

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۵ بررسی سند و دلالت روایت «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنَ حُبِّ الْحُزْنِ» / احمد مروارید
- بررسی عناصر انسجام متن در دعای مکارم اخلاق امام سجاد(ع) / حسن خرقانی، نورالدین پروین،
جواد معین ۲۷
- چالش‌های کارکرد «نوگستری» حدیث در تبیین رابطه قرآن و سنت / مهدی آریان‌فر، مجتبی نوروزی،
علی آهنگ ۵۱
- واکاوی ادبی و نقد ترجمه‌های گزاره «أَيَقُطِّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» در مناجات شعبانیه / علی خیاط، سید
علی سجادی‌زاده، صالح وزیری‌زاده ۷۹
- راویان سلیم بن قیس و برخی از ابهامات و اشکالات پیش‌رو / کاظم استادی ۱۰۳
- واکاوی دیدگاه صاحب کتاب قبسات من علم الرجال درباره روایات مدح و قدح «محمد بن
سنان» / احسان نظری، فاطمه‌زهرا امیری، سید علی دلبری ۱۲۹

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 فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله 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.
- پانویس‌های 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.
- تیتراژ «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراژها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.

- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگرافِ مایل (Italic) تنظیم می‌شود.
- ترجمهٔ آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه‌ویرگول (!) داخل گیومه قرار می‌گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشتِ آنها از نرم‌افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوهٔ APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسهٔ DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلفِ چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهندهٔ 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 عهدهٔ اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریهٔ 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 ترجمهٔ آثار باشد و قبلاً در نشریهٔ دیگری چاپ شده یا برای نشریهٔ دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با مادهٔ ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شدهٔ نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.
- ارجاع به کتاب:

- 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). ریحق مختوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله:
- 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>



Examining the Document and Indication of the Hadith:

“تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ” (Ta’awwadhu billāh min ḥubb al-ḥuzn)”

Ahmad Morvarid¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.morvarid@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 23 July 2024

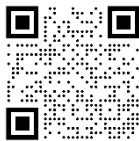
Revised: 30 September 2024

Accepted: 13 May 2025

Available Online: 25 May 2025

Keywords:

Ethical and Educational Narrations, ḥubb al-ḥuzn, State of Sorrow, Chain of Transmission Analysis, Semantic Analysis.



ABSTRACT

“Sorrow” is one of the significant human states, regarding which a saying from the Prophet Muḥammad(pbuh) has been transmitted through Imam Reza(pbuh). The study of this hadith is important due to objections raised concerning its transmission in Shi’i narrational sources. In this research, utilizing a descriptive-analytical method and based on library resources, after examining the text and document of the hadith and clarifying its terms, various possible interpretations of its purport have been evaluated. The findings of this study indicate that in Sunni sources, the hadith is transmitted as “تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ” ta’awwadhu billāh min ḥubb al-ḥuzn” and is accompanied by a continuation, whereas in Imami (Shi’i) hadith sources, the phrase “تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ” ta’awwadhu billāh min ḥubb al-ḥuzn” appears without any addition. The chains of transmission of these two narrations differ between Sunni and Imami sources, and the mere similarity of the two phrases does not justify the conclusion that the narration entered Shi’i tradition from Sunni sources or that a scribal error occurred. However, the chain of transmission (Sanad) of both narrations in Shi’i and Sunni sources is weak. For the narration found in Shi’i sources, at least two reasonable interpretations can be mentioned: 1) Love of purposeless depression and sorrow is a great danger; 2) Love, in its specific sense, is of the nature of sorrow, and one must seek refuge in God from it. Therefore, the objection that the narration in Imami hadith sources lacks a correct meaning is unfounded.

Cite this article: Morvarid, A. (2023). Examining the Document and Indication of the Hadith: “تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ” (Ta’awwadhu billāh min ḥubb al-ḥuzn)”. *Hadith Doctrines*, 7(14), 5-26. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6194.1225>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی سند و دلالت روایت «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ»

احمد مروارید^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.morvarid@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

«اندوه» یکی از حالات مهم انسانی است که درباره آن، سخنی از حضرت رسول اکرم (ص) از طریق حضرت رضا (ع) نقل شده است. پژوهش درباره این حدیث از این جنبه اهمیت می‌یابد که در خصوص نقل آن در منابع روایی شیعه اشکالاتی مطرح شده است. در این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای، پس از بررسی متن و سند حدیث و تبیین واژه‌ها، احتمالات گوناگون در مدلول آن ارزیابی شده است. دستاورد این تحقیق، آن است که در مصادر اهل سنت، روایتی به صورت «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» نقل و ادامه‌ای نیز برای آن ذکر شده است، اما در منابع روایی امامیه، جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» بدون ذیل، روایت شده است. سلسله سند این دو روایت در منابع اهل سنت و امامیه متفاوت است و صرف شباهت این دو جمله دلیل بر راه پیدا کردن این روایت از منابع روایی اهل سنت به تراش شیعی و وقوع تصحیف در آن نیست. اما سند هر دو روایت منقول در مصادر شیعی و اهل سنت ضعیف است. برای روایت منقول در منابع شیعی، حداقل دو تفسیر معقول می‌توان ذکر کرد: ۱. عشق به افسردگی و اندوه بی‌هدف خطری بزرگ دارد؛ ۲. عشق به معنای خاص آن، از جنس اندوه است و باید از آن به خدا پناه برد. بنابراین اشکال وارد شده مبنی بر فقدان معنای صحیح برای این روایت منقول در مصادر روایی شیعه، ناتمام است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۷/۰۹

تاریخ پذیرش:

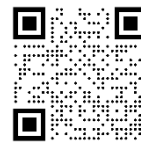
۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۳/۰۴

کلیدواژه‌ها:

روایات اخلاقی و تربیتی، حُبُّ الْحُزْنِ، حالت اندوه، بررسی سندی، بررسی دلالتی.



استناد: مروارید، احمد. (۱۴۰۲). بررسی سند و دلالت روایت «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ». آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۴)، ۲۶-۵. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6194.1225>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

بر اساس کلام خداوند در قرآن، تمامی آموزهای دینی دعوت کننده به زندگی است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال/۲۴)؛ «ای آنان که ایمان آورده‌اید! دعوت خداوند و رسول وی را آن هنگام که شما را به آنچه مایه زندگی شماست فرا می‌خواند، اجابت کنید».

زندگی به معنای کلامی آن عبارت است از دانایی و توانایی. بنابراین اگر برداشت از یک گزاره موجب تضعیف دانایی و توانایی در انسان‌ها گردد، با روح تعالیم اسلام ناسازگار است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

یکی از عواملی که برداشت ناهمسو با روح آموزهای دینی را در پی دارد، عدم اهتمام به پژوهش‌های تخصصی درباره روایات اخلاقی و تربیتی است، درحالی که باید این گونه روایات را همانند روایات مربوط به احکام شرعی با دقت فقیهانه و با معیارهای صحیح سنجید و در فهم معنای آن بر اساس قواعد زبانی سخت کوشید و این احادیث را نیز باید در کنار آیات قرآن و روایات دیگر مورد توجه قرار داد، چراکه در احادیث اخلاقی نیز عام و خاص و مطلق و مقید و گاه موارد متعارض وجود دارد.

از جمله این روایات، سخن منقول از حضرت رسول اکرم (ص) است. این روایت در منابع روایی امامیه از طریق حضرت امام علی بن موسی الرضا (ع) بیان شده است.

اهمیت بحث

پژوهش ضابطه‌مند در این روایت از دو جنبه دارای اهمیتی بسزاست: اولاً: درباره نقل این حدیث در منابع روایی شیعه اشکالاتی مطرح شده است. ثانیاً: در این حدیث به موضوع «اندوه» اشاره شده و اندوه یکی از حالاتی است که تمامی انسان‌ها در موقعیت‌های گوناگون آن را تجربه می‌کنند. بنابراین بررسی دیدگاه دین در این باره مهم و تأثیرگذار است.

پیشینه بحث

بر اساس جست‌وجوی انجام‌شده، هیچ پژوهشی، اعم از کتاب یا مقاله، به صورت مستقل به واکاوی سندی و دلالتی این روایت نپرداخته است. تنها در کتاب لوامع الأنوار

فی شرح عیون أخبار الرضا(ع) در ذیل این حدیث، در کمتر از یک سطر به یک احتمال درباره معنای حدیث اشاره شده است (جزائری، ۱۳۹۶، ص ۴۶۴) و در کتاب ترجمه و شرح عیون أخبار الرضا(ع) به دو احتمال در مقصود از این روایت اشاره شده است (نجفی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۹)، اما در این دو کتاب، اعتبار سند حدیث مزبور بررسی نگردیده و احتمالات دیگر در معنای آن ذکر نشده است.

در میان آثار اهل سنت، در برخی کتاب‌ها که به شرح روایات صحاح سته پرداخته‌اند، تنها به اشاره کوتاه به سند و معنای این حدیث اشاره شده است (مبارکفوری، بی تا، ج ۷، ص ۴۹؛ ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۱۶۶).

اما در پژوهش حاضر برای نخستین بار سند، متن و دلالت این حدیث به طور جداگانه و به تفصیل بررسی گردیده و به برخی اشکالات در این باره پاسخ داده شده است.

شیوه بحث

در این نوشتار، پس از اشاره به تفاوت‌هایی که در نقل متن این حدیث وجود دارد، سند آن در منابع مختلف مورد بررسی قرار گرفته و در گام بعد، پس از تبیین واژه‌های کلیدی در این حدیث، احتمالات گوناگونی که در مدلول آن وجود دارد، ارزیابی شده است.

۱. متن روایت

دو روایت از حضرت رسول اکرم(ص) نقل شده است. متن روایت منقول در منابع روایی اهل سنت و شیعه متفاوت است. با این توضیح که: در سنن ابن ماجه و کنز العمال روایتی به این صورت آمده است:

«قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جُبِّ الْحُزْنِ». قالوا: يا رسول الله، وما جبُّ الحزن؟ قال: «واد في جهنم، يتعوذ منه جهنم كل يوم أربعمئة مرة»، قالوا: يا رسول الله من يدخله؟ قال: «أعد للقرء المرائين بأعمالهم، وإن من أبغض القرء إلى الله الذين يزورون الأمراء» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۹۴؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۷۲).

ترجمه: رسول اکرم(ص) فرمود: از چاه اندوه به خدا پناه برید. گفتند: ای رسول خدا! چاه اندوه چیست؟ فرمود: منطقه‌ای است در دوزخ که جهنم خود هر روز چهارصد

بار از آن به خدا پناه می‌برد. پرسیدند: ای رسول خدا! چه کسی در آن وارد می‌شود؟ فرمود: این منطقه برای قاریانی که با رفتار خود مرتکب ریا می‌شوند مهیا شده است، و همانا از مبعوض‌ترین قاریان نزد خداوند کسانی هستند که به دیدار امیران می‌روند.

این روایت در سنن ترمذی و تفسیر قرطبی به این صورت ذکر شده است:
 «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ». قالوا: يا رسول الله، وما حبّ الحزن؟ قال: «واد في جهنم، يتعوذ منه جهنم كل يوم مائة مرة». قالوا: يا رسول الله من يدخله؟ قال: «القراء المرأون بأعمالهم» (ترمذی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۱؛ قرطبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹).

اما در منابع روایی شیعه، روایتی دیگر نقل شده که به لحاظ ظاهری شبیه به روایت منقول در کتب اهل سنت است. این روایت در منابع امامیه به این صورت آمده است:
 «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ». کتاب عیون أخبار الرضا (ع) نخستین منبع شیعی است که این روایت در آن نقل شده (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱) و همین کتاب، مصدر نقل روایت در منابع متأخر قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۵۸).

تفاوت مهم این دو روایت در منابع روایی شیعه و اهل سنت در دو مطلب است: نخست آن که در منابع روایی اهل سنت، «حُبِّ الْحُزْنِ» و در منابع روایی شیعی، «حُبِّ الْحُزْنِ» آمده است. دیگر این که در منابع شیعه ادامه‌ای برای این جمله نقل نشده است. در یکی از شروح کتاب عیون أخبار الرضا نخست این جمله بر اساس «حُبِّ الْحُزْنِ» ترجمه شده و در پاورقی توضیح داده شده است. مؤلف در ادامه گوید: «اگر به حاء مهمله باشد چنان که در بعضی نسخ است، شاید معنی این باشد که...» و سپس تفسیر خود را از جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» بیان می‌کند، اما توضیح نمی‌دهد که آیا عبارت «حُبِّ الْحُزْنِ» را در نسخه خاصی یافته است یا بر اساس معنای معقولی که به نظر وی آمده است، «حُبِّ الْحُزْنِ» را اساس ترجمه قرار داده و به اصطلاح تصحیح قیاسی انجام داده است (نجفی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۹۹).

در برخی ترجمه‌های کتاب عیون أخبار الرضا (ع) این جمله به همان شکل نقل شده در منابع اهل سنت و به صورت «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» آمده و هیچ اشاره‌ای به وجود اختلاف در نسخه‌های این کتاب نشده است (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۲).

اما نقل این حدیث به این صورت، در کتب شیعه دلیل استواری ندارد. توضیح این که منبع اصلی روایت منقول در کتب شیعه چنان که گذشت، کتاب عیون أخبار الرضا(ع) است. این کتاب به صورت تصحیح شده به چاپ رسیده و به گفته مصحح آن در مقدمه، این تصحیح بر اساس مقابله نسخه‌های مختلف این کتاب صورت گرفته است (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۱۱). وی در موارد مختلفی به اختلاف نسخه‌های موجود، در پاورقی کتاب اشاره نموده است، اما روایت مورد بحث را به صورت «حُبُّ الْحُزْنِ» نقل کرده و در هنگام نقل این روایت، هیچ اشاره‌ای به نقل این روایت به صورت دیگر در نسخه‌های مختلف آن نکرده است (ابن بابویه، بی تا، ج ۲، ۶۱). علاوه بر این که علامه مجلسی این روایت را به صورت «حُبُّ الْحُزْنِ» نقل کرده است نه «حُبُّ الْحُزْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۵۸).

۲. سند روایت

۲-۱. سند روایت منقول در منابع روایی اهل سنت

این روایت در دو کتاب از صحاح سته اهل سنت و برخی منابع دیگر به این صورت نقل شده است:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُحَارِبِيُّ حَدَّثَنَا عَمَّارُ بْنُ سَيْفٍ عَنْ أَبِي مُعَاذٍ الْبَصْرِيِّ وَحَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ سَيْفٍ عَنْ أَبِي مُعَاذٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَبِّ الْحُزْنِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا جَبُّ الْحُزْنِ؟ قَالَ: وَادٌ فِي جَهَنَّمَ تَتَعَوَّذُ مِنْهُ جَهَنَّمُ كُلُّ يَوْمٍ أَرْبَعِمِائَةِ مَرَّةٍ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَنْ يَدْخُلُهُ؟ قَالَ: أَعِدُّ لِلْقَرَاءِ الْمَرَاتِينَ بِأَعْمَالِهِمْ، وَإِنَّ مِنْ أَبْغَضِ الْقَرَاءِ إِلَى اللَّهِ الَّذِينَ يَزُورُونَ الْأَمْرَاءَ» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۹۴)

راوی بدون واسطه این روایت، ابوهریره است. برخی رجال‌شناسان درباره وی عنوان «صاحب رسول الله»، «حافظ الصحابه» و «أحفظ الصحابه» را به کار برده‌اند (عسقلانی، ۱۳۲۵ش، ج ۱۲، ص ۲۶۲؛ عجلی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۳۳).

اما درباره وثاقت وی مناقشات مختلفی وجود دارد (ابن قتیبه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۶؛ سخاوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۷).

اگر وثاقت وی را نیز بپذیریم، باز هم سند این روایت ضعیف است، چون در سند آن دو نفر به نام‌های عمار بن سیف و ابومعاذ وجود دارند. عمار بن سیف تضعیف شده (عسقلانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۴۰۲) و ابومعاذ نیز مجهول است (عسقلانی، ۱۳۲۵، ج ۱۲، ص ۲۳۹) و از این جاست که در ارزیابی این روایت آمده است: «حدیث غریب» (مبارکفوری، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۹؛ ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۱۶۶).

۲-۲. بررسی سند روایت منقول در منابع روایی امامیه

این روایت در کتاب عیون أخبار الرضا(ع) به این صورت آمده است:
«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمِ بْنِ الْبَرَاءِ الْجَعَابِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ الرَّازِيِّ التَّمِيمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي سَيْدِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ بِنِ عَلِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحَزْنِ» (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱).

علامه مجلسی نیز در کتاب بحار الأنوار این روایت را از عیون أخبار الرضا نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۵۸).

در سند این روایت از شیخ صدوق تا حضرت رضا(ع)، دو نفر به نام‌های «محمد بن عمر بن محمد» و «حسن بن عبدالله بن محمد» وجود دارند. در منابع رجالی بر وثاقت و جلالت شأن «محمد بن عمر بن محمد» تصریح شده است (حلی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۱۴۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۹۴؛ طوسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۲۵). اما بنابر آنچه در این سند آمده است، راوی این حدیث از امام رضا(ع)، «حسن بن عبدالله بن محمد» است. نام وی در منابع رجالی آمده است، ولی در مورد او هیچ توثیقی در منابع رجالی ذکر نشده است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۶۹). نکته قابل توجه درباره طبقه وی این است که او جزو راویان از امام رضا(ع) شمرده نشده، بلکه روایات نقل شده از وی به واسطه پدر اوست (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۶۹). در نتیجه، این احتمال وجود دارد که در سند این روایت سقط رخ داده باشد و پدر وی یعنی عبدالله بن محمد، راوی بلاواسطه از امام رضا(ع) باشد. اما وثاقت وی نیز از

سوی رجال‌شناسان تأیید نشده و تنها در مورد او گفته‌اند: «له نسخه عن الرضا علیه السلام» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۲۸). بنابراین سند روایت منقول در مصادر روایی شیعه نیز ضعیف است.

نکته قابل توجه در این بخش آن‌که، برخی با اطمینان به راه یافتن این حدیث از منابع اهل سنت به منابع روایی شیعه، این ایراد را به منابع شیعه مطرح کرده‌اند که در این حدیث تصحیف صورت گرفته و به جای «تعوذوا بالله من حبّ الحزن» به صورت «تعوذوا بالله من حبّ الحزن» آمده است (هاشمی خراسانی).

اما چنان‌که گذشت، سلسله سند روایت منقول در مصادر اهل سنت و منابع روایی شیعه، کاملاً متفاوت است و صرف شباهت بین دو جمله دلیل بر اتحاد روایت و وقوع تصحیف در آن نیست.

۳. تحلیل محتوا و بررسی دلالتی

۳-۱. تحلیل واژگان

۳-۱-۱. تعوّد

«تَعَوَّدَ» مأخوذ از ماده «عَاذَ يَعُوذُ» به معنای پناه بردن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۹۸).

۳-۱-۲. حُبّ

«حُبّ» به معنای دوست داشتن است. برخی عالمان لغت گفته‌اند: فرق بین «حُبّ» و «عشق» آن است که در عشق، جنبه‌های شهوانی وجود دارد، اما در حُبّ لزوماً چنین ویژگی وجود ندارد (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۲۲).

۳-۱-۳. حُبّ

«حُبّ» به معنای چاه عمیق است. این واژه مأخوذ از ماده «حَبَّ يَحْبُّ» به معنای قطع کردن است، و از آن جهت که چاه عمیق قسمت‌های مختلف دارد، این نام بر آن نهاده شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۵۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۶۵).

۴-۱-۳. حَبّ

چنان‌که در ادامه مقاله خواهد آمد، برخی، روایت مورد بحث را بر اساس ترکیب «حَبّ الحزن» با خاء معجمه ترجمه کرده و واژه «حَبّ» را غلبه پیدا کردن و مسلط شدن بر چیزی معنا نموده‌اند. دستاورد جست‌وجو در کتب لغت این است که «حَبّ» به این معنا نیامده است و تنها معنایی که به معنای پیش‌گفته برای واژه «حَبّ» مقداری نزدیک است، «بالا آمدن» است. برخی لغت‌شناسان در این بخش گفته‌اند: «حَبّ النبات: طَالَ وارتفع» (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۴۵).

۵-۱-۳. حزن

الف. معنای لغوی حزن و واژه‌های مرتبط

معنای لغوی واژه «حُزْن» یا «حَزْن» روشن است و از آن‌جا که هیچ واژه‌ای معنای آن را بهتر نمی‌رساند، لغت‌شناسان صرفاً آن را «تقیض الفرح» و «خلاف السرور» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۱۱).

برخی از عالمان، اهل و مال را نیز جزو معانی «حزن» شمرده‌اند (جزائری، ۱۳۹۶، ص ۴۶۴)، اما بر اساس آنچه در کتب لغت آمده است، این معنا مربوط به واژه «حُزَانَة» است و نه «حُزْن». در واقع، «حُزَانَة» در مورد هر آنچه باعث هم و غم انسان است به کار می‌رود. «الحُزَانَة بالضم و التخفيف عيال الرجل الذين يتحزن بأمرهم و لهم» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۱۱؛ طریحی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۳۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۴).

از آن‌جا که فهم دقیق معنای واژه «حزن» نیازمند مقایسه آن با واژه‌های مرتبط با آن است، ذکر و تبیین معنای این واژه‌ها نیز در فهم معنای «حزن» و بالتبع در درک معنای حدیث کمک‌کننده خواهد بود.

کلمه «غَمّ» مترادف با «حزن» است. «غَمّ» در اصل به معنای پوشاندن است، و از این جهت به شخص محزون، مغموم گفته می‌شود که به واسطه آنده، خوشحالی و سرور وی پوشیده می‌شود. (طریحی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۳۲).

واژه «هم» نیز گاهی به جای حزن به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۶۱۹). البته برخی عالمان لغت گفته‌اند «هم» عبارت است از تأمل درباره کیفیت از بین بردن امر مکروه (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲، ص ۲۶۶)، و شاید از این جهت باشد که در برخی لغت‌نامه‌ها این واژه را «نگرانی» معنا کرده‌اند (معلوف، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۲۴).

از دیگر واژه‌هایی که معنایی نزدیک به «حزن» دارند، کلمه «بث» است. به نظر برخی، «بث» عبارت است از حزن شدید و در دیدگاه برخی، «بث» عبارت است از اندوهی که انسان آن را پنهان نسازد و آشکار کند. برخلاف «حزن» که عبارت است از اندوه پنهان (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۵)، همان‌طور که گفته‌اند «کآبة» عبارت است از حزنی که علایم آن در صورت ظاهر شود (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۴۳). شاید به همین دلیل باشد که در عربی معاصر واژه «اکتاب» که مشتق از «کآبة» است معادل واژه افسردگی^۱ قرار داده می‌شود (خسروی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱).

ب. معنای اصطلاحی حزن و واژه‌های مرتبط

«حزن» یا اندوه^۲ یک واکنش طبیعی به فشارها و مصائبی است که در زندگی پدید می‌آید. عدم موفقیت، مشکلات ارتباطی، از دست دادن عزیزان عواملی هستند که موجب بروز این حالت در انسان می‌گردند. به وجود آمدن حزن در انسان به خودی خود نابهنجار نیست، اما زمانی که منجر به حالت‌هایی چون افسردگی یا مالیخولیا گردد، در ردیف اختلالات روانی شمرده می‌شود (سادوک، ۱۳۸۷، ص ۹۲).

با توجه به آنچه در ادامه مقاله خواهد آمد، فهم دقیق معنای روایت، بستگی به درک صحیح از واژه «افسردگی» دارد. بر این اساس، توضیحی کوتاه در مورد این واژه ذکر می‌شود.

«افسردگی» یکی از شایع‌ترین مشکلات روانی جهان امروز است، به گونه‌ای که برخی آن را با سرماخوردگی مقایسه می‌کنند (نینوایی، ۱۳۷۴، ص ۱۳). افسردگی یک حالت بیماری عاطفی است که با احساس ناامیدی، بی‌کفایتی، گناه، ترس و بی‌ارزشی همراه است. این حالت منجر به کاهش عمیق میل به فعالیت‌های لذت‌بخش روزمره، مانند

1. depression

2. sadness

معاشرت با دیگران، تفریح، ورزش و روابط جنسی است. از مهم‌ترین علایم افسردگی می‌توان به احساس درماندگی، میل به خودملا متگری، کاهش اعتماد به نفس، اضطراب و عدم تمرکز فکری اشاره کرد (برمن، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵؛ هالجین و ویتورن، ۱۴۰۱، ص ۳۰۱؛ فرمینی فراهانی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲).

پاره‌ای از متخصصان سه درجه برای افسردگی ذکر کرده‌اند: افسردگی ساده،^۱ افسردگی حاد^۲ و افسردگی بهت‌زده^۳ (مهریار، ۱۳۷۳، ص ۶). افسردگی اگر مزمن و عمیق باشد، ممکن است به پدید آمدن مالیخولیا^۴ منجر شود (سامرویل، ۱۳۶۳، ص ۸۴۰).

۲-۳. بررسی دلالتی

معنای جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ» روشن است و دلالت بر آن دارد که آنچه در پی می‌آید، امری ناپسند یا ناخوشایند است که باید از آن به خدا پناه برد. اما از عبارت «حُبِّ الْحُزْنِ»، «جَبِّ الْحُزْنِ» و «خَبِّ الْحُزْنِ» برداشت‌های گوناگونی می‌توان داشت.

این عبارت، یک ترکیب اضافی است و اضافه انواع مختلفی دارد. با توجه به این نکات، در تفسیر این دو روایت، احتمالات گوناگونی می‌توان داشت. نخست مدلول روایت منقول در منابع شیعی و در ادامه، روایت ذکر شده در کتب اهل سنت بررسی خواهد شد.

۱-۲-۳. بررسی دلالتی «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ»

چنان‌که گذشت، این جمله در منابع روایی امامیه به صورت «حاء» و بدون جمله توضیحی نقل شده است. برای این جمله، چهار تفسیر می‌توان در نظر گرفت:

تفسیر اول: هشدار به عشق ورزیدن به اندوه

یکی از انواع اضافه، اضافه مصدر به مفعول به است. مانند «طلب العلم فریضة» (حسن، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۱۹).

1. simple depression
2. acute depression
3. depressive stupor
4. melancholia

نخستین معنایی که از عبارت مورد بحث به نظر می‌رسد این است که رسول اکرم (ص) مسلمانان را از عشق ورزیدن به اندوه برحذر داشته‌اند، و ترکیب «حَبِّ الْحَزْنِ» عبارت است از اضافه مصدر به مفعول به. توضیح آن که:

از بسیاری از روایات استفاده می‌شود که حزن به خودی خود امری پسندیده نیست. چنان‌که در برخی ادعیه، حزن از جمله مواردی شمرده است که از آن به خدا پناه می‌بریم. در دعایی از امیرالمؤمنین (ع) آمده است: «اللَّهِمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْغَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۹۹)؛ «خدایا به تو از غصه و اندوه و ناتوانی و کسالت پناه می‌برم».

از رسول اکرم (ص) روایت شده است: «أَنَا زَعِيمٌ بِثَلَاثٍ لِمَنْ أَكَبَّ عَلَى الدُّنْيَا: بِفَقْرِ لَا غِنَاءَ لَهُ، وَبِشُغْلٍ لَا فِرَاقَ لَهُ، وَبِهَمٍّ وَحْزَنِ لَا انْقِطَاعَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۷۳)؛ «کسی که به دنیا بچسبد، من سه چیز را برای او قطعی می‌دانم: فقر بدون بی‌نیازی، مشغولیت بدون فراغت و نگرانی، و اندوه بی‌پایان».

در این روایت و روایات مشابه، برای برحذر داشتن از برخی امور مانند پرداختن بیش از حد به امور دنیوی، این مطلب را گوشزد کرده‌اند که پیامد این امور دچار شدن به اندوه بی‌پایان است، و این خود نشان می‌دهد که اندوه امری ناخوشایند و ناپسند است.

همچنین یکی از ویژگی‌های اولیاءالله آن است که دچار و ترس و اندوه نیستند: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس/۶۲) و این ویژگی تنها مربوط به عالم آخرت نیست، بلکه آنان در دنیا نیز دچار اندوه نمی‌شوند (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۳۵).

با این توضیح، رسول اکرم (ص) هشدار داده‌اند که مبادا در دام عشق ورزیدن به اندوه بیفتید.

عشق به اندوه بدون علت و هدفی مشخص نوعی خودآزاری است، و خودآزاری پدیده‌ای است که گاه ناخودآگاه دارای ماهیتی جنسی است (فروید، ۱۳۹۷، ص ۱۸۵). اندوه خودآزارانه وضعیتی است که باید از آن به خدا پناه برد، به‌ویژه اگر رنگ تقدس به خود بگیرد، و این پدیده شاید مصداقی از «شهوة پنهان» باشد که بر طبق یک روایت، رسول اکرم (ص) در مورد آن بر امت خویش بیمناک بودند (راوندی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷).

پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اگر اندوه ناپسند است چرا در

بسیاری از روایات محزون بودن به عنوان یک ویژگی پسندیده شمرده شده است؟ نمونه‌ها در این باب فراوان است، از جمله این که اندوهگین بودن پیوسته رسول اکرم (ص) یکی از ویژگی‌های ایشان معرفی شده است: «کان دائم الفکر متواصل الحزن» (دبلمی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۲۱). نیز در روایتی دیگر از رسول اکرم (ص) نقل شده است: «إذا أحبَّ الله عبداً نصب في قلبه نائحة من الحزن فإنَّ الله يحبُّ كلَّ قلب حزين» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۸)؛ «هنگامی که خداوند متعال بنده‌ای را دوست بدارد در قلب وی نوحه و اندوه را جای می‌دهد، چرا که خداوند تمامی قلب‌های اندوهگین را دوست می‌دارد».

امیرالمؤمنین (ع) یکی از ویژگی‌های متقیان را چنین توصیف می‌کند که آنان قلب‌هایی اندوهگین دارند: «قلوبهم محزونة» (نهج البلاغه، خطبة ۱۹۳، ص ۳۰۳). این تعبیر در متون دینی فراوان یافت می‌شوند، به گونه‌ای که برخی پژوهشگران، قرآن و روایات را عاملی مهم در گسترش روحیهٔ اندوه‌طلبی در میان مسلمانان دانسته‌اند (میرباقری فرد و دیگران، ۱۳۸۶).

ستایش حزن و اندوه در منابع دینی عارفان مسلمان را شدیداً تحت تأثیر قرار داده است. برخی عارفان حزن را نعمتی الهی و عامل تقویت دین مؤمن و توانایی روحی وی دانسته‌اند (ابونعیم، ۱۹۶۷، ج ۲، ص ۱۳۳؛ قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۱۰).

پاسخ آن است که در دیدگاه دین، اندوه به‌خودی‌خود ارزشمند نیست و در متون دینی، اندوه ستوده اندوهی است که در برخی منابع روان‌شناسی با عنوان «اندوه هدفمند» از آن یاد شده است. در اندوه هدفمند، انرژی بیشتری به دامنهٔ شناختی تبدیل می‌گردد و به‌سوی فعالیت‌های مثبت هدایت می‌شود (گروس، ۱۴۰۰، ص ۱۷).

از جمله موارد اندوه هدفمند حزنی است که در پی عدم انجام دستورات الهی برای انسان حاصل می‌گردد. در روایتی از امام رضا (ع) نقل شده است: «ما أحد من شیعة علی أصبح صبيحة أتی بسینة أو ارتكب ذنباً إلا وقد ناله غم حطَّ عنه سینته» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴، ص ۴۱)؛ «هیچ شیعه‌ای نیست که در روز مرتکب عمل زشت یا گناهی گردد، مگر آن که در شب دچار اندوهی شود که باعث فروریختن گناهِش گردد». این حالت که نشانهٔ فطرت سالم است، موجب می‌گردد انسان مراقبت بیشتری نسبت به رفتارش داشته باشد و در نهایت، موجب رشد و تعالی انسان خواهد شد.

از دیگر مصادیق اندوه هدفمند، حزن بر ستم‌های وارد شده بر اهل بیت (ع) است. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است: «نَفْسُ الْمَهْمُومِ لَنَا الْمَغْتَمَّةُ لظَلَمْنَا تَسْبِيحًا» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ص ۷۰۴)؛ «نفس کشیدن کسی که برای ما نگران و برای ستمی که به ما رفته است، اندوهگین باشد، تسبیح است».

بنابراین منافاتی میان حدیث مورد بحث و این‌گونه احادیث وجود ندارد. اندوه بی‌هدف و بدون دلیل امری است نکوهیده که باید از آن به خداوند پناه برد. اما اندوه هدفمند امری پسندیده و موجب رشد و کمال انسانی است.

نکته قابل توجه دیگر این که بر اساس آموزه‌های روایی، مؤمن باید در عین حال که در دلش دچار اندوه است، آن‌هم از نوع هدفمند، باید تلاش کند این حالت درونی در چهره وی بروز نیابد و در هنگام برخورد با دیگران دارای رویی گشاده باشد. امام صادق (ع) در یک روایت، از جمله ویژگی‌های مؤمن را چنین می‌شمرد: «بِشْرِهِ فِي وَجْهِهِ وَحَزْنُهُ فِي قَلْبِهِ» (دیلمی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ «مؤمن گشاده‌روست، درحالی که در دل اندوهگین است».

با این حال، اظهار ناراحتی و اندوه در برخی موارد ویژه توصیه شده است، همانند گریه بر مصائب حضرت سیدالشهداء (ع) که در برخی روایات آمده است که خداوند فرمود: «مَنْ بَكَى عَلَيْهِ أَوْ أَبْكَى أَوْ تَبَاكَى حَزْمَتِ جَسَدِ عَلِيِّ النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۳۰۸). «من جسم کسی را که بر مصائب حسین بگرید یا بگریاند یا اظهار گریه کند، بر دوزخ حرام کرده‌ام».

در صورتی که انسان پیوسته چنان اندوهگین باشد که علایم آن در چهره و برخورد او با دیگران آشکار شود، مصداق «افسرده» است و چنان‌که روشن شد، افسردگی مورد سفارش روایات نیست.

تفسیر دوم: هشدار به عشق از جنس اندوه

یکی دیگر از انواع اضافه معنوی، اضافه جنس است، مانند «ثوب خزّ». در این نوع اضافه، بین مضاف و مضاف الیه حرف «من» در تقدیر است و بیان‌کننده این مطلب است که مضاف از جنس مضاف الیه می‌باشد (ابوحیان، ۱۴۰۶، ص ۴۸۸).

برخی محدثان شیعی روایت «تَعُوذُوا بِاللَّهِ مِنْ حَبِّ الْحَزْنِ» را ذیل عنوان «فِي مَذْمَةِ الْعَشْقِ» ذکر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۵۸). به نظر می‌رسد آنان «حَبِّ الْحَزْنِ» را

از نوع اضافه جنس دانسته‌اند، به این معنا که عشق به معنای خاص آن پدیده‌ای مذموم است، به‌ویژه که در برخی روایات چنین آمده است: «عن المفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العشق، فقال: قلوب خلت من ذكر الله فأذاقها الله حبَّ غيره» (ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۶۵)؛ «از مفضل بن عمر نقل شده است که از امام صادق (ع) درباره عشق پرسیدم. حضرت فرمود: قلب‌هایی هستند که از یاد خدا تهی شده‌اند. پس خداوند محبت دیگران را به آن‌ها چشانده است».

از نگاه این محدثان، عشق محبتی است از جنس اندوه. توضیح آن‌که، در دیدگاه برخی عالمان، عشق به دو معنا به کار می‌رود: یک معنای متعارف و یک معنای خاص. معنای متعارف آن عبارت است از محبت شدید، و عشق به این معنا در برخی روایات به کار رفته است. در روایتی از رسول اکرم (ص) نقل شده است: «أفضل الناس من عشق العبادَةَ فعانقها وأحبتها بقلبه وباشرها بجسده وتفترغ لها فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا على عسر أم على يسر» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۳)؛ «برترین مردم کسی است که به عبادت عشق بورزد و آن را در آغوش گیرد و با قلبش دوست بدارد و ارتباط جسمانی با آن برقرار کند و خویش را برای آن فارغ سازد. برای چنین کسی مهم نیست که دنیای وی به دشواری می‌گذرد یا به آسانی».

نیز در روایتی دیگر آمده است: «من عشق فعمت فمات دخل الجنة» (جزائری، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۱)؛ «کسی که عاشق شود اما عفت پیشه کند و در این حال بمیرد، در بهشت داخل خواهد شد». عشق به این معنا لزوماً از جنس غم نیست، بلکه گاه از جنس شادمانی است.

اما عشق به معنای خاص آن یک بیماری مالیخولیایی است که هر مقداری که انسان در مسیر آن قدم بردارد، از معرفت خداوند متعال دور خواهد شد. این بیماری که درهم‌تپیده با افکار شهوانی است، تنها با وصال به معشوق برطرف می‌گردد، و علت به وجود آمدن آن، دور بودن از ذکر الله است. با توجه به این نکات، شدت محبت به خداوند متعال را نباید «عشق» نامید. چنین تعبیری با ادبیات ائمه (ع) سازگار نیست و نباید بر اولیاء الله «عشاق الله» و بر امام معصوم «سید العاشقین» نام نهاد (نوری، ۱۴۱۱، ص ۳۲۸). حاصل آن‌که، «عشق» به این معنا از جنس اندوه است و ثمری جز به بار آوردن اندوه

در پی ندارد. این مطلب را از بسیاری از اشعار به خوبی می‌توان دریافت.
عشقت آمیخت به دل، درد فراوانی را ریخت در پیرهنم، خار بیابانی را
(حزین لاهیجی، ۱۳۸۴ ش، ۱۷۷)

و عشق، تنها عشق
مرا به وسعت اندوه زندگی‌ها برد

(سپهری، ۱۳۹۵ ش، ۲۰۲)

تفسیر سوم: هشدار به عشق منجر به اندوه

برخی در تفسیر این روایت گفته‌اند: «شاید معنی این باشد که پناه ببرید به خدا از دوست داشتن چیزی که به نظر شما جلوه خوبی کند و مصلحت شما نباشد، بالاخره منتهی به حزن می‌شود، چه حق تعالی فرمود: ﴿عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ (نحفی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۹).

توضیح این که، گاهی بین مضاف و مضاف‌الیه «فیه» در تقدیر است، مانند «دار السلام» که به معنای «دار فیه السلام» است (مبارکفوری، بی تا، ج ۷، ص ۴۹).
بر این اساس، روایت مورد بحث را می‌توان چنین توضیح داد که حبّ به معنای عشق به معنای خاص، پدیده‌ای است که در آن حزن وجود دارد و مقصود از «حبّ الحزن»، «حبّ فیه الحزن» است.

تفسیر چهارم: هشدار به عشق مفرط به اموال و اولاد

برخی در شرح این روایت، به همین جمله بسنده کرده‌اند: «الحزن ورد بمعنی الأهل و المال» (جزائری، ۱۳۹۶، ص ۴۶۴).

مقصود آن است که بر اساس اضافه مصدر به مفعول به، می‌توان تفسیر دیگری برای این جمله در نظر گرفت و آن این که، انسان باید مراقب علاقه بیش از حد به متعلقات خویش اعم از مال و خانواده و غیره باشد، و علاقه بیش از حد به این امور چیزی است که باید از آن به خداوند پناه برد.

۲-۲-۳. بررسی دلالت «نَعُوذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحَزْنِ»

این جمله را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد:

تفسیر اول: هشدار به فروغلتیدن در چاهی به نام اندوه

همان گونه که در منابع ادبی آمده است، یکی از انواع اضافه معنوی، اضافه ملکی مانند «کتاب زید» و اضافه استحقاق مانند «باب الدار» است. در این نوع، بین مضاف و مضاف الیه حرف «لام» در تقدیر است (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۶). چنان که گذشت، این جمله در منابع روایی اهل سنت همراه با عبارات توضیحی در ادامه آن نقل شده است.

به نظر می‌رسد جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ»، آن گونه که در منابع اهل سنت آمده (با حرف جیم) را باید بر اساس اضافه ملکی یا استحقاق و به هر حال، اضافه به تقدیر لام تفسیر کرد، با این توضیح که در جهنم چاهی وجود دارد که چاه غم نام دارد، چرا که بودن در این چاه آن قدر آزاردهنده است که جهنم هر روز صدها بار از آن به خدا پناه می‌برد؛ گویی غم آن را از آن خویش کرده است.

تفسیر دوم: هشدار به اندوه همچون چاه

یکی از انواع اضافه که در منابع ادبیات فارسی از آن یاد شده است «اضافه تشبیهی» است، مانند «لعل لب» (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۲۵). از این نوع اضافه در منابع ادبیات عرب به گونه‌ای دیگر یاد شده است. عالمان علم بدیع در مبحث تشبیه چنین گفته‌اند: یکی از اقسام تشبیه، تشبیه مؤکد است. در تشبیه مؤکد برخلاف تشبیه مرسل، ادات تشبیه حذف می‌گردد، و از جمله موارد تشبیه مؤکد، اضافه مشبّه به به مشبّه است (هاشمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۸).

با دقت در جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» تفسیری دیگر نیز به ذهن می‌رسد و آن این که، «از اندوهی که همچون چاه است به خداوند پناه برید». بر اساس این تفسیر، مقصود از «حزن»، اندوه منجر به افسردگی است. اندوه به این معنا به دلیل پیامدهای ناگواری که دارد، به چاهی تشبیه شده است که اگر انسان مراقب نباشد، در آن سقوط می‌کند و نابود خواهد شد. تعبیر «حُبِّ الْحُزْنِ» بیانگر تشبیه مؤکد است.

این تفسیر با آنچه در ذیل عنوان «اضافه مصدر به معمول» گفته شد، نزدیک است و آنچه در ذیل این عنوان آمد، در این تفسیر نیز قابل طرح است.

۳-۲-۳. تفسیر دلالی «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حَبِّ الْحُزْنِ»: هشدار به غلبه اندوه

یکی از انواع اضافه، اضافه مصدر به فاعل است، مانند «أعجبنى ضربُ زيد عمرواً» (حسن، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۱۹). با توجه به این مطلب، برخی این روایت را، بر این اساس که به صورت «من حَبِّ الحزن» نقل شده باشد، چنین معنا کرده‌اند: «پناه ببرید به خدا از غلبه حزن، یعنی چون سختی روی دهد، به خدا توجه کنید تا آن را رفع کند» (نجفی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۹). بنابر این سخن، مقصود پیامبر (ص) دعوت به پناه بردن به خداوند در هنگام بروز سختی اندوهبار است.

۳-۳. بررسی تفسیرهای گوناگون و بیان نظریه مختار

تفسیر دوم از جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حَبِّ الْحُزْنِ» (هشدار به عشق از جنس اندوه) بر این اساس است که «حَبِّ الحزن» از نوع اضافه جنس باشد. اما در وهله اول، آنچه به ذهن می‌آید اضافه مصدر به مفعول به است نه اضافه جنس. لذا تفسیر مذکور در جای خود و با توجه به قراین خارجی صحیح است، اما ظهورش نسبت به تفسیر اول، ضعیف‌تر است. تفسیر سوم از این جمله (هشدار به عشق منجر به اندوه) نیز بسیار نزدیک به تفسیر دوم است. اما تفسیر چهارم از این جمله (هشدار به عشق مفرط به اموال و اولاد) چندان قابل اعتماد نیست، چون چنان که در بخش تحلیل واژگان گذشت، آنچه به معنای اهل و مال و مانند آن آمده است، واژه «حُرَانة» است نه «حزن».

اما اشکال تفسیر دوم از جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الحُزْنِ» (هشدار به اندوه همچون چاه): اگر این جمله بدون آنچه در منابع روایی عامه در ذیل آن آمده است نقل شده باشد، این برداشت قابل دفاع است. اما چنان که گذشت، چنین نقلی دلیل محکمی ندارد. آنچه در تفسیر جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الحُزْنِ» گفته شد (هشدار به غلبه اندوه) نیز از دو جنبه قابل مناقشه است. اولاً اساس این سخن آن است که «حَبِّ» به «غلبه پیدا کردن» یا «روی دادن» معنا شود. اما بنابر آنچه در بخش تحلیل واژگان گذشت، صحت استعمال این واژه در معانی مزبور چندان روشن نیست. ثانیاً چنان که در بخش بررسی سند روایت گذشت، نقل روایت به صورت «حَبِّ الحزن» فاقد دلیل متقن است.

بنابراین از میان تفاسیر موجود، تفسیر «حَبِّ الحزن» و نیز «حَبِّ الحزن» بنابر تفسیر

دوم و همچنین تفسیر چهارم از «حُبِّ الْحُزْنِ» توجیه قابل قبولی ندارد. بر این اساس، روایت منقول در منابع عامه (تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ) بر پایه وجه اول تفسیر می‌گردد و درباره روایت منقول در منابع امامیه (تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ) نیز تفسیر اول دارای معنای روشن‌تری است، گرچه تفسیر دوم و سوم نیز قابل دفاع است. با توجه به مطالب پیش‌گفته، اشکال مبنی بر عدم وجود معنای صحیح در حدیث نقل‌شده در منابع روایی شیعه (نک: هاشمی خراسانی) ناتمام است، چون چنان‌که دیدیم، حدیث منقول در منابع شیعی دارای تفاسیر صحیح و قابل دفاع است.

نتیجه‌گیری

فرمایشی از حضرت رسول اکرم (ص) در مصادر اهل سنت به صورت «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» نقل گردیده و ادامه‌ای نیز برای آن ذکر شده است. شبیه به همین جمله در منابع روایی امامیه از طریق حضرت امام رضا (ع) به این صورت نقل شده است: «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ». حاصل واکاوی سند این روایت آن است که اولاً سلسله سند این دو نقل و تا حدود زیادی متن آن، در منابع اهل سنت و امامیه متفاوت است و صرف شباهت این دو جمله دلیل روشنی بر راه پیدا کردن این روایت از منابع روایی اهل سنت به تراث شیعی و وقوع تصحیف در آن، چنان‌که برخی گفته‌اند، نیست. ثانیاً سند آن، هم در مصادر شیعی و هم در مصادر اهل سنت ضعیف است.

نتیجه کاوش در محتوای روایت نیز آن است که مقصود از روایت منقول در منابع اهل سنت، آن است که در جهنم چاهی وجود دارد به نام چاه غم که این منطقه جایگاه قاریان ریاکار است. بنابراین باید از ریا اجتناب نمود.

برای روایت منقول در منابع شیعی نیز حداقل دو تفسیر می‌توان ذکر کرد: الف. در این روایت پیامبر (ص) خطر عشق به افسردگی و اندوه بی‌هدف را به ما گوشزد کرده‌اند. ب. عشق به معنای خاص آن از جنس اندوه است و باید از آن به خدا پناه برد.

در نتیجه، برای جمله «تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ حُبِّ الْحُزْنِ» حداقل دو معنای معقول و کاملاً قابل دفاع را می‌توان در نظر گرفت. بنابراین اشکال وارد شده مبنی بر فقدان معنای صحیح برای روایت منقول در مصادر روایی شیعه، ناتمام است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، (تصحیح صبحی صالح). (۱۳۸۷ق). بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ش). عیون أخبار الرضا، (ترجمه علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید، چاپ چهارم) تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۷ق). الأمالی، قم: مؤسسه بعثت.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). عیون أخبار الرضا(ع)، (تصحیح مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دار الذخائر.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله مالکی. (۱۴۱۸ق). عارضة الأحوذی بشرح صحیح الترمذی، (حواشی: جمال مرعشلی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن عقیل، عبدالله. (۱۴۳۱ق). شرح الفیه ابن مالک، (تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، (تحقیق عبد السلام محمد هارون). بیروت: مرکز النشر مکتب الإعلام الاسلامی.
۱۰. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدّة الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۱. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۰۶ق). تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی. (بی تا). سنن ابن ماجه، (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۱۴. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۰۶ق). تذکرة النحاة، (تحقیق عبدالرحمن عنیف). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۵. ابونعیم، احمد بن عبدالله اصفهانی. (۱۹۶۷م). حلیة الأولیاء. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). معجم الفروق اللغویة، (تحقیق بیت الله بیات). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. استرآبادی، محمد. (۱۳۸۴ش). شرح الرضی علی الکافیة، (تحقیق: یوسف حسن عمر). تهران: مؤسسه الصادق(ع).
۱۸. برمن، کارول، (۱۳۹۸ش). اختلالات شخصیت بر اساس DSM-5 و الگوی ابعادی؛ (راهنمای عملی برای روان‌پزشکان و روان‌شناسان)، (ترجمه علی فتحی آشتیانی و آزاده محولاتی). تهران: بعثت.
۱۹. بوستانی، قاسم. (۱۳۷۴ش). فرهنگ مبین (ترجمه المنجد الأبجدی). تهران: انتشارات فقیه.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۲۱ق). سنن الترمذی، (تصحیح محمد بن عثمان). بیروت: دار الفکر.
۲۱. جزائری، نعمت‌الله. (۱۳۹۶ش). لوامع الانوار فی شرح عیون اخبار الرضا(ع)، (تحقیق سید محمد مهدی هاشمی). قم: انتشارات قرآن صاعد.

