



فهرست مطالب

مقالات پژوهشی

- امکان و روش بازسازی کتاب حدیثی حماد بن عثمان / عاطفه زرسازان خراسانی، مرضیه قدوسی ۵
- تحلیل گفتمان فراز نبوت خطبه فدکیه حضرت زهرا (س) به روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام (PDAM) / مرضیه تالی طبسی، حسن بشیر، محمد علی حیدری مزرعه آخوند، سید مهدی نوری کیدقانی ۳۷
- راهکارهای برون رفت از چالش تعارض اخبار فقهی، با بهره از اهداف تشریع احکام / البرز محقق گرفمی ۷۳
- رهیافتی به مفهوم «کفر» در آینه کتاب «الایمان والکفر» کافی / محمد ابراهیم روشن ضمیر، علی جلائیان اکبرنیا، مصطفی مهدوی ارجمند ۱۰۱

مقالات ترویجی

- چگونگی افزایش شرح صدر از طریق تغییر نگرش به دنیا با تأکید بر روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» / سید جعفر علوی، محمد علی علیپور ۱۲۷
- کاربست تطبیقی اعتبارسنجی سندی، متنی، محتوایی و تاریخی در عبارت منسوب به پیامبر (ص): «موتوا قبل أن تموتوا» / سید محمد جواد سیدشیرازی ۱۴۹

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، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. 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 Calibri 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.
- تیتتر «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیترها 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 پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم افزارها، به اعراب های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه 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 شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

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

حقوق نویسندگان و داوران

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

قانون کپی رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید شده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی رایت می گردد.
- 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). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله:
- در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، 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؛ حق پناه، 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>



The feasibility and Methodology of Rebuilding the Hadith Compilation of Ḥammād ibn ʿUthmān

Atefeh Zarsazan Khorasani¹ | Marzieh Quddousi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quranic and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: zarsazan@gmail.com
2. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quranic and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: marziehghodosi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 02
February 2025
Revised: 4 April
2025
Accepted: 13 May
2025
Available online
18 May 2025

Keywords:

Ḥammād b.
ʿUthmān, Aṣl,
Kitāb,
Methodology of
Book
Reconstruction.



ABSTRACT

In bibliographic catalogues (kutub al-fahāris), extensive Hadith compilations have been referenced, the major portion of which have been lost over time. Given that one of the criteria utilized by early scholars for the validation of Traditions is the source (maṣḍar) of those narrations, the existence of these primary sources and references is crucial. Therefore, the most essential step is the methodological reconstruction of the lost works. Ḥammād ibn ʿUthmān, recognized as a jurist and Traditionist of the second generation of the Companions of Consensus (Aṣḥāb al-Ijmāʿ), produced a book which has served as a reference for numerous Shiʿa Hadith compilations, including the Kutub al-Arbaʿah (The Four Canonical Shia Hadith Collections), and having been the source for issuing legal rulings from past eras up to the present. This specific work, designated merely as "Kitāb" (Book) in the Fihrist of Shaykh al-Ṭūsī, was extant until the time of Ibn al-Ṭāwūs, who referred to it as an "Aṣl" (original source). Consequently, the reconstruction of the Kitāb is likely to be accompanied by the revival of one of the original Uṣūl. This research, employing bibliographic methodology to reconstruct Ḥammād's compilation, has determined that the term "Kitāb" for Ḥammād's Traditions in Shaykh Ṭūsī's Fihrist is a general designation that encompasses the Aṣl. Furthermore, having analyzed the accumulated evidence, the attribution of a number of distinct narrative books—such as the Kitāb al-Ṣalāh (Book of Prayer), Kitāb al-Zakāt (Book of Alms), and others—to Ḥammād is confirmed.

Cite this article: Zarsazan Khorasani, A.; Quddousi, M. (2024). The feasibility and Methodology of Rebuilding the Hadith Compilation of Ḥammād ibn ʿUthmān. *Hadith Doctrines*, 8(15), 5-36. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6764.1250>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



امکان و روش بازسازی کتاب حدیثی حماد بن عثمان

عاطفه زرسازان خراسانی^۱ | مرضیه قدوسی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران، تهران، ایران. رایانامه: zarsazan@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی تهران، تهران، ایران. رایانامه: marziehghodosi@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
در کتب فهرس به نگاشته‌های روایی فراوانی اشاره شده که بخش اعظم آن‌ها در طول زمان از بین رفته است. از آن جاکه یکی از ملاک‌های قدما در اعتبار روایات، مصدر روایات است، وجود مصادر و منابع اهمیت دارد. از این رو مهم‌ترین گام در این مسیر بازسازی روشمند کتب مفقودشده است. حماد بن عثمان از فقیهان و محدثان طبقه دوم اصحاب اجماع است که کتاب وی مرجع بسیاری از کتب حدیثی شیعه از جمله کتب اربعه و منشأ صدور فتوا در اعصار گذشته تاکنون بوده است. این اثر که در فهرست شیخ طوسی با عنوان «کتاب» آمده است تا زمان ابن طاووس وجود داشته و او از آن با عنوان «اصل» یاد کرده است. لذا محتمل است بازسازی کتاب با احیای اصلی از اصول اولیه همراه باشد. در پژوهش حاضر که به روش فهرستی به بازسازی کتاب حماد برآمده است، مشخص گردید اصطلاح کتاب برای روایات حماد در فهرست شیخ طوسی عنوان عامی است که شامل اصل هم می‌شود. به علاوه، بنابه شواهد به دست آمده تعدادی کتب حدیثی مانند کتاب صلاه، کتاب زکات و غیره نیز برای حماد تأیید می‌شود.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ کلیدواژه‌ها: حماد بن عثمان، اصل، کتاب، روش بازسازی کتاب. 
استناد: زرسازان خراسانی، عاطفه؛ قدوسی، مرضیه. (۱۴۰۳). امکان و روش بازسازی کتاب حدیثی حماد بن عثمان. آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۵)، ۳۶-۵. https://doi.org/10.30513/hd.2025.6764.1250 ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.	



مقدمه

مطالعه فهرس و کتب رجالی نشان می‌دهند که اسلاف فریقین نگاشته‌های روایی فراوانی را نوشته‌اند که حجم انبوهی از آن‌ها در طول تاریخ از بین رفته‌اند. بی‌تردید، حضور کتب حدیثی در اعتباربخشی به احادیث و اعتماد به آن‌ها حائز اهمیت است، خصوصاً با در نظر گرفتن این نکته که ارزیابی حدیث در دوره متقدم، از آنچه در دوره متأخر جریان دارد، متفاوت است، چراکه علمای متقدم ملاک‌های دیگری برای ارزیابی حدیث داشتند، از جمله اصل و کتابی که حدیث در آن آمده است، تکرار آن حدیث در چند مصنف و یا تکرار آن در همان اصل (بهایی، ۱۴۲۹، ص ۲۶-۲۹؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۲۱، ص ۴۸۱-۴۸۲). لذا در صورت مفقود بودن کتاب، ارزیابی حدیث ممکن نیست. ازاین‌رو با بازسازی کتب حدیثی کهن می‌توان ارزیابی بر اساس ملاک قدما را مانند اعصار گذشته تا حدودی به عرصه آزمون حدیث افزود و کتب حدیث متقدم را به مجموعه گران‌بهای موجود از تراث حدیثی و اسلامی بازگرداند تا مطالعات بعدی هر چه بیشتر، گسترده‌تر و عمیق‌تر، بر آن‌ها و پیرامونشان صورت پذیرد. از طرفی، یک کتاب نسخ گوناگونی داشته که گاه ضبط مختلفی داشته‌اند. وقتی اصل کتاب از بین رفته و روایات آن در کتب بعدی به صورت گزینشی وارد شده است، همان عبارتی که در نسخه مربوطه بوده است وارد کتاب بعدی شده و تطبیقی با متن سایر نسخ داده نشده و با توجه به مبنای حجیت تبعیدی خبر، توجهی به اختلاف ضبط‌های متن یک روایت واحد صورت نمی‌گرفته است. اما با بازسازی کتاب نخستین که به طور طبیعی باید دارای یک متن باشد، این اختلاف ضبط متن حدیث مورد توجه قرار می‌گیرد و می‌تواند منشأ اثر فقهی حدیثی باشد و امکان مطالعات بعدی در آن زمینه را نیز فراهم کند.

شایان ذکر است که بازسازی متون حدیثی مبتنی بر داده‌های فهرست‌نگاری است که طی مراحل متعددی و با ملاحظات علمی خاصی، تعلق بخش‌هایی از آثار موجود به یک اثر مفقود را اثبات می‌کند. این فرایند گرچه در گذشته در عرصه میراث شیعی، حرکتی بسیار کند داشته، اما در دوره معاصر چند تن از محققان

دغدغه‌هایی در این زمینه داشته و پژوهش‌هایی را به ثمر رسانده‌اند، مانند مقاله «موارد پژوهی و بازسازی متون مفقوده» از رسول جعفریان (۱۳۷۹)؛ کتاب بازسازی متون کهن حدیث شیعه؛ روش، تحلیل، نمونه اثر محمد عمادی حائری (۱۳۸۸)؛ مقاله «مبانی و روش‌های بازسازی متون حدیثی کهن در سایه بازسازی کتاب زید بن وهب» اثر مهدی مردانی (۱۳۹۲ش)؛ مقاله «بازسازی روایات کتاب (تفسیر) علی بن ابی حمزه بطنانی» اثر مشترک علی راد، علیرضا حسینی و مرضیه جمالی (۱۳۹۲ش)؛ مقاله «بازسازی کتاب الحج معاویه بن عمار و ارزیابی طرق روایت آن، با تأکید بر احادیث زیارت» اثر مشترک منصور پهلوان، حسن ارمی راد و محمد حسین سهیلی (۱۳۹۶ش)؛ کتاب منابع الکافی؛ بخش اصول بازسازی و اعتبارسنجی، از محمود ملکی (۱۴۰۳). با توجه به اهمیت موضوع، پژوهش حاضر نیز بر آن است که به بازسازی اثر حدیثی حماد بن عثمان بپردازد.

«حماد بن عثمان» از اصحاب اجماع (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۷۰؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۵۶) و یکی از برجسته‌ترین محدثان تاریخ شیعه است که از محضر سه امام شیعه، امام صادق (ع)، امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) بهره‌مند گردید (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳) و از دانش تعدادی از اصحاب برجسته ائمه اهل بیت (ع) مانند زرارۀ بن اعین و محمد بن مسلم نیز استفاده کرد (خویی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۱۶). عموم علمای رجال و حدیث، حماد را فردی قابل اعتماد و «ثقه» می‌دانند (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۷۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶). بر اساس نظر برخی از رجالیان، حماد بن عثمان کتابی داشته است که منبع نقل روایات از اوست (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۴). بررسی‌ها نشان می‌دهد این کتاب تا زمان سید بن طاووس وجود داشته و وی از آن بهره‌مند بوده و در کتاب خویش از آن با عنوان «اصل» یاد کرده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ص ۲۴۲). از آن‌جا که حماد از فقیهان و محدثان طبقه دوم اصحاب اجماع است و احادیث وی منشأ صدور فتوا در اعصار گذشته تاکنون به شمار می‌رود، بازسازی نگاشته‌های روایی وی اهمیت زیادی دارد و تلاش در جهت بازسازی این کتاب اصل کتاب را در جرگه کتب احادیث یا احیای اصلی از اصول حدیثی سبب می‌شود.

در مورد پیشینه اخص این پژوهش می‌توان به کتاب شناخت‌نامه حدیث از محمدی ری‌شهری اشاره کرد. در این کتاب به شخصیت حماد بن عثمان، مکانت حدیثی، تعداد احادیث و معرفی آثار ایشان به صورت گذرا پرداخته شده است (نک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۳-۶۴). در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بررسی نقش و جایگاه اصحاب اجماع در حدیث شیعه از باقرتاش، مطالبی مختصر درباره شخصیت حماد بن عثمان بیان گردیده و در اثنای مطالب در بیان جایگاه اصحاب اجماع در میان روایات شیعه نیز به گونه گذرا به نام او اشاراتی شده است (نک: باقرتاش، ۱۳۸۶، ص ۸۶). مختاری و بیرانوند در مقاله «بررسی وثاقت اصحاب اجماع» به این نتیجه دست یافته‌اند که مراد کثی از نقل اجماع، برای اثبات وثاقت راویانی است که این افراد از آن‌ها نقل روایت می‌کنند. در این مقاله به نام حماد بن عثمان اشاره شده است (نک: مختاری و بیرانوند، ۱۳۹۹، ص ۵۱-۶۸). زرسازان، معارف و قدوسی در مقاله «الگویابی اسناد کلینی به روایات تفسیری حماد بن عثمان» به شناسایی الگوهای سندی کلینی به روایات تفسیری حماد بن عثمان پرداخته، اما به امکان بازسازی کتاب حدیثی حماد اشاره‌ای نکرده‌اند (نک: زرسازان و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۱۲۴-۱۴۳). لذا بعد از بررسی‌های لازم، مشخص گردید موضوع پژوهش حاضر سابقه ندارد.

۱. «اصل» و «کتاب»

«کتاب» شامل هر نوشته حدیثی می‌شود، چه احادیثش از روی کتاب دیگری نوشته شده باشد یا مانند اصل، از کتاب دیگری گرفته نشده باشد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶).

در اصطلاح حدیثی علمای شیعه، «اصل» کتاب مورد اعتمادی است که خود از کتاب دیگری گرفته نشده باشد (بحر العلوم، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۷) یا شامل مجرد کلام و بیانات معصوم (ع) باشد. تفاوت «اصل» با «کتاب» و تصنیف آن است که «کتاب» یا «مصنف» عبارت از همان مجموعه، همراه با استنباط‌ها و یادداشت‌های مؤلف یا مصنف است (مدیرشانه‌چی، ص ۷۲). آقابزرگ تهرانی «اصل» را کتاب حدیثی می‌داند که نویسنده آن، احادیث را مستقیماً یا با یک واسطه از معصوم شنیده و نوشته و از

کتاب دیگری نگرفته است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲۶). برخی نیز قید مشافهه را به آن افزوده و آورده‌اند: «اصل» کتابی است که به طور مشافهه از کلام معصوم (ع) فراهم آمده و بدون واسطه راوی دیگر تدوین و روایت شده است، در صورتی که کتب دیگر از همین اصول گرفته شده است (معارف، ۱۳۸۷، ص ۳۳۷).

۲. مراحل بازسازی کتاب حماد بن عثمان به روش فهرستی

در پژوهش حاضر، بازسازی کتاب حماد بن عثمان، مبتنی بر روش شناخته شده فهرستی صورت می‌پذیرد. روش فهرستی روشی نوین و از ابتکارات آیت الله مددی با عنوان «تحلیل فهرستی» در ارزیابی حدیث است (مددی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۶۱؛ عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲؛ شیرازی و ملکی، ۱۴۰۰). در این دیدگاه تک تک روایات یک راوی بررسی نمی‌شود، بلکه روایات او به صورت کلی و در قالب یک مجموعه تحلیل خواهد شد (عمادی حائری، ۱۳۸۸، ص ۵۵). هدف اصلی از این تحلیل، بازسازی کتب حدیث شیعه است (شیرازی و ملکی، ۱۴۰۰، ص ۳۳). نگارندگان کوشیده‌اند مصادیق استفاده از این روش را به صورت اجمالی بر اساس اطلاعات فهرستی و برخی از داده‌های رجالی و تاریخی، توجه به سلسله اسانید منتهی به مؤلف مذکور، بخش‌هایی از اثر مورد نظر در آثار موجود واپسین، ردیابی، شناسایی و سپس بازسازی کنند.

نکته قابل ذکر آن که در بازسازی یک متن حدیثی متقدم ابتدا باید از نبود نسخه خطی کتاب اطمینان حاصل نمود، زیرا با وجود نسخه خطی، بازسازی آن امری بیهوده است. با مراجعه به فهرست نسخ خطی کتابخانه‌های مختلف، هیچ نسخه خطی برای این منظور یافت نشد. نکته دیگر آن که نباید بخش‌هایی از کتاب در یک اثر واحد پسینی منعکس شده باشد، چراکه اگر تمام یا قسمتی از یک اثر در آثار و مصادر بعدی منعکس شده باشد، کنار هم نهادن این قسمت‌ها مربوط به بازایی اثر است نه بازسازی (موحدی، ۱۴۰۰، ص ۲۰)، که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۱. اطمینان از وجود تاریخی کتاب و صحت انتساب آن به مؤلف

بازسازی یک اثر زمانی معنا دارد که آن اثر در گذشته موجود بوده و به مؤلف آن نسبت داده شده باشد. دوراه جهت کسب اطمینان از وجود تاریخی یک کتاب

وجود دارد: اول، مراجعه به فهرس متقدم که بهترین راه است (نک: طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱-۲). چنان‌که گفته شد، شیخ طوسی در کتب خود کتابی را به حماد بن عثمان نسبت داده است، بی‌آن‌که عنوانی برای آن ذکر کند: «له کتاب» (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۴). اما نسبت دادن یک اثر به یک مؤلف در فهرست‌های متقدم، همواره و لزوماً برای اطمینان از وجود آن اثر و صحت انتسابش به مؤلف مذکور کفایت نمی‌کند، چه ممکن است با شواهدی، نادرستی یا کاستی گزارش مربوط در فهرس متقدم آشکار گردد یا دست‌کم نسبت به صحت آن، تردیدهایی به وجود آید. برای مثال، شیخ طوسی، صالح بن رزین از اصحاب امام صادق (ع) را صاحب اصل معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۴۴)، درحالی‌که نجاشی برای او کتابی قائل است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۹)، یا نعمانی در الغیبه سلیم بن قیس را صاحب اصل (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱) و آن را یکی از مهم‌ترین کتب اصول معرفی می‌کند، اما نجاشی و طوسی وی را صاحب کتاب می‌دانند (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۴۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۸). راه دوم، تصریح به نام کتاب در خلال اسانید مصادر حدیثی بعدی است که در موارد نادر اتفاق می‌افتد و اطمینان به آن نیاز به شواهد انضمامی دارد (نک: موحدی، ۱۴۰۰، ص ۱۸). گرچه در هیچ منبع حدیثی به عنوان کتاب حماد تصریح نشده، لکن ابن طاووس (۶۶۴ق) در کتاب الفتن و الملاحم آورده است: «رأیت فی کتاب حمّاد بن عثمان ذی الناب - و هو من أصول أصحابنا - فی مدح عمر بن عبد العزیز» (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ص ۲۴۲). وی کتاب حماد بن عثمان را برخلاف شیخ طوسی اصل دانسته است. البته شاید بتوان گفت مراد ابن طاووس از به کار بردن واژه اصل درباره کتاب حماد، معنای مصطلح آن نباشد و مفهوم لغوی‌اش مراد است یا شاید ابتدا از واژه «کتاب» به معنای اعم آن برای حماد استفاده کرده و سپس در ادامه، آن را اصلی از اصحاب ما معرفی کرده است. اگر مقصود وی را از کاربرد این عبارت (و هو من أصول أصحابنا) معرفی کتاب حماد بدانیم، «من» در این جا از دو حال خارج نیست: الف. من بیانیه و تبیین‌کننده امر و مطلب مبهمی که قبلاً بیان شده است. لذا ابن طاووس با این عبارت در صدد است تا مشخص نماید که کتاب حماد در کتب رجال طوسی در حقیقت اصل حدیثی بوده است. ب. من جنسیه که دلالت

می‌کند آنچه از جنس مدخول «مِنْ» است، مقصود می‌باشد. بر این اساس، ابن طاووس کوشیده است جنس کتاب را روشن نماید (نک: العبد، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). در هر دو صورت، واژه «کتاب» در معنای لغوی به کار رفته است. اما اگر مقصود ابن طاووس از «مِنْ» را تبعضیه بدانیم، وی کتاب حماد را یکی از پایه‌ها و مبناهای کتب حدیثی پسین، به‌ویژه اربعه دانسته است (العبد، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). این مطلب گرچه با توجه به معنای لغوی واژه اصل است، اما به صورت قوی، بر اصل بودن اثر حدیثی حماد بن عثمان دلالت می‌کند، چراکه مبنای کتب اربعه روایات اصول حدیثی است (معارف، ۱۳۸۷، ص ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱-۲۱۲)

۲-۲. وجود روایاتی از حماد در آثار پسینی

در بازسازی یک اثر لازم است تا در سلسله اسانید احادیث مندرج در آثار پسینی، نام مؤلف به کار رفته باشد. بدیهی است اگر از مؤلف مذکور هیچ روایتی باقی نمانده باشد، بازسازی اثر او ممکن نیست. بر اساس نقل خویی، شمار احادیث حماد بن عثمان در منابع حدیثی شیعه حدود ۲۰۰۰ حدیث است (خویی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۱۶) و طبق شمارش این نوشتار، نزدیک به ۱۲۰۰ روایت بدون احتساب مکررات از او در کتب حدیثی تا قرن پنجم وجود دارد.^۱ برای نمونه، به برخی از اسناد روایات وی اشاره می‌شود: «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۵)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا...» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۴۶)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ...» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۹)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: حَضَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۱)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۳)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۸، ۵۵۱؛ ج ۲، ص ۲۸۹)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۸۰)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۳)؛ «... حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸)؛ «... حَمَادُ

۱. شمارش روایات با مراجعه به کتب پنج قرن نخست حدیثی شیعه، با استفاده از نرم افزار مکتبه اهل البيت صورت گرفته است.

بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ...» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۳۹).

خلاصه اسانید روایات حماد بن عثمان با یک واسطه از معصوم (ع) نیز از این قرار است:

«حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۲۵)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۶)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو بَصِيرٍ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ «حَمَادُ بْنُ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۴)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۶)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هَلَالٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۹۱)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عِمْرَانَ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۱۸)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۶)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۸۹)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۱۹)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ التَّابِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۶)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۳)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۱)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۲۹۶)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أُدَيْمِ بْنِ الْحَرِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۱)؛ «حَمَادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲۹).

نکته حائز اهمیت در این مرحله، تنوعی است که مؤلفان در آثار خود از نام حماد بن عثمان آورده‌اند، به این معنا که در مصادر متأخر، نام او یا به طور کامل یا به طور ناقص تنها با عنوان حماد، یا افزون با کنیه و لقب به کار رفته است (نک: جدول ۱ و ۲). از آن جاکه نام وی با نام حماد بن عیسی^۱ مشترک است، باید بخشی از روایات منقول از حماد را که میان وی و حماد بن عیسی مشترک است، مدنظر قرار

۱. محدث و فقیه امامیه در قرن دوم که از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل کرده است. وی در طبقه دوم اصحاب اجماع قرار دارد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۲؛ کشی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۶).

داد (طریحی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳-۶۴؛ کاظمی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۸-۵۱). در نمونه‌های بالا، حماد بن عثمان حدیث را یا بدون واسطه از معصوم (ع) نقل کرده یا با یک واسطه ذکر کرده است. این موضوع در همه اسنادی که حماد بن عثمان در آن قرار دارد، مشاهده می‌شود. تنها در دو مورد با دو واسطه به نقل روایت پرداخته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷، ۱۴۴). در تمام اسناد این روایات، حماد به عنوان صحابی امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال خویش یا سائل از امام، بدون واسطه حدیث را نقل کرده است، که سبب می‌گردد احتمال فراموشی یا تحریف آن کمتر باشد. بر این اساس، طبق نظر برخی از محققان در تعریف اصل حدیثی، می‌توان درباره اصل بودن اثر حدیثی حماد بن عثمان اندیشید.

۲-۳. توجه به طریق اثر در فهرس و مشیخه‌های متقدم

طریق اجازات کتب در فهرست‌ها در فرایند بازسازی آن بسیار سودمند است، زیرا در مصادر روایی موجود، گزارش‌های فراوانی با همان سلسله سند کتاب از مؤلف مذکور ثبت شده که محتوای آن گزارش‌ها با عنوان کتاب کاملاً هماهنگ است (نک: معارف، ۱۳۸۸، ص ۷۶). حال، محتوای روایاتی که اسناد آن‌ها با طریق مذکور یکسان است، درباره کتاب حماد بن عثمان که عنوانی برای آن در کتب فهرست ذکر نشده، می‌تواند مؤثر باشد و نام آن را روشن نماید. با مراجعه به کتب فهرست و طرق موجود در مشیخه^۱ من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام می‌توان برخی از طرق نقل کتاب وی را شناسایی کرد. در فهرست نجاشی یک طریق و در فهرست طوسی دو طریق برای کتاب حماد بن عثمان آمده است. ابن بابویه نیز در مشیخه فقیه یک طریق به روایات وی معرفی کرده است:

شماره	طریق کتاب حماد بن عثمان	منبع
۱	أخبرنا أبو الحسن أحمد بن الجندی قال: حدثنا أبو علي محمد بن همام قال: حدثنا عبد الله بن جعفر قال: حدثنا محمد بن الوليد بكتاب حماد بن عثمان.	فهرست نجاشی، ص ۱۴۳

۱. مشیخه گاه به روایات و گاه به کتب است. از این رو صرف طریق در مشیخه صدوق بر طریق به کتاب دلالت نمی‌کند.

۲	أخبرنا به عدة من أصحابنا عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن سعد بن عبدالله والحميري عن محمد بن الوليد الخزاز عن حماد بن عثمان.	فهرست طوسی، ص ۱۵۶
۳	وأخبرنا به ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير و الحسن بن علي الوشاء و الحسن بن علي بن فضال عن حماد بن عثمان.	فهرست طوسی، ص ۱۵۶
۴	و ماكان فيه عن حماد بن عثمان فقد رويته عن ابي عن سعد ابن عبدالله والحميري جميعاً عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان	مشيخه فقيه، ج ۴، ص ۴۵۳

جدول شماره ۳. طرق فهارس به کتاب حماد بن عثمان

افزون بر سلسله اسانید کتاب‌ها در فهارس، مشیخه‌های تهذیب و استبصار طوسی در اکثر موارد سند دستیابی طوسی را تا کتب مؤلفانی که از آن‌ها روایت کرده است، به طور کامل در دو مشیخه نشان می‌دهد. ازاین‌رو داده‌های اسنادی وی در این دو مشیخه، برای بازسازی اثر مفقود حماد بن عثمان بسیار مؤثر است. با این حال، هیچ طریقی از حماد در مشیخه‌های طوسی یافت نشد. لذا این سؤال مطرح می‌شود که چرا طوسی روایات فراوانی در تهذیبین از حماد بن عثمان نقل کرده، اما در مشیخه سند دستیابی را تا کتاب حماد ذکر نکرده است؟ اگر حماد کتابی نداشته، چرا طوسی در فهرست، وی را صاحب کتابی دانسته است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که محتمل است جوامعی مانند الکافی و المحاسن از منابع طوسی بوده‌اند و طوسی به همین جوامع دسترسی داشته و به همین‌ها اکتفا کرده و ازاین‌رو روایات حماد را از طریق چنین جوامعی دریافت کرده و با وجود در دست داشتن کتاب حماد برای مراجعه، به جوامع بسنده کرده است. ضمن آن‌که باید در نظر داشت در مواردی طوسی، احادیثی را از صاحب اصل و صاحب کتاب نقل کرده و اوایل اسناد را جهت اختصار حذف نموده است، لکن در مشیخه، طریق خود را به آن روایان ذکر نکرده و در نتیجه حدیث از جهت سند مرسل و ضعیف

است (نک: علی‌نژاد، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷)، ولی با مراجعه به کتب فهرست می‌توان در جریان طریق طوسی قرار گرفت و به تصحیح اسناد این دسته از روایات پرداخت و واسطه‌ها در نقل را شناسایی نمود و آن‌ها را از ارسال خارج کرد (علی‌نژاد، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷). از جمله این موارد، احادیثی است که وی از حریز بن اسحاق سجستانی نقل می‌کند. نام این راوی در حدود ۱۱۳ مرتبه در اسناد روایات تہذیب و استبصار تکرار شده و طوسی روایات فراوانی را از وی در این دو کتاب نقل کرده است (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۸؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹۵)، لکن طریق وی به این راوی در مشیخه ذکر نشده است، در نتیجه این روایات از جهت سند، مرسل و ضعیف محسوب می‌گردند، ولی با مراجعه به فهرست شیخ، می‌بینیم طریق خود را به اصول و کتب حریز ذکر نموده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۲).

۴-۲. تکرار سلسله سند منتهی به صاحب کتاب در منابع حدیثی

از آن جاکه فهارس و مشیخه بسیاری از طرق دسترسی به کتاب را نقل نکرده‌اند و همچنین ممکن است طریق انتقال یک اثر حدیثی به مدارس و بوم‌های مختلف با یکدیگر تفاوت داشته باشد و همین امر سبب می‌گردد سند دستیابی به آن کتاب نیز در آثار مدارس مختلف متفاوت باشد (نک: موحدی، ۱۴۰۰، ص ۲۳)، لذا باید سلسله سند منتهی به صاحب کتاب مورد نظر مطالعه گردد. در این جا این امر در کتب اربعه بررسی می‌شود.

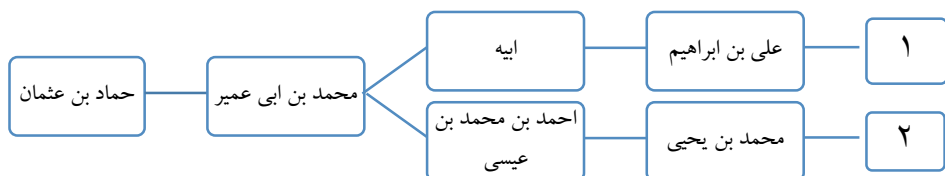
۴-۲-۱. طرق نقل کتاب حماد بن عثمان در الکافی

در کتاب الکافی قریب به ۲۵۰ روایت از حماد بن عثمان آمده است. مشایخی که از او روایت کرده‌اند، قریب به سیزده نفرند: محمد بن ابی‌عمیر، احمد بن محمد بن ابی‌نصر، ابن‌سنان، یونس بن عبدالرحمن، عبدالله بن نجران، عمر بن عبدالعزیز، حسن بن علی و شاء، ابن‌فضال، فضالة بن ایوب، محمد بن یحیی، محمد بن جمهور، ابراهیم بن هاشم، عبدالله الحجال. در جدول زیر نام چهار راوی که بیشترین نقل روایت را از او داشته‌اند، ذکر شده است:

شماره	نام راوی	تعداد	شماره	نام راوی	تعداد
۱	محمد بن ابی عمیر	۱۰۰	۴	یونس بن عبدالرحمن	۱۶
۲	حسن بن علی و شاء	۵۵	۵	دیگران	۴۴
۳	احمد بن محمد بن ابی نصر	۳۵			

جدول شماره ۴. راویان عمده حماد بن عثمان در الکافی

اسنادی که در ادامه معرفی می‌شوند، محتمل است طرق اصلی کلینی به کتاب حماد بن عثمان باشند.

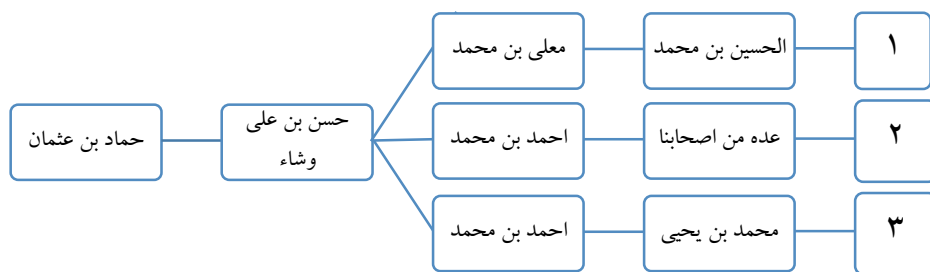


نقل ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان در کتاب کافی با دو طریق قابل مشاهده است:

طریق اول: علی بن ابراهیم < ابیه > محمد بن ابی عمیر < حماد بن عثمان. این سند در ۹۸ روایت کافی تکرار شده است (برای نمونه نک: کلینی، ج ۳، ص ۱۴۴؛ ج ۷، ص ۳۳۶). این الگو که در اسناد صدوق نیز وجود دارد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۱۱)، الگوی اصلی کلینی در الکافی است، زیرا درصد زیادی از روایات ذکر شده در این کتاب با همین سند آورده شده‌اند. به علاوه، در این جا طرق کلینی به کتاب حماد بن عثمان از بغداد به قم رسیده است. در کتب فهرست نام محمد بن ابی عمیر میان راویان کتاب‌های حماد بن عثمان آمده است (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶) و لذا این طریق به کتابی از حماد بن عثمان مربوط می‌شود، نه کتابی از محمد بن ابی عمیر. علاوه بر آن، در مشیخه فقیه از ابن ابی عمیر در طریق ابن بابویه به کتاب حماد اشاره شده است. بنابراین احتمالی جز این وجود ندارد که او راوی برخی احادیث حماد برای کلینی نیز بوده باشد. ضمن آن که به این مطلب باید توجه کرد که چه بسا این طریق کلینی به ابن ابی عمیر باشد و ابن ابی عمیر در کتابش از حماد نقل کرده باشد.

در واقع، منبع کلینی کتاب ابن ابی عمیر است با همین ملاکی که درباره حماد گفته شد.

