معین الدین. (۱۴۱۱ق). دیوان أمير المؤمنین (ع). بی جا: دار نداء الإسلام للنشر.
۳۵. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.



## An Essay on Affective Strategies for Moral Education in Epistle 31 of Nahj al-Balāghah

Mohammad Sobhani-nia,<sup>1</sup> Seyedeh Masoumeh Mousavi<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature, University of Kashan, Kashan, Iran (**Corresponding Author**). Email: sobhaninia41@yahoo.com

2. MA in Nahj al-Balaghah, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: masoumeh.ou@gmail.com

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**

Research Article

**Received:**

September 08, 2023

**Accepted:**

July 31, 2024

**Keywords:**

Education, Ethics, Emotional Method, Nahj al-Balāghah, Epistle 31 of Nahj al-Balāghah.



*Moral education constitutes one dimension of education, wherein the educator actively seeks to modify and rectify the learner's undesirable characteristics and conduct. Nevertheless, these pedagogical endeavours necessitate distinct methodologies. The pedagogical approaches prevalent within secular educational frameworks have undergone continuous transformation and development owing to an incomplete comprehension of the multifaceted nature of human beings. The disparities among these methodologies compel us to scrutinize more dependable approaches grounded in divine revelation and the teachings of those who have been nurtured within the school of revelation. Indisputably, the Nahj al-Balāghah, following the Holy Qur'an, stands as one of the preeminent compilations of Hadith, offering invaluable guidance for the moral education of humanity. Within the corpus of Imam 'Alī's (p.b.u.h) teachings, Letter 31 occupies a unique position as a pedagogical charter. In this epistle, he comprehensively addresses diverse cognitive, affective, and behavioural strategies for moral education. This inquiry, employing a descriptive-analytical methodology and relying on library-based research, concentrates exclusively on the affective dimension of moral education as delineated in Imam 'Alī's Thirty-First Letter, endeavouring to introduce a variety of practical strategies within this domain.*

**Cite this article:** Sobhani-nia, M., Mousavi, S., M. (2024). An Essay on Affective Strategies for Moral Education in Epistle 31 of Nahj al-Balāghah. *Hadith Doctrines*, 7(13), 71-98.

<https://doi.org/10.30513/hd.2023.4855.1182>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## جستاری در روش‌های عاطفی تربیت اخلاقی

### در نامه ۳۱ نهج البلاغه

محمد سبحانی نیا،<sup>۱</sup> سیده معصومه موسوی<sup>۲</sup>

۱. استادیار، گروه معارف، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول).

sobhaninia41@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد رشته نهج البلاغه، گروه معارف، دانشکده ادبیات، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

masoumeh.ou@gmail.com

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

یکی از ابعاد تربیت، تربیت اخلاقی است که مربی برای اصلاح و تغییر در صفات و رفتار ناپسند مرتبی فعالیت‌هایی را انجام می‌دهد. اما این تلاش‌های تربیتی روش‌های مربوط به خود را می‌طلبد. روش‌های تربیتی مکاتب بشری به دلیل عدم شناخت کامل از تمام ساحت‌های وجودی انسان، همواره در حال تغییر و تحول بوده است. اختلاف در این روش‌ها ما را به بررسی روش‌های مطمئن‌تری فرا می‌خواند که خاستگاهش وحی الهی و کلام پرورش‌یافتگان مکتب وحیانی باشد. بی‌تردید نهج البلاغه پس از قرآن مجید یکی از بهترین مجموعه‌های حدیثی است که در تربیت اخلاقی انسان‌ها روش‌هایی را به بشریت عرضه کرده است. در میان سخنان حضرت علی(ع)، نامه ۳۱ به‌عنوان منشور تربیتی، از جایگاه خاصی برخوردار است. حضرت در این نامه به روش‌های مختلف شناختی و عاطفی و رفتاری تربیت اخلاقی می‌پردازد. این مقاله فقط ناظر به بُعد گرایشی یا عاطفی است و با تکیه بر شیوه توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای، روش‌های عاطفی تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج البلاغه را شناسایی کرده و توانسته است روش‌های مختلف کاربردی را به دست دهد.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۱۲

کلیدواژه‌ها:

تربیت، اخلاق، روش عاطفی، نهج البلاغه، نامه ۳۱ نهج البلاغه.



استناد: سبحانی نیا، محمد؛ موسوی، سیده معصومه. (۱۴۰۳). جستاری در روش‌های عاطفی تربیت اخلاقی در نامه ۳۱

نهج البلاغه. آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۳)، ۷۱-۹۸. <https://doi.org/10.30513/hd.2023.4855.1182>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



## مقدمه

یکی از نیازهای ضروری انسان‌ها برای قرار گرفتن در مسیر صحیح زندگی تربیت اخلاقی است. انسان‌ها در راه رشد و کمال ویژگی‌هایی منحصر به فرد دارند که هر یک نیازمند روش‌های تربیتی خاص خود است. روش‌های تربیت اخلاقی مجموعه‌ای از روش‌ها با هدف ایجاد تحول و تغییری است که ابعاد احساسی، فکری و رفتاری فرد را در بر می‌گیرد و با فراهم شدن زمینه‌های خاص آموزشی و پرورشی، موجب شکوفایی و تثبیت ارزش‌های اخلاقی می‌شود.

هر مکتبی با توجه به جهان‌بینی خاص خود و نگرشی که به انسان و هستی دارد، روش‌های تربیتی ویژه‌ای را پیشنهاد کرده است. این پرسش مطرح می‌شود که از رهنمودهای حضرت علی(ع) و سخنان حکیمانۀ ایشان که همه‌زمان‌ها و نسل‌ها را پوشش می‌دهد، برای تربیت اخلاقی چه روش‌های شناختی قابل استخراج است؟ برای پاسخ به این سؤال به سراغ نامه ۳۱ نهج البلاغه رفتیم که بعضی از شارحان نهج البلاغه این کتاب را انجیل امت مسلمان دانسته‌اند (هاشمی خوبی، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۴). نامه ۳۱ دریایی از معارف و آموزه‌های دینی و اخلاقی و در حقیقت، منشوری از بهترین روش‌های تربیت اخلاقی برای تمام کسانی است که دل در گرو اخلاق دارند. امام علی(ع) در این نامه روش‌های مختلف شناختی و عاطفی و رفتاری را ارائه نموده است. در این مقاله با تکیه بر این نامه صرفاً به روش‌های عاطفی تربیت اخلاقی می‌پردازیم.

## ۱. ضرورت و اهمیت تحقیق

هرچند مکاتب بشری بر اساس تجربه، به روش‌هایی جهت تربیت مطلوب دست یافته‌اند، اما از آنجا که روش‌های تجربی بشری، ناظر بر تربیت روحانی انسان نیست، همواره در حال تغییر و تحول و آزمون و خطاست. وجود این اختلافات در ارائه روش‌های تربیتی ایجاب می‌کند اولیا و مربیان از روش‌های مطمئن‌تری بهره ببرند. بی‌تردید، «تربیت اسلامی» چون اعتبار و رَوایی خود را از سرچشمۀ زلال وحی دریافت می‌کند، از اعتماد بیشتری برخوردار خواهد بود. برخلاف نظام‌های متداول تربیتی که معمولاً از اهداف و جهات الهی تهی‌اند، آموزه‌های مکتب وحیانی اسلام بر پایه‌ی معنویات و جهان‌بینی الهی استوار

است و جهان را از حوزه تنگ ماده‌پرستی فراتر می‌نگرد و تعلیم و تربیت را بر اساس خداباوری آموزش می‌دهد. در میان سخنان گهربار ائمه(ع)، سخنان امیرالمؤمنین(ع) جایگاه عظیمی دارد. خوشبختانه روش‌های تربیت اخلاقی به گونه‌ای در این کتاب، به‌ویژه در نامه ۳۱ بیان شده است که تمام عرصه‌های فردی، خانوادگی، اجتماعی و غیره را سامان می‌بخشد. اولیا و مربیان و نهادهای فرهنگی و آموزشی کشورمان جهت تعلیم و تربیت اخلاقی صحیح علم‌آموزان می‌توانند با به‌کارگیری روش‌های مذکور، در تربیت دانش‌آموزان و دانشجویان موفق شوند.

## ۲. پیشینه تحقیق

درباره روش‌های تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه به‌جز یک مقاله، پژوهشی صورت نگرفته است. همایون رستمی و همکاران با مقاله «روش‌های مشترک تربیت اخلاقی در قرآن و نامه ۳۱ نهج‌البلاغه» نگاهی اجمالی به روش‌های تربیت اخلاقی داشته و فقط یک مثال از نامه ۳۱ را برای هر کدام از روش‌ها یادآور شده‌اند (رستمی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۹۹-۱۲۲). البته عنایت‌الله شریفی تحقیقی با عنوان «روش‌های تربیت اخلاقی در نهج‌البلاغه» ارائه نموده است که محور پژوهش آن، نامه ۳۱ نهج‌البلاغه نیست (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۷۷-۱۰۰). بنابراین، در عرصه تحقیق و پیشینه تحقیقات مرتبط با این موضوع، خلا و کاستی قابل توجهی دیده می‌شود. اما درباره تربیت اخلاقی به طور عام، کتب و مقالاتی تألیف شده است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. کتاب ماه مهرپرور نوشته مصطفی دلشاد تهرانی، تربیت و روش‌های تربیتی در نهج‌البلاغه را بررسی می‌کند.

۲. کتاب منشور تربیت نوشته محمدعلی انصاری، نامه ۳۱ نهج‌البلاغه را به طور کامل شرح داده است.

۳. کتاب گفتاری پدرانه نوشته غلامرضا ادبی که شرحی بر نامه ۳۱ نهج‌البلاغه است.  
۴. کتاب تربیت در نهج‌البلاغه نوشته دکتر محسن فرمهینی فراهانی که در آن جنبه‌های مختلف تربیت اخلاقی از جمله مفهوم تربیت، اهمیت و ضرورت تربیت، عوامل تربیت و اهداف تربیت در خطبه‌های نهج‌البلاغه بررسی شده است.

۵. همایون رستمی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «نظام تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج البلاغه» نظام تربیت اخلاقی شامل اصول، بنیادها، اهداف و روش‌های تربیت اخلاقی را با ذکر یک مثال و به اختصار بررسی نموده‌اند (رستمی؛ بهشتی؛ ایمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۳-۲۰).

### ۳. مفاهیم تحقیق

پیش از ورود به بحث، لازم است به مفاهیم مطرح شده در تحقیق اشاره کنیم.

#### ۱-۳. معنای اخلاق

«اخلاق» در لغت به معنای خوی‌ها، طبیعت باطنی، سرشت درونی، طبع، مروت، و خوش‌رفتاری است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۳۷). راغب در مفردات می‌گوید: «اخلاق جمع خُلُق به معنای صورت و سیرت باطنی است، چنان‌که «خَلَق» به معنای شکل و صورت ظاهری است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹).

اخلاق در اصطلاح، به ملکات و صفات پایدار یا ساختار شخصیتی خاص گفته می‌شود که از رفتارهای ویژه بدون نیاز به اندیشه و تأمل سرچشمه می‌گیرد (ابن مسکویه، بی‌تا، ص ۴۱).

#### ۲-۳. معنای تربیت

«تربیت» در لغت به معنای پروردن، پروراندن، پرورش دادن، ادب و اخلاق به کسی یاد دادن است (عمید، ۱۳۷۷، ص ۳۱۱). واژه «تربیت» در اصل، عربی است و از ریشه «ربو» یا «ربب» گرفته شده است. از سخن اهل لغت چنین فهمیده می‌شود که در هر دو ریشه، به نوعی می‌توان معنای زیادت و رشد را یافت و کاربردهای مختلف آن نیز این معنا را دارد. از نظر راغب، «ربو» ریشه اصلی و اولی و «ربب» ریشه فرعی واژه تربیت است. نکته مهم در معناشناسی او تدریجی بودن تربیت است که امری است قابل توجه و بسیار مهم (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۴۰).

اما در مورد معنای اصطلاحی تربیت، اتفاق نظر وجود ندارد. تعریف اصطلاحی «تربیت» در هر مکتبی با توجه به نگرش انسان‌ها، متفاوت است. استاد مطهری تربیت را پرورش دادن و به فعلیت در آوردن استعدادها درونی تعریف کرده است. (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۵۵۱). یکی از محققان، تربیت را به معنای رفع موانع و ایجاد مقتضیات برای

شکופا کردن استعداد های انسان در جهت کمال مطلق می‌داند (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۴). تربیت باغبانی وجود انسان و بسترآفرینی رویش و جوانه‌های وجود انسان است. واژه «تربیت» در قرآن نیامده است، اما فعل آن و کلمه «رب» به کار رفته است، مانند آیه ۱۸ سوره شعراء و آیه ۲۷۶ سوره بقره. مراد از تربیت در مقاله پیش‌رو چگونگی فرایند ارتباط بین مربی و متربی است.

### ۳-۳. تربیت اخلاقی

تربیت اخلاقی را که یکی از زیرمجموعه‌های تربیت است، می‌توان جزو حوزه و قلمرو خاصی از تربیت دانست. تربیت اخلاقی یعنی شیوه و چگونگی ایجاد صفات و رفتارهای اخلاقی در فرد و دور کردن صفات و رفتارهای ضد اخلاقی از او (همت بناری، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲). فلسفه وجودی تربیت اخلاقی آن است که زمینه رشد توانمندی‌های فطری را فراهم سازد و نگذارد عواملی از جمله عوامل محیطی و نظام‌های آموزشی و تربیتی نادرست در فرد تأثیر منفی گذارد و او را به بیراهه بکشاند و موجب خسراش شود (شاملی، ۱۳۷۹، ص ۸۰).

### ۳-۴. معنای روش

واژه «روش» در لغت به معنای راه و طریق است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۳۲۴). در اصطلاح، روش هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن. «روش در علوم نظری در مورد قاعده و راه کشف حقایق به کار می‌رود و در علوم عملی مانند اخلاق، تعلیم و تربیت، به راهی گفته می‌شود که برای نیل به اهداف عملی اتخاذ می‌گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۵). روش تربیتی راه رسیدن به هدف تربیتی است که در قلمرو تعلیم و تربیت، به عنوان علم دستوری و کاربردی، در بردارنده مفهوم «باید» است (بهشتی و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۶۳).

مقصود ما از روش‌های تربیتی در این پژوهش، ابزار تربیت است، یعنی عناصر و وسائلی که در امر تربیت مورد استفاده و بهره‌برداری واقع می‌شود و دو محور تربیت خود (خودسازی) و تربیت دیگران (دیگرسازی) را در بر می‌گیرد.

### ۵-۳. عاطفه

«عاطفه» به معنای انصراف، رجوع، رقت، نیکی، مهربانی و شفقت است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۲۴۹) و در اصطلاح، به معنای کشش نفسانی یک انسان نسبت به انسان دیگر گفته می‌شود، شبیه آنچه میان آهن و آهن‌ریاست. آدمی در چنین حالتی احساس می‌کند به سوی انسان دیگر کشیده می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴).

غالباً واژه «هیجان» و «عاطفه» مترادف هم در نظر گرفته می‌شوند، درحالی‌که این دو با هم متفاوت‌اند. روان‌شناسان در تعریف هیجان و عاطفه اختلاف نظر دارند، زیرا هر کدام زاویه‌ای از آن را در نظر می‌گیرند. معمولاً کشمکش‌های گوناگون ما نسبت به انسان‌های دیگر را عاطفه گویند. هر چه روابط اجتماعی، طبیعی یا معنوی بیشتر باشد عاطفه قوی‌تر می‌شود. مثلاً در رابطه والدین با فرزند، چون پشتوانه‌ای طبیعی وجود دارد، عاطفه قوی‌تر است، ولی رابطه معلم و متعلم پشتوانه‌ای معنوی دارد. «در روان‌شناسی جدید، عاطفه عبارت از استعدادی روانی است که از تمرکز یافتن گروهی از انفعالات پیرامون موضوع مشخصی در نتیجه تکرار و ارتباط فرد با این موضوع پدید می‌آید» (راجح، ۱۹۵۷، ص ۱۲۶).

«برخی روان‌شناسان، عاطفه را کلی‌تر و بادوام‌تر از هیجان تعریف می‌کنند، به طوری که احساسات، نگرش‌ها، ارزیابی‌ها و هیجان و خلق را جزو آن می‌دانند. به این ترتیب، هیجان را احساسی نسبتاً شدید و با دوام کمتر می‌دانند. حالت‌هایی از هیجان که دوام بیشتر و شدت کمتر دارد، خلق نام دارد» (پیازه، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷).

هیجان‌ها با علامت‌ها و مظاهر عمومی عضوی داخلی و خارجی و واکنش‌های زبانی صوتی و لفظی مشخص می‌شوند. علامت‌های عمومی بدنی (داخلی) مانند سرعت ضربان قلب، بالا رفتن فشار خون، سرعت تنفس، به هم خوردن عمل دستگاه گوارش، و خشک شدن دهان.

علائم ظاهری بدنی (خارجی) مانند لرزش شدید که با ترس یا خشم همراه است، بیداری و بدخواهی، جست‌وخیز هنگام شادی، گریه موقع غمگینی، و استفراغ برای اظهار تنفر.

علامت‌ها و واکنش‌های کلامی (صوتی و لفظی) مانند فریاد، آه کشیدن یا گفتن

عبارت‌هایی که شادی یا غمگینی را آشکار می‌سازند.

بر اساس مبانی تعلیم و تربیت اسلامی، عاطفه غیر از احساس و هیجانی است که در روان‌شناسی غرب مطرح است و ریشه فیزیولوژیکی و بیولوژیکی دارد. مثل احساس سردی و گرمی و تشنگی و خشم و ترس و افسردگی و نشاط، چراکه اولاً حیوانات در داشتن آن با انسان تا اندازه‌ای مشترک‌اند. ثانیاً با ترشحات غدد درون‌ریز یا تزریق موادی خاص یا تحریکات عصبی و برخورد یا دریافت صحنه‌هایی خاص و ادراکات حسی خاصی به وجود می‌آید. ثالثاً بروز احساسات، غیرارادی یا نیمه‌ارادی است، مثل احساس شهوت یا احساس خشم ناشی از برخورد فیزیکی یا درد یا احساس افسردگی ناشی از تغییرات بیولوژیکی انسان و حیوان.

اما اسلام علاوه بر تأیید موارد فوق، نوع دیگری از ادراکات انسانی را مطرح می‌کند که ریشه معرفتی دارد به نام عواطف عالی انسانی که خاص حیات انسانی است، مانند عاطفه فداکاری و ایثار، عاطفه شجاعت یا عاطفه عشق الهی. این گونه عواطف فقط ریشه معرفتی دارد. انسان اولاً بر این عاطفه خودآگاهی دارد. ثانیاً بروز این نوع عاطفه در رفتار انسان، ارادی است. ثالثاً این عاطفه بر اثر آگاهی و معرفت بر مطلق خاصی به وجود می‌آید، مثل عاطفه عشق به کمالات و کمال مطلق.

### ۳-۶. روش عاطفی

روش‌های عاطفی به اموری گفته می‌شود که مربی آن را برای تأثیر نهادن بر عاطفه و تحریک احساسات در جهت اصلاح اندیشه، اخلاق و رفتار مترتبی به کار می‌برد (همت‌بناری؛ امینی، ۱۳۹۹، ص ۲۵).

### ۴. اهمیت تربیت اخلاقی و روش‌های آن

خداوند در قرآن مجید در موارد مختلف، هدف از بعثت پیامبر(ص) را ترکیه دانسته و حتی بر تعلیم مقدم شمرده است (بقره/ ۱۵۱؛ جمعه/ ۲؛ آل عمران/ ۱۶۴). همچنین پیامبر اکرم(ص) هدف بعثت خود را تکامل اخلاقی انسان‌ها می‌داند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۷۲)؛ من مبعوث شدم تا مکارم اخلاقی را کامل و تمام کنم.

از منظر امام علی(ع)، تربیت اخلاقی نه تنها سبب رستگاری در قیامت است، بلکه وسیله‌ای برای سعادت و خوشبختی در زندگی دنیا هم محسوب می‌شود: «لَوْ كُنَّا لَا نَرْجُو جَنَّةً وَلَا نَخْشَىٰ نَارًا وَلَا ثَوَابًا وَلَا عِقَابًا لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطْلُبَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّهَا مِمَّا تَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاحِ» (نوری، ۱۹۸۸، ج ۱۱، ص ۱۹۳)؛ اگر هم به بهشت امید نمی‌داشتیم و از دوزخ نمی‌هراسیدیم و پاداش و کیفری در میان نمی‌بود، باز شایسته بود در طلب مکارم اخلاق برآییم، زیرا راه موفقیت و پیروزی در تحصیل مکارم اخلاق است. در یک تقسیم‌بندی می‌توان روش‌های تربیت اخلاقی را به سه بخش شناختی، گرایشی و رفتاری تقسیم کرد. در این مقاله صرفاً به بخش عاطفی آن از منظر امیرالمؤمنین(ع) می‌پردازیم.

## ۵. روش‌های عاطفی تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج البلاغه

یکی از اقدامات مهم در تربیت اخلاقی، ارتقاء سطح عاطفی و گرایشی متربی است. با بررسی نامه امیرالمؤمنین(ع) خطاب به فرزند بزرگوارش می‌توان امور هفت‌گانه‌ای را به‌عنوان روش‌های عاطفی تربیت اخلاقی معرفی کرد. این هفت روش عبارت‌اند از محبت، موعظه، توبه، دعا، توجه به نعمت‌ها، برانگیختن احساسات، تکریم شخصیت.

### ۱-۵. روش محبت

#### ۱-۱-۵. معنای محبت

محبت از ریشه «حُبُّ» نقیض «بغض» به معنای کشش شدید، دوست داشتن و مودت است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۱). محبت در اصطلاح به احساسی عمیق، علاقه‌ای لطیف یا جاذبه‌ای شدید گفته می‌شود که بین موجودات زنده از جمله انسان‌ها دیده می‌شود (فراهیدان، ۱۳۷۲، ص ۱۲). در یک کلام، می‌توان گفت محبت یک علاقه و کشش قلبی در بین موجودات صاحب شعور از جمله مربی و متربی است.

#### ۲-۱-۵. محبت در قرآن

واژه «محبت» یک بار در قرآن کریم آمده، اما مشتقات آن در ۹۴ آیه به کار رفته است. خداوند به محبت، این نیاز فطری انسان‌ها، در قالب ابراز محبت به حضرت موسی(ع) پاسخ گفته و به وی به‌عنوان متربی و فرد قابل تربیت، لطف و محبت کرده است تا

سرمشقی باشد برای همهٔ مریبان که به این نیاز فطری نسل جوان توجه ویژه کنند. خداوند به او فرمود: ﴿وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه/۳۹)؛ «محبتی از خودم بر تو القا کردم (تا تو را دوست بدارند) و تا تربیت و پرورشت زیر نظر من صورت گیرد». در واقع، اظهار محبت الهی به حضرت موسی (ع) او را برای انجام وظیفهٔ نبوت آماده کرد و روحیهٔ استقامت را در وی تقویت نمود. ایستادگی و مبارزهٔ او در برابر طاغوت زمانش، فرعون، گواه این امر است.