۲۲. جزائری، نعمت‌الله. (۱۴۲۹ق). الأنوار النعمانية. بیروت: دار القاری.
۲۳. حزین لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۸۴ش). دیوان اشعار، (تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار). تهران: سایه.
۲۴. حسن، عباس. (۱۳۸۴ش). النحو الوافی، (چاپ هفتم). تهران: ناصر خسرو.
۲۵. حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲ش). الرجال، (تصحیح محمدکاظم میاموی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. خسروی، فریبرز. (۱۳۸۵ش). اصطلاحنامه فرهنگی سه‌زبانه. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران.
۲۷. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال‌الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا.
۲۸. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن. (۱۴۱۲ق). إرشاد القلوب المنجی من عمل به من أئیم العقاب، (تحقیق سید هاشم میلانی). قم: انتشارات رضی.
۲۹. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ق). أعلام‌الدین فی صفات المؤمنین. قم: مؤسسة آل‌البيت (ع).
۳۰. راوندی، فضل‌الله بن علی. (۱۴۱۸ق). النوادر، (تحقیق: احمد صادقی اردستانی). قم: دار‌الکتاب.
۳۱. سامرویل، جرج. (۱۳۶۳ش). دائرة‌المعارف پزشکی، (ترجمه مهرداد مهرین). تهران: اسکندری.
۳۲. سپهری، سهراب. (۱۳۹۵ش). هشت کتاب: به ضمیمه زندگینامه و کتابنامه، (به کوشش نرگس علیمردانی). تهران: نشر وزراء.
۳۳. سخاوی، محمد بن عبدالرحمان. (بی‌تا). فتح‌المغیث (شرح ألفیة‌الحديث)، مصر: المكتبة‌التوفیقیة.
۳۴. شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴ش). بیان و معانی. تهران: انتشارات فردوس.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی. (۱۳۸۷ش). مجمع‌البحرین. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب‌الشیعة و أصولهم و أسماء‌المصنفین و أصحاب‌الأصول، (تحقیق عبد‌العزیز طباطبائی). قم: مکتبه‌المحقق‌الطباطبائی.
۳۷. عجلی کوفی، احمد بن عبد‌الله. (۱۴۰۵ق). معرفة‌الثقات من رجال‌أهل‌العلم‌والحديث و من‌الضعفاء و ذکر‌مذاهبهم‌و أخبارهم، (تحقیق عبد‌العظیم‌الستوی). المدینة‌المنورة: مکتبه‌الدار.
۳۸. عسقلانی، ابن‌حجر. (۱۳۲۵ش). تهذیب‌التهذیب. بیروت: دار‌صادر.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین، (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: دار‌الهجرة.
۴۰. فرمهنی فراهانی، محسن. (۱۳۷۸ش). فرهنگ توصیفی علوم تربیتی. تهران: اسرار دانش.
۴۱. فروید، زیگموند. (۱۳۹۷ش). کودکی را می‌زنند؛ گزیده‌ای از مقالات بالینی روانکاوی فروید، (ترجمه مهدی حبیبزاده). تهران: نشر نی.
۴۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). القاموس‌المحیط. بیروت: مؤسسة‌الرسالة.
۴۳. فیض‌کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی، (تصحیح مهدی فقیه‌ایمانی). قم: مکتبه‌الإمام‌أمیرالمؤمنین (ع).
۴۴. قرطبی اندلسی، محمد بن احمد بن ابی‌بکر. (بی‌تا). الجامع‌لأحكام‌القرآن و المبین‌لما‌تضمنه‌من‌السنة

- و آی الفرقان؛ تفسیر القرطبی، (تصحیح احمد عبد العظیم البردونی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. قشیری، عبدالکریم بن هوزن. (۱۳۴۵ش). الرسالة، (ترجمه حسن بن احمد عثمانی و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، (علی اکبر غفاری و محمدعلی آخوندی). تهران: اسلامیه.
۴۷. کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۴ق). المؤمن، (با مقدمه محمدباقر ابطحی اصفهانی). قم: مدرسه الإمام المهدی(ع).
۴۸. گروس، ریچارد. (۱۴۰۰ش). روانشناسی اندوه، (ترجمه رضا ستوده). تهران: انتشارات آگاه.
۴۹. مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن. (بی تا). تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۰. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأفعال و الأفعال، (تصحیح بکری حیانی و صفوه السقا). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، (جمعی از محققان)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). احیای تفکر اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، (جمعی از محققان). تهران: اسلامیه.
۵۴. مهربار، امیرهوشنگ. (۱۳۷۳ش). افسردگی. تهران: انتشارات رشد.
۵۵. میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ آقا حسینی، حسین؛ رضایی، مهدی. (۱۳۸۶ش). عوامل شکل گیری حزن و تحولات آن در عرفان و تصوف. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۹(۲)، ۸۹-۱۱۲.
- <https://doi.org/10.22091/pfk.2007.160>
۵۶. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی، (تحقیق موسی شبیری). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۵۷. نجفی اصفهانی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). ترجمه و شرح عیون اخبار الرضا(ع). قم: انتشارات نبوغ.
۵۸. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی. (۱۴۱۱ق). نفس الرحمان فی فضائل سلمان، (تحقیق جواد قیومی اصفهانی). قم: نشر آفاق.
۵۹. هاشمی خراسانی، منصور. پایگاه اطلاع رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی. <https://www.alkhorasani.com>
۶۰. هاشمی، احمد، (۱۳۹۵ش). جواهر البلاغة، (تصحیح عبدالحمید مردانی، محمد تهرانی و کاظم شامیری). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۶۱. هالجن، ریچاد پی؛ ویتهون، سوزان کراس. (۱۴۰۱ش). آسیب شناسی روانی؛ دیدگاه های بالینی درباره اختلالات روانی، (ترجمه یحیی سیدمحمدی). تهران: نشر روان.



Analysis of Textual Cohesion Elements in the Supplication of Makārim al-Akhlāq by Imam Sajjād (pbuh)

Hasan Kharaghani¹ | Nouruddin Parvin² | Javad Moein³

1. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: kharaghani@razavi.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Mahalati Islamic Sciences University, Qom, Iran. Email: norudin.parvin@yahoo.com
3. Level Four Graduate of Khorasan Seminary, Member of the Academic Group of Arabic Language and Literature, Al-Mustafa International University, Khorasan Branch, Mashhad, Iran. Email: jmoein56@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 5 January 2025

Revised: 29 March 2025

Accepted: 13 May 2025

Available online 24 May 2025

Keywords:

Cohesion, Şahīfa Sajjādiyya, Supplication of Makārim al-Akhlāq.



ABSTRACT

The elements of textual cohesion are embedded within the linguistic system, such as vocabulary, reference, substitution, conjunction, etc., all of which are inherent to the language itself. The greater the use of these elements in a text, the more enduring it becomes. Al-Şahīfa al-Sajjādiyya, given its precious content, is characterized by a dignified and solid style, and one of the main reasons for its lasting influence is the systematic cohesion imparted to it by Imam Sajjād (pbuh). The twentieth supplication, Makārim al-Akhlāq, is the most renowned prayer in the Şahīfa Sajjādiyya, distinguished by the quality of its words, sentences, profound concepts, and the beauty embedded within them, all expressed at the pinnacle of eloquence and rhetoric. The present study, employing content analysis, examines the elements of textual cohesion in the Supplication of Makārim al-Akhlāq by Imam Sajjād (pbuh) based on the Halliday and Hasan's theory. One of the key findings of this study is that the supplication has both social and individual dimensions. Each section is interconnected through lexical, grammatical, and conjunctive cohesive elements, with each component complementing the previous one. In fact, all components collectively represent social and individual values, thereby creating a beautiful continuum and cohesion.

Cite this article: Kharaghani, H.; Parvin, N.; Moein, J. (2023). Analysis of Textual Cohesion Elements in the Supplication of Makārim al-Akhlāq by Imam Sajjād (pbuh). *Hadith Doctrines*, 7(14), 27-49. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6661.1235>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی عناصر انسجام متن در دعای مکارم اخلاق امام سجاده (ع)

حسن خرقانی^۱ | نورالدین پروین^۲ | جواد معین^۳

۱. استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: kharaghani@razavi.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه علوم اسلامی محلاتی، قم، ایران. رایانامه: norudin.parvin@yahoo.com
۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان و عضو گروه علمی زبان و ادبیات عرب جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: jmoein56@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

عناصر انسجام متن در ابزارهای نظام زبانی، همچون واژگان، ارجاع، جانشینی، ربط و... نهفته است که در خود زبان قرار دارد. هر چه میزان کاربرد این عناصر در یک متن بالاتر باشد مانایی آن بیشتر خواهد بود. صحیفه سجاده به توجه به محتوای گران‌قدر آن دارای سبکی متین و مستحکم است و یکی از دلایل ماندگاری آن انسجام منظمی است که امام سجاده (ع) به آن بخشیده است. دعای بیستم مکارم‌الاخلاق مشهورترین دعای صحیفه سجاده است که از نظر کیفیت کلمات، جملات، مفاهیم عمیق و زیبایی‌های نهفته در آن‌ها در اوج بلاغت و فصاحت بیان شده است. پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا به بررسی عناصر انسجام متنی در دعای مکارم اخلاق امام سجاده (ع) بر اساس نظریه هالیدی و حسن می‌پردازد. از مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش حاضر این است که دعا دو محور اجتماعی و فردی دارد که هر فراز با عناصر انسجام‌بخش واژگانی، دستوری و پیوندی مرتبط شده است و هر کدام از سازه‌ها تکمیل‌کننده سازه قبل و در واقع، همه سازه‌ها بیانگر ارزش‌های اجتماعی و فردی است که نوعی انسجام و پیوستار زیبا را شکل داده‌اند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

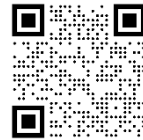
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۳/۰۳

کلیدواژه‌ها:

انسجام، صحیفه سجاده، دعای مکارم اخلاق.



استناد: خرقانی، حسن؛ پروین، نورالدین؛ معین، جواد. (۱۴۰۲). بررسی عناصر انسجام متن در دعای مکارم اخلاق امام سجاده (ع). آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۴)، ۲۷-۴۹. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6661.1235>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در آفرینش ادبی همه چیز از ابتدا بر اساس انتخاب یک مورد از تعداد کثیری موارد صورت می‌گیرد و آنچه سبک ادیب را تعیین می‌کند مجموعه‌ای از انتخاب‌های کلی و گزینش‌های دقیق است که او آگاهانه یا ناخودآگاه در مراحل مختلف کار خود انجام داده است. این انتخاب و گزینش هرچند که همیشه خودآگاه هم نباشد، در واقع، یک فرایند دائمی و فعال است که در هر لحظه از ابتدا تا انتهای یک اثر ادبی وجود دارد (امینی، ۱۳۸۸، ص ۲۷). با توجه به این که انسجام و پیوستار متنی از عالی‌ترین خصایص یک اثر ادبی است، خواه آن اثر غزل، قصیده، خطبه، دعا و یا از دیگر انواع ادبی باشد، بحث بر روی این شاخصه از دیرباز در کلام ناقدان کهن وجود داشته و آن‌ها چکامه یا اثری را می‌پسندیدند که دارای وحدت موضوعی باشد. قضیهٔ انسجام در دوران معاصر پیچیده‌تر و دقیق‌تر است و دیگر وجود وحدت موضوعی باعث امتیاز اثر نمی‌گردد، بلکه انسجام عضوی و ارگانیک برای یک اثر از انسجام موضوعی مهم‌تر است (ابراهیمی، ۱۳۹۶، ص ۲). با توجه به اهمیتی که انسجام و پیوستار متنی در تبیین افکار و آرای ادیب و جاودانگی اثر دارد، می‌توان با بررسی آن به خفایای نگرش ادیب پی برد و سبک شخصی ایشان را کشف و از دیگران متمایز نمود. صحیفهٔ سجاده به فراخور فحوای آن در جهان اسلام به صورت عام و در ادبیات شیعی به صورت خاص از اهمیت شایانی برخوردار است. یکی از مشهورترین دعا‌های این اثر گران‌قدر دعای بیستم در مورد مکارم الاخلاق است که با توجه به محتوا و مضامین عالی و رهنمودهای تربیتی از دیرباز مورد توجه محققان بوده است. از این رو پژوهش حاضر بر آن است با روش تحلیل محتوا به بررسی انسجام متنی این دعای صحیفهٔ سجاده بپردازد تا به سؤالات زیر پاسخ دهد:

برجسته‌ترین عناصر انسجام متنی در دعای مکارم اخلاق کدام است؟

کارکرد انسجام متنی در بیان محتوای دعا چگونه است؟

پیشینه پژوهش

دربارهٔ صحیفهٔ سجاده پژوهش‌هایی ارزشمند انجام شده است و در خصوص انسجام متنی نیز بررسی‌هایی صورت گرفته است. در این زمینه مهم‌ترین مقاله‌ها به قرار زیر است:

مقاله «تحلیل هم‌ارزی انسجام دستوری غیرساختاری در دعای دوازدهم صحیفه سجادیه و ترجمه‌های آن» از علی‌اکبر نورسیده و مسعود سلمانی حقیقی. در این مقاله به بررسی مؤلفه‌های انسجام دستوری غیرساختاری در متن دعای دوازدهم صحیفه سجادیه و چهار ترجمه آن پرداخته شده است.

مقاله «سبک‌شناسی دعای مکارم‌الاخلاق» از زهرا قاسم‌پیوندی و همکاران. در این مقاله به بررسی آواها و موسیقی و گزینش اسلوب‌های نحوی و صرفی پرداخته شده است. پژوهشی با عنوان «بررسی عناصر انسجام متن خمس عشره امام سجاده (ع)» از اصغر ولی‌زاده. این مقاله عناصر انسجام متنی را در پانزده مناجات اول صحیفه بررسی می‌کند. پژوهشی با عنوان «بررسی عناصر انسجام متن در پنج دعا از صحیفه سجادیه» از مطهره وطن‌خواه که در آن به بررسی عناصر انسجام‌بخش در پنج دعا اول صحیفه پرداخته شده است.

اما مقاله حاضر از این نظر که به بررسی عناصر انسجام متنی در سه سطح واژگانی، دستوری و عوامل پیوندی در دعای بیستم صحیفه می‌پردازد، کاملاً نو است.

ادبیات نظری پژوهش

۱. مفهوم انسجام

«انسجام» از ماده «سجم» برگرفته شده و به معنای روان شدن و سرازیری آب و اشک است. گفته می‌شود: «انسجم الماء و الدمع فهو منسجم» (ابن منظور، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۸۰-۲۸۱). در اصطلاح بلاغت، مقصود از انسجام سخن، تهی بودن آن از پیچیدگی و تکلف، و داشتن ترکیبی آسان و الفاظی روان است؛ گویا سخن همانند آبی روان است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۱۹۳-۱۹۴).

در زبان‌شناسی، انسجام (Cohesion) به روابط معنایی موجود در متن می‌پردازد و به نحوه ترکیب جملات به وسیله اتصالات درون‌متنی در یک متن گفته می‌شود و آن را به‌عنوان یک متن از غیر متن جدا می‌کند. اگر اجزای جمله‌های نوشته یا گفته‌ای به هم مربوط باشند، آن نوشته یا گفته، متن (Text) را شکل می‌دهد. از این رو ویژگی اصلی متن داشتن انسجام است و هیچ متنی بدون انسجام وجود نخواهد داشت. البته ممکن

است که انسجام ضعیف‌تر یا قوی‌تر باشد. انسجام به‌طور کلی به‌واسطهٔ زنجیره‌های سطحی زبانی حاصل می‌شود (داد، ۱۳۸۳، ص ۵۵ و ۵۶؛ فرج، ۲۰۰۹، ص ۸۰-۸۱).
با دقت در معنای واژه و تعریف مذکور می‌توان گفت اگر کلام به‌منظور القای معنا، بر اساس الگوهای صحیح زبانی بیان شود، گویی همچون آبی است که به‌دور از هر گونه انحرافی در مسیری مشخص جاری گشته است. از منظر دانش زبان‌شناسی، انسجام ابزار زبانی است که نقش اساسی را در تحقق متنیت یا شکل‌گیری ساختار متن ایفا می‌کند. این اصطلاح برای اولین بار توسط مایکل هالیدی و رقیه حسن در کتاب انسجام در انگلیسی مطرح شد. آن دو انسجام را یک مفهوم معنایی می‌دانند که به روابط معنایی موجود در متن اشاره می‌کند و شناسایی متن از غیر متن را میسر می‌سازد (Halliday & Hasan, 1976, p. 4). انسجام معیاری است که از ارتباط درونی بین کلمات و مفاهیم داخل متن حاصل می‌شود و پیوستگی مفاهیم و ارتباط آن‌ها و اتصال جمله‌ها را بررسی می‌کند (مصلوح، ۱۹۹۱، ص ۱۵۴). عوامل انسجام متنی و روابط جمله‌ای از نظر هلیدی و حسن به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف. واژگانی: این عامل شامل تکرار، باهم‌آیی و هم‌معنایی است؛

ب. عوامل دستوری: شامل ارجاع، جایگزینی، و حذف؛

ج. عوامل پیوندی: شامل حروف ربط (ولیتی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲).

۱-۱. انسجام واژگانی

این نوع انسجام مبتنی بر رابطه‌ای است که واحدهای واژگانی زبان به‌لحاظ محتوای معنایی‌شان با یکدیگر دارند و متن به‌واسطهٔ این روابط می‌تواند تداوم و انسجام به خود بگیرد (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶، ص ۶۸)، چراکه جلوه‌گاه تمام شیوه‌های تعبیر، واژه‌ها هستند. باید پذیرفت که واژه‌ها نقش اصلی را در انتقال عواطف و اندیشه‌های ادیبان بازی می‌کنند. گزینش آن‌ها امر بسیار مهم و بیانگر توانایی و غنای ذخیرهٔ لغوی مؤلف است. ثروت لغوی یا دایرهٔ واژگانی که شاعر یا نویسنده در اثر خویش به کار می‌گیرد، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سبک و ساختار اثر وی است و از فصاحت و بلاغت وی در تألیف ادبی پرده برمی‌دارد (اناری بزچلوئی و امیدوار، ۱۳۹۱، ص ۳۱). همهٔ قشرهای بشر متأثر از واژه‌ها

بوده‌اند، واژه‌هایی که به‌عنوان ابزار کنترل‌کننده اشیا به حساب می‌آیند. واژه‌ها در هر دوره به انسان‌ها کمک می‌کنند تا واجد قدرتی جادویی شوند (اگدن و ریچاردز، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۴۸).

پیوند واژگانی به سه زیرمجموعه تقسیم می‌شود: تکرار، هم‌معنایی (ترادف) و هم‌آیی. تکرار و هم‌معنایی هر دو نمونه‌ای از تکرارند. بنابراین، این نوع انسجام خود به دو دسته اصلی تکرار (Reiteration) و هم‌آیی (Collocation) تقسیم می‌شود (خطابی، ۱۹۹۱، ص ۲۴-۲۵).

۱-۱-۱. تکرار

تکرار عناصر یکسان و همگون در متن سبب اتصال و پیوند اجزای آن با یکدیگر می‌شود. درسلر معتقد است که «این نوع تکرار، به تولیدکننده متن قدرت خلق اشکال جدید زبانی را می‌دهد، زیرا یکی از دو عنصر مکرر قطعاً فهم دیگری را آسان می‌کند» (مختاری و خدابخش‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵). در متن تکرار به معنا و مفهوم متون، نوعی اصالت و عمق می‌بخشد و باعث می‌شود کلام درباره یک محور دور بزند، عواطف را تشدید و بر اثرگذاری آن بیفزاید، با ایجاد هم‌حروفی و تکرار صداهایی خاص، آهنگ کلام را به سمت یک ریتم مشخص هدایت می‌کند (ملانکه، ۱۹۷۸، ص ۲۲۸). تکرار در متن موجب برجسته‌سازی می‌گردد، «خواه این برجسته‌سازی در جهت مثبت باشد و خواه به‌منظور تحقیر و ابزار نفرت، در هر دو حال، تکرار بهترین وسیله مشخص کردن است» (متحدین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۷). تکرار در صنایع بدیعی شامل تکرار صامت‌ها، مصوت‌ها، کلمات و عبارات می‌شود. تکرار از یک سو، برای اهدافی مثل تأکید و تثبیت معنا می‌آید و از سوی دیگر، نقشی بسزا در موسیقی متون دارد (خرقانی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۴-۱۰۹؛ غنیمی هلال، ۲۰۰۱، ص ۲۳۹). امام سجاده (ع) در دعای مکارم اخلاق از تکرار به‌صورت‌های مختلف بهره برده است که در این جا به برجسته‌ترین آن‌ها در سطح واژه و جمله اشاره می‌کنیم.

۱-۱-۱-۱. تکرار واژگان

امام (ع) با تکرار واژگان کلیدی سعی بر آن دارد ضمن بیان مفهوم مورد نظر، انسجام قوی را در آن شکل دهد، چرا که انسجام دستوری یک متن دلالت اهمیت و اعتقاد ادیب

به موضوع است که این مهم به صورت‌های مختلفی (واژه، ضمیر و...) در متن مشاهده می‌شود:

«وَبَلِّغْ يَا إِيْمَانِي أَكْمَلَ الْإِيْمَانِ، وَاجْعَلْ يَقِيْنِي أَفْضَلَ الْبِقِيْنِ، وَانْتَهَ بِنِيْتِي إِلَى أَحْسَنِ النَّبِيَّاتِ، وَبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. اللَّهُمَّ وَفِّزْ بِلُطْفِكَ نِيْتِي، وَصَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِيْنِي...»؛ خدایا! بر محمد و آلش درود فرست و ایمانم را به کامل‌ترین ایمان رسان و یقینم را برترین یقین قرار ده و نیتم را به بهترین نیت‌ها و عملم را به بهترین اعمال پایان بخش. خدایا! نیتم را به لطف کامل گردان و یقینم را به رحمت در گردونهٔ صحت و سلامت قرار ده (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۹۷).

در این فرازاها، امام (ع) تصویری از قله‌های ایمان، یقین و نیت‌های نیک به نمایش می‌گذارند که دعاکننده پلکانی رو به این قله‌ها پیش‌رو دارد و امام رسیدن به انتهای مسیر را از خداوند خواهان است و مجدد نیز بازگشتی به نیت و یقین می‌شود. در این جا می‌شد به جای تکرار واژگان از ضمیر آن‌ها استفاده شود و مثلاً گفته شود: «وَبَلِّغْ يَا إِيْمَانِي أَكْمَلَهُ»، ولی تکرار تأکید بیشتری بر خصوصیات است و آن‌ها را برجسته‌تر می‌سازد.

«اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَا يَخْلُصُهَا، وَابْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي مَا يَضِلُّهَا، فَإِنَّ نَفْسِي هَالِكَةٌ أَوْ تَعَصِمُهَا»؛ خدایا! چنان کن که نفس من از آنچه رستگاری‌اش در آن است دل بر ندارد، و به آنچه سامان کارش در آن است مشغول باشد، زیرا نفس من، اگر تو از گناه بازش نداری، حریص و آزمند است (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷-۱۰۸).

تکرار واژه «نفس» که در جانب بنده معنای حقیقی آن است و در جانب پروردگار معنای مشاکله‌ای و مجازی آن، ضمن ایجاد انسجام، آن را به‌عنوان محور سخن برجسته‌تر می‌سازد.

«اللَّهُمَّ أَنْتَ عَدَّتِي إِِنْ حَزِنْتُ، وَأَنْتَ مُنْتَجِعِي إِِنْ حُرِمْتُ، وَبِكَ اسْتِعَاثَتِي إِِنْ كُرِهْتُ...»؛ خدایا! چون غمگین شوم، تو همه‌چیز منی، و چون محروم گردم، امید و آرزویم تویی، و چون مصیبتی به من رو کند، به درگاه تو زاری کنم (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸).

امام (ع) با تکرار ضمیر متکلم و مخاطب، ارتباط کلامی زیبایی شکل داده است. از آن‌جا که دعای مکارم اخلاق در دو محور اخلاق فردی و اجتماعی نگاشته شده است، امام (ع) در دعا بر آن بوده که بین این دو محور انسجام متنی و پیوستار مناسبی

خلق نماید، کمالین که در این فرازا که حول محور اخلاق فردی می‌گذرد مشاهده شد که ایمان کامل، بهترین عمل، نیکوترین نیت، اصلاح خصلت‌های ناپسند و... بهترین یقین را از پروردگار درخواست می‌کنند. ایشان با تکرار واژگان خاص با بار اعتقادی مانند واژه «اللهم» نوعی انسجام بین فرازهای دعا می‌آفرینند، چراکه واژه «اللهم» با ۳۰ بار بسامد، یکی از واژگانی است که از بالاترین تکرار برخوردار است، به طوری که می‌توان گفت غالب فرازا با واژه «اللهم» شروع می‌شوند.

نکته قابل تأمل آن است که نوعی دیگر از تکرار در سطح جمله اتفاق می‌افتد که به دعا پیوستار و انسجام معنایی می‌دهد. این تکرار به دو صورت تکرار جمله کامل یا تکرار ساختار نحوی است:

۲-۱-۱-۱. تکرار جمله

از مهم‌ترین ویژگی‌های ساختار نحوی در دعا، تکرار سبک نحوی در سرتاسر دعاست و اغلب ساختارها به صورت معناداری تکرار شده است و پیوستگی و انسجام کامل در دعا را حفظ نموده و سبک شخصی امام(ع) را شکل داده است. جمله مبارکه «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ» ۲۰ بار به صورت کامل تکرار شده است. این تکرار علاوه بر ایجاد پیوستار متن، ابراز نیاز و عصاره دعا را تقویت می‌کند:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَبَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ ... اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَآكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الْاهْتِمَامُ بِهِ ... اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَلَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَظَّطَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا ... اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَتَمَّعْنِي بِهُدَى صَالِحٍ لَا أُسْتَبَدَلُ بِهِ ...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۹۷-۹۹).

یکی دیگر از وجوه انسجامی در دعای مکارم‌الاخلاق تکرار ساختارهای هم‌پایه است.

برای مثال:

اذا + فعل + فاعل + ل + افعال تفضیل

«وَوَفَّقْنِي إِذَا اسْتَكَلْتُ عَلَى الْأُمُورِ لِأَهْدَاهَا، وَإِذَا تَشَابَهَتْ الْأَعْمَالُ لِأَرْكَاهَا، وَإِذَا تَنَاقَضَتْ

الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹)؛ توفیقم ده که درست‌ترینشان را انجام دهم،

و چون امور به یکدیگر درهم آمیزند، پاکیزه‌ترین آن‌ها را به من بنما، و چون مذاهب و

ملل به ناسازگاری در افتند، مرا به آن مذهب که بیشتر مایهٔ خشنودی توست، راهنمایی کن.

فعل نهی + مفعول به و ...

«وَلَا تَجْعَلْ عَيْبِي كَدًّا كَدًّا، وَلَا تَرُدَّ دُعَائِي عَلَى رَدِّهِ، فَإِنِّي لَا أَجْعَلُ لَكَ ضِدًّا، وَلَا أَذْعُو مَعَكَ نِدًّا...»؛ گذران زندگی‌ام را بر من سخت و بغرنج مساز. دعایم را اجابت نشده به من برمگردان، که من برای تو همتایی نمی‌دانم و با وجود تو دیگری را نمی‌خوانم (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹).

فعل امر + مفعول به + حرف جر + اسم موصول + فعل

«وَأَجْعَلْ لِي يَدًا عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي، وَ لِسَانًا عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي، وَ ظَفْرًا بِمَنْ غَائَدَنِي، وَ هَبْ لِي مَكْرًا عَلَى مَنْ كَايَدَنِي، وَ قُدْرَةً عَلَى مَنْ اضْطَهَدَنِي، وَ تَكْذِيبًا لِمَنْ قَصَبَنِي، وَ سَلَامَةً لِمَنْ تَوَعَّدَنِي...»؛ مرا در برابر آن کس که بر من ستم می‌کند، توانایی ده، و در مقابل آن کس که با من به ستیز برخاسته، زبان گویا بخش، و بر آن که با من دشمنی می‌ورزد، پیروزی ده، و در برابر آن کس که مرا می‌فریبد، چاره‌سازی عنایت کن، و در برابر آن کس که مرا بزبون خودم خواهد، نیرومند گردان. توانم ده که دروغ آن کس را که بر من عیب می‌گیرد، آشکار کنم، و از دست آن کس که در پی آزار من است، رهایی یابم (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۰۰-۱۰۱).

در این نوع سازه‌های جمله‌وار، امام(ع) بر آن است که دو عمل را قرین همدیگر سازد یا عملی را علت یا مقدمه یا نتیجهٔ عمل دیگر قرار دهد. همپایگی در این عبارات، یکسان نیست، گاهی جمله‌های اسمیه بلند و گاهی ساخت همپایه از جملات مکرر اسمیه کوتاه شکل گرفته است. همچنین ایشان از جملات فعلیه همپایه بهره برده است. در واقع، این همپایگی که بدون استثنا در همهٔ فرازهای دعا مشاهده می‌شود انسجام و نظم خاصی را به دعا بخشیده است.

۲-۱-۱. هم‌معنایی

هم‌معنایی یا مترادف یکی از شناخته‌شده‌ترین روابط مفهومی است. دو واژه هم‌معنا را می‌توان به جای یکدیگر به کار برد، گرچه هم‌معنایی مطلق وجود ندارد (پالمر، ۱۷۴،

ص ۱۱۴).

«اللَّهُمَّ إِلَىٰ مَغْفِرَتِكَ وَقَدْتُ، وَإِلَىٰ عَفْوِكَ قَصَدْتُ، وَإِلَىٰ تَجَاوُزِكَ اشْتَقْتُ، وَ بِقَضَائِكَ وَثِقْتُ، وَ لَيْسَ عِنْدِي مَا يُوْجِبُ لِي مَغْفِرَتَكَ، وَ لَا فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوَكَ، وَ مَا لِي بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَىٰ نَفْسِي إِلَّا فَضْلُكَ»؛ خدایا! به سوی آمرزشت آمدم و به جانب بخششت روی کردم و به گذشتت مشتاقم و به احسانت اعتماد کردم؛ چیزی نزد من نیست که به خاطر آن سزاوار آمرزش تو شوم و عملی که به خاطر آن مستحق بخششت شوم؛ و پس از این که بر ضد خود داوری کردم، به این نتیجه رسیدم که چیزی جز احسانت برایم نیست (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۹۸-۹۹).

در این فراز، میان «مغفرت»، «عفو» و «تجاوز» رابطه هم‌معنایی وجود دارد و همه در یک حدود معنایی‌اند و همین‌طور میان «وفد» و «قصد» نزدیکی معنایی وجود دارد.
 «صُنِّ وَجْهِي بِأَلَيْسَارٍ، وَ لَا تَبْتَدِلْ جَاهِي بِالْإِفْتَارِ فَأَسْتَرْزِقَ أَهْلَ رِزْقِكَ، وَ أَسْتَعْطِيَ بِشَرَارِ خَلْقِكَ، فَأَقْتَتِنَ بِحَمْدِ مَنْ أَعْطَانِي، وَ أَتَبَلَّىٰ بِدَمِّ مَنْ مَنَعَنِي»؛ آبرویم را به توانگری حفظ کن و قدر و منزلتم را به تنگدستی پست مفرما که از روزی خوارانت روزی بخواهم و از بدان و اشراز آفریده‌هایت عطایی درخواست کنم، تا به سپاسگزاری کسی که عطایم می‌کند گرفتار شوم و به سرزنش کسی که از عطا کردن به من باز می‌ایستد دچار گردم (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱).

در این فراز نیز امام(ع) به گونه‌ای شکفت واژگانی به کار می‌گیرد که از نظر معنایی مترادف‌اند و کاربردشان از تکرار عین یک لفظ جلوگیری می‌کند. «وجه» و «جاه»، «استرزاق» و «استعطاء» و نیز «افتتان» و «ابتلاء»، این سه دسته معنایی نظیر هم دارند.

۳-۱-۱. هم‌آبی

«هم‌آبی» نوعی دیگر از انسجام واژگانی است و منظور از آن با هم آمدن عناصر واژگانی معینی در چهارچوب موضوع یک متن است که به نوعی با هم مرتبط‌اند و به یک حوزه معنایی تعلق دارند و گرد هم آمدن آن‌ها منجر به پیدایش انسجام بین اجزای آن متن می‌شود (فروزنده و بنی‌طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷). بیوند واژگانی غالباً از راه گزینش و تکرار واژگان حاصل می‌گردد و مستلزم تکرار یک واژه خاص، جایگزینی واژه‌ای با یک اسم

عام، کاربرد کلمات مترادف، یا تقریباً مترادف، با یک واژه و نیز کاربرد واژه‌های مرتبط با واژه‌ای است که پیش‌تر در متن ظاهر شده است. واژگانی که با هم می‌آیند می‌توانند مجموعه‌ای واژگانی را شکل دهند (فرج، ۲۰۰۹، ص ۱۱۱).
هم‌آیی در قالب مراعات نظیر و تضاد صورت می‌گیرد:

۱-۳-۱. روابط تضاد

واحد‌های واژگانی در این رابطه معنا‌های متضادی با یکدیگر دارند. با توجه به این که واژگان مترادف و هم‌معنا باعث انسجام متن می‌شود، اما گاهی موضوع اقتضا می‌کند که نویسنده معانی و واژگان متقابل و متضاد بیاورد و متن به واسطه همین تقابل‌ها انسجام می‌یابد و عدول از این طریق در چنین موقعیتی باعث عدم پیوستگی و انسجام متن می‌شود (مسبوق و دلشاد، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

روابط معنایی تضاد در دعای مکارم‌الاخلاق فراوان کاربرد دارد و این به دلیل آن است که برای انسان خصلت‌ها و صفات متضادی وجود دارد و انسان همواره میان دوگانه‌های زندگی در حرکت است و دعا اقتضای آن را دارد که اگر یکی از خداوند درخواست شود، از آن دیگری به او پناه برده شود.

«وَلَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَظَّتْنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَلَا تُحْدِثْ لِي عِزًّا ظَاهِرًا إِلَّا أَخَذْتِ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدْرِهَا»؛ و چندان که مرا در چشم مردم بزرگ می‌داری، به همان اندازه پیش خودم خوار گردان، و چندان که مرا عزت آشکار می‌بخشی، به همان مقدار پیش خودم ذلت نفس عنایت کن (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۹۸-۹۹).

در این فرمایش امام(ع) ترفیع درجه نزد مردم در مقابل پایین آوردن آن پیش نفس قرار گرفته است و عزت ظاهری در برابر ذلت باطنی آمده است. از این کلام چنین به دست می‌آید که دیگر وجوه این تضادها یعنی ترفیع پیش نفس و ذلت ظاهری مطلوب نیست.

«اللَّهُمَّ فَاطْلِبْنِي بِقُدْرَتِكَ مَا أَطْلُبُ، وَأَجْزِنِي بِعِزَّتِكَ مِمَّا أَرْهَبُ»؛ خدایا! آنچه را می‌طلبم، به قدرتت برایم فراهم کن، و از آنچه می‌ترسم، به عزتت پناهم ده (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰-۱۱۱).

۲-۳-۱-۱. تناسب و مراعات نظیر

تناسب عبارت است از جمع بین دو یا چند امری که مناسبتی غیر از مناسبت تضادی با یکدیگر دارند (تفتازانی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۱-۲۲). این عنصر نقش بسزایی در یکپارچگی متن ایفا می‌کند، زیرا در آن از مجموعه‌ای از کلمات استفاده می‌شود که با یکدیگر هماهنگی و ارتباط معنایی خاصی دارند (مختاری و خدابخش‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۱۹). در بلاغت از این نوع با عنوان «مراعات نظیر» یاد می‌شود که در آن واژه‌هایی در سخن به کار برده می‌شوند که در معنا با یکدیگر پیوسته و همبسته‌اند، بدین گونه که همه داخل در یک مجموعه و زمینه معنایی قرار داشته و از جهت جنس، نوع، زمان، مکان، همراهی و مانند آن در یک راستا باشند (مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۶۱).

«وَ اجْعَلْ لِي يَدًا عَلَىٰ مَنْ ظَلَمَنِي، وَ لِسَانًا عَلَىٰ مَنْ خَاصَمَنِي، وَ ظَفْرًا بِمَنْ عَانَدَنِي، وَ هَبْ لِي مَكْرًا عَلَىٰ مَنْ كَايَدَنِي، وَ قُدْرَةً عَلَىٰ مَنْ اضْطَهَدَنِي، وَ تَكْذِيبًا لِمَنْ قَصَبَنِي، وَ سَلَامَةً لِمَنْ تَوَعَّدَنِي، وَ وَقْفَنِي لِيْطَاعَةَ مَنْ سَدَّدَنِي، وَ مُتَابَعَةً مِّنْ اُرْشَادِنِي»؛ و مرا بر کسی که به من ستم می‌کند چیره ساز و بر ضد کسی که با من به مجادله برمی‌خیزد زبان گویا قرار بده و بر کسی که با من دشمنی می‌ورزد، پیروزی ده و علیه کسی که نیرنگم می‌زند، چاره جویی بخش، و در برابر آن که به من ستم می‌کند قدرت عنایت کن، و علیه کسی که به من دشنام می‌دهد و غیبت می‌کند، توان تکذیب مرحمت فرما، و از دست کسی که مرا تهدید می‌کند، به سلامت دار، و از آن که مرا به راه صواب می‌برد، توفیق فرمان‌بری ده، و از آن که مرا به راه راست هدایت می‌کند، توفیق پیروی عنایت کن (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۱).

در این فراز که مانند آن در دعای مکارم‌الاخلاق فراوان است، واژگانی که همه در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند، مشاهده می‌شود. «ید» و «لسان» دو عضو بدن‌اند و از آن سو، «ظلم»، «خاصم»، «عاند»، «کاید»، «اضطهد»، «قصب» و «توعد» همه در مجموعه دشمنی و آسیب رساندن قرار دارند و نیز «سدد» و «ارشاد» تناسب معنایی دارند. بدین ترتیب امام (ع) با استفاده زیبا و به‌جا از حوزه هم‌معنایی انسجام متنی و محتوایی والایی را خلق می‌نمایند.

یکی از زیباترین پیوستارهای دعای مکارم اخلاق آن است که با هنرمندی خاص امام (ع) بین محور اجتماعی و فردی جمع می‌بندد. همان‌طور که در فرازهای بالا مشاهده

می‌کنیم، ابتدا با محور فردی و درخواست وسعت رزق و روزی شروع و در ادامه با محور اجتماعی مانند درخواست دستی توانا در مقابل ظالم و زبانی گویا در برابر دشمنان، بی‌اعتنایی به ثروت مال‌اندوزان، سخن گفتن برای هدایت مردم و پیمودن راه برتر به پایان می‌رساند. این مهم جز با استفاده از ابزارهای آفرینش انسجام متنی امکان‌پذیر نیست.

۲-۱. انسجام دستوری

نحو پدیده‌ای زنده است که پیوسته با موضع دیگری که سیاق متن دربرگیرنده آن است در کنش و واکنش است. تحلیل سبک‌شناسی زبان متن در روشن نمودن دیدگاه‌های نویسنده و افکار و اندیشه او سهیم است و معانی موجود در متن را برای ما مشخص می‌کند (برکات و دیگران، ۲۰۰۴، ص ۱۸۴). سطح نحوی در خلال جمله‌های گفته‌شده یا نوشته‌شده در ضمن ترکیب و تحلیل استنباط می‌شود (حسان، ۱۹۹۸، ص ۱۷۸). دلالت ترکیبی همان نسبت‌ها و ارتباطات موجود میان موقعیت کلمه‌ها در جمله است و هدف از وضع آن بیان معنای مفرد واژه نیست، بلکه هدف آن رساندن معنای ترکیب و نسبت‌هایی همچون فاعل بودن و مفعول بودن و غیره است. منظور از انسجام دستوری این است که ساخت جملات و عناصر دستوری باعث انسجام متن شود، مانند جایگزین کردن ضمیر به جای اسمی که قبلاً در متن ذکر شده است (بامشکی، ۱۳۸۸، ص ۵). انسجام دستوری عبارت است از چینش یک یا چند عنصر از یک لایه زبانی (مثلاً بند) برای تشکیل عنصری متعلق به لایه‌های بالاتر (مثلاً جمله). در این نوع انسجام، بندها از طریق وابستگی و یا پیوند منسجم می‌شوند (بامشکی، ۱۳۸۸، ص ۵). به‌عنوان مثال، در جمله زیر میان جمله پیرو و پایه از طریق وابستگی، انسجام ایجاد گردیده است، در نتیجه با متنی منسجم روبه‌رو می‌شویم:

((به دوستم سفارش کردم که به دیدن شما بیاید))

پایه (هسته) پیرو (وابسته)

(وحیدیان کامیار و عمرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶).

مهم‌ترین عوامل پیوستگی در انسجام دستوری عبارت‌اند از: ارجاع، ربط، جانشینی،

حذف (Halliday & Hasan, 1976, p. 48).

۱-۲-۱. ارجاع

ارجاع رابطه‌ای معنایی است که یک مقولهٔ زبانی را به محیط وصل می‌کند و عبارت‌های ارجاعی اساساً برون‌مرجع هستند. به دیگر بیان، ارجاع عنصری است که با اشاره به عنصری دیگر قابل تفسیر است و معنای آن از طریق کشف مرجع آن مشخص می‌گردد. ارجاع دارای دو گونهٔ درون‌متنی و برون‌متنی است (Halliday & Hasan, 1976, p.303-306). با توجه به این که در ارجاع برون‌متنی، مرجع خارج از متن و به صورت آشکار در دسترس نیست، نقش اساسی در انسجام متن ندارد. بنابراین در این پژوهش به بررسی ارجاع درون‌متنی می‌پردازیم.

ارجاع در متن با ضمیر، اسم اشاره، اسم موصول صورت می‌گیرد و به دو صورت پیش‌مرجع و پس‌مرجع است. در ارجاع پیش‌مرجع، واژهٔ مرجع‌دار پس مرجع خود قرار می‌گیرد و در پس‌مرجع، واژهٔ مرجع‌دار قبل از مرجع خود واقع می‌شود. ارجاع از شایع‌ترین ابزار انسجام متنی در زبان عربی به شمار می‌رود و با برقراری رابطه بین کلمات و جملات مختلف نقش بسزایی را در انسجام ایفا می‌کند (زناد، ۱۹۹۳، ص ۱۱۹؛ ولیی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۷۸-۷۹). عمدهٔ ارجاعات در دعای مکارم‌الاخلاق به صورت پیش‌مرجع و به وسیلهٔ ضمیر بوده است. البته ارجاع به اسم اشاره نیز وجود دارد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

«وَلَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَظَّطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَلَا تُخْدِتْ لِي عِزًّا ظَاهِرًا إِلَّا أَخْدَتَتْ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدْرِهَا. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَتَعْنَنِي بِهَدْيِ صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَطَرِيقَةَ حَقِّ لَا أَرِيعُ عَنْهَا، وَنِيَّةِ رُشْدٍ لَا أَشُكُّ فِيهَا»؛ و درجه و مرتبهٔ مرا نزد مردم بلند مکن مگر آن که به همان اندازه نزد خودم پست گردانی، و عزت آشکاری برایم ایجاد مکن مگر آن که به همان اندازه، خواری باطنی برایم ایجاد کنی. خدایا! بر محمد و آل محمد درود فرست و مرا به هدایتی شایسته بهره‌مند ساز که آن را با روشی دیگر جابه‌جا نکنم، و راه حقی نصیبم کن که از آن منحرف نشوم، و نیت استواری به من عنایت کن که در آن شک نورزم (صحیفهٔ سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۹۸-۹۹).

ضمایر در «مِثْلَهَا»، «بِقَدْرِهَا» و همین‌طور در دیگر فقرات کلام امام(ع) با ارجاع به دیگر بخش‌های سخن آن‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌سازد.

«اللَّهُمَّ لَا تَدْعُ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا، وَلَا عَائِبَةً أُوتِبُ بِهَا إِلَّا حَسَنْتَهَا، وَلَا أَكْرُومَةً فِي نَاقِصَةٍ إِلَّا أَتَمَمْتَهَا»؛ خدايا! خصلت قابل سرزندی را در وجود من وامگذار جز اين كه اصلاحش كني، و عيب قابل سرزندی را در عرصه گاه حياتم رها مكن جز اين كه نيكويش گرداني، و كرامتي را در من ناقص مگذار جز اين كه كاملش بسازی (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۹۹).

همان طور که در فرازهای بالا مشاهده نمودیم، امام (ع) با استفاده از ارجاع ضمیر، علاوه بر انسجام در متن و ایجاد پیوستار ساختاری، مانع تکرار ممل می شود و مخاطب را جذب می کند و در عین حال، تأثیرگذاری متن را بیشتر می نماید.

یا آنجایی که امام (ع) در ارتباط با داشتن الگو و اسوه و تعیین جهت گیری در بسط و گسترش عدالت، فروخوردن خشم، به هم پیوستن دل ها و ... می فرماید:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَخَلِّني بِحَلِيَّةِ الصَّالِحِينَ، وَالْبِسْني زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وَكَطْمِ الْغَيْظِ، وَإِطْفَاءِ النَّائِبَةِ، وَصَمِّ أَهْلَ الْفُرْقَةِ، وَإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَسِتْرِ الْعَائِبَةِ، وَلِينِ الْعَرِيكَةِ، وَخَفْضِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ السَّيْرَةِ، وَسُكُونِ الرِّيحِ، وَطَيْبِ الْمُخَالَقَةِ، وَالسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ...»، وَ أَكْمِلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ، وَ لُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدْعِ، وَ مُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ؛ خدايا! بر محمد و آلش درود فرست و مرا به زیور شایستگان بیارای و زینت پرهیزکاران را به من بپوشان که زیور و زینت شایستگان و پرهیزکاران در این امور است: گسترش عدالت، فروخوردن خشم، خاموش کردن آتش فتنه، جمع کردن پراکنده شدگان، اصلاح بین مردم، آشکار کردن کارهای خوب مردم، پوشاندن عیوب انسان ها، نرم خویی، فروتنی، خوش رفتاری، آرامش، وقار، خوش اخلاقی، پیشی گرفتن به سوی فضیلت، انتخاب نیکی و احسان، ترک سرزنش، خوبی کردن به غیر مستحق، حق گویی گرچه سنگین باشد، اندک شمردن گفتار و کردار خوبم، هرچند زیاد باشد، و زیاد شمردن گفتار و رفتار بدم، هرچند اندک باشد، و همه این امور را به دوام اطاعت از حضرتت و همراهی با مسلمانان و دست برداشتن از اهل بدعت و آنان که رأی ساختگی در دین را به کار می گیرند، کامل کن (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲-۱۰۳).

در این فراز اسم اشاره «ذلک» به صفات پسندیده برمی گردد. یکی از دلایل کاربرد ارجاع اشاری در این جا نشان دادن اهمیت جایگاه صفات پسندیده و توجه ویژه جهت

عملی کردن آن در جوامع اسلامی است. با به کارگیری اسم اشاره همه این فراز را که بالغ بر ۲۰ جمله دعائیه است به هم پیوند می‌دهد.

«اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَصُولَ بَيْتِكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَ أَسْأَلُكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ عِنْدَ الْمُسْكِنَةِ، وَ لَا تَقْنِي بِالْإِسْتِعَانَةِ بَعِيرِكَ إِذَا اضْطُرَرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالْتَضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونِكَ إِذَا رَهَيْتُ، فَاسْتَجِبْ بِيَدِكَ خِدْلَانِكَ وَ مَنَعَكَ وَ إِغْرَاضِكَ؛ خدایا! چنانم قرار ده که هنگام ضرورت با کمک حضرتت به دشمنان حمله کنم، و به هنگام اقتضا و لزوم از تو بخواهم، و زمان درماندگی و مسکنت، به درگاه تو بنالم، و مرا به این امور امتحان مکن: کمک خواستن از غیر خودت هنگامی که تنگدست و ناچار شوم؛ به خاکساری و فروتنی در برابر ماسوای وجودت زمانی که به تهیدستی گرفتار آیم؛ و زاری کردن به درگاه غیر حضرتت وقتی که دچار ترس شوم تا به خاطر این امور مستحق خواری و منع نعمت و روی گردانی و بی‌اعتنایی تو گردم (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴).