طریق دوم: محمد بن یحیی < احمد بن محمد بن عیسی > محمد بن ابی عمیر < حماد بن عثمان. این سند در الکافی گاهی به صورت مجزا و گاهی با دو طریق موازی با سند بالا آمده است: علی < أبیه و محمد بن یحیی > احمد بن محمد جمیعاً < ابن ابی عمیر > حماد بن عثمان (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۵۴۰؛ ج ۴، ص ۷۶، ص ۱۰۱؛ ج ۵، ص ۳۹۲؛ ج ۶، ص ۳۹، ص ۲۰۲؛ ج ۷، ص ۲۸۷). لازم به ذکر است که کلینی روایات را با سند «عدة من اصحابنا» احمد بن محمد < ابن ابی عمیر > حماد بن عثمان آورده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸؛ ج ۴، ص ۱۳۳) که به نظر می‌رسد با توجه به راویان سند، همان الگوی دوم است. موضوع احادیثی که با این دو الگو ذکر شده، متفاوت می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به این موضوعات اشاره کرد: حج (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۳۲)، امام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۰)، دعا هنگام بلا و قضا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۶۹)، غسل (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۷)، صله رحم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵۶)، نماز مستضعف (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۸۷)، زکات مال یتیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۴۰)، آداب روزه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۸۷)، نکاح (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۰۶)، خوراکی‌ها (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۳۵) که نشانگر وجه امتیاز این اسناد با سایر اسناد در موضوع آن‌ها نیست. از طرفی، گرچه محتوای روایات مختلف است، اما اکثر روایات به موضوعات مختلف نماز مانند سجود و تسبیح در نماز واجب، قیام و قعود در نماز، شکیات در سه و چهار رکعت، سخن گفتن در نماز، مسجد و بنای آن، جایگاه نمازگزار، نماز جماعت، و حج مانند نماز احرام، محرمات حج، احکام دخول در مکه و تجارت مانند فضیلت تجارت، خرید و فروش، معاوضه در طعام، فروش کالا مربوط اند. لذا حماد کتبی با عناوین «صلاه»، «تجارت» و «حج» داشته و ابن ابی عمیر به آن‌ها دسترسی داشته و کلینی نیز از آن‌ها استفاده کرده است. علاوه بر آن، با دقت در اسناد روایات درمی‌یابیم که تقریباً در اکثر آن‌ها حماد بن عثمان ناقل روایتی از حلبی بوده است. بنابراین می‌توان احتمال داد کلینی با این دو طریق به کتب حلبی دسترسی داشته است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۴۰؛ ج ۴، ص ۱۲۵).



- نقل حسن بن علی و شاء از حماد با سه طریق قابل مشاهده است:

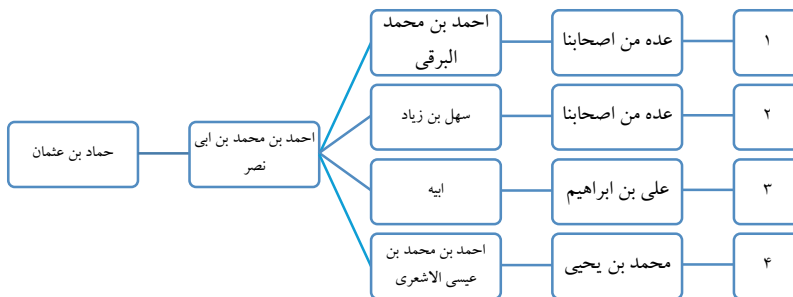
طریق اول: حسین بن محمد < معلی بن محمد < حسن بن علی و شاء < حماد بن عثمان.

طریق دوم: عدة من اصحابنا < احمد بن محمد < حسن بن علی و شاء < حماد بن عثمان.

طریق سوم: محمد بن یحیی < احمد بن محمد < حسن بن علی و شاء < حماد بن عثمان.

از ۵۸ روایتی که حسن بن علی در کتاب الکافی از حماد بن عثمان نقل می‌کند، ۵۵ روایت از طریق اول تبعیت می‌نماید. این الگو با طریق مفید در الأمالی (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۵۸) و طوسی در تهذیبین (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۸؛ ج ۴ ص ۳۰۲؛ ج ۱۰، ص ۵۵؛ طیبی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۴۴؛ ج ۲، ص ۱۰۸، ۱۳۶) و با الگوی صدوق منطبق است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۲). در فهرست طوسی نیز طریقی از حسن بن علی از حماد دیده می‌شود (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶). در این جا طرق کلینی یا از کوفه به بصره (به سبب بصری بودن معلی بن محمد) و سپس به قم رسیده و یا از کوفه مستقیم به قم منتقل شده است. لذا روایات حماد از طریق ابن و شاء (د. ۲۲۰ ق) قبل از ربع اول قرن سوم در بصره، کوفه و قم رواج یافته است. احادیث مربوط به این سند عموماً گزارش‌هایی از مکاتبات بین امام و شیعیان در موضوعات طلاق (به عنوان نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۳۰)، نماز (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰۱)، روزه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۸۹) حج (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۵۰)، وصیت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳) و امامت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۶) هستند. با توجه به فراوانی موضوعاتی درباره ائمه (ع) مانند «فرض طاعت ائمه»،

«ائمہ؛ ولی امر»، «سلاح رسول الله نزد ائمه (ع)»، «تفویض امر دین به رسول الله و ائمه (ع)» و درباره طهارت مانند «شک در وضو»، «موارد وجوب تیمم»، «همراه داشتن آب اندک در سفر»، «ابواب حیض»، «وضوی فرد حائض، جنب و ...»، «باب اختلاط بول با آب باران»، در طریق حسن بن علی و شاء به حماد بن عثمان، کتب الائمہ (ع) و طهارت برای حماد محتمل است. بنابراین، کلینی از طریق و شاء به کتاب‌های حماد بن عثمان دسترسی داشته و از آن‌ها در تألیف الکافی بهره برده است.



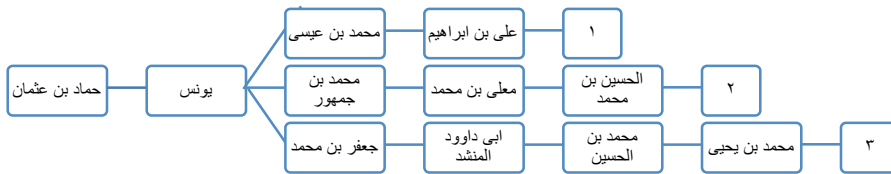
- نقل احمد بن محمد بن ابی نصر از حماد بن عثمان با چهار طریق دیده می‌شود:

طریق اول: عده من أصحابنا > أحمد بن محمد البرقی > أحمد بن محمد بن ابی نصر > حماد بن عثمان. از ۳۵ روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از حماد بن عثمان دو روایت با این الگو مشاهده شد.

طریق دوم: عده من أصحابنا > سهل بن زیاد > أحمد بن محمد بن ابی نصر > حماد بن عثمان. این الگو در ۲۲ روایت دیده شد و لذا الگوی اصلی کلینی در این بخش است.

طریق سوم: علی بن ابراهیم > ابیه > احمد بن محمد بن ابی نصر > حماد بن عثمان. این الگو به چهار روایت اختصاص یافته است. طریق چهارم: محمد بن یحیی > احمد بن محمد بن عیسی اشعری > احمد بن محمد بن ابی نصر > حماد بن عثمان. الگوی چهارم نیز در ۱ روایت قرار دارد. در این الگوها اکثر طرق کلینی به کتب حماد بن عثمان، قمی‌اند. افزون بر آن، موضوع روایات تمام این طرق، شامل

موضوعاتی است از جمله علم (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۸)، ولایت (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۲۹)، نبوت (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۴۲) و حج (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۹۰).



- نقل یونس بن عبدالرحمن از حماد بن عثمان با سه طریق امکان پذیر است:
 طریق اول: علی بن ابراهیم < محمد بن عیسی < یونس < حماد بن عثمان.
 طریق دوم: حسین بن محمد < معلی بن محمد < محمد بن جمهور < یونس < حماد بن عثمان.
 طریق سوم: محمد بن یحیی < محمد بن حسین < ابی داوود المنشد < جعفر بن محمد < یونس < حماد بن عثمان.

کلینی حدود ۱۶ روایت را از یونس از حماد بن عثمان در الکافی ثبت کرده که در همه این احادیث، یونس بدون واسطه راوی حماد است. از این تعداد، ۱۳ روایت بر مبنای الگوی اول، ۲ روایت بر پایه الگوی دوم و ۱ روایت بر اساس سند ثابت سوم است. بر این اساس، طریق اول الگوی اصلی کلینی است. راویان حماد بن عثمان در الگوها اهل بغداد، بصره و قم اند. لذا روایات وی از طریق یونس در بیشتر سرزمین های اسلامی انتشار یافته است. اما در کتب فهرست و رجال نامی از ابی داود المنشد نیامده است و از این رو احتمالاً او نمی تواند خود مؤلف کتابی باشد. در الکافی اسم ابی داود المنشد تنها در یک حدیث آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱). نکته قابل توجه آن که در تهذیب طوسی، ابی داود المنشد در سندی قرار گرفته که در آن حماد بن عیسی به جای حماد بن عثمان از جعفر بن محمد نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۵). از این رو در این جا می توان درباره تصحیف یا عدم تصحیف نام حماد اندیشید.

تا این جا دوازده طریق برای کتاب حماد آمده است. به عبارتی کلینی دوازده

طریق به کتاب حماد داشته است. به این نکته مهم باید توجه کرد که افراد واقع در این طرق، خود دارای کتاب‌اند و این احتمال وجود دارد که کلینی از همین وسائط حدیث گرفته است نه کتاب حماد. صرف یکی بودن سند حدیث با فهرست‌ها بر منبع بودن دلالت نمی‌کند. اما جدای از این مطلب، محتوای احادیث این اسناد شامل ستون اسلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱)، صفات علما (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳)، ولایت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۷) و طهارت آب (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱) است.

با توجه به آنچه در این بخش گذشت، می‌توان تمام ساختار کتاب الکافی را برای کتاب حماد متصور شد. به عنوان مثال، فصولی برای کتاب الصلاة، الزکات، الصیام، النکاح، الطلاق، المعیشة، الحج و الحجة تصور نمود. اما با توجه به این موضوع که جامع‌نویسی در قالب دسته‌بندی منظم روایات و سپس تدوین آن‌ها از اواخر قرن دوم صورت پذیرفت و تا قبل از این زمان روایات امامان در اصول حدیثی به صورت پراکنده ثبت شده و هیئتی نامدون داشته‌اند (معارف، ۱۳۸۸، ص ۷۲) و با در نظر گرفتن این مطلب که از یک سو، پیشگامان جریان جامع‌نویسی افرادی از اصحاب مشترک امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) مانند صفوان بن یحیی، یونس بن عبدالرحمن، محمد بن ابی عمیر بودند (معارف، ۱۳۸۸، ص ۷۲) و از سوی دیگر، حماد بن عثمان در اواخر قرن دوم از دنیا رفته بود، تصور کتابی جامع با فصل‌بندی منظم مانند الکافی درباره حماد احتمالی ضعیف است و بالعکس، اصل حدیثی برای وی قوت می‌یابد.

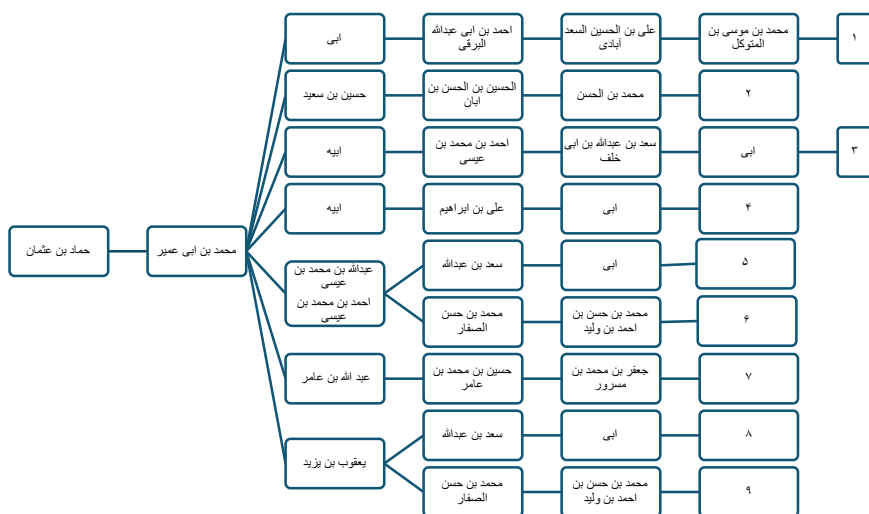
۲-۴-۲. طریق نقل کتاب حماد بن عثمان در کتب ابن بابویه

ابن بابویه در مشیخه من لایحضره الفقیه طریقی را به کتاب حماد بن عثمان آورده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۵۳). بر اساس این طریق که قبلاً ارائه شد، محمد بن ابی عمیر راوی کتاب و روایات حماد بن عثمان برای ابن بابویه است. در سایر کتب او نیز این اسناد وجود دارد که می‌تواند نشانه استفاده ابن بابویه از کتاب‌های حماد باشد.

مشایخ	سعد بن عبدالله حمیری	یعقوب بن یزید	محمد بن ابی عمیر	حماد بن عثمان	۱ روایت
-------	----------------------	---------------	------------------	---------------	---------

جدول شماره ۵. خلاصه طریق کتاب حماد بن عثمان در آثار ابن بابویه

طریق ابن ابی عمیر در مشیخه، اولاً کوفی، عراقی و سپس قمی است. در این طریق، سعد بن عبدالله یا حمیری راوی از یعقوب بن یزید و یعقوب از ابن ابی عمیر است. اما ابن ابی عمیر در نقل از حماد بن عثمان در کتب صدوق در رتبه اول قرار دارد، چراکه او حدود ۴۴ روایت را بدون واسطه از طریق حماد دریافت کرده است. روایات با ۹ الگو قابل مشاهده است. این که این الگوها چه می گویند، آیا طرق صدوق به کتاب حمادند یا مطلب دیگری را می رسانند، نکته مهمی است، زیرا همه به ابن ابی عمیر می رسند. حال، آیا کتاب ابن ابی عمیر منبع است یا او به عنوان راوی است؟ سایر راویان در طرق آیا صرفاً راوی اند یا منبع؟ در پاسخ به این پرسش ها باید گفت چه ابن ابی عمیر یا سایر رجال سند منبع روایت باشند و چه در مقام راوی، آنچه مهم است نقش حماد بن عثمان در سند است که به طور مسلم راوی بدون واسطه از معصوم (ع) است که راوی نخست روایت منقول از وی را در کتاب خود آورده و یا آن را نقل کرده است. این مطلب بر نوع منبع حدیثی حماد (اصل یا کتاب) خدشه ای وارد نمی کند. ضمن آن که هر کدام از این ۹ الگو یکی از شیوه های دستیابی صدوق را به روایات حماد بن عثمان نشان می دهد.



روایات وی قبل از سال ۲۱۷ق، علاوه بر بغداد، محل سکونت وی، توسط راویانی

در کوفه، اهواز، مکه و قم نشر یافت (نک: نمودار فوق). از آن جاکه تقریباً اکثر این راویان اهل قم بوده یا در برهه‌ای از زندگی خود در این شهر ساکن شده‌اند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶، ۳۳۷، ۴۵۰)، می‌توان گفت که بیشتر روایات وی در قم منتشر شده است.

طرق صدوق به کتاب حماد بن عثمان در مشیخه بر اساس الگوی هشتم قرار دارد: أبی > سعد بن عبدالله > یعقوب بن یزید > ابن ابی عمیر > حماد بن عثمان (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۳). در الگوی نهم محمد بن حسن صفار نیز با واسطه یعقوب بن یزید راوی روایات ابن ابی عمیر از حماد بن عثمان است: محمد بن حسن بن احمد بن ولید > محمد بن حسن صفار > یعقوب بن یزید > ابن ابی عمیر > حماد بن عثمان (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۰). طبق گفته خویی، بیشتر روایات یعقوب از ابن ابی عمیر است و شاید شماره آن روایات به ۱۲۵ مورد برسد (خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۷). هر دو سند منفرد و شاذند، لذا از اعتبار آن‌ها کاسته شده است. احادیثی که با این الگوها در کتب صدوق آمده‌اند شامل موضوعات مختلفی‌اند مانند نماز (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۱۵۸)، حج (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۲۳)، مکارم الاخلاق (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۹۱) و علامات خروج قائم (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۵۱).

۲-۴-۳. طرق نقل کتاب حماد بن عثمان در کتب طوسی

همان‌طور که در قسمت فهرس آمد، در فهرست طوسی دو طریق برای کتاب‌های او آمده است:

طریق اول: عِدَّة من أصحابنا > أبی جعفر محمد بن علی بن حسین > أبیه > سعد بن عبدالله و الحمیری > محمد بن الولید الخزاز > حماد بن عثمان.
طریق دوم: ابن ابی جید > محمد بن حسن بن ولید > محمد ابن حسن الصفار > یعقوب بن یزید > ابن ابی عمیر و حسن بن علی الوشاء و حسن بن علی بن فضال > حماد بن عثمان (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶).

۱	عِدَّة من	ابی جعفر محمد بن علی بن حسین	أبیّه	سعد بن عبدالله و	محمد بن الولید	حماد بن عثمان
---	-----------	---------------------------------	-------	---------------------	-------------------	------------------

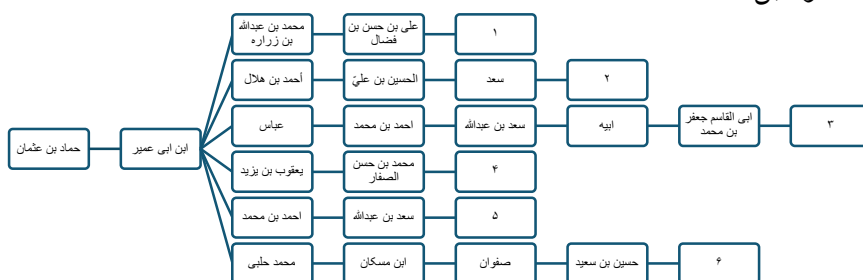
	اصحابنا			الحمیری	الخزاز	
۲	ابن ابی جید	محمد بن الحسن بن الولید	محمد بن الحسن الصفار	یعقوب بن یزید	ابن ابی عمیر و ابن علی الوشاء و ابن علی ابن فضال	حماد بن عثمان

جدول شماره ۶: خلاصه طرق کتاب حماد بن عثمان در فهرست طوسی

در تهذیب کمتر از سیصد بار از حماد بن عثمان روایت شده است. بسیاری از این نقل‌ها به واسطه کافی و کتاب‌های دیگری است که از نوشته‌های حماد بن عثمان روایت کرده‌اند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۴۵)، اما برخی سندها نیز ممکن است طریق خود طوسی به کتاب حماد بن عثمان باشد (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۱۷۳).

طریق اول طریق محمد بن ولید خزاز است. این طریق در کتب تهذیب و استبصار طوسی نیامده است.

طریق دوم طریق ابن ابی عمیر و حسن بن علی الوشاء و حسن بن علی بن فضال است. ابن ابی عمیر در نقل از حماد بن عثمان در کتب طوسی نیز رتبه اول را دارد، چراکه حدود ۵۹ روایت را بدون واسطه از طریق حماد دریافت کرده است. روایات با ۵ الگو قابل مشاهده است.



چنان‌که مشاهده می‌شود، طرق طوسی به کتاب حماد بن عثمان در فهرست بر اساس الگوی ۴ قرار دارد. طریق ابن ابی عمیر تا محمد بن الحسن الصفار ۲ بار در

کتاب تهذیب (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۳، ۳۰۳) و ۱ بار در کتاب استبصار آمده است (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۹). طریق حسن بن علی الوشاء و حسن بن علی بن فضال به حماد بن عثمان نیز در کتب تهذیبین مشاهده نشد.

۲-۵. همخوانی محتوای روایات با عنوان کتاب مؤلف

این مرحله از بازسازی اثر مفقودی در مواقعی ضرورت دارد که آن اثر عنوانی مشخص و غیرمبهم داشته باشد. بدیهی است در باب بازسازی آثاری با عناوین مبهمی چون اصل یا کتاب، چنین مرحله‌ای ضرورت ندارد، مگر آن‌که با مجموعه‌ای از شواهد احرار شود که آن اصل یا کتاب در زمینه یا رشته خاصی تألیف یافته است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۵؛ عمادی حائری، ۱۳۹۴، ص ۵۲؛ موحدی، ۱۴۰۰، ص ۲۶). ازاین‌رو بر اساس شواهدی که در خلال بازسازی کتاب حماد مشاهده گردید، چند احتمال وجود دارد: اولاً حماد به جای یک کتاب، چندین کتاب با عناوین مختلف داشته است، مانند کتاب الصلاه یا حج. ثانیاً محتمل است وی در کنار کتاب حدیثی دارای اصل نیز بوده باشد.

۳. بازسازی کتاب حماد بن عثمان

جمع‌آوری و دسته‌بندی احادیثی که در کتب موجود امامیه از کتاب حماد بن عثمان باقی مانده است، می‌تواند ساختار تقریبی این کتاب را نشان دهد. از آن‌جا که این کتاب نوشته یکی از اصحاب فقیه و نزدیک و معتمد امامان بوده، منبع بسیار مهمی برای شناخت احادیث معتبر، به‌ویژه احادیث فقهی است. لذا در این قسمت لازم است دسته‌بندی شوند تا فصول کتاب مفقود حماد بازسازی گردد. چنان‌که گفته شد، بر اساس نقل خویی، شمار احادیث حماد بن عثمان در منابع حدیثی شیعه حدود ۲۰۰۰ روایت است (خویی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۱۶) و طبق شمارش این نوشتار، نزدیک به ۱۲۰۰ روایت بدون احتساب مکررات از او در کتب حدیثی تا قرن پنجم وجود دارد. در تحقیق حاضر تمام روایات حماد در کتب حدیثی امامیه بررسی شده‌اند و فقط موضوعاتی که فراوانی بیشتری در روایات وی دارند، دسته‌بندی می‌شوند.

۳-۱. نماز

با بررسی کتب حدیثی شیعه به دست می‌آید که قریب به ۱۸۷ روایت از روایات حماد بن عثمان درباره نماز است که ۴ مورد آن تفسیری است.^۱ از این تعداد بدون حذف مکررات، ۳۱ روایت را کلینی در الکافی (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۰)، ۱۰۰ روایت را طوسی در تهذیب الاحکام (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵، ۹، ۱۴، ۱۶، ۲۱، ۳۵؛ ج ۳، ص ۱۵، ۳۰، ۳۲۳)، ۴۲ روایت را طوسی در الاستبصار (برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۴، ۴۷۹) و ۱۰ روایت را صدوق در من لایحضره الفقیه آورده‌اند (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۸، ۳۴۱، ۳۶۰، ۳۶۴، ۵۶۳). ۴ روایت نیز در دیگر کتاب‌های روایی شیعه وجود داشت (برای نمونه نک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۷۸، ۱۵۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۱، ۳۵۶). موضوعات فرعی روایات نماز (صلاه) از این قرار است: نماز جماعت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۷۳)، نماز جمعه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۲۷)، نماز عید فطر (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۵۹)، نماز هنگام کسوف (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۵۱)، نماز مسافر (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۵)، مسائل مربوط به اقتدا و امام جماعت (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۲، ۵۲) و بسیاری موضوعات دیگر.

۳-۲. حج

روایات درباره حج به ۸۷ مورد می‌رسد که الکافی ۳۵ روایت (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۳؛ ج ۴، ص ۲۰۹)، التهذیب ۲۱ روایت (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۸، ۴۵، ص ۷۹، ص ۸۰، ص ۹۳، ص ۱۳۲، ص ۴۷۷)، الاستبصار ۷ روایت (برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۰، ص ۱۶۷، ص ۲۴۱)، من لایحضره الفقیه ۹ روایت (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۱، ص ۲۶۹) را به خود اختصاص داده‌اند. در دیگر کتب روایی، تنها ۱۵ حدیث در کتاب‌های صدوق یافت شد (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۶، ص ۳۹۸، ص ۴۰۸، ص ۴۱۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۹۴). از این تعداد ۹ روایت تفسیری است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۳؛ ج ۴، ص ۳۳۷؛ ص ۵۰۹؛ ج ۸، ص ۲۱۸؛ ابن بابویه،

۱. روایاتی که حاوی آگاهی‌های متناسب و مؤثر در تبیین مدالیل، مفاهیم و مقاصد قرآنی بوده، مفاهیم آیات را در تحلیل حوادث و مسائل به کار برده باشد یا اطلاعاتی سودمند در شناخت قرآن ارائه نماید (نقیسی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱).

۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۹۶، ص ۴۱۱). روایاتی که به «باب الحج» از روایات حماد بن عثمان مربوط می‌شوند مسائل مختلفی را دربرمی‌گیرند، از جمله حج ابراهیم و اسماعیل و بنای خانه خداوند به وسیله آن‌ها (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۰۹)، درختان حرم و مسائل مربوط به آن (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۳۱)، آداب محرم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۶۶)، سعی بدون وضو (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۱)، وقوف نکردن در مشعرالحرام (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۰۶)؛ فرائض حج مانند طواف نساء (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۸۶)، معرفی محرماتی که محرم باید از آن اجتناب کند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۹۹) جایز نبودن استفاده از عنبر و مشک در حال احرام (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۱)، اجتناب از فسق و جدال در حج (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۸).

۳-۳. امامت و ائمه (ع)

روایات حماد بن عثمان درباره موضوع ائمه (ع) و امامت، ۶۸ روایت است. از این مقدار ۱۱ مورد روایت تفسیری است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱؛ ص ۶۲؛ ص ۲۰۶، ص ۴۲۹؛ ص ۴۲۹، ج ۲، ص ۴۰۸؛ ج ۳، ص ۴۰۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۱۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۱۲۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲۷، ص ۲۰۵). از کتب اربعه، تنها کتاب الکافی حاوی ۲۰ مورد از این روایات است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۶؛ ص ۲۰۶، ص ۲۳۴، ج ۲، ص ۲۱). البته صدوق ۱۰ مورد را در کتبی غیر از من لایحضره الفقیه (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۹۹، ص ۲۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۸۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۲، ص ۲۳۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۱۰۶، ص ۳۹۳) و طوسی ۱ مورد را در تهذیب الأحکام (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۱۴) ضبط کردند. به علاوه، در محاسن برقی ۲ مورد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۲، ص ۱۵۴)؛ در بصائر الدرجات ۲۲ مورد (برای نمونه نک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ص ۱۴۵، ص ۱۵۳، ص ۱۵۷)، در الاختصاص مفید ۴ مورد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۷۰، ص ۲۸۶، ص ۳۲۳، ص ۳۲۷)؛ الغیبه نعمانی ۳ مورد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۶، ص ۲۷۸، ص ۳۱۶)، الامامة و التبصرة صدوق اول ۲ مورد (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ص ۱۳۳ و ص ۱۳۸)، ۲ مورد در معانی الاخبار (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶، ص ۳۹۳)، ۲ مورد دلائل الامامیه طبری (طبری، ۱۴۱۳، ص ۲۸۹ و ص ۴۳۶) مشاهده شد. بر این اساس، کتاب الکافی در میان کتب اربعه مهم‌ترین منبع بازیابی روایات حماد بن عثمان

درباره ولایت و فضائل امامان شیعه است. روایاتی که مربوط به این باب است، شامل مسائل مختلفی در این باره می‌شود: مورد حسد واقع شدن ائمه (ع) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۶)، مصحف حضرت فاطمه (س) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۴۰)، ولایت امیرالمؤمنین (ع) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۷؛ ج ۲، ص ۲۱)، ائمه (ع) بودن فرزندان حضرت فاطمه (س) و حضرت علی (ع) تا روز قیامت (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۲)، خالی نبودن زمین از حجت الهی (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۳)، عفت و پاکدامنی حضرت فاطمه (س) (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶).

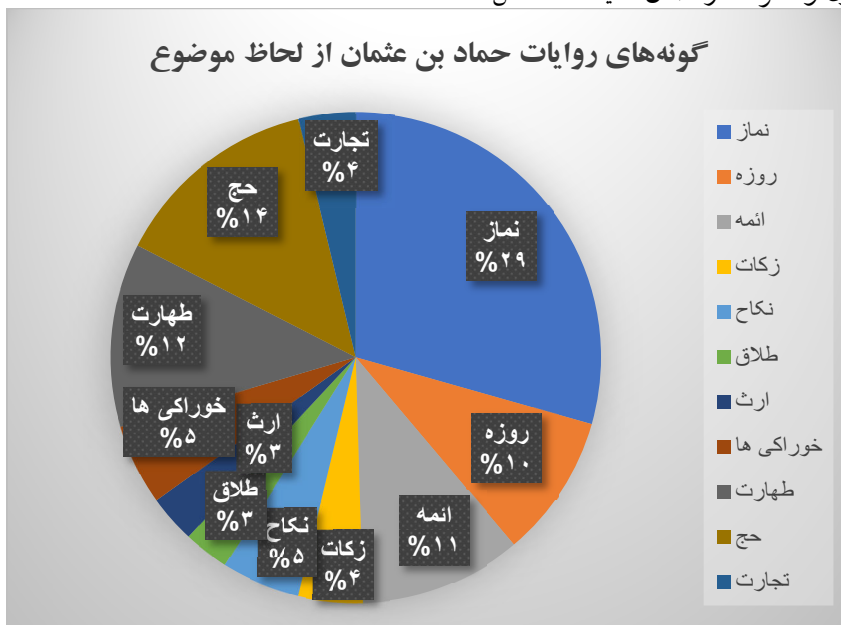
۴-۳. طهارت

حماد بن عثمان ۷۷ روایت را با موضوع طهارت نقل کرده است که ۱ مورد آن تفسیری است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۱). از ۷۷ روایت، ۱۷ روایت در الکافی (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱، ص ۱۱، ص ۱۴، ص ۱۷۸؛ ج ۶، ص ۴۹۴)، ۳۶ روایت در تهذیب الاحکام (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶، ص ۴۹، ص ۷۵؛ ج ۵، ص ۹۳) و ۲۲ روایت در الاستبصار (برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳، ص ۵۵، ص ۵۷، ص ۶۴؛ ج ۳، ص ۳۳۷) آمده است. هیچ روایتی در این باره در من لایحضره الفقیه نیامده و تنها ۱ مورد در محاسن برقی (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۹۰) و ۱ مورد در الخلاف طوسی (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۴) آمده است. مسائلی که در این باب مطرح شده است، عبارت‌اند از مضمضه و استنشاق در وضو (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳)، موارد وجوب غسل بر زن و مرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۷)؛ ابواب حیض (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۷۵)، موارد وجوب تیمم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۵)، آداب احداث مجبه برای طهارات (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۶)؛ شرح وضو و وجوب و سنت آن (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۵)، طهارت لباس و غیر آن از نجاسات (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۱)؛ وجوب پاک شدن از نجاسات (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۵) و مسح کردن سر پوشیده از حنا (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۵).

۵-۳. روزه

در مجموع ۶۰ روایت از حماد بدون حذف مکررات به «باب الصوم» اشاره دارد. ۱۴ روایت الکافی (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۶؛ ص ۷۷، ص ۸۷، ص ۸۸)، ۲۲ روایت تهذیب (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۵۴؛ ص ۱۶۰، ص ۱۶۱، ص ۱۶۴)، ۱۰

اول و آخر ماه رمضان (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۹۶).



از آنچه آمد می‌توان گفت از میان ابواب مختلف روایات حماد بن عثمان، چهار موضوع فقهی «باب الصلاه»، «حج»، «طهارت» و باب «روزه» به ترتیب آمار بیشتری نسبت به دیگر موضوعات داشتند و به تعبیری، بیش از دیگر موضوعات مورد توجه حماد بن عثمان قرار گرفته‌اند. علاوه بر عناوینی که ذکر شد، برای روایات حماد بن عثمان موضوعات فراوان دیگری نیز مشاهده گردید: ارث (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۸۹؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۲۷۰)، نکاح (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۱۴)، طلاق (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۸)، خوراکی‌ها (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸۹)، زکات (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۰)، قضا و قدر (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۸۹)، اطفال و عدل خداوند درباره آن‌ها (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۹۵)، قرآن (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۲۶)، توحید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۷، ص ۶۶۱، ج ۱، ص ۱۰۹)، نبوت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۳)، معاد (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۷۳۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۶۰۳)، ربا (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ص ۳۳۳)، صید (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۶، ص ۱۲، ص ۴۳)، سفر و آداب آن (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۷۱)، آداب نشستن (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۶۱، ص ۶۶۲)، کفر و ایمان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۴)، حدود و تعزیرات (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۴، ص ۱۹۲)، مکارم اخلاق (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۹۱)، فضائل زیارات (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۲، ۱۶۹) و علم و برتری علما (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲، ۳۶ ص).