### ۳-۱-۵. نقش تربیتی محبت

روش محبت از بهترین و مؤثرترین روش‌های تربیت اخلاقی است که با ایجاد پیوند عاطفی بین انسان‌ها بیشترین و کارآمدترین نقش را به خود اختصاص داده است، زیرا انسان فطرتاً به محبت علاقه‌مند است و گرایش دارد که مورد مهرورزی و احترام دیگران قرار گیرد. از آنجاکه محبت با سرشت آدمی همخوانی دارد و قبول آن درونی و به‌دور از هر گونه اجباری است، باید مریبان تربیتی، به‌ویژه خانواده‌ها، برای جذب فرزندان و جلوگیری از انحراف آنان به آن تمسک جویند و آگاه باشند که اگر جام محبت در خانواده‌ها لبریز باشد، فرزندان کمتر به ناهمگونی‌های جامعه تن می‌دهند. خداوند مهربان پیامبر گرامی‌اش را به روش محبت آراسته بود و آن حضرت با چنین روشی به تربیت اخلاقی مردمان توفیق یافت.

نهج‌البلاغه نیز برگرفته از آیات قرآن کریم، محبت را بهترین بستر تربیت معرفی می‌کند و آن را محور تربیت قرار می‌دهد. امام (ع) ارتباط عاطفی با فرزند خود را با ظریف‌ترین عبارت و با واژه «یا بُنَّیَّ» (پسرکم) که ۱۳ بار تکرار شده است، برقرار کرده است، چه اگر لفظ «ابن» هنگام منادا واقع شدن مصغر شود، مثل «یا بُنَّیَّ»، برای اظهار شفقت و مهربانی است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۴۷). امام (ع) با کاربرد این واژه به ما می‌فهماند که مربی زمانی در کار تربیتی خود، به‌ویژه در برخورد با جوان، موفق است که بتواند پل ارتباطی تفاهم‌آمیز و افقی ایجاد کند.

در بخش دیگری از این نامه که در پی بیان اهمیت پرداختن به خویشتن و چاره‌سازی برای خویش است، فرزند گرامی‌اش را با عنوان «کَلِّ» وجود خویش معرفی می‌کند و



می‌فرماید: «وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي»؛ «تو را بخشی از وجود خویش، بلکه تمام وجودم یافتم». امام (ع) همین امر را یکی از دلایل مهم نگارش نامه مذکور می‌شمارد. در بخش دیگر این نامه می‌خوانیم: «وَرَأَيْتُ حَيْثُ عَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِي الْوَالِدَ الشَّفِيقَ، وَأَجْمَعْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَدَبِكَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ وَأَنْتَ مُقْبِلُ الْعُمُرِ وَمُقْتَبِلُ الدَّهْرِ، دُو نِيَّةِ سَلِيمَةٍ وَنَفْسِ صَافِيَةٍ»؛ و همان‌گونه که پدری مهربان بهترین خوبی‌ها را برای فرزندش می‌خواهد، من نیز صلاح دیدم که تو را به این وسیله تربیت کنم و همت خود را بر آن گذاشتم، زیرا عمر تو رو به پیش است و روزگارت رو به جلو و نیتی سالم و روحی باصفا داری.

این نوع جملات عاطفی، علاوه بر این که دلسوزی حقیقی آن حضرت را در حق فرزند خود می‌رساند، اصل مهم تربیتی به نام «اعتماد به والدین» را به دنبال دارد، زیرا در سایه محبت، خودباوری و اعتماد به نفس فرزندان شکل می‌گیرد.

## ۲-۵. روش موعظه

دومین روش عاطفی در نامه ۳۱ نهج البلاغه روش موعظه است. هر انسانی برای داشتن زندگی موفق نیازهای جسمی و روحی مختلفی دارد. یکی از این نیازهای روحی نیاز به چیزی است که به انسان نشاط و انگیزه دهد، با خدا و معنویات مرتبطش سازد و او را به یاد کرامات انسانی بیندازد. همه اینها در موعظه جمع است. در حقیقت، آلودگی‌های زندگی مادی دنیا خواه‌ناخواه در روح انسان آثاری از غفلت ایجاد می‌کند، اما چون انسان موجودی است که در مسیر رشد و کمال قرار دارد، برای پرورش و تکامل خود به پند و موعظه نیاز دارد تا آثار غفلت را از روحش بزدايد و پاک کند.

### ۱-۲-۵. معنای موعظه

«موعظه» به معنی که با بیم دادن همراه باشد گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۷). خلیل بن احمد آن را به تذکر دادن به خیر و چیزهایی که دل در برابر آنها نرم می‌شود، معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷). جوهری آن را خیرخواهی و تذکر نسبت به عواقب امور می‌داند (جوهری، ۱۴۱۰، ص ۵۶۹). علامه طباطبایی درباره رابطه موعظه با تربیت می‌نویسد:

تذکر، یاد آوردن معارف و صفات اخلاقی است که در فطرت انسان‌ها نهفته است و به دلیل غفلت، دچار فراموشی شده. نتیجه تذکر و موعظه بیداری از غفلت و فراموشی و پرورش استعداد‌های نهفته آدمی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶).

## ۲-۲-۵. موعظه در قرآن

در قرآن کریم توجه ویژه‌ای به موعظه به‌عنوان روش کارآمد تربیتی در رشد و هدایت بشر شده است. این روش را می‌توان در کلام لقمان حکیم یافت، آنجا که برای تربیت فرزندش او را موعظه می‌نمود: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ (لقمان / ۱۳)؛ (به یاد آور) زمانی را که لقمان به فرزندش در حالی که او را موعظه می‌کرد، گفت: پسر! چیزی را با خداوند شریک قرار مده.

خدا فطرت موعظه‌پذیری را در وجود انسان به ودیعه گذاشته و او را برای پذیرش تربیت آماده کرده است. نقش واعظ نیز برانگیختن عقول بشری، یادآوری نعمت‌های از یادرفته و بیدار کردن سرشت انسانی است. حضرت علی(ع) فرزند خود را به موعظه کردن امر نموده و از این روش در هدایت و تربیت او و تمام فرزندان‌ش استفاده کرده است: «وَأَمَحْضُ أَحَاكَ النَّصِيحَةَ، حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ نصیحت خالصانه خود را برای برادرت آماده کن، خواه این نصیحت (برای او) زیبا و خوشایند باشد یا ناراحت‌کننده و قبیح.

البته موعظه در کسی اثر دارد که اهل پذیرش و خردورزی باشد، زیرا در هر چیزی موعظه‌ای هست. باید شنونده موعظه زمینه پذیرش را داشته باشد و هنر مربی در روش موعظه باید این باشد که شنونده را طالب موعظه کند. انسان‌ها در هر سنی نیاز به موعظه شدن دارند، اما با توجه به کلام امیرالمؤمنین(ع) سن مطلوب و مناسب برای موعظه و تربیت انسان‌ها سن نوجوانی است: «وَإِنَّمَا قَلْبُ الْوَالِدِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أَلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبِلَتْهُ. فَبَادِرْتُكَ بِالْأَذْبِ قَبْلَ أَنْ يَقْسُو قَلْبُكَ وَ يَشْتَغَلَ لُبُّكَ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ قلب جوان همچون زمین خالی است و هر بذری در آن پاشیده شود آن را پذیراست. پس پیش از آن که قلبت سرسخت شود و فکرت به امور دیگر مشغول گردد، به ادب پرداختم.

### ۳-۲-۵. روش‌های موعظه

موعظه باید با روش‌های مختلف بیان گردد تا تأثیر و کارایی لازم را داشته باشد. واعظ می‌تواند موعظه را در قالب قصه‌ها، داستان‌های پندآموز و حکمت‌آمیز یا در قالب تمثیل بیان کند تا بهتر و سریع‌تر در وجود متّعظ رسوخ کند و موجب تحول او شود. حضرت علی(ع) که بهترین موعظه‌کننده است، از این شیوه‌ها به‌خوبی بهره برده اند. در زیر به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌کنیم.

#### ۱-۳-۲-۵. مستقیم و غیرمستقیم

حضرت امیر(ع) گاهی مستقیماً فرد یا گروه خاصی را خطاب می‌کند و موعظ خود را می‌گوید، مثل نامه ۳۰ که مستقیماً معاویه را خطاب می‌کند و او را به تقوای الهی می‌خواند و از عواقب اعمالش می‌ترساند و هوای نفسش را عامل گمراهی و هلاکت او می‌داند. نیز در نامه ۲۷، امام(ع) به محمد بن ابی‌بکر سفارش‌هایی مستقیم دارند. در نامه ۳۱ نیز حضرت علی(ع) فرزند خویش، امام مجتبی(ع)، را مستقیماً موعظه و نصیحت می‌کند. در گفتار حضرت علی(ع) به‌وفور موعظه‌های غیرمستقیم که فرد خاصی را مخاطب قرار نداده است، به چشم می‌خورد.

#### ۲-۳-۲-۵. داستان گویی

بیان داستان و شرح احوال پیشینیان یکی از شیوه‌هایی است که واعظ می‌تواند از آن بهره برد و مخاطب را تا اندازه‌ای مجذوب پندهای خود کند. قصص قرآنی نیز وسیله‌ای قابل اتکا جهت تربیت انسان‌هایی با فضائل اخلاقی برجسته‌اند. امام علی(ع) که خود واعظی بزرگ است، از این شیوه استفاده می‌کند و دست مخاطبان خود را می‌گیرد و آنان را به سفر در آثار پیشینیان و اقوام گذشته می‌برد و چنان به توصیف و صحنه‌پردازی مبادرت می‌ورزد که گویا مخاطب در بین آنان زندگی کرده است. آن حضرت در یکی از خطبه‌هایش (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۴) داستان تنگدستی برادرش عقیل و انتظار نابجای او را از بیت‌المال بیان می‌فرماید و در ادامه، داستان اشعث بن قیس منافق و حلوای ملفوفه را ذکر می‌کند و با جمله‌های بسیار رسا و بی‌نظیر، داستان را بیان می‌کند تا اندرزی برای دیگران باشد.

### ۳-۲-۵. انذار و تبشیر

یکی از شیوه‌های مؤثر در موعظه، «انذار و تبشیر» است. انذار عامل بازدارنده بسیار قوی است که نقش آن در پیشگیری از ابتلا به آلودگی‌ها نمود می‌یابد. بخش مهمی از انگیزه‌های تربیتی را بشارت و انذار تشکیل می‌دهد. انسان، هم باید در برابر انجام کار نیک تشویق شود و هم در برابر کار بد مجازات ببیند تا برای طی کردن مسیر اول و گام نهادن در مسیر دوم آمادگی بیشتری پیدا کند. تبشیر به‌تنهایی برای رسیدن به تکامل اخلاقی فرد یا جامعه جواب‌گو نیست، زیرا انسان در این صورت، مطمئن است که ارتکاب گناه برایش خطری ندارد. از طرفی، انذار نیز به‌تنهایی برای تربیت اخلاقی افراد مؤثر نیست، چون ممکن است روحیه ناامیدی و یأس به وجود آورد.

اصل انذار و تبشیر به‌عنوان امری که تأثیر مسلم در تربیت اسلامی دارد، شناخته و پذیرفته شده است و توجه به وجود بهشت و جهنم، انذار و تبشیر پیامبران، آیات مربوط به پاداش و کیفر، وعده و وعیدهای شوق‌آور و هراسناک، همه در همین راستاست. اگر نیکوکاران و بدکاران از نظر جزا یکسان باشند، زمینه بی‌رغبتی نیکوکاران به کارهای نیک و جسارت یافتن بدکاران به فساد فراهم می‌شود. لذا نباید این دو گروه را یکسان نگریست. امام علی (ع) با رعایت این شیوه تربیتی، در فرمانش به مالک اشتر می‌فرماید: «هرگز نباید نیکوکاران و بدکاران در نظرت یکسان باشند، زیرا این کار باعث می‌شود نیکوکاران به نیکی‌ها مایل شوند و بدکاران به اعمال بد تشویق شوند. بنابراین هر یک از اینها را مطابق آنچه برای خود خواسته‌اند پاداش بده» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

### ۴-۲-۵. تمثیل

یکی از شیوه‌های واعظان برای توضیح و تبیین سخنانشان تمثیل است. در تمثیل، نوعی مقایسه صورت می‌گیرد و وقتی گوینده، مخاطب خود را از درک مطلبی ناتوان می‌بیند با آوردن مثال، ذهن او را برای درک عمیق‌تر و بهتر آماده می‌کند. تمثیل‌های سازنده اخلاقی در تربیت روانی و پرورش خرد نقش مهمی ایفا می‌کند. برای مثال، در جمله زیر، حضرت علی (ع) به زیبایی هر چه تمام‌تر اهل دنیا را با مثالی رسا به تصویر کشیده است: «وَمَثَلُ مَنْ اغْتَرَّ بِهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ كَانُوا بِمَنْزِلٍ حَصِيبٍ فَنَبَا بِهِمْ إِلَى مَنْزِلٍ جَدِيبٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ

إِلَيْهِمْ وَلَا أَفْطَعَ عِنْدَهُمْ مِنْ مُفَارَقَةٍ مَا كَانُوا فِيهِ، إِلَى مَا يَهْجُمُونَ عَلَيْهِ، يَصِيرُونَ إِلَيْهِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ کسانی که فریفته دنیا شده‌اند همانند مسافرانی‌اند در منزلی پر نعمت که به آنان خبر می‌دهند باید به منزلی خشک و خالی از نعمت حرکت کنند. (واضح است که) نزد آنان چیزی ناپسندتر و مصیبت‌بارتر از مفارقت آنچه در آن بوده‌اند و حرکت به سوی آنچه باید به سمت آن روند و سرنوشتی که در پیش‌رو دارند، نیست.

فردی که واعظ درونی دارد از امور خطرناک می‌پرهیزد. چنین کسی از گزند حوادث محفوظ خواهد بود. امام علی (ع) یکی از آثار موعظه را حفاظت الهی می‌داند: «وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظَ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظًا» (نهج البلاغه، حکمت ۸۹)؛ آن کس که در درونش واعظی داشته باشد، خدا حافظ و نگهبانی برایش قرار خواهد داد.

موعظه به معنای یادآوری قلب به خوبی‌هاست که سبب احیای قلب و جان می‌شود. در حقیقت، موعظه فطرت آدمی را بیدار و قلب او را زنده می‌کند، چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) در آغاز وصایای خود به فرزند دل‌بندش، امام حسن (ع)، فرموده است: «أَخِي قَلْبُكَ بِالْمَوْعِظَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) قلب خود را با موعظه زنده نگاه دار.

### ۳-۵. روش توبه

سومین روش عاطفی در تربیت اخلاقی روش توبه است.

### ۱-۳-۵. معنای توبه

«توبه» از ریشه «ت و ب» به معنای رجوع و بازگشت از گناه است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۱). توبه در اصطلاح عبارت است از: «رجوع از طبیعت [حیوانی] به سوی روحانیت نفس بعد از آن‌که به واسطه معاصی و کدورت نافرمانی، نور فطرت و روحانیت، محجوب به ظلمت و طبیعت شده است» (خمینی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۱-۲۳۲).

### ۲-۳-۵. توبه در قرآن

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که توبه در قرآن سه معنا دارد: «رجوع انسان گناهکار»؛ «توفیق توبه دادن از طرف خداوند متعال به بنده عاصی»؛ «پذیرش توبه از جانب خداوند متعال». در آیه‌ای این سه معنا کنار هم جمع شده است: «ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (توبه/۱۱۸)؛ در آن هنگام، خداوند آنان را مشمول

رحمت خود ساخت و توبه‌شان را پذیرفت، چه خداوند بسیار توبه‌پذیر و مهربان است.  
 امیرمؤمنان(ع) در نامه خود در مورد پذیرش توبه از جانب خدا و امیدواری انسان به رحمت الهی فرموده است: «وَلَمْ يَمْنَعَكَ إِِنْ أَسَأْتَ مِنَ التَّوْبَةِ، وَلَمْ يُعَاجِلْكَ بِالتَّقْمَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ خداوند در صورتی که مرتکب بدی شوی، تو را از توبه منع نکرده (و درهای آن را به روی تو گشوده است) و در کيفرت شتاب نکرده است.

### ۳-۳-۵. آثار تربیتی توبه

توبه از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی و تربیتی است که آثار بی‌شمار و گران‌بها و پیامدهای مثبت فراوانی دارد که اهم آنها عبارت است از:

#### ۱-۳-۳-۵. حفظ شخصیت و عزت نفس

فرد گناهکار خواه ناخواه احساس شرمساری و حقارت می‌کند. اگر متولیان تربیت، او را سرزنش و تحقیر کنند، این احساس بیشتر می‌شود. خداوند با توبه و اظهار ندامت شخص گناهکار، موجب حفظ و بازسازی شخصیت او می‌گردد و او را به حالتی بالاتر از حالت اولش بر می‌گرداند. امام علی(ع) می‌فرماید: «وَلَمْ يُعِزِّكَ بِالإِنَابَةِ، وَلَمْ يَفْضَحْكَ حَيْثُ الْفَضِيحَةُ بِكَ أَوْلَى، وَلَمْ يَشُدُّ عَلَيْكَ فِي قَبُولِ الإِنَابَةِ، وَلَمْ يُنَاقِشْكَ بِالجَرِيمَةِ وَلَمْ يُؤْيِسْكَ مِنَ الرَّحْمَةِ، بَلْ جَعَلَ نُزُوعَكَ عَنِ الذَّنْبِ حَسَنَةً» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ هرگز تو را به سبب توبه و انابه سرزنش نمی‌کند و حتی در آنجا که رسوایی سزاوار توست، تو را رسوا نساخته و در پذیرش توبه بر تو سخت نگرفته است و در محاسبه جرائم تو دقت و موشکافی نکرده و هرگز تو را از رحمتش مأیوس نساخته است، بلکه بازگشت تو از گناه را حسنه قرار می‌دهد.

#### ۲-۳-۳-۵. بخشش گناهان

خداوند نتیجه توبه را این‌گونه بیان می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (تحریم / ۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به درگاه الهی توبه کنید، توبه‌ای که خالصانه باشد تا پروردگارتان گناهانتان را محو کند و شما را به بهشت‌هایی وارد کند که در آن رودها جاری است.

### ۳-۳-۵. تبدیل سینات به حسنات

چون توبه واقعی انجام گیرد، خدا علاوه بر نابودی گناهان، آنها را به حسنات تبدیل می‌کند: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (فرقان / ۷۰)؛ به غیر از افرادی که توبه کنند و ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، که خدا گناهانشان را به خوبی‌ها تبدیل می‌کند، و خدا همیشه بخشنده و مهربان است.

فراتر از این، امام علی (ع) می‌فرماید: «وَحَسَبَ سَيِّئَتَكَ وَاحِدَةً وَحَسَبَ حَسَنَتَكَ عَشْرًا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ گناه تو را یکی محسوب می‌کند و کار نیکت را ده برابر حساب می‌کند.

### ۳-۳-۵. امیدواری به آینده

یکی از مهم‌ترین آثار روانی و تربیتی و اجتماعی توبه این است که اهل گناه را نسبت به ترک گناه و اصلاح نفس و در پیمودن راه سعادت و آینده بهتر امیدوار می‌کند. امیر مریان، علی (ع)، در نامه ۳۱ فرزند دلبندش امام مجتبی (ع) را با توبه، سخت به آینده خوب و روشن امیدوار می‌کند و می‌فرماید: «وَفَتَحَ لَكَ بَابَ الْمَتَابِ وَبَابَ الْإِسْتِغْتَابِ، فَإِذَا نَادَيْتَهُ سَمِعَ نِدَاكَ وَإِذَا نَجَّيْتَهُ عَلِمَ نَجْوَاكَ؛ و در توبه و بازگشت و عذرخواهی را (همیشه) به رویت گشوده است، به گونه‌ای که هر زمان او را صدا زنی صدایت را می‌شنود و هر گاه با او نجوا نمایی آن را می‌داند». امام (ع) در جمله‌ای دیگر درباره نقش امیددهی توبه فرمود: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَفْتِنُطُ وَمَعَهُ الْإِسْتِغْفَارُ» (نهج البلاغه، حکمت ۸۷)؛ در تعجبم از فردی که ناامید می‌شود درحالی که استغفار همراه اوست.

### ۴-۵. روش دعا

در اندیشه اسلامی، دعا علاوه بر این که وسیله ابراز عشق به خداوند است، روشی تأثیرگذار برای تعلیم و تربیت و تعالی بخشیدن به روح انسانی در ساحت‌های فردی و اجتماعی است.

### ۱-۴-۵. معنای دعا

کلمه «دعا» از «دعو» گرفته شده و معنای آن این است که انسان به کمک صدا و کلام

چیزی را متوجه خود سازد (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۲۷۹). دعا از لحاظ لغوی، از ماده «دعو» به معنای «فراخواندن» است و اصل آن «دعاو» بوده که بر اثر قواعد اعلال، «واو» به همزه تبدیل شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۶۷).

مفهوم اصطلاحی دعا با معنای لغوی اش قرابت بسیار دارد. در مفهوم دعا، خواستن و طلب هم مستتر است، چنان که در مورد حقیقت دعا باید گفت که آن «خواستن چیزی است به وسیله موجود پست‌تر، از موجود برتر به جهت فروتنی و درماندگی» (ملکی تبریزی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹).

## ۲-۴-۵. آثار تربیتی دعا

تربیت سه بُعد وجود آدمی یعنی ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری را درگیر می‌کند. بنابر آنچه در این مقاله به آن دست یافتیم، در واقع، «مکتب دعا» حرکت تربیتی مؤثر و مدرسه روحی تکامل و تربیتی والایی است که سه حوزه شناختی، عاطفی و رفتاری را پوشش می‌دهد. در اینجا فقط به بُعد عاطفی دعا اشاره می‌کنیم.

## ۱-۲-۴-۵. ارتقاء دلبستگی به خدا

یکی از مفاهیم مهمی که روان‌شناسان رشد در بحث رشد عاطفی انسان از آن سخن می‌گویند، مفهوم دلبستگی است. در ابتدا دلبستگی کودک نسبت به مراقبش مطرح است و سپس دلبستگی او به دیگر بزرگسالان و در ادامه، دلبستگی به موجودی کامل و قادر که از او محافظت و مراقبت می‌کند.

از نظر روان‌شناسان، دلبستگی به خدا یک نیاز فطری در انسان می‌باشد و همزمان با رشد شناختی افراد متبلور می‌شود و مراحل را پشت سر می‌گذارد تا به دلبستگی به معنای واقعی منتهی می‌شود. در دوران اولیه رشد، کودک با رفتارهای تقرب‌جویانه خود همچون لبخند زدن، گریه کردن، گشودن دست به سوی مراقب و به مادر چسبیدن، رابطه دلبستگی خود با مادرش را اظهار می‌دارد. در بزرگسالی نیز این مفهوم در قالب ذکر گفتن و نیایش کردن، دست به دعا برداشتن، به سوی آسمان دست گشودن و دیگر رفتارهای آیینی تجلی پیدا می‌کند. بدین وسیله، آدمی رابطه عاطفی اش را با خدا بیان داشته و نشان می‌دهد که به خداوند دلبسته است (شجاعی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).



مؤمنان بیش از همه به خدای متعال عشق می‌ورزند و محبت او را در دل و جان خویش جای می‌دهند. از این روست که قرآن کریم در وصف آنان می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره / ۱۶۵)؛ آنان که به خدا ایمان آوردند، عشق و محبت بیشتری به خدا دارند.

## ۲-۲-۴-۵. خیرخواهی

دعا و مناجات در ایجاد پیوند روحی با مردم و احساس همدلی با آنان و خیرخواهی برای دیگران مؤثر است، زیرا در نظام تربیتی و اخلاقی اسلام، دعا آدابی دارد که مستقیماً در خیرخواهی انسان نسبت به دیگران مؤثر است، مانند دعا برای برادران دینی و تعمیم در دعا کردن.