در این سخن امام(ع) با اسم اشاره «ذلک» میان دو بخش سخن ارتباط برقرار شده است.

۲-۲-۱. جانشینی

«جانشینی» عبارت است از قرار گرفتن یک عنصر زبانی به جای عنصر زبانی دیگر، بدین صورت که به جای تکرار یک صورت خاص در متن، اعم از کلمه یا عبارت، از کلمه یا عبارت دیگری استفاده شود. هدف از جایگزینی، برقراری ارتباط بین عناصر یک یا چند جمله در یک متن است. جانشینی علاوه بر انسجام بخشی به متن، از تکرار نابه‌جا و غیرضروری در متن جلوگیری می‌نماید. مثلاً در جمله «مداد من شکسته است، باید یکی دیگر بگیرم»، واژه «یکی» جایگزین «مداد» شده است. به دلیل آن که جانشینی رابطه‌ای بین واژه‌هاست نه معانی، انواع جانشینی به لحاظ دستوری طبقه‌بندی شده است (Salkie, 1995, p.13). در عبارت زیر، امام(ع) با تضرع از پروردگار می‌خواهد که از رذائل اخلاقی مانند خودپسندی، غرور، منت نهادن و... حفظش نماید و در پایان هر جمله همان مفهوم منفی را با جایگزینی مضامین مثبت مورد تأکید قرار می‌دهد. در پایان، با جایگزین کردن ترکیب «معالی الاخلاق» به جای واژگان قبلی، که جامع همه ارزش‌ها و

فضائل اخلاقی است، ضمن ایجاد انسجام در متن، محتوای والای دعا را تثبیت می‌کند. از مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی امام (ع) توازن بین انسجام دستوری و محتوای است که جذابیت و تأثیر دعا را دوچندان می‌سازد، چنان‌که در مثال زیر مشاهده می‌کنیم:

«وَلَا تُفْتِنِّي بِالنَّظَرِ، وَأَعِزَّنِي وَلَا تَبْتَلِيَنِي بِالْكِبَرِ، وَعَبَّدْنِي لَكَ وَلَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وَ أَجْرٍ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِي الْخَيْرِ وَلَا تَمَحَقَّهُ بِالْمَنِّ، وَ هَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَ اغْصِبْنِي مِنَ الْفَقْرِ»؛ و مرا به چشمداشت نسبت به آنچه در دست این و آن است دچار مکن و ارجمندم ساز، و مرا به سرکشی و گردن‌کشی، گرفتار مساز، و بر مدار بندگی‌ات قرار ده و عبادتم را به خودپسندی تباه مکن و خیر و نیکی را به دست من برای تمام مردم جاری ساز و آن را با آلوده شدن به منت نابود مکن و اخلاق شریفه و بلندمرتبه به من ببخش و از فخرفروشی نگاهم دار (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۹۸).

۳-۲-۱. حذف

سومین عنصر ایجاد پیوستگی دستوری در متن «حذف» است. البته حذف میان عناصر متنی رابطه معنایی برقرار نمی‌کند، بلکه رابطه‌ای دستوری را بنیاد می‌نهد که در آن عنصری حذف می‌شود. ایجاد انسجام به وسیله عنصر حذف ناشی از این واقعیت است که اهل زبان برای ایجاد ارتباط، تنها به واژه‌ها و معنای تحت‌اللفظی آن‌ها متکی نیستند، بلکه به تأثیر بافت و موقعیت متن در ارتباط و انتقال معنا توجه دارند. فرایند حذف خالی گذاشتن جاهایی از متن است که در جای دیگری پر شده است (شیری، ۱۳۸۲، ص ۱۲). حذف یک پیوند درون‌متنی است و در بیشتر موارد عنصر پیش‌انگاشته در متن قبلی وجود دارد (Halliday & Hasan, 1976, p. 144)، مانند «علی کتابش را آورد و درس خواند». شایان ذکر است هر چه امکان حذف در کلام، چه لفظی و چه معنوی، بیشتر باشد، ارتباط اجزای کلام و در نتیجه انسجام متن بیشتر می‌شود. از نظر هالیدی و حسن، این عامل انسجام‌بخش در سه سطح اسمی، فعلی و بندی قرار می‌گیرد (Halliday & Hasan, 1976, p. 147).

از بارزترین ویژگی‌های انسجام و پیوستار متنی دعای مکارم اخلاق، اسلوب حذف است که به صورت منظم در غالب عبارات‌های دعای مبارک به چشم می‌خورد. با توجه به

این که اسلوب حذف امام(ع) نوعی ایجاز مقبول خلق کرده است، مخاطب را خسته نمی‌کند و تأثیر آن را چندبرابر می‌کند.

برای مثال، در عبارات زیر تعبیر «أَبْدَلْنِي» از آغاز هشت فقره پس از فقره نخست، حذف گردیده است و در عین اختصارسازی، انسجام سخن بیشتر شده است:

«وَأَبْدَلْنِي مِنْ بَعْضَةِ أَهْلِ الشَّيْطَانِ الْمُحَبَّبَةِ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبَغْيِ الْمَوَدَّةِ، وَ مِنْ ظَنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثَّقَةِ، وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْنِيِّينَ الْوَلَايَةِ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَمْرُورَةِ، وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِيِّينَ النَّصْرَةِ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينِ تَصْحِيحِ الْمِقَّةِ، وَ مِنْ رَدِّ الْمُلَابِسِيِّينَ كَرَمِ الْعِشْرَةِ، وَ مِنْ مَرَازَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ خَلَاوَةِ الْأَمَنَةِ الْأَمَنَةِ»؛ و [این خصلت‌هایی که می‌شمارم، به نفع من] تغییر ده: شدت کینه دشمنان را به محبت، و حسد متجاوزان را به مودت و بدگمانی، و تهمت اهل صلاح را به اطمینان، و دشمنی نزدیکان را به دوستی، و مخالفت خویشان را به خوش‌رفتاری، و تنها و بی‌یار گذاشتن نزدیکان را به یاری، و دوستی فرییکاران را به درست شدن دوستی، و رد کردن همنشینان را به رفتاری کریمانه، و تلخی ترس از ستمکاران را به شیرینی امنیت (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۰).

در فراز زیر ۲۰ بار در ابتدای جمله‌ها حذف صورت گرفته است:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَلِّبْنِي بِجَلِيَّةِ الصَّالِحِينَ، وَ أَلْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وَ كَظْمِ الْغَيْظِ، وَ إِطْقَاءِ النَّائِزَةِ، وَ صَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ، وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَ إِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَ سَتْرِ الْعَائِيَةِ، وَ لِينِ الْعَرِيكَةِ، وَ خَفْضِ الْجَنَاحِ، وَ حُسْنِ السَّيْرِ، وَ سُكُونِ الرِّيحِ، وَ طَيْبِ الْمُخَالَقَةِ، وَ السَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وَ إِيْتَارِ النَّفْضِ، وَ تَرْكِ التَّعْيِيرِ، ...»؛ خدایا! بر محمد و آلش درود فرست و مرا به زیور شایستگیان بیارای و زینت پرهیزکاران را به من بپوشان که زیور و زینت شایستگیان و پرهیزکاران در این امور است: گسترش عدالت، فروخوردن خشم، خاموش کردن آتش فتنه، جمع کردن پراکنده‌شدگان، اصلاح بین مردم، آشکار کردن کارهای خوب مردم، پوشاندن عیوب انسان‌ها، نرم‌خویی، فروتنی، خوش‌رفتاری، آرامش، وقار، خوش‌اخلاقی، پیشی گرفتن به سوی فضیلت، انتخاب نیکی و احسان، ترک سرزنش (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲).

۳-۱. انسجام پیوندی (ربط)

عامل انسجام ربطی یا پیوندی را مهم‌ترین عامل انسجام متن باید دانست، به گونه‌ای که وجود متنی بدون حضور ادوات ربطی غیرقابل تصور است. کریستال پیوند را از اولین عامل انسجام متن می‌داند (دایک، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۵۷؛ نظری، ۱۳۹۲، ص ۳۶). هالیدی عوامل ربط را به چهار دسته تقسیم کرده است: ۱. افزایشی شامل «واو، به علاوه، به اضافه، مضافاً و...»؛ ۲. تقابلی شامل «لیکن، اما، ولی، در واقع و...»؛ ۳. سببی شامل «بنابراین، از این رو، پس، لذا، در نتیجه و...»؛ ۴. زمانی شامل «سپس، بعد، بعداً، در نهایت و...» (Halliday & Hasan, 1976, p. 238-239). بنابراین حروف ربط از مهم‌ترین عناصر کلامی است که معانی دو گزاره را تبیین می‌نماید. این حروف ربط نقش اساسی در تبیین ساخت‌های گفتمانی دارند و بی‌توجهی به این اجزای کوچک، مخاطب را از درک متون بازمی‌دارد. لذا این حروف علاوه بر ایجاد ساخت‌های همپایه، روابط معنای گفتمانی را شکل می‌دهند. غالب معانی پیوندی در دعای مکارم اخلاق مربوط به معنای اضافی است که در اینجا نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم:

۳-۱-۱. معانی اضافی

این رابطه معنایی، زمانی برقرار می‌شود که جمله‌ای درباره محتوای جمله پیشین در متن، مطلبی اضافه کند. این افزوده ممکن است جنبه توضیحی، تمثیلی و مقایسه‌ای داشته باشد (اخلاقی، ۱۳۷۶، ص ۸۹). امام سجاده(ع) با توجه به فلسفه و هدف دعا مبنی بر درخواست و تضرع به درگاه ذات احدیت، در اسلوبی منسجم معنای دعا را تعالی بخشیدند و یک آفرینش ادبی زیبا را خلق نمودند، به طوری که می‌توان گفت ۹۵ درصد متن دعا دارای معنای اضافی است و این امر باعث وحدت موضوعی شده است و سبک شخصی امام(ع) را تبیین می‌نماید. در این جا نمونه‌هایی از این آفرینش‌های زیبا را ذکر می‌کنیم:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاجْعَلْ لِي يَدًا عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي، وَ لِسَانًا عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي، وَ ظَهْرًا بِمَنْ عَانَدَنِي، وَ هَبْ لِي مَكْرًا عَلَى مَنْ كَايَدَنِي، وَ قُدْرَةً عَلَى مَنْ اِضْطَهَدَنِي، وَ تَكْذِيبًا لِمَنْ قَصَبَنِي، وَ سَلَامَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِي، وَ وَقْفِي لِعِطَاعَةِ مَنْ سَدَّدَنِي، وَ مُتَابَعَةِ مَنْ اَرَشَدَنِي. اللَّهُمَّ صَلِّ

عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ سَدَّدْنِي لِأَنَّ أَعَارِضَ مَنْ عَشَّيْنِي بِالنُّصْحِ، وَ أَجْزَى مَنْ هَجَرَنِي بِالْبُيُورِ، وَ أُتَيْبَ مَنْ حَزَمَنِي بِالْبَدْلِ، وَ أَكْفَى مَنْ قَطَعَنِي بِالضَّلَّةِ، وَ أَخَالَفَ مَنْ اغْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ، وَ أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ، وَ أَعْضَى عَنِ السَّيِّئَةِ...»؛ خدایا! بر محمد و خاندانش درود فرست و مرا در برابر آن کس که بر من ستم می‌کند، توانایی ده، و در مقابل آن کس که با من به ستیز برخاسته، زبانِ گویا بخش، و بر آن که با من دشمنی می‌ورزد، پیروزی ده، و در برابر آن کس که مرا می‌فریبد، چاره‌سازی عنایت کن، و در برابر آن کس که مرا زبونِ خود می‌خواهد، نیرومند گردان. توانم ده که دروغ آن کس را که بر من عیب می‌گیرد، آشکار کنم، و از دست آن کس که در پی آزار من است، رهایی یابم، و توفیقم ده تا از کسی فرمان‌بری کنم که مرا به راه راست می‌برد، و در پی کسی روم که مرا به جاده خیر و صلاح می‌کشد. خدایا! بر محمد و خاندانش درود فرست و مرا بر آن دار که خیرخواه کسی باشم که بدخواه من است، و به آن کس که از من کناره می‌گیرد، پاسخ نیک دهم، و به کسی که مرا محروم می‌کند، بخشش نمایم، و کار کسی را که از من می‌بُرد، با آشتی تلافی کنم، و کسی را که درباره من غیبت می‌کند، به نیکی یاد آورم، و خوبی را سپاس گویم و از بدی چشم برگیرم (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۱۰۰-۱۰۱).

یا فراز دیگری که یاد شد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ أَيْدِلْنِي مِنْ بَعْضَةِ أَهْلِ الشَّنَانِ الْمَحَبَّةِ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبُغْيِ الْمَوَدَّةِ...».

عمده انسجام متنی در قالب معانی اضافی و به‌وسیله حرف عطف «و او» که بالغ بر ۳۰۰ بار در دعا تکرار شده است، خلق می‌شود. دو فراز بالا اوج محور اجتماعی دعای مکارم اخلاق است که به موضوعات والایی مانند پاسخ خوب در برابر کار بد، درخواست رفع خدعه مکاران، همکاری با دیگران و خدمت به جامعه، درخواست تبدیل حسد به مودت و... در نهایت پیوستگی و انسجام می‌پردازد، به‌طوری که با تمام شدن هر جمله مخاطب منتظر تکمیل معنای آن با جمله بعدی است.

۲-۳-۱. علی و معلولی

این رابطه معنایی هنگامی میان جمله‌ها برقرار می‌شود که رویداد فعل جمله، با رویداد جمله دیگر ارتباط سببی داشته باشد. این ارتباط سببی شامل روابط علی، نتیجه، هدف و

شرط می‌شود (اخلاقی، ۱۳۷۶، ص ۹۵). امام (ع) در دعای مکارم اخلاق از رابطه علی و معلولی نیز بهره برده‌اند، آن‌جا که می‌فرمایند:

«عَمَّرَنِي مَا كَانَ عُمْرِي بِدَلَّةٍ فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمْرِي مَرْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَثُوكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكَمَ عَضْبُكَ عَلَيَّ»؛ و مرا زنده دار مادامی که عمرم در طاعت تو به کار رود، و هنگامی که عمرم بخواهد چراگاه شیطان شود، جانم را بستان، پیش از آن که دشمنی و نفرت بر من پیشی گیرد یا خشم نسبت به من پابرجا و استوار شود (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ص ۹۹).

نتیجه‌گیری

دعای مکارم اخلاق از چنان انسجامی برخوردار است که جمله‌های هر فراز، به‌هم پیوسته و کامل‌کننده همدیگرند. انسجام در سه سطح واژگانی، دستوری و پیوندی اتفاق افتاده است. در سطح واژگانی، تکرار واژگان و جمله، هم‌معنایی و هم‌آبی می‌باشد. در سطح دستوری شامل ارجاع پیشینی به دو صورت ضمیر و اسم اشاره، جانشینی، حذف در اسم، فعل و حرف، و در انسجام پیوندی بسامد معانی اضافی و علی و معلولی قابل توجه است.

از برجسته‌ترین ویژگی‌های عناصر انسجام‌بخش این است که امام (ع) به فراخور موضوع، در کلامش از سه سطح مذکور بهره برده است. تکرار این عناصر در دعای مکارم اخلاق ایدئولوژی معناداری به آن‌ها داده است، چراکه تکرار هر کدام از این سطوح علاوه بر ایجاد پیوستار متنی، دارای معنای خاص می‌باشد و اثر انفعالی را در مخاطب برمی‌انگیزاند. در واقع، مرکزیتی را شکل می‌دهد که موجب انسجام ساختاری و محتوایی در دعای بیستم صحیفه سجاده شده است.

دعای مکارم اخلاق از لحاظ محتوایی، دو سویه اجتماعی و فردی دارد. در آن مکارم اخلاقی مانند ایمان، یقین، نیت، عمل و عزت، توسعه روزی، عبادت، دست به خیر بودن، اخلاق خوب و در واقع، همه صفات پسندیده را به جامعه توصیه می‌کند و از رذائل اخلاقی بازمی‌دارد. امام (ع) با تکیه بر عناصر انسجام‌بخش چگونگی زندگی جمعی و فردی را در قالبی مستحکم و متین بیان فرموده است. کاربرد عناصر انسجام‌بخش، علاوه

بر خلق زیبایی سبکی، نقش عمده‌ای در جذب و کشش مخاطب دارد، چراکه توازن بین سبک بیانی و محتوای کلام عامل اصلی تأثیر و جذب مخاطب است.

فهرست منابع

۱. صحیفه سجادیه. (۱۳۷۶ش). ترجمه حسین استاد ولی، قم. نشر الهادی.
۲. صحیفه سجادیه. (بی تا). ترجمه استاد شیخ حسین انصاریان. مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران (فایل الکترونیکی).
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. (۱۳۶۳ش). لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
۴. اخلاقی، اکبر. (۱۳۷۶ش). تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار. اصفهان: فردا.
۵. امینی، محمدرضا. (۱۳۸۸ش). آستانه انتخاب مفهومی ضروری در بررسی تحولات ادبی و سبک‌شناسی. شعرپژوهی، (۲۱)، ۲۱-۴۶. <https://doi.org/10.22099/jba.2012.338>
۶. اناری بزجلوئی، ابراهیم؛ امیدوار، احمد. (۱۳۹۱ش). پژوهشی در تنوع واژگان شعری؛ مطالعه موردی: اشعار رهی معیری، هوشنگ ابتهاج و فریدون مشیری. پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. ۲(۱۰)، ۳۱-۵۸.
۷. بامشکی، سمیرا. (۱۳۸۸ش). بررسی عوامل سازنده ابهام در مقالات شمس، با تأکید بر مسئله انسجام دستوری. مطالعات عرفانی، (۲)۵، ۴۵-۸۶.
۸. برکات و دیگران. (۲۰۰۴م). اتجاهات نقدیة حدیثة و معاصرة، (ط۱). دمشق: انتشارات دانشگاه دمشق.
۹. پالمر، فرانک. (۱۳۷۴ش). نگاهی تازه به معناشناسی، (مترجم: کوروش صفوی). تهران: نشر نو.
۱۰. تقنازانی، سعدالدین. (۱۳۹۲ش). الإصباح فی شرح تلخیص المفتاح المعروف بالمطول، (با حواشی ادیب دُرّه صوفی). قم: دارالحجّه.
۱۱. تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶م). موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. حسان، تمام. (۱۹۹۸م). اللغة العربية، معناها و میناها. قاهرة: عالم الكتب.
۱۳. خرقانی، حسن. (۱۴۰۳ش). علوم بلاغی و زیبایی‌شناختی قرآن ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. خطابی، محمد. (۱۹۹۱م). لسانیات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، بیروت: المركز الثقافي العربي.
۱۵. داد، سیما. (۱۳۸۳ش). فرهنگ اصطلاحات ادبی. تهران: انتشارات مروارید.
۱۶. زناد، ازهر. (۱۹۹۳م). نسیج النص «بحث فی ما یکون به المملووظ نصا»، بی‌جا: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
۱۷. سی. کی. آگدن، آی. ای. ریچاردز. (۱۳۹۲ش). معنای معنا، مقدمه و تحلیل و ترجمه: محمود فضیلت و مریم نویدی. تهران: زوار.
۱۸. شیریزاده، علی اکبر. (۱۳۸۲ش). عوامل انسجام در فارسی. آموزش زبان و ادب فارسی، (۶۸).
۱۹. غنیمی هلال، محمد. (۲۰۰۱م). النقد الأدبی الحديث. قاهرة: نهضة مصر.

۲۰. فان، دایک. (۲۰۰۰م). النص و السياق لاستقصاء البحث فی الخطاب الدلالي و التداولی، (ترجمه عبدالقاهر قینینی). المغرب: أفريقيا الشرق.
۲۱. فرج، حسام احمد. (۲۰۰۹م). نظریه علم النص: رؤیه منهجیه فی بناء النص الثری، (با مقدمه سلیمان عطار و محمود فهمی حجازی). قاهره: مكتبة الآداب.
۲۲. فروزنده، مسعود و بنی طالبی، امین. (۱۳۹۳ش). ابزارهای آفریننده انسجام متنی و پیوستار بلاغی در ویس و رامین. شعرپژوهی دانشگاه شیراز، ۶(۲)، ۱۰۷-۱۳۴.
۲۳. متحذین، ژاله. (۱۳۵۴ش). تکرار، ارزش صوتی و بلاغی آن. دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. ۱۱(۳)، ص ۵۱-۵۶.
۲۴. مختاری، قاسم و مهرانگیز خدابخش نژاد. (۱۳۹۷ش). تحلیل زیبایی شناسی آیات قرآن کریم بر پایه عنصر انسجام و پیوستگی بررسی نمونه‌ای سوره‌های جزء سی‌ام. پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۷(۱)، ص ۱۰۷-۱۲۶. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2017.106246.1160>
۲۵. مسبوق، مهدی، شهرام، دلشاد. (۱۳۹۵ش). بررسی عناصر انسجام متن در داستان حضرت موسی با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۴(۱)، ص ۱۱۴-۱۲۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1395.4.1.5.2>
۲۶. مصلوح، سعد. (۱۹۹۰م). من نحو الجملة الى نحو النص، الكتاب التذکاري بقسم اللغة العربية. اعداد وديعة طه. کویت: نجم عبدو بدوی.
۲۷. مطلوب، احمد. (۲۰۰۰م). معجم مصطلحات البلاغية و تطورها. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۲۸. ملائکه، نازک. (۱۹۷۸م). قضايا الشعر المعاصر. بی‌جا: دار العلم للملایین.
۲۹. مهاجر، مهران و محمد نبوی. (۱۳۷۶ش). به سوی زبان‌شناسی شعر: رهیافتی نقش‌گرا. تهران: نشر مرکز.
۳۰. ولیئی، یونس؛ میرزائی الحسینی، سید محمود؛ فرهادی، محمد. (۱۳۹۵ش). عوامل انسجام متنی در سوره نوح. پژوهش زبان‌شناختی. ۵(۱)، ص ۶۹-۸۶. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2016.20532>
31. Halliday, M.A.K.; Hassan, R. (1976). *Cohesion in English*, London: Longman.
32. Salkie, Raphael. (1995). *Text and Discourse Analysis*. London and New York: Routledge.



Challenges of the “Innovation” Function of Hadith in Explaining the Relationship between the Qur’an and Sunnah

Mahdi Aryanfar¹ | Mojtaba Norouzi² | Ali Ahang³

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Quranic Sciences, Bojnurd, University of Quranic Sciences and Studies, Qom, Iran. Email: Ariyanfar@quran.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad, University of Quranic Sciences and Studies, Qom, Iran. Email: m.norouzi@quran.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Quranic Sciences, Bojnurd, University of Quranic Sciences and Studies, Qom, Iran. Email: ahang@quran.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2 December 2024

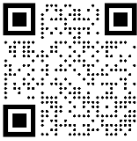
Revised: 4 March 2025

Accepted: 13 May 2025

Available Online: 21 May 2025

Keywords:

Sunnah, Holy Qur’an, Functions of Sunnah, Innovation, Independence of Sunnah, Explanatory Role of Sunnah, Authority of Sunnah.



The Sunnah, after the Qur’an, is the most important source for understanding Islam, as numerous jurisprudential, theological, and ethical teachings are derived from it. A fundamental issue in approaching the Sunnah is logically defining its relationship with the Qur’an. Two main perspectives exist: the parity and non-parity views of the Sunnah relative to the Qur’an. These perspectives influence the functions attributed to the Sunnah, namely affirmation (Taqrīr), explanation (Tabyīn), and innovation regarding Qur’anic teachings. The non-parity view rejects the third function, innovation. Beyond the foundational perspective, the innovation function faces several challenges that make its acceptance difficult. This study aims to elucidate these challenges. The findings indicate that the innovation function encounters problems such as the dependence of the Sunnah’s authority on the Qur’an, conflict with the finality of prophethood, incompatibility with the Qur’an’s comprehensiveness, contradiction with the concept of abrogation denial, and tensions with certain narrations. Using an analytical-descriptive method, this research clarifies the relationship of these issues to the innovation function of the Sunnah and concludes by supporting the non-parity view of the Sunnah with the Qur’an and expressing skepticism about the innovation function.

Cite this article: Aryanfar, M.; Norouzi, M.; Ahang, A. (2023). Challenges of the “Innovation” Function of Hadith in Explaining the Relationship between the Qur’an and Sunnah. *Hadith Doctrines*, 7(14), 51-78. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6559.1231>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

چالش‌های کارکرد «نوگستری» حدیث در تبیین رابطه قرآن و سنت

مهدی آریان‌فر^۱ | مجتبی‌نوروزی^۲ | علی‌آهنگ^۳ | ariyanfar@quran.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: ariyanfar@quran.ac.ir
۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: m.noruzi@quran.ac.ir
۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی بجنورد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: ahang@quran.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

سنت پس از قرآن مهم‌ترین منبع شناخت دین اسلام محسوب می‌شود، به‌طوری که تعداد پرشماری از آموزه‌های فقهی، کلامی و اخلاقی اسلام برگرفته از سنت است. یکی از مسائل مهمی که نقش مبنایی در نگاه به سنت دارد ترسیم منطقی رابطه آن با قرآن است. در این مجال، دو دیدگاه همترازی و ناهمترازی سنت با قرآن وجود دارد. پیامد این دیدگاه‌ها در کارکردهای سنت یعنی تقریر، تبیین و نوگستری نسبت به آموزه‌های قرآنی دیده می‌شود. در دیدگاه ناهمترازی، کارکرد سوم یعنی نوگستری سنت مورد قبول نیست. فراتر از نگاه مبنایی، کارکرد نوگستری با چالش‌هایی مواجه است که پذیرش آن را سخت می‌نماید. تبیین این چالش‌ها مهم‌ترین هدف پژوهش پیش‌رو است. یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که کارکرد نوگستری با چالش‌هایی مانند وابستگی حجیت سنت به قرآن، تعارض با خاتمیت نبوت، عدم هماهنگی با جامعیت قرآن، تنافی با اخبار عرض و انگاره عدم نسخ قرآن با سنت، مواجه است. در این مطالعه به روش تحلیلی - توصیفی، ارتباط موارد مزبور با کارکرد نوگستری سنت تبیین گردیده و در پایان، دیدگاه ناهمترازی سنت با قرآن و تردید در کارکرد نوگستری سنت نتیجه‌گیری شده است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴

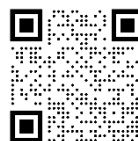
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۲/۳۱

کلیدواژه‌ها:

سنت، قرآن کریم، کارکردهای سنت، نوگستری، استقلال سنت، تبیین‌گری سنت. حجیت سنت.



استناد: آریان‌فر، مهدی؛ نوروزی، مجتبی؛ آهنگ، علی. (۱۴۰۲). چالش‌های کارکرد «نوگستری» حدیث در تبیین رابطه قرآن و سنت. آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۴)، ۵۱-۷۸. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6559.1231>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

مشهور عالمان اسلام سنت را دومین مرجع مهم و معتبر در شناخت آموزه‌های دین می‌شناسند. از این رو مشهور عالمان مسلمان مانند فقیهان، مفسران، متکلمان و عالمان اخلاق در علوم مختلف از حدیث به عنوان مرجع مهم و معتبر بهره می‌برند و یا از حدیث به عنوان دومین منبع معتبر استفاده می‌کنند. با وجود این، به نظر می‌رسد سنت در مقایسه با قرآن با چالش‌های مبنایی مواجه بوده است. قرآن کریم، معجزه جاوید الهی، از حجیت ذاتی مبتنی بر وحی الهی برخوردار است و در منبع و مصدر بودن آن برای شریعت هیچ جای تردیدی وجود ندارد، به طوری که گره خوردن دین اسلام به قرآن چنان است که اصولاً نفی قرآن نفی اسلام را در پی دارد.

اما سنت در مقایسه با قرآن، هم در اصل اعتبار (سنت قطعی) و هم در مرحله صدور و گزارش (سنت محکیه)، و حتی مانند قرآن در مرحله فهم و دلالت، با چالش‌ها و اختلافاتی در میان مسلمانان مواجه است که با وجود این چالش‌ها، جای این پرسش مهم باقی می‌ماند که سنت نسبت به قرآن و در مقایسه با آن از چه جایگاهی برخوردار است؟ آیا همانند قرآن حجیت و حیانی دارد و در صورت حجیت داشتن، آیا هم‌ردیف و هم‌تراز قرآن است یا در رتبه دوم حجیت قرار دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا سنت در تشریح اسلامی استقلال دارد یا صرفاً در چهارچوب قرآن جزئیات شریعت را بیان داشته است؟ چنان که خواهد آمد، مشهور فریقین از دیرباز سنت را حجت دانسته‌اند و در تشریح، آن را هم‌تراز با قرآن می‌دانند. گرچه ارزش و اعتبار قرآن بسی بالاتر از سنت است، اما کارکرد هر یک در تشریح، موازی و هم‌عرض یکدیگر است و هر یک به نوعی استقلال دارند. این در حالی است که برخی از متفکران شیعه و سنی مانند علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و شاطبی، حدیث را در رتبه دوم قرار داده‌اند که ذاتاً در حجیت استقلالی ندارد.

به نظر می‌رسد هر یک از این دیدگاه‌ها دست کم در مرحله تئوری و نظری پیامدهایی دارند که نمی‌توان به سادگی از کنار آن‌ها گذشت. به طور کلی، در رابطه قرآن و سنت سه کارکرد برای سنت متصور است: اول، تقریر و تأکید آموزه‌های قرآنی؛ دوم، تبیین و تفسیر آیات قرآن؛ و سوم، نوگستری. نوگستری سنت به این معناست که سنت در عرصه عقاید،

احکام و اخلاق آموزه‌هایی بیان نموده که هیچ نشانی در قرآن نداشته و قرآن درباره آن‌ها سکوت کرده است. کارکرد اول و دوم مورد قبول هر دو دیدگاه است، اما در کارکرد سوم یعنی نوگستری به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کارکردهای سنت، اختلاف هست. در نظرگاه هم‌ترازی قرآن و سنت و استقلال سنت، این کارکرد پذیرفته است، درحالی که دیدگاه ناهم‌ترازی قرآن و سنت چنین کارکردی را از اساس قبول ندارد و معتقد است تمام آموزه‌های سنت از قرآن سرچشمه گرفته است و سنت هیچ استقلالی ندارد تا نوگستری داشته باشد. طرف‌داران این نظریه بر این باورند که عرصه نوگستری سنت با چالش‌های گوناگونی مواجه است که پذیرش آن را مشکل می‌نماید. بدین ترتیب، این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی، به بررسی کارکرد نوگستری سنت خواهد پرداخت و مهم‌ترین چالش‌های آن را بازشناسی می‌کند تا میزان اعتبار و مقبولیت آن ارزیابی گردد. سؤال اصلی تحقیق این است که مهم‌ترین چالش‌های کارکرد نوگستری سنت چیست؟ این چالش‌ها چگونه بر عدم پذیرش دیدگاه استقلال سنت تأثیر می‌گذارد؟

در ابتدا بر این نکته تأکید می‌گردد که تفاوت مفهومی سنت و حدیث نباید موجب تصور دوگانگی آن دو در مصداق گردد. آنچه امروز در دسترس ماست همان حدیث است که سنت را گزارش می‌نماید و طرف‌داران نوگستری سنت، از احادیث و روایات موجود در جهت ادعایشان شاهد آورده‌اند (نک: نصیری، ۱۳۸۶، ص ۵۵۲-۵۷۲). بنابراین موضوع مورد چالش همین است که آیا روایات موجود که به‌نوعی سنت محکمه‌اند می‌توانند نوگستری داشته باشند؟

درباره پیشینه بحث، گفتنی است برخی محققان در ضمن مباحث اصولی و حدیثی‌شان، به بحث استقلال سنت در تشریح پرداخته، اما به‌صراحت سخنی از نوگستری به میان نیاورده‌اند. مهم‌ترین مطالعه نظام‌مند در طرح و دفاع از کارکرد نوگستری سنت را یکی از محققان معاصر در کتاب رابطه متقابل کتاب و سنت (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱-۲۷۸) صورت داده است. مؤلف کتاب مزبور با طرح دیدگاه موافقان و مخالفان نوگستری، جانب موافقان را ترجیح داده و دیدگاه مخالفان را مردود دانسته است. این در حالی است که با نگاهی به مطالعه مزبور، در این تحقیق ادعای نویسنده در زمینه نوگستری مجدداً در ترازوی نقد قرار گرفته است و به چالش‌های پیش‌روی کارکرد نوگستری می‌پردازیم.

مطالعه دیگری با عنوان «جایگاه سنت در مقام استدلال» (احمدی، ۱۳۸۸) هم‌ترازی سنت با قرآن را در مقام استدلال مورد مناقشه قرار داده و دیدگاه‌های مربوط را تبیین نموده است. در پژوهش مرتبط دیگر، استقلالی بودن حجیت سنت با تکیه بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی (جبرئیلی جلودار و دیگران؛ ۱۳۹۹) مورد نقد قرار گرفته است. رابطه قرآن و سنت بخش پایانی کتاب آفاق سنت (مهدوی راد، ۱۴۰۰، ص ۲۸۰-۲۸۸) را شکل داده است. افزون بر موارد مزبور، می‌توان به تألیفات اهل سنت نیز اشاره کرد که در ضمن مباحث حجیت سنت، به مبحث جایگاه و رتبه سنت نسبت به قرآن و استقلال آن نیز پرداخته‌اند، مانند کتاب حجیة السنة (عبدالخالق، ۱۴۰۶، ص ۴۸۳-۴۹۴) و کتاب السنة و مکاتبتها فی التشریح الإسلامی (سباعی، ۱۴۰۲، ص ۴۰۹-۴۲۰) و کتاب السنة بین الأصول و التاریخ (ذوب، ۲۰۱۳، ص ۲۲۷-۲۸۰)، اما هیچ کدام از آن‌ها به چالش‌های کارکرد نوگستری سنت به‌عنوان پیامد و برآیند مهم استقلال سنت، به‌صورت مستقل پرداخته‌اند.

۱. بیان دیدگاه‌ها درباره اعتبار سنت

به‌طور کلی، در باب حجیت و اعتبار سنت در مقایسه با قرآن سه دیدگاه کلی وجود دارد:

یکم: اصالت قرآن و عدم حجیت سنت و حدیث یا همان «قرآن‌محوری»؛

دوم: حجیت و اصالت سنت و انکار حجیت ظواهر قرآن یا همان «سنت‌محوری»؛

سوم: حجیت و اصالت سنت در کنار قرآن یا همان «دوگانه‌محوری».

در دیدگاه اول با جریانی مواجه‌ایم که با نقل و ضبط حدیث و کاربرد آن به‌عنوان منبع استنباط احکام شرعی مخالف است و بر اصالت و کفایت قرآن به‌عنوان یگانه منبع تشریح احکام تأکید دارد. این جریان به‌عنوان مخالفان و یا منکران حدیث مشهورند و گروهی از آنان خود را «القرآنیون» یا «أهل القرآن» نامیدند، همانند قرآنیون هند و پاکستان و جهان عرب که مطالعات نظام‌مندی در خصوص تاریخچه، افکار و آرای آنان صورت پذیرفته است (برای نمونه نک: الهی‌بخش، ۱۴۲۱، ص ۵-۲۰۵؛ روشن‌ضمیر، ۱۳۹۰، ص ۲۱-۱۳۶). قرآنیون شبه‌قاره در مقام ثبوت (سنت قطعیه) هیچ گونه باورمندی به حجیت سنت ندارند، اما بیشتر قرآنیون جهان عرب صرفاً در مقام اثبات (سنت محکیه) منکر حجیت سنت‌اند،

بنابراین سنت قطعیة عصر نبوی را قبول دارند.

دیدگاه دوم که اخباریان شیعه پرچم‌دار آن‌اند، معتقدند که فهم قرآن برای غیر معصومین (ع) امکان‌پذیر نیست، بنابراین باید به حدیث مراجعه کرد (برای نمونه نک: استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۱۷۸-۱۷۹). عالمان اصولی شیعه همچون شیخ انصاری (۱۴۱۹)، ص ۵۶-۶۵) دیدگاه و دلایل اخباریان را طرح و نقد کرده‌اند.

دیدگاه سوم مبنی بر حجیت سنت در کنار قرآن مورد قبول عالمان فریقین از قدیم تا معاصر بوده است. بنابراین همان‌طور که محتوای امور دینی (اعتقادات، احکام و اخلاق) برگرفته از آیات قرآن است، احادیث و روایات نیز بخشی مهمی از آن‌ها را پوشش داده است.

۲. استقلال سنت در تشریح

در دیدگاه سوم دو رویکرد و نظر وجود دارد که آیا سنت هم‌عرض قرآن است یا در رتبه دوم و در طول قرآن قرار دارد؟ به تعبیر دیگر، این که عالمان فریقین، سنت را در کنار قرآن به‌عنوان منبع و مصدر شریعت مطرح نمودند، حاکی از استقلال سنت است یا این که سنت در ردیف دوم و پس از قرآن قرار می‌گیرد؟ گرچه عالمان پیشین به‌صراحت در این باره موضع نگرفتند، اما برشمردن ادله احکام و جزئیات عقاید ابتدا از قرآن و سپس از سنت به‌صورت مستقل، استندهای گوناگون در مباحث کلامی، فقهی و اخلاقی به حدیث بدون اشاره به آیات قرآن، حاکی از هم‌رتبه و در عرض بودن حدیث با قرآن است. به نظر می‌رسد شافعی (۲۰۴ق) برای اولین بار به‌صورت شفاف این مسئله را مطرح نمود که سنت نبوی در برابر قرآن سه کارکرد دارد: یکی تأکید بیانات قرآنی؛ دوم تبیین مجملات، عموماًت و کلیات قرآن؛ و سوم بیاناتی که در قرآن نیست، یعنی تشریح مستقل. او کارکرد سوم را مورد اختلاف می‌داند (شافعی، بی تا، ص ۹۱-۹۲). شوکانی (۱۲۵۰ق) هم به تشریح مستقل سنت تصریح می‌کند: «والحاصل أن ثبوت حجیة السنة المطهرة واستقلالها بتشریح الأحکام ضرورة دینیة ولا یخالف فی ذلك إلا من لا حظ له فی دین الإسلام» (شوکانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۷). مصطفی سباعی نیز پس از طرح این مسئله، دیدگاه استقلال سنت را نظر جمهور می‌داند (سباعی، ۱۴۰۲، ص ۳۷۶). عبدالغنی عبدالخالق نیز پس از

و حیانی دانستن سنت، قرآن و سنت را در اعتبار همسان می‌داند (عبدالغنی، ۱۴۰۶، ص ۴۸۵).

این در حالی است که برخی از متفکران اهل سنت و شیعه، مخالف استقلال سنت در تشریح اند. بنابراین سنت در نظرگاه آنان نقش نوگستری نخواهد داشت و آموزه‌های آن صرفاً در چهارچوب قرآن به مثابه تأکید و تبیین آن است. ابن حزم ظاهری (۴۵۶ق) نقل می‌کند که محتوای احادیث یا موافق با قرآن است یا زائد بر آن یا مخالف با قرآن. دو حالت اول «مضاف إلی ما فی القرآن» محسوب می‌شود و حالت سوم باطل است (ابن حزم، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۰). پس از وی شاطبی (۷۹۱ق) در کتاب الموافقات به تفصیل وارد این بحث شده است. وی در بحث دلیل دوم (از ادله اربعه) یعنی سنت، مسئله دوم را با عنوان «رتبة السنة التأخر عن الكتاب فی الاعتبار» (شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۹۴) و مسئله سوم را با عنوان «السنة راجعة فی معناها إلی الكتاب» (شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۱۴) مطرح می‌نماید و اثبات می‌کند که محتوای سنت برگرفته از قرآن است و دلایل دیدگاه رقیب ناتمام است.

محمود ابوریه (ابوریه، بی‌تا، ص ۳۹)، محمد خضری (خضری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲-۲۴۵) و رشیدرضا (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۵۸) از این نظر شاطبی استقبال کرده و آن را تأیید نموده‌اند. در میان شیعه، علامه طباطبایی نیز نقش سنت را به مثابه معلم دانسته است که صرفاً در چهارچوب متن یعنی قرآن به هدایتگری می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۸۵).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در مقدمه تفسیرش همه تعالیم اهل بیت (ع) را سخن قرآن می‌داند، لکن سخن با واسطه قرآن که از باطن و اسرار قرآن گرفته شده است و برای مردم تبیین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۰). از همین رو ایشان نیز رتبه سنت را متأخر از قرآن می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۲). در نهایت گفتنی است که جدیدترین مطالعه را در این زمینه نویسنده کتاب رابطه کتاب و سنت ارائه نموده است. وی بخشی از فصل سوم کتابش را به آرای مخالفان استقلال سنت مانند علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و شاطبی اختصاص داده و آن‌ها را نقد نموده است تا نظریه استقلال سنت را اثبات نماید (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱-۲۷۸). همچنین در جهت مدعای مشهور، شواهدی عینی از عرصه نوگستری سنت را در زمینه عقاید، اخلاق و احکام آورده است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲-۵۷۲). با وجود این، به نظر می‌رسد پذیرش عرصه نوگستری سنت با چالش‌هایی روبه‌روست که پذیرش نهایی آن را مشکل می‌سازد.

۳. چالش‌های نوگستری سنت

دیدگاه نوگستری سنت اصرار دارد که سنت را هم‌تراز قرآن قرار دهد تا گزاره‌های دینی برگرفته از حدیث که در ظاهر، قرآن نسبت به آن‌ها سکوت کرده، بخشی از شریعت قرار گیرند و قابل دفاع باشند. اما بدون اعتقاد به نوگستری سنت هم می‌شود دینی بودن گزاره‌های مزبور را اثبات نمود، بدین صورت که آن‌ها را بخشی از تفسیر و تبیین قرآن دانست. علاوه بر آن، نوگستری سنت مشکلات و چالش‌های بزرگ‌تری را می‌تواند ایجاد کند که موجب ایجاد شبهاتی در دین می‌گردد. این چالش‌ها به شرح ذیل اند:

۱-۳. ظنی بودن سنت محکیه

بی‌تردید در وهله اول باید میان سنت قطعی و سنت محکیه تفکیک قائل شد تا هم‌ترازی آن را با قرآن بررسی کرد. سنت در اصطلاح اصولیان و محدثان شیعه همان نفس قول و فعل و تقریر معصوم (ع) است (قمی، بی‌تا، ص ۴۰۹؛ مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱۹؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۷). در اهل سنت نیز برخی همین تعریف را با قید «النبی» (ص) به جای معصوم ارائه نموده‌اند (ابوزه، بی‌تا، ص ۱۰۵). نیز برخی آن را مترادف حدیث گرفته و این‌گونه تعریفش کرده‌اند: هر آنچه از پیامبر (ص) نقل شود اعم از قول، فعل و تقریر (شوکانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۵؛ عتر، ۱۹۹۷، ص ۲۸). بنابر تعاریف ارائه شده، سنت دست کم در مصداق، و نه در مفهوم، با حدیث هماهنگ است. توضیح این که، سنت واقع امر است که در عصر معصوم (ع) و به وسیله ایشان انجام گرفته است، از این رو سنت اقسام صحیح و ضعیف ندارد و جملگی آن‌ها صحیح است (سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۱۹). اما این واقعیت جز برای کسانی که به هنگام سخن گفتن و عمل کردن معصوم (ع) در حضور ایشان بوده‌اند قابل دستیابی نیست و راه دستیابی آن برای ما از طریق حدیث است. از این روست که اصطلاح سنت، با مسامحه، مترادف با حدیث یا بالعکس به کار رفته است.

با این توضیح می‌توان گفت سنت دو مرحله دارد: مقام ثبوت یعنی سنت قطعی که در صدورش از معصوم هیچ شک و شبهه‌ای نیست؛ و مقام اثبات یعنی سنت محکیه که همان میراث حدیثی موجود هست که صدور آن فی الجمله ظنی است. سنت محکیه که معادل اصطلاح «حدیث» است، ممکن است با کمک شواهد و قرائن متعدد ما را به

سنت قطعی برساند که در این صورت، حدیث و سنت قطعی از نظر مصداق یکی خواهند بود. اما اگر چنین اتفاقی نیفتد و در مرحله ظن و تردید باقی بماند، آن‌گاه حدیث در زمره سنت غیرقطعی قرار خواهد گرفت.

به‌طور کلی، احادیث متواتر و احادیث حاکی از سنت عملی پیامبر (ص) که به‌صورت مداوم و گسترده توسط ایشان و صحابه تکرار شده و به‌نوعی هم متواتر محسوب می‌شوند، مانند تعداد رکعات نماز، اعمال حج و... از موارد سنت قطعی‌اند، اما فراتر از این موارد، که بیشتر، از آن تعبیر به اخبار آحاد می‌کنند، سنت محکیه غیرقطعی به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب، اولین چالش هم‌ترازی قرآن و سنت و استقلال آن شکل می‌گیرد، چراکه موارد سنت قطعی بسیار نادر است و بیشتر موارد سنت، چنان‌که در ابواب فقهی و موضوعات عقاید و اخلاق کاملاً مشهود است، سنت محکیه غیرقطعی است که از جهت صدور ظنی است. حال چگونه می‌توان قرآنی که قطعی‌الصدور است با سنتی که ظنی هست هم‌عرض و برابر در تشریح قرار داد؟! این چالش را مخالفان هم‌ترازی نیز بیان نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۳؛ شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۹۴).

۲-۳. وابستگی حجیت سنت به قرآن

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌هایی که زمینه قلمرو نوگستری سنت را فراهم می‌سازد استقلال سنت در اعتبار و حجیت است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴). سنت هنگامی می‌تواند در ارائه آموزه‌های دینی که قرآن نسبت به آن‌ها ساکت است، نوگستری داشته باشد که خود مستقل از قرآن باشد و حجیت و اعتبارش را منحصرأ از قرآن نگرفته باشد، زیرا در غیر این صورت نمی‌تواند در عرض قرآن قرار گیرد و تشریح جدیدی داشته باشد. وابستگی حجیت سنت به قرآن در واقع، گستره دلالت و محتوای آن را نیز تعیین می‌کند به این‌که در چهارچوب قرآن می‌تواند نقش تبیین‌گری ایفا نماید.

بر این اساس، دیدگاه ناهم‌ترازی قرآن و سنت تأکید دارد که سنت در اصل حجیت، وام‌دار قرآن است و «قرآن دال بر سنت است» (شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۳۹) و اعتبارش را از قرآن گرفته است. به‌عنوان نمونه، آیت‌الله جوادی بیان می‌دارد:

«روایات معصومین (ع) هم در اصل حجیت و هم در تأیید محتوا وابسته به قرآن

است؛ اما در اصل حجیت، زیرا پشتوانه حجیت سنت پیامبر (ص) یعنی قول، فعل و تقریر آن حضرت، قرآن است... و پشتوانه حجیت سنت امامان معصوم (ع) نیز گفتار پیامبر در حدیث ثقلین است. بنابراین، حجیت و ارزش رهاورد پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) به برکت قرآن کریم است، مگر آن که نبوت رسول اکرم (ص) با معجزه دیگری جز قرآن ثابت شده باشد که در این حال حجیت سنت آن حضرت متوقف بر قرآن نیست. البته در عصر کنونی که معجزه‌ای جز قرآن وجود ندارد، نمی‌توان حجیت سنت رسول اکرم (ص) را بدون قرآن ثابت کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۷).

چنان که خواهد آمد، در این نگاه، نقش معجزه بودن قرآن را نیز نباید نادیده گرفت. لذا قرآن اصل و سنت فرع است. قرآن در جایگاهی بالاتر از سنت قرار دارد و رتبه سنت پس از قرآن و در طول آن است نه در عرض آن تا بتواند نوگستری داشته باشد. اما در نقطه مقابل، دیدگاه هم‌ترازی قرآن و سنت، حجیت و اعتبار سنت را مستقل از قرآن می‌داند و بر این باور است که سنت، حجیت خود را منحصرأ از قرآن نگرفته است، بلکه «منشأ حجیت روایات همان منشأ حجیت قرآن است. قرآن از آن جهت حجت است که از ناحیه حق تعالی نازل شده است. سنت نیز اگر دارای حجیت هست به دلیل انتساب آن به وحی است» (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). عبدالغنی عبدالخالق از محققان اهل سنت پس از طرح مسئله هم‌ترازی و هم‌عرض بودن قرآن و سنت می‌گوید:

«لأنَّ حجية الكتاب إنما جاءت من ناحية أنه وحى من عند الله... فلو لم يكن الكتاب معجزاً ولا متعبداً بتلاوته وثبت الرسالة بغيره من المعجزات، لوجب القول بحجيته، كما كان الأمر كذلك في الكتب السابقة، والسنة مساوية للقرآن من هذه الناحية؛ فإنها وحى مثله فيجب بعدم تأخرها عنه من الاعتبار»^۱ (عبدالغنی، ۱۴۰۶، ص ۴۸۵).