بر این اساس، گرچه با توجه به فقیه بودن حماد از یک سو و حجم بالای روایات او در موضوعات فقهی از سوی دیگر، احتمال اصل فقهی بودن مکتوباتش ممکن است، اما این موضوع را نباید از خاطر دور داشت که قسمت عمده‌ای از روایات او نیز درباره مسائل اعتقادی، اخلاقی و خوراکی‌ها و ... است. افزون بر آن، ابن طاووس که از کتاب حماد با عنوان اصل یاد کرده، در کتابی این مطلب را مطرح نموده است که درباره منابع حدیثی با موضوع اوضاع آخرالزمان بوده نه مسائل فقهی و بالطبع مقصود وی از اصل، اصل فقهی نبوده است، اما از آن جاکه حجم روایات حماد در برخی از بخش‌ها مانند فضل علم، توحید، ایمان و کفر بسیار ناچیز و در بخش‌هایی مانند نماز، حج، طهارت، روزه و ائمه (ع) بیشتر است و با توجه به شواهد و قراینی که در قسمت‌های قبلی بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که حماد بن عثمان ضمن

داشتن اصل حدیثی مانند اساتیدش،^۱ ممکن است دارای کتب و دست‌نوشته‌هایی جداگانه با عناوین الصلوه، الزکاه، الصیام، الطهارت، الامامه و... نیز بوده باشد. شایان ذکر است که گرچه نوشتارهای عصر نخست یعنی همان قرن دوم به‌ویژه نیمه اول و حدود سال ۱۵۰، در موارد بسیاری دسته‌بندی خاصی نداشته است (معارف، ۱۳۸۷، ص ۷۲)، اما این موضوع به معنای نداشتن کتب متعدد و البته با هیئتی نامرتب از جانب یک صحابه در آن زمان نبوده است (این موضوع درباره همه صحابه صدق نمی‌کند). به عنوان مثال، حماد بن عیسی از هم‌عصران حماد بن عثمان چندین کتاب با عناوین الصلوه، الزکاة و... داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۲؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶)، لذا این احتمال درباره آثار حماد بن عثمان نیز می‌تواند صحیح باشد.

نتیجه‌گیری

۱. طوسی در فهرست خود کتابی را به حماد بن عثمان نسبت داده است، بدون آن‌که نامی برای آن ذکر کند. از آن‌جا که این کتاب نوشته یکی از اصحاب فقیه و نزدیک و معتمد امامان بوده، منبع بسیار مهمی برای شناخت احادیث معتبر در زمینه احادیث به‌ویژه احادیث فقهی است که بنابر نقل ابن طاووس تا آن زمان موجود بوده و بعد از آن مفقود شده است.

۲. بازسازی این اثر با شیوه تاریخی - اسنادی و بر اساس روش فهرستی انجام گرفت و با توجه به شواهد و قرائین مشخص شد که حماد بن عثمان علاوه بر داشتن کتبی چند، دارای اصل حدیثی نیز بوده است، زیرا ابن طاووس در کتاب خود از اثر حدیثی حماد با عنوان اصل یاد کرده است. همچنین منابع حدیثی کتاب الفتن و الملاحم ابن طاووس که در آن به اصل بودن کتاب حماد اشاره دارد، درباره موضوعات آخرالزمان است نه موضوعات فقهی. از سوی دیگر، در تعریف اصل به نقل روایت بدون واسطه از معصوم (ع) یا با یک واسطه از معصوم اشاره شده است که این موضوع برای روایات حماد بن عثمان صدق می‌کند و بالاخره منبع اصلی

۱. مانند عبیدالله حلبی، استاد حماد که کتاب المسائل در این باره دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹).

روایات حماد، کتب اربعه است و از آن جاکه اصل ها پایه کتب حدیثی شیعه از قرن سوم به بعد هستند و بیشتر احادیث کتب اربعه از آن ها گرفته شده اند، می توان گفت حماد افزون بر کتاب، اصل نیز داشته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). الإمامة و التبصرة من الحيرة. قم: مدرسة الإمام المهدي (عج).
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۵ق). المقنع. قم: مؤسسة الإمام المهدي (عج).
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحيد. قم: جامعه مدرسين.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه. قم: جامعه مدرسين.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: جامعه مدرسين.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدين و تمام النعمة. تهران: اسلاميه.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعه مدرسين.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
۱۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء. نجف: المطبعة الحيدرية.
۱۳. ابن طاووس، علی بن موسی. (بی تا). الملاحم و الفتن، یا فتنه و آشوبهای آخر الزمان. تهران: اسلاميه.
۱۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف اشرف: دار المرتضویه.
۱۵. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (۱۴۰۳ق). الذریعة الى تصانیف الشیعه. بیروت: دار الأضواء.
۱۶. باقرتاش، سلیمه. (۱۳۸۶ش). «بررسی نقش و جایگاه اصحاب اجماع در حدیث شیعه». پایان نامه کارشناسی ارشد، مجید معارف، قم: دانشکده اصول الدین.
۱۷. بحر العلوم، محمد مهدی. (۱۳۶۳ش). رجال معروف به الفوائد الرجاليه. تهران: مکتبه الصادق.
۱۸. پهلوان، منصور؛ طارمی راد، حسن؛ و سهیلی، محمد حسین. (۱۳۹۶ش). بازسازی کتاب الحج معاویه بن عمار و ارزبایی طرق روایت آن با تأکید بر احادیث زیارت. پژوهش های قرآن و حدیث، ۵۰(۱)، ۳۳-۵۹. <https://doi.org/10.22059/jqst.2017.211536.668689>
۱۹. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹ش). موارد پژوهی و بازسازی متون مفقوده. آینه پژوهش، ۱۱(۶۳)، ۷-۲.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی. نجف اشرف: دار الذخائر.

۲۱. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحديث. بیروت: بی نا.
۲۳. راد، علی؛ حسینی، علیرضا و جمالی، مرضیه. (۱۳۹۲ش). بازیابی روایات التفسیر علی بن حمزه بطائنی. حدیث اندیشه، ۸(۱۶)، ۱۸۷-۲۱۶.
۲۴. زرسازان، عاطفه؛ معارف، مجید، و قدوسی، مرضیه. (۱۴۰۳ش). الگویابی اسناد کلینی به روایات تفسیری حماد بن عثمان. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۳۰(۷۹)، ۱۲۴-۱۴۳.
<https://sanad.iau.ir/Journal/qhs/Issue/53231>
۲۵. بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۲۹ق). مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، (تحقیق مهدی الرجائی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۶. شیرازی، سید رضا و ملکی، محمود. (۱۴۰۰ش). ارزیابی حدیث به روش «تحلیل فهرستی»؛ دیدگاه‌ها و مبانی. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۵(۲)، ۲۵-۵۶.
<https://doi.org/10.30497/qhs.2021.241215.3340>
۲۷. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۸. طباطبایی، کاظم. (۱۳۷۷ش). مسندنویسی در تاریخ حدیث. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. طبری، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة. قم: بعث.
۳۰. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۴ش). جامع المقال فیما يتعلق بأحوال الحديث و الرجال، (چاپ محمدکاظم طریحی). تهران: بی نا.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه. قم: دار المعارف الإسلامية.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف فی الأحکام. قم: جامعه مدرسین.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المکتبه المرتضویه.
۳۹. العبد، محمد. (۱۳۹۱ش). پژوهشی در ساختار معناشناسی قرآن، (مترجم: رقیه رستم پور ملکی). تهران: امیرکبیر.

۴۰. عمادی حائری، محمد. (۱۳۸۸ش). بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، نمونه، تحلیل. تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
۴۲. کاظمی، محمد امین بن محمد علی. (۱۴۰۵ق). هدایة المحدثین إلى طريقة المحدثین، (چاپ مهدی رجایی). قم: بی‌نا.
۴۳. کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳ش). اختیار معرفه الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. قم: دارالکتب الإسلامية.
۴۵. مامقانی، عبدالله. (۱۳۶۹ش). تلخیص مقباس الهدایة. تهران: صدوق.
۴۶. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۷ش). شناخت نامه حدیث. قم: دارالحدیث.
۴۷. مختاری، عبدالله و امیر بارانی بیرانوند. (۱۳۹۹ش). بررسی وثاقت اصحاب اجماع. رهیافت‌های نوین در مطالعات اسلامی، ۴(۳)، ۵۱-۶۸.
۴۸. مددی، سید احمد. (۱۳۹۳ش). نگاهی به دریا. قم: کتابشناسی شیعه.
۴۹. مدرسی طباطبایی، سید حسن. (۱۳۸۶ش). میراث مکتوب شیعه از قرن نخستین هجری، (ترجمه سید علی قرایی). قم: مورخ.
۵۰. مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۸۲ش). تاریخ حدیث. تهران: سمت.
۵۱. مردانی، محمد. (۱۳۹۳ش). مبانی و روش‌های بازیابی متون حدیثی کهن در سایه بازیابی کتاب زید بن وهب. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۱(۱)، ۱۴۷-۱۷۵.
- <https://doi.org/10.22051/tqh.2014.922>
۵۲. معارف، مجید. (۱۳۸۷ش). مباحثی در تاریخ حدیث. تهران: نبأ.
۵۳. معارف، مجید و رضا قربانی زرین. (۱۳۸۸ش). مشایخ اجازه در اسناد کافی، علوم حدیث، (۵۱)، ۸۳-۶۸.
۵۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمي الالفیة الشيخ المفید.
۵۵. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). جوابات أهل الموصول فی العدد و الرؤیه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید(ره).
۵۶. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المزار. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید(ره).
۵۷. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره شیخ مفید(ره).
۵۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. قم: کنگره شیخ مفید(ره).
۵۹. موحدی، محمد علی. (۱۴۰۰ش). «بازسازی تکیه‌های مهدوی عصر حضور در جهت تحلیل محتوای آموزه غیبت». رساله دکتری، محمد کاظم رحمان ستایش، کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم.

۶۰. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۶۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم (ابن ابی زینب). (۱۳۹۷ق). الغیبة للنعمانی. تهران: نشر صدوق.
۶۲. نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البيت (ع).



A Discourse Analysis of the Prophethood Passage in the Sermon of Fadak by Fāṭimah al-Zahrā'^(AS) Using the Practical Discourse Analysis Method (PDAM)

Marzieh Tali Tabasi¹ | Hasan Bashir² | Muhammad Ali Heydari Mazraeh Akhound³ | Seyyed Mahdi Nuri Kayzaqani⁴

1. PhD student in Comparative Exegesis, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: talitabasi@iran.ir
2. Professor, Department of Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadiq University (a.s.), Tehran, Iran. Email: bashir@isu.ac.ir
3. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Yazd University, Yazd, Iran. Email: heydari@yazd.ac.ir
4. Associate Professor, Department of Arabic Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. Email: sm.nori@hsu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 12 March 2025
Revised: 15 June 2025
Accepted: 13 October 2025

Available online 22 October 2025

Keywords:
Fāṭimah al-Zahrā',
Sermon of Fadak,
Prophethood, Practical
Discourse Analysis
Method (PDAM).



ABSTRACT

The Sermon of Fadak by Lady Fāṭimah al-Zahrā'^(AS) stands as a pivotal and enduring act of protest against injustice and tyranny. One of its central themes in the introduction is Prophethood. Some analysts, focusing on these initial passages, have treated them merely as a preamble to the core discussion, suggesting they are loosely connected to the sermon's broader context. To achieve a profound understanding of these passages and their intrinsic link to the sermon's macro-theme, this study employs the Practical Discourse Analysis Method (PDAM), a systematic theory grounded in the Islamic worldview. The Prophethood passage was analysed using this method, which is designed to uncover the complex relations governing text production, implicit narratives, and the manifest and latent meanings of the text. The analysis was conducted across five domains: Structural, Semantic, Communicative, Discursive, and Meta-Discursive. The findings indicate that Lady Fāṭimah al-Zahrā'^(AS) identified a primary catalyst for the deviations following the Prophet's^(PBUH) demise as a deficient and superficial understanding of the Prophet's station and the ultimate objectives of Prophethood. Drawing on transcendent insight from her superhuman knowledge, she presents the station of the Prophet and Prophethood as God's Pre-Creation plan. By articulating the monumental transformations brought about by the Divine Mission (Bi' thah), she marginalizes the rival discourse, which reduced the prophetic station to mere governmental authority and personalized the Prophet's commandments. Furthermore, by establishing her lineage and affiliation in this passage, she reinforces her spiritual status, a position the Prophet^(PBUH) had repeatedly affirmed.

Cite this article: Tali Tabasi, M.; Bashir, H.; Heydari Mazraeh Akhound, M., A.; Nuri Kayzaqani, S., M. (2024). A Discourse Analysis of the Prophethood Passage in the Sermon of Fadak by Fāṭimah al-Zahrā'^(AS) Using the Practical Discourse Analysis Method (PDAM). *Hadith Doctrines*, 8(15), 37-71. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6886.1259>





تحلیل گفتمان فراز نبوت خطبه فدکیه حضرت زهرا(س) به روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام (PDAM)

مرضیه تالی طبسی^۱ | حسن بشیر^۲ | محمد علی حیدری مزرعه آخوند^۳ | سید مهدی نوری کیذقانی^۴

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: talitabasi@iran.ir

۲. استاد، گروه معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: bashir@isu.ac.ir

۳. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: heydari@yazd.ac.ir

۴. دانشیار، گروه ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. رایانامه: sm.nori@hsu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ کلیدواژه‌ها: حضرت زهرا، خطبه فدکیه، نبوت، روش عملیاتی تحلیل گفتمان (پدام). 	خطبه فدکیه حضرت زهرا(س) به عنوان یکی از احتجاجات زنده علیه ظلم و طاغوت در طول تاریخ مورد توجه بوده و هست. یکی از مباحث عبارات آغازین خطبه به موضوع نبوت اختصاص دارد. بعضی از تحلیلگران از این عبارات به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث، به طوری که ارتباط چندانی با فضای کلی خطبه ندارد، عبور کرده‌اند. لذا در این پژوهش برای درک عمیق این عبارات و ارتباط آن با مبحث کلی خطبه، از میان روش‌های تحلیل گفتمان، نظریه تحلیل گفتمان پدام (PDAM) به عنوان نظریه‌ای بومی و روشمند بر مبنای بینش اسلامی انتخاب شد. فراز نبوت خطبه با این روش که به کشف روابط پیچیده تولید متن و ناگفته‌ها و معنای آشکار و پنهان متن می‌پردازد، در پنج فضای ساختاری، معنایی، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمانی بررسی و تحلیل شد و این نتیجه حاصل گردید که حضرت زهرا(س) یکی از عوامل انحرافات بعد از رحلت پیامبر(ص) را عدم معرفت حقیقی و عمیق به مقام نبی و نبوت و اهداف آن می‌دیده است. ایشان با بینشی فراتر از آنکه برخاسته از علم فوق بشری است، مقام نبی و نبوت را طرح و برنامه خداوند پیش از خلقت بیان می‌کند و با بیان تحولات عظیمی که با بعثت انجام شد، گفتمان رقیب را که با محوریت حاکمیتی جلوه دادن مقام نبوت و شخصی سازی دستورات نبی است، به حاشیه می‌راند. همچنین با بیان انتساب خود در این فراز، به تثبیت جایگاه معنوی اش می‌پردازد که پیامبر(ص) بارها معرفی کرده بود.

استناد: تالی طبسی، مرضیه؛ بشیر، حسن؛ حیدری مزرعه آخوند، محمد علی؛ نوری کیذقانی، سید مهدی. (۱۴۰۳). تحلیل گفتمان فراز نبوت خطبه فدکیه حضرت زهرا(س) به روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام (PDAM). آموزه‌های حدیثی، ۱۵(۱)، ۷۱-۳۷. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6886.1259>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

خطبه فدکیه سندی گویا و معتبر در تبیین گری وقایع روزگار بعد از رحلت نبی اکرم (ص) است که آن را یگانه دختر ایشان، حضرت فاطمه (س) در آن دوران حساس ایراد کرد. این خطبه از طریق عامه و خاصه نقل شده و به دست ما رسیده است و محتوایش موضوعات اعتقادی، بیان اوضاع جامعه قبل و بعد بعثت، جریان کفر و نفاق، مصادره فدک، غصب ولایت و... را دربرمی گیرد. در این خطبه موضوع نبوت به عنوان دومین بحث معرفتی - اعتقادی اسلام، یکی از مباحثی است که فرازهای نخستین خطبه را بعد از فراز توحید به خود اختصاص داده است. نبوت به عنوان یکی از اصول اعتقادی مسلمانان، از مهم ترین مباحث دین به شمار می آید، اما این سؤال پیش می آید چرا حضرت بعد از رحلت نبی اکرم (ص) به معرفی مقام نبوت و نبی می پردازد، درحالی که مسلمانان عمر خود را در کنار پیامبر اکرم (ص) سپری نمودند، از نزدیک ملاقاتشان کردند و دوشادوش ایشان در جبهه نبرد و جهاد با دشمن جنگیدند و رشادت ها و فداکاری های بی نظیری از خود در تاریخ ثبت کردند؟ حضرت زهرا (س) در شناساندن مقام نبوت به کدام مسائل اشاره کرده است؟ چرا؟ آیا هدف از طرح بحث نبوت صرفاً تقویت باورهای اعتقادی است یا مقدمه سازی برای ورود به بحث اصلی خطبه؟ حضرت با فراز نبوت درصدد بیان چه حقایق و اسراری است؟ چرا حضرت در میان مخاطبانی که او را می شناختند، در این فراز، نسبت خود را با پیامبر (ص) چند مرتبه بیان می کند؟ با توجه به فراز نبوت در خطبه، چه عواملی علت تحولات سریع جامعه بعد از رحلت نبی اکرم (ص) هستند؟ این پژوهش درصدد است تا با روش تحلیل گفتمان به این پرسش ها پاسخ دهد.

پیشینه تحقیق: در زمینه خطبه فدکیه مقالات و کتاب های زیادی نوشته شده است که اشاره به آن ها در این مجال نمی گنجد. نویسندگان این تألیفات عمدتاً از جنبه های مختلف حدیثی، فقهی، تاریخی و ادبی، قرآنی و... بررسی کرده اند. همچنین مقالاتی با رویکرد تحلیلی نوشته شده است. برای نمونه:

۱. مهدی داوودآبادی فراهانی (۱۳۹۵ش) در مقاله «تحلیل خطبه فدکیه بر اساس نظریه کنش گفتاری»، میزان فراوانی انواع کنش‌های گفتاری، از جمله کنش اعلامی، بیانی، احساسی و انشایی و تعهدی را در خطبه فدکیه بررسی کرده است.
۲. سجادی و همکاران (۱۴۰۲ش) در مقاله «آسیب‌شناسی جامعه اسلامی، مبتنی بر تحلیل محتوای خطبه فدکیه حضرت زهرا(س)» با استفاده از روش تحلیل محتوا و تکنیک تحلیل مضمونی، به کشف جهت‌گیری‌ها و مقوله‌های کلی حاکم بر متن این خطبه پرداخته‌اند.
۳. صیادی‌نژاد و حسینی باصری (۱۳۹۷ش) در مقاله «تحلیل گزاره‌های پرسشی خطبه فدکیه بر اساس نظریه سرل»، به این نتیجه رسیده‌اند که بیشتر کنش‌های پرسشی در این خطبه کنش عاطفی و تعدادی نیز کنش ترغیبی بوده است.
با رویکرد تحلیل گفتمان نیز پژوهش‌های زیر را می‌توان نام برد:
۱. آویشی (۱۳۹۶ش) در پایان‌نامه «تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدکیه حضرت زهرا(س)»، بر اساس الگوی فرکلاف و چارچوب نظری لاکلا و موفه، به این نتیجه رسیده است که گفتمان حاوی قدرت دو نوع است: گفتمان قدرت‌مدار و حقیقت‌مدار. هدف گفتمان قدرت‌مدار رسیدن به قدرت مادی است و هدف گفتمان حقیقت‌مدار رسیدن به قدرت معنوی. او گفتمان حکومتی را قدرت‌مدار و گفتمان فاطمی را حقیقت‌مدار دانسته است.
۲. روشنفکر و اکبری‌زاده (۱۳۹۰ش) در مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدک حضرت زهرا(س)» این نتیجه را به دست داده‌اند که حضرت زهرا(س) در طول گفتمان انتقادی‌اش با استفاده از دلالت‌های کلامی و عوامل ساختاری، دلالت‌های ژرفی را مورد نظر قرار می‌دهند، از جمله اسلام و ایمان که بزرگ‌ترین دستاورد در معرض انحراف بود.
۳. مهرآیین و قبادی (۱۳۹۹ش) در مقاله «تحلیل گفتمان خطبه فدکیه حضرت زهرا(س)»، بر اساس ترکیبی از روش تحلیل گفتمان روٹ وداک و جیمز پل جی، به این نتیجه دست یافته‌اند که خطبه فدکیه بیانگر شکاف گفتمانی در حوزه‌های متنوعی است. این مقاله بیشترین تعارض و منازعه را حول محور ارث و حاکمیت

بعد از رسول خدا می داند و گفتمان خلیفه اول را تداوم دوران جاهلیت می شمارد. روش تحلیل گفتمان در پژوهش های انجام گرفته که ذکر آن ها گذشت، با روش برگزیده تحلیل گفتمان این پژوهش که روش عملیاتی پدام است تفاوت دارد. «تحلیل گفتمان با شیوه های مختلف عمدتاً ناظر به تحلیل متون رسانه ای و غیردینی است که دارای پیام خاصی بوده و معمولاً توسط افراد مختلف به صورت های مختلفی قرائت می شوند. اصول حاکم در این شیوه، حقیقت را سیال، نسبی و امکان کشف آن را تقریباً امکان پذیر نمی داند و اساساً با حقایق ثابت دینی و عدم سیالیت معنایی آن ها متناقض است. با توجه به این معضل اساسی در فهم حقیقت و دور شدن از اشکالات مبتنی بر «سیالیت معنا» یا «عدم امکان درک حقیقت»، رویکرد پدام برای تحلیل گفتمان انتخاب شد» (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۵۴). لذا پژوهش حاضر از جهت شیوه تحلیلی و مؤلفه های مؤثر و دخیل در تحلیل و نتایج حاصل شده، دارای نوآوری است.

۱. مبانی نظری

۱-۱. نظریه آشنایی زدایی

«ویکتور شک洛夫سکی در سال ۱۹۱۷ مقاله بسیار مهمی به عنوان هنر یعنی صنعت (Art as device) منتشر کرد. این مقاله آن قدر مهم است که برخی آن را بیانیه فرمالیسم خوانده اند» (شمیسا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳). ناقدان معاصر عرب انزیاح را به «انحراف الکلام عن نمط المؤلف فی اللغة» تعریف کرده و آن را به ۴ قسم الانزیاح اللغوی (آشنایی زدایی واژگانی)، الانزیاح الصوتی (آشنایی زدایی صوتی)، الانزیاح التركيبي (آشنایی زدایی نحوی) و الانزیاح الدلالي (آشنایی زدایی معنایی) تقسیم نموده اند. در آشنایی زدایی صوتی به بررسی ايقاع و توازن ناشی از تکرار حروف و واژگان پرداخته می شود. آشنایی زدایی نحوی یا ترکیبی هر نوع هنجارگریزی را که مربوط به ساختار و دستور زبان می شود، دربرمی گیرد، از جمله: تقدیم و تأخیر، حذف، اظهار فی مقام اضممار، عدول از صیغه ماضی به مضارع و بالعکس، اطناب و التفات. در آشنایی زدایی معنایی، مسائل بیانی مثل تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه و برخی از جوانب معنوی علم بدیع بررسی می شود (خلف و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵).

۲-۱. نظریه گفتمان

تعاریف متعددی برای گفتمان بیان شده است. در این جا به سه تعریف اشاره می‌کنیم: «گفتمان ایجاد نوعی از روابط میان الفاظ، موقعیت، فرامتن‌ها و گفتمان‌های دیگر است که در نتیجه این ارتباط، معنا در ذهن مخاطب یا قرائت‌کننده تولید می‌شود» (بشیر، ۱۴۰۰). «گفتمان حاصل تعامل کنش‌های زبانی و غیرزبانی فرهنگی صاحبان فکر و بیان و تبلور ایدئولوژی حاکم است. صورت یا ساختمان کلام برگرفته از عناصر اصلی زبان، آواها و قواعد دستوری و واژگانی است، اما آنچه معنا و پیام یک کلام را تعیین می‌کند فقط عناصر تشکیل‌دهنده صورت ظاهری آن نیست، بلکه عوامل غیرزبانی (برون زبانی) نیز در تعیین معنای کلام نقش بسیار مؤثری دارند. لذا معنا و مفهوم محتوای کلام، برآیند عناصر درون زبانی (متنی) و برون زبانی (موقعیتی، فرهنگی و...) است که در تعامل با یکدیگر است» (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵). به عبارتی دیگر، «گفتمان پدیده، مقوله یا جریانی است که دارای زمینه و بستری اجتماعی است. معانی اظهارات و مطالب بیان شده، گزاره‌ها و قضایای مطرح شده، کلمات و عبارات مورد استفاده، بستگی به این نکته دارند که مطالب و گزاره‌ها کی و چگونه، توسط چه کسی یا علیه چه چیزی و یا چه کسی صورت گرفته است» (دودانگه، ۱۳۹۴، ص ۱۲).

۳-۱. نظریه انسجام

یکی از مؤلفه‌های گفتمان انسجام است که با روابط معنایی درون متن به فهم متن کمک می‌کند. «انسجام یکی دیگر از نظریات زبان‌شناسی نقش‌گرا است. از نظر هالییدی، چهار عنصر در انسجام متن مطرح است: ارجاع، جانشینی، حذف و انسجام واژگانی. این عناصر، ساختار زبان را نشانه‌گذاری می‌کنند و در کنار آن ابزاری برای تزیین سبکی و معنایی هستند» (سیدی، ۱۳۹۹، ص ۲۶۶). «متنی که انسجام دارد گزاره‌های آن برای مخاطب معنادار می‌گردد و معنای خاص خود را به دیگران انتقال می‌دهد» (سعیدی، ۱۳۹۰، ص ۱۰).

۲. روش پژوهش

۲-۱. تحلیل گفتمان

روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام روش برگزیده نگارندگان برای تحلیل گفتمان است. «این روش بر مبنای فرایندسازی معنا استوار است. علاوه بر آن، این معنا بر پایه ارتباط و تحولات ارتباطی شکل گرفته است که روی متن و تفسیر متن تأثیرگذار است» (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۴). این روش در جدولی با ۵ ستون طراحی شده است که هر یک از این ستون‌ها به یکی از فضاها ساختاری، معنایی، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمانی اختصاص دارد.

«تحلیل گفتمان می‌کوشد تا نظام و آرایش فراجمله‌ای عناصر زبانی را مورد مطالعه قرار بدهد و بنابراین، واحدهای زبانی نظیر تبادلات مکالمه‌ای یا متون نوشتاری را مورد بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس، تحلیل گفتمان با کاربرد زبان در زمینه‌های اجتماعی به‌ویژه با تعاملات یا مکالمات میان گویندگان سروکار دارد» (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۷۱). «در تحلیل گفتمان برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، دیگر صرفاً با عناصر نحوی و لغوی تشکیل دهنده جمله، به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا سروکار نداریم، بلکه فراتر از آن ما با عوامل برون زبانی یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی و غیره سروکار داریم. بنابراین تحلیل گفتمان چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون زبانی (بافت متن، واحدهای زبانی، محیط بلافصل زبانی مربوطه) و نیز کل نظام زبانی و عوامل برون زبانی (بافت اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) بررسی می‌کند» (قجری، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۳۸). تاکنون درباره تحلیل گفتمان روش‌های گوناگونی ارائه شده است. روش ون دایک، روش فرکلاف و لاکلاو و موفه از مهم‌ترین این روش‌ها هستند. «هر یک از این روش‌ها رویکردی خاص برای خود دارد، اما نوعی ابهام در شیوه عمل در آن‌ها وجود دارد و به تعبیر دیگر، نمی‌توانند نوعی از عینیت را بازنمایی کنند» (بشیر، ۱۳۹۵، ص ۱۶۳). «تحلیل گفتمان با شیوه‌های مختلف عمدتاً ناظر به تحلیل متون رسانه‌ای و غیردینی است که دارای پیام خاصی بوده و معمولاً توسط افراد مختلف به صورت‌های متفاوتی قرائت می‌شوند. تحلیل گفتمان با شیوه معمول برای متون دینی

روایی با مشکلاتی روبه‌روست. اصول حاکم بر آن حقیقت را سیال نسبی و امکان کشف آن را تقریباً امکان‌پذیر نمی‌داند و اساساً با حقایق ثابت دینی و عدم سیالیت معنایی آن‌ها متناقض است» (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۵۴). با توجه به این معضل اساسی در فهم حقیقت و معنای واقعی و دور شدن از اشکال‌های مبتنی بر «سیالیت معنا» یا «عدم امکان درک حقیقت»، روش تحلیلی به‌کارگرفته‌شده در این بحث، روش عملیاتی تحلیل گفتمان (پدام)^۱ است. روش عملیاتی تحلیل گفتمان به‌عنوان روشی که خطبه را در پنج فضای ساختاری، معنایی، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمان بررسی می‌کند، متناسب با متون دینی طراحی گردیده است و به کشف حقایق و ناگفته‌های متن می‌پردازد و معنای فراتر از متن را آشکار می‌کند.

۲-۱-۱. فضای ساختاری

ستون اول جدول به فضای ساختاری اختصاص دارد. در فضای ساختاری زبان، ساختارهای زبانی، روابط دستوری، عوامل مؤثر بلاغی مورد توجه قرار می‌گیرند. در این رابطه متن روایی به‌مثابه متنی تولیدشده در فضای خاص زبانی، از منظر ساختاری مشاهده و بررسی می‌شود (بشیر، ۱۳۹۵، ص ۲۷۴).

۲-۱-۲. فضای معنایی

«در فضای معنایی، معنای زبرین و زیرین مورد توجه است. این معنا هم در ظاهر و باطن الفاظ و جملات نهفته است و هم در اجزا و معنای کلی متن مستتر است. فضای معنایی منعکس‌کننده جهت‌گیری‌های متن برای تحقق اهداف گفتمان مورد نظر است. این فضا نوعی از «زمینه» را تبیین می‌کند که از نظر تاریخی زوایای آن منعکس نشده یا به‌صورت کامل منعکس نشده است، اما می‌توان آن را به دلیل خلق معنای خاص در دوره خاصی از تاریخ که بیش از هر چیز با قدرت حاکمیت مرتبط است به‌مثابه زمینه خلق روایت، تلقی کرد. معنا در این فضا به‌نوعی شکل‌دهنده جهت‌گیری‌های مربوط به اهداف آنی و غایی است که تکمیل‌کننده گفتمان در مراحل هم‌زمانی و در زمانی است» (بشیر، ۱۳۹۵، ص ۲۷۴).

1. Practical Discourse Analysis Method (PDAM)

۲-۱-۳. فضای ارتباطی

«در فضای ارتباطی، روابط بینامتنی میان ساختار و معنای موجود در متن با ساختارها و معناهای بیرونی متن بررسی می شوند. کشف این روابط شاید مهم ترین مرحله ای است که در تحلیل گفتمان روایی مورد توجه است. بینامتنیت های درون و بیرون متن تبیین کننده زمینه هایی گوناگون برای چرایی چگونگی و چیستی خلق گفتمان روایی است. هر جمله با توجه به تداعی جمله دیگر و چگونگی ارتباط با آن یا چگونگی تفسیر و تبیین آن، نوشته یا خلق می شود» (بشیر، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳).

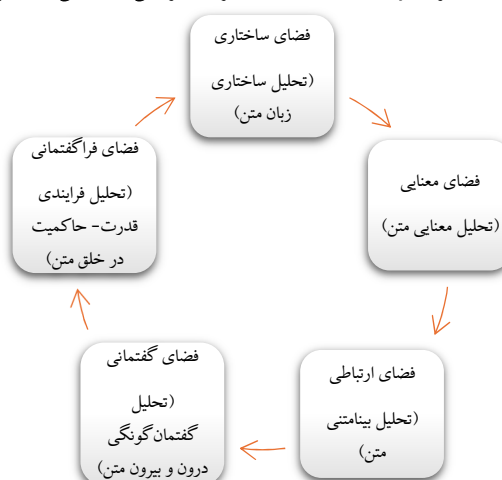
۲-۱-۴. فضای گفتمانی

«فضای گفتمانی فضای اصلی تحلیل گفتمان است. اگرچه این فضا از عوامل مختلف از جمله مواردی که در بالا گفته شد تشکیل می شود، اما هویت خاص و مستقل خود را دارد. این فضا محل تنفس گفتمانی است. در واقع، تحلیل گر با فهم این فضا در آن نفس می کشد و با تمام وجودش آن را لمس می کند. اگر چنین اتفاقی بیفتد، آن گاه تحلیل گفتمان معنا می یابد. در «فضای گفتمانی» شرایط هویت - قدرت - حاکمیت که در خلق گفتمان روایی تأثیرگذاری جدی ای دارند، مطالعه و بررسی می شود. این شرایط، تعیین کننده رویکرد گفتمانی متون روایی است. فضای گفتمانی، فراتر از گفتمان خاص روایی، گفتمانی است که تابعی از هویت - قدرت - حاکمیت در وجوه مختلف عملی، فکری تعاملی و تعارضی است. فضای گفتمانی با چنین رویکردی زمینه ای برای ضرورت طرح روایات مختلفی است که در چنین فضایی می توانند مطرح شوند. طرح این روایات از طرف دیگر، تبیین کننده همین فضای گفتمانی است. به عبارت دیگر، در این جا نوعی از مکاشفه دوسویه وجود دارد که از یک سو با فهم فضای گفتمانی به گفتمان روایی می توان پی برد و از طرف دیگر، با تحلیل گفتمان روایی می توان به فضای گفتمانی حاکم بر دوره مربوط به روایات مورد تحلیل دست یافت. فهم این فضا نیازمند آشنا شدن با بسیاری از زمینه هاست. آشنایی با زبان های مختلف می تواند تأثیرگذار باشد. مطالعه تاریخ و سیر تحولات جوامع در این زمینه مهم است» (بشیر، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴).