یکی از آداب دعا دعا برای برادران دینی در پشت سر آنان است. قرآن کریم در توصیف تابعان و مسلمانان که بعد از مهاجران و انصار آمدند می‌فرماید: «آنها در دعاها و مناجات خود با خدا می‌گویند: پروردگارا! ما و برادرانمان را که در ایمان بر ما پیشی گرفتند، بیامرز و در دل‌هایمان حسد و کینه نسبت به مؤمنان را قرار مده. پروردگارا! تو مهربان و رحیمی» (حشر/۱۰). فضیل بن یسار از امام باقر(ع) نقل می‌کند: «دعایی که بیشتر امید استجاب آن می‌رود و زودتر به اجابت می‌رسد، دعا برای برادر دینی در پشت سر اوست» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۰۷). پیامبر اکرم(ص) دعای مؤمن را در غیاب برادر مؤمنش سریع‌الاجابه‌ترین ادعیه می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۸۷).

در حقیقت، دعا برای دیگران، هم روح خودپرستی و نفع‌طلبی را از آدمی می‌زداید و هم وجود جامعه‌ای سالم را نوید می‌دهد. کسی که شبانگهان و در خلوت برای برادر مؤمنش دعا می‌کند، امکان ندارد هنگام روز به آزار او بپردازد یا در رفع خواسته‌هایش نکوشد.

یکی دیگر از آداب دعا که خیرخواهی نسبت به دیگران از آن فهمیده می‌شود، تعمیم در دعاست. با تأمل در بیشتر دعاها، می‌یابیم که بسیاری از آنها به لفظ جمع به کار رفته‌اند و هدف از آن، سفارش این نکته است که دیگران را نیز در همه‌حال به یاد داشته باشید و آنها را در ثمره‌های نیک دعاهایتان شریک سازید. امام رضا(ع) این گونه دعا

می‌کرد: «اغْفِرْ لِمَن فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۱۷)؛ خدایا! در مشرق و مغرب عالم، هر مرد و زن مؤمنی را بیامرز.

### ۳-۲-۴-۵. آرامش بخشی

مهم‌ترین مشکل انسان در عصر کنونی، فقدان آرامش روانی است. برخی دانشمندان، دوران کنونی را عصر اضطراب می‌نامند. آرامش روانی گمشده انسان است و او با تمام وجود در پی دستیابی به آن می‌باشد. از دیدگاه دین، یاد خدا یگانه چیزی است که نیاز به آرامش و امنیت را برآورده می‌کند. قرآن کریم با تأکید تمام اعلام می‌کند که آرامش روانی فقط در سایه یاد و توجه به خداوند امکان‌پذیر است: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد / ۲۸). با توجه به مقدم داشتن «بِذِكْرِ اللَّهِ» بر فعل که دلالت بر حصر می‌کند، معنای آیه این می‌شود که به غیر یاد خدا آرامش و اطمینان حاصل نمی‌شود. یکی از مصادیق ذکر خدا دعاست.

از چند جهت، اثر آرامش بخشی دعا قابل تبیین است:

اولاً هر انسانی ممکن است در زندگی گرفتار دردهای درونی و بحران‌های روحی باشد که برای رهایی از سنگینی بار آنها با دیگران به درد دل نشیند تا خود را سبک سازد. اما گاهی ممکن است آدمی در درون خویش دردی نهفته داشته باشد یا از مشکلی رنج ببرد که جرئت ابراز آن را حتی به نزدیک‌ترین و محرم‌ترین افراد نداشته باشد. در این صورت، چه عاملی مانند دعا و نیایش با خدای داننده اسرار می‌تواند او را آرام و سبک کند و احیاناً مشکلش را حل کند؟

ثانیاً در درون هر انسانی انرژی‌هایی خفته است که اگر تخلیه نشود، می‌تواند پیامدهای زیان‌باری داشته باشد و آدمی را دچار اختلالات فکری و روانی کند. دعا و نیایش سبب تخلیه انرژی‌های درونی و در نتیجه، ایجاد تعادل روحی و روانی می‌شود.

ثالثاً آدمی در زندگی کم‌وبیش خواسته‌های برآورده نشده‌ای دارد که نگرانی حاصل از این امر، در ضمیر ناخودآگاه او پنهان می‌شود و می‌تواند زمینه‌ساز عقده روحی گردد. دعا و نیایش از عوامل مهم و مؤثر در گشودن این عقده‌های نهانی و غلبه بر آنهاست. به اعتقاد روان‌شناسان، بهبود سلامت روان در افراد بهنجار، به وسیله فرایندهای گوناگونی به

دست می‌آید که یکی از آنها دعا و نیایش است. پندلتن (۱۹۹۱) در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که در حال دعا احساس خوشحالی، وجد، تجربه معنوی و آرامش روانی در بالاترین حد قرار می‌گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۶۰). دعا نشانه انس و الفت روح و جان با ذات یکتاست و موجب حصول آرامش و سکون نفس است. امام سجاد(ع) در مناجات هشتم از مناجات‌های ختمه عشر می‌فرماید: «وَفِي مُنَاجَاةِكَ رَوْحِي وَرَاحَتِي»؛ در مناجات با تو شادی و آرامش من است.

یکی از آثار دعا تصویرسازی ذهنی است. دعاکننده با زبان آوردن کلماتی امیدبخش، توانایی پروردگار را مرور می‌نماید و تصویری مثبت از یاری‌دهنده‌ای پر قدرت در ذهن خویش ترسیم می‌کند و به تدریج به این باور می‌رسد که هر مشکلی که داشته باشد نباید مضطرب گردد، زیرا همه آن عواملی که باعث ترس و نگرانی‌اش شده است می‌تواند به اشارت سرانگشت پر قدرت وی از میان برود. او وقتی می‌گوید: «يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ، يَا صَاحِبَ كُلِّ غَرِيْبٍ، يَا مُؤَنِّسَ كُلِّ وَحِيْدٍ، يَا مَلْجَأَ كُلِّ حَاحِدٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۲۸۲) احساس آرامش می‌کند. این کلمات همچون آب خنکی، گرما و خشکی سوزاننده نگرانی‌ها را برطرف می‌کند. در دعاها به کلماتی چون «یا شفیق، یا رفیق، یا زکئی الوثیق» می‌رسیم که دعاکننده گویا عزیزترین و مهربان‌ترین دوست خود را دیده است و با او سخن می‌گوید: ای مهرورزم! ای دوست و رفیقم! ای پشتیبان مورد اعتمادم! ای همسایه وابسته به روحم!

طبق یک بررسی (۱۹۹۰)، افرادی که به طور مکرر دعا می‌کنند به افسردگی و اضطراب مبتلا نمی‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۶۰). یکی از راه‌های مقابله با فشار روانی، ارتباط با منبع قدرت و رازونیز با کمال مطلق و خالق بی‌نیاز است. دعا چون بارقه امید است که ابرهای یأس و اضطراب را از آسمان دل کنار می‌زند. این امیدواری که از دعا برمی‌خیزد، همانند خون تازه‌ای در شریان‌های جان آدمی جاری می‌شود و او را از نگرانی نجات می‌دهد. از این رو در روایات اسلامی، دعا سپر و سلاح توصیف می‌شود. امام علی(ع) آن را «تُرْسُ الْمُؤْمِنِ» (سپر مؤمن) (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۶۷) و رسول گرامی اسلام(ص) آن را «سلاح المؤمن» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۱۳) خوانده‌اند. بدیهی است که سپر و اسلحه از ابزارهای دفاعی انسان به شمار می‌رود. امروزه نیز روان‌پزشکی به اهمیت

دعا و دعادرمانی پی برده است. دلیل کارنگی می گوید:

روان پزشکی همان چیزهایی را تعلیم می دهد که پیامبران تعلیم می دادند، چون پزشکان روحی دریافته اند که دعا و نماز و داشتن یک ایمان محکم به دین، نگرانی، تشویش، هیجان و ترس را که موجب بیم بیشتری از ناخوشی های ماست، برطرف می سازد. یکی از پیشوایان علم مزبور می گوید: کسی که حقیقتاً معتقد به مذهب است، هرگز گرفتار امراض عصبی نخواهد شد (کارنگی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۸).

#### ۴-۲-۴-۵. احساس ارزشمندی

طبیعت و نهاد آدمی به هیچ کس اجازه نمی دهد نسبت به داوری درباره خویشتن بی تفاوت باشد. برخی صاحب نظران داوری و ارزشیابی شخص از خویش (حرمت خود) را در ردیف نیازهای اساسی انسان و قطعی ترین عامل در روند تحول درونی و روانی آدمی شمرده اند. یکی از رفتارهای دینی که نقش مؤثری بر سلامت روان و حفظ و افزایش حرمت افراد دارد، دعا و نیایش است، زیرا مهم ترین عامل برای زدودن احساس خودکم بینی از وجود انسان و پیدایش حس اعتماد به نفس در او، ارتباط و پیوند قلبی با خداوند است. مزلو در طبقه بندی نیازهای انسان نیاز به «حرمت خود» را از نیازهای اساسی و عالی انسان می داند و درباره اهمیت و کارکرد آن می گوید:

ارضای نیاز حرمت خود به احساساتی از قبیل اعتماد به نفس، ارزش، قدرت، لیاقت، کفایت و مفید و مثمر ثمر بودن در جهان منتهی خواهد شد، اما بی اعتنایی به این نیاز موجب احساساتی از قبیل حقارت، ضعف و درماندگی می شود» (مزلو، ۱۳۷۱، ص ۸).

#### ۴-۲-۵. عزت بخشی

دعا و ارتباط معنوی با خدا نقش اساسی در رشد و تقویت عزت نفس دارد. راغب عزت باطنی را چنین معنا کرده است: «عزت حالت بلندی روح است که نمی گذارد انسان، مغلوب و مقهور چیزی شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۲).

## ۶-۲-۴-۵. رشد و تعالی

قرآن مجید ثمره دعا و نیایش را تعالی و رشد می‌داند: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (بقره/ ۱۸۶)؛ چون بندگانم درباره من از تو بپرسند، بگو من به آنها نزدیکم، دعوت خواننده‌ای که مرا بخواند اجابت می‌کنم. پس آنها نیز باید دعوت مرا اجابت کنند و به من ایمان آورند تا رشد یابند.

علت این تعالی را چنین می‌توان تبیین کرد: انسان به تعبیر قرآن، سبک‌سر و کم‌ظرفیت است: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج/ ۲۱-۱۹)؛ انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است. هنگامی که بدی به او می‌رسد، بی‌تابی می‌کند و چون خوبی به او برسد، مانع دیگران می‌شود. اما گروهی از این قاعده مستثنایند: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾؛ مگر نمازگزاران. مفاد آیه آن است که آدمی در سایه نماز و دعا و وصل به منبع بی‌نهایت، دریادل می‌شود و به رشد می‌رسد، چون نیایش پرواز روح به سوی خداست.

## ۵-۵. توجه به نعمت‌ها

«نعمت» در فارسی به معنای احسان، نیکی، بهره و خوشی، مال و روزی است (عمید، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۴۰۳). این واژه در عربی به معنای آنچه است که خداوند به بنده‌اش از مال و زندگی عطا می‌کند و به معنای منت نیز آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۵۸۰). قرآن مجید از دو نعمت ظاهری و باطنی یاد می‌کند: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان/ ۲۰)؛ «خداوند نعمت‌های ظاهر و باطن خود را برای شما فراوان قرار داده است». علامه طباطبایی می‌گوید:

مراد از نعمت ظاهری حواس ظاهری از گوش، چشم و اعضای بدن و نیز سلامتی و رزق طیب و نعمت دین می‌باشد. مراد از نعمت باطنی نعمت‌های غایب از حس می‌باشد، مانند شعور و اراده و عقل و نیز مقامات معنوی که تنها از راه اخلاص در عمل حاصل می‌گردد را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۲۲۹).

از آنجا که غفلت مهم‌ترین آفت تربیت آدمی است، مربی می‌تواند با توجه دادن متربی به نعمت‌های بی‌کران الهی، غبار غفلت را از او بزداید و مسیر هدایت را برایش فراهم نماید. بر این اساس، یکی از روش‌های قرآن کریم و نهج‌البلاغه در راستای غفلت‌زدایی و اصلاح فرد و جامعه، توجه دادن به نعمت‌های مادی و معنوی خداوند به انسان است. امام علی(ع) در نامه ۳۱ از این نعمت‌ها یاد کرده و به فرزندش گوشزد نموده است: «وَسَأَلْتَهُ مِنْ خَزَائِنِ رَحْمَتِهِ مَا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ إِعْطَائِهِ غَيْرُهُ مِنْ زِيَادَةِ الْأَعْمَارِ وَصِحَّةِ الْأَبْدَانِ وَسَعَةِ الْأَرْزَاقِ؛ تو از خزینه‌های رحمت خدا چیزهایی را که غیر از او توان اعطای آن را ندارد، مانند زیادتی عمر و سلامت بدن و وسعت رزق، درخواست می‌کنی». اگر انسان بداند غرق در نعمت الهی است و تمام وجودش را نعمت‌های الهی احاطه کرده است، در اولین فرصت، دست از نافرمانی خدا برمی‌دارد و آن را کمترین حق ولی نعمتش می‌داند: «أَقَلُّ مَا يَلْزَمُكُمْ لِلَّهِ، أَلَّا تَسْتَعِينُوا بِنِعْمِهِ عَلَىٰ مَعَاصِيهِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۳۰)؛ کمترین حق خدای سبحان بر شما این است که از نعمت‌هایش در راه نافرمانی‌اش یاری نخواهی.

#### ۵-۶. برانگیختن احساسات

«انگیزش» در لغت به معنای تحریک و تقریب است. در معنای اصطلاحی آن نیز گفته شده است که انگیزش حالت درونی انسان است که او را در جهت خاصی تجهیز و به انجام رفتارهای مشخص وادار می‌کند (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱). انگیزه عامل درونی است که انسان را به حرکت وا می‌دارد. مراد از احساسات در اینجا تمایلات عواطفی است که توجه انسان را از خود به نفع دیگری معطوف می‌کند. بسیاری از خصلت‌های پسندیده مانند یتیم‌نوازی، عشق و دلسوزی و صلۀ رحم، از احساسات انسانی سرچشمه می‌گیرد. پرورش و تحریک و تأیید جنبه‌های مثبت احساسات، از شیوه‌هایی است که امام علی(ع) در نامه ۳۱ بر آن تأکید دارد. در ادامه، به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

#### ۱-۵-۶. نوع دوستی

یکی از ویژگی‌های آدمیان برخوردار از حس نوع‌دوستی و دیگرخواهی است. انسانی که فطرتش را سالم نگاه داشته است به ممنوعان خود عشق می‌ورزد. امام علی(ع) در نامه ۳۱ به اصلی فراگیر در اخلاق اشاره دارد که از آن به‌عنوان قاعده زرین یاد می‌شود. این

قاعده در میان پیروان ادیان، هم انگیزاننده‌ای قوی برای رفتار درست با دیگر هم‌نوعان است و هم پادزهری در مقابل خودخواهی‌ها و تعصبات بیجا. امام (ع) در این نامه به چند مصداق عینی قاعده مذکور توجه می‌دهد: يَا بُنَيَّ! اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَاكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَلَا تَطْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَأَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ وَاسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ وَارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ؛ ای فرزند عزیزم! نفس خویش را میزانی بین خود و دیگران قرار ده. پس برای دیگران دوست بدار آنچه را که برای خودت دوست می‌داری و خوش مدار برای دیگران آنچه را برای خودت خوش نداری. ستم روا مدار، چنان‌که دوست نداری به تو ستم شود. نیکوکار باش آن‌گونه که دوست داری به تو نیکی کنند. آنچه را که برای دیگران زشت می‌داری برای خود نیز زشت بشمار و چیزی را برای مردم پسند که برای خود می‌پسندی.

## ۲-۶-۵. حس خداجویی

انسان همواره به دنبال کمال مطلق و منبع و مبدأ همه کمالات یعنی ذات باری تعالی است و فطرتاً خداجوست. البته فطری بودن خداجویی به این معنا نیست که انسان در هر مرتبه‌ای و با هر گونه عملی متوجه و متمایل به آن است، بلکه به این معناست که این گرایش فطری به صورت بالقوه در ذات و سرشت او هست و نیاز به تقویت و شکوفایی دارد. وظیفه مربی سوق دادن متربی به این ندای فطرت و تقویت حس خداجویی اوست. بر این اساس، امام علی (ع) در نامه ۳۱، بر تحریک حس خداجویی افراد تأکید دارد و خطاب به فرزندش می‌فرماید: «وَأَلْجِي نَفْسَكَ فِي أُمُورِكَ كُلِّهَا إِلَى إِلَهِكَ، فَإِنَّكَ تُلْجِيهَا إِلَى كَهْفٍ حَرِيضٍ وَمَنَاعٍ عَزِيزٍ؛ در تمام کارهایت خود را به خدا بسپار، که اگر چنین کنی خود را به پناهگاهی مطمئن و نیرومند سپرده‌ای». در بخش دیگر نامه فرموده است: «فَإِيَّ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ أَيُّ بَنِي وُلُؤْمٍ أَمْرِهِ وَعِمَارَةِ قَلْبِكَ بِذِكْرِهِ وَالْإِعْتِصَامَ بِحَبْلِهِ، وَأَيُّ سَبَبٍ أَوْتَقَى مِنْ سَبَبٍ بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ إِنْ أَنْتَ أَخَذْتَ بِهِ؟!» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ تو را به ترس از خدا وصیت می‌کنم، ای فرزندم، و به ملازمت امر او و آباد ساختن دل خود به یاد او و دست زدن در ریسمان او، و کدام رشته محکم‌تر از رشته بین تو و خداوند است اگر به آن چنگ زنی؟!».

## ۷-۵. تکریم شخصیت

یکی از روش‌های عاطفی در تربیت اخلاقی انسان، روش احترام و تکریم شخصیت است. غریزه حب ذات در سرشت هر انسانی نهادینه است و او میل دارد دیگران هم شخصیت او را گرامی بدانند. حضرت علی(ع) در سیره تربیتی خود به این روش توجه داشته و تکریم شخصیت را مورد عنایت قرار داده است: «وَأَكْرِمَ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَأَفَتْكَ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاظَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ نفس خویشتن را از گرایش به هر پستی گرامی دار، هرچند گرایش به پستی‌ها سبب رسیدن تو به خواسته‌هایت شود، زیرا تو هرگز نمی‌توانی در برابر آنچه از عزت و شخصیت در این راه از دست می‌دهی بهای مناسبی به دست آوری.

در نگاه امام علی(ع) انسان‌ها بدون توجه به دین و آیینشان کرامت دارند و باید به ارزش انسانی آنان احترام گذاشته شود. این مسئله در نامه آن حضرت به مالک اشتر، زمانی که زمامداران همچون درندگان با مردم رفتار می‌کردند و هیچ یک از حقوق اولیه افراد را محترم نمی‌دانستند، آمده است: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ و قلب خود را کانون رحمت و لطف به رعیت قرار ده و در مورد آنان همانند درنده‌ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا آنها دو گروه‌اند: یا برادر دینی تو‌اند یا انسان‌هایی که در آفرینش همانند تو هستند.

## نتیجه‌گیری

۱. یکی از بهترین و کارآمدترین راه‌ها برای تربیت اخلاقی انسان استفاده از روش‌های تأثیرگذار عاطفی است.
۲. امام علی(ع) در نامه ۳۱ نهج البلاغه، به جای کلی‌گویی و مسائل پنداری، به مباحث عینی و کاربردی که در تربیت اخلاقی انسان‌ها مؤثر است، می‌پردازد، نظیر محبت، موعظه، دعا، توبه، توجه به نعمت‌ها، برانگیختن احساسات و تکریم شخصیت.
۳. بررسی تطبیقی نشان می‌دهد روش‌های یادشده در نهج البلاغه ریشه در آیات قرآنی دارد و این حقیقت را روشن می‌سازد که نهج البلاغه ترجمانی از قرآن کریم است.



## فهرست منابع

۱. قرآن مجید
۲. نهج البلاغه، (۱۴۱۴ق). تصحیح شده صبحی صالح. قم: دار الهجره.
۳. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (بی تا). تهذیب الأخلاق وتطهیر الأعراق. بیروت: مكتبة الثقافة الدينية.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵. احمدی، علی اصغر. (۱۳۷۹ش). روان‌شناسی عمومی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۶. بهشتی، محمد و همکاران. (۱۴۹۴ش). آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. پیازه، ژان. (۱۳۷۴ش). دیدگاه پیازه در گستره تحول روانی، (ترجمه پریخ دادستان و محمود منصور). تهران: انتشارات بعثت.
۸. جمعی از نویسندگان، مجموعه مقالات. (۱۳۸۲ش). اسلام و بهداشت روان، قم: نشر معارف.
۹. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۱ش). چهل حدیث. تهران: نشر فرهنگی رجا.
۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۷۷ش). سیری در تربیت اسلامی، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر،
۱۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغتنامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران،
۱۲. راجح، احمد عزت. (۱۹۵۷م). اصول علم النفس. مصر: مطبعة جامعة الاسكندرية.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۲ش). المفردات فی غریب القرآن. قم: کتابفروشی مرتضوی.
۱۴. رستمی، همایون؛ بهشتی، سعید؛ ایمانی، محسن. (۱۳۹۷). روش‌های مشترک تربیت اخلاقی در قرآن و نامه ۳۱ نهج البلاغه. فصلنامه مطالعات قرآنی، ۹(۳۶)، ۹۹-۱۲۲.
۱۵. رستمی، همایون؛ بهشتی، سعید؛ ایمانی، محسن. (۱۳۹۷). نظام تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج البلاغه. قرآن و طب، ۴(۱)، ۱۳-۲۰.
۱۶. شاملی، عباسعلی. در تکاپوی رسیدن به مدلی از تربیت اخلاقی در اسلام. مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، ۷۹(۲)، ۱۳-۴۶.
۱۷. شجاعی، محمدصادق. (۱۳۸۷ش). توکل به خدا: راهی به سوی حرمت خود و سلامت روان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۸. شریفی، عنایت. (۱۳۸۹ش). روش‌های تربیت اخلاقی در نهج البلاغه، پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱(۲)، ۷۵-۹۸  
DOI: 10.22054/tjqk.2010.5532
۱۹. شیروانی، علی. (۱۳۷۹ش). اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن. قم: دار الفکر.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. عمید، حسن. (۱۳۷۷ش). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیرکبیر.
۲۲. عمید، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیرکبیر.

۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). کتاب العین. انتشارات اسوه.
۲۴. فرهادیان، رضا. (۱۳۷۲ش). اصول و مبانی تعلیم و تربیت در قرآن. قم: نشر الهادی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ق). الکافی. بیروت: دارالتعارف.
۲۶. کارنگی، دیل. (۱۳۷۶ش). آیین زندگی، (ترجمه جهانگیر افخمی). تهران: انتشارات ارمغان.
۲۷. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. مزلو، آبراهام. (۱۳۷۱ش). انگیزش و شخصیت، (ترجمه احمد رضوانی). مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۲ش). فلسفه اخلاق. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی(ره).
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵ش). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: نشر صدرا.
۳۲. نوری، حسین. (۱۹۸۸م). مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۳۳. هاشمی خویی، حبیب‌الله. (۱۳۷۰ش). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. قم: دار العلم.
۳۴. همت‌بناری، علی. (۱۳۷۹ش). تربیت اخلاقی و ضرورت نگاه‌ی دوباره به آن. مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۲، ۱۶۵-۱۹۲.
۳۵. همت‌بناری، علی؛ امینی، محمد. (۱۳۹۹ش). روش‌های عاطفی در تربیت اصلاحی از دیدگاه احادیث. پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ۷(۱۳)، ۲۳-۵۲.