۱. «زیرا حجیت قرآن ناشی از وحی است... پس به فرض اگر قرآن معجزه و دارای تلاوت تعدی نمی‌بود و نبوت پیامبر از سایر معجزات به دست می‌آمد، باز هم قرآن حجیت داشت. همان‌طور که این مسئله در کتاب‌های آسمانی پیشین به همین صورت است. و سنت در این جنبه (و حیانی بودن) با قرآن مساوی است، لذا اعتبار سنت پس از قرآن نیست، (بلکه برابر با قرآن است)».

برهان عقلی اثبات‌کننده حجیت سنت نیز انحصار و ام‌داری اعتبار سنت به قرآن را در هم می‌شکند. بر اساس این برهان که برخی از محققان اهل سنت نیز مطرح کرده‌اند (عبدالغنی، ۱۴۰۶، ص ۲۷۹-۲۸۲) خداوند با هدف هدایت بشریت انسان‌هایی را به‌عنوان پیامبر برگزیده و به‌سوی آنان گسیل داشته است. انجام چنین هدفی مستلزم عصمت است، زیرا در صورت نداشتن عصمت، مردم اعتماد و وثوق به پیامبر پیدا نمی‌کنند و هدف از رسالت محقق نمی‌گردد (نک: علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۷۱). پس پیامبر باید معصوم باشد. با وجود عصمت، ناگزیر باید تمام تصرفات گفتاری، رفتاری و تقریری پیامبر موافق شریعت باشد، و معنای حجیت سنت همین است (حکیم، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸).

۱-۲-۳. بررسی و نقد

به نظر می‌رسد در این جا چند مشکل وجود دارد که پذیرش این دیدگاه را سخت و حتی ناممکن می‌سازد:

اول. قیاس سنت با قرآن در این که هر دو منشأ وحیانی دارند و لذا دارای حجیت و اعتبارند، قیاسی مع‌الفارق است. درست است که سنت منشأ وحیانی دارد، اما سؤال این است که ما از کجا به منشأ وحیانی بودن سنت پی می‌بریم؟! قرآن کریم به دلیل ابعاد اعجاز‌آمیزی که دارد، هم وحیانی بودن خود را ذاتاً اثبات نموده و هم رسالت نبوی را تأیید نموده است، درحالی که سنت فاقد چنین ویژگی است و جنبه اعجاز‌آمیز ندارد. پس برای اثبات وحیانی بودن خود نیازمند غیر است و آن غیر تنها قرآن است که از قبل، معجزه بودن و وحیانی بودنش آشکار شده است. بنابراین اثبات وحیانی بودن سنت جز از طریق قرآن قابل اثبات نیست.

همچنین دیدگاه عبدالغنی در مشابهت‌سازی سنت با کتاب‌های آسمانی پیشین مانند تورات و انجیل، در این که هر دو فاقد اعجاز بوده و در عین حال از بستر وحیانی بودن اعتبار و حجیت کسب نموده‌اند، نمی‌تواند راهگشا باشد، زیرا در کتب آسمانی پیشین نیز ابتدا باید رسالت پیامبران با معجزه اثبات گردد تا در مرحله بعد، زمینه پذیرش وحیانی بودن آن کتاب‌ها فراهم گردد!

دوم. ممکن است گفته شود اعتبار سنت به دلیل تکیه بر استدلال و برهان (محتوای

درونی) آن است که در این صورت ذاتاً دارای حجیت خواهد بود (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۲۹۶). پاسخ این است که در مسائل عقلی و تا حدی اخلاقی می‌توان به برهان و استدلال تکیه کرد، اما در مسائل فقهی و احکام که از سنخ تعبدی‌اند، برهان و استدلال عقلی کارایی ندارد. این در حالی است که عمده چالش‌های نوگستری سنت نیز در حوزه احکام است. پس سنت با تکیه بر خود نمی‌تواند از اعتبار و حجیت قرآن بی‌نیاز گردد.

سوم. در خصوص برهان عقلی حجیت سنت که از طریق عصمت پیامبر اثبات گردید، گفتنی است که در این جا هم وابستگی به قرآن وجود دارد، زیرا بر اساس این برهان، ما عصمت را برای پیامبر اثبات می‌کنیم. پس قبل از اثبات عصمت باید نبوت و پیامبری اثبات گردد. نبوت عامه با دلیل عقلی (مانند قاعده لطف) اثبات می‌گردد، اما اثبات نبوت خاصه یعنی نبوت هر پیامبری از جمله پیامبر اکرم(ص)، از طریق معجزه صورت می‌گیرد، و معجزه پیامبر اکرم(ص) هم قرآن است. پس منشأ پیامبری و عصمت پیامبر و در نتیجه سنت، به برکت قرآن است. طرفه این که در وهله اول با قرآن، نبوت و رسالت پیامبر اثبات می‌شود. در مرحله بعد این ادعا مطرح می‌گردد که پیامبر باید معصوم باشد، و در مرحله سوم با عصمت پیامبر اکرم(ص)، سنت ایشان اعتبار می‌یابد، و در مرحله بعد، حجیت سنت سایر امامان معصوم(ع) نیز اثبات می‌گردد. بنابراین وابستگی به قرآن، در برهان عقلی حجیت سنت نیز وجود دارد.

چهارم. دلایل حجیت سنت، مانند همان دلیل عقلی، اثبات می‌کند که اصل سنت اعتبار قابل اعتماد دارد، لکن این قابل اعتماد بودن غیر از حجیت مستقل داشتن است (جبرئیلی جلودار و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۳۷)، یعنی با این دلایل نمی‌توان گستره و قلمرو سنت را نیز اثبات کرد و ادعا نمود که سنت علاوه بر تقریر و تبیین، نوگستری هم دارد! برای مثال، بنابر دلیل عصمت آنچه از پیامبر صادر شده است، اعم از قول، فعل و تقریر، حجیت دارد، اما قلمرو آن را از جهت نوگستری یا تبیین‌گری تعیین نمی‌کند. این در حالی است که در دلایل قرآنی اعتبار سنت، نه تنها نسبت به نوگستری آن ساکت است، بلکه بیشتر قلمرو تبیینی آن را پوشش می‌دهد، مانند آیه تبیین که می‌فرماید: «و بر تو نیز قرآن را نازل کردیم تا آنچه را برای مردم نازل شده است برایشان بیان کنی و باشد که بیندیشند» (نحل/۴۴). در این آیه وظیفه پیامبر که آورنده سنت است، تبیین دانسته شده است.

۳-۳. خاتمیت و نوگستری سنت

یکی از ضروریات دین اسلام خاتمیت پیامبر اعظم (ص) است. آیات قرآن مانند آیه ﴿... وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ...﴾ (احزاب/ ۴۰) و روایات متعددی مانند حدیث منزلت (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۰۸) به این مسئله رهنمون است که محمد (ص) خاتم انبیاست و پس از وی هیچ پیامبری نخواهد بود. رسول عبارت از کسی است که حامل رسالتی از خدای تعالی به سوی مردم باشد، و نبی کسی است که حامل خبری از غیب باشد و آن غیب عبارت از دین و حقایق آن است، و لازمه این حرف آن است که وقتی نبوتی بعد از رسول خدا (ص) نباشد، رسالتی هم نخواهد بود، چون رسالت خود یکی از اخبار و انبای غیب است. وقتی بنا باشد انبای غیب منقطع شود و دیگر نبوتی و نبیی نباشد، قهراً رسالتی هم نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱۶، ص ۱۲۶). پس رسول اخص از نبی است و خاتم انبیا خاتم رسولان نیز خواهد بود. دقت در معنای نبی که عبارت است از فردی که از جانب خداوند خبر می‌آورد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۲) و ختم آن این معنا را می‌دهد که پس از پیامبر اعظم (ص) وحی رسالی منقطع شده است. انقطاع وحی رسالی نفی تشریح را به دنبال دارد. البته این به معنای عدم اتصال به غیب و شهود حقایق ملکوتی، شنیدن سروش غیبی و «خبر شدن» از غیب، که توسط امامان و اولیای الهی صورت می‌گیرد نیست. باب اشراق و الهام بر روی همه کسانی که باطن خویش را پاک کنند باز همواره گشوده است.

«خاتمیت از نظر معارف الهی یعنی ختام، تمام، فصل کامل، فصل کامل که صورت گرفت، دیگر فصل دیگری که مغایر با آن باشد معنی ندارد... ختام، یعنی انسانی از معارف الهی آنچه را که برای بشر مقدور است و امکان دارد که دریابد، دریابد. (اگر انسان کامل باشد) به طوری که آنچه از معارف الهی که ممکن است کشف کند، کشف کرده باشد، در این صورت، این بشر دیگر زمینه برای هیچ پیغمبری بعد از خودش باقی نمی‌گذارد، یعنی آخرین حد معارف همان است که او بیان کرده است. دیگر ماورای آن، معارفی از معارف الهی وجود ندارد که دیگری بعد از او بیاید و بیان کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۶).

اصولاً تفاوت نبی با امام در همین است که امام تشریح کننده نیست و احکام شریعت و حلال و حرام بر او وحی نمی‌شود. امام گنجینه علم نبوی است و نمی‌تواند فراتر از سرچشمه علمش نوآوری داشته باشد.

«امام یعنی کسی که تعلیمات و حقایق اسلامی را از طریق وراثت خوب می‌داند، یعنی پیغمبر آنچه را می‌دانسته است به امیرالمؤمنین گفته است. خالص اسلام در دست حضرت امیر بوده و بعد از او به دست ائمه ما رسیده است. احتیاجی به وحی جدید نیست، امام همان چیزی را که از طریق وحی به پیغمبر رسیده است بیان می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۷).

در حدیثی امام صادق (ع) می‌فرماید: «اما حلال و حرام، پس همه را خدا بر پیامبر نازل کرده و در مورد حلال و حرام بر علم امام چیزی اضافه نمی‌گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶، ص ۹۲). پس خاتمیت نبوت بیانگر خاتمیت دین و بقای احکام برگرفته از قرآن است، به طوری که حتی خود پیامبر اکرم (ص) هم نمی‌تواند در احکام ابدی قرآن تغییری دهد و هیچ انسانی پس از آن صلاحیت تشریح ندارد (احمدی نیک، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵).

با این بیان، می‌توان ادعا نمود نوگستری سنت با خاتمیت قابل جمع نیست. حتی اگر در فرض این که سنت نبوی در تشریح استقلال داشته باشد، دست کم سنت امامان دوازده گانه معصوم (ع) نمی‌تواند تشریح جدید و استقلال داشته باشد، زیرا در این صورت در رتبه وحی خواهد نشست و ماهیت و هدف ختم نبوت را زیر سؤال می‌برد. پس ضرورتاً باید سنت معصومان (ع) را در چهارچوب تبیین قرآن دانست و امامان که از هر گونه خطایی مبراینند، به مثابه معلمان واقعی قرآن، حقایقی را که عموم از درک آن عاجزند از دل قرآن به دست آورده و در اختیار ما گذاشته‌اند. لذا تمسک به آن‌ها موجب هدایت و نجات از گمراهی است. از این رو پایان یافتن سلسله نبوت هرگز به معنای پایان یافتن سلسله امامت نخواهد بود، چرا که تبیین و توضیح این اصول قرآنی و عینیت بخشیدن و تحقق خارجی آن‌ها بدون استفاده از وجود یک رهبر معصوم الهی ممکن نیست.

۳-۴. جامعیت قرآن و نوگستری سنت

یکی از ویژگی‌های دین الهی جامعیت و کمال است و در اصل همین ویژگی رمز

ختم نبوت بوده است. «اسلام به واسطه کمال و کلیت و تمامیت و جامعیتش، به نبوت تشریحی پایان داده است» (مطهری، بی‌تا، ص ۵۱).

ادیان آسمانی قبل از این که دچار تحریف گردند دارای ویژگی جامعیت نسبت به زمان خود بودند و بدیهی است که جامعیت و کمال خود را از وحی الهی و کتاب آسمانی‌شان برگرفته‌اند. به‌عنوان نمونه، شریعت حضرت موسی (ع) جامعیت خود را از تورات گرفته است، زیرا خداوند نسبت به تورات می‌فرماید: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/۱۴۵)؛ «سپس به موسی کتاب (تورات) دادیم برای تمام کردن (نعمت و کرامت) بر کسی که نیکی کرده و نیز شرح و بیان هر چیزی و رهنمونی و بخشایشی، شاید آنان (بنی‌اسرائیل) به دیدار پروردگارشان ایمان آورند»؛ و ﴿وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام/۹۲)؛ «و برای او در آن لوح‌ها از هر چیز پندی و شرح هر چیزی نوشتیم».

البته با توجه به قرینه مقام سخن و تناسب حکم و موضوع، «کل شیء» در این موارد، به معنای هر چیزی است که بیان آن در این کتاب ضرورت داشته است. پس تورات در زمان نزول خود، تفصیل همه مطالبی بود که مردم برای رسیدن به سعادت واقعی خویش بدان نیاز داشتند.

دین اسلام نیز به‌عنوان آخرین دین الهی به دلیل جاودانگی و جهانی بودن، منتهای جامعیت و کمال را دارد. حال جای این سؤال هست که منشأ جامعیت دین اسلام چیست؟ اسلام جامعیت خود را از کجا گرفته است؟ آیا جامعیت دین با جامعیت قرآن نسبت تساوی دارد یا اعم مطلق است؟ اگر اسلام تمام جامعیت خود را از قرآن گرفته باشد، جامعیت دین با جامعیت قرآن یکی بوده و نسبت تساوی وجود دارد، اما اگر دین بیشتر جامعیت خود را از قرآن گرفته باشد و در کنار آن از منابع دیگر مانند سنت هم بهره گیرد، در این صورت نسبت عام و خاص مطلق میان جامعیت دین و قرآن برقرار خواهد بود. یکی بودن جامعیت قرآن و دین متوقف بر این پیش‌فرض هست که ثابت شود: اولاً تمام دین در قرآن آمده است و ثانیاً تمام محتوای قرآن دین است (کریمی، ۱۳۹۰، ص ۳۳). بدیهی است التزام به پیش‌فرض اول منجر به پذیرش دیدگاه قرآنیون می‌گردد که قرآن را

یگانه مصدر تشریح دین می‌دانند و این تفکر از منظر فریقین پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر، مسلم است که اسلام جامعیت خود را از کتاب آسمانی‌اش یعنی قرآن گرفته است. آیات متعددی بر این واقعیت گواه‌اند. به‌عنوان نمونه، در سوره نحل آمده است: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل/۸۹)؛ «و ما این کتاب را که بیانی رسا برای هر چیزی و راهنما و بخشایش و مژده برای مسلمانان است، بر تو فر فرستادیم». همچنین در سوره یوسف بیان می‌دارد: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (یوسف/۱۱۲).

در هیچ کجا چنین ادعایی به دست نمی‌آید که اسلام جامعیتش را از سنت گرفته باشد و سنت هم مانند قرآن جامعیت داشته باشد تا ترکیب جامعیت قرآن و سنت، جامعیت دین را شکل دهد! پس از یک طرف، سنت در جامعیت دین نقش دارد، زیرا دین تنها قرآن نیست! و از طرف دیگر، سنت جامعیت مستقل ندارد. پس باید به دنبال نقش سنت در جامعیت دین بود. چنان‌که پیش از این گذشت، جامعیت دین اسلام به‌طور عمده برگرفته از جامعیت قرآن است. تبیین مفهوم جامعیت قرآن می‌تواند نقش سنت را در جامعیت دین آشکار سازد. «قرآن کتابی است که در تمامی شئون مرتبط با انسانیت انسان مداخله می‌کند، از قبیل معارف مبدأ و معاد، خلق و ایجاد، فضائل عمومی انسانی، قوانین اجتماعی و فردی حاکم بر نوع انسان، قصص و عبرت‌ها و مواعظ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۰).

حال این دخالت فراگیر قرآن آیا از طریق عبارات و ظواهر است یا این‌که تحقق جامعیت قرآن از مسیری فراتر از ظاهر است؟! از آن‌جا که روایات این موضوع تأکید دارند که «علم اولین و آخرین در قرآن هست» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸) و از طرفی، به تعبیر امام صادق (ع) «کتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء...» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۵؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۵۰)، عبارت‌ها و ظواهر قرآن برای فهم عموم هست و عموم مردم هم از ظاهر قرآن وجود تمام علوم را در نمی‌یابند. پس باید جامعیت قرآن را از رهگذر باطن قرآن پی‌جویی کنیم. آیات قرآن دارای گستره معنایی بس وسیع است،

به گونه‌ای که دستیابی به تمامی آن‌ها میسر نمی‌باشد. با وجود چنین ظرفیتی است که توان پاسخگویی به تمام نیازهای حوزه دین در همه زمان‌ها برای قرآن ایجاد شده است (احمدی نیک، ۱۳۹۰، ص ۲۲). این ظرفیت از بستر باطن قرآن محقق می‌شود.

در روایات فراوانی به وجود ظاهر و بطن در قرآن اشاره شده است. برای نمونه، جابر جعفی از امام باقر(ع) نقل می‌کند که «انّ للقرآن بطناً و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲). ظهر قرآن برای همگان قابل درک و فهم است، اما رسیدن به باطن قرآن و فهم تمام ظاهر و باطن قرآن از عهده هر کسی بر نمی‌آید، چنان‌که امام صادق(ع) در ادامه روایت پیشین که عبارات قرآن را برای عموم می‌دانست. در ادامه می‌فرماید: «اشارات برای خواص، لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیاست» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲). پس بخشی از محتوای قرآن که می‌تواند جامعیت آن را نیز شکل دهد، تنها در انحصار عده‌ای خاص هست که بارزترین و کامل‌ترین آن‌ها امامان معصوم(ع) می‌باشند. امام صادق(ع) می‌فرماید: «کسی نمی‌تواند ادعا کند تمام ظاهر و باطن در نزدش جمع شده، مگر اوصیاء» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۸). بنابراین راه تحقق دستیابی به جامعیت قرآن، بهره‌گیری از سنت امامان معصوم(ع) است. پس اگرچه قرآن همه مسائل جزئی را بیان نکرده، اما با معین کردن راهنمایان پاک و توصیه به پیروی از آن‌ها همراه با تلاش و کوشش مستمر، ارائه طریق نموده است و چنین است که قرآن جامعیت دارد و بیانگر همه مسائل مورد نیاز جامعه بشری در همه امور است.

بر این اساس، جامعیت دین از جامعیت قرآن سرچشمه گرفته و جامعیت قرآن در پرتو سنت امامان معصوم(ع) تحقق می‌یابد. امامان معصوم(ع) علمشان را از بطن قرآن گرفته‌اند. امام علی(ع) در پاسخ به این پرسش که آیا از رسول خدا غیر از وحی چیزی وجود دارد، تصریح می‌فرماید: «لا؛ والذی خلق الحبة و براء النسمة الا ان يعطى عبداً فهماً فی کتابه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۱)؛ یعنی «نه! قسم به کسی که دانه را شکافت و جان را آفرید، مگر این که فهم کتابش به بنده‌ای داده شود». این حدیث به تعبیر علامه طباطبایی، بیانگر این است که معارف عجیبی که از مقام علمی امام(ع) صادر شده است و عقل‌ها را متحیر می‌سازد، از قرآن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۷۱).

حال که چنین است، پس می‌توان گفت در معارف سنت چیزی با عنوان نوگستری

نداریم، و بازگشت تمام سنت به قرآن است، به طوری که یا تأکید معارف قرآن هست و یا تبیین و تفسیر و تأویل قرآن محسوب می‌شود، و اگر غیر این باشد که سنت در عرض قرآن، نوآوری داشته باشد، جامعیت دین و قرآن زیر سؤال می‌رود و به نوعی نقص قرآن خواهد بود.

۵-۳. عرضه حدیث بر قرآن

در متون حدیثی شیعه و اهل سنت به مجموعه روایاتی برمی‌خوریم که در لسان اصولیان و فقها به «اخبار عرض» و احادیث «عرضه حدیث بر قرآن» مشهورند. مطابق این روایات که دست کم در شیعه به حد تواتر معنوی یا اجمالی است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۴۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۹۵) قرآن معیار و میزان پالایش حدیث معتبر و نامعتبر می‌باشد. میزان کمی این روایت در منابع شیعه و اهل سنت و زیدیه به ترتیب سی‌وسه، چهارده و شش مورد است (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹).

گرچه رویکرد غالب اهل سنت نسبت به احادیث عرضه مثبت نیست و آن‌ها را از اصل مجعول و ساختگی می‌دانند (نک: نقی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۳) و بسیاری از عالمان اهل سنت به مخالفت با آن پرداختند، مانند شافعی (بی‌تا، ص ۲۲۵)، ابن حزم ظاهری (بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۰) و قرطبی (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۹)، اما این روایات را شیعه پذیرفته است و به عنوان یک مبنای قطعی و قاعده‌ای فراگیر در مباحث مختلف حدیثی، اصول فقه و کلام استفاده شده‌اند. به عنوان نمونه، اصولیان شیعه در مبحث اعتبار خبر واحد و تعارض اخبار به این احادیث پرداخته‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۴۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۴۴).

پیش فرض بنیادی مسئله عرضه حدیث به قرآن و نقد حدیث به وسیله آن، ناهم‌ترازی قرآن و سنت و جایگاه و رتبه پایین‌تر سنت نسبت به قرآن است. در صورتی می‌توان سخن از عرضه حدیث بر قرآن به میان آورد که قائل به تأخر اعتبار سنت نسبت به قرآن باشیم، یعنی قرآن را اصل و حدیث را فرع بدانیم. در فرض همسانی قرآن و حدیث، هر دو در یک سطح‌اند و یکی نمی‌تواند معیار اعتبار دیگری باشد.

نکته دیگری که در کنار همبستگی طولی قرآن و سنت، از فحوای اخبار عرض به دست می‌آید این است که امامان معصوم (ع) در واقع عهده‌دار بیان آن چیزی بودند که در

قرآن آمده است و عموم مردم از دسترسی به آن محروم بودند. همچنین تعالیم اهل بیت (ع) چیزی خارج از قرآن نیست. چنان‌که در متن برخی از احادیث عرضه تصریح شده است به این‌که اصولاً حدیثی که با قرآن موافق نباشد، از پیامبر صادر نشده است: «... فما وافق کتاب الله فأنا قلته وإن لم یوافق کتاب الله فلم أقله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴۲).

علامه طباطبایی بر این باور است که روایات متواتر پیامبر در خصوص تمسک به قرآن و عرضه اخبار به قرآن معنایی ندارد جز آن‌که تمام منقولات پیامبر از قرآن قابل استفاده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۸۵). این مبنا مشکل اختلاف در اخذ معیار موافقت با قرآن یا معیار عدم مخالفت با قرآن را نیز حل می‌کند. توضیح این‌که تمام تعابیر ذکر شده در اخبار عرض به دو دسته برمی‌گردند:

دسته اول: روایاتی که در آن‌ها تعبیر «مخالفت» مطرح شده است، به این معنا که اگر حدیث مخالف قرآن باشد، آن را نپذیرید. مانند روایت امام علی (ع) از پیامبر (ص) که فرمود: «یا ایها الناس لا تمسکوا علی بشیء یخالف القرآن فإنی لا أحلّ إلا ما أحلّ الله و لا أحرم إلا ما حرم الله» (فضل بن شاذان، ۱۳۹۲، ص ۳۱۲).

دسته دوم: روایاتی که در آن‌ها تعبیر «موافقت» آمده است، یعنی موافقت حدیث با قرآن شرط پذیرش است. مانند روایت نبوی که می‌فرماید: «إن الحدیث سیفشو عتی فأعرضوا علی القرآن فما لیس یوافق القرآن فلیس عنی» (فضل بن شاذان، ۱۳۹۲، ص ۳۱۲).

حال سؤال این است که معیار پالایش حدیث، موافقت با قرآن است یا معیار، عدم مخالفت با آن است؟ در روایات عرض تعبیرهای گوناگونی به چشم می‌خورد، از قبیل موافقت با قرآن، عدم مخالفت با قرآن، تصدیق قرآن، وجود یک یا دو شاهد از قرآن، موافقت با حکم کتاب و سنت، شباهت به کتاب و سنت (نک: نوروزی و نقی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۰-۴۴). پرسش مهمی که در این‌جا مطرح است این است که آیا این تعبیرها از یک حقیقت حکایت دارند یا با هم متفاوت‌اند؟ اگر چنین است چه نسبتی با هم دارند؟ ملاک پذیرش حدیث کدام معیار از این‌هاست؟

آنچه از بررسی روایات عرض به دست می‌آید این است که ظاهراً تمام عنوان‌های مطرح شده در روایات به دو تعبیر «موافقت و مخالفت» با قرآن بازمی‌گردد و تعدد تعبیرها برای فهم بهتر همین معناست. در بیشتر این روایات موافقت با قرآن و مخالفت با آن در

مقابل هم ذکر شده است و همین تقابل می‌رساند که دیگر تعبیرها هم به این دو تعبیر بازمی‌گردد (نوروزی و نقی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۰-۴۴). بنابراین نباید میان معیار «موافقت» و «عدم مخالفت» دوگانگی قائل شد! شاهد آن روایاتی است که این تقابل را با هم آورده است، مانند حدیث نبوی که می‌فرماید: «ما جاءكم عنی یوافق کتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم یخالف القرآن فلم أقله» (برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۱).

در واقع، روایات امامان معصوم (ع) که برای ما گزارش شده است، از دو حالت خارج نیست: یا موافق قرآن است که باید پذیرفت و یا مخالف قرآن است که نباید پذیرفت و حالت سومی که نه موافق باشد و نه مخالف، در روایات به آن پرداخته نشده است. این حالت سوم از سوی روایات از یک طرف، و وجود احادیثی که در ظاهر نه موافق قرآن است و نه مخالف آن از سوی دیگر، فقها و محدثان را بر آن داشت تا راه‌حلی برای ارائه دهند.

برای حل این مشکل، اصولیان دیدگاه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند (نک: نوروزی و نقی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۵۲) که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

گروهی بر این باورند که ملاک عدم مخالفت هست و معنای «موافقت» به عدم مخالفت برمی‌گردد. عالمانی مانند شیخ انصاری (۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۵۲)، شهید سید محمدباقر صدر (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۵۸)، میرزا ابوالحسن شعرانی در تعلیقه بر شرح ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۴۶)، امام خمینی (ره) (تقوی اشتهدادی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۶۰) و جعفر سبحانی (۱۴۱۹، ص ۵۵) این دیدگاه را دارند. به‌عنوان نمونه، مرحوم شعرانی می‌نویسد:

«ظاهراً مراد از عدم موافقت با کتاب، مخالفت با آن است، زیرا حدیث از سه صورت خارج نیست: یا مخالف با کتاب است یا موافق با کتاب است و یا این که نه موافق با کتاب است و نه مخالف با آن، به دلیل آن که در برخی روایات مسائلی مطرح شده است که در قرآن از آن‌ها یاد نشده است، نظیر روایت بیانگر خیار مجلس و روایت غسل حائض و نفساء، درحالی که تعبیر «زخرف» و «باطل» در اخبار عرض، فقط روایات مخالف و ناسازگار با قرآن را شامل می‌شود» (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۴۶).

برخی از صاحب‌نظران معتقدند معیار موافقت را برای روایات غیرفقهی و معیار عدم مخالفت را برای روایات فقهی باید در نظر گرفت. علامه طباطبایی در این خصوص بیان می‌کند:

«... کسی که متعرض بحث روایات غیرفقهی می‌شود، در درجه اول باید از موافقت با کتاب بحث کند، آن‌گاه اگر روایتی موافق با ظاهر کتاب بود، همین ملاک برای اعتبار آن کافی است و در این صورت، اگر از صحت سند هم برخوردار بود، این زینتی برای آن به شمار می‌آید، ولی اگر موافق با کتاب نبود، هیچ ارزش و اعتباری ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۱۱).

دیدگاه سوم میان هر دو معیار جمع می‌کند، به این صورت که اگر موضوع روایت در قرآن آمده باشد، باید معیار موافقت را در نظر گرفت، اما اگر موضوع روایت مسائل جزئی و فرعی است که در قرآن نیامده است، باید معیار عدم مخالفت را در نظر گرفت (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱).

چنان‌که مشاهده گردید، این دیدگاه‌ها نمی‌تواند توجیه قانع‌کننده‌ای نسبت به آن بخش از روایات عرضه باشد که صرفاً و منحصرأ معیار موافقت را مطرح نموده‌اند. آنچه در این سه دیدگاه مشکل ایجاد کرده این است که این دیدگاه‌ها مبتنی بر پذیرش حالت سوم یعنی حالت سکوت قرآن نسبت به روایتی خاص می‌باشد، درحالی‌که از اساس و بر طبق اخبار عرضه نباید چنین حالتی را در نظر گرفت. با این حساب، مشکل یادشده با دیدگاه چهارم حل می‌شود.

دیدگاه چهارم: بهترین دیدگاهی که جامع بوده و خالی از اشکال به نظر می‌رسد، نظر فقیه معاصر، آیت‌الله سیستانی است. ایشان برای برون‌رفت از مشکل مزبور، بر دو نکته تأکید دارد: اول این‌که مفاد اخبار عرضه مقایسه حدیث با آیه خاصی نیست. دوم این‌که مراد از «موافقت» موافقت با روح قرآن و اصول مستفاد از قرآن و سنت است (قطیفی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱).

پس با توسعه معنای «موافقت» می‌توان به نوعی دوگانگی موجود در اخبار عرضه را تبیین کرد، به این صورت که حدیث یا موافق با قرآن است و یا مخالف با قرآن و حالت سومی وجود ندارد که نه موافق باشد و نه مخالف. بنابراین اگر موضوع جزئی در روایات

آمده که قرآن نسبت به آن ساکت است، می‌توان آن را بر اساس روح حاکم بر قرآن و اصول کلی برگرفته از آن، مورد سنجش قرار داد و موافقت قرآن را احراز نمود. این رویکرد با مسئله جامعیت قرآن که پیش از این گذشت نیز هماهنگ است.

چنان‌که مشاهده گردید، روایات عرضه هم مؤید این نکته است که سنت، مستقل از قرآن نیست و نمی‌تواند نوگستری داشته باشد، و احادیث گزارشگر سنت یا تأکید محتوای آیات است یا تفسیر و تبیین آیات کتاب الهی. البته باید در این‌جا نگاه وسیع و دید کلی داشت. به‌عنوان نمونه، دیدگاه نوگستری، احکامی مانند بیع معاطات (دادوستد با جابه‌جایی کالا بدون استفاده از لفظ)، بیع فضولی (انجام معامله بدون اذن قبلی فروشنده یا خریدار)، انواع اختیارات (اختیار فسخ معامله)، مضاربه و مواردی از این قبیل را به‌عنوان مصداق نوگستری ذکر کرده است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۵۶۷)، زیرا مدعی است که قرآن نسبت به آن‌ها ساکت است و حکم آن‌ها صرفاً با سنت تشریح شده است، درحالی‌که با دید کلی، این‌گونه موارد هم می‌تواند در زمره تبیین سنت نسبت به قرآن قرار گیرد، یعنی احکام مزبور در واقع، تبیین آیاتی نظیر ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (بقره/۲۷۵)، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده/۱) و ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (نساء/۲۹) می‌باشد. شاهد آن، استناد به این آیات در بحث‌های فقهی موضوعات مزبور است. برای مثال، شیخ انصاری در بحث حلّیت معاطات و بیع فضولی به این آیات استناد می‌کند (شیخ انصاری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۲، ۶۶، ۳۹۴ و ۴۰۶).

طرفه این‌که پیام اخبار عرض بیان این مطلب است که سنت امامان معصوم (ع) صرفاً در چهارچوب قرآن کریم صادر شده است و نمی‌تواند در عرض قرآن چیز جدیدی را در دین ارائه نماید که هیچ ریشه‌ای در قرآن نداشته باشد، بلکه سنت در طول قرآن است و بنابر رسالت تبیینی خود، آموزه‌های وحیانی را ارائه می‌دهد که ممکن است برای ما در ظاهر، قرآن نسبت به آن‌ها ساکت است.

۳-۶. نسخ قرآن به سنت

از آن‌جا که موضوع نسخ حکم شرعی است، نسخ و منسوخ می‌تواند قرآن یا سنت باشد. بنابراین چهار حالت متصور است: نسخ قرآن به قرآن، نسخ قرآن به سنت، نسخ

سنت به سنت، نسخ سنت به قرآن. به اعتقاد شیخ مفید، تمام این اقسام اربعه به حکم عقل جایز است، اما مقتضای دلیل نقل، عدم جواز قسم دوم یعنی نسخ قرآن به سنت است (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۴۳). مراد شیخ از دلیل نقلی، آیات قرآنی است، مانند آیه ۱۵ سوره یونس که طبق آن پیامبر هر گونه دخالت شخصی در تبدیل یا تصرف آیات الهی را از خود نفی می‌کند: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَفَآتِ نَفْسِي إِنَّ أُتِيعُ إِلَّا مَا يَوْحِي إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

قبل از شیخ مفید، شافعی نیز با استناد به همین آیات و این که سنت مفسر و تابع قرآن است و نمی‌تواند ناسخ قرآن باشد، نسخ قرآن به سنت را نفی می‌کند (شافعی، بی‌تا، ص ۱۰۸-۱۱۰).

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که مراد از سنت در این بحث سنت قطعی است نه سنت محکیه غیرقطعی، که اجماع فریقین بر عدم نسخ قرآن با آن حاصل شده است. به نظر می‌رسد حکم این مسئله ارتباط زیادی با موضوع بحث ما دارد. اگر معتقد به هم‌ترازی قرآن و سنت گردیم و برای سنت تشریح مستقل و نوگستری در احکام را قائل باشیم، بدیهی است که این نوع نسخ را جایز بدانیم. اما در صورت اعتقاد به ناهم‌ترازی قرآن و سنت، نسخ کتاب به سنت هیچ مبنایی نخواهد داشت. دیدگاه افرادی مانند شاطبی، رشیدرضا و ابوریه بر این مبنا استوار است (ابوریه، بی‌تا، ص ۴۱). پس اعتقاد به نوگستری سنت لزوماً دچار چالش نسخ قرآن به سنت نیز می‌گردد که اجماع علمای فریقین بر عدم جواز آن است (خویی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۶).

در کنار استدلال به آیات که موافقان و مخالفان به آن پرداخته‌اند، طرف‌داران این پندار، از دو نکته اساسی نباید غفلت بورزند:

نکته اول این که: آنچه موافقان هم تأیید می‌کنند (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۴۶۴)، چنین نسخی در خارج و به صورت عینی واقع نشده است. عدم وقوع چنین نسخی بیانگر این است که فایده عملی و تکلیفی بر این بحث مترتب نخواهد بود، گرچه از حیث نظری می‌توان عدم وقوع آن را قرینه‌ای بر عدم جواز آن نیز دانست.

نکته دوم این که: چنان‌که در تعریف اصطلاحی گذشت، شرط تحقق نسخ عدم

امکان جمع میان حکم سابق و لاحق است. با فرض این شرط، نسخ کتاب با سنت به این صورت خواهد بود که در قرآن حکمی تشریح شود و در سنت حکم مخالف آن صادر گردد، به طوری که قابل جمع نباشند. در این صورت، حکم سنت ناسخ حکم قرآن خواهد بود.

بدیهی است که این حالت، مصداق مخالفت سنت با قرآن است که به موجب اخبار عرض غیرقابل قبول است. پیش از این هم گذشت که محال است سنت قطعی مخالف قرآن باشد و از همین رو حتی موافقان نسخ کتاب با سنت نتوانسته‌اند مصداقی را ارائه دهند که بر آن اتفاق نظر باشد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، نتایج ذیل به دست می‌آید:

به نظر می‌رسد دیدگاه ناهم‌ترازی سنت با قرآن رجحان بیشتری دارد که بر اساس آن، رتبه حجیت سنت پس از قرآن است و امکان ندارد سنت نبوی و امامان معصوم (ع) هم‌ردیف و در عرض قرآن قرار گیرد و استقلال داشته باشد، بلکه سنت در طول قرآن به هدایتگری می‌پردازد.

بر اساس دیدگاه ناهم‌ترازی، سنت در برابر قرآن تنها دو کارکرد خواهد داشت: اول، تقریر و تأکید آموزه‌های قرآن؛ دوم، تبیین و تفسیر قرآن.

کارکرد سوم ادعایی سنت یعنی نوگستری در احکام، عقاید و اخلاق، با چالش‌های جدی مواجه است که با وجود آن‌ها نمی‌توان این کارکرد را پذیرفت. چالش‌هایی مانند ظنی بودن حدیث، وابستگی حجیت سنت به قرآن، عدم هماهنگی با جامعیت قرآن، تعارض با ختم نبوت، منافات با قاعده عرضة احادیث بر قرآن و زمینه‌سازی موافقت با نسخ قرآن به سنت، با وجود این چالش‌ها هیچ مجالی برای پذیرش نوگستری به‌عنوان یکی از کارکردهای سنت باقی نمی‌ماند.

البته باید اعتراف نمود که در عمل به آموزه‌های سنت هیچ تفاوتی میان دیدگاه هم‌ترازی و ناهم‌ترازی سنت و قرآن وجود ندارد و تنها رویکردها متفاوت است، زیرا پس از اثبات حجیت سنت بر اساس هر دو دیدگاه، همه مسلمانان مکلف به اطاعت از

سنت‌اند، با این تفاوت که دیدگاه هم‌ترازی قرآن و سنت، مواردی را که به‌صراحت در قرآن کریم ذکر نشده، با نگاه نوگستری عمل می‌نماید، اما دیدگاه ناهم‌ترازی قرآن و سنت، موارد مزبور را با این نگاه که به‌نوعی تبیین و تفسیر قرآن کریم است عمل می‌کند. در کنار آن نیز می‌توان گفت با اثبات دیدگاه ناهم‌ترازی باید آن دسته از معارف دینی که صراحتاً برگرفته از قرآن کریم است، اولویت بیشتری یابد و در مقابل، مواردی که قرآن کریم نسبت به آن‌ها سکوت نموده و دیدگاه هم‌ترازی آن‌ها را از مصادیق نوگستری می‌داند، اگر مشمول سنت قطعی است، باید به آن‌ها ملتزم بود، اما اگر برگرفته از سنت محکمه و غیرقطعی بود باید با احتیاط بدان‌ها نگریست، و در صورت تعارض قطعی با قرآن، به‌طوری که قابل جمع نباشد، باید بدون هیچ‌گونه هراسی آن را کنار گذاشت.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۳. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن علی احسانی. (۱۴۰۳ق). عوالی اللثالی، (تحقیق: مجتبی عراقی). قم: چاپخانه سیدالشهداء.
۴. ابن‌حزم اندلسی، علی. (بی‌تا). الإحکام فی أصول الأحکام، (تحقیق: احمد شاکر). قاهره: مطبعة العاصمة.
۵. ابوریه، محمود. (بی‌تا). أضواء علی السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث. بی‌جا: نشر بطحاء.
۶. ابوزهره، محمد. (بی‌تا). أصول الفقه. بی‌جا: دار الفکر العربی.
۷. احمدی نیک، سید مهدی. (۱۳۹۰ش). قرآن، گستره معانی و رابطه آن با جاودانگی. مطالعات قرآنی، ۲(۶)، ۱۱-۲۶.
۸. احمدی نیک، سید مهدی. (۱۳۹۱ش). احکام فقهی؛ هم‌سویی با عرف زمان یا فرازمانی؟. آموزه‌های فقه مدنی، ۴(۵)، ۱۷۱-۱۸۸.
۹. احمدی، مهدی. (۱۳۸۷ش). جایگاه سنت در مقام استدلال. مطالعات قرآن و حدیث، ۲(۴)، ۱۷۵-۱۹۸. <https://doi.org/10.30497/quran.2009.983>
۱۰. احمدی، مهدی. (۱۳۹۲ش). عرضه حدیث بر قرآن. قم: دار الحدیث.

۱۱. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۴ق). الفوائد المدنیة. قم: چاپ رحمتی اراکی.
۱۲. الهی بخش، خادم حسین. (۱۴۲۱ق). القرآنون و شبهاتهم حول السنة. طائف: مكتبة الصديق.
۱۳. برقی، احمد بن محمد. (بی تا). المحاسن، (تحقیق میرجلال‌الدین حسینی). قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۳۷۷ش). تنقیح الأصول (تقریرات درس امام خمینی (ره)). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. جبرئیلی جلودار، رقیه؛ حسینی، سید قاسم؛ جبرئیلی جلودار، عبدالله. (۱۳۹۹ش). نقدی بر نظریه استقلال بودن حجیت سنت با تکیه‌گاه بر دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۳(۲۶)، ۲۹-۴۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080417.1399.13.26.2.7>
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). قرآن در قرآن. قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). تسنیم، تفسیر قرآن کریم، (تحقیق علی اسلامی). قم: اسراء.
۱۸. حکیم، سید محمدتقی. (۱۳۹۰ش). الأصول العامة للفقہ المقارن. بی جا: مؤسسه آل‌البت (ع).
۱۹. خضری، محمد. (۱۳۸۹ق). أصول الفقہ. قاهره: مكتبة التجارية الكبرى.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۵ق). البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الزهراء.
۲۱. ذویب، حمادی. (۲۰۱۳م). السنة بین الأصول و التاريخ. بیروت: المركز الثقافی العربی.
۲۲. رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴). المنار. بیروت: دار المعرفة.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ مؤدب، سید رضا؛ نصیری، علی. (۱۳۸۴ش). حدیث‌شناسی؛ قواعد و معیارهای نقد آن، [مصاحبه علمی]. شیعه‌شناسی، شماره ۱۱، ص ۱۱-۳۸.
۲۴. روشن ضمیر، محمدابراهیم. (۱۳۹۰ش). جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی. تهران: سخن.
۲۵. سباعی، مصطفی. (۱۴۰۲ق). السنة ومکاتنها فی التشريع الإسلامی. بیروت: مکتب الإسلامی.
۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ق). الحدیث النبوی بین الروایة والدراية. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۷. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ق). أصول الحدیث وأحكامه. قم: اسماعیلیان.
۲۸. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۳۴۸ش). الذریعة إلى أصول الشریعه، (تحقیق ابوالقاسم گرجی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. شاطبی، ابواسحاق. (۱۴۱۷ق). الموافقات فی أصول الشریعه، (تحقیق ابوعبیده مشهور بن حسن). بی جا: دار ابن عفان.
۳۰. شافعی، محمد بن ادريس. (بی تا). الرسالة. (تحقیق احمد محمد شاکر). بیروت: مكتبة العلمیه.
۳۱. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۹ق). إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول، (تحقیق أحمد عزو عنایة). دمشق: دار الکتب العربی.
۳۲. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). المكاسب. قم: اسماعیلیان.
۳۳. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

۳۴. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). التذکره بأصول الفقه، (تحقیق شیخ مهدی نجف و دیگران). بیروت: دارالمفید.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی.
۳۶. عبدالغنی، عبدالخالق. (۱۴۰۶ق). حجیة السنة. قاهره: دار الوفاء.
۳۷. عتر، نورالدین. (۱۹۹۷م). منهج النقد فی علوم الحدیث. دمشق: دار الفکر.
۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: نشر اسلامی.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی، (تحقیق سید هاشم رسولی). تهران: مکتبه العلمیة الإسلامیة.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین، (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). بی‌جا: دار الهجره.
۴۱. فضل بن شاذان ازدی. (۱۳۹۲ش). الايضاح، (تحقیق میر جلال‌الدین حسینی). تهران: دانشگاه تهران.
۴۲. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصافی. قم: الهادی.
۴۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۴. قطیفی، سید عدنان. (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الأصول، (تقریرات درس آیت‌الله سیستانی). قم: دفتر آية‌الله‌العظمی سیستانی.
۴۵. قمی، میرزا ابوالقاسم. (بی‌تا). قوانین الأصول. چاپ سنگی.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۹ش). الکافی، (تحقیق علی‌اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۴۷. مازندرانی، ملا صالح. (۱۴۲۱ق). شرح اصول الکافی، (تحقیق میرزا ابوالحسن شعرانی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. مامقانی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). مقياس الهداية فی علم الدراية، (تحقیق محمدرضا مامقانی). قم: دلیل‌ما.
۴۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار. بیروت: الوفاء.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.
۵۱. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). ختم نبوت. تهران: صدرا.
۵۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). أصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۳. مهدوی راد، محمدعلی. (۱۴۰۰ش). آفاق سنت. تهران: سمت.
۵۴. نصیری، علی. (۱۳۸۶ش). رابطه متقابل کتاب و سنت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۵. نقی‌زاده، حسن؛ مرتضوی، سید محمد؛ نوروزی، مجتبی. (۱۳۹۳ش). نقد دیدگاه مخالفان احادیث

- عرض در اهل سنت، علوم قرآن و حدیث، ۴۶(۹۲)، ۱۳۱-۱۵۹.
<https://doi.org/10.22067/naqhs.v46i1.11988>
۵۶. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق). مستدرک سفینه البحار. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۷. نوروزی، مجتبی؛ نقی‌زاده، حسن. (۱۳۸۹ش). مفهوم‌شناسی موافقت و مخالفت حدیث با قرآن. علوم حدیث، ۱۵(۵۵)، ۳۷-۶۰.
۵۸. هاشمی شاهرودی، سید علی. (۱۴۱۹ق). دراسات فی علم الأصول، (تقریرات درس آیت‌الله خویی). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.



Literary Analysis and Critique of the Translations of the “Aiqaztani li-Mahabbatik” in the **أَيْقَظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ** Phrase Sha‘baniyya Supplication

Ali Khayyat¹ | Seyed Ali Sajjadizadeh² | Saleh Vazirizadeh³

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.khayyat@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: sajjadizadeh@razavi.ac.ir
3. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: saleh.vazirizadeh@razavi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 26 November 2024

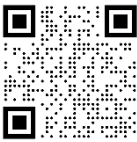
Revised: 11 January 2025

Accepted: 13 May 2025

Available Online: 18 May 2025

Keywords:

Love, Divine Love,
Sha‘baniyya Supplication,
أَيْقَظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ (Aiqaztani li-
Mahabbatik), Translation.



The Sha‘baniyya Supplication is among the prayers highly regarded by all the infallible Imams (pbut), and its numerous monotheistic and mystical teachings have attracted the attention of scholars of gnosis. Among these teachings is “the love between God and His servants,” which is reflected in phrases such as “Aiqaztani li-Mahabbatik.” Based on the principles and rules of textual understanding and the mental presuppositions of the audience, there are multiple possibilities for translating this phrase. Accordingly, commentators and translators have each interpreted this phrase differently. This divergence of opinion arises from the multiple meanings of the preposition “li-”, the various semantic and morphological possibilities of “mahabbah,” and the two possible types of genitive construction in “mahabbatik.” The diverse interpretations by translators and commentators prompted us to systematically examine these possibilities using a descriptive-analytical method. The final result, based on the causal meaning of the preposition “li-” and the objective genitive construction in “mahabbatik,” yields the meaning: “You awakened me so that I may love You” for the phrase “Aiqaztani li-Mahabbatika.” Based on this, existing translations of this phrase are critiqued and reviewed.