۲-۱-۵. فضای فراگفتمانی

«مهم‌ترین مرحله در روش پدام این مرحله است که گفتمان حاکم بر متن با گفتمان‌های فرامتنی مفصل‌بندی می‌شوند. فرامتن فراتر از زمینه است. فرامتن در حقیقت، تمامی عناصر مؤثر در خلق و تحلیل گفتمان است. متن در یک فرامتن گسترده متولد می‌شود که بخشی از آن موقعیت و اوضاع است که زمینه یا بافت است. متن با توجه به فرامتن تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، فکری، دینی متولد می‌شود» (بشیر، ۱۳۹۹، ص ۱۵۰). «فراگفتمان متن با فراگفتمان‌های دیگر خارج از متن که گاهی نیز ارتباطی آشکار با اصل متن یا گفتمان متن و یا حتی فراگفتمان متن مورد تحلیل ندارد، اما می‌تواند به صورت پنهان «شرایط خلق گفتمان‌ها» را تغییر، تحریف یا تعدیل کند، مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد و در حقیقت، روابط آن‌ها را کشف و به شکل «محورهای اساسی» یا «دال‌های اساسی» و یا نهایی تحلیل درج کند. این محورها، «متا-دال‌های نهایی» یا «فرا-دال‌های نهایی» تحلیل است که تولید آن‌ها علاوه بر متن و فرامتن‌ها و بینامتنیت‌های مرتبط و حتی غیرمرتبط به قدرت تحلیلی، تسلط علمی، گستره اطلاعاتی و درجه فهم تحلیل‌گر بستگی دارد» (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱).

نمودار تحلیل گفتمان فراز نبوت خطبه فدکیه حضرت زهرا(س) به روش عملیاتی پدام (PDAM)



متن خطبه	فضای ساختاری	فضای معنایی	فضای ارتباطی
وَأَشْهَدُ أَنَّ أَبِي مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ	شهادت به عبودیت و رسالت پیامبر(ص)	خارج بودن کلام از فضای شخصی و احساسی	یکی از اذکار واجب نماز، شهادت به عبودیت و رسالت پیامبر(ص) است (بیان امر شرعی).
خدا به شایستگی افراد آگاهی داشته و بنابر آن رسول را برگزیده است. ^۱	عبودیت مقدم بر رسالت	تبیین جایگاه خود (حضرت زهرا(س))	اِخْتَارَهُ وَاتَّخَذَهُ قَبْلَ أَنْ أَرْسَلَهُ
وَسَمَّاهُ قَبْلَ أَنْ يَجْتَبِيَهُ	خداوند قبل از خلقت فطرت و سرشتش ایشان را عالی مرتبه قرار داد.	بزرگی و شأن پیامبر(ص) به قبل از خلقت عوالم برمی گردد.	خلقت نوری پیامبر(ص) هزاران سال قبل از حضرت آدم بوده است
وَأَصْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ يَتَّبِعَهُ	ابتعث و اصطفا در باب افتعال	خداوند پیامبر(ص) را قبل از بعثت دقیق خود، کاملاً پاک از آلودگی قرار داد. (عصمت)	این گزینش از بین تمام مخلوقات بوده است.

۱. ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام/ ۱۲۴).

	پیامبر (ص) قبل بعثت)		
قبل خلقت آفریدگان تماماً در خزانه علم الهی وجود دارند. ^۱ در دورانی انسان حتی قابل ذکر نبوده است. ^۲ إِذِ الْخَلَائِقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ	اذ ظرف زمان است که در خود تعلیل را هم دارد. ^۳ زمان اصطفای وقتی بود که خلایق در غیب مکنونه بودند.	انتخاب خدا قبل از بعثت پیامبر (ص) بوده است.	
	و در پوشش هول‌ها مصون و بَشَرِ الْأَهَاوِيلَ مَصُونَةٌ بودند.		
قبل خلقت آفریدگان تماماً در خزانه علم الهی وجود دارند.	انتخاب پیامبر (ص) خیلی پیش‌تر از خلقت.	اذ ظرف زمان است که در خود تعلیل را هم دارد.	
تأویل امور را فقط خدا می‌داند. ^۴	آگاهی حضرت از سه مرحله	زمان اصطفای	

۱. ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱).

۲. ﴿هَلْ أَتَعْلَى الْإِنْسَانُ حِينَئِذٍ مِنْ التَّهَرُّكِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (انسان/۱).

۳. «إِذ» اسم و ظرف زمان است و تعلیل موجود و مفهوم از کلام، از سیاق و کیفیت خاص کلام استفاده می‌شود، نه از الفاظ موجود در کلام مانند «إِذ»، به این گونه که وقتی فعلی در زمان وقوع فعل دیگری صورت می‌گیرد و آن فعل مقید به آن زمان می‌گردد، این خود کاشف از آن است که زمان وقوع آن فعل دیگر و خصوصیات موجود در آن، باعث و علت وقوع آن فعل اول شده است، و الا متکلم آن فعل را مقید به آن زمان نمی‌کرد (صفایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰).

۴. ﴿مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران/۷).

	ناشـــــــــناخته خلقت:		
خداوند به همه چیز احاطه دارد و به تمام اعمالی که انسان‌ها انجام می‌دهند احاطه دارد. ^۱	وقتی بود که خلاق در غیب مکنونه بودند.	قبل از این که موجودات وجود عینی پیدا کنند. (طرح خلقت)	
آگاهی خداوند به همه جوانب تقدیرات ^۲			
اتمام امر الهی توسط پیامبر (ص) در روز غدیر خم ^۳			
تجلی کامل حکمت الهی در دایره وجود و عالم تکوین پیامبر اکرم (ص) است. ^۴			
مأموریت پیامبر (ص) در			

۱. ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق / ۱۲)؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (آل عمران / ۱۲۰).

۲. ابراهیم/۳۸؛ تغابن/۴.

۳. ﴿الْيَوْمَ أَكُنْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مانده / ۳).

۴. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (جمعه / ۲).

			دنیا به گستره تاریخ بشریت است. ^۱
	۲) وجود به گونه‌ای که ترسی ناشی از جهل اتفاقات آینده دارند.	و در پوشش هول‌ها مصون بودند.	و يَسْتَرِ الْأَهْوِيلَ مَصُونَةً
در دورانی انسان حتی قابل ذکر نبوده است.	نوعی از هستی که نزدیک به عدم است.	مقرون به نهایت عدم بودند.	و بِنَهَايَةِ الْعَدَمِ مَقْرُونَةً
تأویل امور را فقط خدا می‌داند.	خداوند مرجع اشیا را به غایتی که از آن اراده شده است می‌داند.	حکمت‌گزینش پیامبر(ص)	عِلْمًا مِّنَ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَيْلِ [يَمَالِ] الْأُمُورِ
فَأَنَارَ اللَّهُ بِأَبِي مُحَمَّدٍ (ص) ظُلَمَهَا.	خداوند به وسیله پدرم ظلمت‌ها را روشن ساخت.	علم الهی به تأویل امور	پیامبر(ص) چراغ روشن هدایت است. ^۲
خداوند به همه چیز احاطه دارد و به تمام اعمالی که انسان‌ها انجام می‌دهند احاطه دارد.	آگاهی همه جانبه خداوند بر اتفاقات	احاطه به وقایع روزگار	وَ إِحَاطَةً بِخَوَادِثِ الدُّهُورِ، وَ مَعْرِفَةً بِمَوَاقِعِ الْمَقْدُورِ

۱. بعضی از مقادیر حتمی خداوند در قرآن عبارت‌اند از: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیا/۱۰۵)؛ «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه/۳۳).

۲. «وَدَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَبِرَاجَا مُنِيرًا» (احزاب/۴۶).

شناخت مفصل و دقیق از موضع تقدیرات	اندازه و جایگاه هر شیء را خدا مشخص کرده است.	آگاهی خداوند به همه جوانب تقدیرات
خداوند برای اتمام امر خودش پیامبر(ص) را مبعوث کرد.	پیامبر(ص) تمام کننده امر الهی است.	اتمام امر الهی توسط پیامبر(ص) در روز غدیر خم
اراده کرده بود حکمش را اجرا کند.	بعثت پیامبر(ص) محقق حکم خداوند	تجلی کامل حکمت الهی در دایره وجود و عالم تکوین پیامبر اکرم(ص) است.
و مقدرات حتمی اش را جاری کند.	نقش مهم بعثت در تحقق مقدرات حتمی	مأموریت پیامبر(ص) در دنیا به گستره تاریخ بشریت است.
پس امت ها را در دینشان فرقه فرقه دید.	انحراف و تفرقه جاهلیت قبل از بعثت	توحید موجب همبستگی و وحدت می شود.
وامت ها را در حالی که بر بالای آتش ملازمت داشتند.	اشتقاق و الزام مردم به آتش کشیدن دنیا و آخرت خود (وارونه شدن ارزش ها)	حیات جهنمی در دنیا داشتند.
عُكَفَّا عَلَى نِيرَانِهَا، أَوْ أَعَابِدَهُ لِأَوْثَانِهَا،		

پیامبران الهی در دنیا عمر معینی دارند. ^۱ پیامبر(ص) در این دنیا رنج و سختی کشید ^۲ (عملکرد مردم در زمان حیات پیامبر(ص) خوب نبوده است)	و بت‌ها را پرستش می‌کردند.	تغییر فضای سخن با تم تصریح به بیان فاعلیت خدا در قبض روح و تصریح بازگشت با «إلیه» در امری مسلم استفاده از کلمات با بار معنایی مثبت برای توصیف جایگاه پیامبر(ص)
پیامبر(ص) بالاترین مقام یعنی مقام رضوان الهی را داشت. ^۳		عطف به مفهوم شناخته شده‌تر در ذهن مخاطب تمام وجود پیامبر(ص) به وسیله ملائکه ابرار و رضوان پروردگار غفار و همنشینی پادشاه قبل از بعثت مردم دچار انحراف در خداپرستی شده بودند.

۱. «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران/۱۴۴).

۲. «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آلَاؤِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا» (کهف/۶).

۳. «وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه/۷۲).

	جبار دربرگرفته شد.		
مُنْكَرَةً لِّلَّهِ مَعَ عِزِّهَا	انکارکننده خدا بودند با این که شناخت داشتند.	فطرت تمام انسان ها توحیدی است.	انکار خدا به دلیل رذیله اخلاقی فسادگری
فَأَنَارَ اللَّهُ بِأَبِي مُحَمَّدٍ (ص) ظُلْمَهَا.	خداوند به وسیله پدرم ظلمت ها را روشن ساخت.	تثبیت جایگاه خود (اتمام حجت)	پیامبر (ص) چراغ روشن هدایت است.
یکی از اذکار نماز (صلوات بر پیامبر) ^۱	پیامبر (ص) دارای مقام معنوی بالاست.	تبیین رسالت پیامبر (ص) از جانب خدا و تأثیرگذاری ایشان	و السَّلامُ عَلَيْهِ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ؛

جدول شماره ۲: بررسی فضای ساختاری، معنایی و ارتباطی

« بهره گیری از امکانات زبانی با هدف ناآشنا ساختن و برجستگی زبان در ادب عربی از دیرباز پسندیده بوده است، اما در نهایت، این فرمالیست ها بودند که این مفهوم را سامان بخشیدند و نظریه ای تحت عنوان آشنایی زدایی مطرح کردند» (مختاری و فرجی، ۱۳۹۲). «آشنایی زدایی شامل تمهیدات، شگردها و فنونی است که زبان شعر را برای مخاطبان بیگانه می سازد و با عادت های زبانی مخالفت می کند» (علوی مقدم، ۱۳۷۷، ص ۱۰۷).

۳. تحلیل گفتمان فراز نبوت خطبه فدکیه به روش عملیاتی پدام

۳-۱. فضای ساختاری

فضای ساختاری فضایی است که معماری کلام برای شکل دهی به معنا و گفتمان رخ می دهد. در واقع، فضای ساختاری به چگونگی نظم بخشیدن به کلام، انتخاب

۱. أَلَسَّلامُ عَلَیْكَ أَیَّهَا النَّبِیُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ.

و چینش واژگان، و نحو جملات اشاره دارد. در این فضا تحلیل صرفاً بر عناصر دستوری و بلاغی متمرکز نیست، بلکه به نقش آن‌ها در تولید معنای مورد نظر گوینده و تأثیرگذاری بر مخاطب می‌پردازد. فهم این فضا به کشف ناگفته‌هایی از قصد حضرت زهرا(س) و هدف‌گذاری ایشان در ارائه پیام کمک می‌کند، از جمله این‌که ایشان چگونه می‌خواهند مبانی مشروعیت خود و سلب مشروعیت از رقیب را از همان ابتدای کلام بنا نهند. این بخش از طریق آشنایی زدایی، عادت‌های زبانی مخاطب را در هم می‌شکند تا پیام را به شکلی تازه و با تأثیرگذاری بیشتر ارائه دهد.

۳-۱-۱. آشنایی زدایی صوتی (نوا و وزن کلامی)

در بخش‌های ابتدایی فراز، لحن حضرت زهرا(س) آرام و متین است که با توصیف جایگاه ربوبی و پیامبر اکرم(ص) همخوانی دارد (وَ أَشْهَدُ أَنْ أَبِي مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ). این آرامش و وزن کلامی، به کلام قداستی آیینی و طمأنینه خاص می‌بخشد، مخاطب را برای دریافت مفاهیم عمیق‌تر آماده می‌سازد و اقتدار کلام را از مبدأ الهی آن القا می‌کند. حضرت در این جا به دنبال تثبیت مرجعیت قدسی کلام از همان آغاز است.

در بخش‌های میانی، به‌ویژه هنگام توصیف وضعیت جوامع قبل از اسلام (فَرَأَى الْأُمَمَ فُرْقًا فِی أَدْيَانِهَا، عُكْفًا عَلَى نِيزَانِهَا، وَ عَابِدَةً لِأَوْثَانِهَا، مُنْكَرَةً لِلَّهِ مَعَ عِرْفَانِهَا)، لحن به واسطه جملات کوتاه، بریده‌بریده و تکرار ساختار (فُرْقًا... عُكْفًا... عَابِدَةً... مُنْكَرَةً)، حالت تقطیع و تشویش را القا می‌کند. این ریتم خاص، حس آشفتگی، پراکندگی و نابسامانی جاهلیت را به مخاطب منتقل می‌سازد و او را با واقعیت تلخ و شکننده آن دوران مواجه می‌کند، که خود بستری برای توجیه ضرورت بعثت است.

تکرار برخی کلمات و عبارات مانند «قَبْلَ أَنْ» در توصیف مقام پیامبر(ص) (اِخْتَارَهُ وَ اِنتَجَبَهُ قَبْلَ أَنْ أَرْسَلَهُ، وَ سَمَّاهُ قَبْلَ أَنْ اجْتَبَلَهُ، وَ اصْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ ابْتَعَثَهُ)، علاوه بر تأکید بر «مفاهیم کلیدی تقدم وجودی و انتخابی پیامبر(ص)»، به ایجاد نوعی موسیقی درونی و ریتم در متن کمک می‌کند. این تکرارها مهر تأییدی بر جایگاه بی‌نظیر پیامبر(ص) پیش از خلقت و بعثت است و گفتمان «عظمت بی‌بدیل و ازلی نبوت» را در ذهن مخاطب حک می‌کند. تکرار نام خداوند و یا نام

پیامبر(ص) نیز باعث ایجاد نوعی تمرکز در متن و در مخاطب می‌شود، توجه او را به محوریت توحید و رسالت در نظام فکری حضرت زهرا(س) جلب می‌کند. در نهایت، وزن کلامی متن، ناشی از انتخاب دقیق کلمات و ساختار جملات است. این وزن به گونه‌ای است که با محتوای متن همخوانی دارد و به تأثیرگذاری بیشتر آن کمک می‌کند.

۳-۱-۲. آشنایی‌زدایی و واژگانی (انتخاب واژگان و دلالت‌های پنهان)

حضرت زهرا(س) فراز نبوت را با شهادت به عبودیت و رسالت پیامبر(ص) آغاز می‌کند (وَ أَشْهَدُ أَنَّ أَبِي مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ) که یک امر شرعی و مورد پذیرش همگان است. اما با ذکر کلمه «أبی» (پدرم) در این ذکر معروف شهادت، یک آشنایی‌زدایی ظریف و هدفمند ایجاد می‌شود. این کاربرد نه تنها مخاطب را به نسبت حضرت زهرا(س) با پیامبر(ص) متوجه می‌سازد، بلکه حضرت قصد دارد «مرجعیت کلام خویش» را نه صرفاً از جایگاه یک راوی، بلکه از جایگاه یک وارث حقیقی و مطلع از بطون دین و سنت نبوی تثبیت کند. همچنین ذکر معروف شهادت به عنوان «تکیه‌گاه اقناعی»، اعتبار کلام حضرت را در اذهان عمومی تقویت می‌کند و آن را از سطح یک ادعای شخصی خارج می‌سازد.

انتخاب واژگانی مانند «اخْتَارَهُ وَ انْتَجَبَهُ»، «سَمَّاهُ»، «اصْطَفَاهُ» در توصیف گزینش پیامبر(ص) توسط خداوند، همگی دلالت بر انتخاب آگاهانه، هدفمند و ازلی خداوند دارند. این واژگان جوهره ناب و بی نظیر پیامبر(ص) را پیش از هر گونه عمل بشری و به عنوان طرحی الهی، برجسته می‌سازند و گفتمان «برگزیدگی الهی» را در برابر هر گونه نگاه صرفاً انسانی به مقام نبوت تقویت می‌کنند.

۳-۱-۳. آشنایی‌زدایی نحوی یا ترکیبی (چینش جملات و ترتیب کلمات)

در عبارت «عِلْمًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِمَائِلٍ [بِمَالٍ] الْأُمُورِ، وَ إِحَاطَةً بِخَوَادِثِ الدُّهُورِ، وَ مَعْرِفَةً بِمَوَاقِعِ الْمُقْدُورِ»، تقدیم مفعول‌های «عِلْمًا»، «إِحَاطَةً» و «مَعْرِفَةً» بر متعلقات خود، بر وسعت و شمول مطلق علم و آگاهی خداوند تأکید دارد. این ساختار نحوی، نقش بی بدیل علم الهی در گزینش پیامبر(ص) و تدبیر امور عالم را نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که نبوت برنامه الهی جامع و از پیش تعیین شده است. این تقدیم،

معنای ضمنی را می‌رساند: «بی حساب و کتاب نبودن امور عالم و انتخاب پیامبر (ص)» و پشتوانه قدسی برای هر آنچه پیامبر (ص) آورده است. حذف فعل یا فاعل به قرینه در برخی عبارات، مانند «وَعَزِیمَةً عَلٰی اِمْضَاءِ حُکْمِیْهِ» (در این عبارت فعل و فاعل (اِبْتَعَثَهُ اللهُ) حذف شده است) برای تأکید اصلی بر قاطعیت و حتمیت اراده الهی در اجرای حکم و جلب توجه مستقیم مخاطب به این تصمیم الهی است. حذف فاعل (الله) در عبارت «فَرَأَى الْاُمَمَ فَرَقًا فِیْ اَدِیَانِهَا»، نشان می‌دهد که مشاهده الهی بر این وضعیت امت‌ها حقیقت مطلق و بدیهی است و نیازی به تصریح فاعل نیست، بلکه خود حالت دیده‌شده (تفرقه امت‌ها) محور توجه قرار می‌گیرد.

۳-۴. آشنایی زدایی معنایی (تصویرسازی‌های غیرمعمول و دلالت‌های

عمیق)

عبارت «اِخْتَارَهُ قَبْلَ اَنْ یَّجْتَبِیْهُ، وَ اصْطَفَاهُ قَبْلَ اَنْ یَّبْعَثَهُ، وَ سَمَّاهُ قَبْلَ اَنْ یُسَمَّنَجِبَهُ» نمونه بارز آشنایی زدایی معنایی است. ترتیب طبیعی رخدادها ابتدا خلقت، سپس بعثت و در نهایت نام‌گذاری یا انتخاب است. اما حضرت زهرا (س) با معکوس کردن این ترتیب، مقام ازلی و علم پیشین خداوند را در گزینش پیامبر (ص) برجسته می‌سازند. این تصویرسازی به مخاطب می‌فهماند که نبوت پیامبر (ص) واقعه صرفاً زمینی نیست، بلکه ریشه‌ای در علم ازلی و تدبیر الهی پیش از خلقت عالم دارد. این امر گفتمان «نبوت به مثابه طرح و برنامه الهی» را تقویت می‌کند و هرگونه نگاه صرفاً انسانی به این مقام را به چالش می‌کشد.

توصیف «عُكِّفَ عَلٰی نِیْزَانِهَا» (معتکف بر آتش‌ها) فراتر از توصیفی ساده از پرستش آتش است. این عبارت تصویری حسی از سرگردانی، گمراهی و اسارت در تاریکی را ارائه می‌دهد که از طریق استعاره به زیبایی شدت دلبستگی به کارهای غلط را نشان می‌دهد.

توصیف وضعیتی ماقبل خلقت با واژگانی مانند «بِالسَّیْرِ الْاَهْوَاوِلِ مَضُوْنَةً»، و «بِنِهَایَةِ الْعَدَمِ مَقْضُوْنَةً» در فضای ساختاری، تصویری انتزاعی و فرازمانی از عدم و پیش از وجود را ارائه می‌دهد. این عبارت عظمت انتخاب پیامبر (ص) را در

زمان و مکانی فراتر از درک عادی انسان نشان می‌دهد و به مقام ایشان ابعاد فراطبیعی می‌بخشد. این انتخاب‌های معنایی، ناگفته‌هایی در مورد گستره علم الهی و جایگاه یگانه پیامبر (ص) در سلسله آفرینش را آشکار می‌سازند و به خواننده در درک عمق مقام نبی کمک می‌کنند.

عبارت «قُبُضَ رَأْفَةٍ وَ اخْتِيَارٍ وَ رَغْبَةٍ وَ إِثَارٍ» در توصیف قبض روح پیامبر (ص)، تصویری مملو از آرامش و مهربانی را ایجاد می‌کند که با تصویرهای رایج از مرگ متفاوت است و به مخاطب حس «اختیار و کرامت پیامبر (ص) در لحظه وفات» را منتقل می‌سازد.

استفاده از سجع، جناس و طباق (مَكْنُونَةٌ، مَصُونَةٌ، مَقْرُونَةٌ) یا (الْقَوِيم، الْمُسْتَقِيم) علاوه بر ایجاد زیبایی شناختی، با تأکید بر مفاهیم کلیدی، به انتقال بهتر پیام و انسجام معنایی کمک می‌کنند. صنایع بدیعی همچون طباق در «غَيْبٍ وَ مَكْنُونٍ، هول و مصون، عدم و مقرون، أنار و نیران، هدایت و غوایه، بصر و عماية، منكرة و عرفان و تعب و راحة»، بر نمایش تحول و دگرگونی اوضاع قبل و بعد خلقت انسان و بعثت پیامبر (ص) تأکید دارند و به مخاطب در درک این تغییر عظیم کمک می‌کنند.

جملات فعلیه با فعل ماضی در این فراز که بیانگر قطعیت و جزمیت است، با محتوای این فراز که به گزینش پیامبر (ص) در عوالم قبل تر از خلقت اشاره می‌کند و نبی اکرم را تحقق طرح و برنامه خدا در خلقت بیان می‌کند، هماهنگی معنایی دارد. این ساختار به مخاطب می‌فهماند که این حقایق امور حتمی و قطعی الهی‌اند. این انتخاب ساختاری، ناگفته‌ای را منتقل می‌کند که کسی می‌تواند با این قطعیت از امور غیبی صحبت کند که خود از علم غیب بهره‌مند باشد و این به مرجعیت حضرت زهرا (س) اشاره دارد.

۳-۱-۵. انسجام متن (ارجاع و حروف ربط)

ارجاع با ضمیر: استفاده مداوم از ضمایر مانند «ه» در افعالی نظیر «اِخْتَارَهُ»، «يَجْتَبِلُهُ» که به پیامبر اکرم ارجاع دارد، یا ضمایر در «ظَلَمَهَا»، «بُهِمَهَا»، «غُمَمَهَا» که به وضعیت امت‌ها اشاره می‌کند، و ضمایر در «لأمره»، «حکمه»، «حثمه» که به

خداوند برمی‌گردد، همگی پیوندی قوی بین اجزای متن ایجاد کرده‌اند و انسجام معنایی و ساختاری را حفظ می‌کنند. این انسجام باعث می‌شود که مخاطب به راحتی بتواند مفاهیم را دنبال کند و ارتباط منطقی میان اجزا را درک نماید و پراکندگی ذهنی او از بین برود. همچنین مقایسه ضمنی بین وضعیت «قبل از بعثت» و «بعد از بعثت» که در سرتاسر متن وجود دارد، نوعی ارجاع مقایسه‌ای است که از طریق تضادهای معنایی و واژگانی به انسجام متن کمک می‌کند و به مخاطب در درک تحول و تغییرات بزرگ کمک می‌نماید.

حروف ربط: استفاده از حروف ربط مانند «و» برای اتصال جملات و عبارات متعدد، «ف» برای نشان دادن نتیجه (مانند «فَأَنَارَ اللَّهُ بِأَيِّ مُحَمَّدٍ ظُلْمَهَا») و «ثُمَّ» برای نشان دادن ترتیب زمانی (مانند «ثُمَّ قَبِضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ»)، روانی و پیوستگی متن را تقویت کرده است و به مخاطب در درک روابط سببی و منطقی بین وقایع و مفاهیم یاری می‌رساند. این انسجام ساختاری بر درک صحیح معنا و تأثیر ارتباطی کلام حضرت بر مخاطب اثر مستقیم دارد.

۲-۳. فضای معنایی: تولید و تفسیر معانی زیرین و زیرین در بافتار گفتمانی

فضای معنایی به فرایند تولید و تفسیر معانی در متن می‌پردازد، یعنی چگونه کلمات، عبارات و کل متن دلالت‌های صریح (زبرین) و ضمنی (زیرین) خود را آشکار می‌کنند و معنایی لایه‌ای تولید می‌شود. این فضا نه تنها به معنای ظاهری، بلکه به «معنای زبرین و زیرین» متن توجه دارد و «زمینه» تاریخی-اعتقادی پنهان را برای فهم گفتمان حضرت تبیین می‌کند.

معنای زبرین و زیرین (آشکار و پنهان): معنای زبرین عبارات ابتدایی خطبه، بیان ویژگی‌های پیامبر (ص) (عبودیت، رسالت) و مأموریت الهی ایشان است. اما معنای زیرین و ناگفته، تلاش حضرت زهرا (س) برای بازتعریف مقام نبوت در اذهان مخاطبان و مقابله با تقلیل‌گرایی در فهم آن است. ایشان می‌کوشند تا نشان دهند نبوت صرفاً مقام حکومتی یا مدیریت جامعه نیست، بلکه «طرح الهی ازل و ابدی» است که ریشه‌ای در علم و مشیت خداوند پیش از خلقت دارد. این بازتعریف، مبنای مشروعیت‌زدایی از قدرت حاکم است که مقام نبوت را صرفاً به بُعد

حاکمیتی تقلیل داده بود.

کلماتی مانند «عبد» (بنده او) در «وَأَشْهَدُ أَنَّ أَبِي مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»، در معنای زیرین بر بندگی پیامبر (ص) تأکید دارد. اما در معنای زیرین و عمیق تر، «عبودیت» را زیربنای «رسالت» و اوج کمال انسانی معرفی می کند. این دلالت به مخاطب می فهماند که مقامات معنوی و حقیقی رهبری، ریشه ای در تواضع و بندگی محض در برابر خداوند دارند نه در قدرت طلبی.

توصیف وضعیت قبل از اسلام با تعبیری چون «فُرْقًا فِي أَدْيَانِهَا» (در دین هایشان فرقه فرقه)، «عُكُفًا عَلَى نِيرَانِهَا» (معتکف بر آتش ها) و «مُنْكَرَةً لِلَّهِ مَعَ عِرْفَانِهَا» (خدا را انکارکننده اند، با این که می شناختند)، معنای زیرین «تباهی و گمراهی جاهلیت» را القا می کند. معنای زیرین اما «لِزُومِ بَصِيرَةٍ وَ آگَاهی دایمی برای جلوگیری از بازگشت به جاهلیت» است. حضرت به طور غیرمستقیم مخاطبان را به تأمل در وضعیت کنونی (پس از پیامبر) دعوت می کنند و هشدار می دهند که «انحراف از مسیر حق (ولایت)، نتیجه ای جز بازگشت به همان گمراهی های جاهلی نخواهد داشت». این امر نقش این فراز در آماده سازی مخاطب برای نقد انحرافات بعدی را آشکار می سازد.

افعال «أَنَارَ»، «كَشَفَ» و «جَلَّى» در توصیف نقش پیامبر (ص)، به معنای زیرین، «تحول عظیم» در جامعه را نشان می دهد. معنای زیرین، «قدرت بی بدیل رسالت» برای «تغییر بنیادی در تمامی ابعاد وجودی انسان» (از جهل ظاهری تا کوردلی باطنی) است. تأکید بر «هدایت، نجات و بصیرت» به مخاطب می فهماند که بدون نبوت، وحدت و نجات امکان پذیر نیست و «راه مستقیم و دین قویم» تنها از این مسیر می گذرد.

توصیف رحلت پیامبر (ص) با «قَبْضَ رَافَةٍ وَ اخْتِيَارٍ وَ رَغْبَةٍ وَ إِثَارٍ» و «فِي رَاحَةٍ»، در ظاهر به پایان حیات جسمانی ایشان اشاره دارد. اما معنای زیرین، «مقام بی نظیر و کمال نهایی» پیامبر (ص) در نزد خداوند است. این توصیف نه تنها بر «کرامت و اختیار» پیامبر (ص) در لحظه وفات تأکید می کند، بلکه با بیان احاطه فرشتگان و رضوان الهی، بر «جاودانگی مقام نبوت» و «سعادت ابدی» ایشان دلالت دارد. این

معنا به مخاطب حس آرامش و اطمینان می‌دهد و از سوی دیگر، «تهدیدی پنهان» برای مخالفان است که پیامبر(ص) اکنون در جایگاهی بالاتر قرار دارد و از اعمال آن‌ها آگاه است.

۳-۳. فضای ارتباطی: ایجاد پیوند میان گوینده و مخاطب از طریق بینامتنیت

در این فضا حضرت با تکیه بر باورهای مشترک، هویت دینی مخاطبان و به‌ویژه با استفاده از بینامتنیت با قرآن کریم، تلاشی فعال برای اقناع، بیداری وجدان و جلب همراهی انجام می‌دهند. این فضا نشان می‌دهد که چگونه ایشان کلام خود را در چهارچوب مرجعیت قدسی قرآن و حدیث قرار می‌دهند. این اشارت بینامتنی به مثابه ابزارهایی استراتژیک برای اقناع عمیق و اتمام حجت نهایی با مخاطبان عمل می‌کند. حضرت زهرا(س) با بهره‌گیری از همراهی و تأیید مضامین قرآنی، کلام خود را به استدلالی محکم و انکارناپذیر تبدیل می‌کند. این رویکرد نه تنها برای دفاع از حق خود، بلکه برای حفظ و بازسازی هویت اعتقادی و سیاسی جامعه اسلامی بر اساس مبانی و حیانی، عملیاتی جامع و جاودانه است.

۳-۴. فضای گفتمانی

«در این فضا شناخت خالقان متن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هر متنی در موقعیت‌ها و شرایط مختلف تولید می‌شود، اما فضای خالقان متن می‌تواند در تولید متن مناسب تأثیرگذار باشد. متن دینی، چه قرآن کریم و چه روایات و احادیث مختلف بر مبنای نوعی از ضرورت و مصلحت‌سنجی و ترتیب خاصی تولید شده‌اند که می‌تواند نوعی از فضای حاکم بر خالقان متن نیز تلقی گردد. از این رو شناخت دقیق زندگانی هر امام معصوم، از حیث رویکردهای مختلف زمان حیات، جامعه مورد نظر، حاکمان زمان، درگیری و کشمکش‌های گفتمانی موجود در آن زمان و غیره، در تحلیل متون دینی تأثیر بسزایی دارد» (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۴۴).

گفتمان فدکیه را کسی ایراد کرده است که به گواه آیه تطهیر (آیه ۳۳ سوره مبارکه احزاب) عصمت دارد (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۹۹؛ طبری، ۱۹۷۴، ص ۲۱؛ ابن اثیر جزری، بی تا، ج ۵، ص ۵۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۴۰) و غضب او و رضایت او غضب و رضایت خدا (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۶؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۷؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۵۲۲؛

سیوطی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۱۸۶) و رسولش (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲۱؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۹۴؛ طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۴۰۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴) است. به عبارت دیگر، تجلی اراده الهی است و فضای گفتمان خطبه نشان می دهد حضرت زهرا(س) با گفتمانی روبه رو شده است که در صدد تضعیف این وجهه از شخصیت حضرت است و تا جایی پیش می رود که حضرت در خطبه می فرماید: «أَمْ هَلْ تَقُولُونَ إِنَّ أَهْلَ مِلَّتَيْنِ لَا يَتَوَارَثَانِ؟ أَوْ لَسْتُ أَنَا وَآبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ؟»، لذا حضرت برای تضعیف گفتمان رقیب، گفتمان نبوت خود را بر دو محور اساسی شکل می دهد: معرفی جایگاه نبوت و نبی و انتساب خویش به نبی اکرم.