## A Critical Analysis of Narrations Concerning Influence of Pre-existence Realm ('Ālam-e Dharr) on Human States

Mohammad Javad Enayati,<sup>1</sup> Reza Esfandiary<sup>2</sup>

1. Level 3 Seminary Student, (Corresponding Author). Email: Mohammadenayati593@gmail.com

2. Level 4 Seminary Student. Email: Esfandiary.ir@gmail.com

### Article Info

**Article type:**

Research Article

**Received:**

September 08, 2023

**Accepted:**

July 31, 2024

**Keywords:**

Nature, Fiṭrah,  
'Ālam-e Dharr,  
Shia Scholars,  
Human Characters.



### ABSTRACT

*The Shiite scriptural corpus contains Narrations indicating the influence of the Pre-existence Realm ('Ālam-e Dharr) on human characters. The scholarly discourse surrounding these Hadiths within Shiite academic circles has encountered challenges, particularly regarding deterministic implications and apparent contradictions with other canonical narratives. This has generated diverse scholarly positions: some authorities advocate epistemological suspension regarding these narratives' comprehensibility, while others attribute their transmission to the practice of taqiyyah (dissimulation). A third scholarly cohort, attempting resolution through interpretative methodologies, has proposed various interpretations. Consequently, reconciling these narratives with both the suspicion of determinism and the Hadiths concerning īnat (primordial human creation) emerges as a critical theological imperative. This article employs a descriptive-analytical methodology, drawing upon library resources to critique and analyze the aforementioned Hadiths. The study concludes that by acknowledging the diversity in human natures as predicated upon divine foreknowledge, the apparent conflict between these Narrations and Shiite theological principles regarding divine justice, as well as deterministic implications, can be effectively resolved.*

**Cite this article:** Enayati, M., J., Esfandiary, R. (2024). A Critical Analysis of Narrations Concerning Influence of Pre-existence Realm ('Ālam-e Dharr) on Human States. *Hadith Doctrines*, 7(13), 99-117. <https://doi.org/10.30513/hd.2024.5874.1218>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## نقد و تحلیل روایات اثرپذیری حالات انسانی از عالم ذر

محمدجواد عنایتی<sup>۱</sup>، رضا اسفندیاری<sup>۲</sup>

۱. طلبة سطح سه حوزه علمیه، (نویسنده مسئول). Mohammadenayati593@gmail.com

۲. طلبة سطح چهار حوزه علمیه. Esfandiary.ir@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>روایاتی در منابع شیعه نقل شده است که بر اثرپذیری حالات انسانی از عالم ذر و طینت دلالت دارد. طرح این احادیث در میان علمای شیعه با چالش‌ها و مشکلاتی نظیر شبهه جبر و تعارض آن با برخی روایات همراه بوده، به گونه‌ای که در این مسئله اقوال و آرای متعددی بیان شده است: برخی قائل به سکوت و فهم ناپذیری این روایات شده‌اند. گروه دیگری از علمای شیعه، صدور روایات فوق را حمل بر تقیه کرده‌اند. گروه سوم نیز که درصدد حل و تأویل این روایات بودند، خود دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کردند. لذا حل تعارض این روایات با شبهه جبر و روایات فطرت، مهم می‌نماید. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، احادیث فوق را نقد و بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که با قائل شدن به اختلاف طینت‌ها به سبب علم پیشین الهی، تعارض این روایات با نظریه عدل الهی در منظر شیعی و نیز شبهه جبر حل می‌شود.</p>	<p>نوع مقاله: علمی پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: طینت، فطرت، عالم ذر، علمای شیعه، حالات انسانی.</p> 
<p><b>استناد:</b> عنایتی، محمدجواد؛ اسفندیاری، رضا. (۱۴۰۳). نقد و تحلیل روایات اثرپذیری حالات انسانی از عالم ذر. آموزه‌های حدیثی، ۱۳(۷)، ۹۹-۱۱۷. <a href="https://doi.org/10.30513/hd.2024.5874.1218">https://doi.org/10.30513/hd.2024.5874.1218</a></p> <p>ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.</p>	



### مقدمه

روایاتی در منابع روایی شیعی نقل شده است که نشان‌دهنده اثرپذیری حالات انسانی از وقایع عالم ذر و طینت هستند. برداشت آغازین از این روایات، شبهه جبر را القا می‌کند. از این رو، اقوال دانشمندان شیعی با گرایش‌های مختلف حدیثی، کلامی و تفسیری در تفسیر و تحلیل این روایات متعدد است.

این‌گونه احادیث در کتب متقدم و متأخر حدیثی و تفاسیر روایی شیعه از جمله بصائر الدرجات صفار (م. ۲۹۰ق)، المحاسن برفقی (م. ۲۸۰ق)، اصول کافی کلینی (م. ۳۲۹ق)، امالی و علل الشرایع شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق)، امالی شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق)، تفسیر فرات کوفی (م. ۳۵۲ق)، تفسیر قمی (م. اوایل قرن چهارم) و بحار الانوار نقل شده است.

غالب دیدگاه‌ها در مورد این احادیث در شروح اصول کافی، باب ایمان و کفر بیان شده است، شروحو از جمله شرح ملا صالح مازندرانی (م. ۱۰۸۱ق)، شرح ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ق)، شرح علامه مجلسی (م. ۱۱۱۰ق) معروف به مرآة العقول، شرح ملا محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱ق) معروف به الوافی. جدا از شروح منابع روایی موجود، کتبی به صورت مستقل به طرح و بحث در مورد این مسئله پرداخته‌اند، از جمله شرح احادیث طینت از آقا جمال خوانساری (م. ۱۱۲۵ق)، مصابیح الانوار مرحوم شبر (م. ۱۲۴۲ق)، الانوار النعمانیة سید نعمت‌الله جزائری (م. ۱۱۱۲ق) و کتاب طلب و ارادة امام خمینی (ره). مرحوم شبر در کتاب مصابیح الانوار نه قول (شبر، بی تا: ۱۱) و علامه مجلسی ذیل یکی از احادیث بحار الانوار پنج قول راجع به این موضوع بیان کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۶۰).

در خصوص این موضوع، مقالاتی با اندک تفاوتی در موضوع نگاشته شده است، از جمله «روایات طینت و اختیار انسان» (رضوانی، ۱۳۹۵). در این مقاله، مؤلف بعد از بررسی آرا و اقوال، اذعان می‌کند نتوانسته است که راهی میانه در نظر بگیرد که با آن بتوان هم میان ظاهر روایات جمع کرد و هم قائل به نفی اختیار انسان نشد.

همچنین در مقاله «تبیین اخبار طینت: توره یا جبرگرایی؟» (یوسف‌زاده، ۱۳۹۸)، با بیان این‌که روایات طینت و عالم ذر در شرایط خاص صادر شده‌اند و تقیه‌ای هستند، مشکل

موجود را حل می‌کند. اما همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، این راهکار علی‌رغم این که نمی‌تواند مانع را کاملاً برطرف کند، دارای اشکالاتی است.

نیز در مقاله «طینت و عدل الهی» (ذاکری، ۱۳۹۲)، همان‌طور که نویسنده‌اش بیان می‌کند خداوند متعال همه انسان‌ها را از یک آب گوارا آفرید و علم و دینش را بر آن حمل کرد و سپس اجزای آن را مورد امتحان قرار داد و تفاوت در اجزای آب، سبب پدید آمدن عوارضی در آن شد و به این ترتیب، موجودات مختلف با درجاتی متفاوت پدید آمدند. منشأ طینت‌های گوناگون نیز همین تکلیف و امتحان الهی بوده است. اما در ادامه خواهد آمد که این دیدگاه به دلیل وجود ایراداتی نمی‌تواند راهکار مناسبی باشد.

با وجود این، می‌توان گفت نزدیک‌ترین مقالات به نگاشته حاضر این دو مقاله است: «تحلیل احادیث طینت و رابطه آن با اختیار انسان» (فدایی اصفهانی، ۱۳۹۵) و «تحلیل احادیث طینت از منظر فقه‌الحديث» (کریمی، ۱۳۹۶). مؤلفان محترم هر دو مقاله، به این نتیجه می‌رسند که گرچه طینت‌ها باعث به وجود آمدن گرایش‌های خیر و شر در انسان‌ها می‌شوند، اما جزء نهایی که ضمیمه به فعلیت رسیدن این گرایش‌ها می‌شود، اراده شخص است. لذا این مطلب منافاتی با اختیار انسان ندارد. اما همان‌طور که خواهد آمد، این دیدگاه نمی‌تواند برخی از ابهامات و تعارضات دیگر را حل و فصل کند.

این مقاله درصدد است بعد از بررسی و ارائه دسته‌بندی کلی روایات طینت، به بررسی اثرپذیری حالات انسانی از عالم ذر از حیث ثبوت، محدوده و شبهات مطرح در آن بپردازد. ضرورت بررسی این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که ظاهر این روایات، حاکی از جبرگرایی است، درحالی که اندیشه جبر، با اصول مذهب امامیه ناسازگار است. این مقاله سعی می‌کند علاوه بر اقوال سابق، اقوال معاصران را نیز تجزیه و تحلیل کند و پس از نقد و بررسی اقوال، قول برتر را انتخاب نماید.

## ۱. روایات

در ابتدا دسته‌بندی‌ای کلی از مفاهیم و مضامین این مجموعه احادیث بیان می‌شود:

### ۱-۱. روایات طینت (اثرپذیری معنوی)

این دسته از احادیث دلالت می‌کنند که کفر و ایمان انسان‌ها مربوط به طینتی است که از

آن خلق شده‌اند. به برخی از مضامین این روایات اشاره می‌شود:

**الف.** روایاتی که اشاره دارند طینت پیامبران، ائمه (ع) و شیعیان در ابتدا یکی بوده است و به این دلیل، مؤمنان نسبت به اولیای خدا محبت دارند. از طرف دیگر، کفار و نواصب از طینتی غیر از طینت معصومان (ع) خلق شده‌اند. لذا نسبت به آنها دشمنی می‌ورزند و به دشمنان آنها میل و محبت دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴).<sup>۱</sup>

**ب.** روایاتی که علت گناه کردن مؤمنان را خلط طینت آنها با طینت کفار می‌دانند. لذا اساساً هر سیئه‌ای که آنها مرتکب می‌شوند ناشی از اختلاط طینت خبیثه با طینت طیبیه خودشان است. بالعکس، اگر کافری عمل صالحی انجام دهد ناشی از طینت طیبیه‌ای است که با طینت خبیثه او ممزوج شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۹).<sup>۲</sup>

**ج.** روایاتی که علت به دنیا آمدن شخص مؤمن از صلب کافر و بالعکس را چیزی جز اختلاط طینتین نمی‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۸).<sup>۳</sup>

۱. - مُحَمَّدٌ بُنٌ يَخِي وَيَغِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَبْرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفٍ عَنْ أَبِي تَهَشِيلٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ خَلَقَنَا مِنْ أَعْلَى عَالَمِينَ وَخَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِنَا مِمَّا خَلَقْنَا مِنْهُ وَخَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَقُلُوبَهُمْ تَهْوَى إِلَيْنَا لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خُلِقْنَا مِنْهُ. ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْكُفْرَانِ لَفِي عَالَمِينَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَالَمِينَ. كِتَابٌ مَرْفُوعٌ. بِشَهَادَةِ الْمُقْرَّبُونَ». وَخَلَقَ عَدُوَّنَا مِنْ سَجِينٍ وَخَلَقَ قُلُوبَ شِيعَتِهِمْ مِمَّا خَلَقَهُمْ مِنْهُ وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَكُلُّوهُمْ تَهْوَى إِلَيْهِمْ لِأَنَّهَا خُلِقَتْ مِمَّا خُلِقُوا مِنْهُ. ثُمَّ تَلَا هَذِهِ آيَةَ: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٍ. كِتَابٌ مَرْفُوعٌ. وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ». ... فَكُلُّوهُ الْمُؤْمِنِينَ تَجَنُّ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ وَقُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَجَنُّ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ.

۲. مجلسی به نقل از صدوق (۱۳۸۵) می‌آورد: ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رَيْحِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْجَارُودِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَخَلَقَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَخَلَقَ الْكَافِرِينَ مِنْ طِينَةِ سَجِينٍ فَكُلُّوهُمْ وَأَبْدَانَهُمْ فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ ... مِنْ هَاهُنَا يَصِيبُ الْمُؤْمِنُ السَّيِّئَةَ وَيَصِيبُ الْكَافِرُ الْحَسَنَةَ...

- ... فَمَا رَأَيْتَهُ مِنْ شِيعَتِنَا مِنْ رِنَا أَوْ لِيَاوِطَ أَوْ تَرَكَ صَلَاةً أَوْ صِيَامًا أَوْ حَجًّا أَوْ جِهَادًا أَوْ خِيَانَةً أَوْ كِبِيرَةً مِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ فَهُوَ مِنْ طِينَةِ النَّاصِبِ وَعُنُصْرِهِ الَّذِي قَدْ مَرَّجَ فِيهِ لِأَنَّ مِنْ سِنَخِ النَّاصِبِ وَعُنُصْرِهِ وَطِينَتِهِ اكْتِسَابَ الْمَأْتِمِ وَالْفَوَاحِشِ وَالْكَبَائِرِ وَمَا رَأَيْتَ مِنَ النَّاصِبِ وَمُواظَبَتِهِ عَلَى الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ وَأَبْوَابِ الْبِرِّ فَهُوَ مِنْ طِينَةِ الْمُؤْمِنِ وَسِنَخِهِ الَّذِي قَدْ مَرَّجَ فِيهِ لِأَنَّ مِنْ سِنَخِ الْمُؤْمِنِ وَعُنُصْرِهِ وَطِينَتِهِ اكْتِسَابَ الْحَسَنَاتِ وَاسْتِعْمَالَ الْخَيْرِ وَاجْتِنَابَ الْمَأْتِمِ...

۳. مجلسی به نقل از صدوق (۱۳۸۵) آورده است: أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ ابْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مَاءً عَذْبًا فَخَلَقَ مِنْهُ أَهْلَ طَاعَتِهِ وَجَعَلَ مَاءً مُرًّا فَخَلَقَ مِنْهُ أَهْلَ مَعْصِيَتِهِ، ثُمَّ أَمْرَهُمَا فَاخْتَلَطَا فَلَوْلَا ذَلِكَ مَا وَلَدَ الْمُؤْمِنُ إِلَّا مُؤْمِنًا وَلَا الْكَافِرُ إِلَّا كَافِرًا.

## ۲-۱. روایات طینت (اثربخیزی ظاهری)

دسته دیگر از روایات طینت، دلالت دارند بر این که حتی بعضی خصوصیات اخلاقی و ظاهری و برخی از تعاملات اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر، از عالم ذر اثر پذیرفته است، از جمله:

**الف.** روایاتی که در آنها بیان می‌شود که برخی از انسان‌ها که ارواحشان در عالم ذر با یکدیگر انس و الفت دارند، در این دنیا نیز با هم انس و الفت دارند و بالعکس (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۱).<sup>۱</sup>

**ب.** روایاتی که برخی صفات دنیوی را مربوط به عالم طینت دانسته‌اند، مانند سیرت‌های گوناگون، خشم، وقار و یا حتی چهره اشخاص (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۰).<sup>۲</sup> ناگفته نماند که شاید بتوان در بعضی روایات این قسم، چنین خدشه کرد که صریح در مقصود نیستند و شاید منظور از طینت، طینت اولیه خلقت نباشد، بلکه منظور همان

۱. مجلسی از صدوق (۱۳۸۵) نقل می‌کند: «بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ حَبِيبٍ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَا تَقُولُ فِي الْأَزْوَاجِ أَنْهَا جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَتْ مِنْهَا ائْتَلَفَتْ وَمَا تَنَازَرَتْ مِنْهَا ائْتَلَفَتْ؟ قَالَ فَقُلْتُ: إِنَّا نَقُولُ ذَلِكَ. قَالَ: فَإِنَّهُ كَذَلِكَ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَخَذَ مِنَ الْعِبَادِ مِثَاقَهُمْ وَهُمْ أَطَّلَعَهُ قَبْلَ الْمِيلَادِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ» إِلَى آخِرِ الْآيَةِ. قَالَ: فَمَنْ أَقَرَّ لَهُ يَوْمَئِذٍ جَاءَتْ أَلْفَتُهُ هَاهُنَا وَمَنْ أُنْكَرَهُ يَوْمَئِذٍ جَاءَ خِلَافُهُ هَاهُنَا».

۲. مجلسی به نقل از صدوق (۱۳۸۵) آورده است: «أبي عن سعد بن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن ابن أدينة عن أبي عبد الله (ع) قال: كُنَّا عِنْدَهُ فَذَكَرْنَا رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَقُلْنَا فِيهِ جِدَّةٌ فَقَالَ: مِنْ عَلَامَةِ الْمُؤْمِنِ أَنْ تَكُونَ فِيهِ جِدَّةٌ. قَالَ فَقُلْنَا لَهُ إِنَّ عَامَّةَ أَصْحَابِنَا فِيهِمْ جِدَّةٌ. فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي وَقْتٍ مَا ذَرَاهُمْ أَمَرَ أَصْحَابَ الْيَمِينِ وَأَنْتُمْ هُمْ أَنْ يَدْخُلُوا النَّارَ فَدَخَلُوهَا فَأَصَابَتْهُمْ وَهَجٌ فَالْحِدَّةُ مِنْ ذَلِكَ الْوَهَجِ وَأَمَرَ أَصْحَابَ الشِّمَالِ وَهُمْ مُخَالِفُوهُمْ أَنْ يَدْخُلُوا النَّارَ فَلَمْ يَفْعَلُوا فَمِنْ تَمَّ لَهُمْ سَمَتْ وَلَهُمْ وَقَارٌ».

- ... ثُمَّ مَرَّجَهُ بِئُفْلٍ طَبِيتَكُمْ وَلَوْ تَرَكَ طَبِيتَهُمْ عَلَى خَالِهِ وَلَمْ يَمْزُجْ بِطَبِيتِكُمْ لَمْ يَشْهَدُوا الشَّهَادَتَيْنِ وَلَا صَلَّوْا وَلَا صَامُوا وَلَا رَكَعُوا وَلَا حَجَّوْا وَلَا آدَوْا أَمَانَةً وَلَا أَشْبَهُوَكُمْ فِي الصُّورِ وَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْبَرَ عَلَى الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَرَى صُورَةَ عَدُوِّهِ مِثْلَ صُورَتِهِ.

- روی ذعبل الیمامی عن أحمد بن قتيبة عن عبد الله بن يزيد عن مالك بن دحية قال: كنا عند أمير المؤمنين عليه السلام وقد ذكر عنده اختلاف الناس. فقال: إنما فرّق بينهم مبادئ طينتهم وذلك أنهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافها يتفاوتون؛ فتأم الرواء ناقص العقل وماذ القامة قصير الهممة وراكي العمل قبيح المنظر وقريب القعر بعيد السير ومعروف الضريبة منكر الجليبة وتائه القلب متفرق اللب وطلب اللسان حديد الجنان (شريف رضى، ۱۴۱۴، ص ۳۵۴، خطبة ۲۳۴).

- مجلسی به نقل از صدوق (۱۳۸۵) می‌آورد: «أبي عن سعد بن ابن عيسى عن الحسن بن فضال عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) في حديث طويل يقول في آخره: مَهْمَا رَأَيْتَ مِنْ نَزَقِ أَصْحَابِكَ وَخُرْقِهِمْ فَهُوَ مِمَّا أَصَابَتْهُمْ مِنْ لَطْحِ أَصْحَابِ الشِّمَالِ وَمَا رَأَيْتَ مِنْ حُسْنِ شِيمٍ مِنْ خَالَفَهُمْ وَوَقَارِهِمْ فَهُوَ مِنْ لَطْحِ أَصْحَابِ الْيَمِينِ».



خاک زمین است که مردم از آن ارتزاق می‌کنند و طبعاً به اختلاف خاک‌ها نطفه‌ها نیز تغییر خواهند نمود. با این حال، مضمون بسیاری از روایات این قسم، معنای مذکور را نمی‌رساند.

### ۳-۱. روایات فطرت

روایاتی که به صورت عمومی بیان می‌کنند تمام مردم بر فطرت توحیدی خلق شده‌اند. غالب این روایات در ذیل تفسیر آیهٔ میثاق نقل گردیده‌اند. در بعضی از این احادیث، اشاره می‌شود اقراری که خداوند در عالم ذر از بندگان ستانده، باعث شده است که مردم خدای خود را بشناسند. به عبارت دیگر، اگر این عهد نبود احدی خدای خویش را نمی‌شناخت. همان‌طور که پیداست، در مرحلهٔ اول و ظهور کلام، این احادیث با احادیث دستهٔ اول، معارض می‌نمایند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳).<sup>۱</sup>

### ۲. نظر علمای شیعه در مورد این احادیث

قبل از طرح بحث، باید روشن شود که میان صاحب‌نظران در مورد احادیث فطرت، اختلافی نشده است، چراکه اولاً احادیث فطرت از لحاظ سندی، موقعیت مناسبی دارند.<sup>۲</sup> نیز این احادیث نه تنها با هیچ کدام از معارف شیعی مخالفتی ندارند، بلکه برخی محققان همچون علامه شعرانی، برای نقد احادیث طینت، به احادیث فطرت استناد کرده و احادیث طینت را به دلیل تعارض با احادیث فطرت، مردود شمرده‌اند (شعرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۴).

در مورد قسم دوم یعنی احادیثی که بر اثرپذیری ظاهری دلالت دارند، مانعی برای

---

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: سألته عن قول الله عز وجل: «خفنا لله عز مشركين به». قال: الخنيفة من الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله. قال: فطرهم على المعرفة به. قال زرارة: وسألته عن قول الله عز وجل: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى» الآية. قال: أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرفهم وأزاهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه، وقال: قال رسول الله (ص): كل مولود يولد على الفطرة، يعني المعرفة بأن الله عز وجل خلقه كذلك قوله: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله».

۲. به چند دلیل احادیث فطرت، معتبر محسوب می‌شوند: الف. احادیث فطرت مبتنی بر آیه فطرت‌اند، به گونه‌ای که تمام آنها در تفسیر این آیه وارد شده‌اند؛ ب. تواتر این احادیث در کتب مختلف روایی (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۸؛ صدوق، ۱۴۱۴، ص ۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶).

پذیرش آن مطرح نیست. تنها اشکالی که در مورد این احادیث ممکن است مطرح شود بحث صدور آنهاست که اگر حل شود هیچ مانعی برای پذیرش آنها مطرح نشده است. محل بحث و اختلاف آرای حدیث‌شناسان و مفسران، آن دسته از احادیث طینت است که بر اثرپذیری ایمان و کفر انسان‌ها از طینتشان دلالت دارد و یکی از بحث‌برانگیزترین روایات در جوامع روایی شیعه به شمار می‌آید. همان‌طور که پیداست، ظاهر این روایات با عدل الهی و روایات قسم سوم (روایات فطرت)، حداقل در بدو امر، تعارض دارد. لذا این مجموعه از روایات، علمای شیعه را به کندوکاو و بررسی واداشته است، چنان‌که شاهد بروز و ظهور اختلاف‌نظرهای آنها در این مسئله‌ایم.

در کتاب مصابیح الانوار نُه نظر (شبر، بی تا، ج ۱، ص ۴) و در بحار الانوار پنج نظر (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۶۰) در رابطه با این قبیل احادیث نقل شده است، اما در مجموع، می‌توان واکنش علما نسبت به این روایات را در سه دسته تقسیم کرد: ۱. قائلان به سکوت؛ ۲. قائلان به رد صدور احادیث؛ ۳. قائلان به حل تعارض. گروه اخیر نه صدور این احادیث را رد می‌کنند و نه در مقابل آنها سکوت را لازم می‌شمارند، بلکه راهکارهایی را برای حل مسئله و رفع تعارض با مسئله جبر، بیان کرده‌اند. اینک دیدگاه‌های یادشده به تفصیل بررسی می‌شوند.