Cite this article: Kharaghani, H.; Parvin, N.; Moein, J. (2023). Analysis of Textual Cohesion Elements in the Supplication of Makārim al-Akhlāq by Imam Sajjād (pbuh). *Hadith Doctrines*, 7(14), 79-102. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6543.1230>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



واکاوی ادبی و نقد ترجمه‌های گزاره «أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ»

در مناجات شعبانیه

علی خیاط^۱ | سید علی سجادی‌زاده^۲ | صالح وزیریزاده^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.khayyat@razavi.ac.ir
۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: sajjadizadeh@razavi.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: saleh.vazirizadeh@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مناجات شعبانیه از دعا‌های مورد توجه همه امامان معصوم (ع) بوده که وجود آموزه‌های متعدد توحیدی و عرفانی در آن، نظر اهل معرفت را به خود جلب کرده است. از جمله این آموزه‌ها، «محبت خدا و بندگان» است که از عباراتی مانند «أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ» به دست می‌آید. مبتنی بر اصول و قواعد فهم متون و ارتکاز ذهنی مخاطب، احتمال‌های متعدد در ترجمه این عبارت وجود دارد که بر اساس آن، شارحان و مترجمان، هر کدام این عبارت را به گونه‌ای معنا کرده‌اند. این اختلاف نظر ناشی از تعدد معانی حرف «لام»، وجود احتمال‌های متفاوت در ساختار صرفی-معنایی «مَحَبَّة» و وجود دو احتمال در نوع اضافه مصدر به مضاف‌الیه خود در ترکیب «مَحَبَّتِكَ» است. برداشت‌های متعدد مترجمان و شارحان از این عبارت ما را بر آن داشت تا با فهم روشمند و با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی احتمال‌های مربوط پردازیم. نتیجه نهایی بر تفسیری بودن حرف «لام» و اضافه به مفعول بودن ترکیب «محببتک»، معنای «مرا برای محبت ورزیدن به خودت بیدار کردی» را برای عبارت «أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ» به دست می‌دهد که مبتنی بر آن، نقد و بررسی ترجمه‌های موجود از این عبارت صورت گرفته است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۹/۰۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۰/۲۲

تاریخ پذیرش:

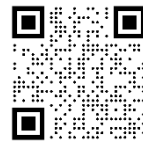
۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۲/۲۸

کلیدواژه‌ها:

محبت، محبت الهی، مناجات شعبانیه، أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ، ترجمه.



استناد: خیاط، علی؛ سجادی‌زاده، سید علی؛ وزیریزاده، صالح. (۱۴۰۲). واکاوی ادبی و نقد ترجمه‌های گزاره «أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ» در مناجات شعبانیه. آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۴)، ۷۹-۱۰۲. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6543.1230>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

دعا مظهر تمام‌نمای عبودیت، خاکساری و عبادت در پیشگاه حضرت الوهیت است. دعا و التجا به درگاه حق در میان عبادات چون نگینی درخشانده خودنمایی می‌کند و به مثابه مغزی، محور و ریسمان دانه‌دانه‌های سایر مناسک و عبادات است؛ «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ وَلَا يَهْلِكُ مَعَ الدُّعَاءِ أَحَدٌ» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷، ص ۱۸).

در میان ادعیه مأثور، «مناجات شعبانیه» امتیاز ویژه‌ای دارد، چه انشای امیرمؤمنان علی(ع) است که رادمردی است در اوج بلاغت و در قله معرفت و عابدی است بسیار اهل دعا: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا دَعَاءً» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۰۴). به علاوه، این مناجات شریف مورد عنایت همه امامان معصوم(ع) بوده که اهمیت آن را دوچندان می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۹۷).

مناجات شریف شعبانیه در بسیاری از جوامع روایی و کتب ادعیه نقل شده است (ابن‌طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۹۸؛ سماهیجی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۷). با وجود تلاش‌هایی که در صحت‌سنجی سندی این مناجات شده (شفیعی، ۱۳۷۶)، اما در مورد اعتبار این مناجات باید گفت: نخست، این دعا مصداق روشنی از حدیث «مقبول» نزد علماست (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵۴). اقبال و پذیرش علما و شهرت حدیث، جبران نقصان و ضعف احتمالی در سند را می‌کند. دوم، بلندای معنا و مضامین عالی این مناجات بهترین گواه بر صدور آن از چشمه‌سار عترت معصومان(ع) است. بر این اساس، بزرگان علما بر اهمیت و رفعت معارف این مناجات تأکید ویژه دارند. علامه مجلسی بر جلالت قدر و دربردارندگی آن بر مفاهیم عالی صحنه گذاشته است (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۵۰). امام خمینی(ره) با تجلیل فراوان از این مناجات، فهم عمق مسائل آن را سهل ممتنع می‌داند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۴۵۷). استاد شهید مطهری نیز با توضیح درباره این دعا به علو مضمون آن اشاره کرده و آن را معرف روح‌نیش در اسلام دانسته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۷۳۳).

شایان توجه این‌که، در بسیاری از متون دینی، اعم از آیات، روایات، و به‌ویژه در ادعیه و زیارات، گاه دو یا چند احتمال وجود دارد که شاید بسیاری از مترجمان یا مفسران یا

اصلاً به تمام آن احتمالات توجه نداشته‌اند و صرفاً اولین احتمال به ذهن رسیده را مطرح کرده‌اند و یا در صورت توجه به احتمالات، بدون مرجحی علمی یکی از احتمالات را مختار خود قرار داده‌اند. البته ممکن است نام این کار را ذوق علمی یا تبادر و ارتکاز علمایی گذاشت، و چه بسا در بسیاری از موارد با واقع نیز همراستا قرار بگیرد، اما عدم اهتمام علمی و پیمودن فرایندی روشمند، گاه باعث خطا و احیاناً انحرافی ناصواب می‌گردد.

عبارت «أَيَقُضُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» که در یکی از فرازهای مناجات شعبانیه آمده است: «إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقِلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتِ أَيَقُضُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» به‌طور مستقل مورد توجه برخی شارحان قرار گرفته است.

معانی مختلف حرف «لام»، وجود احتمالات در ساختار صرفی - معنایی «مَحَبَّت» و وجود دو احتمال در نوع اضافه مصدر به مضاف‌الیه خود در ترکیب «مَحَبَّتِكَ»، عوامل پدیدآورنده احتمالات مختلف معنایی در عبارت «أَيَقُضُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» گردیده است.

این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که معنای مناسب حرف «لام» برای عبارت «أَيَقُضُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» چیست؟ نوع اضافه در ترکیب «مَحَبَّتِكَ» فاعلی است یا مفعولی؟ چه شواهد و قراینی برای ترجیح احتمال برتر در بین وجوه متعدد وجود دارد؟ سیاق فراز مورد نظر و فرازهای پیرامون آن، چه کمکی به فهم عبارت مورد بحث می‌کند؟ و در نهایت، مراد از تعبیر «أَيَقُضُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» چیست؟

بر این اساس، در این مقاله ابتدا با بررسی مفردات و تحلیل صرفی - معنایی، مفهوم صحیح و مناسب «ایقاض» و «محبت» بیان می‌گردد. آن‌گاه با دقت در معانی حرف «لام» و بررسی احتمالات ترکیب اضافی «محبتک»، احتمال اقوی در این عبارت به دست داده می‌شود و در انتها نیز برخی از ترجمه‌ها را به بوته نقد خواهیم نهاد.

پیشینه پژوهش

ترجمه‌ها، مقالات و شروح متعددی در رابطه با مناجات شعبانیه به تحریر درآمده است. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف. شکوه نجوا (شرحی بر مناجات شعبانیه و مناجات المریدین) اثر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۲). نویسنده در این نوشتار به‌خوبی به تبیین عبارات و مسائل مربوط به

آن و پاسخ به برخی شبهات مرتبط همت گمارده است.

ب. نجوای عارفانه (شرح مناجات شعبانیه)، اثر محمدباقر تحریری (۱۳۹۸). این اثر ضمن توضیح و بیان معارف مناجات در عبارت مورد بحث (أَيَّقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ)، به تبیین واژگان و وجوه مختلف پرداخته است.

ج. شرح مناجات شعبانیه، اثر محمد محمدی گیلانی (۱۳۷۳). این شرح در رابطه با فراز مورد بحث به بیان جوانب لازم در مسئله محبت، به خوبی پرداخته است، اما از بررسی وجوه و احتمالات مختلف در تعبیر «أَيَّقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» و حتی اشاره به آن‌ها خالی است.

د. «شرح مناجات شعبانیه»، اثر سید محمود طاهری (۱۳۸۶). این شرح با استفاده از احادیث، اشعار و حکایات، به صورت مختصر به توضیح عبارات مناجات پرداخته است، منتها مانند سایر نگاه‌ها از بررسی وجوه مختلف در تعبیر «أَيَّقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» خالی است.

ه. (تقریر و بررسی بخشی از مناجات شعبانیه)، نوشته علی حیدر نژاد (مجله علمی تخصصی علوم انسانی و اسلامی در هزاره سوم، ص ۱۴۸ (دوره ۸، شماره ۴، تابستان ۱۴۰۳)). در این نوشتار سعی شده با بررسی تحلیلی و ادبی عبارات بخشی از این دعا، به نکات ویژه آن پرداخته شود و روح کلمات و معانی بیان شده از حضرات معصوم (ع) به دقت فهمیده شود. اما در آن، عبارت «أَيَّقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» بررسی نشده است.

و. «در محضر مناجات شعبانیه»، نوشته عباس حیدرزاده (۱۳۹۰). (فصلنامه پیام، تابستان ۱۳۹۰ - شماره ۱۰۶). در این نوشتار با بهره‌گیری از آیات و احادیث و توصیه‌های عرفانی بزرگان، به برشمردن آثار و برکات تضرع به درگاه خدای سبحان و ... پرداخته شده است. این مقاله نیز از تحلیل معنایی فراز «أَيَّقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» خالی است.

ز. «سبک بندگی با الهام از مناجات شعبانیه»، اثر علی رهبر (۱۳۹۲). (مجله قرآنی کوثر، نیمه دوم بهار و نیمه اول تابستان ۹۲ - شماره ۴۶). در این نوشتار تنها به بررسی واژه‌های هدایت، عزت و ذلت، عوامل عزت و ذلت و ... پرداخته شده است.

ح. «تبیین مراحل معرفت به ذات الله بر اساس فرازی از مناجات شعبانیه»، اثر محسن فاطمی (۱۳۹۹). (مجله مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، دوره ۴، شماره ۶ (بهار و تابستان ۱۳۹۹)). در

این نوشتار به تبیین مراحل عرفان به ذات با عنایت به فرازی، غیر از فراز مورد بحث، از مناجات شعبانیه پرداخته شده است.

آنچه روشن است تمرکز بر یک فراز و عبارت از مناجات شعبانیه و دقت در فهم معنای صحیح آن در بین وجوه احتمالی، چیزی است که جای خالی آن در این جستارهای علمی نمایان است. البته در این میان شرح استاد مصباح یزدی بر این مناجات (شکوه نجوا) دقت و حوصله بیشتری در واکاوی و انتقال مفاهیم دعا داشته است. این شرح در رابطه با فراز و عبارت مورد بحث احتمالاتی را بررسی کرده است. ولی این تلاش‌ها آن‌طور که شایسته و بایسته است، به تمام جوانب نپرداخته و از بیان برخی نکات خالی است.

۱. بررسی محتوایی عبارت «أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ»

اکنون به بررسی عبارت «أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ» در فراز ذیل از مناجات شعبانیه می‌پردازیم؛

«إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقِلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتِ أَيَقُطَّنِي لِمَحَبَّتِكَ وَكَمَا أَرَدْتُ أَنْ أَكُونَ كُنْتُ فَشَكَرْتُكَ بِإِدْخَالِي فِي كَرَمِكَ وَ لِتَطْهِيرِ قَلْبِي مِنْ أَوْسَاحِ الْعُقَلَةِ عَنْكَ».

۱-۱. ایفاظ در لغت

ماده «ی ق ط» یک بار در قرآن کریم ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ﴾ (کهف / ۱۸) در قالب «ایقاظ»، جمع «یَقُطُّ» به معنای بیدار (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۳) در مقابل تعبیر «رُقُود» جمع «راقد» به معنای فردی که کمی خوابیده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۶۲) آمده است. «یَقُظَه» نیز در مقابل «نوم»، در لغت دیده می‌شود (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۱). برخی از واژه‌شناسان اصل و ریشه ماده «ی ق ط» را به معنای «آگاهی و توجه» دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۲۶۲). بنابراین «ایقاظ» که مصدر باب افعال است به معنای «بیدار کردن از حال خواب» یا «آگاه کردن از حال غفلت» است. البته احتمال دارد معنای دوم معنای ثانوی این ماده باشد.

۱-۲. تحلیل صرفی - معنایی «حُب» و «مَحَبَّة»

در مورد اصل و ریشه ماده «ح ب ب» (به معنای دوستی) گفتنی است که این ماده از

واژه «حَبَّة» (دانه) مشتق شده است، به این بیان که دوستی در لغت عرب از «حَبَّة القلب» گرفته شده است و حَبَّة القلب به مرکز و وسط قلب گفته می‌شود (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱) که از جهت کوچکی به دانه (حَبه) تشبیه شده است، و چون میل به چیزی، از مرکز قلب نشئت می‌گیرد، لذا به دوستی و عشق «حَب» و «مَحَبَّة» اطلاق شده است (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۹۵). بنابراین محبت را چنین تعریف کرده‌اند: «میل طبع انسان به چیزی است که لذت‌بخش است» (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۸).

اما واژه «حُب» در لغت عرب غالباً به‌عنوان مصدر (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۰؛ واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۴۶)، به معنای «دوست داشتن» و گاهی به‌عنوان اسم مصدر (ابن‌اثیر ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۲۶؛ به نقل از واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۴۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۱) به معنای «دوستی» آمده است. واژه «مَحَبَّة» نیز در لغت به معنای دوستی و دوست داشتن، غالباً به‌عنوان مصدر (ابن‌سکیت، ۱۸۹۷، ص ۴۶۴؛ به نقل از واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۳۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۴) و گاهی اسم مصدر به کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ابن‌سیده، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۵۴۲؛ به نقل از واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۴۰). برخی نیز «محبه» را فقط اسم مصدر دانسته‌اند (کشمیری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۳). البته چون اسم مصدر بر این وزن (مفعل) نمی‌آید، باید گفت علی‌القاعده «محبه» مصدر میمی است.

اگر «حُب» و «مَحَبَّة» را مصدر بگیریم، چنان‌که غالباً مصدر گرفتند، در مورد تفاوت معنایی آن دو می‌توان گفت: در «مَحَبَّة» که مصدر میمی است، زیادتی معنایی (علاوه بر اصل حدث) نسبت به «حُب» که مصدر اصلی است وجود دارد و آن عبارت است از «نهایت و آخر شیء» (کشمیری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۴). بنابراین معنای «مَحَبَّة» «نهایت و اوج دوستی» خواهد بود و این همان چیزی است که در ادب فارسی از آن به «عشق» تعبیر می‌شود. بر این اساس، معنای عبارتی مانند «أَبْقَطْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» این خواهد بود که «مرا برای نهایت و اوج محبت خودت بیدار نمودی». شایان ذکر است که در زبان فارسی نیز «حُب» و «مَحَبَّة» هر دو به معنای «دوست داشتن، مهربانی، لطف و...» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷؛ معین، ۱۳۶۲، ذیل ماده).

۳-۱. معانی مناسب حرف «لام» در عبارت «أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ»

در کتب ادبی معانی متعددی برای «لام جارّه» بیان شده است (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۸). از معانی مطرح شده برای حرف «لام»، مواردی که در نگاه اول می‌تواند در تعبیر «أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» صحیح به نظر بیاید عبارت‌اند از: «لام تبلیغ»، «لام صیورت» و «لام تعلیل». اکنون به بررسی هر کدام در تعبیر «أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» می‌پردازیم.

«لام تبلیغ»: در تبیین معنای تبلیغ برای لام گفته‌اند: «التبليغ أى إيصال المعنى إلى مجرورها» (بدیع یعقوب، ۱۹۸۸، ص ۵۶۳) و این معنا را مخصوص لامی می‌دانند که بعد از ماده «قول» یا آنچه در معنای آن (مانند اذن و فسر) هست، بیاید (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۳). چنان که روشن است، این معنا مناسب عبارت مورد بحث نیست.

«لام صیورت»: به این لام، لام عاقبت و مآل (نتیجه) نیز می‌گویند و آن لامی است که دلالت می‌کند بر این که مابعد لام برخلاف انتظار و میل فاعل، نتیجه فعل گردیده است، مانند از آب گرفتن خانواده فرعون حضرت موسی (ع) را با این هدف که او را فرزند خوانده خود قرار دهند تا موجب گرمی و شادی خانه آن‌ها شود، لکن به خلاف میل و انتظار آن‌ها او دشمن و موجب حزن آنان گردید: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ (قصص ۸/ صفائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۱). با این توضیحات روشن است که این معنا نیز مناسب عبارت مورد بحث نمی‌باشد.

بنابراین از میان این معانی، آنچه مناسب با عبارت مورد بحث «أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» است معنای «تعلیل» است که دلالت می‌کند بر وقوع فعل سابق به جهت و علت مجرور لام، مانند قول پیامبر (ص): «و أَحَبُّوا أَهْلَ بَيْتِي لِحَبِّي»؛ دوست بدارید اهل بیت من را به جهت و علت دوستی من (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۹؛ صفائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۷).

لذا معنای عبارت «أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» در نظر ابتدایی عبارت می‌شود از: «بیدارم کردی به جهت و علت محبتت». اما برای رسیدن به معنای دقیق عبارت باید در معنای «تعلیل» قدری تأمل کرد.

۳-۱-۱. مفهوم علت

واژه «علت» در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص به کار می‌رود. مفهوم

عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است، هرچند برای تحقق آن کافی نباشد. مفهوم خاص علت نیز عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹). در تقسیمی معروف، علت را به چهار قسم تقسیم می‌کنند: یکی «علت مادی یا عنصری» که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می‌ماند، مانند عناصر تشکیل‌دهنده گیاه. دوم «علت صوری» که عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می‌آید و منشأ آثار جدیدی در آن می‌گردد، مانند صورت نباتی. این دو قسم، از اقسام علل داخلی‌اند و مجموعاً وجود معلول را تشکیل می‌دهند. سوم «علت فاعلی» است که معلول از آن پدید می‌آید، مانند کسی که صورت را در ماده ایجاد می‌کند. چهارم «علت غایی» است که انگیزه فاعل برای انجام دادن کار می‌باشد، مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن کارهایش را انجام می‌دهد. این دو قسم اخیر از اقسام علل خارجی به‌شمار می‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۵).

ظاهراً در عبارت «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» تعلیل در لام ناظر به علت صوری نیست، چون اصلاً «محبت» امری معقول و غیرمادی است و صورت و شکلی برای آن متصور نیست. محبت علت فاعلی نیز برای ایقاظ نیست، چون در عبارت «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» فاعل ایقاظ در فعل مشخص است و با ضمیر بارز بیان گشته است که خدای متعال باشد. محبت علت مادی نیز نمی‌باشد، چون جزء عناصر تشکیل‌دهنده ایقاظ نیست. پس در عبارت «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» تعلیل در لام، ناظر به «علت غایی» خواهد بود.

علت غایی برای هر شخصی همان چیزی است که در آغاز کار در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۳۵). البته واژه «غایت» گاهی به معنای منتهی‌الیه حرکت به کار می‌رود و نباید آن را با غایت به معنای مقصود از انجام کار اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل، تلازمی با غایت بالذات حرکت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۳۸).

بنابر مطالب گفته شده، معنای تعبیر «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» چنین خواهد شد: «مرا بیدار و متنبه کردی برای غایت و هدف محبت و دوستی‌ات».

حال این پرسش مطرح می‌شود: منظور از این دوستی، آیا محبت خداوند به بنده‌اش

می‌باشد یا محبت بنده نسبت به خداوند؟ برای پاسخ به این پرسش باید نوع اضافه در تعبیر «مَحَبَّتِکَ» بررسی شود.

۴-۱. احتمالات تعبیر «مَحَبَّتِکَ»

در ترکیب اضافی «مَحَبَّتِکَ» مصدر به ضمیر کاف اضافه شده است. در این که مرجع ضمیر به خداوند متعال بازمی‌گردد تردیدی نیست، اما این که کاف در «مَحَبَّتِکَ» معنای فاعلی دارد یا مفعولی، جای تأمل است. در وهله اول، دو احتمال به ذهن متبادر می‌شود. احتمال اول این است که «کاف» فاعلی باشد، یعنی تعبیر «مَحَبَّتِکَ» به معنای «مَحَبَّتِکَ ایای» است، یعنی «دوست داشتن خدا بنده را». احتمال دوم این است که «کاف» مفعولی باشد، بنابراین تعبیر «مَحَبَّتِکَ» به معنای «مَحَبَّتِی ایاک» خواهد بود، یعنی «دوست داشتن بنده خدا را».

هر یک از دو معنا از نظر ادبی و معنایی می‌تواند درست باشد، اما در گزینش هر یک از دو احتمال، برای این که دچار ترجیح بلامرجح نشویم، باید چاره‌ای اندیشید. ابتدا به بررسی تعبیر «مَحَبَّتِکَ» در عباراتی مشابه در سایر ادعیه مؤثر می‌پردازیم.

۴-۱-۱. بررسی عبارات مشتمل بر تعبیر «مَحَبَّتِکَ»

در ادعیه مؤثر عبارات متعددی مشتمل بر تعبیر «مَحَبَّتِکَ» وجود دارد. با تأمل در این موارد درمی‌یابیم که هر دو احتمال فاعلی یا مفعولی بودن ضمیر «کاف» در «مَحَبَّتِکَ» موارد متعدد دارد. البته باید گفت در اکثر موارد، قرینه یا قرآینی یافت می‌شود که تکلیف فاعلی یا مفعولی بودن «کاف» را روشن کند.

برای نمونه فرازی که ضمیر، فاعلی باشد، این عبارت را بنگرید: «اللَّهُمَّ وَ مَا وَصَفْتُكَ مِنْ صِفَةٍ، أَوْ دَعَوْتُكَ مِنْ دُعَاءٍ، يُوَافِقُ ذَلِكَ مَحَبَّتَكَ وَ رِضْوَانَكَ وَ مَرْضَاتَكَ، فَأُحِبُّنِي عَلَى ذَلِكَ، وَ أَمْنِي عَلَيْهِ وَ مَا كَرِهْتَ مِنْ ذَلِكَ فَخُذْ بِنَاصِيَتِي إِلَى مَا تُحِبُّ وَ تَرْضَى» (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۱۴۳). در این فراز از دعا به قرینه تعابیر «رِضْوَانَكَ» و «مَرْضَاتَكَ» که هر دو مصدرند و قطعاً ضمیر کاف در آن‌ها فاعلی است و همچنین به قرینه مقابله «مَحَبَّتَكَ» با عبارت «وَ مَا كَرِهْتَ مِنْ ذَلِكَ»، این نتیجه حاصل خواهد شد که ضمیر «کاف» در «مَحَبَّتِکَ» نیز فاعلی است.

برای نمونه ضمیر مفعولی نیز به این عبارت اشاره می‌کنیم: «إِلَهِي قَلْبٌ حَشَوْتُهُ مِنْ مَحَبَّتِكَ فِي دَارِ الدُّنْيَا كَيْفَ تَطَّلِعُ عَلَيْهِ نَارٌ مُخْرِقَةٌ فِي لُطْيٍ» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۲). در این فراز با عنایت به این که سخن از قلب انسان است، روشن است که منظور محبت بنده به خداوند است، چه قلب بندگان جایگاه محبت بنده به محبوب است، چنان که در حدیث وارد شده است: «كَيْفَ يَدَّعِي حُبَّ اللَّهِ مَنْ سَكَنَ قَلْبَهُ حُبُّ الدُّنْيَا؟» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۳). از این حدیث و امثال آن روشن می‌شود که جایگاه محبت قلب انسان است.

اما در موارد محدودی نیز برای تعیین فاعلی یا مفعولی بودن ضمیر «کاف» در تعبیر «مَحَبَّتِكَ»، یا قرینه نداریم یا برای هر دو احتمال، قرینه وجود دارد. به‌عنوان نمونه، این عبارات را بنگریم: «اللَّهُمَّ وَأَسْتَغْفِرُكَ لِكُلِّ ذَنْبٍ ظَلَمْتُ بِسَبَبِهِ وَلِيًّا .. أَوْ تَكَلَّمْتُ فِيهِ بِغَيْرِ مَحَبَّتِكَ، أَوْ نَهَضْتُ فِيهِ إِلَى غَيْرِ طَاعَتِكَ، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَاعْفُزُهُ لِي يَا خَيْرَ الْغَافِرِينَ» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۱۶۴).

در این فراز هر دو احتمال فاعلی یا مفعولی بودن ضمیر «کاف» به نظر صحیح می‌آید، بدون این که قرینه‌ای یکی از آن دو احتمال را معین نماید. در عبارت «تَكَلَّمْتُ فِيهِ بِغَيْرِ مَحَبَّتِكَ» بر اساس فاعلی بودن ضمیر «کاف» ترجمه عبارت چنین می‌شود: «به‌خاطر آن (گناه) سخن از غیر محبت تو (به خلق، یا به خودم) راندم». بر اساس مفعولی بودن ضمیر «کاف» نیز ترجمه چنین خواهد بود: «به‌خاطر آن (گناه) سخن از غیر محبت (خود به) تو راندم». بنابراین مشاهده می‌شود ظاهراً در این عبارت قرینه روشنی بر انتخاب یکی از دو احتمال به نظر نمی‌رسد.

نمونه دیگر در این مورد این عبارت است: «إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَوَلَايَتِكَ، وَأَخْلَصْتَهُ لِرُؤُوكَ وَمَحَبَّتِكَ» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۳).

عبارت «أَخْلَصْتَهُ لِرُؤُوكَ وَمَحَبَّتِكَ» نیز بر اساس دو احتمال فاعلی یا مفعولی بودن ضمیر «کاف» قابل ترجمه است. اگر «کاف» را فاعلی معنا کنیم، این گونه می‌توان ترجمه کرد: «او را برای این که دوستش بداری، خالص گرداندی»، و اگر «کاف» را مفعولی بدانیم، ترجمه چنین خواهد بود: «او را برای این که دوستدار تو شود خالص کردی». در این مورد نیز قرینه روشنی بر انتخاب یکی از دو احتمال به نظر نمی‌رسد.

نتیجه بررسی تعبیر «مَحَبَّتِكَ» در ادعیه مأثور این می‌شود که در ترجمه و تبیین این تعبیر، ابتدا باید قراین بررسی شود، که البته غالباً قراینی بر انتخاب یک احتمال یافت می‌شود. اما در مواردی که قرینه روشنی یافت نشود یا معارض داشته باشد، چند گونه می‌توان رفتار کرد: ابهام را در ترجمه نیز انتقال داد؛ به اصل و قاعده ادبی، در صورت وجود مراجعه کرد؛ به تبادل ذهنی و ذوق ادبی اکتفا نمود؛ هر دو احتمال را منعکس کرد. اکنون به بررسی شواهد و قراین در مورد عبارت مورد بحث (أَيَقُطُّنِي لِمَحَبَّتِكَ) می‌پردازیم.

۲-۴-۱. بررسی احتمال اول: «فاعلی» بودن «کاف» در عبارت «أَيَقُطُّنِي لِمَحَبَّتِكَ»

بنابر فاعلی بودن ضمیر «کاف» در عبارت «أَيَقُطُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» معنای آن چنین می‌شود: «مرا به خاطر محبتی که (به من) داری (از خواب غفلت و معصیت) بیدار نمودی». توضیح این که، خدایا چون تو مرا دوست داری، مرا به اسباب مختلف (مانند عقل و فطرت و هادیان) از خواب غفلت بیدار نمودی تا در مسیر بندگی و ترک معصیت تو گام بردارم. این محبت تو به من است که سرمایه بنده گشته است تا از فقر معنوی نجات یابد و در سایه غنای ربوبی آرام گیرد.

۱-۴-۲-۱. شاهد اول: اصل ادبی

الف. در مباحث ادبی، برای هر فعل ابتدا فاعل متوقع است و بعد نوبت به مفعول، اگر فعل متعدی باشد، می‌رسد. لذا چون تقدم مفعول بر فاعل خلاف اصل اولیه است، موارد جواز یا وجوب آن در ادبیات بررسی شده است. حال در مواردی که مصدر جایگزین فعل می‌شود و به آن ضمیر یا اسم ظاهری اضافه می‌گردد، اصل بر این است که مضاف الیه در معنا، فاعل باشد، مگر این که قرینه‌ای وجود داشته باشد که مانع آن گردد. مثلاً در عبارت «ضربُک شدید» متبادر به ذهن این است که ضمیر کاف فاعلی باشد نه مفعولی. اما در عبارت «مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ» (موحد ابطحی اصفهانی، ۱۳۷۱، ص ۳۸)، به قرینه این که مخاطب خداوند است، ضمیر کاف در «عِبَادَتِكَ» قطعاً مفعولی است نه فاعلی.

ب. در موارد بسیاری در افعال متعدی، به سبب اغراض بلاغی، مفعول ذکر نمی‌شود

یا اصلاً مورد عنایت قرار نمی‌گیرد، اما بیان فاعل همواره مهم است و همیشه باید ذکر شود، حتی در جملات مجهول باید نائب فاعل، جایگزین فاعل گردد. بنابراین در مورد مصدر نیز فاعل یا باید مذکور باشد یا از قراین معلوم گردد. بر این اساس، ضمیر یا اسمی که به مصدر اضافه شده باشد، اگر قراینی وجود نداشته نباشد که بر اساس آن فاعل را روشن کنیم تا بتوانیم مضاف‌الیه مصدر را مفعول به حساب آوریم، باید اصل را بر این قرار دهیم که مضاف‌الیه، فاعل مصدر است.

در نقد این ادعا می‌توان گفت: اولاً وجود چنین اصل و قاعده‌ای در ادب عربی به اثبات نرسیده است و ظاهراً تسالمی از جانب عالمان این حوزه بر این مطلب وجود ندارد. لذا آنچه در اغلب موارد به فهم خواننده کمک می‌کند وجود قراین است. در اندک مواردی هم که قرینه‌ای به دست نیاید، ذوق ادبی می‌تواند آن را جبران کند.

۲-۲-۴. ۱- شاهد دوم: سیاق

سیاق مربوط به این فراز عبارت است از «إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقَلَ بِهِ عَنِّ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتٍ أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ فَكَمَا أَرَدْتُ أَنْ أَكُونَ كُنْتُ فَشَكَرْتُكَ بِإِذْخَالِي فِي كَرَمِكَ وَ لِتَطَهِّيرِ قَلْبِي مِنْ أَوْسَاحِ الْعُقْلَةِ عَنِّكَ». اگر بگوییم تعبیر «بِإِذْخَالِي فِي كَرَمِكَ» عبارتی دیگر از تعبیر «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» باشد، (یعنی «این بیداری من به محبت تو، کرامت و بزرگواری تو نسبت به من بوده است») این معنا بیشتر با این سازگار است که ترکیب «مَحَبَّتِكَ» را از نوع اضافهٔ مصدر به فاعل بدانیم، چه محبت بنده به خدا در قیاس محبت خدا به بنده جایگاهی ندارد و آنچه با «كَرَمِ خِدَاوَنَدِي» سازگار می‌نماید، محبت خداوند به بنده است. لذا مضمون دو تعبیر «بِإِذْخَالِي فِي كَرَمِكَ» و «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» چنین خواهد بود: «این که تو مرا محبوب خود قرار داده‌ای، کرامتی بوده از جانب تو بر من».

اما به نظر می‌رسد این بیان که «دوست داشتن خدا بنده‌اش را، کرامت خدا بر بنده است» تنافی نداشته باشد که «محبت بنده نسبت به خداوند» نیز توفیق، نعمت و کرامتی از جانب خدا باشد که نصیب انسان شده است، چه تا اذن و عنایت الهی نباشد، بنده نمی‌تواند مُحَبِّ خداوند گردد. لذا قرینهٔ سیاق برای تعیین نوع کاف در «لِمَحَبَّتِكَ» چندان مفید به نظر نمی‌آید.

۳-۴-۱. بررسی احتمال دوم «مفعولی» بودن «کاف» در عبارت «أَيَقُظِّنِي لِمَحَبَّتِكَ»

بنابر مفعولی بودن ضمیر «کاف» در عبارت «أَيَقُظِّنِي لِمَحَبَّتِكَ»، اگر «لام» را نیز برای تعلیل بگیریم و نوع علت را علت غایی بدانیم، معنا چنین می‌شود: «مرا بیدار کردی به خاطر این که محب و عاشق تو گردم». توضیح این که، غایت و هدف این بیداری الهی آن است که بنده شیرینی محبت خداوند را در دل خود بچشد تا در پرتو آن قدرت (حول) پرهیز از نافرمانی الهی را بیابد.

۱-۴-۳-۱. شاهد اول: کثرت استعمال

با دقت در دعاهای معصومان(ع) به دست می‌آید که غالب موارد کاربرد تعبیر «مَحَبَّتِكَ» در قالب اضافه مصدر به مفعول است. بنابراین در این مورد هم احتمال این که ضمیر «کاف» مفعولی باشد بیشتر خواهد بود.

اما چنان که روشن است، این مطلب به عنوان دلیل قابل پذیرش نیست، زیرا انتخاب مفعولی بودن ضمیر اضافه شده به مصدر، در تمام آن موارد با تکیه بر قراین صورت گرفته است.

۲-۴-۳-۲. شاهد دوم: سیاق

الف. یکی از شواهد سیاقی برای مفعولی بودن «کاف»، تعبیر «مَعْصِيَتِكَ» در این فراز است. از آن جا که این تعبیر در مقابل «مَحَبَّتِكَ» قرار دارد و قطعاً از نوع اضافه به مفعول است، بنابراین «مَحَبَّتِكَ» نیز از نوع اضافه به مفعول خواهد بود.

ب. شاهد دیگر از سیاق بر این احتمال، عبارت «لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَتَقَلَّ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ» است، چه سخن از ترک معصیت از جانب بنده است و این مهم به احسن و افضل وجه واقع نمی‌شود مگر این که دل سرشار از محبت الهی شده باشد. مؤید این مطلب احادیث متعددی است که محبت الهی را مانع معصیت او می‌دانند. برای مثال، امام صادق(ع) می‌فرماید: «مَا أَحَبَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ عَصَاهُ. ثُمَّ تَمَثَّلَ فَقَالَ: تَعْصِي الْإِلَهِ وَ أَنْتَ تُظَهِّرُ حُبَّهُ هَذَا مُحَالٌ فِي الْفِعَالِ بَدِيْعٌ لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقاً لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يَجِبُ مُطِيعٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۸۹).

مفهوم حدیث این است که اگر انسان حقیقتاً محب خداوند باشد، نافرمانی او را

نمی‌کند. به عبارت دیگر، «محبت» مانعی جدی است از این که مُجِب برخلاف میل محبوب عمل کند.

ج. از دیگر شواهد عبارت «فَشَكَرْتُكَ بِإِدْخَالِي فِي كَرَمِكَ وَ لِتَطْهِيرِ قَلْبِي مِنْ أَوْسَاخِ الْعَفْلَةِ عَنِّكَ» در پایان این فراز است.

در این عبارت دو نعمت مورد سپاسگزاری واقع شده است. نخست نعمت «وارد کردن در کَرَم الهی» (بِإِدْخَالِي فِي كَرَمِكَ) که احتمال دارد مراد از این «کَرَم» همان توفیق بنده برای محبت ورزیدن به خداوند باشد. نعمت دیگر تعبیر «پاک کردن قلب از آلودگی‌های غفلت» (لِتَطْهِيرِ قَلْبِي مِنْ أَوْسَاخِ الْعَفْلَةِ عَنِّكَ) است. این نعمت به روشنی می‌تواند شاهدهی بر مفعولی بودن اضافه «محبتک» باشد، چه این که اولاً قلب جایگاه محبت است و ثانیاً مانع بزرگ قرار یافتن این اکسیر در قلب، غفلت بنده از شناخت و توجه به حضرت حق و اوصاف بی‌بدیل اوست. بنابراین بنده، خدا را سپاس می‌گوید که خداوند قلب وی را از غفلت زدوده است تا با توجه و معرفت به صفات و نعمات الهی ظرف خدادوستی واقع گردد.

د. عبارت «إِلَهِي أَنْظِرْ إِلَيَّ نَظْرَ مَنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ اسْتَعْمَلْتَهُ بِمَعُونَتِكَ فَأَطَاعَكَ» که در فراز بعد مطرح شده است نیز می‌تواند شاهدهی بر مدعا باشد. در این فراز، بنده از پیشگاه الوهی درخواست نظر ویژه می‌کند، مانند نظر کسی که خداوند او را فراخوانده و او نیز فراخوان الهی را اجابت نموده و نیز خداوند او را به مدد خود به کار گماشته و او نیز اطاعت کرده است. این دو مطلب می‌تواند از آثار شاخص خدادوستی باشد، چه محب از محبوب، هم طلب نظر ویژه دارد و هم مشتاق این است که محبوبش از وی کاری بخواهد و او انجام دهد.

ه. در دو فراز بعد نیز عبارت «إِلَهِي هَبْ لِي قَلْبًا يَذِينِيهِ مِنْكَ شَوْقُهُ» شاهد خوبی است بر طرح مسئله خدادوستی در فراز مورد بحث، چه اشاره به یکی از نشانه‌های دوستی دارد و آن شوق باطنی محب به محبوب و طلب قرب به اوست: خدایا قلبی به من عطا کن که اشتیاقش به تو موجب نزدیکی او به تو گردد.

و. یکی دیگر از شواهد، سیاق و ساختار کلی این مناجات شریف است. توجه به مجموع فرازها این نکته را آشکار می‌سازد که یک روند ارتقایی محتوایی از مراتب ابتدایی

و مقدماتی ارتباط با خدای رحمان تا سطوح عالی این ارتباط وجود دارد. در نیمه ابتدایی این مناجات بیشتر مفاهیم «اقرار به گناه»، «ضعف بنده»، «طلب عفو و غفران» و «عنایت الهی» به چشم می‌خورد، اما در نیمه پایانی علاوه بر مطالب گذشته، مفاهیم والای عرفانی مانند «طلب ازدیاد محبت»، «شیدایی به ذکر الهی»، «کمال انقطاع از غیر خدا» خودنمایی می‌کند. دقت در فراز مورد بحث در این جستار (إِلَهِی لَمْ یَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقَلَ بِهِ ..) آن را به منزله نقطه عطفی بین دو نیمه این مناجات قرار داده است. بنابراین چون نقطه شروع و لازمه ورود به مفاهیم والای عرفانی و قرب الهی، خدادوستی و عشق به حضرت حق است، می‌توان این مسئله را شاهدی بر مدعا (مفعولی بودن اضافه «محبتک») دانست.

۳-۲-۴-۱. شاهد سوم: کاربرد تعبیر «انتقال»

در فراز مورد بحث از تعبیر «فانتقل به عن» استفاده شده است. این در حالی است که می‌توانست از تعابیر مشابه مانند اعراض، اجتناب، ترک و مانند آن استفاده نماید. حال با توجه به این که انتقال به معنای جابه‌جایی بین دو نقطه است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۲۳)، می‌توان گفت خود این تعبیر، قرینه‌ای بر مفعولی بودن اضافه «محبتک» است تا تکلیف «منتقل‌الیه» روشن شود، چه بنده با جابه‌جایی از حال نافرمانی خداوند به حال خدادوستی و جایگزین کردن محبت به خدا در قلب به‌جای محبت و میل به گناه می‌تواند ترک معصیت کند و داخل در کرامت الهی گردد.

شایان ذکر است که انتقال سه رکن دارد: ۱. «منتقل‌عنه» که در فراز مورد بحث عبارت است از «معصیت الهی»؛ ۲. «منتقل‌الیه» که در فراز مورد بحث عبارت است از «محبت و خدادوستی»؛ ۳. «منتقل‌به» (سبب انتقال) که در فراز مورد بحث عبارت است از «ایقاز الهی».

در جمع‌بندی بین ادله و شواهد چنین به نظر می‌رسد که شواهد سیاقی در میان سایر قراین، روشن‌تر و پذیرفتنی‌ترند. بنابراین نتیجه این می‌شود که اضافه ضمیر «کاف» به مصدر در تعبیر «إِلَهِی لَمْ یَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقَلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتٍ أَيْقُظْتَنِي» از نوع اضافه مصدر به مفعول است. بر این اساس، ترجمه عبارت چنین خواهد بود: «معبودا، مرا

توان جدایی از نافرمانی‌ات نبود مگر آن‌گاه که بیدارم نمودی برای این که عاشق و محب تو باشم». البته شایان توجه است که در این بحث، احتمال سومی نیز می‌توان مطرح کرد و آن این که مراد از محبت در «لِمَحَبَّتِكَ» هر دو محبت (محبت طرفینی بین خدا و بنده) باشد، یعنی معنای عبارت «أَيْقَظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» این باشد که مرا برای «دوستی با خودت» بیدار کردی، این که «من تو را و تو مرا» دوست بداریم، این که «بین ما رابطهٔ حب و دوستی برقرار باشد».

۲. بررسی ترجمه‌های عبارت «أَيْقَظْتَنِي لِمَحَبَّتِكَ»

در مورد مناجات شریف شعبانیه به‌ویژه فراز مورد بحث ترجمه‌های متعددی یافت می‌شود. در این مقاله ۲۴ ترجمه از ۱۷ مترجم و شارح را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ملاک انتخاب ترجمه‌ها قابل دسترس بودن و چاپ در کتب ادعیه و شروح بوده است. این ترجمه‌ها عبارت‌اند از ترجمهٔ آقایان الهی قمش‌های (۲ مورد)، مصباح یزدی (۵ مورد)، مکارم شیرازی (۳ مورد)، انصاریان، محمدی گیلانی، محمدباقر تحریری، محمدباقر کمراهی، محمدی ری‌شهری، حمیدرضا شیخی، طیبی شبستری، محمد روحی، رضا مرنندی، محمدعلی خسروی، مهدی علیزاده، علی سعادت‌پرور، سید احمد فقیهی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۲-۱. بررسی ترجمهٔ «أَيْقَظْتَنِي»

ترجمه‌هایی که برای تعبیر «أَيْقَظْتَنِي» آورده‌اند عبارت است از: مرا بیدار کردی (۷ مورد)، بیدار کردی مرا (۲ مورد)، مرا... بیدارم ساختی (۲ مورد)، بیدارم کردی، بیدارم فرمودی، مرا... بیدار نمودی (۲ مورد)، بیدارم کنی، مرا بیدار گردانی، مرا... بیدار کنی (۳ مورد)، بیدارم سازی (۲ مورد)، مرا بیدار سازی (۲ مورد)، بیدار گردانی، مرا بیدار گردانی.

روشن است که فعل «أَيْقَظْتَنِي» صیغهٔ یک ماضی باب افعال است. اما مترجمانی آن را مضارع ترجمه کردند، مانند «بیدار سازی» (انصاریان، <https://erfan.ir/m101>)، «بیدار گردانی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، س، ج ۲، ص ۱۲۶)، «بیدارم کنی» (قمی و الهی‌قمش‌های، ۱۴۰۰، ص ۳۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۷۵؛ تحریری، ۱۳۹۸، ص ۱۸۹).

۲-۲. بررسی ترجمه «لِمَحَبَّتِكَ»

ترجمه‌هایی که برای تعبیر «لِمَحَبَّتِكَ» آورده‌اند عبارت است از: محبت خود، به محبت، به عشق و محبت (۲ مورد)، به عشق و محبت (۵ مورد)، به خاطر محبت، با محبت خود، برای دوستی و محبت خود، برای محبت خود، برای بهره‌گیری از محبت، برای محبت (۳ مورد)، برای محبت خود (۲ مورد)، برای عشق و محبت خود، از روی محبت، برای دوستی ورزیدن با خویش، به خاطر دوست داشتنت، برای دوستی‌ات.

در ترجمه‌های «محبتک» اشکال‌هایی وارد است:

الف. عدم ترجمه ضمیر «کاف»، مانند «به عشق و محبت» (قمی و الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، س، ج ۲، ص ۱۲۶)، «از روی محبت» (فقیهی، ۱۳۸۵، ش ۱۰۷، ص ۹).

ب. نادیده گرفتن حرف «لام». در یکی از ترجمه‌های استاد مصباح یزدی که اتفاقاً در کتاب شکوه نجوا که در موضوع شرح مناجات شعبانیه است، تعبیر «أيقظتني لمحبتك» به صورت «مرا متوجه محبت خود نمودی و بیدار ساختی» ترجمه شده است و گویی از ترجمه حرف «لام» غفلت شده است، که ظاهراً سهو در سخن مؤلف یا قلم مقررین باشد. این احتمال نیز وجود دارد که ایشان به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه «لام» را به معنای «الی» در نظر گرفته‌اند که فی‌نفسه صحیح است (قاسمی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۱). البته در این صورت جا داشت چون در مقام شرح بودند، این معنا را تذکر می‌دادند.

ج. ترجمه حرف «لام» به معنای «سببیت». در برخی از ترجمه‌ها برای ترجمه حرف «لام» تعبیر «به» یا «با» آمده است. این تعابیر بیشتر تداعی‌کننده معنای «سببیت» هستند. گویی مترجم یا شارح این‌چنین می‌خواهد القا کند که محبت سبب و وسیله یقظه و بیداری است. اگر مراد این معنا باشد چند ایراد وارد است:

نخست، در معانی حرف «لام» معنای «سببیت» ذکر نشده است (نک: ابن‌هشام انصاری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۸). دوم، گرچه سبب و مسبب در خیلی از موارد به جای یکدیگر به کار می‌روند، اما سبب بیشتر ناظر به عوامل و زمینه‌های پیدایش معلول است، به این

معنا که وجود آن مقدم یا مقارن با معلول و عامل ایجادکننده آن (به‌صورت علت تامه یا ناقصه) است. این در حالی است که حرف «لام» در عبارت «أَيَقُظُّنِي لِمَحَبَّتِكَ» چنان که گذشت، ظهور در معنای «تعلیل» که جزء اسباب مفارق معلول است، دارد. سوم، اگر مُنْشِئ درصدد بیان رابطه سببی بین ایفاظ و محبت بود، می‌توانست از حرف «باء» برای این منظور استفاده نماید که یکی از معنای مهم و مشهور آن «سببیت» است. لذا «لام» را به معنای سببیت گرفتن، خلاف ظاهر است.

ترجمه‌هایی که «لام» را به «به» یا «با» ترجمه نمودند، عبارت‌اند از ترجمه آقایان مصباح یزدی (دو مورد از ترجمه‌ها)، انصاریان، مکارم شیرازی (یک مورد از ترجمه‌ها)، الهی قمشه‌ای (یک مورد از ترجمه‌ها) و سعادت‌پرور.

د. ابهام در «مفعولی» یا «فاعلی» بودن «کاف». از اشکالات عمده مترجمان این است که در ترجمه «محبتک» تعابیری چون «محبتت»، محبت خودت (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، د، ج ۱، ص ۲۴۱)، دوستی‌ات (قمی و الهی قمشه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۳۳۶ و...) را به کار بردند. این در حالی است که در عمده بلکه همه این تعابیر مانند خود تعبیر «محبتک» در لغت عرب، دو احتمال قابل تصور است: «محبت خدا به بنده» یا «محبت بنده به خداوند». بر این اساس، اگر ترجیح مترجم یکی از دو احتمال باشد، برای دقت در بیان منظور خود باید با تعبیری این معنا را القا نماید. مثلاً اگر قائل است که ترکیب اضافی در «محبتک» فاعلی است در ترجمه بگوید: «محبت تو (به بنده)»، و اگر قائل است که اضافه مفعولی است، چنین ترجمه کند: «محبت (بنده) به تو». اما عدم توجه به این مطلب در اکثر ترجمه‌ها ایجاد ابهام می‌کند. در نتیجه روشن نمی‌گردد مراد از «محبت تو، محبت خودت و ...» محبت خدا به بنده است یا بالعکس. البته شاید بتوان در مقام دفاع یا توجیه این ابهام در ترجمه‌های موجود چنین گفت که این مترجمان هر دو احتمال (فاعلی و مفعولی بودن) را ممکن می‌دانستند، لذا با دوپهلوی ترجمه کردن نخواستند یک احتمال را بر دیگری ترجیح دهند.

ترجمه‌هایی که به این ابهام و دوپهلویی مبتلا شده‌اند، عبارت‌اند از:

«مگر آن که تو مرا به عشق و محبت بیدار گردانی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، س، ج ۲،

ص ۱۲۶)؛ «مگر آن‌گاه که به محبتت بیدارم سازی» (انصاریان، <https://erfan.ir/m101>)؛

«مگر این که تو به عشق و محبت مرا بیدار کنی» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۷۵)؛ «مگر زمانی که تو برای محبت خود مرا بیدار کردی» (قمی و شیخی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۲)؛ «مگر در آن وقت که تو برای دوستی‌ات بیدارم کنی» (قمی و الهی‌قمشه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۳۳۶)؛ «مگر در وقتی که برای بهره‌گیری از محبت بیدارم فرمودی» (محممدی گیلانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۹)؛ «مگر در آن هنگام که بیدارم کردی برای محبت» (قمی و طیبی‌شستر، ۱۳۹۹، ص ۲۷۵)؛ «مگر در وقتی که بیدار کردی مرا برای دوستی‌ات» (قمی و کمره‌ای، ۱۴۰۲، ص ۲۹۲)؛ «مگر آن که تو خود مرا به عشق و محبت بیدار نمودی» (سعادت‌پرور، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۷۸).