فضایی که گفتمان حضرت زهرا(س) در آن تولید می شود فضایی است که به راحتی برای پیامبر(ص) جانشین انتخاب کردند، بدون این که توجه داشته باشند مقام پیامبر(ص) در جایگاه نبوت و رسالت، جایگاه و مقام دنیایی نیست که انتخاب جانشین آن به راحتی از عهده مردم برآید، بلکه این انتخاب باید از طرف خدا باشد، زیرا نبوت جایگاه مهمی است و همان طور که نبی را خدا انتخاب می کند جانشین آن در مقام امامت را هم خدا و رسولش باید تعیین کنند. لذا با توجه به آیه ۶۷ سوره مبارکه مائده و روایت فریقین از واقعه روز غدیر، آنچه پیامبر(ص) مأمور به ابلاغ آن بود، دستوری شخصی نبود، بلکه مأموریتی از جانب خدا بود. اما انتخاب خلیفه در سقیفه به عنوان جانشین پیامبر(ص) بیانگر دیدگاه شخصی سازی قضیه ولایت و نبوت است؛ گفتمانی که مقام نبوت را در حد حاکمیت تنزل داد و هر شخصی را در جایگاه نبی به راحتی جایگزین کرد. لذا حضرت زهرا(س) با گفتمان نبوت، محورهای زمان انتخاب پیامبر(ص) و هدف انتخاب ایشان را تبیین کرد که نبوت مقامی است طراحی شده قبل از عالم خلقت و نبی برگزیده ای از عوالم قبل است که خود هدف خلقت است و اهدافی که نبی دارد همه در جهت اوامر الهی، هدایت مردم و نجات از کفر و شرک و تفرقه و سردرگمی و... است. حضرت زهرا(س) حول محور انتساب خود به پیامبر(ص)، این معنا را به مخاطب القا می کند که شخصی با این اوصاف هیچ گاه ذره ای از روی هوی و هوس سخن نمی گوید و عمل نمی کند، چه در امر انتخاب جانشین و چه در تبیین مقام

اهل بیت به خصوص حضرت زهرا(س) و تمام رفتار ایشان تحت امر الهی بوده است، بدون در نظر گرفتن احساسات فامیلی و شخصی. یادآوری حضرت زهرا(س) در مورد نسبتشان با پیامبر(ص)، یادآوری تمام سفارش‌های نبوی در زمینه مقام و منزلت حضرت زهرا(س) است که گوشه‌ای از آن بیانگر عصمت ایشان و تجلی اراده الهی در اراده ایشان بود. لذا چنین شخصیتی با اهداف دنیوی به دنبال ملکی نیست و در این احقاق حق ذره‌ای دچار انحراف و کج‌روی نشده است. لذا بررسی‌های این فراز خطبه نشان می‌دهد که این متن صرفاً انعکاس معنای ذهنی نیست، بلکه خالق معنای جدیدی در میدان نبرد گفتمان‌هاست:

۳-۴-۱. گفتمان سازی هم‌زمانی

خطبه در زمانی ایراد شد که یک فراگفتمان قدرت-حاکمیت جدید (مبتنی بر «انتخاب» و «بیعت» ظاهری) در حال تثبیت بود و می‌کوشید مشروعیت رهبری را از «نص الهی» به «اجماع بشری» منتقل کند. حضرت زهرا(س) با این خطبه، یک «گفتمان رقیب» را با هدف مهار یا تغییر این فراگفتمان خلق کرد. در این راستا گزینش واژگان «اِخْتَارَهُ وَ اِنتَجَبَهُ قَبْلَ اَنْ اُرْسَلَهُ، وَ سَمَّاهُ قَبْلَ اَنْ اُجْتَبَاهُ، وَ اصْطَفَاهُ قَبْلَ اَنْ اُبْتَعَثَهُ» یک «استراتژی گفتمانی» برای «تثبیت مطلق اراده الهی» در انتخاب پیامبر(ص) است. این تکرار، یک «دال مرکزی» را حول مشروعیتی ازلی و خدشه‌ناپذیر شکل می‌دهد که به صورت ضمنی هرگونه مشروعیت اکتسابی یا انسانی را در برابر آن بی اعتبار می‌کند. در این گفتمان متن به وضوح یک دوگانگی ایجاد می‌کند: گذشته تاریک و گمراه: «الْخَلَائِقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ... فُرْقًا فِي اَذْيَانِهَا... مُنْكَرَةً لِلَّهِ». این بخش «گفتمان جهالت و انحراف» را نمایندگی می‌کند؛ و آینده روشن و هدایت یافته: «فَأَنَارَ اللَّهُ بِمُحَمَّدٍ ظُلْمَهَا... وَقَامَ فِي النَّاسِ بِالْهُدَايَةِ» و این بخش «گفتمان نور و هدایت الهی» را تجلی می‌بخشد. این قطب بندی، «هویت گفتمانی» پیامبر(ص) را به عنوان یگانه منجی و نور هدایت الهی تثبیت می‌کند و مسیر آینده را در پرتو این هویت معنا می‌بخشد. همچنین توصیف رحلت پیامبر(ص) با «قَبْضُ رَأْفَةٍ وَ اخْتِيَارُ رَغْبَةٍ وَ إِثَار» یک «گفتمان سازی» حول «حکمت و رضایت الهی» در این واقعه است. این نه تنها برای تسلی خاطر، بلکه

برای تداوم «گفتمان نبوت» از طریق بیان کمال و مقام ابدی ایشان است که زمینه را برای «تداوم هدایت» (به معنای امامت) فراهم می‌سازد.

۳-۴-۲. گفتمان‌سازی در زمانی

این خطبه از همان لحظه خلق، به یک «جریان گفتمانی» تبدیل شد که در «حافظه جمعی» پیروان اهل بیت (ع) نقش بست. این نه تنها یک متن برای خواندن، بلکه یک «منبع گفتمانی» برای بازتعریف و تثبیت اصول در هر دوره‌ای است، و به یک «گفتمان فعال» تبدیل شده است، به طوری که مفاهیم و عبارات آن، در طول قرون متمادی، در «گفتمان‌های فقهی، کلامی، سیاسی و انقلابی» شیعه به صورت مستمر بازتولید شده است. هر بار که به «الدِّینِ الْقَوِیمِ» یا «الطَّرِیقِ الْمُسْتَقِیمِ» ارجاع داده می‌شود، این متن و «عصاره معنایی» آن فعال می‌شود و بر «مساحت معنایی» اسلام می‌افزاید. این متن هویت‌ساز است و نه تنها بر هویت پیامبر (ص)، بلکه بر هویت شیعیان به عنوان پیروان خط مشروعیت الهی تأکید می‌کند.

۳-۴-۳. پیوند با گفتمان‌های مشابه بیرونی و «تقویت گفتمانی»

متن خطبه با ارجاع ضمنی به مفاهیم و ساختارهای قرآنی (مانند «عبدُ و رسولُهُ» «الدِّینِ الْقَوِیمِ»)، از «قدرت گفتمانی» قرآن و سنت بهره می‌برد. این پیوند نه تنها اعتبار متن را بالا می‌برد، بلکه آن را در یک «فضای گفتمانی کلان» اسلام قرار می‌دهد. این «تقویت گفتمانی» حیاتی است، چراکه نشان می‌دهد ریشه‌ای عمیق در متون مقدس دارد و محصول زمان یا یک فرد نیست.

۳-۴-۴. «نبرد گفتمانی» با گفتمان‌های رقیب

این خطبه در واقع در برابر گفتمان حاکمیت جدید که بر «اجماع» و «انتخاب» بشری تأکید داشت، قرار گرفته بود. این خطبه با تأکید بر «انتخاب ازلی و الهی» پیامبر (ص)، به صورت تلویحی، مشروعیت آن گفتمان بیرونی را زیر سؤال می‌برد. این یک «جهت‌گیری گفتمانی» صریح و استراتژیک است که متن را در یک «موقعیت گفتمانی» چالش برانگیز قرار می‌دهد.

متن خطبه	فضای گفتمانی	فضای فراگفتمانی
وَأَشْهَدُ أَنَّ أَبَى مُحَمَّدٍ عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ، اخْتَارَهُ قَبْلَ أَنْ أُرْسَلَ، وَ سَمَاءَ قَبْلَ أَنْ إِجْتَبَاهُ، وَ اضْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ يُنْعَثَهُ،	مشروعیت الهی و ازلی نبوت و رهبری حکمت و هدفمندی رسالت الهی رسالت جهانی و تحول آفرینی پیامبر (ص)	گفتمان مقابل حاکی از نادیده گرفتن مقام و منزلت دختر پیامبر (ص) است. فراگفتمانِ فرودآوری جایگاه نبوت در مقابل فراگفتمان مشروعیت الهی و انحصاری با متادال‌های زیر:
إِذِ الْخَلَائِقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ، وَ يَسْتُرُ الْأَهْوِيلَ مَصُونَةٌ، وَ بِنَهَايَةِ الْعَدَمِ مَقْرُونَةٌ، عِلْمًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى بِمَائِلِ الْأُمُورِ، وَ إِحَاطَةً بِخَوَائِثِ الدُّهُورِ، وَ مَعْرِفَةً بِمَوَاقِعِ الْأُمُورِ يُنْتَعَنُ اللَّهُ إِثْمَامًا لِأَمْرِهِ، وَ عَزِيمَةً عَلَى إِمْقَاءِ حُكْمِهِ، وَ إِنْفَازًا لِمَقَادِيرِ رَحْمَتِهِ، وَ السَّلَامُ عَلَيْهِ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ.	روشنگری و تحول بخشی رسالت در مواجهه با انحرافات محور جاودانگی پیامبر (ص) و تداوم یاد ایشان تثبیت اعتبار و مرجعیت گوینده	گفتمان انتخاب و اصطفا‌ی ازلی گفتمان حکمت و هدفمندی مطلق رسالت جاودانگی مقام و تداوم هدایت

جدول شماره ۲: بررسی فضای گفتمانی و فراگفتمانی

۳-۵. فضای فراگفتمانی

همان‌طور که در فضای گفتمانی بیان شد، مردم در زمان نبی اکرم (ص) به جایگاه حقیقی نبوت و نبی واقف نبودند. «آن‌ها اگرچه به ظاهر ایمان آورده بودند، ولی رفتارشان با پیامبر (ص) رفتار رعیت با شاه بوده، و همچنین احکام دینی را هم به نظر قانونی از قوانین ملی و قومی می‌نگریسته‌اند، بنابراین ممکن بوده که تبلیغ بعضی از احکام، مردم را به این توهم گرفتار کند، العیاذ بالله که رسول الله (ص) این حکم را از پیش خود و به نفع خود تشریع کرده، و خلاصه از تشریع این حکم سودی عاید آن جناب می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۶۸). همچنین نمونه‌های تاریخی نیز

این دیدگاه را تأیید می‌کند و در شرایط مختلف این گفتمان یعنی فاصله انداختن بین حکم خدا و حکم پیامبر (ص) نیز از جانب گفتمان سازی رقیب نیز تقویت می‌شده، گفتمانی که درصدد بود شخصیت پیامبر (ص) را شخصیتی عادی جلوه دهد که تحت تأثیر عوامل مختلف امکان خطا و اشتباه دارد. نمونه‌هایی از این فراگفتمان‌های فراز نبوت در ادامه آورده شده است:

۳-۵-۱. سدّالابواب

«مِنْ مُسْنَدِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ: كَانَ لِنَقَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَبْوَابٌ شَارِعَةٌ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ يَوْمًا: سُدُّوا هَذِهِ الْأَبْوَابَ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ. قَالَ: فَتَكَلَّمْتُ فِي ذَلِكَ أَنَا. قَالَ: فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أُمِرْتُ بِسَدِّ هَذِهِ الْأَبْوَابِ غَيْرِ بَابِ عَلِيٍّ فَقَالَ فِيهِ قَائِلُكُمْ وَاللَّهِ مَا سَدَدْتُ شَيْئًا وَلَا فَتَحْتُهُ وَ لَكِنِّي أُمِرْتُ بِشَيْءٍ فَاتَّبَعْتُهُ» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰).

روایات سدّالابواب بیانگر این موضوع است که هر جا دستورات پیامبر (ص) برایشان تعجب برانگیز یا ناراحت‌کننده بود، به ایشان اعتراض می‌کردند و هنگامی که رسول خدا می‌فرمود دستور الهی است. ساکت می‌شدند، که این نشان‌دهنده عدم شناخت آنان از پیامبر (ص) بوده است.

۳-۵-۲. غزوه حنین

در غزوه حنین غنائم بسیاری به دست آمد. رسول خدا (ص) غنائم را تنها میان آن عده از قریش و سایر اقوام عرب تقسیم کرد که با به دست آوردن غنیمت دل‌هایشان متمایل به اسلام می‌شد. انصار خشمگین شدند و نزد سعد بن عبادہ گرد آمدند و او آنان را در «جعرانہ» (محلّی میان مکّه و طائف؛ هفت میلّی مکّه) خدمت رسول خدا (ص) رسانید و عرض کرد: یا رسول‌الله، به من اجازه می‌دهید سخن گویم؟ فرمود: آری. سعد بن عبادہ گفت: اگر این اموال را طبق دستوری که از طرف خدا فرود آمده است میان قوم خود تقسیم کردی، ما رضایت داریم، وگرنه رضایت نداریم (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۳۶). این قضیه هم نشان‌دهنده شناخت سطحی مردم از نبوت و مقام نبی است.

۳-۵-۳. قضاوت

در شأن نزول آیه ۶۵ سوره نساء: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا نَازِلٌ﴾ آمده است که این آیه درباره زیر و مردی از انصار نازل شد که اختلاف خود را نزد پیامبر (ص) برده بودند. اختلاف بر سر مجرای آبی بود که از زمینی سنگزار به سوی نخلستان آن دو می‌رفت. پیامبر (ص) به زیر فرمود: باغت را آبیاری کن، سپس آب را برای همسایه‌ات بفرست. انصاری خشمگین شد و گفت: جانب پسر عمویت را می‌گیری؟ رنگ چهره پیامبر (ص) تغییر کرد. آن‌گاه به زیر فرمود: باغت را آب بده و جلو آب را بگیر تا برگردد به طرف دیوارها و حتی خود را به طور کامل تحصیل کن، سپس برای همسایه‌ات بفرست. در پاسخ اول، طوری دستور داده شد که برای هر دوی آن‌ها گشایش و آسایش بود. گفته‌اند: این مرد حاطب بن ابی بلتعنه بوده است. راوی می‌گوید: آن دو خارج شدند و بر مقدار گذاشتند. مقدار پرسید: به نفع کدام یک از شما حکم شد؟ حاطب گفت: «به نفع پسر عمویش حکم کرد». وی این سخن را با دهن کجی ادا کرد. مردی یهودی که با مقدار بود، متوجه شد. گفت: خداوند این‌ها را بکشد! باور دارند که او پیامبر خداست، آن‌گاه در حکمی که صادر می‌کند او را متهم می‌کنند. (طبرسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۷).

۳-۵-۴. بیعت با امام علی (ع)

در روز غدیر پیامبر اکرم (ص) بعد از بیان «فمن كنت مولاه فعلي مولاه، ربّ وال من والاه، و عاد من عاداه»، مردم را به بیعت با امام علی (ع) امر کرد و همه بیعت کردند و چیزی نگفتند تا این که ابوبکر آمد. پس پیامبر (ص) فرمود: ای ابوبکر، با علی در ولایت بیعت کن. ابوبکر گفت: من الله أو من رسوله؟؛ این فرمان از خداست یا رسولش؟ سپس عمر آمد و همین سؤال را تکرار کرد و پیامبر (ص) فرمود: «من الله و من رسوله». در این هنگام ابوبکر گفت: چقدر محکم بازوی پسرعمویش را گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۷، ص ۱۱۹).

در مقابل این گفتمان، گفتمان قرآنی در آیاتی مانند آل عمران/۱۳۲، نساء/۵۹، مائده/۹۲؛ انفال/۲۰، طه/۴۶؛ نور/۵۶، محمد/۳۳؛ مجادله/۱۳ و تغابن/۱۲ به

دنبال تثبیت مفهوم اطاعت‌پذیری از پیامبر (ص) است، آن‌هم هم‌تراز اطاعت‌پذیری از خدا، و بر این مفهوم چنان تأکید دارد که در آیه ۶۴ نساء می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾، یعنی رسول اصلاً آمده که اطاعت شود. لذا با توجه به فراگفتمان‌ها تبیین می‌گردد که دیدگاه مردم به نبی بیشتر شبیه حاکمی است که اگرچه برای صلاح و آبادانی قیام کرده، اما ممکن است تحت تأثیر روابط فامیلی و یا قبیله‌ای تصمیمات غلط و ناعادلانه بگیرد و همین گفتمان از جانب رقیب بارها با پرسش «من الله أو من رسوله؟» تقویت می‌شد و در مقابل، گفتمان قرآنی با امر مطلق به اطاعت از رسول اکرم درصدد به حاشیه راندن گفتمان رقیب است.

شواهد تاریخی به عنوان «فراگفتمان فرودآوری جایگاه نبوت»، درصدد تضعیف بنیان مشروعیت الهی پیامبر (ص) بود تا راه را برای مشروعیت بخشی به قدرت‌های غیرالهی و انتخابی بشری پس از رحلت ایشان هموار کند. در پاسخ به این «فراگفتمان فرودآوری»، متن خطبه حضرت زهرا (س) یک «فراگفتمان متنی» قدرتمند را تولید می‌کند که با فراگفتمان قرآنی و نبوی در هم تنیده است:

انتخاب و اصطفا‌ی ازلی: تأکید بر این که خداوند پیامبر (ص) را «اخْتَارَهُ وَ انْتَجَبَهُ قَبْلَ أَنْ أَرْسَلَهُ... وَ اصْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ ابْتَعَثَهُ»، یک «دال مرکزی» را برای «مشروعیت انحصاری الهی» بنیان می‌گذارد. این گزاره هر گونه مشروعیت ناشی از انتخاب بشری را نفی می‌کند و جایگاه پیامبر (ص) را فراتر از هر گونه ارزیابی یا چون و چرا قرار می‌دهد.

حکمت و هدفمندی مطلق رسالت: بیان این که بعثت پیامبر (ص) بر اساس «عِلْمًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى بِمَائِلِ الْأُمُورِ» و برای «إِثْمَامًا لِأَمْرِهِ وَ عَزِيمَةً عَلَى إِمْضَاءِ حُكْمِهِ» بوده است، نشان می‌دهد که رسالت ایشان کاملاً در اراده حکیمانه الهی ریشه دارد و هیچ خطایی در آن متصور نیست.

جاودانگی مقام و تداوم هدایت: توصیف رحلت پیامبر (ص) با «قَبْضَ رَأْفَةٍ وَ اخْتِيار» و قرار گرفتن ایشان در «رَاحَةِ» ابدی، نه تنها تسلی بخش است، بلکه نشان می‌دهد که مقام نبوت و هدایت الهی، با وفات جسمانی پایان نمی‌پذیرد، بلکه تداوم دارد. این «فرا-دال» راه را برای تداوم هدایت از طریق اوصیای پیامبر (ص)

هموار می‌سازد.

فراگفتمان قرآنی: آیات متعدد قرآنی مانند نساء/۵۹: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ و نساء/۶۴: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، به صورت مستقیم و صریح، بر «اطاعت مطلق و هم‌تراز از پیامبر (ص) با خداوند» تأکید دارند. این آیات، «فراگفتمان عصمت و مرجعیت بی‌چون و چرای نبوی» را در قرآن بنا نهاده‌اند.

خطبه حضرت زهرا(س) در سطح فراگفتمانی، یک کنش بنیادین در «شرایط خلق گفتمان‌ها» در آن دوره است، درحالی‌که فراگفتمانی بیرونی تلاش می‌کرد تا با عادی‌سازی پیامبر(ص) و ایجاد شک در منبع احکام ایشان، بنیان مشروعیت الهی را تضعیف کند و راه را برای قدرت‌گیری بر اساس قواعد بشری باز کند. حضرت زهرا(س) با خطبه خود اصول مشروعیت را بازتعریف می‌کند. ایشان با تکیه بر «انتخاب ازلی الهی»، فراگفتمان «مشروعیت الهی و انحصاری» را مجدداً به عنوان «متا-دال نهایی» برای هر گونه رهبری و هدایت در اسلام مطرح می‌کند و با تأکید بر حکمت مطلق الهی در بعثت و نقش تحول‌آفرین و بی‌خطای پیامبر(ص)، عصمت ایشان را به عنوان یک اصل اساسی در مقابل هر گونه تردید تأیید می‌کند.

این خطبه یک «مبارزه گفتمانی استراتژیک» برای «حفظ معنای حقیقی نبوت و امامت» و جلوگیری از انحراف و تحریف در مبانی دین است. این تحلیل فراگفتمانی نشان می‌دهد که کلام چگونه در نبرد قدرت نقش حیاتی ایفا می‌کند و چگونه می‌تواند «واقعیت» را بازتعریف یا از تحریف آن جلوگیری کند. این خطبه نمادی از «قدرت گفتمان روایی» است که می‌تواند اصول ابدی دین را در مواجهه با چالش‌های هر عصر، حفظ و بسط دهد.

نتیجه‌گیری

گفتمان نبوت حضرت زهرا(س) به روش عملیاتی تحلیل گفتمان تحلیل شد و این نتیجه حاصل آمد که این گفتمان حول ۵ محور اصلی مفصل‌بندی می‌شود:

۱. معرفی جایگاه نبی؛ ۲. معرفی نسبت خویش با نبی؛ ۳. طرح و گزینش نبی پیش از طرح خلقت توسط خداوند؛ ۴. تحولات و انقلاب صورت‌گرفته توسط نبی که

دو بعد مادی و معنوی زندگی را شامل می‌شود؛ ۵. تکریم جایگاه نبی بعد رحلت ایشان.

حضرت در حول این پنج محور در زمینه نبوت گفتمان سازی می‌کند و در این گفتمان، نبوت را امری الهی می‌شناساند و با آگاهی غیبی، مخاطب را از طرح و برنامه خدا برای نبوت پیش از خلقت آگاه می‌سازد و حیطه مسئولیت و دامنه نبوت را فراتر از حکومت ظاهری بر افراد بیان می‌کند. لذا این گفتمان در مقابل گفتمان رقیب که در صدد شخصی سازی امر نبوت است و نبوت را در حد حاکمیت تنزل می‌دهد و انتصاب آن را الهی نمی‌داند، معناسازی می‌شود و در لایه های عمیق تر بیانگر این مهم است که منشأ قسمتی از انحرافات جامعه بعد از پیامبر (ص) به علت عدم معرفت دقیق و عمیق به جایگاه نبوت بوده است که منجر به غضب ولایت شده است و حضرت در حین معرفی جایگاه نبوت، به معرفی جایگاه خود با بیان انتسابش به پیامبر (ص) می‌پردازد. یکی دیگر از محوره های گفتمان رقیب خدشه دار کردن این جنبه از شخصیت حضرت است. بنابراین، گفتمان نبوت جزئی از یک گفتمان منسجم را تشکیل می‌دهد که مرتبط با اجزای همه گفتمان خطبه می‌باشد نه صرفاً یک مقدمه بی ارتباط با گفتمان اصلی.

فهرست منابع

۱. آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۸۵ش). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. آویشی، سمیه. (۱۳۹۶ش). تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدکیه حضرت فاطمه سلام الله علیها بر اساس الگوی فرکلاف و چارچوب نظری لاکلا و موفه. پایان نامه کارشناسی ارشد، (استاد راهنما: محمود رمضان زاده لک). دانشگاه پیام نور. مشهد.
۳. ابن اثیر جزری، علی بن محمد. (۱۳۴۱ق). أسد الغابة فی معرفة الصحابة. تهران: اسماعیلیان.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. تهران: اسماعیلیان.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
۶. ابن مغازلی. علی بن محمد. (۱۹۸۱م). مناقب أمير المؤمنين علی بن أبی طالب، بیروت: دار الأضواء.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۸. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ش). کشف الغمة فی معرفة الأئمة. تبریز: بنی هاشمی.

۹. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح بخاری. بیروت: دار الفکر.
۱۰. بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ش). فرهنگ ابجدی. تهران: اسلامی.
۱۱. بشیر، حسن. (۱۳۹۵ش). کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. بشیر، حسن. (۱۳۹۷ش). تحلیل گفتمان دینی، مبانی نظری. قم: لوگوس.
۱۳. بشیر، حسن. (۱۳۹۹ش). روش عملیاتی تحلیل گفتمان. تهران: سروش.
۱۴. بشیر، حسن. (۱۴۰۰ش). فرایند ساخت معنا در تحلیل گفتمان با روش «پدام»، با مطالعه موردی بیداری اسلامی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۷ (۱۰۶)، ۳۱-۴۸.
<https://doi.org/10.30471/mssh.2020.6398.2023>
۱۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. (۱۴۲۴ق). السنن الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی. (بی‌تا). الجامع الصحیح. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی‌تا). المستدرک علی الصحیحین، (ویراستار: یوسف مرعشلی). بیروت: دار المعرفة.
۱۸. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه.
۱۹. حسینی طهرانی، هاشم. (۱۳۶۴ش). علوم العربیه. تهران: مفید.
۲۰. خلف، حسن. (۱۳۹۳ش). بررسی جلوه‌های زیبایی‌شناختی صحیفه سجاده. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۱. داودآبادی فراهانی، مهدی. (۱۳۹۵ش). تحلیل خطبه فدکیه بر اساس نظریه کنش گفتاری. تاریخ اسلام، ۱۷ (۲)، ۳۹-۷۰.
۲۲. دودانگه، محرمعلی. (۱۳۹۴ش). جستاری پیرامون گفتگو و مصادیق آن. کرج: رهام اندیشه.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۲۴. روشنفکر، کبری؛ اکبری زاده، فاطمه. (۱۳۹۰ش). تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدک حضرت زهرا (س). منهاج، ۱۷ (۱۲)، ۱۲۵-۱۴۵.
<https://sid.ir/paper/171063/fa>
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. زورق، محمد حسن. (۱۳۶۸ش). مبانی تبلیغ. تهران: سروش.
۲۷. سجادی، سیده رقیه؛ عترت دوست، محمد؛ بهارزاده، پروین. (۱۴۰۲ش). آسیب‌شناسی جامعه اسلامی، مبتنی بر تحلیل محتوای خطبه فدکیه حضرت زهرا (س). مطالعات فهم حدیث، ۹ (۲)، ۳۵-۹.
<https://doi.org/10.30479/mfh.2023.15936.2019>
۲۸. سعیدی، حبیب‌الله. (۱۳۹۰ش). ترجمه فارسی مقدمه‌ای بر زبان‌شناسی متن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مشهد: دانشگاه فردوسی.

۲۹. سیدی، سید حسین. (۱۳۹۹ش). نظریه‌های زبان‌شناسی دانشمندان مسلمان در دوره شکوفایی تمدن اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۰. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳۱. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲ش). مبانی و روشهای تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۲. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۸ش). نقد ادبی. تهران: دستان.
۳۳. صفایی، غلامعلی. (۱۳۸۷ش). ترجمه و شرح مغنی الأدیب. قم: قدس.
۳۴. صیادی‌نژاد، روح‌الله؛ حسینی باصری، سید کاظم. (۱۳۹۷ش). تحلیل گزاره‌های پرسشی خطبه فدکیه بر اساس نظریه سرل. شیعه‌شناسی، ۱۶(۶۱)، ۱۳۷-۱۶۶.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۶. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الکبیر، (ویراستار: حمدی سلفی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (ترجمه حسین نوری همدانی). تهران: فراهانی.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۳۹. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴۰. علوی مقدم، مهیار. (۱۳۷۷ش). نظریه‌های نقد ادبی معاصر. تهران: سمت.
۴۱. فجزی، حسینعلی؛ جواد نظری. (۱۳۹۲ش). کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی. تهران: قدیانی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹ش). أصول الکافی، (ترجمه مصطفوی). تهران: اسلامیه.
۴۳. لطفی‌پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱ش). درآمدی به سخن کاوی. مجله زبان‌شناسی، ۹(۱)، ۳۹-۳۹.
۴۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. مختاری، قاسم؛ فرجی، مطهره. (۱۳۹۲ش). آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۱(۲)، ۹۳-۱۱۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1392.1.2.5.3>
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۷. مهرآیین، مصطفی؛ قبادی، علیرضا. (۱۳۹۹ش). تحلیل گفتمان خطبه فدکیه حضرت زهرا(س). نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۰(۲)، ۲۲-۹. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2021.302278.1356>



Strategies for Resolving the Challenge of Conflicting Jurisprudential Reports through the Objectives of Islamic Legislation

Alborz Mohaqeq Garfami¹

1. Corresponding Author: PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: mohaghegh.gr@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 April 2025

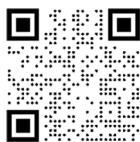
Revised: 2 June 2025

Accepted: 12 October 2025

Available online
22 October 2025

Keywords:

Hadith, Resolving
Contradiction,
Juristic Inference,
Objective of
Islamic
Legislation.



ABSTRACT

indeed, the All-Wise Lawgiver (shāri‘) has pursued specific goals in articulating Islamic teachings, which can be identified as the objectives of Islamic legislation (maqāṣid al-sharī‘ah). However, a significant portion of the Traditions, conveying these teachings exhibit discrepancies, leading to contradictions among the narrations. The utilization of the objectives of Islamic legislation as a standard to resolve this aforementioned challenge has not received sufficient attention. Employing an exploratory-analytical method and relying on library-based sources, this study seeks to elucidate the effectiveness of utilizing the “objectives of the Islamic legislation” as a decisive factor in removing contradictions among narrations. To achieve this, following the conceptual clarification of this component and establishing the permissibility of its use as a preferential factor (murajjih), specific instances are introduced where a strategy for resolving established contradictions has been provided through an understanding of the objectives of the legislation. Some of the most significant of these cases include: attention to temporal and spatial conditions, the non-exclusivity of the objectives, consideration of moral goals in jurisprudence, attention to the predominant nature of certain specific rulings, and the preservation of human dignity and values. The research outcome is that a precise understanding of both the general objectives of legislation and the specific objectives underlying the enactment of a family of rulings can resolve a portion of the challenge posed by such contradictions.

Cite this article: Mohaqeq Garfami, A. (2024). Strategies for Resolving the Challenge of Conflicting Jurisprudential Reports through the Objectives of Islamic Legislation. *Hadith Doctrines*, 8(15), 73-71. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6975.1266>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



راهکارهای برون‌رفت از چالش تعارض اخبار فقهی با بهره از اهداف تشریع احکام

البرز محقق گریمی^۱  ID

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری رشته علوم قرآنی و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mohaghegh.gr@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
بی تردید، شارع حکیم از تبیین آموزه‌های اسلامی، اهدافی را در نظر داشته است که می‌توان آن‌ها را مقاصد تشریع اسلامی دانست. اما در بخش سترگی از احادیث بیانگر این آموزه‌ها، اختلافاتی به چشم می‌خورد که سبب ایجاد تعارض میان اخبار می‌گردد. بهره از مقاصد شریعت در قامت سنجه‌ای برای برون‌رفت از چالش پیش‌گفته مورد توجه چندانی نبوده است. این جستار با روش اکتشافی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای در پی تبیین نقش‌آفرین بودن بهره از مؤلفه «اهداف شریعت» برای رفع تعارض اخبار است. برای دست یافتن به این هدف، پس از تبیین مفهومی این مؤلفه و اثبات روا بودن بهره‌گیری از آن در قامت یکی از مرجحات، مواردی معرفی شده‌اند که در آن‌ها با فهم اهداف شریعت، راهکاری برای رفع تعارض مستقر اخبار ارائه شده است. برخی از مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از: توجه به شرایط زمانی و مکانی، انحصاری نبودن اهداف، توجه به اهداف اخلاقی در فقه، توجه به جنبه اغلبی بودن برخی احکام خاص، و حفظ کرامت و ارزش‌مندی‌های انسان. دستاورد پژوهش آن است که با فهم دقیق اهداف عام تشریع و نیز اهداف خاص از تشریع خانواده‌ای از احکام، می‌توان بخشی از چالش تعارض پیش‌گفته را حل نمود.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ کلیدواژه‌ها: حدیث، رفع تعارض، استنباط فقهی، هدف تشریع. 

استناد: محقق گریمی، البرز. (۱۴۰۳). راهکارهای برون‌رفت از چالش تعارض اخبار فقهی، با بهره از اهداف تشریع احکام. آموزه‌های حدیثی، ۸ (۱۵)، ۷۳-۱۰۰. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6975.1266>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

آموزه‌های دینی را از جهت فراگیری آن‌ها می‌توان به دو دسته آموزه‌های بنیادین و جزئی افزایش نمود. مراد از آموزه‌های بنیادین، شماری از رهنمودهای شریعت‌اند که به فرع خاصی از فروع فقهی، اخلاقی یا اعتقادی، ویژه نشده‌اند و می‌توان آن‌ها را در همه ابواب احکام اسلامی یا بیشینه آن‌ها جاری دانست. آموزه‌های جزئی نیز ناظر به بخشی خاص از مجموعه معارف دینی‌اند. برای نمونه، حکم کفایت غسل جنابت از وضو حکمی جزئی است که مربوط به احکام طهارت است؛ و تحقق عدل و قسط آموزه‌ای بنیادین است که می‌توان از آن در ابواب مختلفی چون نکاح، ارث، اقتصاد خرد و کلان، حکومت‌داری و قضا بهره برد.