## ۱-۲. دیدگاه سکوت و نقد آن

برخی از علما به علت این که نتوانسته‌اند تعارض مذکور را حل نمایند، قائل به سکوت و توقف در مورد این روایات شده‌اند، یعنی نه صدور این احادیث را رد می‌کنند و نه اظهارنظری در مورد تعارض پیش‌آمده دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۳). اینان بیان می‌دارند همان‌طور که آیات قرآن محکم و متشابه دارند، احادیث اهل‌بیت (ع) نیز دارای محکم و متشابه‌اند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۰).

**نقد:** در برابر این دیدگاه باید گفت: در این که این قبیل احادیث متشابه‌اند شکی نیست، اما آن‌طور که از بعضی روایات پیداست، متشابه بودن آیات و روایات لزوماً به معنای توقف و سکوت در مقابل آنها نیست، بلکه وظیفه نخستین در قبال آیات و روایات متشابه این است که آنها را به محکمت ارجاع دهیم و به وسیله محکمت، متشابهات را

بفهمیم، البته در صورتی که اصول و ضوابط آن رعایت شود.<sup>۱</sup>

## ۲-۲. دیدگاه رد صدور این احادیث، و نقد آن

صدور این احادیث از طرف معصومان(ع)، با عناوین گوناگون مردود شمرده شده است. می‌توان این عناوین را به سه دسته تقسیم نمود:

### ۲-۲-۱. ضعف سندی و تعارض با اصول مذهب امامیه

علاوه بر ضعف سندی و مرسله بودن، این روایات با اصل عدالت الهی و آیه فطرت سازگاری ندارند (شعرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۵).

**نقد:** باید توجه داشت بنابر نظر علمای رجال، برخی مراسل کتاب کافی مانند مسانید است، زیرا شیخ کلینی بعضی از اشخاص را با هدف عدم تکرار در سند ذکر نکرده و ذکر آنها را به کتب دیگرش واداشته است. لذا این روایات دچار ضعف نیستند (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۳۵۴). اما با صرف نظر از کتاب کافی این روایات در کتب روایی دیگر نیز وجود دارند که در صورت مراجعه به آنها با مشکل مرسله بودن مواجه نخواهیم بود.<sup>۲</sup>

### ۲-۲-۲. جعل غالیان

برخی در صدور این روایات از اهل بیت(ع) چنین خدشه وارد کرده‌اند که این روایات، برساخته و جعل غالیان است، زیرا در بخشی از این روایات به خلقت متفاوت اهل بیت(ع) از باقی مردم اشاره شده که این تفاوت خلقی موجب برتری آنها در دنیا شده است. در کتاب مکتب در فرایند تکامل (مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۳۸) آمده است: «مفوضه معتقد بودند پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) اولین و تنها مخلوقاتی هستند که مستقیماً به دست قدرت حق از ماده‌ای متفاوت با سایر بشر آفریده شدند». گرچه محل بحث مدرسی طباطبایی، مؤلف این کتاب، خصوص بحث طینت نیست و او حول فرقه‌های غلات و

۱. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حَيَّوْنٍ مَوْلَى الرَّضَا (ع) قَالَ: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ فِي أٰخْتَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَمُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرَدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۰).

۲. نک: صفار، ۱۴۰۴، ص ۳۹، ۱۷۱، ۵۰، ۲۰، ۱۴، برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۲؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۶، ۱۶، ۳۶؛ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۹؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۳ و ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۰.

مفوضه<sup>۱</sup> بحث کرده است، اما از این جهت که اشاره‌ای به این احادیث شده است، می‌توان آن را مورد بررسی قرار داد و یکی از اقوال در مورد روایات طینت شمرد.

**نقد:** قبل از هر چیز، باید گفت که معیار مدرسی طباطبایی در تشخیص غلو از میان روایات، با نظر مشهور علمای شیعه متفاوت است و او با استدلال‌هایی در کتاب خود احادیثی شبیه احادیث مورد بحث را غلوآمیز می‌داند. با صرف نظر از این مطلب، بعید به نظر می‌رسد که بتوان تمام روایان چنین احادیثی را غالی و مفوض خواند. همان‌طور که بیان کردیم، روایات ضعیف در میان این مجموعه روایات کم نیستند، اما در کنار اینها روایات صحیح و حسنی هم موجودند که شک و شبهه را برطرف می‌کنند.<sup>۲</sup>

### ۳-۲-۲. تقیه

عده‌ای بر این باورند که صدور این روایات از روی تقیه است و با توجه به جو حاکم بر جامعه و فضای اختناق جبریه و اشاعره، برای حفظ جان شیعیان صادر شده‌اند (شیر، بی تا، ج ۱، ص ۱۲).

**نقد اول:** در متن بعضی از این روایات بیان می‌شود که مطالب آن از اسرار علوم اهل بیت (ع) است. طبعاً سّری بودن مطلبی با تقیه منافات دارد، همان‌طوری که امام (ع) بعد از بیان حدیثی در این باب، شاگردان خود را از انتشار آن نهی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۳).<sup>۳</sup> پس باید گفت که نه تنها صدور این روایات، از روی تقیه نبوده، بلکه محتوای بلند آنها باعث شده است در نزد افرادی که فهم عمیق از دین ندارند بیان نشوند.

**نقد دوم:** به نظر می‌رسد استناد به تقیه در اینجا ممکن نباشد، زیرا تقیه در جایی است که بتوان با آن جان و مال شیعیان را حفظ کرد، درحالی که مضمون این احادیث، وافی به این مقصود نیست و حتی در صورت انتشار می‌توانست برای شیعیان خطرآفرین

۱. منظور از «مفوضه» در اینجا مفوضه مصطلح که در مقابل جبرگرایان قرار می‌گیرند نیست.

۲. برای نمونه نک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴، ۲۰، ۵۰، ۱۷۱، ۳۹۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۲؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۶، ۲۶، ۳۶؛ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۹، ۴۱۰؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۳، ۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۰.

۳. ... خُذْهَا إِلَيْكَ يَا أَبَا إِسْحَاقَ قَوْلَ اللَّهِ إِنَّهُ لَمِنُ غُرِّ أَحَادِيثِنَا وَبَاطِنِ سِرَائِرِنَا وَمَكْنُونِ خَزَائِنِنَا وَأَنْصِرْفَ وَلَا تُظْلِغْ عَلَيَّ سِرَّتَنَا أَحَدًا إِلَّا مُؤْمِنًا مُسْتَبْصِرًا فَإِنَّكَ إِنْ أَدْعَيْتَ سِرَّتَنَا بَلِيَّتٌ فِي نَفْسِكَ وَمَالِكَ وَأَهْلِكَ وَوَلَدِكَ.

باشد، زیرا در این روایات محبت اهل بیت (ع) موضوعیت دارد نه صرف اسلام و یا حتی عمل به احکام الهی بدون محبت آنان، به گونه‌ای که در این احادیث، دشمنان اهل بیت (ع)، گو صائم نهار و قائم لیل باشند، ذم می‌گردند و دوستان اهل بیت (ع) هر چند گناهکار باشند تمجید می‌شوند.

### ۲-۳. دیدگاه‌های حلی تاوبلی

گروهی نه تنها صدور این احادیث را مقبول می‌شمارند، بلکه در مورد آنها سکوت نکرده و به بیان راهکارهای مناسب برای حل تعارضات پرداخته‌اند. در ادامه، به این راهکارها اشاره خواهد شد.

#### ۱-۳-۲. کنایه و مجازی بودن روایات

اشخاص مختلف به طرق گوناگون این نظریه را مطرح کرده‌اند. در اینجا چندوچون این کنایه‌پردازی بررسی و نقد می‌شود.

**الف.** این روایات کنایه از زندگی دنیوی مؤمنان در کنار کفار دارد و این که مؤمنان به سبب سلطه کفار بر آنها به ناچار مرتکب گناه و سیئه می‌شوند. از این رو خداوند متعال در روز قیامت گناه و سیئه مؤمن را به پای کافر می‌نویسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۳۴).

**ب.** این روایات کنایه از علم خداوند به سرنوشت انسان‌هاست، به این معنا که خداوند هنگام خلق انسان‌ها می‌دانست که آنها در انتها چه سرانجامی خواهند داشت و این در واقع، تشبیهی بیش نیست (شیر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲).

**ج.** این روایات کنایه از استعداد انسان‌ها در پذیرش ایمان یا کفر دارد، نه این که واقعاً ماده‌ای به نام علین یا سچین به‌عنوان طینت وجود داشته باشد (شیر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲).

**د.** خلق از طینت علین و سچین کنایه از تأثیرات عوالم سه‌گانه جبروت، ملکوت و ملک در انسان‌هاست. طینت طیبه یا طینت اعلی علین که قلوب ائمه (ع) و مؤمنان حقیقی از آن خلق شده، همان طینتی است که افاضات عالم جبروت بر آن غلبه دارد. سپس در مرحله پایین‌تر، طینت شیعیان است که آثار عالم ملکوت بر آن غلبه دارد. در آخر نیز طینت سچین قرار دارد که قلوب کفار و نواصب از آن خلق شده است و آثار عالم ملک بر آن غلبه دارد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۵).

**نقد اول:** عدول از معنای حقیقی به معنای مجازی و کنایه، نیازمند قرینه است، درحالی که هیچ کدام از این اقوال متعرض آن نشده‌اند.

**نقد دوم:** دیدگاه اخیر علاوه بر اشکال مذکور، ایراد دیگری هم دارد: این تفسیر و توضیح برای این قبیل روایات، مشکل تعارض با جبر و عدل خداوند را حل نمی‌کند و صرفاً تطبیقی مجازی بر عوالم سه‌گانه است.

## ۲-۳-۲. طینت‌ها منشأ گرایش‌ها و تمایلات به سوی کفر و ایمان

از دید قائلان این نظر، غایت آن چیزی که می‌توانیم از این احادیث استفاده کنیم آن است که خلق طینت‌ها فقط باعث به وجود آمدن گرایش‌ها و امیال انسان‌ها به خیر و شر و ایمان و کفر است. این قائلان در تأیید نظر خود و رد جبر چنین استناد می‌کنند که در همین روایات به خلط دو طینت هم اشاره شده که باعث می‌شود هم در مؤمن گرایش به سیئات وجود داشته باشد و هم در کافر گرایش به اعمال حسنه. همچنین در بعضی دیگر از روایات این باب، از واژه «تَحْنُ» به معنای «میل و علاقه» استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲)<sup>۱</sup> که مؤیدی بر این نظر است.

بعضی از قائلان این نظر، علاوه بر سخن پیشین بیان می‌دارند که منظور از طینت در اینجا ماده اولیه خلقت نیست، بلکه منظور تفاوت در صفا یا کدورت ماده اولیه نطفه یا پاکی و ناپاکی اصلاّب و ارحام یا رعایت کردن و نکردن آداب نکاح و انتخاب همسر و دوران شیردهی و به طور کلی، تأثیرات موجود در این عالم است نه عالم ذر و طینت اولیه انسان (خمینی، ۱۴۲۱، ص ۸۱).

**نقد اول:** این نظر مناسب‌تر از نظرات پیشین است و شاید با آن، مسئله تعارض با جبر حل شود. اما هنوز این سؤال باقی است که چرا خداوند به فردی استعداد بیشتری برای رسیدن به سعادت اعطا می‌کند و در واقع، کار او را در رسیدن به مقصود راحت‌تر کند، اما بر سر راه عده‌ای مانع بزرگ قرار می‌دهد؟

**نقد دوم:** همان‌طور که در آغاز به بعضی از روایات اشاره کردیم، آنچه در لسان این روایات دیده می‌شود چیزی فراتر از میل و گرایش است. گرچه در بعضی روایات به

۱. ... فقلوب المؤمنین تحنّ إلى ما خلقوا منه وقلوب الكافرين تحنّ إلى ما خلقوا منه.

خصوصی مسئله میل اشاره شده است، اما این روایات فقط در مورد میل و گرایش صحبت نمی‌کنند. پس این دلیل نمی‌تواند وافی به تمام مقصود باشد.

### ۳-۲. اختلاف در طینت‌ها به سبب موفقیت یا شکست در آزمون الهی قبل از خلق

#### طینت

در برخی روایات آمده است: «خداوند متعال قبل از خلق بدن‌های انسان‌ها، از تمام ارواح چنین امتحان گرفت: آتشی برافروخت و به همه دستور داد که وارد آتش شوند. عده‌ای اطاعت کردند و به امر خدا آتش بر آنها سرد شد و عده‌ای امتناع ورزیدند. خداوند متعال نیز به‌عنوان پاداش برای اطاعت‌کنندگان، بدن‌هایی متناسب با آنها قرار داد و برای امتناع‌کنندگان نیز به همین صورت» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۶۱).

قائلان این قول بیان می‌دارند که در اینجا دیگر جبری در کار نیست و یک امر عقلایی است. همان‌طور که اگر شخصی دو بنده داشته باشد و یکی را به دلیل فرمانبری‌اش در مکانی خوب جای دهد و به دیگری به دلیل عصیان‌ش منزلی نامناسب اعطا کند، کسی او را سرزنش نمی‌کند و این جبر نیست (شبر، بی‌تا، ص ۱۴).

برخی دیگر بیان کرده‌اند که خلقت ماء بر خلقت طینت مقدم است و طینت آفریده از ماء نخستین است. ماء نخستین هم به دو قسم «مِلْحُ أَجَاجٍ» و «عَذْبُ فِرَاتٍ» تقسیم می‌شود. اما اشاراتی در روایات وجود دارد که این ماء قبل از تقسیم به دو قسم مذکور، یکسان بوده و بعد از امتحان، تقسیم به این دو قسم شده است.

**نقد:** آنچه قائلان این قول به آن توجه نکرده‌اند این است که در روایات، این امتحان از جهت رتبی بعد از خلق طینت واقع شده است، چه خلقت طینت و چه خلقت مائه. اگر این مشکل نبود می‌توانستیم به این قول تکیه کنیم،<sup>۱</sup> زیرا این قول تعارض پیش‌آمده را

۱. ... خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَعْدَ ذَلِكَ أَرْضًا سَبِيحَةً حَبِيبَةً مُؤْتِنَةً ثُمَّ فَجَّرَ مِنْهَا مَاءً أَجَاجًا أَسِنًا مَالِحًا فَعَرَضَ عَلَيْهَا وَلاَيَتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَلَمْ تَقْبَلْهَا فَأَجْرَى ذَلِكَ الْمَاءُ عَلَيْهَا سَبْعَةَ أَيَّامٍ حَتَّى طَبَّقَهَا وَعَمَّهَا ثُمَّ نَصَبَ ذَلِكَ الْمَاءُ عَنْهَا ثُمَّ أَخَذَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينِ فَخَلَقَ مِنْهُ الطَّعَاةَ وَأَيَّمْتَهُمْ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۳۰).

- عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَنبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ أُبْتَدِئَ الْخَلْقُ لَمَا اخْتَلَفَتْ إِثْنَانِ. إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْ مَاءً عَذْبًا أَخْلَقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَهَا طَاعَتِي وَكُنْ مِلْحًا أَجَاجًا أَخْلَقُ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَهَا مَعْصِيَتِي ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَأَمْتَرَجَا فَمِنْ ذَلِكَ ضَارَ يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَالْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ ثُمَّ أَخَذَ طِينَةً مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَعَزَّكَهُ عَزَا شَدِيدًا فَإِذَا هُمْ

با استفاده از خود روایات حل و فصل کرده است.<sup>۱</sup>

## ۴-۳-۲. اختلاف طینت‌ها به دلیل علم پیشین الهی به کفر و ایمان انسان‌ها در دنیا

### ۴-۳-۲-۱. بیان نظریات در علم پیشین الهی

درباره علم پیشین الهی، اقوال مختلفی در میان حکما و متکلمان مشاهده می‌کنیم که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

**الف. قول شیخ اشراق:** علم پیشین خداوند به موجودات، حضوری و اجمالی است و به وجود آنها تعلق گرفته است، از این جهت که خداوند به ذات خود عالم است و علم به ذاتش مساوی است با علم به معالیل ذاتش، که البته این علم به نحو اجمالی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۷۱).

اشکال این نظریه آن است که برای خداوند متعال، نوع برتر علم که علم تفصیلی باشد قائل نیست و این امر با مبانی ما در مورد خداوند سازگاری نمی‌یابد، زیرا نقص در مورد خداوند متعال راه ندارد.

**ب. قول معتزله:** علم پیشین خداوند به موجودات، حصولی و تفصیلی است و به ماهیت آنها تعلق می‌گیرد، زیرا این ماهیات با این که معدومه‌اند، اما نوعی ثبوت دارند و ثبوت اعم از وجود است. این نظریه به «ثابتات ازلیه» معروف شده است.

مشکل این نظریه آن است که اولاً طبق این نظریه باید قائل شویم که علم الهی به موجودات حصولی است، یعنی خداوند برای علم یافتن نیاز به واسطه و صورت ذهنی

كَالَّذَرِّ يَدْبُونَ فَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ إِلَى الْجَنَّةِ بِسَلَامٍ وَقَالَ لِأَصْحَابِ الشَّمَالِ إِلَى النَّارِ وَلَا أَبَالِي ثُمَّ أَمَرَ نَارًا فَأَسْعَرَتْ فَقَالَ لِأَصْحَابِ الشَّمَالِ أَدْخُلُوهَا فَهَا بُوْهَا وَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ أَدْخُلُوهَا فَدَخَلُوهَا فَقَالَ: كُونِي بَرِّدًا وَسَلَامًا فَكَانَتْ بَرِّدًا وَسَلَامًا فَقَالَ أَصْحَابُ الشَّمَالِ يَا رَبِّ أَفَلَنَّا، قَالَ قَدْ أَفَلَيْتُمْ فَادْخُلُوهَا فَدَهَبُوا فَهَا بُوْهَا ثُمَّ تَبَتَّ الطَّاعَةُ وَالْمَغْصِبَةُ وَلَا يَسْتَطِيعُ هَوْلًا أَنْ يَكُونُوا مِنْ هَوْلًا وَلَا هَوْلًا مِنْ هَوْلًا (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۴، ص ۹۳).

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجُعْفِيِّ وَعُقْبَةَ جَمِيعًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مِنْ أَحَبِّ مِمَّا أَحَبَّ وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَخَلَقَ مِنْ أْبْغَضَ مِمَّا أْبْغَضَ وَكَانَ مَا أْبْغَضَ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ النَّارِ ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِمُ فِي الظَّلَالِ فَقُلْتُ: وَآيَ شَيْءٍ الظَّلَالِ؟ فَقَالَ: أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلِّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْئًا وَلَيْسَ بِشَيْءٍ ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِمُ النَّبِيَّ فَدَعَوْهُمْ إِلَى الإِفْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلَيْتُمْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»، ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى الإِفْرَارِ بِالنَّبِيِّينَ فَأَقْرَبَ بَعْضُهُمْ وَأَنْكَرَ بَعْضٌ ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى وَلايَتِنَا فَأَقْرَبَ بِهَا وَاللَّهِ مِنْ أَحَبِّ وَأَنْكَرَهَا مِنْ أْبْغَضَ وَهُوَ قَوْلُهُ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ. ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) كَانَ التَّكْذِيبُ ثُمَّ (كَلْبِي، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰).



دارد و این به معنای پذیرفتن نقص برای خداوند است.

ثانیاً این که گفته شده است ثبوت اعم از وجود است خدشه‌پذیر است، زیرا ثبوت مساوق با وجود است و چیزی که موجود نیست ثبوت عینی ندارد.

**ج. قول ابن‌سینا:** علم پیشین خداوند به موجودات، حصولی و تفصیلی است و به وجود ذهنی ماهیات آنها تعلق گرفته است، دقیقاً مانند انسانی که به کارهایی که می‌خواهد در آینده انجام دهد، قبل از انجام آن، علم تفصیلی دارد و این علم به وجود ذهنی ماهیات افعال او تعلق می‌گیرد (ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۸). اما باید گفت همان اشکال در مورد حصولی بودن علم خداوند، در اینجا هم وارد است.

**د. قول ملاصدرای:** علم پیشین خداوند به موجودات، حضوری است و در عین این که اجمالی است، کشف تفصیلی نیز دارد. بدیهی است که خداوند متعال علاوه بر این که کمالات وجودی موجود ناقص را دارد، مرتبه‌ای از وجود که ناقص آن را ندارد نیز داراست. لذا خداوند متعال همه مراتب کمالی که در موجودات به صورت تعدد و تکثر موجود است را به نحو اجمال دارد.<sup>۱</sup> از طرفی، پس از موجود شدن اشیا چیزی بر علم خداوند افزوده نخواهد شد، زیرا در خداوند متعال هیچ گونه تغییر و تبدیلی راه ندارد.

این مسئله دقیقاً به آن می‌ماند که انسانی ملکه یک علم را دارد و هر سؤالی در حیطه آن علم را که از او پرسیده شود پاسخ دهد، بی‌آن که چیزی به علمش افزوده گردد، زیرا او قبل و بعد پاسخ دادن به همه چیز آگاه بوده است. آنچه تغییر یافته است وجود پاسخ‌هاست که در مقام ذات عالم، وجود اجمالی دارند و در مقام فعل، وجود تفصیلی، اما در ذات عالم و علم او تحولی راه نمی‌یابد. اگر چنین فرضی در مورد انسان امکان‌پذیر است، چرا در مورد خداوند که واجب‌الوجود بالذات است، پذیرفته نباشد؟ همه پیروان حکمت متعالیه صدرایی این نظریه را پذیرفته‌اند و برترین تفسیری است که برای تبیین علم ازلی خداوند به موجودات ارائه شده است (نک: شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸).

## ۲-۳-۴. حل اختلاف در طینت‌ها با توجه به علم پیشین الهی

هنگامی که خداوند متعال ارواح را خلق کرد، با توجه به علم پیشین خود، می‌دانست که

۱. منظور از اجمال در اینجا بساطت و وحدت است در مقابل کثرت و تعدد.

چه کسانی با اختیارشان به سمت خیر محض و چه کسانی به سمت شر محض پیش می‌روند، به طوری که اگر به کسی طینت خبیث هم اعطا می‌شد باز به سمت خیر می‌رفت و اگر به کسی دیگر طینت طیب نیز عطا می‌گشت باز به سمت شر می‌رفت. لذا از باب لطف و اکرام و تسهیل امور، برای دسته اول طینت طیبه قرار داد و برای دسته دوم از باب مجازات، طینت خبیثه نهاد. قائلان این دیدگاه، بعضی از روایات را شاهدهی بر نظر خود بیان کرده‌اند، مانند حدیث قدسی «أنا المطلع علی قلوب عبادی لا أحيف ولا أظلم أحداً ولا ألزم أحداً إلا ما عرفته قبل أن أخلقه...؛ من بر دل‌های بندگانم مطلعم، نه ظلم می‌کنم و نه بی‌عدالتی و نه کسی را عذاب می‌کنم، و کسی را ملزم نسازم مگر به آن چیزی که قبل از این که خلقش کنم، آن را شناختم». همان‌طور که پیداست، قید انتهایی در روایات به‌وضوح دال بر مدعاست (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۹).