ه. «فاعلی» معنا کردن «کاف». گذشت که در بین دو احتمال اضافه فاعلی یا مفعولی در تعبیر «مجتبک»، احتمال مفعولی بودن موافق و مناسب با قراین است. بر این اساس، به غیر از ترجمه‌هایی که در تعیین یکی از این دو احتمال نارسا هستند و در اشکال قبل به آن‌ها پرداخته شد، برخی از ترجمه‌ها ظهور در فاعلی بودن این اضافه دارند، لذا از این جهت مورد خدشه قرار می‌گیرند. این ترجمه‌ها عبارت‌اند از:

«مرا متوجه محبت خود نمودی و بیدار ساختی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۸)؛ «مرا برای دوستی و محبت خود بیدار کردی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، پ، ج ۲، ص ۲۹۸)؛ «مگر آن هنگامی که تو مرا به عشق و محبت خود بیدار سازی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳، ج ۲، ص ۳۸۱)؛ «مگر زمانی که مرا برای محبت بیدار کنی» (تحریری، ۱۳۹۸، ص ۱۸۹)؛ «مگر آن‌گاه که برای محبت مرا بیدار کردی» (محممدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۹۱)؛ «مگر آن که تو به عشق و محبت مرا بیدار گردانی». (قمی و الهی‌قمشه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶)؛ «مگر در هنگامی که بیدار کردی مرا به خاطر دوست داشتن» (قمی و مرندی، ۱۴۰۱، ص ۳۰۲)؛ «مگر زمانی که تو برای محبت خود مرا بیدار کردی» (قمی و بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۱، ص ۳۰۰)؛ «مگر آن‌گاه که از روی محبت مرا بیدار گردانی» (فقیهی، ۱۳۸۵، ج ۱۰۷، ص ۹).

شایان ذکر است ترجمه‌هایی که ظهور در مفعولی بودن «کاف» دارند عبارت‌اند از:

«مگر آن‌گاه که تو دل مرا با محبت خودت بیدار کردی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، د، ج ۱، ص ۲۴۱)؛ «مگر آن‌گاه که تو مرا برای دوستی ورزیدن با خویش بیدار ساختی»

(ابن طاووس و روحی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۸۶۹)؛ «مگر آن گاه که مرا برای عشق و محبت خود بیدار نمودی» (خسروی، ۱۳۹۶، ص ۱۷)؛ «مگر در زمانی که مرا برای محبت بیدار کردی» (علیزاده، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

از نکات مهم در فهم، تبیین و ترجمهٔ نصوص دینی، «دقت در معانی حروف»، «دقت در نوع ترکیب کلمات»، «دقت در معنای ساخت صرفی واژگان»، «بررسی سیاق عبارت»، «بررسی احتمالات مختلف» و «انتخاب روشمند مناسب‌ترین معانی» است. حرف «لام» در تعبیر «لمحبتک» در فراز مورد بحث، به معنای تعلیل است. این تعلیل نیز از نوع «علت غایی» است. تعبیر «محبتک» در عبارت «إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ ... إِلَّا فِي وَفْتِ أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» از نوع اضافهٔ مصدر به مفعول است.

ترجمهٔ پیشنهادی برای فراز «إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَنْتَقِلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَفْتِ أَيَقُظَّتَنِي لِمَحَبَّتِكَ» عبارت است از: «معبود من! مرا هیچ توانی نبود تا از نافرمانی‌ات دست بردارم و دور شوم، مگر آن گاه که مرا برای محبت ورزیدن به خودت بیدار کردی». بر همهٔ ترجمه‌های ارائه‌شده از فراز مورد بحث، اشکال‌هایی وارد است، اما برترین و کم‌اشکال‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از ترجمهٔ آقای مصباح یزدی در یک مورد: «بارخدا! من این توانایی را نداشتم که دست از گناه بردارم، مگر آن گاه که تو دل مرا با محبت خودت بیدار کردی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، د، ج ۱، ص ۲۴۱)؛ ترجمهٔ آقای روحی: «معبودا، مرا یارای آن نبود که خود را از نافرمانی‌ات وارهانم، مگر آن گاه که تو مرا برای دوستی ورزیدن با خویش بیدارم ساختی» (ابن طاووس و روحی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۸۶۹)؛ و ترجمهٔ آقای مرنندی: «معبود من، نیست بر من نیرویی پس منتقل شوم بدان نیرو از نافرمانی‌ات مگر در هنگامی که بیدار کردی مرا به خاطر دوست داشتنت» (قمی و مرنندی، ۱۴۰۱، ص ۳۰۲).

اهمیت انتقال صحیح آموزه‌های دینی مسئله‌ای است که بیش از پیش ضرورت برگزاری «کارگروه‌های ترجمه» و «ترجمه‌های گروهی» را نمایان می‌سازد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الصحيفة السجادية (۱۳۷۶ش). قم: دفتر نشر الهادی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۹ش). الإقبال بالأعمال الحسنة، (مترجم: محمد روحی). قم: سماء قلم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش). الأمالی، تهران: کتابچی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحيد، قم: جامعة مدرسين.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶ش). الإقبال بالأعمال الحسنة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دار الذخائر.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
۹. ابن هشام انصاری (۱۴۰۴ق). مغنی اللیب. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۰. انصاریان، حسین. <https://erfan.ir>
۱۱. بدیع یعقوب، امیل (۱۹۸۸م). موسوعه النحو و الصرف و الإعراب. بیروت: دار العلم للمالین.
۱۲. تحریری، محمدباقر (۱۳۹۸ش). نجوای عارفانه (شرح مناجات شعبانیه). قم: بوستان کتاب.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم.
۱۴. خسروی، محمدعلی (۱۳۹۶ش). مناجات شعبانیه. تهران: فرهنگسرای میردشتی.
۱۵. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۵ش). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹ش). صحیفه انقلاب اسلامی. وصیتنامه سیاسی الهی امام خمینی. تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰ش). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹ش). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش). لغتنامه. تهران: روزنه (مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران).
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۲۱. سعادت پرور، علی (۱۳۸۲ش). جمال آفتاب و آفتاب هر نظر (شرحی بر دیوان حافظ). تهران: احیاء کتاب.
۲۲. سماهیجی، عبدالله بن صالح (۱۳۹۶ق). الصحیفه العلویة و التحفة المرتضویة، (ترجمه رسولی محلاتی). تهران: انتشارات اسلامی.
۲۳. شفیع، حسین (پاییز ۱۳۷۶). مناجات شعبانیه و سند آن. پیام حوزه، شماره ۱۵.
۲۴. صفایی، غلامعلی (۱۳۸۷ش). ترجمه و شرح مغنی الأديب. قم: نشر قدس.

۲۵. طاهری، سید محمود. (۱۳۸۶ش). شرح مناجات شعبانیه. ارمغان، شماره ۲، (ویژه‌نامه شعبان)، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۲۶. طباطبائی، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۱ش). صرف ساده. قم: دارالعلم.
۲۷. علیزاده، مهدی. (۱۳۸۹ش). اخلاق اسلامی مبانی و مفاهیم. قم: دفتر نشر معارف.
۲۸. غزالی، محمد. (بی‌تا). إحياء علوم الدين. بی‌جا: دارالکتاب العربی.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). کتاب العين. بی‌جا: دارومکتبه الهلال.
۳۰. فقیهی، سید احمد. (آبان ۱۳۸۵ش). تربیت اخلاقی از منظر قرآن. نشریه معرفت، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، (۱۰۷).
۳۱. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: دارالهجرة.
۳۲. فیروزآبادی، مجدالدین. (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۴. قاسمی، محمدحسن. (۱۳۹۲ش). الکافی فی المفردات. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳۵. قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة‌الله. (۱۴۰۷ق). الدعوات (سلوة الحزین). قم: مدرسه امام مهدی (عج).
۳۶. قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۵ش). کلیات مفاتیح الجنان، (ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای). قم: آئین دانش.
۳۷. قمی، شیخ عباس. (۱۳۹۴ش). مفاتیح الجنان، (مترجم: حمیدرضا شیخی). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۸. قمی، شیخ عباس. (۱۳۹۹ش). کلیات مفاتیح الجنان، (ترجمه: سید احمد طیبی). قم: بوستان کتاب.
۳۹. قمی، شیخ عباس. (۱۴۰۰ش). کلیات مفاتیح الجنان، (ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم). تهران: پیام عدالت.
۴۰. قمی، شیخ عباس. (۱۴۰۱ش). کلیات مفاتیح الجنان، (مترجم: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی). مشهد: به‌نشر.
۴۱. قمی، شیخ عباس. (۱۴۰۱ش). مفاتیح الجنان، (مترجم: رضا مرندی). قم: کتاب جمکران.
۴۲. قمی، شیخ عباس. (۱۴۰۲ش). کلیات مفاتیح الجنان، (مترجم: محمدباقر کمره‌ای). مشهد: به‌نشر.
۴۳. کشمیری، عبدالرسول. (۱۳۹۲ش). صرف کاربرد. مشهد مقدس: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۵. کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. قم: دارالذخائر.
۴۶. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). عیون الحکم و المواعظ. قم: دارالحديث.
۴۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). زاد المعاد - مفتاح الجنان. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۴۹. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹ش). دانش نامه امیرالمؤمنین (ع) بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ. قم: دار الحدیث.
۵۰. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹ش). میزان الحکمه. قم: دار الحدیث.
۵۱. محمدی ری شهری، محمد. (۱۴۲۱ق). المحبة فی الكتاب و السنة. بیروت: دار الحدیث.
۵۲. محمدی گیلانی، محمد. (۱۳۷۳ش). شرح مناجات شعبانیه. تهران: نشر سایه.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). «پ». پند جاوید (شرح وصیت امیرالمؤمنین علی (ع) به فرزندش امام حسن مجتبی (ع)). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). «د». در جستجوی عرفان اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). «س». سجاده‌های سلوک. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲ش). شکوه نجوا (شرحی بر مناجات شعبانیه و مناجات المریدین). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۸. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار. بی جا، انتشارات صدرا.
۶۰. معین، محمد. (۱۳۶۲ش). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵ش). اخلاق اسلامی در نهج البلاغه (خطبه متقین). قم: نسل جوان.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷ش). کلیات مفاتیح نوین. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).
۶۳. موحد ابطحی اصفهانی، سید محمدباقر. (۱۳۷۱ش). الصحیفة السجادیة الجامعة. قم: مؤسسه الإمام المهدی (ع).
۶۴. موحد ابطحی اصفهانی، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). الصحیفة العلویة الجامعة. قم: مؤسسه الإمام المهدی (عج).
۶۵. موحد ابطحی اصفهانی، سید محمدباقر. (۱۴۲۷ق). الصحیفة الحسنیة الجامعة. قم: مؤسسه الإمام المهدی (عج).
۶۶. واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۸ش). المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۶۷. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). الفوائد الرجالیة (چاپ شده با رجال الخاقانی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۶۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق). مجموعه ورام. قم: مکتبه فقیه.



The Narrators of Sulaym ibn Qays and Some Associated Ambiguities and Challenges

Kazem Ostadi¹ ✓

1. Corresponding Author, Graduate in Quranic and Hadith Sciences, University of Quran and Hadith, Qom, Iran Email: kazemostadi@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 4 August 2024

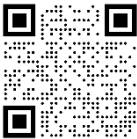
Revised: 5 October 2024

Accepted: 13 May 2025

Available Online: 17 May 2025

Keywords:

Umar ibn Udhayna , Ma'mar ibn Rāshid, Kitāb Sulaym, long hadiths (Aḥādīth Ṭiwāl), Early Sources.



Numerous writings and articles have discussed the significance of the works attributed to Sulaym ibn Qays. Factors contributing to the perceived importance of this text include its historical antiquity, Sulaym's (Sulaym) status as a close companion (Sahābi Khāṣ) of key figures, the directness of some of its narrations (Aḥādīth), reported endorsements by the Imams for certain versions of his books, and its inclusion of unique or rare content. Given that the book attributed to Sulaym ibn Qays (Kitāb Sulaym ibn Qays) is considered one of the earliest hadith compilations, a comprehensive examination of all aspects surrounding it is warranted. This article critically investigates the status of the narrators (ruwāt) of Sulaym ibn Qays and his book, as well as some of the ambiguities and challenges associated with them. The findings indicate that only Abān ibn Abī 'Ayyāsh is the direct transmitter of Sulaym's narrations, and all of Sulaym's aḥādīth are thus solitary reports (khabar al-wāḥid). The status of other narrators linked to the book, such as Ibn Udhayna and Ma'mar ibn Rāshid (Ma'mar ibn Rāshid), remains unclear, with serious ambiguities regarding their connection to Sulaym's work. Furthermore, disregarding fabricated or altered transmission chains (Asnād), most of the intermediary transmitters in the Asnād of narrations attributed to Sulaym are either unknown (majhūl), unreliable (da'īf), weak, or associated with extremist Shī'ī groups (ghulāt).

Cite this article: Ostadi, K. (2023). The Narrators of Sulaym ibn Qays and Some Associated Ambiguities and Challenges. *Hadith Doctrines*, 7(14), 103-128. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6230.1226>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



راویان سلیم بن قیس و برخی از ابهامات و اشکالات پیش‌رو

کاظم استادی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: kazemostadi@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در نوشته‌ها و مقالات مختلف، درباره اهمیت کتاب‌های منسوب به سلیم بن قیس، مطالبی ذکر شده است. برخی عناوین اهمیت‌زا برای این اثر عبارت‌اند از: الف. قدمت تاریخی کتاب؛ ب. صحابی خاص بودن شخص سلیم؛ ج. بی‌واسطه بودن برخی از احادیث سلیم؛ د. تأییدیه امامان معصوم (ع) بر نسخه‌هایی از کتاب‌های سلیم؛ هـ. دربرداشتن مطالب ویژه، منحصر به فرد و شاذ. بنابراین، از آن‌جا که کتاب منسوب به سلیم بن قیس، یک کتاب حدیثی متقدم است، لازم است تمام ابعاد پیرامون این کتاب بررسی گردند. مقاله پیش‌رو، متکفل بررسی وضعیت راویان سلیم بن قیس و کتاب وی و برخی از ابهامات و اشکالات پیرامون آن می‌باشد. در نتیجه بررسی‌های این پژوهش، مشخص شد که فقط شخص ابان بن ابی‌عیاش راوی مستقیم روایات سلیم می‌باشد و همه احادیث سلیم خبر واحدند. همچنین، وضعیت راویان کتاب و احادیث سلیم بن قیس، یعنی ابن‌اذینه و معمر بن راشد روشن نیست و ابهامات جدی درباره ارتباط این دو شخصیت با کتاب سلیم وجود دارد. نیز اگر از اسناد و طرق جعلی یا تعویض شده برای احادیث سلیم صرف‌نظر کنیم، غالب راویان واسطه‌ای اسناد احادیث منسوب به سلیم، افراد مهمل، مجهول، ضعیف و یا از غلات شیعه می‌باشند.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

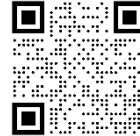
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۲/۲۷

کلیدواژه‌ها:

عمر بن اذینه، معمر بن راشد، کتاب سلیم، احادیث طوال، منابع متقدم.



استناد: استادی، کاظم. (۱۴۰۲). راویان سلیم بن قیس و برخی از ابهامات و اشکالات پیش‌رو. آموزه‌های حدیثی، ۷(۱۴)، ۱۰۳-۱۲۸. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6230.1226>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

صرف‌نظر از مناقشات دربارهٔ هویت و وجود شخصیت تاریخی سلیم بن قیس (جلالی، ۱۳۸۲، الف، سراسر متن)، کتاب‌های منسوب به او به دلایل مختلفی می‌توانند دارای اهمیت باشند یا اکنون اهمیت بیابند، که در صورت اثبات اصالت وجود سلیم و کتاب‌های منسوب به وی، این اهمیت مضاعف و بسیار قابل توجه و تأمل خواهد شد، هرچند نسخه‌های خطی کتاب منسوب به او مشوش‌اند و در مدل‌های مختلف این نسخه‌ها (نک: استادی، ۱۳۹۹، الف، ص ۱۴۵)، حتی یک حدیث مشترک نیز وجود ندارد.

در نوشته‌ها و مقالات مختلف و به صورت پراکنده، دربارهٔ اهمیت کتاب‌های منسوب به سلیم، مطالبی ذکر شده است که برخی از عناوین اهمیت‌زا برای آن عبارت‌اند از:

الف. قدمت تاریخی کتاب

گفته شده که کتاب‌های منسوب به سلیم قدیمی‌ترین کتاب‌های تاریخی و روایی شیعه است (نک: انصاری، ۱۴۲۲، ص ۱۶۲-۱۸۵). این در صورتی است که حتی سیرهٔ نبویهٔ ابن هشام و دیگران هم، در اواخر قرن اول و اواسط قرن دوم به وجود آمده‌اند. بنابراین اگر ثابت شود درگذشت سلیم در سال ۷۶ق (یا ۹۰ق) بوده، به این معنا خواهد بود که از اوایل قرن اول تا اواسط آن، سلیم بن قیس معاصر با اهل‌بیت (ع) بوده است.

ب. صحابی خاص بودن شخص سلیم

در برخی منابع (همانند مقدمهٔ چاپ سه‌جلدی کتاب سلیم)، گفته شده است که شخص سلیم بن قیس، از خواص اصحاب حضرت امیرالمؤمنین (ع) بوده و کاملاً در جریان امور و متن حوادث آن دوران و مخصوصاً بسیاری از اتفاقات حکومت حضرت امیر (ع) قرار داشته است، به گونه‌ای که از وقایع و رخداد‌های آن زمان به صورت مستقیم و یا یک واسطه، گزارش نموده است (نک: سلیم، ۱۳۹۷، ص ۴۹۵-۴۹۷). بنابراین، سلیم بن قیس در تاریخ اسلام و تشیع، یک فرد معمولی قلمداد نخواهد شد و گزارش‌های وی می‌توانند بسیار حائز اهمیت باشند.

ج. بی‌واسطه بودن برخی از احادیث سلیم

کتاب‌های متعدد و راویان گوناگون، برخی وقایع و گزارش‌های اسلامی را نقل

نموده‌اند، اما بیشتر این منابع، احادیث و روایاتشان را با چندین واسطه نقل نموده‌اند که وجود همین واسطه‌های راویان، احتمال تحریف و تصحیف را در این گزارش‌ها دوچندان یا پررنگ می‌نماید. پس اگر منبعی دستیاب شود که بدون واسطه یا با حداقل واسطه، احادیث و روایاتی را بیان نموده باشد، ارزش این منبع بسیار قابل توجه خواهد بود. بنابراین اگر اثبات شود که روایات کتاب سلیم دارای گزارش‌هایی بی‌واسطه‌اند، اهمیت بسیاری برای ما خواهند داشت.

د. تأییدیهٔ امامان معصوم(ع) بر نسخه‌هایی از کتاب‌های سلیم.

طبق محتوای خود کتاب سلیم و مقدمهٔ آن (سلیم، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۵۹)، نسخهٔ کتاب سلیم بن قیس، به محضر چندین امام(ع) برده شد و این امامان(ع) مطالب کتاب و گزارش‌های آن را تأیید نمودند. برای نمونه، در پایان یکی از چند مدل نسخه‌های خطی کتاب سلیم، حدیثی به این صورت از امام صادق(ع) آمده است: «هر یک از شیعیان و دوستان ما که کتاب سلیم بن قیس هلالی را نداشته باشد، چیزی از امر [ولایت] ما نزد او نیست و از امور ما چیزی نمی‌داند و آن [کتاب] الفبای شیعه و سزی از اسرار آل محمد(ص) است» (سلیم، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۵۳).

هـ. داشتن مطالب ویژه، منحصر به فرد و شاذ

در کتاب‌های منسوب به سلیم، اخبار تک یا متفرداتی وجود دارند که در دیگر کتب روایی ما نقل نشده‌اند و سلیم برای اولین بار در کتاب خود ذکر کرده است (برای اطلاع از این متفردات، برای نمونه نک: قلیچ، ۱۳۹۰، ص ۶۲ به بعد؛ سلطانی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۹ به بعد). یک روایت از این متفردات را به عنوان نمونه نقل می‌کنیم. سلیم بن قیس از علی(ع) چنین نقل می‌کند: «همهٔ مردم بعد از پیامبر(ص) مرتد شدند جز چهار نفر. مردم نسبت به پیامبر(ص) به منزلهٔ هارون و تابعینش و گوساله و تابعینش شدند...» (سلیم، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۹۹).

بنابراین و در مجموع، این کتاب تاریخی - کلامی، جایگاه ویژه‌ای در میان برخی از شیعیان علاقه‌مند به موضوعات تبری و تولی پیرامون اهل بیت(ع) و دشمنان ایشان دارد و دربارهٔ برخی از مسائل ویژهٔ فرقه‌ای، به این کتاب استناد می‌گردد. به عبارت روشن، از ویژگی‌های برجستهٔ کتاب‌های منسوب به سلیم، نقل حوادثی است که همواره میان شیعه

و سنی محل اختلاف و کشمکش بوده است، همانند تأکید پیامبر اکرم(ص) بر مسئله امامت و ولایت، ماجرای فدک، هجوم و آتش زدن در خانه فاطمه زهرا(س) (نک: سلیم، ۱۴۱۵، ج ۳، فهرست موضوعات).

درباره کتاب‌های سلیم و روایات منسوب به وی تحقیقات متعددی در دسترس است. مأخذشناسی پیرامون سلیم بن قیس و کتاب‌های منسوب به وی نیز منتشر شده که در آن بیش از پنجاه عنوان اثر معرفی شده است (استادی، ۱۴۰۰، ج، ص ۱۳۳-۱۸۴).

بیان مسئله

آنچه برای پژوهشگران دوره جدید قابل توجه است، این نکته است که در دوره‌های متقدم، چه بسا به علت کمبود امکانات پژوهشی یا به دلایل عقیدتی و نیز شاید بر اثر سهل‌انگاری، دقت قابل توجه و عمیقی به آثار مکتوب اسلامی صورت نگرفته است. به عبارت دیگر، رویکرد «بررسی آثار مکتوب حدیثی»، محدود بود و به انواع حالات و جنبه‌های متعدد پیرامون یک اثر مکتوب پرداخته نمی‌شد و بسیاری از عالمان دینی، درصدد توجه به همه جنبه‌های قابل بررسی درباره یک اثر مکتوب متقدم نبودند.

هر اثر روایی و حدیثی را حداقل از پنج جنبه می‌توان تجزیه و تحلیل کرد: ۱. بررسی هویت تاریخی مؤلف و نویسنده؛ ۲. بررسی انتساب اثر به مؤلف؛ ۳. بررسی اسناد احادیث و روایات؛ ۴. بررسی تحریف و تصحیف آثار حدیثی؛ ۵. بررسی محتوای اثر. با توجه به این جنبه‌ها و از آن‌جاکه کتاب منسوب به سلیم بن قیس، کتاب حدیثی متقدم است، باید تمامی ابعاد که اشاره شد، پیرامون این کتاب پژوهش و بررسی گردد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، راویان کتاب‌های منسوب به سلیم بن قیس می‌باشد.

درباره راویان و اسناد کتاب سلیم، این آثار قابل توجه‌اند:^۱

- جلالی، عبدالمهدی (۱۳۸۲ش)، «راوی کتاب سلیم در ترازو» (مطالعات اسلامی، زمستان ش ۶۲، ص ۱۳ تا ۶۲). در این مقاله، به وضعیت رجالی ابان بن ابی عیاش پرداخته

۱. درباره ابعاد و جنبه‌های دیگر کتاب سلیم، مقالات متعددی منتشر شده است. برای نمونه، درباره اصالت متن این کتاب، مقاله زیر به تازگی انتشار یافته است: استادی، کاظم (۱۴۰۲ش). اصالت‌سنجی متن احادیث نسخه‌های کنونی منسوب به سلیم بن قیس. مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۸(۵۹)، ص ۵-۱۷.

شده است.

- استادی، کاظم (۱۴۰۰، د)، «بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی» (علوم حدیث، دوره ۲۶، شماره ۱ (شماره پیاپی ۹۹)، ص ۱۵۰-۱۷۷). در این پژوهش، اصالت سند شیخ طوسی بر یک گروه از نسخه‌های خطی کتاب سلیم بررسی گردیده و به همین مناسبت، اشاره‌هایی گذرا به روایان این سند شده است.

- استادی، کاظم (۱۴۰۱، ج)، «گزارش اسناد روایات سلیم در منابع نخستین» (حدیث حوزه، دوره ۱۳، شماره ۲ (پیاپی ۲۵)، ص ۱۱-۴۲). در این مقاله تمام طرق احادیث سلیم در منابع نخستین، گردآوری و مورد نظر قرار گرفته شده و به همین مناسبت، اسامی روایان سلیم در اسناد منتهی به وی فهرست شده‌اند.

با توجه به این پیشینه و از آن‌جا که تاکنون درباره وضعیت کلی روایان کتب منسوب به سلیم پژوهشی نشده است، لازم است وضعیت روایان سلیم بن قیس و کتاب وی مورد بررسی و تأمل اختصاصی و یکپارچه قرار گیرند. مقاله پیش‌رو متکفل این امر است. درباره احادیث سلیم بن قیس و روایات کتب منسوب به او می‌توان از دو منظر «روایات سلیم از اصحاب» و «روایات دیگران از سلیم»، مطالبی را مطرح نمود:

۱. روایان روایات عرضه‌شده به شخص سلیم

احادیث منسوب به سلیم بن قیس، حاوی دو دسته مطالب می‌باشد:
یک. گزارش‌هایی که مدعی است شخص سلیم به صورت مستقیم ناظر و شنونده آن بوده و نقل شده است. به عنوان نمونه، احادیث موجود در نسخه‌های خطی منسوب به سلیم مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که گزارش‌ها و وقایعی که به صورت مستقیم توسط سلیم روایت شده است، ۲۴ گزارش می‌باشد (و در این احادیث ذکر گشته‌اند: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۶۷، ۶۹؛ مطابق با شماره‌های نسخه چاپی). نیز گزارش‌ها و روایات مستقیم سلیم از حضرت امیر(ع) هجده روایت است (و در این احادیث موجودند: ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۳۲، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۶۳، ۶۴، ۷۰؛ شماره درج‌شده احادیث، مطابق است با شماره‌های نسخه چاپی سه‌جلدی، تحقیق محمدباقر انصاری).

دو. مطالبی که ادعاشده سلیم از دیگر اصحاب شنیده و در کتاب خود نقل نموده است، که در زیر نام برده می‌شوند.

۱-۱. معرفی راویان شفاهی به سلیم

منشأ اولیهٔ احادیث و روایاتی که سلیم بن قیس آن‌ها را با واسطه نقل نموده است، در نسخه‌های خطی گروه الف و ب کتاب‌های منسوب به سلیم، به نقل از حدود ۱۰ نفر می‌باشد، و در نسخهٔ خطی گروه ج از آن‌ها نیز حدود ۱۰ نفر، که البته ۵ نفر ایشان با افراد قبلی مشترک نیستند (چهار شخص مشخص یعنی: جابر بن عبدالله انصاری، حدیث ۵۰؛ محمد بن مسلمه، سعد بن مالک و عبدالله بن عمر، حدیث ۵۷؛ نیز: سعد بن ابی وقاص، حدیث ۵۵، ۵۶ (نک: سلیم، ۱۳۹۷، حدیث ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷)، و یک نفر شخص مجهول)؛ بنابراین، منشأ اولیهٔ احادیث در نسخه‌های خطی کنونی کتاب‌های منسوب به سلیم، جمعاً با محاسبهٔ حضرت امیر(ع)، حدود پانزده نفرند که عبارت‌اند از:

جدول منشأهای احادیث چهار مدل نسخه سلیم (مجموع ۷۰ حدیث)			
ردیف	نقل از	شماره احادیث	تعداد
۱	سلیم از سلمان	۶۲، ۵۸، ۴۹، ۴۷، ۴۵، ۴۴، ۳۸، ۲۴، ۲۱، ۶، ۴، ۱	۱۲
۲	سلیم از ابوذر	۴۶، ۴۴، ۳۸، ۲۴، ۲۱، ۶	۶
۳	سلیم از مقداد	۴۴، ۳۸، ۳۶، ۲۴، ۲۱، ۶	۶
۴	سلیم از ابن عباس	۶۶، ۶۱، ۴۸، ۳۳، ۳۰	۵
۵	سلیم از سعد بن ابی وقاص	۵۶، ۵۵ (نصفه حدیث)	۲
۶	سلیم از براء بن عازب	۳	۱
۷	سلیم از عبدالرحمن بن غنم	۳۷ (بخشی از حدیث)	۱
۸	سلیم از محمد بن ابی بکر	۳۷ (بخشی از حدیث)	۱
۹	سلیم از ابوسعید خدری	۳۹	۱
۱۰	سلیم از عبدالله بن جعفر	۴۲	۱
۱۱	سلیم از جابر بن عبدالله انصاری	۵۰	۱
۱۲	سلیم از نامشخص	۶۸	۱
۱۳ و ۱۴	سلیم از محمد بن مسلمه، سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر	۵۷	۱
-	سلیم از علی(ع) و ابن عباس	۳۳	۱
-	سلیم از ابوذر، سلمان و مقداد	۵۲، ۴۴، ۳۸، ۲۴، ۶	۴
-	سلیم از علی، ابوذر، سلمان و مقداد	۲۲، ۲۱	۲

جدای از این موارد، احادیثی نیز مستقیم به نقل از ابان بن ابی عیاش و دیگران وجود دارد که اساساً منقول از سلیم بن قیس نیستند.

۱-۲. ابهامات و اشکالات

درباره وضعیت منشأ احادیث کتاب سلیم، ابهامات و سؤالات متعددی قابل طرح است که چند نمونه از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. با توجه به سن بسیار اندک سلیم بن قیس در زمان دریافت بسیاری از نقل قول‌ها، این ابهام پیش‌روی ماست که آیا واقعاً سلیم بن قیس با برخی از اصحاب (همانند سلمان و مانند آن) ارتباط مستقیم و حضوری داشته است یا خیر؟

۲. با توجه به شواهد ادعایی سلیم در کتاب خودش برای کشف واقعیات رویدادها و اتفاقات صدر اسلام، این سؤال قابل طرح است که چرا در طول حدود چهل‌و‌اندی سال تحقیقات فعال و پیگیر و شخصی سلیم بن قیس، وی فقط از افراد محدود، یعنی حدود ۱۵ نفر، تحقیق و نقل روایت نموده است؟

۳. با توجه به حجم روایات موجود در کتاب‌های منسوب به سلیم، مشخص است که بعد از حضرت علی (ع) و پیامبر (ص)، بیشترین حجم حضور و نقش‌آفرینی در کتاب‌های منسوب به سلیم، به سلمان فارسی تعلق دارد. سلمان در این کتاب‌ها به انواع مختلفی همانند نقل مستقیم روایت یا بودن نام او در احادیث، حضور جدی و پررنگ دارد. سلمان در هشت حدیث، به صورت مستقیم ناقل روایت است (نک: احادیث ۱، ۴، ۲۱، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۸، ۶۲) و در چهار حدیث، راوی مشترک (مثلاً با ابوذر و مقداد) و مستقیم روایت است (نک: احادیث ۶، ۲۴، ۳۸، ۴۴) و در پانزده حدیث، یکی از نقش‌آفرینان و مخاطبان داخل در روایات است (نک: احادیث ۳، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۲۵، ۲۷، ۳۹، ۴۲، ۴۸، ۵۲، ۶۱، ۶۷)، به طوری که از مجموع ۷۰ حدیث نسخه‌های مختلف کتاب‌های منسوب به سلیم، ۲۷ روایت آن، مرتبط با سلمان فارسی می‌باشد، به این معنا که سلمان در حدود ۱۸۳ صفحه از ۲۹۰ صفحه تقریبی کتاب (یعنی حدود ۶۴ درصد حجم احادیث نسخه) حضور و نقش‌آفرینی دارد.

سؤالی که در این جا قابل توجه است این که، انتخاب منشأ روایات توسط سلیم به چه دلیل بوده است؟ آیا افراد دیگری که در همان وقایع تاریخی و جریانات عصر پیامبر(ع) حضور داشتند و از اصحاب خاص حضرات معصومین(ع) بودند، مورد وثوق سلیم نبوده‌اند یا سلیم بن قیس، دسترسی به افراد دیگری جز این چند نفر نداشته است؟ بنابراین، این ابهام جلوه‌گری می‌کند که، شخصی که این کتاب سلیم و احادیث را تدوین نموده است، احتمالاً دسترسی حضوری به منشأ روایان اصلی وقایع دوران پس از پیامبر(ص) و عصر حضرت امیر(ع) نداشته است، به این معنا که نویسنده از لابه‌لای کتاب‌ها و نوشتجات موجود در عصر خود، فقط برخی روایات با موضوع مورد نظر خود را جمع‌آوری و تدوین نموده است. برخی از پژوهش‌ها این فرضیه را پشتیبانی می‌نمایند (نک: استادی، ۱۴۰۲، ز، سراسر متن).

۲. راویان مستقیم از شخص سلیم بن قیس

با توجه به مشکلات اخبار احاد، بسیار مهم است تا روشن گردد که چه کسانی کتاب یا روایات منسوب به سلیم را به صورت مستقیم از او دریافت و تحمل نموده‌اند؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان از اسناد روایات سلیم در منابع نخستین و نیز اسناد نسخه‌های خطی سنددار کتاب‌های کنونی به دست آورد.

۲-۱. معرفی راوی یا راویان مستقیم از سلیم

طبق اسناد نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم که دارای سند هستند، فقط شخص ابان بن ابی‌عیاش راوی مستقیم روایات سلیم است. اما در اسناد برخی روایات سلیم در منابع نخستین، ما با دو شخص راوی مستقیم از سلیم روبه‌رویم: ابان و ابراهیم بن عمر یمانی. بعضی از نویسندگان (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۳۷۲)، با توجه به این که در برخی از اسناد منابع نخستین، روایاتی از «ابراهیم بن عمر یمانی عن سلیم» وجود دارد، ادعا نموده‌اند که روایات سلیم، خبر واحد از ابان نیستند.

با بررسی‌هایی که پیرامون اسناد سلیم بن قیس در منابع متقدم انجام شد، به نظر می‌رسد که اسناد و طرق سلیم بن قیس، همگی به نقل از شخص ابان بن ابی‌عیاش هستند و اسنادی که ظاهراً از شخص غیر ابان بن ابی‌عیاش می‌باشند، همگی افتادگی در سند

دارند. به عبارت دیگر، تمام روایات سلیم، چه در نسخه‌های خطی و چه در روایات منابع نخستین، فقط از شخص ابان بن ابی‌عیاش نقل شده‌اند.

به‌عنوان نمونه، اسناد سلیم در کتاب کافی را در جدول صفحه بعد ملاحظه کنید. نام ابان بن ابی‌عیاش و نیز عمر بن اذینه در میان برخی از اسناد، افتادگی پیدا نموده است. بنابراین، جز چند سند مشوش و نیز برخی اسناد که نام ابان از آن‌ها افتادگی دارد، همه اسناد سلیم خبر واحد از ابان هستند. همچنین، بر فرضی که سند یک روایت یا چند روایت از غیر طریق ابان قابل تبیین باشد، به این معنا نیست که همه روایات سلیم بن قیس، طریق غیر ابان دارند، بلکه به این معناست که فقط همان یک روایت یا اندکی از روایات منسوب به سلیم، طریقشان خبر واحد از سلیم نیست و طریق غیر از ابان نیز دارند. این در صورتی است که این اندک روایات، هم از طریق ابان و هم از طریق غیر ابان نقل شده باشند. طبق این نکته مهم، تمام روایاتی که فقط از طریق ابان آمده‌اند، در واقع، خبر واحد ابان از خبر واحد سلیم هستند.

کتاب	۲۵۰+ قمری	۳۲۵+ قمری	۳۰۰+ قمری	۲۷۵+ قمری	۲۵۰+ قمری	۲۰۰+ قمری	۱۷۵+ قمری	۱۵۰+ قمری	۱۲۵+ قمری	۷۶+ قمری
بصائر الدرجات حدیث دوم	-	-	محمد بن حسن (صغار م ۳۹۰)	احمد بن محمد بن عیسی (۲۸۰ ز)	حسین بن سعید (۲۵۷ ز)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	؟	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
کمال الدین طریق اول	شیخ صدوق (م ۳۸۸) عن محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (۳۲۲ م)	➔	محمد بن حسن (صغار م ۳۹۰)	احمد بن محمد بن عیسی (۲۸۰ ز)	حسین بن سعید (۲۵۷ ز)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	؟	؟	سلیم بن قیس
مآله متقیة حسن بن احمد بن ابی شان (م) و بن مقل خوارزمی	؟	عبدالله العولی القبری (مجهول)	احمد بن عبدالله (؟)	احمد بن محمد بن عیسی (۲۸۰ ز)	محمد بن عیسی (۲۵۷ ز)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	عمر بن اذینه (۱۲۶ ز)	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
الخصال طریق سوم	شیخ صدوق (۳۸۸ م)	علی بن الحسین بن یاقوبه کلبی (۳۲۶ م)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷ م)	ابراهیم بن هاشم (؟)	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	عمر بن اذینه (۱۲۶ ز)	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
اصول کافی (ادو حدیث)	-	محمد بن یعقوب کلبی (۳۲۶ م)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷ م)	ابراهیم بن هاشم (؟)	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	عمر بن اذینه (۱۲۶ ز)	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
اصول کافی (چهار حدیث)	-	محمد بن یعقوب کلبی (۳۲۶ م)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷ م)	ابراهیم بن هاشم (؟)	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	؟	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
اصول کافی (ادو حدیث)	-	محمد بن ابی القاسم (م ۳۸۸) ناخوبه (؟)	؟	؟	محمد بن علی الصیرفی (؟)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م) و عثمان بن عیسی (۲۰۷ ز)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	؟	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
التهزبت ۲ و حدیث القیبة شیخ عوفی (م ۳۲۲)	این ابن حنبل (۳۰۸) عن محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (۳۲۲ م)	➔	محمد بن حسن (صغار م ۳۹۰)	یعقوب بن ابراهیم بن هاشم (؟)	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	عمر بن اذینه (۱۲۶ ز)	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
کمال الدین طریق سوم و حدیث	شیخ صدوق (م ۳۸۸) عن محمد بن الحسن ابن احمد بن الولید (۳۲۲ م)	ابن عیاش الجعفری (۳۰۸ م)	ابو طالب عبدالله ابن الاثیر (م ۳۹۰)	عبدالله بن محمد بن ابی عیسی (۲۸۰ ز)	محمد بن علی الصیرفی (م ۲۵۷)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	عمر بن اذینه (۱۲۶ ز)	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
نسخه خطی سلیم نوع د	-	-	حسین بن ابی یعقوب (م ۳۹۰)	؟	؟	عبدالله بن همام بن ابراهیم بن عثمان بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	؟	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
اصول کافی (یک حدیث)	-	محمد بن یعقوب کلبی (۳۲۶ م)	علی بن ابراهیم بن هاشم (۳۰۷ م)	ابراهیم بن هاشم (؟)	؟	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	؟	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس
(رجال کش ۲) شیخ عوفی (م ۳۲۲)	-	محمد بن عمر کلبی (م حدود ۳۲۰)	البرقی (؟)	ابراهیم بن محمد بن الحسن (؟)	حسین بن علی بن ابراهیم بن عثمان بن عیسی (۲۰۹ م)	حداد بن عیسی (۲۰۹ م)	ابراهیم بن عمر (السبی ا ۱)	عمر بن اذینه (۱۲۶ ز)	ایان بن ابی عیاش (۱۲۸ یا ۱۲۹ م)	سلیم بن قیس

۲-۲. معرفی ابان بن ابی‌عیاش

نام کامل ابان، «ابان بن ابی‌عیاش فیروز بصری دینار زاهد»، و کنیه‌اش «ابواسماعیل» و از موالی عبدالقیس عبدی بوده است. قبیله عبدالقیس از قبایل قدیم عرب در تهامه در عربستان بوده است. در منابع و کتاب‌های تراجم و... نام وی با عناوین «ابان بن ابی‌عیاش» و «ابان بن فیروز» ذکر شده است.

از صاحبان تواریخ و تراجم، دربارهٔ زمان ولادت ابان، اطلاع و گزارشی در دست نیست. مرگ او را اول رجب حدود سال ۱۳۸ق و برخی ۱۲۸ق دانسته‌اند. چون در بصره سکونت داشته، وصف «البصری» نیز جزئی از عنوان او شده است (نک: ابن حجر، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۱؛ ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۱، ص ۹۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴).

۲-۳. ابهامات و اشکالات پیرامون ابان و نسبت او با سلیم

دربارهٔ شخصیت ابان بن ابی‌عیاش و نسبت او با روایات منسوب به سلیم، ابهامات متعددی وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف. وضعیت رجالی ابان

رجال‌شناسان، اعم از شیعی و سنی و متقدم و متأخر، ابن‌ابی‌عیاش را توثیق نکرده‌اند (نک: طوسی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۹۹). البته دو تن از رجال‌شناسان شیعی، یعنی میرزا حسین نوری (نک: نوری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۲) و مامقانی (مامقانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۳) کوشیده‌اند او را «موثق» نشان دهند. میرزا حسین نوری بر این نظر است که ابان به دلیل شیعی بودن، از سوی مخالفان تضعیف شده و از متروکین شمرده شده است. البته این سخن جدای از شیعی نبودن ابان، با ضعیف شمردن ابان در کتب رجالی شیعه سازگار نیست. مهم‌تر این که صدها روایت از ابان در منابع عامه وجود دارد، و غیر از کتاب سلیم، فقط چند روایت انگشت‌شمار از وی در منابع شیعه موجود است. بنابراین به نظر می‌رسد طبق شواهد و قراین فراوانی، دلایل آنان در این مسئله پذیرفتنی نیست.

محدثان بنام اهل سنت نیز ابان بن ابی‌عیاش را در مجموع، قابل اعتماد ندانسته‌اند (نک: نسائی، ۱۴۰۶، ص ۴۷؛ دارقطنی، ۱۴۰۳، ص ۲۸۵؛ جوزجانی، بی‌تا، ص ۱۰۲؛ ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۱، ص ۹۸). بعضی از رجال‌شناسان اهل سنت، ابن‌ابی‌عیاش را به این دلیل ضعیف و غیرقابل

اعتماد شمرده‌اند که در حفظ حدیث ضعیف بوده (نک: مزی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲) و در نقل حدیث و راویان آن، دچار فراموشی می‌شده است (نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۲).
برخی از محققان معاصر، دلایل عدم اعتبار ابان را به تفصیل بیان داشته‌اند (به‌عنوان نمونه نک: جلالی، ۱۳۸۲ش، ب، ص ۱۳-۶۲).

ب. چگونگی دسترسی ابان به روایات سلیم

در داستان آغازین کتاب منسوب به سلیم، بیان شده که وی کتابش را در شهر نوبندجان فارس ایران و در منزل پدری ابان، به ابان ۱۴ساله تحویل داده است (نک: سلیم، ۱۳۹۷، ص ۲۰۶). اکنون روشن نیست که ابان بصری، در نوبندجان فارس چه می‌کرده است و آیا اساساً در آن‌جا می‌زیسته یا خیر؟ از داستان سرآغاز کتاب سلیم، که شرح ماجرا از زبان ابان است، این‌گونه به نظر می‌رسد که وی پس از تحویل گرفتن کتاب سلیم، در بصره به حضور حسن بصری رفته است. بنابراین مشخص نیست که در نوبندجان مسافر بوده و به شهر اصلی خود بازگشته یا در نوبندجان ساکن بوده و به بصره مسافرت نموده است؟ (سلیم، ۱۳۹۷، ص ۲۰۸). پس لازم است تا وضعیت تولد و سکونت ابان یا حداقل مسافرت او و منزل داشتنش در شهر نوبندجان روشن شود تا مشخص گردد که دسترسی ابان به روایات سلیم چگونه بوده است؟

ج. جعل و دستکاری ابان در کتاب سلیم

برخی از رجالیان متقدم و متأخر همانند ابن‌غضائری و مشایخ او (نک: ابن‌غضائری، ۱۴۲۲، ص ۳۶)، کتاب منسوب به سلیم را جعل شخص ابان می‌دانند، به این معنا که اساس کتاب منسوب به سلیم، ساخته و پرداخته ابان است. جدای از این، کتاب کنونی سلیم بن قیس، به‌وضوح اضافاتی با اسم شخص ابان بن ابی‌عیاش یا دیگران دارد (برای نمونه نک: سلیم، ۱۳۹۷، ص ۲۶۲-۲۶۴؛ ۲۹۰-۲۹۶؛ ۴۳۷، ۴۷۱، ۵۰۶ و ۶۱۹).

۳. راویان اولیه کتاب و احادیث سلیم بن قیس

در اسناد بعضی از منابع متقدم و نیز در اسناد برخی نسخه‌های خطی منسوب به سلیم و همچنین داستان نقل و انتقال کتاب سلیم (منقول در ابتدای برخی نسخ خطی)، از دو شخص به‌عنوان تنها راویان احادیث سلیم از ابان بن ابی‌عیاش، نامی به چشم می‌خورد:

عمر بن اذینه و معمر بن راشد.

داستان نقل و انتقال کتاب سلیم از ابان به شخص بعد از ابان، در نسخه‌های خطی سلیم، دوگانه و مخدوش درج گشته‌اند، به این معنا که در داستان ابتدای نسخه‌های خطی قدیمی‌تر، نام معمر بن راشد به‌عنوان تحویل‌گیرنده کتاب از ابان ذکر شده و در برخی نسخه‌های متأخر، نام عمر بن اذینه به‌جای آن درج شده است. از آن بدتر، در برخی از نسخه‌ها، داستان نقل و انتقال، دوگانه ذکر شده، یعنی در اول داستان، نام معمر آمده است و در آخر داستان، نام عمر بن اذینه، که البته این دوگانگی، ناشی از دستکاری‌های اسناد نسخه‌های خطی متقدم و جعل اسناد شیخ طوسی بر این نسخه‌ها می‌باشد.

همچنین، جدای از این که آیا عمر ناقل کتاب سلیم بوده است یا معمر، گونه‌شناسی روایات عمر بن اذینه و معمر بن راشد، ابهاماتی را درباره ارتباط این دو شخصیت با کتاب سلیم، پیش‌روی ما می‌گذارند.

درباره این دو نام یا شخصیت، نوشته‌ها و مقالاتی در دسترس است، اما در این جا فقط به ذکر اجمالی شناخت ایشان بسنده می‌نماییم و بیشتر برای دریافت ابهامات پیرامون این راویان و کتاب سلیم، به ذکر گونه‌شناسی روایات این دو تن می‌پردازیم.

۳-۱. معرفی عمر بن اذینه

با این که ابن اذینه نام مشهور راوی‌ای است که روایات بسیاری را نقل نموده و نام او در سلسله اسناد ۴۸۲ حدیث مکرر، آمده است، اما شخصیت چندان شناخته‌شده‌ای در میان رجالیان نیست و حتی طبق شواهدی، این نام برای دو شخصیت و هویت تاریخی قابل تبیین است.

جدای از کتاب‌های کنونی سلیم، در کل منابع نخستین تا قرن هشتم، حدود ۳۶۰ حدیث (که مکررات نیز دارند) از عمر بن اذینه یا ابن اذینه وجود دارد که از این عدد، تعدادی احادیث نیز وجود دارند که با توجه به راویان قبل و بعد در اسناد مشابه، قاعدتاً به نقل از عمر بن اذینه هستند، ولی نام وی در میان راویان افتادگی یافته است (نک: استادی، ۱۴۰۱ش، ج، سراسر متن).

۲-۳. ابهامات موجود در گونه‌شناسی روایات عمر بن اذینه و سلیم

چون غالب روایات منقول از عمر بن اذینه در کتاب کافی کلینی هستند و این کتاب با بیشترین آمار احادیث عمر بن اذینه، تقریباً دربردارنده تمامی احادیث اوست، بررسی گونه‌شناسی روایات ابن‌اذینه در این کتاب می‌تواند گویای کلی گونه‌شناسی احادیث وی باشد، چراکه احادیث دیگر در منابع غیر از کافی، غالباً تکرار روایات عمر بن اذینه در کافی می‌باشند.

روایات با نام راوی، «عمر بن اذینه» در کتاب کافی دو دسته کلی‌اند: یک. روایات فقهی او که همگی منقول از ابن‌ابی‌عمیرند. دو. روایات غیر ابن‌ابی‌عمیر که شامل حدود ۲۱ روایت (با نام عمر بن اذینه و یا با افتادگی نام وی) می‌شوند، که ۱۲ عدد از آن‌ها، از سلیم بن قیس‌اند. از این دوازده عدد، ۳ عدد با موضوعات کتاب‌های کنونی سلیم مرتبط نیستند و فقهی یا اخلاقی‌اند و ۹ عدد آن، از نظر موضوع، هماهنگ با موضوعات کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم می‌باشند.