در میان آموزه‌های بنیادین، مواردی را می‌توان دریافت که بیانگر اهدافی هستند که تشریع احکام جزئی در راستای تحقق آن‌ها قابل ارزیابی است. به دیگر سخن، شماری از آموزه‌های اسلامی بیانگر اهدافی پیش‌ران هستند که می‌توان آموزه‌های دیگر را برای دست یافتن به آن اهداف در نظر گرفت. این اهداف با عناوینی چون «علل الشرائع»، «مقاصد الشریعه»، «فقه النوازل»، و «فقه الاولویات» «اثبات العلل» در میان دانشمندان فریقین نامبردار شده‌اند (برای نمونه نک: سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۵؛ صنفور، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۷۴؛ غزالی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۷، ص ۴؛ علوانی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). گرچه میان این مفاهیم اختلافات محتوایی را می‌توان تبیین نمود، اما جان‌مایه تمامی آن‌ها کوشش برای درک اهداف خُرد و کلان شارع حکیم برای تشریع دین است.

از دیگر سو، وجود تعارض ظاهری میان اخبار نیز روند استنباط را با چالش روبه‌رو می‌سازد، به این بیان که لازم است معیارهایی برای رفع تعارض این اخبار در نظر گرفته شود. شمار این معیارها نزد دانشوران مسلمان یکسان نیست. برخی بر این باورند که دست‌مایه ترجیح روایتی بر دیگری را باید در معیارهایی منحصر دانست که در نصوص معتبر به آن‌ها اشاره شده است (برای نمونه نک: خویی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲۳). در سوی مقابل، این دیدگاه وجود دارد که لازم نیست تنها به همین نصوص اکتفا شود و می‌توان از هر مرجعی که سبب درک بهتر واقعیت شود بهره برد (نک:

انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۰۲؛ یزدی، ۱۴۲۶، ص ۴۱۳). جستار حاضر با استناد به حکم عقل، بر بهره از هر روش مقبولی برای بازشناسی سره از ناسره، رویکرد دوم، یعنی توسعه مرجحات منصوصه را برمی‌گزیند.

در این پژوهش با بهره از روش اکتشافی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای تلاش شده است تا روا بودن بهره بردن از مقاصد شریعت در قامت یکی از سنجه‌های اعتبارسنجی حدیث به اثبات برسد. برای دست یافتن به این هدف، پس از تبیین مفهوم مقاصد شریعت، گونه‌هایی برشمرده شده است که می‌توان با در نظر داشتن اهداف شریعت، راهکاری برای رفع تعارض اخبار به دست آورد.

پیشینه پژوهش: درباره مفهوم مقاصد شریعت و کارکردهای آن، نگاشته‌های گوناگونی به رشته تحریر درآمده‌اند. برخی از مرتبط‌ترین نوشته‌های این حوزه به پژوهش حاضر به شرح ذیل‌اند:

یوسف قرضاوی در *دراسة فی فقه مقاصد الشریعة بین المقاصد الکلیة و النصوص الجزئیة* (۲۰۰۵)، به تبیین ضرورت پرداختن به مقاصد شریعت در روند استنباط احکام پرداخته و مواجهه متفکران مسلمان با این مؤلفه را در سه رده ارزیابی می‌نماید: ۱. مخالفت با مقاصد و بسندگی به نصوص؛ ۲. اکتفا کردن به مقاصد و بی‌توجهی به نصوص؛ ۳. اعتدال در بهره از مقاصد و نصوص. برخی نیز گرایش مبتنی بر پذیر توأمان نصوص و مقاصد را به سه رده ذیل تقسیم نموده‌اند: نص محور با گرایش مقاصد، نص‌پذیر و مقاصد محور، و نص‌پسند با نظارت بر مقاصد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۶۶، ۳۷۰ و ۳۷۹). کتاب *مقاصد الشریعة الاسلامیة* (۱۴۲۷)، نگاشته متفکر تونسسی، محمد طاهر ابن عاشور نیز به سه فصل اثبات نیاز به فهم مقاصد شریعت، تبیین مقاصد عامه تشریع و تبیین مقاصد خاصه در معاملات تقسیم شده است.

در کتاب *اصول نقد الحدیث* (۱۴۰۱) به خامه محمد حسن ربانی، فصلی با عنوان «الروایات المخلة لمقاصد الشریعة» وجود دارد که در آن بدون بحث از مباحث نظری و چیستی مقاصد شریعت، تنها به بیان دو دسته از احادیث و تبیین مخالفت آن‌ها با مقاصد شریعت پرداخته شده است. نگارنده کتاب فقه و

مصلحت از مفهوم عمومی معیار بودن مقاصد برای حجیت ادله سخن گفته است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۷۹). مهدی شوشتری نیز در کتاب ارزنده مقاصد شریعت از منظر فقه امامیه (۱۳۹۵) بخشی کوتاه را به همین موضوع اختصاص داده است (شوشتری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۵۳).

با وجود این‌گونه تلاش‌های تحسین‌انگیز و موارد مشابه، می‌توان دریافت که استفاده از مقاصد شریعت برای فهم نصوص دینی و صدور حکم مورد توجه بوده است، اما پژوهش مستقلی را نمی‌توان یافت که مفهوم مقاصد شریعت را سنجه مستقلی برای رفع تعارض اخبار در نظر گرفته باشد و از مبادی نظری آن سخن گوید. وجه نوآوری نوشتار حاضر در ارائه گونه‌های بهره‌وری از مقاصد شریعت برای زدودن تعارض اخبار و حمل روایات مخالف با مقاصد شریعت بر عنوانی مقبول است. تبیین روش به‌کارگیری از مقاصد شریعت در نمونه‌هایی از اختلاف فتوا که بر اخبار متعارضی مبتنی‌اند، وجه نوآوری دیگری برای نوشتار پیش‌رو ارزیابی می‌شود.

۱. مفاهیم بنیادین

بایسته می‌نماید پیش از آغاز مباحث کاربردی، مفاهیم اصلی نوشتار توضیح داده شوند.

۱-۱. مقاصد شریعت

مقاصد از ریشه «قصد» به معنای استوار بودن در پیمودن مسیر، میانه‌روی، هدف، توجه نمودن و اراده آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۵۰۴؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۵۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۷۲؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۱). درباره واژه «مقاصد» دو احتمال وجود دارد: ۱. جمع مقصد و اسم مکان و به معنای محل قصد باشد؛ ۲. جمع مقصد و مصدر میمی برگرفته از فعل «قصد» به معنای قصد کردن چیزی باشد.

درباره تعریف مفهوم مقاصد شریعت، معانی ذیل را می‌توان در نوشتارهای دانشوران فریقین مشاهده نمود: «اهدافی است که احکام دربردارنده امر و نهی و اباحه برای حصول آن‌ها تشریع شده و احکام جزئی برای تحقق آن‌ها در زندگی مکلفان تدوین گردیده است» (قرضاوی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). نگارنده کتاب مقاصد الشریعة الاسلامیة در تعریف آن چنین می‌نگارد: «معانی و حکمت‌هایی که شارع در تمامی

حالات تشریع یا بیشتر آن‌ها در نظر گرفته است» (ابن عاشور، ۱۴۲۷، ص ۴۹). نویسنده کتاب أصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ تعریفی به این شکل ارائه نموده است: «مراد از مقاصد شریعت، علل و مصالح و اغراضی است که انگیزه تشریع حکم قرار گرفته‌اند» (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۵).

پایه‌گذاران ضرورت توجه به مقاصد در روند استنباط، در تقسیمی فراگیر، مقاصد شریعت را در سه حوزه ضروریات، حاجیات و تحسینیات (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲؛ غزالی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۴؛ شاطبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷)، دسته‌بندی نموده‌اند. مراد از ضروریات مواردی‌اند که گریزی از نیازمندی به آن‌ها نیست. حاجیات نیز مواردی‌اند که جنبه ضروری ندارد و تنها برای رفع حاجاتی مانند حرج و مشقت در نظر گرفته می‌شود، مانند لازم بودن اذن ولی در نکاح دختر. تحسینیات نیز مواردی‌اند که رعایت آن‌ها سبب بهتر شدن زندگی آدمی می‌گردد. مشهور، ضروریات را موارد پنج‌گانه ذیل دانسته‌اند: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۰۸؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۱؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۳). برخی عرض را نیز به این شمار افزوده‌اند (صنقر، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۷۴؛ غزالی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۵).

یوسف قرضاوی در کتاب مقاصد القرآن ۷ مورد را اهداف دین برشمرده است:

۱. تصحیح نگرش انسان در حوزه عقائد مربوط به توحید، رسالت و نظام جزا و پاداش؛

۲. مستحکم‌سازی حقوق و کرامت تمامی آدمیان؛

۳. اصل بودن عبادت و تقوا؛

۴. تزکیه اخلاقی و تحکیم آن؛

۵. تکمیل خانواده صالح؛

۶. مسئولیت‌پذیری؛

۷. تعاون عمومی در جامعه انسانی (قرضاوی، ۱۹۹۹، ص ۷۱-۱۲۳). وی در جایی

دیگر، تقسیم‌بندی عمومی‌تری درباره مقاصد شریعت به شکل ذیل بیان می‌دارد: ۱.

تکوین شخصیت انسان؛ ۲. تکوین خانواده صالح؛ ۳. شکل دادن جامعه صالح؛ ۴.

تکوین امت صالح؛ ۵. پرورش و توسعه روحیه خیرخواهی عمومی (قرضاوی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹).

بایسته یادکرد است که سازگاری اهداف عرصه تکوین و سپهر تشریع، سبب می‌شود که مقاصد شریعت را ذیل هدف خلقت، یعنی معرفت پروردگار و پرستش آگاهانه او در نظر داشت. شایسته‌ترین راه کشف مقاصد شریعت مراجعه به قرآن، سنت و حکم خرد روشن بین است. از این رو افزون بر موارد عمومی پیش‌گفته، مواردی چون ایجاد برابری، عدم ایجاد سختی در امور زیستی و انطباق احکام با فطرت در قامت مقاصد خاصه شریعت، قابل ارزیابی‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد از تمامی دستورات دین می‌توان هدفی فراگیر با عنوان «کسب معرفت و مسئول بودن در عمل به آن» را تعریف نمود، به این بیان که دین به دنبال تربیت انسانی است که از تکالیف و حقوق خویش آگاه باشد و در راه تحقق آن‌ها بکوشد. مواردی چون حفظ عقل و مال برای تحصیل شناخت، به نحو عمومی قابل ارزیابی‌اند. حفظ آبرو نیز در راستای تحقق حقوق آدمی می‌گنجد. حفظ نفس و حفظ دین را می‌توان در هر دو عرصه آگاهی‌یابی و مسئول بودن قرار دارد. حفظ نسل و نسب نیز گونه‌ای از مسئولیت آدمی در حوزه تحقق حقوق و مسئولیت‌های اوست.

۲-۱. نقد حدیث با بهره از سنجه مقاصد شریعت

همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، دانشوران مسلمان معیارهای گوناگونی چون قرآن، سنت، عقل، تاریخ، دستاوردهای علمی بشر و عرف مقبول را برای اعتبارسنجی اخبار در نظر گرفته‌اند. اما درباره بهره از مقاصد شریعت به شکلی ضابطه‌مند در روند حل تعارض اخبار، طرحی ارائه نشده است. بنابر رویکرد برگزیده در توسعه مرجحات از موارد منصوبه به هر موردی که سبب اطمینان‌آفرینی برای مجتهد در روند استنباط گردد، مقاصد شریعت را می‌توان یکی از سنجه‌هایی دانست که برای نقد حدیث و رفع تعارض اخبار قابل بهره است. توجه فقیهان به مقاصد شریعت در فرایند استنباط، سبب فراهم آمدن فهم استوار نصوص شده و سنجه‌ای برای پذیرش یا سر بر تافتن از آن‌ها را فراهم می‌آورد.

درخور توجه است که در روند بهره از مقاصد شریع در قامت یکی از راهکارهای زدودن تعارض اخبار، تنها زمانی خبری مرجوح خواهد بود که مخالف یکی از مقاصد شریعت باشد. به دیگر بیان، معیار ترجیح موافقت با مقاصد نیست، بلکه معیار مرجوحیت مخالفت با مقاصد است.

این دیدگاه وجود دارد که در هنگام تعارض نصوص، نص مخالف با مقاصد شریعت باید تأویل شود (قرضاوی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹). به نظر می‌رسد این نگرش، بر پیش‌فرض دانستن منجزیت تمامی نصوص متعارض در مقام عمل بنا شده و مراد از مفهوم «تأویل» در آن هرگونه توجیهی است که بتوان با استفاده از آن، نص مخالف را در شمار احادیث معتبر حفظ نمود.

در این پژوهش از مؤلفه «مقاصد شریعت» فقط در قامت یکی از معیارهای سنجش اخبار متعارض بهره برده می‌شود. نیک هویدا است که در صورت وجود مرجحات مقبول دیگر نیز، بهره از آن‌ها خردپسند خواهد بود. همچنین مباحثی مانند اولویت بهره از مقاصد شریعت در برابر مرجحات دیگر و نیز تراحم آن با سایر مرجحات، نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.

۲. راهکارهای بهره از مقاصد شریعت برای حل تعارض اخبار

در ادامه به تبیین برخی از پرسامدترین روش‌های مبتنی بر کشف مقاصد شریعت برای حل تعارض اخبار پرداخته شده و ذیل هر مورد، نمونه‌ای فقهی درج گردیده است.

۲-۱. حمل بر شرایط زمانی و مکانی

از آن جاکه در برخی احکام، تعیین وسیله برای دست یافتن به هدف، بر عهده خرد آدمی نهاده شده است، بایسته می‌نماید که گستره‌ای از تغییرات وابسته به زمان و مکان در حوزه روش‌ها را برای تحقق اهداف اصلی شارع در نظر داشت. به دیگر سخن، اگر ابزارهای تحقق اهداف تشریع یک حکم در شرایط زمانی و مکانی مختلف متفاوت باشند، لزومی بر پافشاری در بهره از یک ابزار یا روش وجود نخواهد داشت. مرحوم شهید اول در این باره می‌نگارد: «يجوز تغير الأحكام بتغير العادات» (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۱). نگارنده کتاب مجمع الفائدة و البرهان نیز در این باره

می نویسد: «از آن جاکه احکام به اعتبار ویژگی ها، احوال، زمان ها، اشخاص و مکان ها متفاوت اند، نمی توان قانون کلی برای همه این موارد در نظر گرفت» (مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸، ج ۳، ص ۴۳۶). بنابراین، اگر حکم سابق توان برآوردن مصلحت و هدف مورد نظر شارع را نداشته باشد، باید آن را با شرایط و ضوابط مقبولی تغییر داد (نک: شاطبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۶؛ قرضایی، ۱۳۹۲، ص ۷۱). در هنگامه تعارض پاره ای از اخبار می توان از اصل «متغیر بودن ابزارها برای دست یافتن به هدف» بهره برد. نیک هویدا است که فقط بهره از ابزارها و تحقق مصادیقی روا خواهد بود که با استفاده از حکم شرع یا عقل، مشروعیت آن ها اثبات شده باشد.

۱-۱-۲. نمونه فقهی

درباره موضوع احتکار دو دسته روایات وجود دارند:

۱-۱-۱-۲. عموماً و اطلاقات بیانگر حرمت احتکار به نحو فراگیر

ثقة الاسلام کلینی در حدیث معتبری از رسول خدا (ص) نقل می کند: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۶۰). ایشان در هشدار به حکیم بن حزام می فرماید: «إِيَّاكَ أَنْ تَحْتَكِرَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۵۹). در گزارشی دیگر آمده است: «نَهَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَنِ الْحُكْرَةِ فِي الْأَمْصَارِ»^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۴۲۶).

۲-۱-۱-۲. روایات بیانگر انحصار حرمت در مواردی معین

در سوی مقابل، روایاتی موضوع احتکار را در موارد مشخصی تحدید نموده اند. بنگرید:

در حدیث موثق از امام صادق (ع) نقل شده است: «لَيْسَ الْحُكْرَةُ إِلَّا فِي الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ السَّمْنِ»^۳ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۵۶). شیخ صدوق در حدیث موثق از رسول خدا (ص) نقل می کند: «الْحُكْرَةُ فِي سِنَةِ أَشْيَاءَ فِي الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ السَّمْنِ وَ الزَّيْتِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۹). در روایتی از رسول خدا (ص)

۱. آن کس که مایحتاج مردم را به بازار می رساند مرزوق خواهد بود و آن کس که احتکار کند مورد لعن الهی است.

۲. رسول خدا (ص) از احتکار در شهرها نهی نمودند.

۳. احتکار تنها در گندم، جو، خرما، کشمش و روغن است.

نیز آمده است: «الْإِحْتِكَارُ فِي عَشْرَةِ الْبُرِّ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ وَالدَّرَّةِ وَالسَّمْنِ وَالْعَسَلِ وَ الْجُبْنِ وَالْجَوْزِ وَالزَّيْتِ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۲۹۲).

گرچه در این اخبار موارد احتکار تنها به مواد غذایی منحصر شده است، اما در برشمردن آن‌ها اختلاف دیده می‌شود. بر این اساس، شماری از فقیهان موارد احتکار را منحصر در مواد پنج‌گانه گندم، جو، خرما، کشمش و روغن نموده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۷۴؛ ابن‌ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۳۳۶). در دیدگاهی، نمک هم جزو این موارد است (ابن‌حمزه، ۱۴۰۹، ص ۲۶۰) و در دیدگاهی دیگر، روغن زیتون نیز در موارد احتکار قرار گرفته است (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۴۱). برخی هم به نحو عام، موضوع احتکار را خوراکی‌های مورد نیاز انسان دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۰، ص ۶۱۶؛ حلبی، بی‌تا، ص ۳۶۰).

۳-۱-۱-۲. راهکار رفع تعارض اخبار با بهره از مقاصد شریعت

مقتضای صناعت فقهی آن است که روایات دسته دوم مقیداتی دانسته شوند که حکم عمومی حرمت احتکار را محدود به مواردی خاص نموده‌اند. اما با دقت نظر در روایات می‌توان دریافت که این تقیید و تخصیص روا نیست، چراکه شارع هدفی ماورایی و ناپیدا از جعل حکم حرمت برای احتکار در نظر ندارد، بلکه می‌توان هدف از جعل حرمت را به حکم عقل و با بهره از نصوص دریافت. یکی از هدف‌های بنیادین منع احتکار، رفع ضرر از عموم مردم (شمس‌الدین، ۱۴۱۸، ص ۱۴۰؛ عبدالسمیع، ۱۴۲۷، ص ۵۰) و نجات آن‌ها از تنگنای اقتصادی در هنگام بروز سختی‌هاست (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۴۵؛ جناتی، ۱۳۸۵، ص ۶۴). این مفهوم را از عبارت علوی «مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَيْقًا فَاحِشًا وَ شُحًّا قَبِيحًا وَ اخْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَكُّمًا فِي الْبَيَاعَاتِ وَ ذَلِكَ بَابُ مَضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوَلَاةِ قَامَنَّ مِنَ الْإِحْتِكَارِ» (شریف رضی، ۱۴۱۲، ص ۴۳۸) نیز می‌توان دریافت.

از این رو بایسته است که روایات بیانگر تعدادی معین از کالاها را مربوط به شرایط زمانه دانست، به این بیان که در زمان صدور این روایات، نیازمندی جامعه به مواردی مانند خرما، کشمش و روغن به قدری بود که میزان کمی از احتکار این موارد، نظام

۱. احتکار در ده چیز است: گندم، جو، کشمش، ذرت، روغن، عسل، پنیر، گردو و روغن زیتون.

معاش روزمره را مختل می‌ساخت. اما در هر دوره‌ای این نیازها متفاوت خواهند بود. به دیگر سخن، روایات مطلقه بیانگر قضیه‌ای حقیقیه‌اند که در تمام زمان‌ها جریان دارد و روایات حاصره بیانگر قضایای خارجی در عصر صدور بوده‌اند. ضابطه عمومی آن است که هر آنچه را مسلمانان به نحو عمومی به آن نیازمند باشند، احتکار آن حرام است و افزون بر عقوبت الهی، برخورد های حقوقی حکومت اسلامی را در پی خواهد داشت.

۲-۲. عدم انحصارگرایی در اهداف

منحصر نمودن مواد شناخت، روش‌های رسیدن به آن و دلایل حدوث یا بقای یک پدیده، محرومیت از دیگر آفاق شناختی را در پی دارد. به دیگر سخن، اگر در پدید آمدن رخدادی، علل مختلفی تأثیرگذار باشند و تنها یکی از این علل علت تامه این پدیده نمایانده شود، انحصارگرایی در گزینش دلیل رخ می‌نماید (برای مطالعه بیشتر نک: محقق‌گرفمی و گلمکانی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۵). این لغزش را «علت جعلی نوع دوم» نیز نامیده‌اند (خندان، ۱۳۹۸، ص ۷۱). باید توجه داشت در این حالت، علت ناصالحی برای رخ دادن پدیده‌ها تبیین نمی‌شود، بلکه یکی از علت‌ها به عنوان علت تامه برجسته می‌گردد.

اگر این حصرگرایی در اهداف تشریع یک فریضه رخ نماید، سبب انحراف در روند استنباط خواهد شد، چراکه گاهی هدف از تشریع یک حکم، تحقق مصالح گوناگونی است. اگر هدف تشریع به یکی از این مصالح و ثمرات منحصر شود، امکان‌ناپذیری تحقق آن در شرایطی خاص، سبب حکم به عدم وجوب فریضه خواهد شد. از این رو شایسته است پس از کشف هدفی برای تشریع یک فریضه، به پی‌جویی برای کشف سایر اهداف نیز ادامه داد تا بتوان با اطمینان بیشتری به فهم علل تشریع آن فریضه نائل آمد.

۲-۱. نمونه فقهی

در باور مشهور فقیهان، یکی از شرایط استقرار وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر، احتمال اثرگذاری دانسته شده است. با رجوع به روایات می‌توان دریافت که درباره اثرگذار بودن امر و نهی بر مأمور یا منهی، دو دسته از روایات وجود دارند که بر

اساس دسته اول، امر و نهی در هر شرایطی لازم است و بنابر دسته ای دیگر، وجوب این فریضه مشروط به اثرپذیری مخاطب دانسته شده است. روایات را بنگرید:

۲-۱-۲-۱. روایات رهنمون بر بایستگی اقامه فریضه در هر حالت

ثقة الاسلام کلینی به اسناد خویش در حدیث معتبری از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل می‌کند: «وَيْلٌ لِقَوْمٍ لَا يَدِينُونَ اللَّهَ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۸۶). همو در حدیث موثق دیگری از امام رضا (ع) چنین نقل می‌کند: «لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَيْنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيْسْتَ عَمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَائِكُمْ، فَيَذْعُوْ خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۸۴). شیخ طوسی حدیث معتبری را از رسول خدا (ص) به این شکل گزارش می‌کند: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمْ الْبَرَكَاتُ وَ سُلْطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ»^۳ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۸۱).

بر اساس این روایات و اخبار مشابه، برخی بر این باورند که اطلاقات این ادله بیانگر عدم اشتراط شرط تأثیر است (روحانی، ۱۴۲۹، ج ۱۹، ص ۳۳۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۳۶۵) و تنها عقل بر اشتراط تأثیر برای مستقر شدن وجوب این فریضه حکم می‌نماید (برای مطالعه بیشتر نک: نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۳۶۸؛ قربانی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۱۹۰).

۲-۱-۲-۲. روایات رهنمون بر اشتراط اثرگذاری برای استقرار وجوب

ثقة الاسلام کلینی در حدیث موثقی به اسناد خویش از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «وَسُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا؟ فَقَالَ لَا. فَقِيلَ لَهُ وَلِمَ؟ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَىٰ أَيِّ مِنْ أَيِّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ»^۴ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۹۵). تقریب

۱. وای بر قومی که با امر به معروف و نهی از منکر به پروردگار ادای دین نمی‌نمایند!
۲. امر به معروف و نهی از منکر کنید یا این که (اگر نکنید) بدترین افراد بر شما مسلط می‌شوند، به نحوی که دعای نیکان شما اجابت نمی‌گردد.
۳. مردم تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر کنند و در کارهای نیک و پرهیزکاری یاری رسان هم باشند در خیر خواهند بود. اما زمانی که این کارها را انجام ندهند، برکات از آن‌ها گرفته می‌شود و برخی از آنان بر برخی دیگر تسلط می‌یابند و برای آنان یاری‌رسانی در آسمان و زمین نخواهد بود.
۴. درباره امر به معروف و نهی از منکر پرسیدم که آیا بر همگان واجب است؟ فرمود: خیر. عرض کردم برای چه؟ فرمود: تنها بر شخص قدرتمندی که از او اطاعت می‌شود و آگاه به تشخیص معروف از منکر است

استدلال به این روایت را در دو واژه «انّما» و «مطاع» می‌توان جست، به این بیان که امر و نهی تنها در صورت اطاعت‌پذیری مأمور و منهی، واجب خواهد شد، چراکه معمولاً سخن فرد ضعیف اثربخش نیست (قربانی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۱۹۱؛ سیفی، ۱۴۱۵، ص ۵۷).

مرحوم شیخ صدوق به اسناد خویش در روایت موثقه‌ای از مسعدة بن صدقه نقل می‌کند: «سُئِلَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بِقَدْرِ مَعْرِفَتِهِ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يَقْبَلُ مِنْهُ وَإِلَّا فَلَا»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶). از فراز «هو مع ذلك يقبل منه و إلا فلا» می‌توان شرط اثرپذیری شخص نهی‌شونده را به دست آورد.

برخی از فقیهان از این روایات برای اثبات شرطیت تأثیر بهره‌برده‌اند (برای نمونه نک: علامه حلی، ۱۴۳۸، ج ۹، ص ۴۴۳؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۳۸، ج ۷، ص ۵۳۶).

۲-۱-۳. بهره از مقاصد شریعت در جمع میان روایات

نیک هویداست که یکی از اهداف بنیادین امر به معروف و نهی از منکر اثرگذاری بر مأمور یا منهی است، به نحوی که تغییری در کنش‌های رفتاری و گفتاری پیشین وی ایجاد شود. متبادر ظاهری عرفی از در نظر گرفتن شرط تأثیر از منظر فقه‌های باورمند به آن، عبارت است از اثرگذاری بر شخص مأمور و منهی. اما نمی‌توان اثرپذیری مخاطب را یگانه هدف برای تشریع این فریضه دانست. برخی دیگر از اهداف تشریع این فریضه عبارت‌اند از:

الف. بیان موضع فردی: گاهی هدف از دعوت و هشدار، تأثیرگذاری بر طرف مقابل نیست، بلکه تنها بیان دیدگاه در برابر رفتار دیگران مهم است. در روایاتی به نحو عام از بی‌تفاوتی نسبت به منکرات اجتماعی زنهار داده شده است. برای نمونه، در روایتی از امام سجاده (ع)، یکی از انگیزه‌های نهی از منکر از سوی ناهیان،

واجب است و بر شخص ضعیفی که توان تشخیص حق از باطل را ندارد واجب نیست.
۱. از امام صادق (ع) درباره این حدیث نبوی پرسیدم که فرمود: برترین جهاد سخن عدلی است که روبه‌روی سلطان ستمگر گفته شود. حضرت فرمود: معنایش این است که بر اساس آگاهی‌اش امر کند تا از او پذیرفته شود. در غیر این صورت، نیاز به امر نیست.

چنین تبیین شده است: «فَنَحْنُ نَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ لِيَعْلَمَ رَبُّنَا مُخَالَفَتَنَا لَهُمْ وَكَرَاهَتَنَا لِفِعْلِهِمْ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۵۸). امام باقر (ع) می‌فرماید که پروردگار متعال به سبب عدم ابراز انزجار از گناهان توسط نیکوکاران قوم شعیب (ع)، آن‌ها را به همراه اهل معاصی عذاب نمود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۴۶).

ب. جلوگیری از ایجاد بدعت: در فرازی از حدیث صحیحی از امام باقر (ع) درباره اهمیت فریضه امر به معروف آمده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَا جُ الصَّلَاحُ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۸۳). در این فراز، برپایی سایر فرایض اسلامی به برپایی امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده است. عبارت «تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ» نیز معنای عامی دارد که هم درباره ایجاد امنیت اجتماعی آمدوشد به کار می‌رود و هم در معنای ایمن ماندن آموزه‌های دینی از خطر انحراف و فراموشی.

همچنین، سکوت در برابر کج رفتاری دیگران نشانگر متعهد نبودن به دین و اصل اصلاح جامعه است و بر اساس روایت «السُّكُوتُ عِنْدَ الظُّرُورَةِ بِدْعَةٌ» (ابن‌ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹۳)، ساکت بودن در جایی که نیاز به ارشاد و وعظ هست، موجب ایجاد بدعت خواهد بود. شیخ صدوق به اسناد صحیح خویش از امام رضا (ع) نقل می‌کند که فرمود: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يَظْهَرَ عِلْمُهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سَلِبَ نُورُ الْإِيمَانِ»^۳ (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۳).

ج. تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری: از لسان شماری روایات می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین اهداف اقامه این فریضه، تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری امرکنندگان و پرهیز از بی تفاوتی در برابر رفتار سایر افراد است. امام صادق (ع) در دستورالعملی عمومی به تمامی شیعیان نگاشته‌اند: «لِيُعْطِقَنَّ دُؤُوسَ السَّنِّ مِنْكُمْ وَالنَّهْيَ

۱. ما از منکرات نهی می‌کنیم تا پروردگاران بدانند که با این کارها مخالفیم و از رفتار آنان بیزاریم.

۲. امر به معروف و نهی از منکر راه پیامبران و روش صالحان و فریضه‌ای سترگ است که به وسیله آن فرائض اقامه می‌شوند و راه‌ها ایمن می‌گردند.

۳. هنگامی که بدعت‌ها آشکار شدند بر عهده عالم است که دانشش را بازگو نماید. در غیر این صورت، نور ایمان از او سلب خواهد شد.

عَلَى ذَوَى الْجَهْلِ وَ طُلَّابِ الرَّئَاسَةِ أَوْ لُتُصِيبَنَّكُمْ لَعْنَتِي أَجْمَعِينَ»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵، ص ۳۷۸). در این روایت، همه شیعیان در برابر افراد ناآگاه و زیاده‌خواه مسئول‌اند و پایبند نبودن به این مسئولیت، مستوجب لعن دانسته شده است. ایشان بی تفاوتی نسبت به برپایی امور دینی را موجب خروج از جرگه دین‌داران دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۰). در روایتی از امام سجاد (ع) نیز چنین می‌خوانیم: «لَا يَجِلُّ لِعَيْنِ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ يُغْضَى فَتُظَرَفُ حَتَّى تُغَيَّرَ»^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۲۶).

در نظر گرفتن اهداف پیش‌گفته برای این فریضه موجب می‌شود که اثرپذیری مخاطب، یگانه عامل سوق‌دهنده به ادای فریضه امر به معروف و نهی از منکر دانسته نشود. فهم اهداف دیگری برای انجام این وظیفه، حکم نمودن به اشتراط وجوب بر اثرگذاری بر مخاطب را نااستوار می‌نماید. بر این اساس، چنین شرطی را نمی‌توان شرطی فراگیر برای استقرار وجوب این فریضه دانست.

۲-۳. دخیل دانستن مقاصد آموزه‌های اخلاقی در روند استنباط فقهی

بخشی از آموزه‌های اسلامی در بردارنده رهنمودهای اخلاقی‌اند. اخلاق مجموعه‌ای از قواعد است که پیروی از آن‌ها برای رسیدن به کمال لازم می‌نماید. آیاتی از قرآن مجید نیز ریشه فهم کلیت نیکی‌ها و پلشتی‌ها را فطرت آدمی می‌داند (شمس/۸؛ بلد/۱۰). هدف از دانش اخلاق، نیکو کردن افعال اختیاری انسان و رساندن او به سعادت و کمال جاودانه است (نراقی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۵ و ۵۸ و ۷۴). از دیگر سو، موضوع دانش فقه رفتارهای مکلف است و موضوع علم اخلاق رفتار بایسته انسانی. بر این اساس، متعلق هر دو دانش کنش‌های اختیاری آدمی است.

ریشه داشتن آموزه‌های اخلاقی در فطرت آدمی سبب می‌شود که شماری از اصول اخلاقی از نظر ساختار و نحوه دست‌یافتن به آن فضیلت خاص، در دوره‌های متفاوت زمانی و مکانی یکسان باشند. این دسته از احکام اخلاقی قواعدی ثابت و تغییرناپذیرند. احکامی که بر اساس پایبندی به عدل و دوری از

۱. باید افراد صاحب تجربه و خرد به بی‌خردان و طالبان ریاست توجه کنند وگرنه لعنت من بر تمامی شما نثار می‌گردد.

۲. بر هیچ چشم مؤمنی روا نیست که ببیند معصیت خدا می‌شود و از آن روی برنگرداند تا آن کار تغییر کند.