### ۳. دیدگاه مختار

چنان‌که بیان شد، سه دیدگاه در تحلیل و توجیه این احادیث مطرح شده است: ۱. دیدگاه سکوت؛ ۲. دیدگاه رد صدور احادیث؛ ۳. دیدگاه‌های حلی تأویلی. با توجه به اشکالات هر کدام از این دیدگاه‌ها که به تحلیل آنها پرداختیم، به نظر می‌رسد بنابر دلایل زیر، دیدگاه «اختلاف طینت‌ها به دلیل علم پیشین الهی به کفر و ایمان انسان‌ها در دنیا» درست است.

**الف. روایات:** روایاتی این دیدگاه را تأیید می‌کنند، نظیر این حدیث قدسی که به آن اشاره شد و می‌فرماید: «من مطلع بر قلوب بندگانم هستم که جور و ظلم نکرده، احدی را ملزم به فعلی نکرده مگر به آنچه قبل از آفرینش از او سراغ دارم». چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، روایاتی به‌عنوان شاهد بر این مطلب وجود دارند که خداوند متعال با توجه به علم پیشینش قبل از خلقت نسبت به بنده با او رفتار می‌کند.

**ب. حل تعارض این روایات با عدل الهی و حل شبهه جبر:** باید گفت که دیدگاه مختار هیچ دلالتی بر جبر ندارد، زیرا خلق انسان‌ها از طینت‌های گوناگون، اثری بر سرنوشت آنها ندارد، بلکه انسان‌ها سرنوشتشان را با اختیار خود رقم می‌زنند و این طینت‌ها متناسب با آن انتخابی که انسان‌ها در آینده انجام خواهند داد، به آنها اعطا می‌شود.

ج. **عدم تعارض این دیدگاه با سایر روایات مرتبط:** برخی روایات مانند روایات فطرت اشاره دارند که هر شخصی به هنگام تولد سرشتی خداجو دارد. این مطلب تضاد و تناقضی با مفهوم روایات طینت ندارد. خلق انسان‌ها از طینت‌های گوناگون موجب نمی‌شود که آنها حتماً به سمت کفر یا ایمان بروند، بلکه فطرت خداجویی در همه آنها وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

در میان جوامع روایی شیعه، سلسله روایاتی هست که بر اثرپذیری حالات انسانی از عالم ذر دلالت دارند. می‌توان این روایات را به احادیث فطرت و طینت تقسیم‌بندی کرد. احادیث طینت نیز بعضی بر اثرپذیری معنوی دلالت دارند و برخی بر اثرپذیری مادی. به طور کلی، سه دیدگاه درباره این احادیث موجود است: دیدگاه سکوت؛ دیدگاه رد صدور؛ دیدگاه تأویل و حل. در فرجام، به این نتیجه رسیدیم که این روایات از جهت صدور مشکلی ندارند. گرچه سند برخی از آنها ضعیف است، اما تعداد قابل توجهی نیز صحیح یا حسن هستند. نیز با تمسک به علم پیشین الهی در نگاه حلی تأویلی که در دیدگاه مختار بیان شد، می‌توان تعارضات روایی درباره موضوع مورد بحث را حل کرد.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). بیروت: دار الفکر.
۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۷۵ش). لسان العرب، بیروت: دار بیروت.
۴. آذرخش، معصومه؛ ایزدی، مهدی؛ شبابی، مهریار؛ علاء‌المحدثین، جواد. (۱۳۹۸). تواتر معنوی روایات عالم ذر. فصلنامه الهیات، ۱۲(۴۹)، ۱۱۹-۱۴۲.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۶. بیابانی اسکویی، محمد. (۱۳۸۷ش). انسان در عالم ذر: نتایج و تواتر روایات. فصلنامه سفینه، ۶(۲۱)، ۱۲۶-۱۱۹. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.17350689.1387.6.21.8.4.119-126>
۷. جزائری، سید نعمت‌الله. (۱۴۳۱ق). الأنوار النعمانیة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸. خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۱ق). الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۹. خوانساری، محمد بن حسین. (۱۳۵۹ش). شرح احادیث طینت، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
۱۰. ذاکری، مهدی؛ غلامی، اصغر. (۱۳۹۲ش). «طینت و عدل الهی». فصلنامه تحقیقات کلامی، (۳)، ۱۱۱-۱۲۷.
۱۱. رضوانی، معصومه؛ ذاکری، مهدی. (۱۳۹۵ش). روایات طینت و اختیار انسان. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۸(۶۹)، ۴۷-۷۳.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۶۹ش). کلیات فی علم الرجال. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. شبر، سید عبدالله. (بی‌تا). مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار. قم: مکتبه بصیرتی.
۱۵. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). نهج البلاغه، (تصحیح صحیحی صالح). قم: هجرت.
۱۶. شعرانی، حسن، (مصحح). در: مازندرانی، ملا صالح. (۱۳۸۲). شرح الکافی، الأصول و الروضة، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیه فی الاستفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۸. صدوق، محمد بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
۱۹. صدوق، محمد بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ق). التوحید، (تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. صدوق، محمد بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۳۷۸ش). عیون أخبار الرضا. تهران: نشر جهان.
۲۱. صدوق، محمد بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داورى.
۲۲. صدوق، محمد بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۴۱۴ق). اعتقادات الامامیه. قم: کنگره شیخ مفید.
۲۳. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات، (تحقیق محسن کوچه‌باغی). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۲۵. فدایی اصفهانی، مرتضی؛ موسوی، سید مجتبی. (۱۳۹۵). تحلیل احادیث طینت و رابطه آن با اختیار انسان. پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی، ۳(۵)، ۸۹-۱۲۲.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). العین، (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی(ع).
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.

۲۹. کریمی، محمود. (۱۳۹۶). تحلیل احادیث طینت از منظر فقه‌الحديث. دوفصلنامه علمی حدیث‌پژوهی، (۱۸)، ۸۴-۶۵. <https://doi.org/10.22052/hadith.2018.111175>
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: طبعه دار احیاء التراث العربی.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. مدرسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۷۵). مکتب در فرایند تکامل، (ترجمه هاشم ایزدیناه). نیوجرسی: مؤسسه انتشاراتی داروین.
۳۵. ملک‌شاهی، یوسف. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا. تهران: انتشارات سروش.
۳۶. یوسف‌زاده، حسینعلی؛ طباطبایی، سید محمدکاظم؛ غفوری‌نژاد، محمد. (۱۳۹۸). تبیین اخبار طینت: توریه یا جبرگراییی؟. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۴(۹۶)، ۱۷۴-۱۵۳. <https://doi.org/10.22081/jpt.2020.68170>





## Īsnad and Semantic Analysis of the Hadith "Paradise is Encompassed by Tribulations, and Hell is Encompassed by Corporeal Desires"

Ramin Golmakani,<sup>1</sup> Seyed Ali Delbari,<sup>2</sup> Mahmoud Mogaddas Shargh<sup>3</sup>

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: golmakani@razavi.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir

3. M.A. Graduate, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Level 4 Seminary Student, Field of Philosophy, Nawab Seminary School. Mashhad, Iran. Email: mm5561@chmail.ir

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research Article

#### Received:

September 08, 2023

#### Accepted:

July 31, 2024

#### Keywords:

Tribulation, Carnal Desires, Paradise, Hell, Hadith Analysis.



*Within theological, hermeneutical, exegetical, philosophical, and mystical treatises encompassing divine epistemology, a prophetic Tradition has been attributed to Muḥammad (p.b.u.h) and the Infallible Imams (p.b.u.t). This Tradition elucidates the nature of Paradise and Hell and their terrestrial correlations. The Tradition states: "Paradise is encompassed by tribulations, and Hell is encompassed by corporeal desires." This discourse endeavors to elucidate the correlation between attaining Paradise and the endurance of tribulations, alongside the nexus between Hell and carnal desires. While the manifest interpretation of the Hadith is pellucid and does not necessitate theological and philosophical underpinnings, such foundations are incorporated solely as corroborative evidence. Employing a descriptive-analytical methodology, this discourse examines the ĩsnad (chain of transmission) and semantic dimensions while explicating the substance of the aforementioned Hadith, demonstrating its authenticity and robust transmission lineage. Moreover, its implications, as interpreted through the lens of Hadith scholars and diverse theological, philosophical, exegetical, and ethical paradigms predicated upon rational principles, are founded upon the immutable divine ordinance that ascension to elevated celestial stations necessitates the endurance of worldly adversities, while infernal ingress corresponds to the indulgence of carnal proclivities.*

**Cite this article:** Golmakani, R., Delbari, S., A., Mogaddas Shargh, M. (2024). Īsnad and Semantic Analysis of the Hadith "Paradise is Encompassed by Tribulations, and Hell is Encompassed by Corporeal Desires". *Hadith Doctrines*, 7(13), 119-143. <https://doi.org/10.30513/hd.2024.5662.1213>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



## بررسی سندی و دلالی حدیث «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»

رامین گلمکانی<sup>۱</sup>، سید علی دلبری<sup>۲</sup>، محمود مقدس شرق<sup>۳</sup>

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).  
golmakani@razavi.ac.ir

۲. دانشیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. delbari@razavi.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ طلبه سطح ۴ رشته فلسفه، مدرسه علمیه نواب، مشهد، ایران. mm5561@chmail.ir

### چکیده

### اطلاعات مقاله

در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی در حوزه معارف الهی، روایت زیر از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع)، در توصیف بهشت و جهنم و رابطه آن دو با دنیا بیان شده است: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ». در این مقاله، مسئله این است که نسبت محفوف بودن رسیدن به بهشت با مکاره و سختی‌ها و محفوف بودن جهنم با امیال و شهوات روشن شود. دیگر این که، فهم ظاهر از روایت روشن است و نیازی به ذکر مبانی کلامی و فلسفی ندارد، بلکه اشاره به آن مبانی صرفاً به‌عنوان مؤید است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی سندی و دلالی و تبیین محتوایی حدیث مذکور روشن می‌سازد که حدیث فوق معتبر و متواتر است و از نظر سند تأیید می‌شود. به‌علاوه، دلالت آن بر اساس دیدگاه اهل حدیث و دیگر دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، تفسیری و اخلاقی مبتنی بر مبانی عقلایی، بر این سنت قطعی الهی استوار است که رسیدن به درجات بهشت منوط به سر کشیدن جام‌های ناگوار دنیاست، و دخول در آتش جهنم، به ارتکاب خواهش‌های نفسانی مربوط است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۰

کلیدواژه‌ها:

مکاره، شهوات، بهشت، جهنم.



استناد: گلمکانی، رامین؛ دلبری، سید علی؛ مقدس شرق، محمود. (۱۴۰۳). بررسی سندی و دلالی حدیث «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ». آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۳)، ۱۱۹-۱۴۳.

<https://doi.org/10.30513/hd.2024.5662.1213>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.



## مقدمه

سعادت و رستگاری آرزوی هر انسانی است. این سعادت برای انسان مؤمن در گرو نجات از آتش و ورود به بهشت است. برای دستیابی به این مطلوب، در دین و معارف الهی به امور مختلفی اشاره شده است، از جمله در حدیث معروف «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»، رسیدن به بهشت جز با تحمل مکاره و سختی‌های دنیا ممکن دانسته نشده است، و وصول به جهنم و عاقبت سوء نیز جز با امیال و شهوات در دنیا نیست.

این حدیث که در حوزه معارف الهی و معرفت بهشت و جهنم است، در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی به نقل از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) از شیعه و سنی نقل شده و مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است. در این مقاله در پی آنیم که به این پرسش پاسخ دهیم که مفهوم دقیق حدیث و مقصود از «شهوات» و «مکاره» چیست؟ آیا در منظومه مفاهیم دینی و معرفتی، برای این حدیث معنای هم‌خانواده‌ای وجود دارد یا آن که با قرآن و سنت، متعارض و ناهماهنگ است؟

شایان ذکر است که تاکنون درباره این حدیث مقاله مستقلی ارائه نشده است. در این نوشتار برآنیم که این سخن منسوب به حضرات معصومین (ع) را از جنبه سندی و دلالتی به روش توصیفی - تحلیلی بررسی کنیم. لذا در گام نخست، ضمن بررسی سندی و دلالتی حدیث مذکور با بیان اقوال و برداشت‌های مختلف، به ذکر شواهدی از آیات و روایات هم‌خانواده می‌پردازیم و سپس بر اساس مبانی کلامی و حکمی، دیدگاه مختار خود را بیان می‌کنیم.

### ۱. گزارش متن حدیث

با مراجعه به جوامع حدیثی، کثرت نقل این حدیث قابل توجه است. هرچند این حدیث با سندهای متعدد و الفاظی متفاوت از پیامبر اکرم (ص) و سایر معصومان (ع) ذکر شده، اما مضمون آن مورد تأیید شیعه و اهل سنت است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۷۲):

الف. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ وَحَمِيدٍ، عَنْ

أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۱۷۴).

ب. حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ لَهْيَعَةَ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ عَنْ يَحْيَى بْنِ النَّظْرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۵۰۷).

ج. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، أَخْبَرَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ حُمَيْدٍ وَثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۰۵).

د. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ حُمْرَانَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْجَنَّةُ مَحْفُوفَةٌ بِالْمَكَارِهِ وَالصَّبْرُ، فَمَنْ صَبَرَ عَلَى الْمَكَارِهِ فِي الدُّنْيَا دَخَلَ الْجَنَّةَ؛ وَجَهَنَّمُ مَحْفُوفَةٌ بِاللَّذَاتِ وَالشَّهَوَاتِ، فَمَنْ أَعْطَى نَفْسَهُ لَذَّتْهَا وَشَهَوَاتَهَا، دَخَلَ النَّارَ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۵، ص ۳۰۹).

هـ. نهج البلاغه: «فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول: «إن الجنة حقت بالمكاره وإن النار حقت بالشهوات» (شريف رضى، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱). در كتاب بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۷۸) و سفینه البحار (قمی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۳۴) نیز به نهج البلاغه استشهد شده است.

## ۲. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبارسنجی حدیث، دو مسلک قدمایی و متأخران وجود دارد. روش غالب متأخران وثوق سندی یا مخبری مبتنی بر مبنای حجیت تعددی است که معیار اعتبارسنجی حدیث از حیث صدور، تنها از طریق ارزیابی زنجیره اسناد حدیث بر اساس حالات راویان مذکور در علم رجال است. در این روش هر گاه خبری شرایط و صفات مورد نظر راوی (مثل وثاقت، عقل، ضبط و یا به نظر برخی ایمان) را دارا بود، حجت است، و در غیر این صورت، حجیت ندارد (خویی، بی تا، ج ۱، ص ۷). این در حالی است که قدمای اصحاب و محققان متأخر به حجیت عقلانیه یا همان مسلک وثوق صدور یا وثوق خبری که

اطمینان از راه قراین محتوایی، منبع و سند است، اعتقاد داشته و به مجموعه قراین اعتمادآور تکیه دارند. در این دیدگاه، ملاک و تمام‌الموضوع در حجیت و اعتبار خبر واحد، وثوق و اطمینانی است که از قراین به صدور خبر حاصل می‌شود، البته نه از باب حجیت تعدی خبر واحد ظنی. در این روش، هر یک از ویژگی‌های روات (مانند وثاقت و ایمان) و روایت (مانند شهرت روایی و عملی یا اتقان متن یا همسویی با کتاب و سنت) می‌تواند امارات و قراینی برای پیدایش این وثوق و اطمینان به صدور قرار گیرد (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۲۴).

اکنون در این مجال، نخست سند حدیث چهارم را که از کتاب کافی نقل کردیم، به روش متأخران و وثوق سندی ارزیابی می‌کنیم. سند حدیث این گونه است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْرَةَ بِنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ». چنان‌که می‌بینیم مرحوم شیخ کلینی حدیث را با پنج واسطه از امام صادق (ع) نقل کرده است:

۱. محمد بن یحیی: وی از راویان ثقه، امامی و جلیل‌القدر است. در مورد لقب او: العطار، القمی، قمی ذکر شده و کنیه او را ابوجعفر ذکر کرده‌اند (درایة النور، ۳، ۱۴۰۱، پرونده راوی).

در برخی از کتب مهم رجالی در مورد ایشان چنین آمده است: «کثیر الروایة ثقة» (برقی، ۱۳۴۲، ص ۳۴۰)؛ «روی عنه الكلینی، قمی، کثیر الروایة» (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۳۹)؛ «شیخ من أصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث» (حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۷)؛ «شیخ أصحابنا فی زمانه، ثقة، عین، کثیر الحدیث، له کتب، منها: کتاب مقتل الحسین [علیه السلام]، وکتاب النوادر، أخبرنی عدة من أصحابنا، عن ابنه أحمد، عن أبيه بکتبه» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۳). در کتاب گران‌سنگ کافی روایات فراوانی وجود دارد که در سند آن، «محمد بن یحیی العطار» آمده، و همین کثرت نقل کلینی از ایشان موجب حصول اطمینان به این راوی است.

۲. احمد بن محمد بن عیسی: وی از راویان ثقه، امامی و جلیل است. لقبش الاشعری، و القمی است و کنیه‌اش ابوجعفر. در طبقه هم‌عصر با امام رضا (ع)، امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) قرار دارد (درایة النور، ۳، ۱۴۰۱، پرونده راوی).

در برخی از کتب مهم رجالی در مورد ایشان چنین آمده است: شیخ و رئیس و فقیه قمیین که ابوجعفر ثانی (امام جواد(ع)) و ابوالحسن ثالث (امام هادی(ع)) را ملاقات کرده است (برقی، ۱۳۴۲، ص ۴۳؛ حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۴).

۳. علی بن الحکم: او ثقة، امامی و جلیل‌القدر است. لقبش الضریر، الکوفی، النخعی، و کنیه‌اش ابوالحسن است و هم‌عصر با امام رضا(ع) و امام جواد(ع) (درایة النور، ۱۴۰۱، پرونده‌ی راوی).

در برخی از کتب مهم رجالی در مورد ایشان چنین آمده است: «ثقة جلیل‌القدر» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۶۳؛ برقی، ۱۳۴۲، ص ۲۴۳؛ حلی، ۱۴۰۲، ص ۹۳).

۴. عبدالله بن بُکیر: او فطحی، اما ثقة است. لقبش الشیبانی، کنیه‌اش ابوعلی، و هم‌عصر با امام صادق(ع) است.

شیخ طوسی در الفهرست درباره‌ی وی می‌نویسد: «فطحی المذهب، إلاَّ أنَّه ثقة، له کتاب» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۴). کشی نیز او را از فطحیه دانسته و در عین حال، از فقهای شیعه شمرده است (کشی، ۱۴۰۴، ص ۳۴۵)، و در جای دیگر او را از اصحاب اجماع می‌شمارد (کشی، ۱۴۰۴، ص ۳۷۵).

۵. حمزة بن حمران: لقبش الشیبانی و الکوفی است و هم‌عصر امام باقر(ع) و امام صادق(ع) (درایة النور، ۱۴۰۱، پرونده‌ی راوی). هرچند در مورد شخصیت او تصریح به اجماع نشده است (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۷)، لکن به نظر می‌رسد که وی ثقة و امامی است، زیرا درباره‌اش توثیق عام وجود دارد، چه محمد بن ابی‌عمیر و صفوان بن یحیی، که فقط از فرد ثقة روایت می‌کنند، از او روایت کرده‌اند.

اکنون با توجه به حالات اخلاقی و اعتقادی راویان مذکور، در مورد سند این روایت می‌توان گفت: سند متصل به معصوم است و تمامی رواث ثقة‌اند و در میان راویان، راوی غیرامامی وجود دارد. لذا این روایت، موثق، مسند و عادی است، و بنا بر مسلک قدما نیز قراین همسویی با کتاب و سنت و شهرت روایت در منابع شیعه و اهل سنت، موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.

### ۳. بررسی دلالت حدیث

از میان الفاظ به کاررفته در حدیث «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»، مفهوم سه واژه «حُفَّت»، «مکاره» و «شهوآت» نیاز به تبیین و تشریح دارد.

#### ۳-۱. مفهوم «حُفَّت»

واژه «حُفَّت» از ماده «حفف» به معنای احاطه کردن است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۰۰). طریحی ضمن اشاره به این معنا می‌گوید: این حدیث با واژه «حجبت» نیز آمده است: «حُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَالنَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۸). وی در معنای آن گفته است: بهشت جز با تحمل مکروهات و سختی‌ها قابل وصول نیست و آتش جهنم جز با شهوات (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴).

علامه مجلسی به نقل از راوندی می‌نویسد: «حففته بشیء، یعنی فلان چیز را به گرد او بستم و گردانیدم. حفت الهودج بالثیاب، یعنی هودج را با جامه و پارچه پوشانیدم. برخی گفته‌اند این لفظ از «حفافی» مشتق شده، یعنی دو طرف و دو جانب، یعنی حضرت فرمود: مکاره و مشکلات مانند حدقه چشم گرداگرد بهشت را گرفته و شهوات و لذاپذ نیز اطراف دوزخ و آتش را حدقه‌وار گرفته است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۷۲).

#### ۳-۲. مفهوم «مکاره»

این کلمه از ریشه «کره» به معنای ناپسند، و جمع «مکره» و «مکروه» است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۸۰۰). «گره» (به فتح کاف و سکون راء) به معنای إباء و مشقتی است که با تکلف از فردی بر فرد دیگر تحمیل می‌شود، اما «گره» (به ضم کاف و سکون راء) به معنای مشقتی است که با تکلف همراه نیست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۳۴). بنابراین، «مکاره» به اموری اطلاق می‌شود که مخالف با طبع باشد، خواه عامل و مکرهی در بین باشد یا نباشد.

علامه مجلسی مکاره و دشواری‌ها را تمثیل و تنظیر از اطاعت و فرمان‌بری دانسته، یعنی ورود به بهشت امکان ندارد مگر با تحمل مشقت‌ها و دشواری‌ها که همان انجام واجبات و دستورات الهی است و خودداری از افعال ناپسند... بنابراین، گویی بهشت، محصور و محفوف به سختی‌ها و دشواری‌هاست که دخول در آن نیازمند پیمودن این

دشواری‌هاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۷۲). به قول میبیدی در کشف الاسرار: «خوش باغی و راغی است فردوس برین، لکن راه آن دشخوار است و گلبنی پر خارست... تا هر ناکسی و نااهلی دعوی آشنایی نکند» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۷۲). او در جایی دیگر در تبیین این حدیث می‌نویسد: «هر که را خواستند که به بوستان معرفت برند نخستش در میدان حیرت آوردند و سر او گوی چوگان محنت ساختند تا طعم حیرت و محنت بچشید، پس به بوی محبت رسید» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۰۸).

برخی نیز اعیان و اعراض این دنیا را استعاره‌ای مخالف آنچه در نشئه آخرت است می‌شمارند، گناهان را سموم کشنده‌ای می‌دانند که ظهورشان در دنیا برای نفوس گناهکاران زیباست. در مقابل، طاعات با این که صورتشان بسیار نیکوست، اما در دنیا به صورت مکروه جلوه می‌کنند و با تکلف همراه‌اند (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۴). «هر یک از دنیا و آخرت را حلاوتی است و مرارتی. دنیا حلاوت خویش پیش داشته و مرارت با دم، و آخرت مرارت خویش پیش داشته و حلاوت به قفا گذاشته. مثل دنیا مثل نحل است، نوش عسل در دهان دارد و نیش لسع در دنبال؛ و مثل آخرت مثل گل است، چاوش خار از پیش باشد و عروس گل از عقب؛ «حَقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحَقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ». ظاهربینان میل به دنیا کنند و آخربینان میل به آخرت» (عبدالله قطب بن محیی، ۱۳۸۴، ص ۵۱۹).