تمام روایات عمر بن اذینه از سلیم که مرتبط با موضوعات کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم‌اند، منقول از شخص مجهولی با نام «ابراهیم بن عمر یمانی» هستند و همه ۹ حدیث ابراهیم بن عمر از عمر بن اذینه، در منابع عامه موجود نیستند، و ۵ روایت از ۹ حدیث هم، در منابع شیعه نخستین موجود نیستند.

از ۹ حدیث غالباً پرحجم و طولانی ابراهیم بن عمر از عمر بن اذینه، یک حدیث در کتاب‌های کنونی سلیم وجود ندارد، و سه حدیث از آن‌ها، در بخشی از کتاب‌های کنونی سلیم با اضافاتی موجودند. همچنین، پنج حدیث از آن‌ها نیز با تفاوت و اضافات فراوانی در برخی از مدل‌های کتاب‌های کنونی سلیم وجود دارند.

با توجه به موارد ذکرشده بالا، سه احتمال قابل طرح است:

۱. عنوان عمر بن اذینه نام فقط یک شخصیت و هویت تاریخی است که دو رویکرد روایی داشته است، یعنی هم روایات فقهی و هم روایات اندک کلامی، از دو طریق مختلف، از او نقل شده است.

۲. عنوان عمر بن اذینه، نام دو شخصیت و هویت تاریخی است که دو رویکرد روایی متفاوت داشته‌اند، یعنی یکی روایات فقهی فراوان نقل نموده است و دیگری روایات

اندک کلامی. این وضعیت، با تفکیک دو شخصیت ابن‌اذینه توسط شیخ طوسی هماهنگی دارد که گفته است: یکی از ابن‌اذینه‌ها در بصره و دیگری کوفی بوده و از دست حکومت مهدی عباسی گریخته و در یمن درگذشته است.

۳. احتمال مهم دیگر این است که عنوان عمر بن اذینه نام فقط یک شخصیت و هویت تاریخی است که البته فقط یک رویکرد فقهی داشته است و احادیث با مضامین تاریخی - کلامی، به صورت نونویس و مثلاً بعد از قرن ششم به متن کتاب کافی افزوده شده‌اند و از کلینی نیستند. این احتمال حداقل سه مؤید دارد (نک: استادی، ۱۴۰۱، الف، ص ۹۰-۶۴).

در هر صورت، پس از بررسی روایات ابن‌اذینه مشخص می‌شود که اگر نام عمر بن اذینه شامل یک شخصیت تاریخی باشد، گویای این مهم است که روایات او در حدود ۹۳/۵ درصد موارد فقهی و عمدتاً منقول از زراره‌اند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۶؛ ج ۴، ص ۲۳۹ و ۵۴۹؛ ج ۶، ص ۸۶ و ۸۷ و ۱۱۲؛ ج ۷، ص ۱۰۰ و ۳۶۱) و ربطی به موضوعات کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم ندارند، و در حدود ۶/۵ درصد دیگر روایات با نام وی که محتوایشان مرتبط با موضوعات کتاب‌های کنونی سلیم‌اند، لازم است تأمل شوند که آیا این تعداد اندک از روایات عمر بن اذینه می‌تواند نشانگر ارتباط وی با احادیث نسخ خطی کنونی منسوب به سلیم باشند یا خیر؟ همچنین لازم است توجه شود که چرا تنها ۹ روایت عمر بن اذینه با واسطهٔ ابراهیم بن عمر یمانی می‌باشد و این شخص کیست؟ اما از سوی دیگر، اگر نام عمر بن اذینه شامل دو شخصیت تاریخی باشد، گویای این مطلب است که رویکرد روایی این دو شخصیت متفاوت بوده است و یکی رویکرد فقهی داشته و دیگری رویکرد کلامی - تاریخی داشته است (نک: استادی، ۱۴۰۱، الف، ص ۹۰-۶۴).

۳-۳. معرفی معمر بن راشد

ابوعروه معمر بن راشد ازدی حدانی بصری (م ۱۵۳ق) از بیشتر تابعان، حدیث نقل کرده است (ابن حجر، بی تا، ج ۴، ص ۵۴) و بسیاری از بزرگان حدیث به‌ویژه صنعانیان از او روایت کرده‌اند. وی از راویان اهل سنت است که مورد اعتماد شیعه (نک: خوئی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۶۴ و ۲۶۵) و سنی (نک: مزی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۳۰۳) می‌باشد.

۴-۳. ابهامات موجود در گونه‌شناسی روایات معمر بن راشد و سلیم

در حدود ۳۰ عنوان کتاب از منابع شیعی، روایات و احادیثی از معمر بن راشد وجود دارد. در منابع قرن اول تا چهارم هجری حدیثی از معمر بن راشد یافت نشد، هرچند که منابع انگشت‌شماری منسوب به این دوران وجود دارند. اما در منابع موجود شیعه از قرن چهارم تا هشتم که بررسی شد، فقط حدود ۷۵ روایت غیرتکراری از حدود ۱۹ نفر راوی وجود دارد.

با توجه به این که احادیث «معمر بن راشد از ابان از سلیم» در کتاب الغیبه نعمانی متوفای ۳۶۰ق (نک: نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۵۷-۱۱۰) جعلی و نونویس هستند و پس از حدود قرن ششم به این کتاب افزوده شده‌اند (نک: استادی، ۱۳۹۹، ب، ص ۴۰۰؛ استادی، ۱۴۰۰، الف، سراسر متن)، تعداد روایات غیرتکراری معمر بن راشد، در کل منابع شیعه تا قرن هشتم، حدود ۷۰ روایت از حدود ۱۸ نفر راوی خواهد شد.

حدود نیمی از روایات معمر بن راشد، که البته به فضائل اهل بیت (ع) مرتبط‌اند، در منابعی هستند که از نظر اصالت یا انتساب به مؤلف یا زمان تألیف، مخدوش‌اند، همانند المسترشد منسوب به طبری (نک: استادی، ۱۴۰۰، ب، سراسر متن)، الاختصاص منسوب به شیخ مفید (نک: حیدری مزرعه، ۱۳۹۷، سراسر متن).

نتایج بررسی روایات هفتادگانه معمر بن راشد در منابع شیعی از ابعاد مختلف، چنین است:

۱. جدای از احادیث جعلی سلیم بن قیس در کتاب الغیبه نعمانی که از کتاب کنونی سلیم به آن افزوده شده‌اند، هیچ حدیثی از معمر بن راشد به نقل از سلیم بن قیس در منابع وجود ندارد. همچنین هیچ حدیثی از معمر بن راشد به نقل از ابان بن ابی‌عیاش در منابع شیعی نیست و روایات سلیم و ابان در منابع شیعه، همه به نقل از عمر بن اذینه هستند که البته ارتباطی با کتاب کنونی سلیم ندارند (نک: استادی، ۱۳۹۹، ج) و روایات معمر بن راشد از ابان بن ابی‌عیاش در منابع عامه نیز جز در موارد انگشت‌شمار، همگی در مسائل و موضوعات فقهی‌اند.

۲. با این که معمر بن راشد، سنی‌مذهب و از بزرگان راویان عامه است، اما ۴۰ درصد احادیث منقول از او در منابع شیعه در منابع اهل سنت نیست. همچنین ۲۸ درصد دیگر

احادیث نیز متنشان در منابع اهل سنت وجود ندارد، اما احادیث مشابه یا با تفاوت زیاد از آن‌ها وجود دارند. بنابراین تنها ۳۲ درصد احادیث معمر موجود در منابع شیعه، در منابع قرون نخستین یا منابع بعدی وجود دارند.

۳. حدود ۵۰ درصد احادیث معمر بن راشد که در برخی منابع وجود دارند، در منابع نخستین شیعه تا قرن ۱۱ و ۱۲ وجود ندارند، یعنی جزء متفردات از او محسوب می‌شوند. همچنین حدود ۱۸ درصد دیگر احادیث معمر نیز در منابع نخستین تا قرن ۷ وجود ندارند و پس از قرن هفتم در کتاب‌ها مطرح و درج شده‌اند. ۱۲ درصد احادیث معمر نیز به صورت مشابه یا با تفاوت، در منابع شیعه وجود دارند. بنابراین تنها ۲۰ درصد احادیث معمر بن راشد، سابقه‌ای در دیگر منابع شیعه دارند و مابقی آن‌ها جزء متفردات احادیث‌اند.

۴. حدود ۴۵/۵ درصد احادیث معمر بن راشد در منابع شیعه، پیرامون فضائل حضرت امیر(ع) و اهل بیت(ع)، ۱۶ درصد امامت و ۲/۷ درصد درباره مهدی(ع) هستند. حدود ۳۳ درصد احادیث معمر شامل موضوعات متفرقه‌اند. تنها ۲/۷ درصد یعنی دو حدیث کوتاه، با موضوع مطاعن، در احادیث معمر وجود دارد که پیرامون طعن به بنی‌امیه و لعن معاویه بن ابی سفیان می‌باشند (نک: استادی، ۱۴۰۱، ب، ص ۷۱-۸۱).

در نتیجه، با توجه به این که غالب احادیث معمر در الجامع و منابع اهل سنت درباره فقه‌اند و نیز هیچ حدیثی به نقل از ابان بن ابی عیاش و سلیم بن قیس از معمر بن راشد، در منابع شیعه و سنی موجود نمی‌باشد، به نظر می‌رسد که اسناد معمر برای احادیث کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم، ساختگی یا نادرست باشند، به این معنا که احتمالاً بدون کتاب سلیم تک‌حدیثی کوتاه با اسناد معمر در فضائل اهل بیت(ع) را در نسخه خطی نوشته و این سند یگانه حدیث، در نسخه‌برداری‌های بعدی کتاب به‌عنوان اسناد کل کتاب سلیم پنداشته شده است و این اسناد بعدها دست‌به‌دست برای کتاب منسوب به سلیم نسخه‌نویسی شده‌اند (استادی، ۱۴۰۱، ب، ص ۷۱-۸۱).

۴. راویان واسطه تا راویان اولیه (عمر یا معمر)

گفته شد که اساساً معلوم نیست تک‌راوی احادیث منسوب به سلیم از ابان بن

ابی‌عیاش، شخص عمر بن اذینه بوده است یا معمر بن راشد. اما وضعیت راویان واسطه تا ایشان را به نسبت سلسله راویان اسنادی که در دسترس است، در دو دسته می‌توان ارائه داد:

۴-۱. راویان واسطه در اسناد نسخه‌های خطی

جدای از نسخه‌های خطی بی‌سند منسوب به سلیم، اگر همه اسناد ابتدایی و داخلی نسخه‌های خطی سنددار را تجمیع کنیم (و افتادگی‌های آن‌ها را از اسناد کامل در نظر بگیریم)، تمام اسناد نسخه‌های خطی در پنج طریق مشوش قابل طرح‌اند که گزارش آن‌ها قبلاً گذشت.

همچنین اسناد شیخ طوسی بر نسخه‌های خطی متأخر منسوب به سلیم، جعلی و تعویضی‌اند. جدای از این مسئله و با حذف اسامی تصحیف‌یافته در اسناد نسخ خطی، راویان واسطه در نسخه‌های خطی عبارت‌اند از:

۱. احمد بن منذر بن احمد صنعانی؛ ۲. عبدالله بن عمر یمانی؛ ۳. عبدالرزاق بن همام بن نافع صنعانی (م ۲۱۱ق)؛ ۴. ابراهیم بن عمر یمانی (مجهول؟)؛ ۴. همام بن نافع. همگی یا غالب این راویان وضعیت رجالی مجهولی دارند.

۴-۲. راویان واسطه در اسناد منابع نخستین

وقتی کل اسناد احادیث سلیم در منابع نخستین جمع‌آوری شود، بیش از پنجاه طریق سندی از منابع متأخر به دست می‌آید (نک: استادی، ۱۴۰۱، ج، ص ۱۱-۴۲). البته بسیاری از اسناد و طرق، افتادگی‌ها و اشتباهاتی در ترتیب راویان خود دارند که با حذف مکررات و تطبیق برخی از طرق، حدود شانزده طریق کلی به احادیث سلیم باقی خواهد ماند و شامل حدود یکصد و پنجاه نفر راوی می‌گردند.

۴-۳. ابهامات و اشکالات

اگر از اسناد و طرق جعلی یا تعویض شده برای احادیث سلیم که برای بهبود وضعیت انتساب روایات منسوب به سلیم استفاده شده‌اند، صرف نظر کنیم، غالب راویان واسطه‌ای اسناد احادیث منسوب به سلیم، مهمل، مجهول، ضعیف و از غلات شیعه‌اند. برخی از مجهولان ایشان عبارت‌اند از: ابواحمد بصری، ابوبکر جرجرائی، ابی‌محمد

مدنی، احمد بن حسن، احمد بن منذر بن احمد صنعانی، احمد بن نصر بن ربیع، اسحاق بن ابراهیم بن عمر یمانی، اسماعیل بن علی بن رزین واسطی، حسن بن علی بن عبدالله علوی طبری، حسن بن محمد هاشمی، حکم بن بهلول انصاری، سلیمان بن ساعه، عبدالقدوس بن مرداس، عبدالله، عبدالله بن مبارک، علی بن محمد جعفی، علی بن محمد زهری، علی بن محمد بن مروان [فیرزوان]، عمران بن قزّه، عیسی بن یوسف، عیسی بن یوسف همدانی، قاسم بن اسماعیل انباری، محمد بن قاسم اکفانی، محمد بن عبدالله بن احمد صوفی، همام بن نافع.

به عنوان نمونه، ابوسمینه محمد بن علی صیرفی، معروف به کذاب است و بلکه «أشهر الکذابین من أصحابنا الکوفیین» است. در ترجمه وی آمده است که در کوفه مشهور به دروغ‌گویی بود. سپس وارد قم شد و مخفی گشت. سپس احمد بن محمد بن عیسی او را از قم اخراج کرد (خوئی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۳۲۱).

همه رجالیان نظر مساعدی درباره وی ندارند. برای نمونه، نجاشی، کشی، ابن داوود و دیگران، ابوسمینه را در نقل روایت، خیلی ضعیف و از نظر اعتقادی، فاسد می‌دانند (نک: کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۴۵؛ ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۲۷۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۲) و برخی گفته‌اند که در هیچ چیز نمی‌توان به وی اعتماد کرد، ضمن این که وی را در غلوگویی و دروغ‌پردازی مشهور می‌دانند (برای نمونه نک: ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۲۷۶).

۵. راویان نهایی در نسخه‌های خطی

سند اصلی نسخه‌های سلیم این گونه است:

یک. حدثنا الحسن بن ابی یعقوب الدینوری قال: حدثنا ابراهیم بن عمر الیمانی (یا عبدالله بن عمر الیمانی) قال: حدثنی عمی عبدالرزاق بن همام الصنعانی (...):
 دو. «حدثنی أبوطالب محمد بن صبیح بن رجاء بدمشق سنة أربع وثلثین وثلثمائة قال: أخبرنی أبوعمرو عصمة بن أبی عصمة البخاری...» (نک: استادی، ۱۴۰۱، د، ص ۷۶). لذا سه راوی نهایی نسخه‌های خطی سلیم، حسن دینوری، محمد رجاء و عصمة البخاری هستند.

۵-۱. معرفی راویان نهایی اسناد نسخه‌های خطی

الف. حسن بن ابی یعقوب الدینوری

این عنوان اساساً و کلاً نام و شخصی مجهول و ناشناخته است، حتی در حالات مشابه آن، همانند الحسن بن ابی یعقوب الدینوری، الحسن بن الدینوری، الحسن الدینوری، الحسن بن ابی یعقوب الدینوری، ابی یعقوب الدینوری، ابو الحسن الدینوری، ابوالحسین الدینوری.

ب. ابوطالب محمد بن صبیح بن رجاء

در منابع شیعی ایرانی و عراقی، تنها یک حدیث از شخص «محمد بن صبیح السماک» دیده شد (نوری، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۷۶؛ ج ۱۲، ص ۲۲۲) که در تاریخ دمشق موجود است و از این کتاب در سال‌های اخیر به کتاب بازسازی‌شده ابن عقده نیز راه یافته است. اما به عکس منابع ما، وی در آثار دمشقیان شناخته شده است. به عنوان نمونه، ابن عساکر روایاتی از محمد بن صبیح در تاریخ دمشق نقل نموده است (نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۶؛ ج ۳۱، ص ۲۷؛ ج ۴۰، ص ۳۵۱؛ ج ۴۴، ص ۲۸۰؛ ج ۴۵، ص ۲۶؛ ج ۴۶، ص ۲۴۹؛ ج ۵۳، ص ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶ و ۳۱۹؛ ج ۵۶، ص ۲۰۱؛ ج ۷۱، ص ۱۹).

با توجه به مجهول بودن محمد بن صبیح بن رجاء در منابع شیعی مکاتب حدیثی ایران و عراق و همچنین ذکر و تصریح مکان دمشق در اسناد روایت وی، به نظر می‌رسد که این راوی، اهل شام است.

ج. عصمة بن ابی عصمه

برخی روایات در تاریخ دمشق ابن عساکر با عناوین زیر نقل شده‌اند: «عصمة بن ابی عصمة»، «عصمة بن ابی عصمة البعلبکی»، «عصمة بن ابی عصمة اسرائیل» و «عصمة بن ابی عصمة البخاری» (نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۰، ص ۳۴۱، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۴). از عصمة بن ابی عصمه، فقط دو مطلب در تاریخ دمشق ابن عساکر و به تبع آن در مختصر تاریخ دمشق ابن منظور یافت شد (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۰، ص ۳۵۱).

۲-۵. ابهامات و اشکالات

جدای از وضعیت حسن دینوری که بیان شد، محمد بن صبیح نیز در نزد رجالیان شیعه، مجهول و به عبارت بهتر، مهمل است، یعنی کسی و منبعی به نام و نشان وی متعرض نشده است. جدای از کتاب کنونی سلیم، هیچ حدیثی نیز منقول از شخص وی

در احادیث و منابع شیعه یافت نشد. حتی احادیث کتاب‌های کنونی و موجود منسوب به سلیم نیز با این اسناد محمد بن صبیح، در هیچ یک از کتاب‌های حدیثی متقدم و متأخر شیعه درج نشده‌اند.

همچنین عصمة بن ابی‌عصمه نیز در کتب رجال شیعه کاملاً مجهول و به عبارت بهتر، مهمل است. مطلبی یا حدیثی از وی در کتب شیعه وجود ندارد و همین احادیث کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم، با این اسناد عصمة بن ابی‌عصمه، در هیچ یک از کتب حدیثی متقدم و متأخر درج نشده‌اند.

۶. چند نکته قابل توجه

کتاب‌های منسوب به سلیم بن قیس، ظاهراً از قرن چهارم و پنجم در نزد برخی از علما بوده است، اما روشن نیست که نسخه در دسترس ایشان شامل چه روایات و مطالب و نیز ساختاری بوده است. حتی اکنون نیز مدل‌های متعدد نسخه‌های خطی کتاب منسوب به سلیم، شامل ۷ حدیث تا ۴۸ حدیث هستند که یک حدیث مشترک در میان تمام این مدل‌ها وجود ندارد. در هر صورت، برخی از علمای متقدم با توجه مشکلات متعدد این اثر، دیگران را متوجه مطالب ناصحیح آن نموده‌اند. برای نمونه، شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد که منسوب به وی می‌باشد، می‌گوید: «... اما به این کتاب اعتمادی نیست و شایسته است متدینان از عمل به آنچه در آن هست، خودداری کنند و از اعتماد به آن بپرهیزند و از تقلید از روایاتش دوری نمایند و در احادیث این کتاب به علما متوسل شوند تا آنان را از صحیح و فاسد آن آگاه سازند» (مفید، ۱۳۶۳، ص ۱۲۶). برخی از علمای معاصر، این نظر شیخ مفید را با این عبارت خلاصه نموده‌اند: «لا یُعتمد علی ما ینفرد به»؛ بر آنچه تنها در این کتاب آمده است نتوان اعتماد نمود (نک: یوسفی غروی، ۱۴۰۰، ص ۱۶). بنابراین، ممکن است مطالب صحیح غیرمفردی در کتاب سلیم وجود داشته باشند که لازم است پیدا شوند.

از سوی دیگر، نسخ کنونی کتاب‌های سلیم، از جهتی، شامل سه دسته روایات‌اند:

۱. «روایات سرقتی»، یعنی روایاتی که از راویان دیگر از قرن اول‌اند و عبارت روایت

ایشان عیناً در متن کتاب سلیم آمده است (همانند احادیث شماره ۳، ۸، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۲۶، ۳۱،

۳۲، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۶۹. این روایات، در این منابع: وقعة صفین، الاحداث، الغارات، تاریخ طبری، السقیفة، کافی، التمحیص، أصول الاعتقاد، الأمالی و شرح نهج البلاغه یافت می‌شوند که از راویان دیگری همانند جندب بن عبدالله، اصبع بن بُاته، قبیصة بن جابر، ابی سعید خدری، ابن‌ابی‌لیلی، زید بن وهب و عامر شعبی هستند (نک: استادی، ۱۴۰۳، سراسر متن).

۲. «مطالب اضافه‌شده و جعلی به متن کتاب سلیم» در قرون و دوره‌های مختلف. یعنی این کتاب شامل اضافاتی است از ابان بن ابی‌عیاش و نیز اضافات دیگری که مشخص نیست توسط چه افراد یا گروه‌هایی به نسخه‌ها افزوده شده‌اند، همانند خطبة همام. همچنین صرف‌نظر از این موارد، در متن کتاب کنونی، اضافاتی نیز میان تحریرهای نسخه‌های خطی مدلهایی از این کتاب وجود دارد، همانند جریان عمر و احراق بیت فاطمی(س) که در برخی از نسخه‌های همانند نسخه کهن آن، موجود نیست (نک: استادی، ۱۴۰۰، ه ص ۲۱).

۳. «روایات و احادیث متفرد و منحصر» که شامل بیش از نیمی از حجم کتاب کنونی سلیم می‌شوند، یعنی در این کتاب‌های منسوب به سلیم، اخبار متفرد متعددی وجود دارند که در دیگر کتب روایی ما نیستند و پیش‌تر ذکر آن گذشت. بنابراین لازم است تا پس از بررسی‌های متعدد تاریخی و حدیث‌شناسی، روایات اندکی از این کتاب که قابل اتکا و قبول‌اند و مؤیداتی از قرآن و روایات صحیح دیگر دارند، از میان احادیث غیرمتفرد سلیم کشف و شناسایی شوند.

نتیجه‌گیری

درباره احادیث سلیم بن قیس و روایات کتاب‌های منسوب به وی می‌توان از چندین منظر، تأملات و مطالبی را مطرح نمود:

۱. بررسی راویان روایات عرضه‌شده به سلیم نشان می‌دهد که منشأ اولیه احادیث در نسخه‌های خطی کنونی کتاب‌های منسوب به سلیم، جمعاً با محاسبه حضرت امیر(ع)، حدود پانزده نفرند و ابهامات و سؤالات متعددی پیرامون وضعیت آن‌ها به نسبت سلیم قابل طرح است. به‌عنوان نمونه، به نظر می‌رسد که مؤلف کتاب اساساً دسترسی حضوری

به منشأ روایان اصلیِ وقایع دوران پس از پیامبر(ص) و عصر حضرت امیر(ع) نداشته و از میان نوشتجات موجود در عصر خود، برخی روایات با موضوع مورد نظرش را جمع‌آوری نموده است.

۲. بررسی روایان مستقیم از سلیم بن قیس در اسناد منسوب به سلیم نشان می‌دهد که فقط شخص ابان بن ابی‌عیاش راوی مستقیم روایات سلیم است و همهٔ احادیث سلیم خبر واحدند. همچنین جدای از این که رجال‌شناسان شیعی و سنی و متقدم و متأخر، ابان بن ابی‌عیاش را توثیق نکرده‌اند، وضعیت چگونگی دسترسی ابان به روایات سلیم، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. بدتر از آن، عده‌ای ابان بن ابی‌عیاش را جاعل کتاب سلیم می‌دانند؛ و حتی اگر کتاب سلیم جعل ابان نباشد، به‌وضوح اضافاتی با اسم ابان بن ابی‌عیاش را در خود دارد.

۳. وضعیت روایان اولیهٔ کتاب و احادیث سلیم بن قیس روشن نیست. جدای از این که آیا عمر بن اذینه ناقل کتاب سلیم بوده است یا معمر بن راشد، گونه‌شناسی روایات ابن‌اذینه و معمر، ابهامات جدی را دربارهٔ ارتباط این دو شخصیت با کتاب سلیم، پیش‌روی ما می‌گذارد.

۴. پیرامون روایان واسطه تا روایان اولیه (عمر یا معمر) نیز می‌توان گفت که اگر از اسناد و طرق جعلی یا تعویض‌شده برای احادیث سلیم که برای بهبود وضعیت انتساب روایات منسوب به سلیم استفاده شده‌اند، صرف‌نظر کنیم، غالب روایان واسطه‌ای اسناد احادیث منسوب به سلیم، افراد مهمل، مجهول، ضعیف و نیز از غلات شیعه‌اند.

۵. روایان نهایی در نسخه‌های خطی، یعنی حسن دینوری، محمد بن صبیح، و عصمه بن ابی‌عصمه نیز در نزد رجالیان شیعه، مجهول و به عبارت بهتر، مهمل هستند و منبعی به نام و نشان ایشان متعرض نشده است. همچنین حداقل دو تن از ایشان نیز هیچ حدیثی در منابع شیعه و سنی ندارند. از سوی دیگر، همین احادیث موجود منسوب به سلیم نیز با اسناد این سه شخص، در هیچ یک از کتاب‌های حدیثی متقدم شیعه درج نشده است.

فهرست منابع

۱. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۴۰۶ق). تقریب التهذیب. سوریه: دار الرشید.
۲. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۳۲۶ق). تهذیب التهذیب. حیدرآباد دکن: بی‌نا.
۳. ابن داوود، حسن بن علی. (۱۳۸۳ق). رجال ابن داود. تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). رجال (الضعفاء). قم: دارالحدیث.
۵. استادی، کاظم. (۱۳۹۹ش). ب. نسبت منابع نخستین و سلیم. قم: کتابخانه دارالحدیث.
۶. استادی، کاظم. (۱۳۹۹ش). ج. درباره راویان سلیم، (مخطوط). قم: کتابخانه دارالحدیث.
۷. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش). الف. روایات سلیم بن قیس در الغیبه نعمانی و بررسی وضعیت استثنای آن در میان روایات دیگر، (مخطوط). قم: کتابخانه رضا استادی.
۸. استادی، کاظم. (۱۴۰۰ش). ب. بازشناسی مؤلف کتابی که المسترشد خوانده می‌شود. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۴(۱)، ص ۲۶۹-۲۹۳. <https://doi.org/10.22059/jqst.2022.321913.669734>
۹. استادی، کاظم. (۱۴۰۰ش). ج. کتابشناسی توصیفی سلیم بن قیس هلالی. میراث شهاب، قم، ۲۷(۱۰۴). ص ۱۳۳-۱۸۴.
۱۰. استادی، کاظم. (۱۴۰۰ش). د. بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی. علوم حدیث، ۲۶(۱)، ص ۱۵۰-۱۷۷. <https://doi.org/10.22034/hs.2021.13161>
۱۱. استادی، کاظم. (۱۴۰۰ش). ه. قدیمی‌ترین نسخه خطی و ترجمه فارسی کتاب منسوب به سلیم بن قیس. پژوهشنامه نسخه‌شناسی متون فارسی، ۶(۱۵)، ص ۳۰۳-۳۳۰.
۱۲. استادی، کاظم. (۱۴۰۱ش). الف. گونه‌شناسی روایات عمر بن اذینه و سلیم در کتاب کافی کلینی. پژوهشنامه اهل بیت (ع)، ۱(۲)، ص ۶۴-۹۰.
۱۳. استادی، کاظم. (۱۴۰۱ش). ب. گونه‌شناسی روایات معمر بن راشد در منابع شیعی. حدیث اندیشه، ۱۷(۳۳)، ص ۷۱-۸۰.
۱۴. استادی، کاظم. (۱۴۰۱ش). ج. گزارش اسناد روایات سلیم در منابع نخستین شیعه. حدیث حوزه، ۱۳(۲۵)، ص ۱۱-۴۲.
۱۵. استادی، کاظم. (۱۴۰۱ش). د. گزارش شکلی اسناد نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قرآن و حدیث.
۱۶. استادی، کاظم. (۱۴۰۳ش). ه. مشابهت‌یابی روایات کتاب سلیم و بررسی حالات پیش‌رو. فرهنگ و سیره اهل بیت (ع)، ۳(۱۱).
۱۷. استادی، کاظم. (۱۳۹۹ش). الف. معرفی نسخه‌های خطی سلیم. میراث شهاب، قم، ۹۹(۹)، ۱۴۵-۱۸۸.
۱۸. انصاری، محمد باقر. (۱۴۲۲ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی أقدم نص تاریخی عقائدی فی الإسلام. تراثنا. عشر. رجب - ذوالحجّة - العدد ۳ و ۴.

۱۹. جلالی، عبدالمهدی. (۱۳۸۲ش). الف. پژوهشی درباره سلیم بن قیس هلالی. مطالعات اسلامی، (۶۰)، ص ۸۹-۱۲۶.
۲۰. جلالی، عبدالمهدی. (۱۳۸۲ش). ب. راوی کتاب سلیم در ترازو. مطالعات اسلامی، (۶۲)، ص ۱۳ تا ۶۲.
۲۱. جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب. (بی تا). أحوال الرجال. پاکستان - فیصل آباد: حدیث اکادمی.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲ق). رجال. نجف: بی نا.
۲۳. حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی. (۱۳۹۷ش). کاوشی در پدیدآوردنده کتاب الاختصاص. حدیث پژوهی، ۱۰(۲). <https://doi.org/10.22052/0.20.1>
۲۴. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۰۳ق). معجم رجال الحدیث. قم: منشورات مدینه العلم.
۲۵. دارقطنی، علی بن عمر. (۱۴۰۳ق). الضعفاء الضعفاء والمتروکون. مدینه: الجامعة الإسلامية.
۲۶. الذهبی، محمد بن أحمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۷. سلطانی، محمد. (۱۳۹۸ش). کتاب سلیم (بازخوانی کهن ترین میراث مکتوب شیعه). قم: برگ فردوس.
۲۸. الهالالی، سلیم بن قیس. (۱۳۹۷ش). اسرار آل محمد(ص). قم: نشر دلیل ما.
۲۹. الهالالی، سلیم بن قیس. (۱۴۱۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهالالی، (تحقیق محمداقرا انصاری). قم: الهادی.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن. (۱۳۸۰ق). رجال، (به کوشش محمداصادق بحرالعلوم). نجف: بی نا.
۳۱. قلیچ، رسول. (۱۳۹۰ش). بررسی دیدگاه عالمان شیعه درباره کتاب سلیم ابن قیس. پایان نامه ارشد. دانشگاه ادیان.
۳۲. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، (به کوشش مصطفوی). مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق). الکافی، (محقق: غفاری علی اکبر)، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۴. مامقانی، عبدالله. (۱۳۵۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. نجف: بی نا.
۳۵. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، (محقق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۶. مزی، یوسف بن عبدالرحمان. (۱۴۰۴ق). تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، (چاپ بشار عواد معروف). بیروت: الرساله.
۳۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۳۶۳ش). تصحیح اعتقادات الإمامیة. (با تصحیح شهرستانی). بی جا: رضی.
۳۸. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال، (به کوشش زنجانی). قم: نشر اسلامی.
۳۹. نسائی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). کتاب الضعفاء و المتروکین، (چاپ محمود ابراهیم زاید). بیروت: دار المعرفة.
۴۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه. تهران: نشر صدوق.
۴۱. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۳۸۲ق). مستدرک الوسائل. تهران: چاپ افست.
۴۲. یوسفی غروی، محمدهادی. (۱۴۰۰ش). مقدمه کتاب اسرار آل محمد و سلیم بن قیس. قم: بوستان کتاب.



An Investigation into the Perspective of the Author of Qabasāt min ‘Ilm al-Rijāl Regarding the Praise and Criticism Narrations of “Muḥammad ibn Sanān”

Ehsan Nazari¹ | Fatemeh Zahra Amiri² | Seyed Ali Delbari³

1. Corresponding Author, PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Graduate of Level Three of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ehsan.nazari1375@yahoo.com
2. MA Student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: fzamiri313@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Lecturer of Advanced Level of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

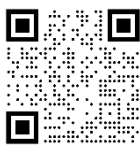
Article type:
Review Article

Article history:

Received: 22 August 2024
Revised: 20 November 2024
Accepted: 13 May 2025
Available Online: 17 May 2025

Keywords:

Qabasāt min ‘Ilm al-Rijāl,
Muḥammad Rezā al-Sistānī,
Muḥammad ibn Sanān,
Authentication (Tawthīq),
Discreditation (Ta’ḍīf).



Muḥammad ibn Sanān is a disputed narrator, with numerous hadiths attributed to him in Shi‘i hadith collections. His narrations in jurisprudence are so significant that disregarding them would result in the alteration of many religious rulings. Thus, evaluating his reliability through ‘Ilm al-Rijāl (biographical evaluation) is essential. Among the relevant material are narrations attributed to the Imams (pbut) that are debated for their implications—whether they praise or discredit him. Additionally, criticisms have been raised regarding the chains of transmission (Sanad) of some of these narrations. Using a descriptive-analytical method and library resources, the authors address two key questions: 1) According to the author of Qabasāt min ‘Ilm al-Rijāl, do the narrations about Muḥammad ibn Sanān indicate his authentication (Tawthīq) or discreditation (Ta’ḍīf)? 2) What critiques can be leveled against this perspective? The author of Qabasāt examines these narrations and adopts a stance of suspension (Tawaqquf) regarding Muḥammad ibn Sanān, arguing that biographical evaluations must rely on the opinions of rijāl scholars. This position, however, renders descriptive narrations ineffective and overlooks existing disagreements among rijāl experts themselves. Moreover, through a critical examination of the chains and contents of narrations about Muḥammad ibn Sanān, his reliability has been concluded.

Cite this article: Nazari, E; Amiri, F., Z.; Delbari, S., A. (2023). An Investigation into the Perspective of the Author of Qabasāt min ‘Ilm al-Rijāl Regarding the Praise and Criticism Narrations of “Muḥammad ibn Sanān”. *Hadith Doctrines*, 7(14), 129-154.

<https://doi.org/10.30513/hd.2025.6282.1227>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



واکاوی دیدگاه صاحب کتاب قیسات من علم الرجال

درباره روایات مدح و قدح «محمد بن سنان»

احسان نظری^۱ | فاطمه زهرا امیری^۲ | سید علی دلبری^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. دانش آموخته سطح سه

حوزه علمی خراسان. مشهد، ایران. رایانامه: ehsan.nazari1375@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fzamiri313@gmail.com

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. استاد خارج اصول حوزه علمی خراسان، مشهد،

ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

«محمد بن سنان» از روایان مورد اختلافی است که احادیث فراوانی در مجامع حدیثی شیعه از او نقل شده است. روایات وی در فقه از چنان اهمیتی برخوردار است که نادیده گرفتن آن‌ها به تغییر بسیاری از احکام شرعی می‌انجامد. با این بیان، ضرورت پرداختن به اعتبارسنجی رجالی وی روشن می‌شود. در این میان، احادیثی درباره او از سوی برخی ائمه (ع) صادر شده است که در دلالت آن احادیث بر مدح یا قدح وی اختلاف وجود دارد. همچنین اشکالاتی بر سند برخی از این روایات گرفته شده است. نویسندگان در این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی و به استناد منابع کتابخانه‌ای، درصدد پاسخ به دو پرسش اساسی برآمده‌اند: «از نظر صاحب کتاب قیسات من علم الرجال روایات وارده در شأن محمد بن سنان دلالت بر توثیق وی دارد یا تضعیف؟» و «چه نقدهایی بر دیدگاه ایشان وارد است؟». صاحب کتاب مذکور با بررسی این روایات، قائل به توقف بر محمد بن سنان بر اساس روایات توصیفی شده و معتقد است برای اعتبارسنجی رجالی وی، باید به نظر رجالیون مراجعه نمود. این نظر موجب بی‌ثمر شدن روایات توصیفی می‌گردد و از طرفی دیگر، در میان رجالیان نیز اختلاف نظر وجود دارد. همچنین با بررسی سندی و محتوایی روایات وارده در شأن محمد بن سنان وثاقت او نتیجه گرفته شده است.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۸/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۲/۲۷

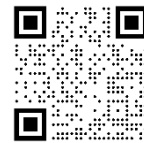
کلیدواژه‌ها:

کتاب قیسات من علم

الرجال، محمدرضا

سیستانی، محمد بن سنان،

توثیق، تضعیف.



استناد: نظری، احسان؛ امیری، فاطمه‌زهرا؛ دلبری، سید علی. (۱۴۰۲). واکاوی دیدگاه صاحب کتاب قیسات من علم الرجال

درباره روایات مدح و قدح «محمد بن سنان». آموزه‌های حدیثی، ۱۴(۷)، ۱۵۴-۱۲۹.

<https://doi.org/10.30513/hd.2025.6282.1227>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

هستهٔ اولیهٔ دانش رجال در شیعه ریشه در ستایش‌ها و نکوهش‌های ائمه(ع) نسبت به برخی صحابه و یاران خود دارد. صدور و تعدد روایات توصیفی، خود بهترین دلیل رضایت اهل‌بیت(ع) بر بهره‌گیری از این روایات برای شناخت راویان و وثاقت و ضعف آنان است. بنابراین استفاده از روایات توصیفی در توثیق و تضعیف راویان صحیح و فهم عرفی ما از این روایات مطابق با مراد اهل‌بیت(ع) است، تا آن‌جا که اساس نگارش کتاب اختیار معرفة الرجال تجميع گزارش‌هایی است که به‌نوعی راویان را معرفی می‌کند و غرض مولف نیز جمع‌آوری این‌گونه از روایات و اخبار ائمه(ع) دربارهٔ رجال و راویان حدیث بوده است.

«محمد بن سنان» یکی از راویان مورد اختلافی است که روایات فراوانی در مجامع حدیثی شیعه از او نقل شده است. روایات او در فقه از چنان اهمیتی برخوردار است که نادیده گرفتن آن‌ها به تغییر بسیاری از احکام شرعی می‌انجامد. با این بیان، ضرورت پرداختن به اعتبارسنجی رجالی وی روشن می‌شود. لکن محمد بن سنان به دلیل اتهام به غلو مورد تضعیف برخی رجالیان قرار گرفته است و از طرفی، برخی دیگر او را از بزرگان و یاران خاص امامان(ع) دانسته‌اند. در این میان، روایاتی دربارهٔ او از سوی برخی از ائمه(ع) صادر شده است که می‌تواند پژوهشگر را به نظر صائب دربارهٔ اعتبار رجالی محمد بن سنان رهنمون سازد؛ روایاتی که برخی آن‌ها را دال بر مدح و توثیق وی و برخی دیگر دال بر قرح و تضعیف او دانسته‌اند. اما صاحب کتاب قیسات من علم الرجال دربارهٔ این‌گونه روایات نظر ویژه‌ای دارد که ذیل بررسی روایات وارده در شأن محمد بن سنان به آن پرداخته است. در مقالهٔ پیش‌رو، به بررسی و نقد دیدگاه آیت‌الله محمدرضا سیستانی دربارهٔ روایات وارده در شأن محمد بن سنان و نظریهٔ ایشان می‌پردازیم و از این رهگذر درصدد اعتبارسنجی رجالی محمد بن سنان برآمده‌ایم.

از طرفی دیگر، جایگاه علمی وزین آیت‌الله محمدرضا سیستانی و کتاب ایشان، قیسات من الرجال، ضرورت پرداختن به آرا و دیدگاه‌های ایشان را بیشتر روشن می‌سازد. برخی دیگر از تألیفات ایشان عبارت است از: وسائل الإنجاب الصناعية؛ بحوث

فقهیه؛ زواج البکر الرشیده بغير إذن الولی؛ بحوث فی شرح مناسک الحج. اقبال علما و بزرگان حوزه‌های علمیه به آثار و مؤلفات ایشان از جمله امتیازات علمی او محسوب می‌شود که می‌توان به توجه ویژه آیت‌الله سید موسی شبیری زنجانی در مباحث رجالی به کتاب قبسات فی علم الرجال وی اشاره کرد. همان‌طور که درس خارج فقه آیت‌الله مهدی مروارید در موضوع سقط جنین، بر اساس کتاب المنع من الإنجاب در حال برگزاری است. همچنین آیت‌الله محمد مروارید نیز بر اساس کتاب وسائل الإنجاب الصناعی درس خارج فقه تلقیح مصنوعی را ارائه می‌فرماید. لذا این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی و به استناد منابع کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به دو پرسش اساسی است: «از نظر صاحب کتاب قبسات من علم الرجال، روایات وارده در شأن محمد بن سنان دلالت بر توثیق وی دارد یا تضعیف؟» و «چه نقدهایی بر دیدگاه آیت‌الله محمدرضا سیستانی وارد است؟».

پیشینه و نوآوری پژوهش

درباره اعتبار رجالی محمد بن سنان مقالاتی نگاشته شده است که در ذیل، آن‌ها را ذکر خواهیم کرد و سپس وجه تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌های پیشین را متذکر خواهیم شد.

سایر مقالات در این باره عبارت‌اند از:

یک. «اعتبارسنجی نامه علل الاحکام امام رضا(ع)، با تأکید بر وثاقت محمد بن سنان» از محمدرضا نایینی منوچهری و محمد حکیم (۱۳۹۶). در این مقاله سعی شده است تا از طریق سیره عقلایی مبنی بر اجتناب از گفت‌وگوی طولانی و یا نامه‌نگاری مفصل با شخص غیرثقه و مشهور به دروغ‌گویی در مسائل مهمی چون علل الاحکام، وثاقت محمد بن سنان اثبات گردد.

دو. «بازنگری در شخصیت رجالی محمد بن سنان» از سید محمدرضا فقیه ایمانی (۱۳۹۲)، بلاغ مبین، شماره ۳۶ و ۳۷، ص ۹۵ تا ۱۱۶. در این مقاله به تضعیف و توثیق محمد بن سنان از دیدگاه رجالیان متقدم و متأخر و بررسی ادله آنان پرداخته شده است. لکن نویسنده به روایات وارده درباره وی و بررسی سندی و محتوایی آن‌ها پرداخته است.

سه. «بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان» از علی خادم‌پیر (۱۳۸۵)، حدیث و اندیشه،

شماره ۲، ص ۶۷ تا ۷۹). در این مقاله نیز همچون مقاله پیشین تنها به بیان نظریات رجالیان درباره وی و بررسی ادله آنان پرداخته شده است.

چهار. «جرح محمد بن سنان توسط فضل بن شاذان» از مهدی بیات مختاری و علیرضا حیدری‌نسب (۱۴۰۱، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ۹(۱۶)، ص ۲۹۳-۳۱۴. <https://doi.org/10.22034/pht.2022.10749.1216>). در این مقاله به بررسی چرایی قرح و جرح محمد بن سنان در سخنان فضل بن شاذان پرداخته شده است. اما تنها در حد دو صفحه به روایات وارده درباره محمد بن سنان از جانب معصومین(ع) پرداخته و بررسی سندی و محتوایی دقیقی ارائه نشده است.

پنج. «محمد بن سنان؛ کاوشی در وثاقت و تضعیف» از حمید ستوده (۱۳۹۰، فقه اهل بیت، شماره ۶۶ و ۶۷ ص ۲۷۴ تا ۲۹۶). در این مقاله بیشتر به بیان نظرات رجالیان و ادله آنان پرداخته شده و بسیار مجمل به برخی از روایات وارده درباره محمد بن سنان نیز پرداخته شده است.

شش. «بازکاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان» از مرتضی عرب و حسن نقی‌زاده (۱۳۹۰، کتاب قیم، ۱(۲)، ص ۱۴۰-۱۷۰). در این مقاله به نقل و بررسی گفتار عالمان رجالی در این رابطه پرداخته و کوشیده شده است تا از طریق روایات منقول از محمد بن سنان شناخت دقیق‌تری از احوال وی به دست دهد.

هفت. «محمد بن سنان از ورای دیدگاه‌ها» از محمدعلی مهدوی راد و امیر عطاءالله جباری (۱۳۹۱، حدیث‌پژوهی، ۴(۲)، ص ۳۷-۶۴). در این مقاله نیز بیشتر به بررسی آرای رجالیان متقدم، متأخر و معاصر و ادله آنان پرداخته شده است. نیز به صورت مجمل به بررسی برخی روایات وارده درباره محمد بن سنان پرداخته شده است.

وجه تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌های مذکور در واکاوی و نقد دیدگاه صاحب کتاب قیسات من علم الرجال درباره روایات مدح و ذم وارده در شأن محمد بن سنان است، چه آیت‌الله محمدرضا سیستانی در این باره در ذیل شخصیت محمد بن سنان نظریه‌ای دارند که لازم است به آن پرداخته شود.

۱. شخص‌شناسی (بیوگرافی) محمد بن سنان

محمد بن سنان ابوجعفر زاهری، یکی از راویان اهل کوفه است (نجاشی، ۱۳۶۴، ص ۳۲۸؛ طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۴۴) و از امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام جواد (ع) روایت کرده است. روایات وی طبق شمارش آیت‌الله خویی (ره)، به ۷۹۷ مورد می‌رسد (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۱۴۷). برخی از محققان، ابن سنان را یکی از افراد مهم در انتقال احادیث قرن دوم به راویان قرن سوم هجری دانسته‌اند و معتقدند او نقش برجسته‌ای در انتقال احادیث زیدیه به امامیه داشته است (محمدیگی؛ ابطحی فروشانی و چلونگر، ۱۳۹۸، ص ۱۷-۱۸). برخی از عالمان رجالی معتقدند روایات محمد بن سنان در فقه چنان اهمیتی دارد که نادیده گرفتن آن‌ها باعث تغییر بسیاری از احکام شرعی می‌شود (خواجه‌نوی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۴). برای نمونه، آیت‌الله خویی در بحث از مقدار آب کر، می‌نویسد ما سه بار اندازه‌گیری کردیم و موافق با (۲۷ وجب) بود که در روایات نیز ذکر شده است. او در ادامه بیان می‌دارد که در سند آن احادیث به دلیل این که بین محمد بن سنان و عبدالله بن سند مردد است، مناقشه داریم، زیرا اگر مقصود از ابن سنان، محمد بن سنان باشد، به دلیل ضعف او قابل استناد نیست (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۲).

زیرا سند روایت‌ها فرد دیگری با نام محمد بن سنان وجود دارد که به گفته آیت‌الله خویی وی برادر عبدالله بن سنان از یاران امام صادق (ع) است و با پسوند «هاشمی»، از محمد بن سنان زاهری متمایز می‌شود (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۱۷۲). در سند بعضی از روایت‌ها نیز با تعبیر ابن سنان به محمد بن سنان اشاره شده است که این امر در بعضی مواقع موجب اشتباه شدن او با عبدالله بن سنان شده است (نک: کلباسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۷۰-۶۷۲).

۲. واکاوی دیدگاه صاحب قیسات من علم الرجال درباره محمد بن سنان

صاحب کتاب قیسات من علم الرجال در ضمن دو مقام به بررسی محمد بن سنان پرداخته است (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۰۶-۴۱۹): مقام اول: بررسی روایات وارده در شأن محمد بن سنان؛ مقام دوم: بررسی سخنان رجالیان متقدم در شأن محمد بن سنان. در پژوهش حاضر به بررسی مقام اول می‌پردازیم.

۲-۱. بررسی روایات وارده در شأن محمد بن سنان

گرچه تعداد روایات وارده در شأن محمد بن سنان پنج روایت است، اما صاحب قیسات چهار روایت را در شأن محمد بن سنان نقل می‌کند و به بررسی آن می‌پردازد، چه در سند روایت پنجم، خود محمد بن سنان نیز حضور دارد که به دلیل اشکال دور، آن را مطرح نمی‌کند.

۲-۱-۱. روایت اول و بررسی سندی و محتوایی آن

به نقل از کشی: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِيهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدٌ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ: «أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) كَانَ لَعَنَ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَمُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا خَالِفَا أَمْرِي، قَالَ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ قَابِلٍ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ الْبَحْرَانِيِّ تَوَلَّ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَمُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ فَقَدْ رَضِيْتُ عَنْهُمَا»؛ روایت از محمد بن اسماعیل بن بزیع نقل شده است که امام جواد(ع) صفوان بن یحیی و محمد بن سنان را لعنت کرد و فرمود: آن‌ها از دستور من سرپیچی کردند. اما در سال بعد، امام جواد(ع) به محمد بن سهل بحرانی فرمود: صفوان بن یحیی و محمد بن سنان را دوست بدار، زیرا من از آن‌ها راضی هستم (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۳).