ظلم شکل گرفته‌اند، نمونه‌ای از این‌گونه احکام‌اند. وجود معیارهای اخلاقی در پاره‌ای روایات مورد استفاده در نظام فقهی، نمایانگر نقش اخلاق در قامت سنجه‌ای برای صدور حکم فقهی است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۶۸ و ۶۷۰؛ ج ۴، ص ۱۴۲؛ ج ۵، ص ۱۰۹). بر اساس فرمایش نبوی «بُعِثْتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۷۲) هدف از تمامی آموزه‌های انبیا رسانیدن انسان به کمال است و از آن جاکه کمال را اخلاق تبیین می‌کند، پس احکام فقهی در پرتو اخلاق قرار می‌گیرند و در هنگام تعارض قطعی حکم فقهی با غایت اخلاقی، اهمیت غایت سبب بازنگری در حکم فقهی خواهد شد (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰). یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌نویسد: «أما الفقه فيحرص على رعاية الفضيلة والمثل العليا والأخلاق القويمة، فتشريع العبادات من أجل تطهير النفس وتركيتها وإبعادها عن المنكرات» (زحیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷).

برخی از فقیهان مقاصدگرا با تقسیم‌بندی مقاصد شریعت به ضروریات، حاجیات و تحسینیات، آموزه‌های اخلاقی را در زمره تحسینیات برشمرده‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ شاطبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹). اما حق این است که آموزه‌های اخلاقی را تنها نمی‌توان امور مستحسنی شمرد که عمل به آن‌ها ضرورتی نداشته باشد. بر این اساس، اکتفا کردن به مقاصد آموزه‌های فقهی سبب می‌شود که دیدگاهی جامع که برآمده از تمام آموزه‌های اسلامی باشد، به کف نیاید. از این رو بایسته می‌نماید از اهداف تبیین سایر آموزه‌های دینی در حوزه‌هایی چون اخلاق و عقاید نیز در روند استنباط بهره برد. نیک هویدا است که نمی‌توان اهداف دین در دو حوزه اعتقادات و اخلاق را در شمار مقاصد شریعت، به معنای مصالح تشریعیات، برشمرد، اما ملاک اصلی از فهم مقاصد شریعت، یعنی دریافتن هدف، در این موارد هم وجود دارد. از این رو با تعبیری مسامحی، اهداف آموزه‌های اخلاقی را نیز می‌توان در زمره مقاصد شریعت نشانند.

۲-۱-۳. نمونه فقهی

بر اساس شماری از روایات، اعتراف‌گیری از متهمی که هنوز جرم او به اثبات نرسیده، جایز دانسته شده است. در سوی مقابل، روایاتی وجود دارند که چنین

اقراری از متهم را در شرایط تحمیلی غیرنافذ می‌دانند. فقیهانی بر اساس روایات دسته اول، حکم به جواز داده و فقیهانی دیگر، مدلول روایات دسته دوم را مقدم دانسته‌اند. روایات دو دسته را بنگرید:

۲-۱-۳-۱. روایات بیانگر جواز اخذ اقرار از متهم

محمد بن یعقوب کلینی به اسناد خویش در سند صحیحی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: دختر جوان خدمتگزاری را نزد عمر بن خطاب حاضر نمودند و شاهدانی بر عمل ناپسند آن دختر گواهی دادند. خلیفه دوم که از قضاوت در این باره درمانده شده بود، به حضرت علی (ع) رجوع نمود. بنابر این گزارش، حضرت یکی از شهود را فراخواند و فرمود: «تَعْرِيفِي أَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ هَذَا سَنِيٌّ.... وَ أَعْطَيْتُهَا الْأَمَانَ وَ إِنَّ لَمْ تَصْدُقِيَنِ لَأَمْلَأَنَّ السَّيْفَ مِنْكَ»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۶۸۶). بر اساس این عبارات، حضرت امیر (ع) به ظاهر با تهدید و تخویف، شاهد را وادار به اقرار نمود.

بنابر روایت معتبر دیگری به نقل از ثقة الاسلام کلینی، مردی به همراه عده‌ای به سفر رفت، ولی همراهانش در هنگام بازگشت، مدعی شدند که وی در حالی مُرد که مالی بر جای نگذاشته بود. پسر این مرد مدعی شد که پدرش اموال فراوانی به همراه داشته است. وقتی ماجرا به نظر مبارک حضرت امیر (ع) رسید، دستور داد تا همه آن همراهان را به نحوی حاضر کنند که سرهایشان پوشیده و از هم جدا باشند. در این حالت، شروع به بازجویی از نفر اول نمود. بنابر ادامه این گزارش، حضرت علی (ع) دستور داد تا اطرافیان پس از شنیدن پاسخ هر پرسش، تکبیر بفرستند. نفرات بعدی به گمان این که نفر اول به قتل اعتراف نموده است، خود زبان به اقرار گشودند و از قتل مرد همراهشان خبر دادند (نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۶؛ ص ۵۳۷-۵۴۰). در این روایت، از ظاهر فرازهایی مانند «فَرَّقُوهُمْ وَ غَطَّوْا رُؤُوسَهُمْ»؛ «وَأَقِيمَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَى أُسْطُوَانَةٍ مِنْ أَسَاطِينِ الْمَسْجِدِ رُؤُوسَهُمْ مُغَطَّاءَ بِثِيَابِهِمْ» و «فَأَمَرَ أَنْ يُعْطَى رَأْسُهُ وَ يُنْطَلَقَ بِهِ إِلَى السَّجْنِ» می‌توان دریافت که افراد به هنگام بازجویی، در حالت طبیعی و آزاد قرار نداشتند.

با توجه به این روایات، برخی معتقدند که از قضاوت‌های پیش‌گفته، جواز به کار

۱. مرا می‌شناسی، من علی بن ابی طالب هستم و این شمشیر من است... به تو امان می‌دهم تا قضیه را تصدیق کنی، وگرنه با شمشیرم تو را تنبیه می‌کنم.

گرفتن همه نیروها حتی ترس و تهدید برای یافتن حقیقت، حتی در صورت وجود کمترین احتمال ارتکاب جرم هم به دست می‌آید (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۹۱؛ سند، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۵۱).

۲-۱-۳-۲. روایات بیانگر عدم اعتبار اقرار در حالت فشار

مرحوم کلینی حدیث صحیحی را چنین نقل می‌کند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ سَرَقَ سَرِقَةً، فَكَابَرَ عَنْهَا، فَضْرِبَ، فَجَاءَ بِهَا بِعَيْنِهَا: هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَطْعُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَ لَكِنْ لَوْ اعْتَرَفَ وَلَمْ يَجِئْ بِالسَّرِقَةِ، لَمْ تُقَطَّعْ يَدُهُ، لِأَنَّهُ اعْتَرَفَ عَلَى الْعَذَابِ»^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۱۴۳-۱۴۴). تعلیل مندرج در عبارت پایانی این روایت، نشانگر حکمتی عام است که اختصاصی به باب سرقت ندارد و رهنمون بر بی‌اثر بودن هر گونه اقرار در حال عذاب است.

ثقة الاسلام کلینی روایتی را با اسناد خویش چنین نقل می‌کند: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ بُنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ أَقَرَّ عِنْدَ تَجْرِيدٍ أَوْ تَخْوِيفٍ أَوْ خُبْسٍ أَوْ تَهْدِيدٍ فَلَا حَدَّ عَلَيْهِ»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۲۴۴). گرچه سند این حدیث، ضعیف ارزیابی شده است، اما مشهور به آن عمل نموده‌اند.

۲-۱-۳-۲. روشی جمع روایات با بهره از هدف تشریع

قرآن کریم آشکارا در آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء / ۸۰) از کرامت انسانی سخن گفته است. از دلالت التزامی این آیه، حرمت تعدی به آدمی به گونه‌ای مطلق برکشیده می‌شود (نک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۱۱۳). همچنین، حرمت تعدی به آبروی انسان را از روایات نبوی ذیل می‌توان فهمید: «الْمُؤْمِنُ حَرَامٌ كُلُّهُ عِرْضُهُ وَ مَالُهُ وَ دَمُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳،

۱. از امام صادق (ع) درباره مردی پرسیدم که سرقت کرده است، ولی آن را انکار می‌کند. پس زده می‌شود تا مال مسروقه را حاضر سازد. آیا قطع عضو او جایز است؟ امام فرمود: اگر کالا را حاضر کند، بله. ولی اگر فقط اعتراف کند و کالا را نیاورد، دستش قطع نمی‌شود، چرا که اعتراف او ناشی از تعذیب بوده است.

۲. امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: هر که در اثر برهنگی، ترس، حبس و تهدید اقرار کند، حد بر او جاری نمی‌شود.

ج ۷۴، ص ۱۶۰؛ «إِنَّ أَرْبَى الرِّبَا عِزُّ الرُّجُلِ الْمُسْلِمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۲۲) و «مَنْ رَدَّ عَنْ عِزِّ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ كُتِبَ لَهُ الْجَنَّةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۴۷). عظمت حق مؤمن در پیشگاه الهی تا بدانجاست که جز با دلیل قاطع، صدمه زدن به او جایز نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۹). ارتکاب شدیدترین جنایت‌ها هم مانع از محفوظ بودن حق دادرسی عادلانه و مجازات شدن با رعایت کرامت انسانی نخواهد بود. بر اساس اصل رعایت کرامت انسانی و وجوب احترام به او، قرار دادن فرد متهم در شرایطی که احترام وی پاس داشته نشود، عملی نارواست و اثراتی فقهی بر اقرار وی در چنین شرایطی مترتب نخواهد بود.

۲-۴. حمل روایات خاص بر بیان اغلیت

شماری از اخبار را می‌توان دریافت که در آن‌ها در موضوعی واحد حکمی عمومی بیان شده و در اخبار دیگری از همان موضوع، مصادیق مشخصی برای آن‌ها تعیین گردیده‌ست. مقتضای صناعت فقهی در این موارد آن است که حکم عمومی با بهره از موارد خاص، تخصیص یا تقیید پذیرد. از سوی دیگر، این احتمال وجود دارد که بیان موارد خاص تنها از باب نمونه بوده و عمومیت حکم به جای خود باقی باشد. به دیگر سخن، پرسش اصلی در این موارد آن است که آیا روند تخصیص یا تقیید در همه موارد روا خواهد بود یا خیر؟ به نظر می‌رسد در مواردی که بتوان هدف شارع از جعل حکم را به دست آورد، تخصیص حکم با موارد خاص امری لزومی نباشد، به این بیان که موارد خاص، تنها بیانگر مصادیق غالبی از موضوع حکم عام خواهند بود. در ادامه با یادکرد نمونه‌ای، به تشریح بیشتر این روند پرداخته می‌شود.

۲-۴-۱. نمونه فقهی

درباره موضوع «پرداخت هزینه‌های درمانی زوجه در قامت یکی از نفقات»، به دو دسته از روایات می‌توان استناد نمود که در ظاهر متعارض می‌نمایند. بنگرید:

۲-۴-۱-۱. روایات رهنمون بر انحصار

شیخ صدوق به اسناد خویش حدیث موثق را از اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) به شکل ذیل نقل می‌نماید: «حَقُّ الْمَرْأَةِ عَلَى رَوْحِهَا قَالَ يُشْبِعُ بَطْنَهَا وَ يَكْسُو

جُنَّتْهَا وَإِنْ جَهَلْتُ عَقَرُ لَهَا»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۰).

ثقة الاسلام کلینی نیز حدیث صحیحی را از جمیل بن دراج به شکل ذیل گزارش می‌کند: «لَا يُجْبَرُ الرَّجُلُ إِلَّا عَلَى نَفَقَةِ الْأَبْوَيْنِ وَالْوَلَدِ قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ قُلْتُ لِحَمِيلٍ وَالْمَرْأَةُ؟ قَالَ قَدْ رَوَى عَنْ عَثْبَسَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِذَا كَسَاهَا مَا يُوَارِي عَوْرَتَهَا وَبُطْعِمَهَا مَا يُقِيمُ صَلْبَهَا أَقَامَتْ مَعَهُ وَإِلَّا طَلَّقَهَا»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۱، ص ۱۷۷).

برخی از فقیهان با استناد به این روایات بر این باورند که میزان واجب نفقه، طعام و پوشش است (برای نمونه نک: اراکی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۶۲-۵۶۳).

۲-۴-۲. روایات بیانگر عمومیت

شیخ طوسی به اسناد خود در حدیث صحیحی پرسش شهاب بن عبد ربّه و پاسخ امام صادق (ع) به وی را چنین نقل می‌نماید: «قُلْتُ لَهُ: مَا حَقُّ الْمَرْأَةِ عَلَى رَوْجِهَا؟ قَالَ (ع): يَسُدُّ جَوْعَتَهَا وَيَسْتُرُ عَوْرَتَهَا وَلَا يَقْبَحُ لَهَا وَجْهَهَا، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَ اللَّهِ أَدَّى إِلَيْهَا حَقَّهَا. قُلْتُ: فَالذُّهْنُ. قَالَ: غِبًّا يَوْمًا وَيَوْمًا لَا. قَالَ: قُلْتُ: فَاللَّحْمُ. قَالَ: فِي كُلِّ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مَرَّةً فِي الشَّهْرِ عَشْرَ مَرَّاتٍ لَا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ. قُلْتُ: فَالضَّبْغُ. قَالَ: فِي كُلِّ سَنَةِ أَشْهُرٍ وَيَكْسُوها فِي كُلِّ سَنَةٍ أَرْبَعَةَ أَثْوَابٍ ثَوْبَيْنِ لِلشَّتَاءِ وَثَوْبَيْنِ لِلصَّيْفِ وَلَا يَتَّبِعِي أَنْ تُقْفِرَ بَيْنَكَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: الْخَلَّ وَالزَّيْتِ وَدُهْنِ الرَّأْسِ، وَقَوْنَهُنَّ بِالْمَدِّ فَإِنِّي أَقُوْتُ عِيَالِي بِالْمَدِّ وَلَيَقْدَرُ كُلُّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ قُوَّتُهُ فَإِنْ شَاءَ أَكَلَهُ وَإِنْ شَاءَ وَهَبَهُ وَإِنْ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَلَا يَكُونُ فَكَيْهَةً عَامَةً إِلَّا أَطْعَمَ عِيَالَهُ مِنْهَا وَلَا يَدَعُ أَنْ يَكُونَ لِلْعَيْدَيْنِ مِنْ عِيْدِهِمْ فَضْلًا مِنَ الطَّعَامِ أَنْ يُبَيِّلَهُمْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا لَا يُبَيِّلُهُمْ فِي سَائِرِ الْأَيَّامِ» (طوسی، ۱۴۰۷، الف، ج ۷، ص ۴۵۷-۴۵۸). در این روایت مواردی چون روغن برای مو، گوشت، میوه، سرکه، روغن زیتون و البسه مناسب فصل، در شمار وظایف مرد برشمرده شده‌اند.

۱. حق زن بر مرد آن است که تنش را بپوشاند و شکمش را سیر سازد و اگر خطایی کرد او را ببخشد.
۲. مرد به جز پرداخت نفقه ابوی و فرزند خویش اجبار نمی‌شود. ابن ابی عمیر گوید: از جمیل پرسیدم: پس همسرش چه؟ از امام صادق (ع) نقل کرد، هنگامی که مرد بدن زن را با لباس بپوشاند و غذای او را فراهم آورد، باید زن با او زندگی کند، وگرنه میان آن دو جدایی افکنده می‌شود.

۲-۴-۱-۳. بهره از مقاصد تشریع نفقه برای رفع تعارض این اخبار

از شماری از احادیث می‌توان ضوابطی فراگیر برای پرداخت نفقه را دریافت. بنگرید: شیخ صدوق به اسناد خویش در حدیث صحیحی از ابوبصیر نقل می‌کند که امام باقر (ع) فرمود: «مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ امْرَأَةٌ فَلَمْ يَكْسُهَا مَا يُؤَارِي عَوْرَتَهَا وَ يُطْعِمَهَا مَا يُقِيمُ صَلْبَهَا كَانَ حَقًّا عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ص ۴۴۱).

شیخ الاسلام کلینی حدیث صحیحی را از جمیل بن دراج به شکل ذیل گزارش می‌کند: «لَا يُجْزَى الرَّجُلُ إِلَّا عَلَى نَفَقَةِ الْأَبْوَيْنِ وَالْوَلَدِ... إِذَا كَسَاهَا مَا يُؤَارِي عَوْرَتَهَا وَ يُطْعِمَهَا مَا يُقِيمُ صَلْبَهَا أَقَامَتْ مَعَهُ وَإِلَّا طَلَّقَهَا»^۲ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

دو عبارت «ما یقیم ظهرها» و «ما یقیم صلبها» در این روایات، حد پرداخت نفقه را بیان نموده‌اند. فقیهانی، دو عبارت «اقامه ظهر» و «اقامه صلب» در این روایات را تعبیری کنایی دانسته‌اند که به معنای رفع تمامی نیازهای همسر است (نک: بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۵، ص ۱۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۳، ج ۳۱، ص ۳۳۰؛ سبجانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۵۰۵). یکی از مصادیق «ما»ی موصول در این روایات، درمان بیماری‌های صعب‌العلاج است. به دیگر سخن، هر آنچه برای پایدار ماندن معیشت زن مورد نیاز است (سند، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۹۵)، در شمار نفقات قرار می‌گیرد. از این رو می‌توان پرداخت هزینه هر گونه درمان را از مصادیق مفهوم «قوام بخشی» ارزیابی نمود. همچنین سرپرستی مرد بر عیالش که از شماری دیگر از روایات به دست می‌آید (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۲۳۰-۲۳۳)، نیز اقتضا دارد تا نیازمندی‌های عائله مخصوصاً نیازهای مربوط به حفظ الصحة آن‌ها را برآورده سازد.

با بررسی این ادله می‌توان دریافت که هدف از تشریع نفقه، حمایت مرد از زوجه خویش در امور اقتصادی است. این هدف بنابر افراد مختلف، محیط پیرامونی و دوره‌های زمانی، با مصادیق گوناگونی محقق می‌شود. نیازهای غالبی زنان برای زیست همان تأمین خوراک، پوشاک و مسکن است، اما نمی‌توان نیازهای زن را در

۱. اگر مردی که همسری دارد و او را با لباس نمی‌پوشاند و چنان اطعامش نمی‌کند که صلب او قوام یابد، امام می‌تواند بین آن دو جدایی برقرار کند.

۲. مرد جز بر نفقه ابوبن و فرزندش اجبار نمی‌شود... در مورد همسرش باید او را با لباس مناسب بپوشاند و اطعامش نماید تا صلبش قوام یابد. در غیر این صورت، زن (از طرف امام) طلاق داده می‌شود.

همین موارد منحصر دانست. یادکرد این موارد در روایات تنها از باب ذکر نمونه‌های غالب بوده است و این یادکرد، نافی مواردی که ذیل عنوان عمومی «نیازهای واقعی زن» قرار می‌گیرند نیست.

۲-۵. توجه به اصول بنیادین حفظ شخصیت انسانی

یکی از اهداف شریعت حفظ حیات و شخصیت آدمی به نحوی شرافتمندانه است. نیک هویداست که بخشی از حیات مناسب آدمی در گرو تأمین نیازهای زیستی اوست. اما بخشی دیگر مربوط به حفظ شخصیت انسانی اوست. اندیشورانی که از مفهوم «حفظ عرض» به عنوان یکی از مقاصد تشریع سخن گفته (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۷۴) به این بخش از شخصیت آدمی توجهی شایان داشته‌اند. ناروا نیست که گفته شود شخصیت انسانی با حفظ کرامت او محقق خواهد شد. بر اساس تعریف برگزیده این نوشتار از مقاصد شریعت، حفظ کرامت انسانی یکی از اهدافی است که در زمره حقوق آدمی قرار دارد و شریعت اسلامی از طریق حفظ آبرو به دنبال آن است.

مستند بنیادین اصل کرامت در اسلام آیه ذیل است: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۰). تعبیر «بنی آدم» در این آیه ناظر به جنس انسان و واقعیت وجودی اوست. بر این اساس، آیه در مقام اخبار از گونه‌ای شرافت موهبتی به نوع آدمی است که از ابتدای تولد تا پایان زیست مادی و بلکه حیات اخروی وجود دارد. بنابراین، انسانیت انسان برای پروردگار چنان پرمایه است که این ارجمندی را ویژه او گرداند. از دیگر سو، این کرامت بدون هیچ قیدی بیان شده است و بیانگر گستردگی آن در هر گونه جنس، نژاد و عقیده می‌گردد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۱۸۰). بر این اساس، می‌توان کرامت داشتن را حقی انسانی برشمرد. ارسال رُسل و تشریع ادیان در راستای تحقق همین حق قابل ارزیابی است، چراکه نتیجه هدایت یافتن آدمی، بهره‌مندسازی وی از کرامت خواهد بود. در فلسفه فقه اسلامی، حکمت تکلیف به آموزه‌های دینی بدان جهت است که انجام این تکالیف سبب تحقق کرامت انسانی از سویی و حفظ سلامت اجتماع و پایداری مصالح آن از

سویی دیگر است.

در آیین اسلام گرچه کرامت انسانی حقی مستقل شمرده نمی‌شود، اما مبنای بسیاری از حقوق آدمیان در فقه اسلامی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۷۰). پیرنگ توجه به کرامت انسانی را در عرصه‌های گوناگون از آموزه‌های اسلامی مانند آفرینش آدمی، تعاملات اجتماعی، اقدام‌های اقتصادی و حقوق سیاسی می‌توان یافت. توجه دانش فقه به کرامت انسانی بن‌مایه شمار قابل توجهی از احکام فقهی است. برای نمونه، موارد ذیل به سبب مخالفت با اصل کرامت انسانی، دارای حکم حرمت شده‌اند: شکنجه متهم برای اقرار گرفتن از وی (مظاهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۶۶)؛ بی‌احترامی به اهل‌کتابی که در پناه دولت اسلامی زندگی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۱۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۷)؛ تعزیری که سبب هتک حرمت شود. توجه به گوهر کرامت انسانی دست‌مایه کنار نهادن حکمی می‌شود که با کرامت انسانی سازگار نیست و در تراحم با حکمی دیگر قرار دارد (ایازی، ۱۴۰۰، ص ۵۶).

۲-۵-۱. نمونه فقهی

درباره موضوع مباشرت جنسی با زوجه صغیره که سبب افضای او شود، دو دسته روایات ذیل وجود دارند:

شیخ صدوق در روایت صحیح‌ه‌ای از حمران بن اعین از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند: «سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً بَكْرًا لَمْ تُدْرِكْ فَلَمَّا دَخَلَ بِهَا افْتَضَّهَا فَأَفْضَاهَا. فَقَالَ: إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا حِينَ دَخَلَ بِهَا وَ لَهَا تِسْعُ سِنِينَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَمْ تَبْلُغْ تِسْعَ سِنِينَ أَوْ كَانَ لَهَا أَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ بِقَلِيلٍ حِينَ دَخَلَ بِهَا فَافْتَضَّهَا فَإِنَّهُ قَدْ أَفْسَدَهَا وَ عَطَّلَهَا عَلَى الْأَزْوَاجِ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُعَرِّمَهُ دَيْتَهَا وَإِنْ أَمْسَكَهَا وَ لَمْ يُطْلَقْهَا حَتَّى تَمُوتَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ»^۱ (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۳۲). بر اساس عبارت ابتدایی این روایت، اگر زوج با انجام مباشرت با زوجه صغیره سبب افضاء او شود، ملزم به پرداخت دیه خواهد بود. اما

۱. درباره مردی که با دخترکی باکره ازدواج کرده است پرسیدم که اگر او را افضا کند حکمش چیست؟ فرمود: اگر دختر نه سال داشته باشد، چیزی بر او نیست و اگر به نه سالگی نرسیده، او را فاسد ساخته و از مردان بازداشته است. در این حالت بر امام است که دیه او را بگیرد و اگر مرد خودداری نمود و او را تا زمان مرگ طلاق نداد، چیزی بر او نیست.

اگر بنا دارد با زوجه زندگی کند و او را طلاق نمی‌دهد، پرداخت دیه بر او واجب نخواهد بود.

در سوی مقابل، شیخ صدوق به اسناد صحیح خویش از حلبی از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند: «إِنَّ مَنْ دَخَلَ بِامْرَأَةٍ قَبْلَ أَنْ تَبْلُغَ تِسْعَ سِنِينَ فَأَصَابَهَا عَيْبٌ فَهُوَ ضَامِنٌ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۱۳). احادیث مشابهی نیز وجود دارد که به نحو مطلق بر لزوم پرداخت دیه توسط زوج دلالت دارند (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۰-۴۱۱).

با وجود این که سند حدیث نخست، صحیحه ارزیابی می‌شود، اما فقیهان از عبارت پایانی آن اعراض نموده و بر اساس آن فتوا نداده‌اند (نک: حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۹۳؛ موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۱۵۰). به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل اعراض از این روایت، مخالفت آن با یکی از مقاصد شریعت یعنی محترم بودن شخصیت افراد است. موافقت با ظاهر این روایت سبب خواهد شد که خشونت جنسی نسبت به زوجه، خصوصاً زوجه نابالغ، به بهانه پایدار کردن رابطه زوجیت و پذیرش آثار ناشی از عیب حاصل از خشونت از سوی زوجه روا باشد. ناسازگاری این نتیجه با یکی از مقاصد شریعت، سبب رویگردانی از حجیت آن خواهد شد.

بر اساس آنچه تاکنون یاد شد، نویسنده متواضعانه اذعان می‌دارد که در این پژوهش به تمامی مواردی که می‌توان با توجه به درک مقاصد شریعت، راهی برای رفع تعارض اخبار یافت، اشاره نشده است، اما تلاش شده پرسامدترین آن‌ها در حد یک مقاله، معرفی و تبیین شوند. بررسی حالات دیگری مانند حمل روایات مخالف با مقاصد شریعت بر مواردی چون قدر جامع از بیان مصادیق، حمل بر عناوین ثانویه، وجود جعل عمدی برای کاستن از مقام معصومان (ع) و نیز حمل بر موارد کم‌اهمیت‌تر، نیاز به پژوهش‌های مستقل دیگری دارد که امید است محققان سخت‌کوش به تحقق آن همت گمارند.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت، موارد ذیل را می‌توان دستاوردهای نوشتار حاضر به شمار آورد:

از مجموعه آموزه‌های دینی می‌توان هدفی فراگیر با عنوان «کسب معرفت و مسئول بودن در عمل به آن» را به دست آورد. به دیگر سخن، دین به دنبال تربیت انسانی است که از تکالیف و حقوق خویش آگاه باشد و در راه تحقق آن‌ها بکوشد. با این تعریف، تمام اهدافی که در قامت مقاصد شریعت معرفی شده‌اند را می‌توان اهدافی دانست که سبب تحقق این هدف پیشران می‌گردند.

به حکم خرد، در بهره از هر روش مقبولی برای کشف میزان اعتبار اخبار، می‌توان از کشف مقاصد شریعت در راستای فهم احادیث، نقد آن‌ها و رفع تعارض اخبار استفاده کرد. در این حالت، مرجوحیت خبر تنها زمانی به کف می‌آید که مخالف با تحقق یکی از مقاصد شریعت باشد یا در هنگام تعارض با هدفی مهم‌تر، اهمیت کمتری داشته باشد.

با کشف مقاصد شریعت می‌توان دریافت که شماری از اخبار تنها مربوط به موضوعاتی‌اند که در زمان و مکان خاصی تعریف شده‌اند و نمی‌توان حکم آن‌ها را به تمامی شرایط تسری داد. همچنین شماری دیگر تنها بیان موارد غالبی از مفهومی کلی بوده‌اند. در این موارد برای زدودن تعارض اخبار، می‌توان با بهره از کشف مقاصد، به دو نکته پیش‌گفته دست یافت.

هدف از تشریع برخی از احکام را نمی‌توان در مواردی خاص منحصر دانست. در شماری از احکام، چندین هدف از تشریع آن‌ها در نظر گرفته می‌شود. کشف این اهداف می‌تواند از آسیب‌های انحصارگرایی منفی در اهداف تشریع بکاهد. توجه داشتن به تحقق آموزه‌های اخلاقی در قامت یکی از موارد اهداف بعثت انبیا سپهری را در روند استنباط می‌گشاید که سبب عدم اکتفا به نصوص فقهی و اهداف آن‌ها در تشریع می‌شود.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن‌ابی‌جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه، قم: دار سید الشهداء.
۳. ابن‌ادریس، محمد بن احمد. (۱۳۸۷ش). موسوعة ابن‌ادریس الحلّی. قم: دلیل‌ما.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا (ع). تهران: نشر جهان.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن حمزه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الوسيلة إلى نيل الفضيله. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۸. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۹. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۷ق). مقاصد الشريعة الاسلامیه. تونس: دار سُخنون للنشر و التوزیع.
۱۰. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۱. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۳ق). رسالتان فی الإرث و نفقة الزوجه. قم: بی نا.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول. قم: دار الفکر.
۱۴. ایازی، سید محمد علی. (۱۴۰۰ش). کرامت انسانی به مثابه قاعده ای فقهی. تهران: سراپی.
۱۵. بحرانی، یوسف. (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: اسلامی.
۱۶. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۵ش). فقه و زمان. قم: مؤسسه فرهنگی احیاء گران اندیشه دینی.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: آل البيت (ع).
۱۸. حلبی، تقی بن نجم. (بی تا). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علی (ع).
۱۹. خامنه ای، سید علی. (۱۳۹۶ش). بیان قرآن (تفسیر سوره براءت). تهران: انقلاب اسلامی.
۲۰. خندان، علی اصغر. (۱۳۹۹ش). مغالطات. قم: بوستان کتاب.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). محاضرات فی أصول الفقه، (تقریر محمد اسحاق فیاض). قم: دار الهادی.
۲۲. ربانی، محمد حسن. (۱۴۰۱ش). اصول نقد الحدیث. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۳. روحانی، سید محمد صادق. (۱۴۲۹ق). فقه الصادق (ع). قم: منشورات الاجتهاد.
۲۴. زحیلی، وهبه. (بی تا). الفقه الإسلامی و أدلتها. بیروت: دار الفکر.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳ش). أصول الفقه المقارن فیما لا نص فیهِ. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۹ق). رسائل فقهیه. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۷. سند، محمد. (۱۴۲۹ق). سند العروة الوثقی (النکاح). قم: باقیات.
۲۸. سیفی، علی اکبر. (۱۴۱۵ق). دلیل تحریر الوسيله (کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر). قم: اسلامی.
۲۹. شبیری زنجانی، سید موسی. (بی تا). کتاب الصوم. قم: دفتر مؤلف.

۳۰. شریف رضی، محمد بن علی. (۱۴۱۲ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.
۳۱. شمس‌الدین، محمد مهدی. (۱۴۱۸ق). الاحتکار فی الشریعة الإسلامیه. بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
۳۲. شوشتری، مهدی. (۱۳۹۵ش). مقاصد شریعت از منظر فقه امامیه. قم: دار الفکر.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی. (بی‌تا). القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیه. قم: کتابفروشی مفید.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ق). موسوعة الشهيد الأول. قم: مرکز علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیه.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی.
۳۷. صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۵ش). حق، حکم و تکلیف. قم: بوستان کتاب.
۳۸. صنفور، محمد. (۱۴۲۸ق). المعجم الأصولی. قم: منشورات الطیار.
۳۹. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید. (۱۴۱۷ق). مصباح المنهاج (الطهارة). بیروت: مؤسسة المنار.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتاب العربی.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. عبدالسمیع، أسامة السید. (۱۴۲۷ق). الاحتکار فی میزان الشریعة الإسلامیه. اسکندریه: دار الجامعة الجديدة.
۴۴. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفرق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۸ق). تذکرة الفقهاء. بیروت: مؤسسة آل البيت (ع).
۴۶. علوانی، طه جابر. (۱۳۸۸ش). مقاصد الشریعه، (ترجمه ابوالقاسم حسینی (زرفا)). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸ش). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۲ش). آیات الأحکام. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی.
۴۹. فضل‌الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۵۰. قربانی، زین‌العابدین. (۱۳۹۱ش). تفسیر جامع آیات الاحکام. قم: دار الحدیث.
۵۱. قرضاوی، یوسف. (۱۳۹۲ش). دراسة فی فقه المقاصد الشریعة بین المقاصد الكلية و النصوص الجزئية، (ترجمه محمد آزاد شافعی و سید رضا اسعدی). تهران: احسان.

۵۲. قرضاوی، یوسف. (۱۹۹۹م). مقاصد القرآن. بیروت: دار الشروق.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۵۴. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۵ش). مبانی حقوق عمومی. تهران: میزان.
۵۵. کاشف الغطاء، علی. (۱۴۰۸ق). مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني. نجف: مطبعة الآداب.
۵۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۷. محقق گریمی، البرز؛ گلمکانی، رامین. (۱۴۰۲ش). پاسخ‌گویی معصومان (ع) به شبهات، با بهره‌گیری از روش کشف مغالطات. مطالعات شبهه‌پژوهی، (۱)، ۹۶-۱۲۴.
۵۸. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۹. مظاہری، حسین. (۱۳۸۶ش). عوائد القواعد الفقہیہ. اصفهان: مؤسسه الزهراء (س).
۶۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامی.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷ش). أنوار الفقاهة. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
۶۲. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۳. موسوی خوانساری، احمد. (۱۳۵۵ش). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: مکتبه الصدوق.
۶۴. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). القوانين المحکمة فی الأصول. قم: إحياء الکتب الإسلامیه.
۶۵. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۳ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: اسلامیه.
۶۶. نراقی، محمد مهدی. (۱۴۰۸ق). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.
۶۷. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۶ق). التعارض. قم: مدین.