مرحوم استاد حسن‌زاده آملی می‌نویسد: «مکاره، کف نفس است از مشتبهات نفسانی که نتیجه آن ارتقای نفس ناطقه و عروج اوست به خداوند ذی‌المعارج. پس در باطن مکاره بهشت است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۶)، چنان که برخی در توضیح حدیث مذکور می‌گویند: «در واقع، قلب را به بهشتی تشبیه کرده است که اگر به تحمل امور زشت و کراهت‌آمیز و متاعب واصله به سبب ترک بهره‌وری جسمانی و لذا بد نفسانی و خوشدلی‌ها و شهوات خوردن و مجامعت و غیره نپردازد، و در حل معضلات علمی و درک مشکلات حکمی و معارف حقه و دفع اوهام واهی و تخیل در صور و جزئیات بی‌حاصل مجاهدت نکند، هرگز محل ورود مقربان الهی نبوده و هیچ حقیقتی از اسما و صفات حق در آن ظهور و تجلی نخواهد کرد. در این صورت، بهشت قلب تبدیل به دوزخی پر از لهیب شرارت و بدبختی و گناه و شقاوت گردیده و هر چه موجب دخول

در جنت است، از آن به دور مانده و مستحق بُعد از خدا و مجازات اخروی در حیم خواهد شد، و در نتیجه، طبق فرموده رسول اکرم (ص): بهشت محفوف به مکاره است و دوزخ به شهوات» (رضانزاد، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۸۱).

### ۳-۳. مفهوم «شهوات»

«شهوات» جمع «شهو» است از ماده «شهو». فراهیدی در تبیین آن می‌نویسد: «رجل شَهْوَانٌ وامرأة شَهْوَى» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۸)، یعنی مرد یا زن هوسناک. «شَهْيٌ يَشْهَى، وَ شَهَا يَشْهُو إِذَا اشْتَهَى، وَ التَّشَهَّى: شهوة بعد شهوة»، و تمایل پیدا کرد زن به شوهرش، پس او را به آنچه میل داشت واداشت (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۸).

راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «شهو» خواهش و دل‌بستگی نفس به چیزی که می‌خواهی و اراده کرده‌ای. این خواهش و تمایل در دنیا دو گونه است: تمایل کاذب و تمایل صادق. میل و خواهش صادق آن چیزی است که اگر برآورده نشود کار بدن بدون آن مختل می‌شود، مثل تمایل به طعام در موقع گرسنگی. اما تمایل و شهوت دروغ یا کاذب چیزی است که بدون آن، کار بدن مختل نمی‌شود، مثل میل به غذای بهتر بعد از سیر شدن، و استراحت‌طلبی بیش از حد که نوعی هوس نفسانی است که می‌خواهد بیشتر استراحت کند، و اگر این خواست‌ها انجام نشود کار بدن مختل نمی‌شود... ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ (آل عمران/۱۴)، احتمال دارد که اشاره به هر دو معنی درست و نادرست، یعنی تمایل صادق و کاذب باشد... در صفت بهشت می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ﴾ (فصلت/۳۱). مرد هوسناک را هم «رجل شَهْوَانٍ وَ شَهْوَانِيٌّ» گویند. «شیء شهی»: هر چیز هوس‌انگیز» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۸-۴۶۹).

به بیان دیگر، این میل و اشتیاق یا ملائم با روح و تحت فرمان عقل است که در این صورت، در نزد شرع و وجدان انسانی مطلوب و ممدوح است، و یا این که صرفاً ملائم با بدن و مطابق با تمایلات نفسانی است که در این صورت، در نزد عقل و شرع مذموم است، و این‌گونه میلی باعث سوق دادن انسان به مراتب پست مادی می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۶، ص ۱۴۴).

قرطبی از مفسران قرآن می‌گوید: «شهوات عبارت است از آنچه با طبع انسان موافق

است و به آن میل دارد و ملائم با نفس اوست و از آن پرهیز ندارد» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۱۲۵).

علامه مجلسی «شهوآت» را تمثیل و تنظیر از معاصی و گناهان دانسته، یعنی رهایی از دوزخ و آتش امکان ندارد مگر به ترک محرمات و چشم‌پوشی از شهوات و تمایلات نفسانی. بنابراین، مثل این که آتش محصور و محفوف به لذایذ و شهوات است که دور شدن و مصون ماندن از آتش نیازمند به ترک و چشم‌پوشی از آنهاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۷۲). عرفا نیز قریب به همین معنا را اراده کرده‌اند، چنان که خوارزمی با اشاره به همین حدیث می‌نویسد: «ظاهر شهوات ماء است و باطن او آتش؛ و ظاهر جنت آتش است و باطنش آب» (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۳).

برخی از معاصران آورده‌اند: «شهوآت نفسانی اگرچه به ظاهر شیرین‌اند، ولی جان را از توجه به عالم ملکوت باز می‌دارند، و او را به پست‌ترین رتبه انتکاس می‌دهند؛ ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ و این مشتبهات در باطن، آتش روشن می‌کنند، به‌خصوص آتش حرمان؛ چنان که مکاره بهشت می‌آورند به‌خصوص جنت لقا... رحمت مشوب و ممتزج یا ظاهر رحمت است و باطن نقت مانند امور شهوانی ملایم طبع، چون اکل حرام و دیگر فواحش و منکرات که موافق نفس‌اند و مُبَعَد قلب‌اند از حق، و یا ظاهر نقت است و باطن رحمت، چون شرب دوی ناگوار که نتیجه او راحت و صحت است و آن عطای الهی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۹۶).

#### ۴-۳. نتیجه دلالت حدیث

از مجموع شرح واژگان حدیث مذکور به دست آمد که بهشت با مکروهات پوشیده شده و برای رسیدن به مقصود و دست یافتن به آن، لاجرم باید ناملازمات و سختی‌هایی را تحمل کرد. همچنین جهنم با تمایلات نفسانی مذموم عقل و شرع پوشیده شده و افتادن در مسیر این شهوات، حرکت در مسیر جهنم است، به طوری که تبعیت صرف از اشتیاق غیرعقلانی و غیرشرعی نفس، انسان را به جهنم می‌رساند.

این پیام حدیث شریف همسو با آیات و روایات متعدد است، چنان که در حدیث دیگری در همین زمینه می‌فرماید: «چون خداوند متعال بهشت را آفرید، به جبرئیل



فرمود: نگاه کن. جبرئیل چون نعمت‌ها و مزایای بهشت را مشاهده نمود، عرض کرد: پروردگارا، هیچ کس بهشت این‌چنین را از دست نخواهد داد و قطعاً همه مردم داخل آن خواهند شد. ولی هنگامی که آن را محصور و محفوف به مکاره و دشواری‌ها نمود، به جبرئیل فرمود: اکنون نگاه کن. جبرئیل چون این خصوصیت را دید، عرض کرد: خداوندا، من می‌ترسم که هیچ کس نتواند داخل بهشت شود. و هنگامی که خداوند آتش را آفرید به جبرئیل فرمود: نگاه کن. جبرئیل چون دوزخ را به آن وضع مشاهده کرد، عرضه داشت: خداوندا، هیچ کس دوزخ را انتخاب نخواهد نمود. ولی چون گرداگرد آن را با شهوات و لذایذ محصور نمود، به جبرئیل فرمود: اکنون نگاه کن. چون جبرئیل چنین دید، عرض کرد: می‌ترسم همه مردم داخل آن شوند. البته فایده و نتیجه این حدیث اعلام این مطلب است که اعمال و کارهایی که انسان را به بهشت می‌رسانند مورد کراهت طبع اوست و برعکس، کارها و اعمالی که انسان را به دوزخ می‌کشاند موافق طبع و شهوت و میل نفسانی است، تا این که انسان با کوشش نفسانی خود مبارزه نموده و محرومیت از لذایذ را تحمل نماید و از آنها اجتناب ورزد تا از عذاب دوزخ مصون گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۷۲).

#### ۴. شواهدی از آیات در تأیید دلالت حدیث

بی‌تردید دنیا مزرعه آخرت است و بر اساس آنچه از دلالت حدیث فهمیده می‌شود، آنچه در دنیا انجام می‌گیرد ظاهری دارد که باطنش همان جنت و نار است، که با گذر از این دنیا آن باطن در قالب بهشت و جهنم آشکار می‌شود. به بیان دیگر، سنت الهی در عالم بر اساس تقابل نور و ظلمت، و کمال و نقص است که مطابق با دو صفت قهر و لطف حق تعالی است و هر یک از آن دو، در مراتب و عوالم هستی مظاهری دارند، چنان‌که ملائکه، نفوس مقربین و اخیار مظاهر لطف اویند که اهل بهشت‌اند، و شیاطین و اشرار، مظاهر قهر اویند که اهل جهنم و آتش‌اند. خداوند سبحان در آیات زیادی از قرآن به این تقابل متناسب با معنای حدیث مورد بحث اشاره می‌فرماید که در ادامه به ذکر برخی از آنها بسنده می‌کنیم:

۱. ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ

الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾ (بقره / ۲۱۴)؛ «آیا گمان کردید داخل بهشت می‌شوید و حال آن‌که هنوز مانند آنچه بر سر پیشینیان شما آمد، بر سر شما نیامده است؟! گرفتاری‌ها و ناراحتی‌ها به آنان رسید و آن‌چنان ناراحت شدند که پیامبر و افرادی که ایمان آورده بودند گفتند: «پیروزی خدا کی خواهد بود؟» و همگی در آن هنگام تقاضای یاری از او کردند، به آنها گفته شد: آگاه باشید یاری خدا نزدیک است». این آیه اشاره است به این‌که نیل به مقام قرب الهی و فوز با کرامت جز با کنار زدن هوای نفس و تحمل سختی‌ها و ریاضات شرعی ممکن نیست، چنان‌که فرمود: بهشت با مکروهات پوشیده شده و برای رسیدن به مقصود و دست یافتن به آن باید نامالیقات و سختی‌هایی را تحمل کرد، و جهنم با تمایلات نفسانی مذموم پوشیده شده است (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۰).

۲. ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران / ۱۴۲)؛ «گمان مکنید به بهشت داخل خواهید شد، بدون آن‌که خداوند امتحان کند، و آنان که جهاد در راه دین کرده و آنان که در سختی‌ها صبر و مقاومت کنند مقامشان را بر عالمی معلوم گرداند». برخی با استنتاج از حدیث مذکور در تبیین معنای صبر نوشته‌اند: دست‌وپنجه نرم کردن با نامالیقات و روی گردانی از امیال و شهوات فقط برای فرد صبور ممکن است، که صبر در اینجا اثر یقین قاطع و جهت‌گیری استوار به سوی آن چیزی است که خداوند را خشنود می‌سازد... صبر همان روح پاکدامنی است که مؤمن را از بلاهای دنیا و فریب بدی‌ها محفوظ می‌دارد... و صبر در آنجا به آن چیزی است که مؤمن نسبت به خود و مال و مقام یا خانواده‌اش متحمل شده است، و همه آنها أعراض و لوازم مورد انتظار در دنیایند و زندگی بدون آنها غیرممکن است، و اگر کسی با سیل کوبنده چنین سختی‌هایی مواجه نشود، به یقین با رگبار بلاهای پراکنده روبه‌رو خواهد شد (جهامی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۱۵۶۴).

۳. ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا \* وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا \* كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (اسراء / ۱۸-۲۰)؛ «کسی که هدفش زندگی دنیای عاجل باشد، ما از آن زندگی به هر قدر

که بخواهیم و برای هر که بخواهیم در اختیارش می‌گذاریم و پس از سر آمدن آن، جهنم را برایش مقرر می‌داریم تا در پی آن برود، در حالی که مذموم و مطرود باشد (۱۸). و کسی که هدفش آخرت باشد و هر تلاشی می‌کند برای آن می‌کند و تلاشی می‌کند که شایسته آن زندگی باشد و در حالی می‌کند که ایمان داشته باشد. پس چنین کسانی سعیشان شکرگزاری می‌شود (۱۹)»، این دو آیه (آیات ۱۸ و ۱۹) دلالت دارند بر این که اسباب اخروی عبارت‌اند از اعمال و بس، و اعمال سبب‌هایی‌اند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلف ندارند، به‌خلاف اسباب دنیوی که تخلف‌پذیرند، زیرا درباره اسباب اخروی فرموده است: ﴿فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ و درباره اسباب دنیوی فرموده: ﴿عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾؛ پس هر قدر می‌خواهیم و برای هر کس که بخواهیم (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۶۶).

۴. ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ \* ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (هود/۱۵-۱۶)؛ «کسانی که زندگی دنیا و زینت آن را طالب باشند، اعمالشان را در این جهان بی‌کم‌وکاست به آنها می‌دهیم (۱۵). ولی آنها در آخرت جز آتش سهمی نخواهند داشت و آنچه را در دنیا برای نیل به مقاصد مادی و برای غیر خدا انجام دادند بر باد می‌رود و اعمالشان باطل می‌شود». این آیات شریفه تهدید علیه کفاری است که در برابر حق خاضع نمی‌شدند یا آن‌که حق بودن آن را فهمیده بودند، ولی زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح داده و آخرت را فراموش کرده بودند. عمل آدمی هر طور که باشد، فقط آن نتیجه‌ای را می‌دهد که منظور او از آن عمل است. اگر منظورش نتیجه‌ای دنیوی باشد، نتیجه‌ای که شأنی از شؤون زندگی دنیای او را اصلاح می‌کند، از مال و جمال و جاه یا بهتر شدن وضعیتش را به دست می‌دهد، به شرطی که سایر اسبابی که در حصول این نتیجه مؤثرند مساعدت بکنند. چنین عملی نتایج اخروی را به بار نمی‌آورد، زیرا فاعلش قصد آن نتایج را نداشته است تا به دستش بیاید و صرف این که عملی ممکن است و صلاحیت دارد که در طریق آخرت واقع شود کافی نیست و رستگاری آخرت و نعيم آن را نتیجه نمی‌دهد، مثلاً احسان به خلق و حسن خلق، هم می‌تواند به نیت دوست‌یابی و جاه‌طلبی و نان قرض دادن انجام شود و هم به نیت پاداش اخروی و تحصیل خشنودی خدای تعالی.

اگر به نیت خشنودی الهی انجام نشود، باعث اجر و پاداش اخروی و بلندی درجات نمی‌شود. به همین جهت است که می‌بینیم بعد از جمله مورد بحث فرمود: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. بنابر این آیه، آنان چون وارد حیات آخرت می‌شوند، وارد در خانه‌ای می‌شوند که حقیقت و واقعیتش آتشی است که تمام اعمال دنیایی آنان را می‌خورد، آن‌طور که آتش هیزم را از بین می‌برد؛ خانه‌ای که آنچه در نظر این دنیاپرستان زیبا و مایه خرسندی بود نابود می‌سازد و آنچه را که کردند بی‌نتیجه و خشتی می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

۵. ﴿رُزِقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران / ۱۴)؛ «برای مردم آرایش داده شده است دوستی شهوات نفسانی از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا و نقره و اسب‌های ممتاز و چهارپایان و کشتزار تا در پرتو آن آزمایش و تربیت شوند، ولی اینها در صورتی که هدف نهایی آدمی را تشکیل دهند سرمایه زندگی مادی‌اند و سرانجام نیک و زندگی بهتر نزد خداست». این آیه به مسئله حیات دنیا اشاره نموده است و می‌فرماید امر حیات و زینت زندگی به دست خدای تعالی است و به جز او هیچ ولی‌ای ندارد، اما آدمیزاد به خاطر فریب زندگی ظاهری، از باطن آن که همان آخرت است غافل می‌ماند و می‌پندارد که امر زندگی به دست خود اوست و او می‌تواند امر زندگی را تدبیر و تنظیم نماید. لذا برای خود شرکایی از قبیل اصنام و بت‌هایی نظیر مال و اولاد و امثال آن را اتخاذ می‌کند، و خدای تعالی او را بر اشتباه و خطایش واقف می‌سازد. روزی که این زینت ظاهری دنیا از بین می‌رود، آدمی آنچه را شریک خدا می‌پنداشت گم می‌کند و آنچه را در زندگی‌اش مؤثر می‌انگاشت بی‌اثر می‌یابد، و معنا و حقیقت علم و عملش را برایش روشن می‌سازد.

تزیین و جلوه‌گری دنیا در نظر مردم دو گونه تصور می‌شود: یکی برای این که بنده خدا به وسیله دنیا به آخرت برسد و خشنودی خدا را در مواقف مختلف زندگی و با اعمالی گوناگون و به کار بردن مال و جاه و اولاد و جان به دست آورد، و این خود سلوکی است الهی و پسندیده، چنان‌که خدای تعالی این‌گونه مشاطه‌گری‌ها را به خود نسبت داده است: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾

(اعراف/۳۲)؛ «بگو چه کسی زینت دنیایی را که خدا برای بندگانش درست کرده و نیز رزق پاکیزه را حرام نموده است؟». گونه دیگر جلوه‌گری دنیا در نظر خلق، زینت‌گری دنیاست به این منظور که دل‌ها شیفته دنیا شده و غافل از ماورای آن شود و از ذکر خدا بی‌خبر گردد. این گونه جلوه‌گری تصرفی است شیطانی و مذموم که خدای سبحان آن را به شیطان نسبت داده و بندگانش را از آن برحذر داشته است: ﴿وَرَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام/۴۳). اما گاه این گونه جلوه‌گری نیز از جهتی به خدا نسبت داده می‌شود، البته در طول نسبتی که با شیطان دارد، زیرا هر سببی از اسباب خیر یا شر، آنچه عمل می‌کند و هر دخل و تصرفی که در ملک خدا دارد، به اذن خود اوست تا اراده خدا و مشیت او نافذ شود و با نفوذ امر او امر صنع و ایجاد منتظم گردد و در نتیجه، رستگاران با اراده و اختیار خود رستگار شوند و مجرمان با سوءاختیار خود از رستگاران ممتاز و جدا گردند. به هر حال، فاعل جلوه‌گری که در آیه ﴿رَزَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ...﴾ نامش برده نشده، خدای سبحان نیست، زیرا هرچند علاقه به شهوات نسبتی به خدا دارد، اما با این تفاوت که علاقه صحیح و صالح به طور استقلال، و علاقه مذموم و غافل‌کننده، به طور اذن به او مربوط می‌شود، الا این که در آیه شریفه به خاطر اشتمالش بر علاقه‌هایی که یقیناً منسوب به خدا نیست و ناگزیر رعایت ادب قرآن اقتضا می‌کند که این جلوه‌گری را به غیر خدا همچون شیطان یا نفس نسبت دهیم، چراکه حب شهوات امر مذموم و ناپسندی است و خدا آن را در نظرها زینت نمی‌دهد. همچنین است حب کثرت مال که امری مذموم است. آنچه مستند به خداست همان حسن‌المآب و جنات است، که در آخر این آیه به خدا نسبت داده شده است. در سوره انعام این مسئله از آن رو عنوان شد تا دل‌های مؤمنان خرسند شود، چون در روزهایی که این سوره نازل می‌شد، مسلمانان سخت در عسرت به سر می‌بردند و از داخل گرفتار نفاق منافقان و جهل جاهلان بودند؛ جاهلان بیماردلی که همواره نعل وارونه می‌زدند و امر را بر آنان تباه می‌ساختند و در اطاعت خدا و رسولش کوتاهی می‌کردند. مسلمانان از خارج نیز از یک سو، گرفتار دشواری دعوت دینی بودند و از دیگر سو، کفار عرب هر روز علیه این دعوت توطئه می‌کردند، و افزون بر آن، اهل کتاب و مخصوصاً یهودیان دست از دشمنی برنمی‌داشتند و کفار روم و عجم با قدرت و لشکر خود چنگ و دندان نشان می‌دادند. امر بر همه این

کفار و حتی مسلمانانی که راه کفار را می‌رفتند، مشتبه شده بود، چون به دنیا و زخارفش تکیه و اعتماد کردند. بنابراین آیه مورد بحث، در مقام مذمت شهواتی است که محبوب مردم است و آنان را از یاد خدا منصرف می‌سازد و نمی‌گذارد آدمی به یاد لذایذی که نزد خدا دارد بیفتد. این آیه مردم را در اعراض از شهوات تحریک و تشویق می‌کند و متوجه لذایذی که نزد خدای سبحان دارند، می‌سازد. لذا می‌فرماید: زندگی دنیا و همچنین متاع و وسیله اقامه آن، امری است فانی و ازین رفتنی، نه خود دنیا می‌ماند و نه متاع آن. نه آن عاقبتی باقی و صالح دارد و نه این. آن زندگی که بقا دارد و شایسته است که آن را زندگی بنامیم، زندگی آخرت است که نزد خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۹۵-۹۷).

۶. ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ \* لَتُجْلَبُونَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (آل عمران/۱۸۵-۱۸۶)؛ «هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید و محققاً روز قیامت همه شما به مزد اعمال خود کاملاً خواهید رسید. پس هر کس خود را از آتش جهنم دور داشت و به بهشت ابدی در آمد، چنین کس پیروزی و سعادت ابد یافت و بدانید که زندگانی دنیا جز متاعی فریبنده نخواهد بود (۱۸۵). محققاً شما را به مال و جان آزمایش خواهند کرد و بر شما از زخم زبان آنها که پیش از شما کتاب آسمانی به آنها نازل شد، آزار بسیار خواهد رسید و اگر صبر پیشه کنید و پرهیزکار شوید البته ظفر یابید که ثبات و تقوا سبب نیرومندی و قوت اراده در کارهاست (۱۸۶)». این آیه شریفه مشتمل است بر وعده به مصدقین و تهدید به مکذبین، و مطالبش با حکمی عمومی و حتمی درباره هر جاندار آغاز شده و آن حکم مرگ است. حق تعالی بعد از آن که جاری شدن سنت بلا و ایلا را در آیات قبلی بر مؤمنان ذکر کرد و بعد از آن که گفتار یهود را که می‌توانست باعث سستی عزم مؤمنان شود خاطر نشان ساخت، در این آیه به ایشان خبر می‌دهد که این بلای الهی و این سخنان درد آور اهل کتاب و مشرکان درباره مؤمنان تکرار خواهد شد و به زودی مؤمنان با این سخنان، بسیار روبه‌رو می‌شوند، تا جایی که گوششان پر شود. پس بر مؤمنان است که در برابر آن بلای الهی و این گونه سخنان اهل کتاب و مشرکان صبر کنند و تقوا پیشه سازند تا خدای تعالی از لغزش و سستی حفظشان فرماید و

همچنان دارای عزم و اراده بمانند، و این خود اخبار قبل از وقوع است تا استعداد و نیروی خود را برای برخورد با آن آماده سازند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۸۳ و ۸۴).

۷. ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ \* وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (عنکبوت/۲-۳)؛ بنابراین آیات، آیا مردم پنداشته‌اند به صرف این که بگویند ایمان آوردیم رها می‌شوند و در بوتۀ آزمایش قرار نمی‌گیرند و هر ادعایی بکنند از ایشان پذیرفته می‌شود؟، درحالی که چنین نیست. یکی از سنت‌های الهی امتحان است که در امم قبل نیز جریان داشت، و در این امت نیز باید جریان یابد تا راست‌گویان از دروغ‌گویان متمایز و جدا شوند، یعنی آثار راست‌گویی آنان و دروغ‌گویی اینان ظاهر شود و در نتیجه، ایمان راست‌گویان پابرجاتر گردد و ادعای صوری و دروغی اینان نیز از دل‌هایشان بیرون شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۰۰).

۸. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل/۹۷)؛ «هر کس عمل صالحی انجام دهد، در حالی که مؤمن است، خواه مرد باشد یا زن، به او حیات پاکیزه می‌بخشیم و پاداش آنها را به بهتر از آنچه انجام دادند خواهیم داد». «اهل دنیا بر چیزی نیستند و چیزی به دست ندارند» ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (شعراء/۲۲۷)؛ بازگشت ایشان بازگشتی بد است. بازگشت نیک بازگشت متقیان است و العاقبة للتقوى» (عبدالله قطب بن محبی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۹ و ۴۷۰).