بررسی سندی

آقای محمدرضا سیستانی، روایت فوق را به دلیل عدم اثبات وثاقت احمد بن هلال غیرمعتبر می‌داند (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۰۷).

احمد بن هلال عبرتائی بغدادی (۱۸۰-۲۶۷ق) معروف به احمد بن هلال کزخی است. عالمان رجالی شیعه زندگی او را به دو دوره تقسیم کرده‌اند: یکی دوره ملازمت با چند تن از امامان شیعی است. شیخ طوسی او را در شمار اصحاب امام هادی(ع) و امام عسکری(ع) ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۸۴ و ۳۹۷). دوره دوم زندگی او را مربوط به آغاز غیبت صغری و پس از آن می‌دانند. او پس از شهادت امام عسکری(ع) و وفات عثمان بن سعید عمری منکر نیابت خاصهٔ محمد بن عثمان شد و بدین جهت در توقیع منسوب به امام زمان(عج) لعن شده است (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۹۹؛ امین، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۹). نجاشی از او با این تعبیر یاد می‌کند: «صالح الروایة، يعرف منها وينكر» (نجاشی، ۱۳۶۴،

ص ۸۳). این تعبیر ظهور در وثاقت احمد بن هلال دارد. منکر بودن برخی از احادیث وی نیز به معنای وجود خلل در مضمون حدیث است که ضرری به وثاقت او وارد نمی‌کند (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۳۳). شیخ طوسی در رجال و فهرست، او را غالی معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۸۴؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۸۳). ایشان در الاستبصار احمد بن هلال را ضعیف و فاسدالمذهب معرفی می‌کند که به روایات منفرد وی توجهی نمی‌شود (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۸). لکن ایشان در عدة الاصول نسبت به غلات فرموده‌اند: افراد غالی اگر دو حالت داشته باشند: حالت استقامت و حالت غلو و انحراف؛ به آنچه در حالت استقامت نقل می‌کنند، عمل می‌شود. شیخ ادعا می‌کند که طائفة امامیه چنین برخوردی دارند و تصریح می‌کند که روایات احمد بن هلال نیز این گونه است (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۱)، یعنی به روایات وی در حال استقامت عقیده عمل می‌شود. بنابراین برای رفع تعارض نظر شیخ در این دو کتاب، باید سخن شیخ در الاستبصار را ناظر به روایات احمد بن هلال در زمان انحراف وی دانست.

از طرفی دیگر، احمد بن هلال از مستثنیات رجال نوادر الحکمه است (نک: نجاشی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۸) و مشهور است که تمامی راویان در اسناد کتاب نوادر الحکمه به جز موارد استثناسده ثقه‌اند (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۶؛ مازندرانی حائری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۹۴) و لذا استثنای احمد بن هلال اماره‌ای بر ضعف وی است. شیخ صدوق نیز دیدگاه استادش را به جز در مورد محمد بن عیسی بن عبید پذیرفته است (نک: خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۳۴). با این حال، شیخ صدوق که مبنای استادشان را قبول دارد، در کمال الدین روایتی از احمد بن هلال نقل می‌کند و هنگام ذکر سند می‌نویسد: «حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَلَالٍ فِي حَالِ اسْتِقَامَتِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۴).

این عبارت، بیانگر آن است که شیخ صدوق تضعیف استادش، ابن ولید، را بر حال انحراف حمل کرده است، لذا با این قرینه معلوم می‌شود که ابن ولید نیز قائل به تضعیف احمد بن هلال پس از انحراف وی بوده است.

از طرفی دیگر، علامه حلی روایات او را غیرمقبول دانسته است (حلی، ۱۴۰۲، ص ۲۰۲). آیت الله خوئی بر این گفته جواب داده است که توثیقات و تضعیفات مرحوم علامه حلی مبتنی بر حدس و اجتهاد است و نظریه یک مجتهد برای مجتهد دیگر حجت نیست

(خوئی، ۱۴۱۸: ج ۱۲، ص ۳۳۲). همچنین مبنای رجالی علامه این است که راوی باید عدل امامی باشد تا قولش حجت باشد. لکن ما این مینا را قبول نداریم و راوی باید ثقه باشد، هرچند عدل امامی نباشد (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۳۳).

آیت‌الله شبیری زنجانی نیز درباره احمد بن هلال این‌گونه گفته است: «با توجه به این‌که احمد بن هلال در مجموع زندگی خود در امور معمولی بسیار محتاط بوده و سال‌های زیادی مورد قبول طائفه بوده است، به نظر ما چنین شخصی اگر لاابالی و ضعیف بود، بسیار زود برای مردم و حداقل برای خواص کشف می‌شد. لذا ما نسبت به خود او اشکال نمی‌کنیم، هرچند ممکن است کسی به واسطه هوای نفس در مراحل به انحراف کشیده شده باشد، لیکن این به معنای جعل روایت از ناحیه او نیست، و به همین جهت، نجاشی نیز از او به صالح‌الروایة تعبیر می‌کند. تعبیر «يعرف منها وينكر» نیز به این معناست که بعضی از روایات او قابل قبول نیست» (شبیری، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۶۳۲۷).

بنابراین در جمع‌بندی و نظر نهایی درباره احمد بن هلال، روایاتی را از او می‌پذیریم که از او پیش از انحراف وی و در حال استقامت عقیده به ما رسیده است. در این میان، پرسش مهم این است: چگونه تشخیص دهیم که روایت مورد بحث در حال استقامت عقیده و پیش از انحراف وی بوده است؟

می‌توان در پاسخ گفت: شیخ صدوق از استاد خود ابن‌ولید و او نیز از سعد بن عبدالله نقل می‌کند که سعد درباره احمد بن هلال این‌گونه گفته است: «ما رأينا ولا سمعنا بِمُتَّسِعٍ رَجَعَ عَنِ التَّشِيعِ إِلَى النَّصَبِ إِلَّا أَحْمَدَ بْنَ هَلَالٍ» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۶). این سخن نشان از میزان دیدگاه منفی سعد بن عبدالله به احمد بن هلال دارد. این در حالی است که طبق سند روایت اول، سعد بن عبدالله از احمد بن هلال روایت کرده است. پس اگر این روایت پس از انحراف احمد بن هلال بود، با توجه به دیدگاه منفی سعد نسبت به او، هیچ‌گاه از وی روایت نمی‌کرد. این مطلب شاهد استواری است که روایت سعد از ابن‌هلال، پیش از انحراف و در حال استقامت عقیده وی بوده است. بنابراین روایت مورد بحث از جانب احمد بن هلال نیز اشکالی ندارد و مورد پذیرش است.

بررسی محتوایی

در صدر این روایت نقل شده است که امام(ع) صفوان و محمد بن سنان را لعن کرده

است، اما نمی‌تواند نشان از ذم و تضعیف این دو داشته باشد و احتمالاً به جهت رعایت مصلحتی در آن دوران یا رعایت تقیه از سوی امام(ع) مطرح شده است، چه صفوان بن یحیی از مشایخ ثقات و اصحاب اجماع است و شکی در مقام والا و جلالت وی نیست (شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۱۵). با این قرینه می‌توان لعن بر محمد بن سنان را نیز به رعایت تقیه و وجود مصلحت حمل نمود. این فرمایش امام جواد(ع) در ذیل روایت که «از این دو نفر پیروی کن که از این دو راضی شدم» ظهور در وثاقت محمد بن سنان دارد و با توجه به صحیح بودن سند، حدیث اول دال بر وثاقت اوست.

۲-۱-۲. روایت دوم و بررسی سندی و محتوایی آن

کشی روایت کرده است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِيهِ قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ دَاوُدَ الْقُمِّيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي (ع) يَذْكُرُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَمُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ بِخَيْرٍ، وَ قَالَ: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِرِضَايَ عَنْهُمَا فَمَا خَالَفَانِي قَطُّ، هَذَا بَعْدَ مَا جَاءَ عَنْهُ فِيهِمَا مَا قَدْ سَمِعْتَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا؛ عَلِيٌّ بْنُ حُسَيْنِ بْنِ دَاوُدَ قُمِيٍّ مِي گويد: شنيدم که امام جواد(ع) از صفوان بن يحيى و محمد بن سنان به نيکي ياد مي کرد و گفت: خداوند از آنها راضي باشد به رضاي من از آنها، زيرا هرگز با من مخالفت نکردند. اين بعد از آن بود که از او درباره آنها چيزي آمد که از اصحاب ما شنیده ايد» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۲). اين روایت با سند ديگري نيز نقل شده که تنها دو راوی ابتدا سند تفاوت دارند: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ...» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۳).

بررسی سندی

صاحب کتاب قبسات اين روایت را نيز از دو جهت غيرمعتبر دانسته است: يکی به دليل مرسل بودن و ابهام در واسطه (عَنْ رَجُلٍ)، و ديگري به دليل مجهول بودن علي بن الحسين بن داود القمي (نک: سيستاني، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۰۷).

لکن از جهت مرسل بودن روایت، برخی به استناد سخت‌گيري احمد بن محمد در نقل حدیث و نحوه برخوردش با ديگر راويان معاصر خود، استفاده کرده‌اند که وی تنها از فرد ثقة حدیث نقل می‌کند و بنابراین تمامی مشايخ او ثقة‌اند. گرچه به نظر برخی اين

قاعده با نقل از افراد ضعیف توسط خود اشعری نقض می‌گردد (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۲۷۵)، لکن دلالت بر اعتماد اشعری به این فرد مجهول دارد. در خصوص علی بن حسین بن داود نیز گرچه مجهول و از این رو حدیث به اصطلاح ضعیف است، لکن از اعتماد اشعری که سخت‌گیری‌اش در پذیرش حدیث زبانزد است می‌توان به اعتبار آن اذعان کرد. لذا برخی محتوای این روایت را قابل پذیرش و اعتماد دانسته‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۴).

بررسی محتوایی

آقای محمدرضا سیستانی به مضمون این روایت نیز اشکال کرده‌اند که امام جواد(ع) با عبارت «فَمَا خَالَفَانِي قَطُّ» تصریح کرده است که صفوان و محمد بن سنان هرگز با ایشان مخالفت نکرده‌اند. این در حالی است که راوی در پایان روایت تصریح می‌کند که بارها از امام(ع) جملاتی در قده این دو نفر شنیده شده است، چنان‌که در صدر روایت اول از امام جواد(ع) نقل شده که «إِنَّهُمَا خَالَفَا أَمْرِي» و آنان را لعن کرده بود. به عبارت دیگر، مضمون این دو روایت با هم مختلف است. در صدر روایت اول، امام(ع) آنان را قده فرموده و در ذیل آن از آنان اعلام رضایت کرده است که ممکن است به دلیل توبه و رجوع آنان بوده باشد. اما در روایت دوم، امام(ع) هر گونه قدهی را از آنان نفی می‌کند، درحالی‌که راوی تصریح می‌کند که بارها به دلیل مخالفت آنان با امر امام(ع)، از سوی ایشان قده شده‌اند. چگونه ممکن است که معصوم آن چیزی را که از وی صادر شده است نفی کند؟ مگر آن که یکی از دو کلام امام(ع) مطابق با واقع بوده باشد و کلام دیگر ایشان به دلیل مصالحی صادر شده باشد (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۰۸).

پاسخ به مستشکل در کلام وی آمده است: چنان‌که در بررسی محتوایی حدیث اول گفته شد، لعن و قده آن حدیث به دلیل رعایت تقیه و مصالحی از سوی امام(ع) بود و این منافاتی ندارد که در زمان صدور حدیث دوم، آن شرایطی که منجر به تقیه شده بود، از بین رفته باشد و از همین رو امام(ع) به صراحت آنان را مدح کرده و با عبارت «فَمَا خَالَفَانِي قَطُّ» تقیه‌ای بودن سخنان پیشین خود را برای اصحاب روشن ساخته باشد.

۳-۱-۲. روایت سوم و بررسی سندی و محتوایی آن

کشی روایت کرده است: «عَنْ أَبِي ظَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ الْقُمِّيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي (ع) فِي آخِرِ عُمْرِهِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكْرِيَا بْنَ آدَمَ عَنِّي خَيْرًا فَقَدْ وَفُوا لِي وَ لَمْ يَذْكُرْ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ، قَالَ، فَحَرَجْتُ فَلَقِيتُ مُوَفَّقًا، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ مَوْلَايَ ذَكَرَ صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكْرِيَا بْنَ آدَمَ وَ جَزَاهُمْ خَيْرًا، وَ لَمْ يَذْكُرْ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ، قَالَ، فَعُدْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَ مُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَ زَكْرِيَا بْنَ آدَمَ وَ سَعْدَ بْنَ سَعْدٍ عَنِّي خَيْرًا فَقَدْ وَفُوا لِي؛ روایت از ابوطالب عبدالله بن صلت قمی نقل شده است که می‌گوید: در اواخر عمر امام جواد (ع) نزد ایشان رفتم و شنیدم که می‌فرمود: خداوند صفوان بن یحیی، محمد بن سنان و زکریا بن آدم را جزای خیر دهد، زیرا آن‌ها به من وفادار بودند. اما سعد بن سعد را ذکر نکرد. سپس بیرون رفتم و موفق را ملاقات کردم و به او گفتم: مولای من، صفوان، محمد بن سنان و زکریا بن آدم را ذکر کرد و برایشان جزای خیر خواست، اما سعد بن سعد را ذکر نکرد. سپس دوباره نزد امام بازگشتم و ایشان فرمود: خداوند صفوان بن یحیی، محمد بن سنان، زکریا بن آدم و سعد بن سعد را جزای خیر دهد، زیرا آن‌ها به من وفادار بودند (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۳).

بررسی سندی

سند این روایت یا معلق بر سند حدیث قبلی است یا کشی این روایت را از کتاب ابوطالب قمی نقل کرده است، چون طبق گفته شیخ طوسی، ابوطالب قمی دارای کتاب بوده است (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۹۸). بنابراین نمی‌توان این روایت را مرسل دانست (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۵۴). آیت‌الله خویی این روایت را صحیح دانسته (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۱۶۳) و بنا را بر آن گذاشته است که کشی این روایت را از جمعی از اصحاب امامیه از عبدالله بن صلت نقل کرده است، زیرا گرچه کشی از آن اصحاب اسم نبرده است، ولی مطمئیم دست کم برخی از آنان ثقة بوده‌اند، چه بعید است که همه آنان غیرثقه بوده باشند (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۰۹).

آقای محمدرضا سیستانی بر این بیان آیت‌الله خویی مبنی بر روایت کشی از «جمع من اصحابنا» سه اشکال کرده‌اند:

یک. راهی برای تشخیص و اطمینان به ثقة بودن برخی از این اصحاب جز بر اساس

احتمال وجود ندارد، چه بسیاری از مشایخ کَشّی ثقه نیستند و از این رو نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که «جمع من اصحابنا» از ثقات بوده‌اند.

دو. نظر آیت‌الله خویی مبتنی بر این است که عبارت «هذا بعد ما جاء عنه فیهما ما قد سمعته من اصحابنا» در پایان حدیث دوم، کلام کَشّی باشد. لکن این عبارت سخن علی بن الحسین بن داود است.

سه. کَشّی در طبقهٔ دهم راویان قرار دارد و ابوطالب قمی در دوران جوانی در طبقهٔ ششم و در دوران کهنسالی در طبقهٔ هفتم. کَشّی نمی‌تواند با یک واسطه از او نقل کرده باشد و حتماً با دو واسطه بوده است. بر فرض که بتوان نسبت به ثقه بودن راوی‌ای که کَشّی از او نقل می‌کند، اطمینان یافت، اما راهی به اطمینان به وثاقت واسطهٔ میان آن راوی و ابوطالب قمی وجود ندارد. بنابراین ایشان سند حدیث را معلق بر سند روایت قبل می‌داند (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۰).

لکن محدث نوری، طریق کَشّی را تضعیف نموده، گرچه وجه آن را بیان نکرده، و راه دیگری را برای تصحیح سند این روایت پیموده است. وی بیان می‌کند که شیخ طوسی در الغیبه (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۴۸) و سید ابن طاووس در فلاح السائل (ابن طاووس، ۱۴۰۶، ص ۱۲) این روایت را نقل کرده‌اند و ظاهراً این دو، روایت را از کتاب ابوطالب قمی گرفته‌اند و طریق شیخ در فهرست به ابوطالب قمی صحیح است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۷۰). صاحب کتاب قبسات من علم الرجال این کلام محدث نوری را از چند جهت مخدوش دانسته است:

یک. دلیلی وجود ندارد که شیخ روایت را از کتاب ابوطالب قمی گرفته باشد، بلکه بعید نیست از کَشّی نقل کرده باشد، چه کتاب اختیار معرفة الرجال را شیخ طوسی خلاصه نموده و این نام را بر آن گذاشته است. همچنین سید ابن طاووس نیز این روایت را از شیخ مفید نقل می‌کند.

دو. بر فرض که شیخ و سید، این روایت را از کتاب ابوطالب قمی روایت کرده باشند. در طریق شیخ به ایشان در فهرست، ابی‌المفضل شیبانی و ابن بطة قرار دارند (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۹۸) که غیرثقه‌اند. طریق سید نیز یا همان طریق شیخ و یا مجهول است که در هر صورت ضعیف است (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۱ و ۴۱۲).

بنابراین سند حدیث مذکور معلق بر سند حدیث قبل است، یعنی سند حدیث مذکور از کَشی به این صورت است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُؤْلُوبِيهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى، عَنْ أَبِي طَالِبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ الْقُمِّيِّ...»، چه احمد بن محمد از ابوطالب قمی روایت نقل می‌کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳). بر این اساس، حدیث مذکور از منظر آقای سیستانی صحیح است (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۲)، همان‌گونه که فرزند شهید ثانی و سید بحرالعلوم به آن معتقدند (عاملی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۶؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۲۶۲).

بررسی محتوایی

این که امام جواد(ع) طلب جزای خیر برای محمد بن سنان می‌کند و تصریح می‌فرماید که او به ایشان وفادار بوده است، دلالت بر وثاقت او دارد. نکته قابل توجه این که امام جواد(ع) در سال ۲۲۰ق به شهادت رسید و سال وفات محمد بن سنان نیز ۲۲۰ قمری بوده است (نجاشی، ۱۳۶۴، ص ۳۲۸). در روایت نیز آمده است که ابوطالب قمی در آخر عمر حضرت(ع) به نزد او رفت و این روایت را از ایشان نقل کرد. بنابراین امام(ع) در آخر عمر محمد بن سنان از او اعلام رضایت و برای او طلب خیر کرد و تصریح فرمود که او به امام(ع) وفادار مانده است.

۴-۱-۲. حدیث چهارم و بررسی سندی و محتوایی آن

کَشی روایت کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُمِّيِّ، قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى الْقُمِّيِّ، قَالَ: بَعَثَ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) غُلَامَةٌ وَ مَعَهُ كِتَابُهُ، فَأَمَرَنِي أَنْ أَصِيرَ إِلَيْهِ! فَأَتَيْتُهُ فَهُوَ بِالْمَدِينَةِ نَازِلٌ فِي دَارِ بَرِيعٍ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَذَكَرَ فِي صَفْوَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ وَ غَيْرِهِمَا مِمَّا قَدْ سَمِعَهُ غَيْرَ وَاجِدٍ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي أَسْتَغِطِفُهُ عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ لَعَلَّهُ أَنْ يَسَلَّمَ مِمَّا قَالَ فِي هَؤُلَاءِ، ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَى نَفْسِي فَقُلْتُ مَنْ أَنَا أَنْ أَتَعَرَّضَ فِي هَذَا وَ فِي شِبْهِهِ! مَوْلَايَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَصْنَعُ...؛ روایت از احمد بن محمد بن عیسی قمی نقل شده است که می‌گوید: امام جواد(ع) غلام خود را با نامه‌ای نزد من فرستاد و مرا امر کرد که نزد او بروم. به مدینه رفتم و او در خانه بزیع اقامت داشت. وارد شدم و سلام کردم. امام درباره صفوان، محمد بن سنان و دیگران صحبت کرد که بیش از

یک نفر آن را شنیده بود. با خودم گفتم که شاید بتوانم امام را نسبت به زکریا بن آدم نرم کنم تا از آنچه دربارهٔ دیگران گفته بود، در امان بماند. سپس به خودم گفتم که من کیستم که در این موضوع دخالت کنم، مولای من بهتر می‌داند که چه می‌کند...» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۹۶).

بررسی سندی

آقای محمدرضا سیستانی اعتبار این حدیث را بعید ندانسته‌اند (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۳)، چه مقصود از علی بن محمد قمی، همان علی بن محمد بن فیروزان قمی است که شیخ او را «کثیر الروایه» دانسته است (طوسی، ۱۴۲۷: ص ۴۲۹). آیت‌الله خوبی نیز در معجم الرجال الحدیث گفته است: «و یظهر من سؤال حمدویه علی بن محمد بن فیروزان، عن مالک: أن قوله كان معتمداً علیه عنده، و أنه كان عالماً بأحوال الرجال، و الله العالم» (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۱۷۰) که به گونه‌ای استظهار بر اعتماد به او دارد. گرچه آقای سیستانی پس از بیان این مطلب، امر به تدبیر کرده‌اند که نشان از خالی از اشکال نبودن این استظهار دارد (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۳).

بررسی محتوایی

آقای سیستانی مقصود از عبارت «مما قد سمعه غیر واحد» را جمالتی بر قدح آنان دانسته‌اند (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۳). احتمالاً قرینهٔ ایشان عبارت مشابه در حدیث دوم است که در آن‌جا مقصود، جمالتی بر قدح صفوان و محمد بن سنان بود. لکن اگر در فضای صدور و متن روایت بیشتر دقت کنیم، برخلاف نظر فوق می‌تواند شاهدی بر مدح محمد بن سنان باشد. اگر در روایت عبارت «ذکر» (به صیغهٔ مجهول) خوانده شود که با توجه به روایات و متون دیگر همین قرائت نیز صحیح است (نجاشی، ۱۳۶۴، ص ۳۳۲)، آن‌گاه مقصود، ذکر شدن حرف‌وحدیث مردم دربارهٔ آن دو در نزد امام (ع) هست، و ترجمهٔ روایت این‌گونه خواهد شد: احمد بن محمد بن عیسی می‌گوید: امام جواد به همراه غلامشان نامه‌ای برایم فرستادند و امر کردند به محضرشان بروم. در حالی که در خانهٔ بزیع در مدینه ساکن بودند نزدشان رفتم، داخل شدم و سلام کردم. از حرف‌وحدیثی که دربارهٔ صفوان و محمد بن سنان و دیگران، همه شنیده‌اند ذکر می‌شد. با خود گفتم کاش دربارهٔ زکریا بن آدم هم از امام درخواست عطف و مهربانی می‌کردم تا شاید او

هم از حرف و حدیثی که دربارهٔ این افراد وجود دارد سالم بماند... .
 از حدیث نفس ابن عیسی که قصد کرد از امام دربارهٔ زکریا درخواست عطاوت کند تا وی نیز از حرف و حدیث سالم بماند می‌توان فهمید که حضرت درصدد رفع حرف و حدیث موجود دربارهٔ صفوان و محمد بن سنان بوده‌اند (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۵۶ و ۵۷).

اگر بر فرض نظر آقای سیستانی بر قده بودن این عبارت را بپذیریم، چنان که گفته شد، صدور قده امام(ع) نسبت به آنان، به قرینهٔ مقارنت صفوان، حمل بر تقیه و رعایت مصالحی از سوی امام(ع) می‌شود که با صدور مدح ایشان و اعلام رضایت از آنان برطرف می‌گردد. گرچه ما این عبارت را با توضیح بالا دال بر قده نمی‌دانیم.

آقای سیستانی این چهار روایت را مهم‌ترین روایات نقل شده از معصومین(ع) دربارهٔ محمد بن سنان می‌داند. گرچه ایشان بیان می‌دارد که روایات دیگری نیز وجود دارد، لکن به دلیل وجود محمد بن سنان در طریق آن روایات، از بیان آن صرف نظر می‌کند (سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۳). دلیل ایشان نیز همان اشکال دور است (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۱۵۲). لکن ما این اشکال را در مورد روایت محمد بن سنان دربارهٔ خود، چندان جاری نمی‌دانیم، که در ذیل روایت پنجم به آن می‌پردازیم.

۵-۱-۲. روایت پنجم و بررسی سندی و محتوایی آن

روایت پنجم روایتی است که کشی با سند خود از محمد بن سنان نقل کرده است. خلاصهٔ این روایت بدین گونه است که محمد بن سنان نقل می‌کند: روزی خدمت امام کاظم(ع) رسیدم. فرزندش علی(ع) در نزد وی بود. امام کاظم(ع) خطاب به محمد بن سنان فرمود: هر کس به این فرزندم ظلم کند و حق او را ندهد و امامت او را بعد از من انکار کند مثل کسی خواهد بود که به علی بن ابی‌طالب(ع) ظلم کرده و حق او را نداده و امامت او را بعد از پیامبر(ص) منکر شده است. محمد بن سنان می‌گوید: فهمیدم که حضرت با این سخنان می‌خواهند از مرگ خود و امامت فرزندشان خبر دهند، لذا به امامت فرزندش شهادت دادم. در ادامه نیز به امامت امام جواد(ع) اقرار می‌کند. در این هنگام امام کاظم(ع) نیز در تمجید از محمد بن سنان فرمود: «كَذَلِكَ وَجَدْتُكَ فِي كِتَابِ

أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) أَمَا إِنَّكَ فِي شِيعَتِنَا أَيْبُنُ مِنَ الْبَرْقِ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلْمَاءِ. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْمُفْضِلَ كَانَ أُنْبِيَّ وَ مُسْتَرَاخِي وَ أَنْتَ أُنْسُهُمَا وَ مُسْتَرَاخُهُمَا حَرَامٌ عَلَى النَّارِ أَنْ تَمْسَكَ أَبْدَاً؛ تو را این چنین در کتاب امیرالمؤمنین (ع) یافتیم. بدان که تو در میان شیعیان ما روشن‌تر از برق در شب تاریکی. سپس گفت: ای محمد، مفضل مونس و آرامش من بود و تو مونس و آرامش آن‌ها (امام رضا و امام جواد) هستی. آتش جهنم بر تو حرام است که هرگز به تو برسد» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۸ و ۵۰۹). این روایت با سند دیگر نیز در عیون أخبار الرضا (ع) نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳).

در چنین روایات مادحه‌ای که راوی آن خود شخص ممدوح است. استناد به این روایات برای توثیق راوی، منجر به دور خواهد شد، لذا تمسک به آن صحیح نیست. لکن اشکال فوق نسبت به دورانی که محبت و ولایت نسبت به اهل بیت (ع) نه تنها امتیازی برای شخص نبوده، بلکه وی را به خطر می‌انداخت و موجب برخورد حکومت می‌شد، صحیح به نظر نمی‌رسد و جای تأمل دارد، چه دوران امام کاظم (ع) دوران شدت تقیه بود و نقل چنین سخنانی برای شخص ضررآفرین می‌شد، چنان‌که امام (ع) سالیان متمادی در زندان به سر برد و آخر امر نیز به شهادت رسید، چه رسد به سایر شیعیان و دوستان آن حضرت. لذا این گونه روایات در چنین شرایطی نه تنها مایهٔ سوءظن به آن‌ها نیست، بلکه دلیل بر این است که ایشان جز موالیان اهل بیت (ع) بوده و از تهدیدات حکومت هارون الرشید هراسی نداشته است.

بررسی سندی

این روایت با دو سند ذکر شده است:

سند روایت از کشی: «حَدَّثَنِي حَمْدُويه، قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ...» (کشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۸ و ۵۰۹).

سند روایت از عیون أخبار الرضا (ع): «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳).

بدون در نظر گرفتن خود محمد بن سنان در سند روایت که محل بحث است، سایر راویان ثقه‌اند.

بررسی محتوایی

این عبارت روایت از امام کاظم(ع) که «من تو را این گونه در کتاب امیرالمؤمنین(ع) یافته بودم. تو در بین شیعیان ما از برق در شب ظلمانی روشن تر و آشکارتری. سپس فرمود: ای محمد، مفضل مایه انس و راحتی و آرامش من بود، و تو انس و آرامش آن دو (امام رضا و امام جواد) خواهی بود. بر آتش حرام است که تو را لمس کند»، این عبارت بر جلالت محمد بن سنان دلالت دارد. همان طور که گفته شد گرچه راوی این روایت، خود محمد بن سنان است، ولی با توجه به در نظر گرفتن شرایط آن دوران، می‌تواند در کنار روایات دیگر شاهدهی بر وثاقت او باشد.

۲-۲. جمع بندی صاحب کتاب قیسات من علم الرجال

آقای محمدرضا سیستانی در خصوص نحوه تعامل با این روایات سه دیدگاه را مطرح و بررسی می‌کند (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۳):

دیدگاه اول: دلالت برخی از این روایات بر قدح محمد بن سنان، چه مقتضای مخالفت با امر امام(ع) که در برخی روایات به آن اشاره شده، عدم اعتماد به محمد بن سنان است.

ایشان ادامه می‌دهد: این دیدگاه مبتنی بر عدم اعتبار روایت سوم است، چه در آن روایت، نسبت به محمد بن سنان مدح شده است. بنابراین در صورتی که این روایت را معتبر ندانیم، روایت معتبر دیگری که دلالت بر مدح وی کند وجود نخواهد داشت. لکن ایشان روایت سوم را چنان که بیان شد، معتبر می‌داند. البته ما در ذیل بررسی روایات بیان کردیم که تمامی روایات وارده، دلالت بر مدح و توثیق محمد بن سنان دارد.

دیدگاه دوم: دلالت روایت معتبر (روایت سوم) بر مدح محمد بن سنان و تقدم آن بر روایات قدح وی. طبق این روایت، امام(ع) در آخر عمر محمد بن سنان از او اعلام رضایت و برای او طلب خیر کرد و تصریح فرمود که او به امام(ع) وفا داشته است. لکن از سایر روایات و شواهد دیگر، روشن می‌شود که محمد بن سنان از اشخاصی بود که در عصر خود بسیار مورد بحث قرار گرفته است و این به دلیل اظهار نظر وی درباره برخی مسائل مشکل بوده است. همین امر نیز سبب شد روایات متعددی بر مدح و قدح وی صادر گردد، همان گونه که درباره زراره، محمد بن مسلم، جابر بن یزید جعفی، برید بن

معاویه، و برخی دیگر از اجلاً روایات مختلفی در مدح و قدح آنان وارد شده است. آقای سیستانی ادامه می‌دهد که از همین رو نمی‌توان بر اساس روایات معصومین(ع) دربارهٔ این گونه از روایات، به توثیق و تضعیف آنان پرداخت و لذا دیدگاه سوم مبنی بر توقف بر راوی بر اساس روایات مدح و ذم را مطرح می‌کند (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۷ و ۴۱۸) که در ذیل به آن خواهیم پرداخت.

۳. دیدگاه آیت‌الله محمدرضا سیستانی

آقای سید محمدرضا سیستانی پس از بررسی روایات فوق، علی‌رغم پذیرفتن سند و دلالت روایت سوم بر وثاقت محمد بن سنان، قائل به توقف و عدم حکم به توثیق و تضعیف وی بر اساس روایات شده‌اند. ایشان با توجه به روایات فوق و شواهد دیگر، محمد بن سنان را از روایات چالش‌برانگیز و مورد اختلاف در زمان خود دانسته است. از همین جهت نیز شاهد روایات متعارض و مختلف در مدح و ذم او هستیم. آقای سیستانی بر این باور است که برای شناخت احوالات و وثاقت و ضعف چنین راویانی که مورد جدل و اختلاف بوده‌اند، نمی‌توان به روایاتی که در شأن این راویان از ائمه(ع) وارد شده است استشهاد کرد، چه معصومین(ع) در مقام صحبت دربارهٔ آنان تحت شرایطی مقهور بوده‌اند که نمی‌توانستند همیشه واقعیت و نظر حقیقی خود دربارهٔ آنان را بیان کنند، بلکه مجبور بودند به شکل‌های مختلف سخن بگویند. از طرفی تشخیص این که کدام روایت بیان‌کنندهٔ واقع بوده و کدام روایت از روی مصالح برخلاف واقع صادر شده، تنها با قرینه قرار دادن عبارات و توضیحات رجالیون در ترجمهٔ این راویان ممکن است، چه عالمان رجالی احوالات حقیقی افراد چالش‌برانگیز را نسل‌به‌نسل و از طریق اساتیدشان شناخته و برای ما نقل کرده‌اند و محدودیت‌هایی که ائمه(ع) برای بیان احوالات حقیقی این راویان داشته‌اند، برای آن عالمان وجود نداشته است، بنابراین حقیقت امر را به روشنی به ما رسانده‌اند. بر فرض این که روایات واردشده در شأن محمد بن سنان تعارضی نداشتند و همگی بر وثاقت او دلالت می‌کردند، باز هم اعتماد به این روایات و رد کردن قول عده‌ای از علمای رجالی که به ضعف او تصریح کرده‌اند (طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۰۶؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۲) تکلف زیادی دارد، زیرا روایات مدح‌کنندهٔ او در

معروض دید و اطلاع آن علمای بزرگ بوده و بسیار بعید است که از آن روایات بی‌خبر بوده باشند، بلکه اطمینان داریم این روایات را دیده‌اند، ولی به مصادر مورد اعتماد دیگری نیز دسترسی داشته‌اند که خلاف محتوای این روایات را از سیره محمد بن سنان گزارش می‌کرده است و به آن مصادر اطمینان کرده‌اند. بنابراین روایات مدح‌کننده از لسان اهل بیت (ع) را نیز حمل بر اقتضای بعضی مصالح لازم‌المراعاة کرده و بیان‌کننده واقع ندانسته‌اند. بنابراین ما نمی‌توانیم برای توثیق محمد بن سنان به این روایت مدح‌کننده، اگرچه سند معتبری هم دارد، اعتماد کنیم، بلکه باید قول علمای رجالی را اخذ کنیم و صدور روایات مدح را به جهت مصالحی بدانیم که مانع ابراز واقع از زبان امام معصوم (ع) شده‌اند (نک: سیستانی، ۱۴۳۷، ج ۱، ص ۴۱۷-۴۱۹؛ طاهایی، ۱۴۰۰، ص ۸۴-۸۷).

۱-۳. نقد دیدگاه آیت‌الله محمد رضا سیستانی

دیدگاه فوق از چند جهت قابل نقد است:

یک. طبق این دیدگاه، روایات توصیفی بی‌فایده خواهند بود، چه در این صورت، هیچ کارکرد مستقلی ندارند و فقط نقش مؤید دارند. گرچه دربارهٔ رویان مجهول یا مهمل می‌تواند معیار داوری باشد (طاهایی، ۱۴۰۰، ص ۹۰).

دو. بنابر بررسی سندی و دلالتی احادیث، صدور قده از معصوم (ع) برای محمد بن سنان ثابت شده نیست، چه صدر حدیث اول به قرینهٔ مقارنت با صفوان، حمل بر تقیه و وجود مصالح می‌شود و دلالت حدیث چهارم بر قده نیز روشن نیست. لذا جدلی بودن محمد بن سنان از ناحیهٔ روایات قابل اثبات نیست، برخلاف آنچه آقای سیستانی ادعا دارد.

سه. با بررسی اقوال رجالیان مشخص می‌شود که همهٔ آنان بر قده و ضعف محمد بن سنان اتفاق ندارند، بلکه نظر آنان دربارهٔ وی در سه دوره قابل دسته‌بندی است:
دورهٔ تردید میان توثیق و تضعیف: این دوره از زمان کشی آغاز می‌شود و تا عصر علامه حلی و شاگردان او ادامه می‌یابد.

دورهٔ تضعیف: این دوره از عصر شهید ثانی آغاز می‌شود و تا زمان مجلسی اول ادامه پیدا می‌کند.

دورهٔ توثیق: این دوره از زمان مجلسی اول آغاز شده و تا زمان معاصر ادامه یافته است؛ دوره‌ای که اغلب اندیشمندان رجال و محدثان، محمد بن سنان را توثیق کرده و برخی وی را از یاران ممتاز ائمه (ع) دانسته‌اند (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۳۹-۴۳). بنابراین چگونگی می‌توان به دلیل قول برخی از رجالیان بر ضعف او، روایات ماحر را کنار گذاشت؟!

چهار. ممکن است با دقت در علت تضعیف رجالیان، این دلیل قابل نقد باشد، که در این صورت قول به تضعیف، بلا دلیل خواهد بود و می‌توان روایات ماحر را پذیرفت. مهم‌ترین علت تضعیف محمد بن سنان اتهام او به غلو است (نک: طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۰۶؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۲) که در ادامه مورد بازپژوهی قرار خواهد گرفت.

۱-۱-۳. بررسی اتهام محمد بن سنان به غلو

بازاندیشی اتهام محمد بن سنان به غلو تأثیری بسزا در نگرش به جایگاه این راوی و توثیق و تضعیف وی دارد. با دقت در روایات محمد بن سنان نشانه‌ای از خلط و غلو در آن‌ها دیده نمی‌شود. این روایات نوعاً به دلیل اختلاف در دیدگاه‌ها و نظریات کلامی یا سطح متفاوت اطرافیان دچار بدفهمی شده و او را با اتهام غلو مواجه ساخته است (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۴۴)، چنان‌که مرحوم مامقانی گفته است رمی غلو محمد بن سنان به دلیل نقل روایاتی بوده است که در گذشته غلو و امروز جز ضروریات اعتقادات شیعه است، مانند نفی سهو از ائمه (ع) (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۵).

در کلمات برخی قدما، به‌ویژه محدثان متقدم مانند قمی و محدثانی مانند ابن‌غضائری، بسیار مشاهده می‌شود که یک راوی را به دلیل آنچه در شأن ائمه (ع) نقل کرده است، با آن‌که در واقع غلو نبوده است (وحید بهبهانی، بی‌تا، ص ۳۸) متهم به غلو پنداشته‌اند (سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۴۲۹). روایات مشتمل بر کرامات و مقامات معنوی معصومین (ع)، معجزات و امور خارق‌العاده، احادیث مشتمل بر تزئیه اهل بیت (ع) از نقص و اظهار قدرت ایشان، از این دست روایات هستند که مشتمل بر غلو و کذب پنداشته شده و راوی آن احادیث پس از اتهام غلو، به کذب نیز متهم گردیده است (وحید بهبهانی، بی‌تا، ص ۳۸؛ سبحانی، ۱۳۶۹، ص ۴۳۰-۴۳۱) و ممکن است مستند اتهام محمد بن سنان به غلو و

ارتفاع نیز همین گونه روایات باشد (نابینی منوچهری؛ حکیم، ۱۳۹۶، ص ۱۴۵). مرتبه دیگر از غلو، پایند نبودن فرد به احکام و تکیه بر محبت اهل بیت (ع) است که این مورد نیز بر ابن سنان تطبیق نمی‌کند.

سید بن طاووس نقل کرده است که حسین مالکی می‌گوید: به احمد بن هلیل کرخی گفتم: در مورد ابن سنان گفته می‌شود که ایشان غالی است. او گفت: پناه بر خدا، او از غلو مبرا است، زیرا او خود به من وضو را یاد داد. او اهل نماز و فرد متعبدی بود (ابن طاووس، ۱۴۰۶، ص ۱۳).

از این نقل برمی‌آید که در بُعد رفتار و اعمال نیز عملکرد محمد بن سنان با رفتار غلات هیچ همخوانی و مطابقتی ندارد. مصنفات او در موضوعات فقهی که نجاشی از آن‌ها نام برده است (نجاشی، ۱۳۶۴: ص ۳۲۸) و روایات اخلاقی و فقهی نقل شده توسط وی که به تعداد بسیار زیادی در ابواب مختلف کتب اربعه آورده شده، نمایانگر اهتمام و توجه او به مسائل شرعی و حلال و حرام است (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۴۵).

شاهد دیگر بر صحیح بودن نسبت غلو به ایشان، نقل فراوان احمد بن محمد بن عیسی اشعری از اوست (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹ و ۲۰۱ و ۲۱۴؛ نک: کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶۵؛ ج ۳، ص ۶۳۵؛ ج ۴، ص ۵۹۷؛ ج ۵، ص ۵۵۰؛ ج ۷، ص ۲۸۵؛ ج ۱۰، ص ۱۳؛ ج ۱۲، ص ۲۷۰؛ ج ۱۳، ص ۷۸). این در حالی است که سخت‌گیری محدثان قمی در نقل روایات غلو آمیز و برخورد تند با غلات بر کسی پوشیده نیست، به گونه‌ای که احمد برخی از اجلا را به دلیل اتهام غلو یا نقل از ضعفا از قم اخراج نمود (نجاشی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۵ و ۳۲۲).

با دقت در روایات، دلیل اعتماد ایشان به محمد بن سنان را می‌توان فهمید. کنشی در گزارشی نقل کرده است: «أحمد بن محمد بن عیسی قال: کنا عند صفوان بن یحیی فذكر محمد بن سنان فقال: إنَّ محمد بن سنان کان من الطیارة فقصناه؛ از احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است که نزد صفوان یحیی بودیم و از محمد بن سنان یاد شد. او گفت: محمد بن سنان از پرندگان (کنایه از غالیان) بود، پس پره‌های او را چیدیم» (کنشی، ۱۴۰۹، ص ۵۰۷).

از سند روایت مشخص است که احمد این مطالب را از صفوان نقل می‌کند. پس ابن عیسی غالی نبودن یا برطرف شدن غلو محمد بن سنان را بدون واسطه‌ای از شخصیت

بزرگی مانند صفوان شنیده بود و شخصاً محمد را از نزدیک می‌شناخت، چه در سند روایت دوم و چهارم حضور داشته و در محضر امام جواد(ع) مدح محمد بن سنان و صفوان را از ایشان شنیده است، لذا برای او هیچ شک و شبهه‌ای دربارهٔ محمد بن سنان وجود نداشته و به وثاقت او اطمینان کامل داشته است (مهدوی راد؛ جباری، ۱۳۹۱، ص ۴۶). بنابراین اتهام محمد بن سنان به غلو نیز نادرست به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

۱. دربارهٔ محمد بن سنان، پنج روایت وارد شده است. صاحب کتاب قبسات من علم الرجال روایت اولی وارد کرده در شأن محمد بن سنان را به دلیل وجود احمد بن هلال غیرمعتبر می‌داند، در حالی که در این پژوهش اثبات گردید که روایات پیش از انحراف وی قابل پذیرش است و این روایت به قرینهٔ نقل سعد بن عبدالله مربوط به پیش از انحراف وی بوده و پذیرفتنی است. این روایت از لحاظ محتوایی نیز دلالت بر وثاقت محمد بن سنان دارد و قده و آورده در صدر روایت، به قرینهٔ مقارنت با صفوان، حمل بر تقیه و مصالحی از سوی امام(ع) می‌گردد.

۲. صاحب کتاب قبسات روایت دوم را نیز از دو جهت غیرمعتبر دانسته است. یکی به دلیل مرسل بودن و ابهام در واسطه (عن رجل)، و دیگری به دلیل مجهول بودن علی بن حسین بن داود قمی. لکن از اعتماد اشعری که سخت‌گیری وی در پذیرش حدیث زبانزد است می‌توان بر اعتبار آن اذعان کرد. ایشان همچنین محتوای این روایت را دال بر قده محمد بن سنان دانسته است، لکن اثبات گردید که دلالت بر مدح وی دارد.

۳. آقای محمدرضا سیستانی روایت سوم را از لحاظ سندی صحیح و از لحاظ محتوایی دال بر مدح محمد بن سنان دانسته است که نقدی بر آن وارد نیست.

۴. آقای سیستانی اعتبار حدیث چهارم را بعید ندانسته‌اند و مقصود از عبارت «مما قد سمعه غیر واحد» را جملاتی بر قده محمد بن سنان دانسته‌اند. لکن این برداشت قابل نقد است و این روایت نیز دلالت بر مدح وی دارد.

۵. صاحب کتاب قبسات، روایت پنجم را که خود محمد بن سنان در طریق سند آن قرار دارد، به دلیل اشکال دور مطرح نکرده‌اند، لکن این روایت نیز به دلیل شرایط

خفقان‌آمیز آن زمان که اظهار نزدیکی به معصومین (ع) موجب به خطر افتادن آن شخص می‌شد، نشان از مقام والای محمد بن سنان و عدم واهمه او از حکومت در ابراز وابستگی‌اش به اهل بیت (ع) دارد.

۶. آقای سیستانی محمد بن سنان را از روایت چالش‌برانگیز و مورد اختلاف در زمان خود دانسته است که از همین جهت نیز روایات متعارض و مختلف در مدح و ذم او وارد شده و نمی‌توان به روایاتی که در شأن این راویان از ائمه (ع) وارد شده است استشهاد کرد. از این رو باید بر این روایات توقف کرد و برای اعتبارسنجی رجالی آنان، به نظر رجالیون مراجعه نمود. بر این دیدگاه حداقل چهار نقد وارد است. از طرفی، مهم‌ترین علت تضعیف رجالیان، اتهام غلو به محمد بن سنان است که پذیرفتنی نیست.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع). تهران: بی‌نا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: بی‌نا.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۶ق). فلاح السائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن غضائری احمد بن حسین. (۱۳۸۰ش). الرجال لابن الغضائری. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۵. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن. (۱۴۱۵ق). عدة الرجال. قم: اسماعیلیان.
۶. امین عاملی، سید محسن. (۱۴۰۳ق). أعیان الشیعة، (محقق: حسن امین). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۷. بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی؛ بحر العلوم، محمد صادق؛ بحر العلوم، حسین. (۱۳۶۳). رجال السید بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالية». تهران: مکتبه الصادق (ع).
۸. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی.
۹. خواجه‌نوی اسماعیل بن محمد حسین. (۱۳۷۲ش). الفوائد الرجالية. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۰. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲ش). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا.
۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۹ش). کلیات فی علم الرجال. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۳. سیستانی، محمدرضا، (۱۴۳۷ق)، قبسات من علم الرجال، بیروت: دار المؤرخ العربی.

۱۴. شبیری، موسی. (بی‌تا). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۱۵. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. طاهایی، سید محمد مهدی. (۱۴۰۰). کارکرد روایات در توثیق و تضعیف روایان. قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرین(ع).
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: بی‌تا.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه. قم: بی‌تا.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). العدة فى أصول الفقه. قم: محمدتقی علاقبندیان.
۲۲. عاملی، حسن بن زین‌الدین (ابن شهید ثانی). (۱۴۱۱ق). التحریر الطاووسی، (تحقیق: فاضل عباس جواهری). به اشراف محمود مرعشی. قم: کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی(ره).
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ش). الکافی. مؤسسه علمی فرهنگی دار‌الحديث. سازمان چاپ و نشر.
۲۴. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال‌الکشی (اختیار معرفة الرجال). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۵. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶ق). منتهی‌المقال فى أحوال الرجال. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع) لإحياء التراث.
۲۶. مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). تنقیح‌المقال فى علم الرجال. نجف اشرف: بی‌تا.
۲۷. کلباسی، محمد بن محمدابراهیم. (۱۳۸۰ق). الرسائل الرجالية. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار‌الحديث.
۲۸. محمدبیگی، گیتی؛ ابطحی فروشانی، علیرضا؛ چلونگر، محمدعلی، (۱۳۹۸ش). محمد بن سنان و نقش او در انتقال حدیث زیدیه به امامیه. نشریه تاریخ ایران اسلامی، شماره ۷.
۲۹. مهدوی راد، محمدعلی؛ جباری، امیر عطاءالله، (۱۳۹۱ش). محمد بن سنان از وراى دیدگاه‌ها، دو فصلنامه حدیث پژوهی، ۴(۲)، ۳۷-۶۴.
۳۰. نایینی منوچهری، محمدرضا؛ حکیم، محمد، (۱۳۹۶ش). اعتبارسنجی نامه علل الاحکام امام رضا(ع). با تأکید بر وثاقت محمد بن سنان. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۴(۱)، ۱۳۷-۱۶۳.
۳۱. نجاشی احمد بن علی. (۱۳۶۴ش). رجال‌النجاشی. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۲. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (الخاتمه). قم: بی نا.
۳۳. وحید بیهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (بی تا). الفوائد الرجالیه، (چاپ شده به همراه کتاب رجال خاقانی). بی جا: بی نا.