۹. ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ \* وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾ (قیامت/ ۲۰ و ۲۱)؛ «چنین نیست که شما می‌پندارید و دلایل معاد را مخفی می‌شمیرید، بلکه شما دنیای زودگذر را دوست دارید و هوسرانی بی‌قید و شرط را (۲۰) و زندگی آخرت را ترک می‌کنید (۲۱)». غزالی سبب میل نفس انسانی به گناه را چند چیز می‌داند، از جمله آن که عقوبت موعود، غیب است و حاضر نیست، و نفس چنان آفریده شده است که به حاضر اثر پذیرد، پس اثر پذیرفتن آن از موعود غیب نسبت به اثر پذیرفتن او به حاضر ضعیف است. دوم آن که لذت گناهان نقد است، و به سبب اعتیاد میل به شهوات، غالب شده، لذا بازدارندگی و عید غیبی با وجود لذت نقدی برای نفس بسیار مشکل است، لذا حق تعالی فرمود: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ \* وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾، یعنی با زجر و تنبیه می‌فرماید: دنیا را دوست

می‌دارید و آخرت را می‌گذارید! و گفت: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (اعلیٰ ۱۶)، بلکه زندگانی این جهان را اختیار می‌کنید، چنان‌که پیامبر اکرم فرمود: «حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحَقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»، یعنی درگرفته شد بهشت به دشواری‌ها و درگرفته شد آتش به شهوت‌ها» (غزالی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۶).

۱۰. ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه/۱۲۴)؛ «و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی تنگ و سختی خواهد داشت و روز قیامت او را نابینا محسوس می‌کنیم». به تعبیر اهل عرفان، «عافیت با اهل ذکر است نه با اهل غفلت. اگر بعضی از اهل غفلت را عافیتی حاصل است که بعضی از اهل ذکر را حاصل نیست، نباید بدگمان شد، زیرا آن عافیت بر تن ایشان جاری می‌شود، جان ایشان از آن عافیت خبری ندارد، و اهل ذکر را بی‌عافیتی بر تن است، جان ایشان در عین عافیت است. اهل غفلت بیرون ایشان گلشن است و درونشان گلخن، اگر به ظاهر ایشان نگری در بهشتشان یابی، اما جانشان در آتش باشد. و اهل ذکر اگر به ظاهر در تنگی و سختی باشند، چنان‌که گویی در دوزخ‌اند، اما سرّ جان ایشان در آسایش و نعیم مقیم است؛ «حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحَقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»، کاشف حقیقت حال فریقین است و در ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (طارق/۹) که لبس یک‌بارگی رفع شود، این شبهه نماند و هر چیز از حقیقت خود آشکارا گردد، چشم سالکان به آن روز روشن است، و لله الحمد که چنان روز خواهد بود و چگونه نباشد و تمیز حق از باطل چیزی است لازم» (عبدالله قطب بن محیی، ۱۳۸۴: ۵۳۰).

۱۱. ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى \* وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا \* فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (نازعات/۳۷-۴۱)؛ «و اما کسی که طغیان کرده (۳۷) و زندگی دنیا را مقدم داشته (۳۸)، پس قطعاً دوزخ جایگاه چنین کسی است (۳۹)، و آن کس که از مقام پروردگارش خائف بوده و نفس را از هوی و هوس بازداشته (۴۰)، پس همانا بهشت جایگاه اوست (۴۱)»، یعنی با ظهور طامه کبری (قیامت) مردم دو دسته می‌شوند: طاغیان و ترسندگان از خداوند. حق تعالی در این آیات مردم را به دو دسته تقسیم فرموده: اهل جهنم و اهل بهشت، و توصیفی که از دو طائفه کرده جنبه بیان ضابطه دارد، و چون این دو طائفه به حسب حالی که دارند مقابل یکدیگر قرار دارند، وصفی که برای هر یک آورده مقابل وصفی است که برای



دیگری آورده است. پس این که اهل بهشت را توصیف کرده به ترس از مقام پروردگارش - با در نظر گرفتن این که ترس نوعی تأثیر است از شخص ضعیف و مقهور در برابر شخصی قوی و قاهر، و خشوع و خضوعش در برابر او - اقتضا دارد که طغیان اهل جهنم - با در نظر گرفتن این که طغیان به معنای تجاوز از حد است - عبارت باشد از عدم تأثیر طغیان از مقام پروردگارش و استکبار ورزیدن و خروجشان از حد عبودیت. در نتیجه، آنان خاشع و خاضع نمی‌شوند و طبق اراده او عمل نمی‌کنند و نه تنها انتخاب و اختیار او را که همان سعادت جاودانه ایشان است، بر نمی‌گزینند، بلکه به پیروی از هوای نفس، زینت حیات دنیا را دنبال می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۹۲).

۱۲. ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُوبِتَهُمْ سُقْمًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ \* وَلِيُوبِتَهُمْ أُبُوبًا وَسُرْرًا عَلَيْهَا يُتَكَبَّرُونَ \* وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (زخرف/۳۳-۳۵)؛ «اگر نبود که ما اراده کرده‌ایم مردم در برابر اسبابی که آنان را به زخارف دنیا می‌رساند یکسان باشند، و اختلافشان هم به خاطر ایمان و کفر نباشد، هر آینه برای کفار سقف‌هایی از نقره قرار می‌دادیم و نردبان‌هایی که از آن بالا روند. و برای خانه‌های آنها درها و تخت‌هایی قرار می‌دادیم که بر آن تکیه کنند، و انواع وسایل تجملی، ولی اینها متاع زندگی دنیای ناپایدار و فانی و بی‌دوام است و آخرت نزد پروردگارت از آن پرهیزکاران است». مراد از «آخرت» به قرینه مقام، زندگی آخرت است، البته زندگی باسعادت آخرت. گویا زندگی اشقیا جزء زندگی به شمار نمی‌آید، چون زندگی دوزخیان زندگی نیست، بلکه به حکم الهی و قضای حتمی او زندگی حقیقی و بادوام در بهشت مختص متقین است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۰۱).

۱۳. ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت/۳۰)؛ «کسانی که گفتند پروردگار ما خداوند یگانه است، سپس استقامت کردند فرشتگان بر آنها نازل می‌شوند و به آنها می‌گویند ترسید و غمگین نباشید و بشارت باد شما را به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است». «استقامت» به معنای راه وسط و میانه را گرفتن است و از انحراف دوری کردن و بر سخنی که گفته‌اند استوار باقی ماندن. این همان معنای «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ» است

که در مقابل استقامت در بلاها و سختی‌های دنیا از آینده‌ای که در انتظار مؤمنان است و ملائکه با آن به استقبال ایشان می‌آیند خبر می‌دهد، و آن تقویت دل‌ها و دلگرمی آنان و بشارت به کرامت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۸۹).

۱۴. ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا﴾ (مریم/۵۹)؛ به جای آنان که خداوند انعامشان کرده بود و طریقه‌شان خضوع و خشوع برای خدای تعالی بود و همواره با عبادت متوجه او می‌شدند، قومی آمدند و جای آنها را گرفتند که نماز و توجه عبادی به سوی خدای سبحان را ضایع کرده و در آن سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی کردند، و در نتیجه، کار به جایی رسید که آن را بازپچه قرار دهند و در آن دخل و تصرف نمودند، و سرانجام بعد از قبولش به کلی ترکش کردند و در عوض، شهوات را پیروی کردند و در نتیجه، همان شهوات، ایشان را از مجاهده در راه خدا و توجه به او مانع گردید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۷۷ و ۷۸).

با تأمل در آیات فوق، معنای حدیث «حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» به‌خوبی روشن می‌شود، و بلکه چنین به دست می‌آید که مضمون این حدیث یکی از سنت‌های الهی در تمام زمان‌هاست.

## ۵. شواهدی از روایات در تأیید دلالت حدیث

در ادامه، شواهدی از روایات هم‌مضمون و هم‌خانواده با حدیث مذکور ارائه می‌گردد:

۱. در خطبه ۸۸ نهج‌البلاغه در توصیف حق تعالی، از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است که فرمود: «هُوَ الَّذِي اشْتَدَّتْ نِقْمَتُهُ عَلَى أَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ وَاتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِأَوْلِيَائِهِ فِي شِدَّةِ نِقْمَتِهِ.... زِنَا أَنْفُسِكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُوَزَّنُوا وَحَاسِبُوهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُحَاسِبُوا وَتَنْقَسُوا قَبْلَ ضَبِيقِ الْجَنَاتِ وَانْقَادُوا قَبْلَ غُنْفِ السِّيَاقِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۲۳)؛ «اوست خدایی که با همه وسعتی که رحمتش دارد، کیفرش بر دشمنان سخت است، و با همه سختگیری که دارد، رحمتش اولیایش را فرا گرفته است،... خود را بسنجید قبل از آن که مورد سنجش قرار گیرید، و پیش از آن که حسابتان را برسند حساب خود را برسید، و پیش از آن که راه گلو گرفته شود نفس راحت بکشید، و پیش از آن که با زور شما را به اطاعت وادارند، فرمان‌بردار باشید» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۲۳). این خطبه جامع جمیع اسما و صفات

الهی، صفات جمالیه و جلالیه اوست، زیرا هر چه متعلق به لطف است، جمال است، و هر چه متعلق به قهر است، جلال است، و هر جمال نیز جلالی دارد، و هر جلالی جمالی در بر دارد و آن جمال لطف مستور در قهر الهی است، چنان‌که خداوند متعال فرمود: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره / ۱۷۹)؛ قصاص جلال است و حیات جمال. رحمت برای اولیا در آخرت است و شدت نعمتشان به مرض و فقر و جوع و امثال اینها در دنیا است، و نعمت اعدا در آخرت و سعه رحمت برای آنها در دنیا که «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ». در بلاهای مؤمن رحمت است، و از اینجا سر سخن پیامبر(ص): «حَقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحَقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» دانسته می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۷ و ۲۳۸).

۲. امام علی(ع) در خطبه ۱۱۱ نهج البلاغه در ذم دنیا می‌فرماید: «فَإِنِّي أُحَدِّثُكُمْ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا حُلُوهٌ خَضِرَةٌ حَقَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَتَحَبَّبَتْ بِالْعَاجِلَةِ وَرَاقَتْ بِالْقَلِيلِ وَتَحَلَّتْ بِالْأَمَالِ وَتَزِيدُ بِالْعُرُورِ لَا تَدُومُ حَبْرَتُهَا وَلَا تُؤْمَنُ فَجَعَلَتْهَا غَرَارَةً صَرَارَةً حَائِلَةً زَائِلَةً نَافِذَةً بَائِدَةً أَكَالَةً غَوَالَةً لَا تَغْدُو إِذَا تَنَاهَتْ إِلَى أُمْنِيَةِ أَهْلِ الرَّغْبَةِ فِيهَا وَالرَّضَى بِهَا أَنْ تَكُونَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى سُبْحَانَهُ: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۶۴)؛ «شما را از دنیا می‌ترسانم که شیرین و سرسبز می‌نماید، پوشیده به شهوات است و خود را با نقد بودنش محبوب کرده، با موجودی اندک‌ش جلب نظر می‌کند، خود را با آرزوها آرایش داده و با زیور غرور آراسته کرده، شادی‌اش دوام ندارد و از درد و اندوهش امانی نیست. در شدت فریبندگی و زیان‌باری، و در تغییر و زوال‌پذیری است، فناشونده و نابودشدنی است، شکمبارهای هلاک‌کننده است، آن‌گاه که آرزوی دنیاپرستان و مردمان دل‌بسته به آن، درباره آن به نهایت رسد، بیش از آنچه خداوند در قرآن فرموده نخواهد بود: «حیات دنیا مانند آبی است که از آسمان نازل کردیم، پس رویدنی زمین با آن درآمیخت، سپس آن رویدنی خشک و خرد می‌شود و بادها آن را پراکنده می‌سازد، و خداوند بر هر کاری تواناست». این بیان حضرت نسبت به دنیا به روشنی شرحی است بر بخش دوم حدیث که فرمود: «حَقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ».

۳. در خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه در پند و اندرز به مردم آمده است: «انْتَفِعُوا بِبَيَانِ اللَّهِ

وَاتَّعِظُوا بِمَوَاعِظِ اللَّهِ وَاقْبَلُوا نَصِيحَةَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَدَّ لَكُمْ بِالْجَلْبِيَةِ وَ[أَخَذَ] اتَّخَذَ عَلَيْكُمْ الْحُجَّةَ وَيَنْ لَكُمْ مَحَابَّةً مِنَ الْأَعْمَالِ وَمَكَارِهِهٗ مِنْهَا لَتَتَّبِعُوا هَذِهِ وَتَجْتَنِبُوا هَذِهِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَقُولُ: «إِنَّ الْحُجَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِهِ وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ». وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي كُزِّهِ وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً نَزَعَ عَنْ شَهْوَتَيْهِ وَقَمَعَ هَوَى نَفْسِهِ فَإِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ أَبْعَدُ شَيْءٍ مَنْرَعًا وَإِنَّهَا لَا تَزَالُ تَنزِعُ إِلَى مَعْصِيَةِ فِي هَوَى...» (شريف رضى، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱)؛ «از بیان خدا سود گیرید و از موعظه‌های الهی پند پذیرید و نصیحت خدا را قبول کنید که خداوند با آیات روشنش راه عذر را بر شما بسته و حجتش را بر شما تمام کرده و از کارها آنچه را دوست داشته و آنچه مورد نفرتش بوده برای شما بیان فرموده تا محبوبش را انجام دهید و منفورش را ترک نمایید، و رسول خدا(ص) مکرر می‌فرمود: "بهشت پیچیده به سختی‌ها و دوزخ آمیخته به شهوات است". بدانید طاعتی نیست جز این که انجامش گران، و گناهی نیست مگر این که انجامش لذت‌بخش است. پس رحمت خدا بر کسی که از شهوت باز ایستد و هوای نفس را ریشه کن کند، که این نفس دورترین چیزی است که از شهوت قطع شود و پیوسته میل به هوسرانی و معصیت دارد».

۴. از پیامبر اکرم(ص) روایت شده است که «طریق الجنة حزن بربوة، و طریق النار سهل بسهوة»، یعنی مسیر دنیا به سوی بهشت مسیری سخت و خشن است و مسیر دنیا به سوی جهنم مسیری راحت و نرم، و این همان معنای حدیث آن حضرت است که فرمود: «حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحَقَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۸).

۵. در خبر است که لقمان به پسرش گفت: «يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْرِبُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ بِالْمَحْنِ وَالْبَلَاءِ كَمَا يَجْرِبُ الذَّهَبَ بِالنَّارِ»؛ «خدای بنده صالح را به بلا چنان ابتلا کند که زر را به آتش امتحان کنند» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۸۶).

۶. در حدیثی اصحاب از امام صادق(ص) درباره بلای در دنیا نسبت به مؤمن سؤال کردند. حضرت فرمود: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً فِي الدُّنْيَا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: النَّبِيُّونَ، ثُمَّ الْأُمَّمَلُ فَأَلْأَمَلُ، وَيَتَلَى الْمُؤْمِنُ بَعْدَ عَلَى قَدْرِ إِيمَانِهِ وَحُسْنِ أَعْمَالِهِ، فَمَنْ صَحَّ إِيمَانُهُ وَحَسَنَ عَمَلُهُ اشْتَدَّ بَلَاؤُهُ، وَمَنْ سَخِفَ إِيمَانُهُ وَضَعُفَ عَمَلُهُ قَلَّ بَلَاؤُهُ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۳۳ و ۶۳۴)؛ «از پیامبر اکرم(ص) سؤال شد: گرفتارترین

مردم در بلا چه کسی است؟ حضرت فرمود: پیامبران، سپس شبیه‌ترین آنها به پیامبران. هر مؤمنی به اندازه ایمان و اعمال صالحش به بلا گرفتار می‌شود. هر کس ایمانش قوی‌تر و عملش بهتر، ابتلایش شدیدتر است و هر کس ایمانش ضعیف‌تر و عمل صالحش کمتر، گرفتاری به بلایش کمتر است».

به تعبیر ملاصدرا، اگر نبود سبقت رحمت الهی بر غضبش، این ابتلا شدیدتر می‌شد، چنان‌که بهره آنها از نعمت بهشت بیشتر و بیشتر است. همچنین در طرف دیگر که اهل دنیا، اگرچه بهره بسیاری از دنیا دارند، اما نشئه دنیا با نقص و زوال همراه است، لذا فرمود: «ما أودى نبيّ مثل ما أوديت ونحن معاشرَ الأنبياء أشدّ الناس بلاءً في الدنيا» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۳).

### نتیجه‌گیری

از مجموع برداشت‌ها درباره حدیث مورد بحث و شواهدی از آیات و روایات چنین به دست می‌آید که حدیث مذکور نه تنها از نظر سند مورد تأیید است، بلکه دلالت آن بر اساس دیدگاه اهل حدیث و دیگر دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، تفسیری و اخلاقی مبتنی بر مبانی عقلایی است، که بر این سنت قطعی الهی نیز استوار است که رسیدن به درجات بهشت منوط به سر کشیدن جام‌های ناگوار، و دخول در آتش جهنم به ارتکاب خواهش‌های نفسانی مربوط است.

### سپاسگزاری

این مقاله بخشی از طرح کلان پژوهشی و میان‌رشته‌ای است با عنوان «اعتبارسنجی احادیث موجود در کتب فلسفی و عرفانی» که در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در حال انجام است، و در همین جا از ریاست محترم دانشگاه و معاونت محترم پژوهشی دانشگاه سپاسگزاری می‌شود.

## فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰ش). شرح مقدمه قیصری. تهران: امیرکبیر.
۲. ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند أحمد بن حنبل. بیروت: مؤسسة الرساله.
۳. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۵. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۴۲ش). کتاب الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
۶. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). سنن الترمذی. قاهره: دار الحدیث.
۷. جهامی، جیرار. (۲۰۰۶م). الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربی و الإسلامی. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البیته لإحياء التراث.
۹. حسن‌زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. (۱۳۷۸ش). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلّی. قم: الشریف الرضی.
۱۲. خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹ش). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.
۱۳. خوانساری، محمد بن حسین. (۱۳۶۶ش). شرح بر غرر الحکم ودرر الکلم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). مصباح الفقاهه (المکاسب). بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، (تصحیح و تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح). مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۱۷. رضائزاد، غلام حسین. (۱۳۸۷ش). مشاهد الألوهیه. قم: آیت اشراق.
۱۸. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، (تحقیق صبحی صالح). قم: هجرت.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۱. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین، (تحقیق احمد حسینی اشکور). تهران: مرتضوی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول. قم: مكتبة المحقق الطباطبائی.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). رجال الطوسی. قم: بعث.

۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۵. عبدالله قطب بن محیی، (۱۳۸۴ش). مکاتیب عبد الله قطب. قم: انتشارات قائم آل محمد.
۲۶. غزالی، ابو حامد. (بی تا). إحياء علوم الدين. بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العين. قم: نشر هجرت.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار، قم: بی نا.
۳۱. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ش). الکافی. قم: دار الحدیث.
۳۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی، الأصول والروضه. تهران: المكتبة الإسلامیه.
۳۴. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم. (۱۴۱۲ق). قاهره: دار الحدیث.
۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز الكتاب للترجمة والنشر.
۳۸. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). كشف الأسرار وعدة الأبرار، (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). تهران: امیرکبیر.
۳۹. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: جامعة المدرسين.



## نشریه علمی پژوهشی آموزه‌های حدیثی

بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۱۳



کارشناس مسئول  
هادی ثانی

ترجمه انگلیسی چکیده‌ها  
سید سلیمان موسوی

نحوه انتشار

به صورت الکترونیکی در وبگاه  
<https://hd.razavi.ac.ir>

ارتباط با نشریه  
[hd.razavi.ac.ir/journal/contact us](http://hd.razavi.ac.ir/journal/contact-us)

نشانی پستی

مشهد، ص. پ. ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه

[razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)

صاحب امتیاز: **دانشگاه علوم اسلامی رضوی**

مدیر مسئول: سید مهدی احمدی نیک

سرمدیر: محمدعلی مهدوی راد

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی)

- دکتر جواد ایروانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
- دکتر حسن خرقانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
- دکتر علی خیاط (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
- دکتر سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
- دکتر محمدابراهیم روشن ضمیر (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
- دکتر حسن نقی‌زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
- دکتر محمدعلی مهدوی راد (استاد دانشگاه تهران)
- دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
- دکتر شادی نفیسی (دانشیار دانشگاه تهران)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی)

حجت‌الاسلام دکتر مصطفی احمدی‌فر / حجت‌الاسلام دکتر سید محمد برومند /  
دکتر بی‌بی زینب حسینی / دکتر بی‌بی حکیمه حسینی دولت‌آباد / حجت‌الاسلام  
محمدصادق رجایی / دکتر علیرضا روحی میرآبادی / حجت‌الاسلام دکتر  
محمدابراهیم روشن ضمیر / دکتر الهه شاه‌پسند / حجت‌الاسلام سید رضا  
شیرازی / حجت‌الاسلام دکتر مهدی عبادی / دکتر رضا عرب‌افرانی /  
حجت‌الاسلام دکتر سید محمود مرویان حسینی / دکتر محمود ملکی تراکمه‌ای



### تأییدیه علمی

نشریه آموزه‌های حدیثی بر اساس مجوز شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی  
مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه به شماره ۷۸۶۷ مورخ ۱۴۰۳/۹/۶ دارای رتبه  
«علمی - پژوهشی (ب)» گردیده است.

این نشریه در وبگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

[civilica.com](http://civilica.com); [magiran.com](http://magiran.com); [noormags.ir](http://noormags.ir); [sid.ir](http://sid.ir)

- ❖ ترتیب مقالات طبق حروف الفبای نام خانوادگی نویسنده اول است.
- ❖ آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه نشریه نیست.
- ❖ نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.





## The Scientific Research Journal of Hadith Doctrines

### Hadith Doctrines

No. 13

Spring & Summer 2023



#### Publisher

Razavi University of Islamic Sciences

#### Director-in-Charge

Dr. M. Ahmadi Nik

#### Editor-in-Chief

Dr. M.A. Mahdavi Rad

#### Expert-in-Charge

H. Sani

#### Translator of English Abstracts

S. Mousavi

#### Editorial Board (In alphabetical order by last name):

A. Delbari (*Associate Professor at Razavi University of Islamic Sciences*)

J. Irvani (*Prof. at Razavi University of Islamic Sciences*)

H. Kharaghani (*Prof. at Razavi University of Islamic Sciences*)

A. Khayyat (*Assistant Professor at Razavi University of Islamic Sciences*)

M.A. Mahdavi Rad (*Prof. at University of Tehran*)

Sh. Nafisi (*Associate Professor at University of Tehran*)

H. Naghizadeh (*Prof. at Ferdowsi University of Mashhad*)

A. Nasiri (*Professor at Iran University of Science & Technology*)

M.I. Roushanzamir (*Associate Professor at Razavi University of Islamic Sciences*)

This Journal is indexed in the following databases:

- ❖ [civilica.com](http://civilica.com)
- ❖ [magiran.com](http://magiran.com)
- ❖ [noormags.ir](http://noormags.ir)
- ❖ [SID.ir](http://SID.ir)

#### Contact Us

**Address:** Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

**Web Site:** <https://hd.razavi.ac.ir>

**E.mail:** [razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)