An Approach to the Concept of Kufr (Disbelief) through the Lens of Al-Kulayni's Kitāb al-Īmān wa al-Kufr (Book of Disbelief and Belief) in al-kāfi

Mohammad Ebrahim Roshanzamir¹ | Ali Jalaeyan Akbarnia² |
Mostafa Mahdavi Arjmand³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: roshanzamir@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Graduate of the Khorasan Islamic Seminary, Mashhad, Iran. Email: jalaeyan@razavi.ac.ir
3. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mahdavi.argmand@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 07 April 2025

Revised: 11 May 2025

Accepted: 13 May 2025

Available online
17 May 2025

Keywords:

Kufr (Disbelief),
Kāfir
(Disbeliever),
Denial of Religion,
Non-acceptance of
Religion,
Rebellion.



ABSTRACT

Although numerous definitions have been offered for kufr (Disbelief), the precise delineation and explanation of its meaning, alongside the presentation of a comprehensive definition based on narrations, remain key research imperatives. This is due to the fact that kufr is a pivotal term that plays a determinative role in the destiny of both the individual and society. Generally, kufr refers to a negative stance toward religion and its teachings. The precise understanding of this term is contingent upon an examination of its concept and application in the verses of the Quran and the narrations. This article, structured upon a descriptive-analytical methodology, addresses the categorization, validation, semantic analysis, and ultimately the synthesis of narrations related to the definition of kufr Al-Kulayni's Kitāb al-Īmān wa al-Kufr (Book of Disbelief and Belief) in al-kāfi. This paper attempts to address the question of whether kufr in the narrations is affirmative in meaning (active negative action) or negative in meaning (absence of a positive reaction), without necessarily entailing an explicit negative reaction)? The research findings indicate that kufr, as utilized in the aforementioned narrations, primarily refers to active and conscious negative action against religion, signifying: the abandonment of an action with disdain despite acknowledging its correctness, rebelliousness and persistence in opposing God, intentional neglect of obligatory duties, altering divine commandments, and denial of the guardianship (wilāyah) of the Ahl al-Bayt^(PBUT). Therefore, non-acceptance of religion or doubt in religious teachings is not considered kufr unless it is accompanied by an active and conscious stance against it.

Cite this article: Roshanzamir, M., E. ; Jalaeyan Akbarnia, A.; Mahdavi Arjmand, M. (2024). An Approach to the Concept of Kufr (Disbelief) through the Lens of Al-Kulayni's Kitāb al-Īmān wa al-Kufr (Book of Disbelief and Belief) in al-kāfi. *Hadith Doctrines*, 8(15), 101-126. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6925.1262>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



رهیافتی به مفهوم «کفر» در آینه کتاب «الایمان والکفر» کافی

محمدابراهیم روشن ضمیر^۱ | علی جلائیان اکبرنیا^۲ | مصطفی مهدوی ارجمند^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: roshanzamir@razavi.ac.ir
۲. استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش آموخته حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: jalaeyan@razavi.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mahdavi.argmand@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷ کلیدواژه‌ها: کفر، کافر، انکار، دین، عدم پذیرش دین، عصیان‌گری. 	گرچه تعاریف فراوانی برای کفر بیان شده است، ولی تفکیک و تبیین دقیق معنای کفر و ارائه تعریفی جامع بر اساس روایات، از نیازهای مطالعاتی است، چه این‌که «کفر» از واژه‌های کلیدی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت فرد و جامعه دارد. کفر در نگاهی کلی، به معنای موضع‌گیری منفی در قبال دین و آموزه‌های آن است. شناخت دقیق این اصطلاح، در گرو بررسی مفهوم و کاربرد آن در آیات قرآن و روایات است. این مقاله که به شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته است به دسته‌بندی، اعتبارسنجی و تحلیل دلالتی و در نهایت، جمع‌بندی روایات مربوط به تعریف کفر در کتاب «الایمان والکفر» کافی می‌پردازد. این جستار تلاش دارد به این پرسش پاسخ گوید که آیا کفر در روایات به معنای ایجابی (کنش منفی فعالانه) است یا به معنای سلبی (عدم واکنش مثبت، بدون لزوماً داشتن واکنش منفی)؟ یافته‌های پژوهش نشان از آن دارد که «کفر» در کاربرد روایات یادشده بیشتر به کنش منفی فعالانه و آگاهانه در برابر دین، به معنای ترک عمل همراه با استخفاف و به‌رغم اقرار به درستی آن، عصیان‌گری و اصرار بر مخالفت با خداوند، ترک عمدی واجبات، تغییر دستورات الهی، انکار ولایت اهل بیت (ع) اشاره دارد. بنابراین، عدم پذیرش دین یا تردید در آموزه‌های دینی، تا زمانی که موضع‌گیری فعالانه و آگاهانه‌ای در برابر آن وجود نداشته باشد، به عنوان کفر محسوب نمی‌شود.

استناد: روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ مهدوی ارجمند، مصطفی. (۱۴۰۳). رهیافتی به مفهوم «کفر» در آینه کتاب «الایمان والکفر» کافی. آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۵)، ۱۰۱-۱۲۶. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6925.1262>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.



مقدمه

کفر از واژه‌های پُرکاربرد در کتاب و سنت است. این واژه ۵۲۴ بار در قرآن به کار رفته که نشان از حساسیت این موضوع در منظومه دین دارد. اگر با ارزش‌ترین واژه در ادبیات دینی «ایمان» باشد، «کفر» یعنی موضع‌گیری در قبال دین، پرخطرترین انتخاب است. ایمان و کفر تعیین‌کننده بسیاری از دیگر انتخاب‌های انسان و حکایتگر سرنوشت‌سازترین تصمیمات انسان است.

«کفر» که در اکثر معانی‌اش حاکی از عکس‌العمل منفی در قبال دین است، موضوع احکام زیادی است، از جمله موضوع یکی از جنجالی‌ترین احکام دین یعنی جهاد ابتدایی. همچنین کفر به بسیاری از ابواب فقهی از قبیل طهارت و نجاست، ارث، زکات، اطعمه و اشربه و نیز امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه اسلامی ارتباط می‌یابد. از این‌ها گذشته، برخی از تحولات امروز جهان اسلام از کفر و مفهوم آن ناشی شده است. لذا تفکیک و تبیین دقیق معنای کفر و ارائه تعریفی جامع بر اساس روایات، از نیازهای جامعه علمی است تا بر این اساس، با تعیین حدود کفر، احکام آن را با اطمینان اجرایی کرد و قوانین را بر آن مترتب نمود.

اهمیت مفهوم این واژه در ادبیات دینی، نویسندگان را بر آن داشت تا به بررسی میدانی این واژه در حوزه ادبیات کتاب و سنت بپردازند، اما گستردگی موضوع و عدم امکان بررسی فراگیر آن سبب شد تا در مرحله اول، این موضوع را در کتاب ایمان و کفر کافی که یکی از مصادر مهم حدیثی است بررسی کنند و کاربردهای گوناگون کفر در آن را مطالعه نمایند.

در روش پژوهش این مقاله باید گفت ابتدا معنای «کفر» در لغت بررسی گردید و سپس به جمع روایاتی از کتاب کافی که به نوعی بیانگر مفهوم کفر در ادبیات دینی‌اند، همت گماشته شد. دسته‌بندی، اعتبارسنجی، تحلیل دلالتی و در نهایت، جمع‌بندی آن‌ها چهار گامی‌اند که برای رسیدن به نتیجه برداشته شدند.

پیش از بررسی لغوی کفر، یکی از نکاتی که در پژوهش حاضر و در کشف معنای کفر اهمیت دارد، ایجابی یا سلبی بودن معنای کفر است. بدان جهت که در طول

مطالعه معنای کفر، ذهن خواننده محترم متوجه این دو معنا باشد، پیش از ورود به مطالعه معنای لغوی کفر، دو فرضیه را پیش می‌نهیم:

الف. کفر دارای معنای ایجابی است، بدین بیان که کفر کنشی منفی، فعالانه و آگاهانه در برابر دین است نه صرف عدم واکنش.

ب. کفر دارای معنای سلبی است، یعنی عدم واکنش مثبت نسبت به آموزه‌ای دینی، چه این عدم واکنش مثبت، همراه با بروز واکنش منفی فعالانه و آگاهانه باشد و چه صرفاً عدم واکنش باشد.

پیشینه پژوهش: درباره مفهوم و کاربرد «کفر» در قرآن پژوهش‌های پرشماری در قالب پارسا (پایان‌نامه و رساله) و مقاله انجام شده است. از این میان، تنها دو مقاله از نظر محتوایی به مقاله حاضر نزدیک است. نویسنده مقاله «ایمان و کفر دومرحله‌ای در قرآن» (سلیمانی، ۱۳۹۹، ص ۱-۱۸)، مدعی است که کفر در قرآن، دومرحله دارد، یکی این که باورهای کسی مطابق حق نباشد و دیگر این که با حق عناد داشته باشد. جواد ایروانی (۱۴۰۰، ص ۱۵۷-۱۷۵) در مقاله «تحلیل روایات موهم تکفیر مبتنی بر مراتب کفر و ضلالت و اصطلاح‌شناسی قرآنی» برای کفر در قرآن، پنج مرتبه ذکر می‌کند: کفر جحودی، کفر استضعافی، کفران نعمت، ترک اوامر الهی، و کفر برائت. او مدعی است کفری که موجب ترتب احکام فقهی همچون نجاست، حرمت ازدواج، حرمت ذبیحه و قتل می‌گردد، صرفاً «انکار توحید و رسالت» یا «انکار ضروری منتهی به انکار خدا و رسول» است. مقالاتی درباره مفهوم کفر در فقه و کلام نیز انتشار یافته است. اما درباره مفهوم کفر در روایات، به‌ویژه روایات کافی، تنها یک مقاله مشاهده شد. زهرا بهدانی در مقاله «حقیقت ایمان و کفر در «شرح اصول الکافی»»، از منظر ملا صالح مازندرانی (۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۰۱-۳۴۳)، تنها در چند صفحه پایانی آن به موضوع مورد بحث ما پرداخته و روایات به‌طور کامل از نظر سندی و محتوایی بررسی نشده‌اند. محمد کاظم در پایان‌نامه‌ای با عنوان «عوامل و زمینه‌های نظری و عملی کفر و شرک در کتاب الکافی» (۱۴۰۰) بر عوامل و زمینه‌های نظری و عملی کفر در آیات و روایات در کتاب الکافی متمرکز شده است.

تمایز این پژوهش با پژوهش‌های پیش‌گفته آن است که در این پژوهش تمام

روایات ناظر به تعریف کفر در کتاب الکفر و الایمان کتاب کافی از نظر سندی و محتوایی بررسی شده و بر اساس جمع بندی روایات، تعریفی از کفر ارائه شده است.

۱. مفهوم کفر در لغت

از آن جاکه مفهوم شناسی این واژه در کتاب و سنت، مرهون شناخت معنای لغوی کفر است، شایسته است مفهوم کفر از نظر لغت شناسان بررسی شود. در العین خلیل بن احمد آمده است: کفروا یعنی عصیان و امتناع کردند. کفر نقیض شکر است. «یکفر درعه بثوب» یعنی زره خویش را با لباس پوشاند. به شب و دریا «الکافر» گفته می شود. زمین کافر، به زمینی گفته می شود که از مردم دور است و رهگذری در آن جا فرود نمی آید (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۵۶ - ۳۵۷). در کتاب الجیم آمده است: «الکفر» گیاه ظریف است و الکافورة پوست شکوفه را گویند (نک: شبانی، ۱۹۷۵، ج ۳، ص ۱۴۲). در همان کتاب آمده است: الکفور غایب کردن و پوشاندن است. در شعر عربی چنین آمده است:

یعلو طريقة متنها متواتر من ليلة کفر النجوم غمامها

«کفر النجوم غمامها» یعنی ابرهای آن شب ستارگان را پنهان کرده است (نک: شبانی، ۱۹۷۵، ج ۳، ص ۱۶۸). در جمهرة اللغة آمده است: کفر پوشاندن یک شیء است. باز در همان آمده است که برخی از اهل لغت گفته اند ظرف هر چیز را کافورة نامند (ابن درید، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۷۸۶). صاحب تهذیب اللغة گفته است وقتی به اهل دارالحرب گفته می شود: «قد کفروا» یعنی عصیان کردند و امتناع ورزیدند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۱۰). ابن فارس (۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۱) نیز اصل کفر را «پوشاندن» دانسته است. در کتاب المء آمده است: قیری که با آن کشتی را می پوشانند (جهت جلوگیری از ورود آب) «کفر» نام دارد (ازدی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۱۶).

دیگر کتاب های لغت هم به همین منوال ماده «ک ف ر» را توضیح داده اند. با توجه به آنچه گذشت می توان ادعا کرد که معنای اصلی این ماده همان پوشاندن و ستر است.

اگر بخواهیم دو فرضیه آغازین را به آنچه در معاجم لغوی آمده است عرضه کنیم، خواهیم دید معنای کفر به فرضیه اول نزدیک تر و با آن هم خوان تر است.

بنابراین اگر کسی مثلاً در مقابل ضروری دین موضعی اتخاذ نکند، چه به دلیل عدم وضوح مسئله در نزد آن شخص، و چه به دلیل عدم التفات به آن موضوع، از لحاظ معنای لغوی، به او کافر گفته نمی‌شود. کافر با توجه معنای لغوی، با اتخاذ موضع سلبی در قبال حقیقتی یا چیزی ملازم است.

بررسی لغوی و اثبات این معنا برای کفر به تنهایی نمی‌تواند ما را در ترجمه دقیق یاری رساند. احتمال پیدایش معنای جدیدی برای آن پس از ظهور اسلام در میان مسلمان که از آن به حقیقت شرعی یا متشرعه یاد می‌شود، هست. با این حال، فایده معنای لغوی آن است که در صورت عدم اثبات حقیقت شرعی یا متشرعه برای این واژه، همان معنای لغوی، بیانگر مقصود آیات و روایات خواهد بود.

۲. بررسی معنای کفر در کافی

پس از روشن شدن معنای لغوی ماده «ک ف ر»، به سراغ روایات کافی می‌رویم تا با بررسی آن‌ها روشن شود آیا کفر در اصطلاح روایات، معنایی غیر از معنای لغوی دارد یا در همان معنای لغوی به کار رفته است. روایاتی را که در دو باب کفر (۲۱ روایت) و باب وجوه کفر (یک روایت) در کتاب الایمان والکفر کافی آمده و به گونه‌ای به تعریف پرداخته‌اند، می‌توان در عناوین ذیل دسته‌بندی کرد:

۲-۱. روایات ناظر به حوزه عمل

برخی از روایات در تبیین مفهوم کفر نظر به حوزه عملی دارند. به عبارت دیگر، در این روایات کفر ناظر به ترک فعل است. این مفهوم در چند قالب بیان شده است.

۲-۱-۱. ترک مسیر

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَغْيَنٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» قَالَ: إِمَّا أَخَذَ فَهُوَ شَاكِرٌ وَإِمَّا تَارَكَ فَهُوَ كَافِرٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۴).

بررسی سندی: سند روایت به دلیل وجود محمد بن عیسی محل گفت و گو است. ابن ولید متفردات او از یونس را روایت نمی‌کرده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۳)، و ابوجعفر بن بابویه او را از رجال نوادر استثنا کرده است (طوسی، بی‌تا، ص ۴۰۲). شیخ طوسی در

رجال خود، گاهی تضعیف او را به قمی‌ها نسبت می‌دهد و خود درباره وی اظهار نظر نمی‌کند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۹۱) و گاهی خود او را ضعیف می‌خواند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۴۸). در مقابل، نجاشی او را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۳) و حتی از اصحاب نقل می‌کند که ایشان سخن ابن ولید درباره وی را نپذیرفته و کسی را هم شأن ابن عبید ندانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۳). دقت در نقل نجاشی از ابن ولید نشان می‌دهد که اشکال ابن ولید در شخص محمد بن عیسی نبوده، بلکه در طریق او به یونس بوده است (نک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۸، ص ۱۲۳). مشهور متأخران او را ثقه دانسته‌اند و روایات او را تصحیح می‌کنند. برخی اشکال را در طریق محمد بن عیسی به یونس می‌دانند و آن را دچار ارسال خفی دانسته یا احتمال چنین ارسالی داده‌اند. به هر حال، اعتبار این حدیث در گرو پذیرش وثاقت محمد بن عیسی و نیز پذیرش متفردات وی از یونس است.

بررسی محتوایی: بر اساس روایت فوق، ترک مسیر هدایت موجب کفر می‌شود. هرچند در این روایت به علت ترک (انکار و غیر آن) اشاره نشده است، اما با توجه به برخی شواهد می‌توان گفت در این روایت، منظور از ترک، ترک ناشی از انکار است. پس از آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» آمده است: إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا (انسان / ۴). با توجه به این حکم سنگین و ضرورت تناسب حکم و موضوع، ارتکاز ذهنی مخاطبان نسبت به این که کفر، ترک خاص (ترک ناشی از انکار) است و بنابر هم سویی با معنای لغوی، نمی‌توان گفت مراد از ترک در این روایت، ترک مطلق است.

۲-۱-۲. ترک توأم با استخفاف

هَارُونَ عَنْ مُسْعِدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ سُلَيْمَانَ: مَا بَالُ الرَّائِي لَا تُسَمِّيهِ كَافِرًا وَ تَارِكَ الصَّلَاةِ قَدْ سَمَّيْتَهُ كَافِرًا وَ مَا الْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: لِأَنَّ الرَّائِي وَ مَا أَشَبَّهُهُ إِنَّمَا يُفْعَلُ ذَلِكَ لِمَكَانِ الشَّهْوَةِ لِأَنَّهَا تَغْلِبُهُ وَ تَارِكَ الصَّلَاةِ لَا يَتْرُكُهَا إِلَّا اسْتِخْفَافًا بِهَا وَ ذَلِكَ لِأَنَّكَ لَا تَجِدُ الرَّائِي يَأْتِي الْمَرْءَةَ إِلَّا وَ هُوَ مُسْتَلِدٌّ لِإِثْنَانِهِ إِنِّيَاهَا قَاصِدًا إِلَيْهَا وَ كُلُّ مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ قَاصِدًا إِلَيْهَا فَلَيْسَ يَكُونُ قَصْدُهُ لِتَرْكِهَا لِلدَّهَةِ فَإِذَا نَفَيْتِ الدَّهَةَ وَقَعَ الْإِسْتِخْفَافُ وَ إِذَا وَقَعَ الْإِسْتِخْفَافُ وَقَعَ الْكُفْرُ. قَالَ: وَ سُلَيْمَانُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَ قِيلَ لَهُ مَا الْقَرْقُ يُبَيِّنُ مَنْ نَظَرَ إِلَى امْرَأَةٍ فَزَيَّ بِهَا أَوْ حَمَلَ فَشَرَّيَهَا وَ بَيَّنَّ

مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ حَتَّى لَا يَكُونَ الرَّأْيُ وَشَارِبُ الْخَمْرِ مُسْتَحْفًا كَمَا يَسْتَحْفُ تَارِكُ الصَّلَاةِ وَمَا الْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ وَمَا الْعِلَّةُ الَّتِي تَفْرُقُ بَيْنَهُمَا؟ قَالَ: الْحُجَّةُ أَنَّ كُلَّمَا أُدْخِلْتَ أَنْتَ نَفْسَكَ فِيهِ لَمْ يَدْعُكَ إِلَيْهِ دَاعٍ وَلَمْ يَغْلِبْكَ غَالِبٌ شَهْوَةٌ مِثْلَ الرِّزْيِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَأَنْتَ دَعَوْتَ نَفْسَكَ إِلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ وَلَيْسَ ثَمَّ شَهْوَةٌ فَهِيَ الِاسْتِحْقَافُ بِعَيْنِهِ وَهَذَا فَرْقٌ مَا بَيْنَهُمَا (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۶).

بررسی سندی: از آن جاکه در کتب رجالی برای مسعدة بن صدقه توثیقی ذکر نشده است، روایت از نظر سندی دچار اشکال است. مجلسی اول درباره او گفته است: «وَالَّذِي يَظْهَرُ مِنْ أَخْبَارِهِ الَّتِي فِي الْكُتُبِ أَنَّهُ ثِقَّةٌ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا يَرْوِيهِ فِي غَايَةِ الْمَتَانَةِ مُوَافِقَةٌ لِمَا يَرْوِيهِ الثَّقَاتُ مِنَ الْأَصْحَابِ، وَلِهَذَا عَمِلَتِ الطَّائِفَةُ بِمَا رَوَاهُ هُوَ وَأَمْثَالُهُ مِنَ الْعَامَّةِ. بَلْ لَوْ تَتَبَّعْتَ وَجَدْتَ أَخْبَارَهُ أَسَدَّ وَأَمْتَنَ مِنْ أَخْبَارِ مِثْلِ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، وَخَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ» (مجلسی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۶۶). شیخ طوسی در رجال، او را عامی می داند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶). در اختیار معرفة الرجال، وی بتری معرفی شده است (کشی، بی تا، ص ۳۹۰). با این حال، محدث نوری با استناد به برخی از روایات منقول از او (نقل جواز امامت امام در سن کودکی)، می گوید بعید است شخصی عامی و بتری چنین مضامینی را روایت کند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۵۲). نمازی شاهرودی نیز با استناد به مضامین روایات او و جای گرفتن نامش در میان معتمدان در مشیخه من لایحضره الفقیه، او را دارای حسن عقیده و کمال دانسته و عامی بودن وی را بعید شمرده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۴۰۵). او دارای کتاب نیز هست. اکثار روایت از أجلاء و ثقات را هم داراست. چنانچه این قراین کنار یکدیگر بتوانند وثاقت او را ثابت کنند، روایت معتبر خواهد بود.

بررسی محتوایی: در این جا این سؤال پیش می آید که آیا این نقل، یک روایت است یا در حقیقت، دو روایت، ولی کلینی آن را در کنار یکدیگر قرار داده است؟ منشأ این سؤال وجود عبارت «قال و سئل أبو عبدالله» در وسط نقل کلینی است. حمیری در قرب الإسناد این دو قسمت را به صورت دو روایت مجزا نقل نموده و مقطع دوم را با عبارت «قیل لأبي عبدالله» آغاز کرده است (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۴۷). صدوق در من لایحضره الفقیه این روایت را با عبارت «سئل أبو عبدالله» آغاز کرده و مقطع دوم را

ذکر نکرده (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۶)، اما در علل الشرایع هر دو مقطع را پشت سر هم همانند نقل کافی آورده و مقطع دوم را با «قیل ما الفرق» شروع کرده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۹).

روایت در نقل کافی، علل الشرایع و قرب الإسناد با واو عطف آغاز شده است. تنها شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه روایت را بدون واو عطف آغاز کرده است. وجود این واو در ابتدای روایت و همچنین در ابتدای مقطع دوم (و سئل ابو عبدالله در وسط روایت) بر اساس برخی از نقل‌ها، شاید بر این نکته دلالت داشته باشد که حمیری، کلینی و صدوق از کتابی حاوی مجموعه‌ای از روایت به عنوان منبع خود استفاده می‌کرده‌اند که در آن کتاب روایات پشت سر هم و با یک سند ذکر شده است. این واو عطف در حقیقت، عطف به روایات دیگر آن کتاب و یا عطف به جملات قبلی یک روایت بوده‌اند که محدثان فوق آن را انتخاب کرده و از سیاق خود جدا ساخته و در کتاب خود ذکر کرده‌اند.

مجزا نقل شدن دو مقطع روایت در نقل قرب الإسناد، در کنار نقل مقطع دوم همراه با واو عطف در برخی از منابع، باعث تقویت مجزا بودن دو مقطع می‌شود. از دیگر مؤیدها برای مجزا بودن دو مقطع، قرب معنایی آن دو است. به عبارت دیگر، در مقطع اول علت تفاوت مرتکب شرب خمر و زنا با تارک الصلاة بیان شده است، لذا دلیلی نداشته حضار آن مجلس دوباره از علت تفاوت حکم، بپرسند. این احتمال وقتی قوی‌تر می‌شود که در کنار قرینه‌های فوق، وجود «قال» در ابتدای مقطع دوم را نیز بیفزاییم.

اگر آن‌ها را دو روایت بدانیم، این سؤال پیش می‌آید که آیا این دو روایت، دو گزارش از یک واقعه‌اند و فقط به دلیل نقل به معنا به دو صورت مجزا نقل شده‌اند یا در حقیقت، حاکی از طرح یک سؤال مشخص در دو زمان مختلف‌اند؟ شواهدی همچون اتحاد سؤال، راوی، امام، مروی عنه و مضمون، این احتمال را تقویت می‌کند که این دو روایت، در واقع دو گزارش از واقعه واحد هستند که در نتیجه نقل به معنا، با مقداری اختلاف گزارش شده‌اند.

در این روایت، هر گونه ترکی کفر دانسته نشده است، بلکه تنها ترکی موجب کفر

دانسته شده است که از روی استخفاف و سبک پنداشتن صورت پذیرفته باشد. برای مثال، اگر شخصی بر اثر غلبه شهوت مرتکب حرام شد، این کار استخفاف نهی خداوند شمرده نمی‌شود. اما در مثال نماز، چون ترک آن ناشی از شهوت نیست، استخفاف شمرده می‌شود. روایت با بیان «إذا وقع الاستخفاف وقع الکفر» پرده از ملازمه بین این دو برداشته است. استخفاف چیزی از انکار اهمیت و عظمت آن چیز و گردنکشی در برابر آن سرچشمه می‌گیرد.

۲-۱-۳. ترک عمل با اقرار به درستی آن

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»، قَالَ: تَرَكَ الْعَمَلَ الَّذِي أَقَرَّ بِهِ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَتْرَكَ الصَّلَاةَ مِنْ غَيْرِ سُقْمٍ وَلَا شُغْلٍ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۴).

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»، فَقَالَ: مَنْ تَرَكَ الْعَمَلَ الَّذِي أَقَرَّ بِهِ. قُلْتُ: فَمَا مَوْضِعُ تَرَكَ الْعَمَلَ حَتَّى يَدَعَهُ أَجْمَعُ؟ قَالَ: مِنْهُ الَّذِي يَدَعُ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا لَا مِنْ سُكْرِ وَلَا مِنْ عِلَّةٍ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۷).

بررسی سندی: طبق برخی از نسخ، عبید بن زرارہ تصحیف عبید بن زرارہ است (نک: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۱۳۹). اگر این تصحیف را بپذیریم، شباهت زیاد سؤال و جواب، اتحاد راوی، امام و مروی عنه قرینه‌ای بر اتحاد دو روایت مزبور می‌شود. اختلافات متن روایت هم می‌تواند به دلیل نقل به معنا باشد.

اگر هر دو روایت را نقل یک واقعه بدانیم، بدین معناست که روایت با دو سند از عبید بن زرارہ نقل شده است. سند اول به دلیل حضور «معلى بن محمد بصری» در آن، دچار اشکال است (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۸؛ طوسی، بی‌تا، ص ۴۸۰؛ غضائری، ۱۴۲۲، ص ۹۶). برخی مانند محقق خویی ایشان را ثقه دانسته‌اند (نک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۲۸۰)، اما به هر حال، سند دوم جای هیچ گونه بحث و گفت و گویی ندارد.

بررسی محتوایی: بر اساس روایت فوق، کفر به معنای ترک عملی است که مورد اقرار شخص بوده است. بنابراین اگر عملی بر اساس اعتقاد یک شخص، جزء دین

نباشد و به این جهت ترک شود، موجب کفر نمی شود.

۲-۲. روایات ناظر به ترجیح بر خدا، عصیان‌گری و اصرار بر مخالفت

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى. عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: وَاللَّهِ إِنَّ الْكُفْرَ لَأَقْدَمُ مِنَ الشِّرْكِ وَأَحَبُّ وَأَعْظَمُ. قَالَ: ثُمَّ ذَكَرَ كُفْرَ إِبْلِيسَ حِينَ قَالَ لِلَّهِ لَهُ اسْجُدْ لِأَدَمَ فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ فَالْكَفْرُ أَعْظَمُ مِنَ الشِّرْكِ فَمَنْ اخْتَارَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَابَى الطَّاعَةَ وَأَقَامَ عَلَى الْكِبَائِرِ فَهُوَ كَافِرٌ وَمَنْ نَصَبَ دِينًا غَيْرَ دِينِ الْمُؤْمِنِينَ فَهُوَ مُشْرِكٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۳).

روایتی به طریق دیگر از زراره نقل است که به نظر می رسد نقل به معنای همین روایت با اندکی اضافات باشد. کلینی آن را چنین نقل می کند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى. عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَهُ سَالِمُ بْنُ أَبِي خَفْصَةَ وَأَصْحَابُهُ. فَقَالَ: إِنَّهُمْ يُنْكِرُونَ أَنْ يَكُونَ مَنْ حَارَبَ عَلِيًّا مُشْرِكِينَ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: فَإِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ كُفَّارٌ ثُمَّ قَالَ لِي: إِنَّ الْكُفْرَ أَقْدَمُ مِنَ الشِّرْكِ. ثُمَّ ذَكَرَ كُفْرَ إِبْلِيسَ حِينَ قَالَ لَهُ اسْجُدْ فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ وَقَالَ: الْكُفْرُ أَقْدَمُ مِنَ الشِّرْكِ فَمَنْ اجْتَرَى عَلَى اللَّهِ فَأَبَى الطَّاعَةَ وَأَقَامَ عَلَى الْكِبَائِرِ فَهُوَ كَافِرٌ يَغْنِي مُسْتَحْفٌ كَافِرٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۴).

اتحاد راوی، امام، مروی عنه، تشابه الفاظ و محتوا، نشان از آن دارد که این دو روایت، دو گزارش از یک واقعه خارجی است.

بررسی سندی: اگرچه سند روایت دوم به دلیل نقل محمد بن عیسی از یونس دچار اشکال است، اما اگر آن گونه که گذشت، هر دو روایت را نقل یک واقعه بدانیم، سند روایت اول بنابر مبانی مشهور، معتبر است.

بررسی محتوایی: هر دو روایت در مقایسه قدمت کفر و شرک، قدمت کفر را به قدمت تاریخ انسان می داند؛ همان جایی که شیطان مأمور به سجده می شود و به تعبیر قرآن، از انجام این عمل «إباء» می کند. در لغت، شتری که اجازه سوار شدن بر پشتش را نمی دهد «الأبیه» گویند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۵). لغویان آن را «امتناع» دانسته (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶، فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳، ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۵) و برخی نیز «امتناع شدید» گفته اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۸).

از حیث منطقی، امتناع هرچند شدید باشد، مساوی با انکار نیست. ممکن

است شخصی از قطع پایش توسط پزشک امتناع کند و دلیل امتناع، ترس یا درد فراوان باشد، اما در همین حال، منکر صحت تشخیص پزشک نباشد. عدم تساوی امتناع با انکار به معنای آن نیست که جمع آن دو محال باشد، بلکه ممکن است امتناع از پذیرش یک امر به دلیل انکار آن باشد.

به هر حال، در این روایت برای کفر سه مؤلفه معرفی شده است: برتری دادن شیئی، امری یا کسی بر خدا یا جرئت یافتن بر خدا (به تعبیر روایت دوم)، امتناع از طاعت الهی و اصرار بر کبائر. کسی که جامع این سه صفت باشد، بر اساس روایت، کافر شمرده می‌شود. از این روایت روشن می‌گردد که اگرچه کسی مانند ابلیس درک شهودی از خداوند متعال داشته باشد و وجود خدا برایش مبرهن باشد، اما اگر در عمل کسی را نسبت به ذات مقدس الهی برتری دهد، بر او جرئت یابد و از اطاعت الهی سر باز زند و بر ارتکاب معاصی اصرار ورزد، کافر شده است. این معنا از کفر با معنای لغوی ماده «ک ف ر» هماهنگ است، چراکه چنین شخصی عملاً خداوند متعال را نادیده گرفته است.

۲-۳. انکار به مثابه ملاک کفر

۲-۳-۱. روایت محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ يَجْزُهُ الْإِفْرَازُ وَ التَّسْلِيمُ فَهُوَ الْإِيمَانُ وَ كُلُّ شَيْءٍ يَجْزُهُ الْإِنْكَارُ وَ الْجُحُودُ فَهُوَ الْكُفْرُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۷).

بررسی سندی: افراد حاضر در سند روایت همه در زمره اجلا قرار دارند و روایت از جهت سند، صحیح اعلایی است.

بررسی محتوایی: بر اساس حدیث فوق، هر عمل یا صفت یا حالتی که زاییده اقرار و تسلیم باشد ایمان و هر آنچه زاییده انکار باشد کفر است. در برخی از روایات پیش‌گفته، شک و در برخی دیگر ترک یک عمل مساوی با کفر دانسته شده بود. آیا این روایت باعث تقیید آن‌ها می‌شود و باعث می‌گردد تنها شک و ترکی که برخاسته از انکار باشد کفر دانسته شود؟ به نظر می‌رسد این روایات به دلیل مثبت بودن با یکدیگر تنافی ندارند و هر کدام مصداقی از کفر را اثبات می‌کنند. تنها در صورتی

بین این روایات تنافی خواهد بود که روایت حاضر را دارای اطلاق مقامی بدانیم، که البته اثبات آن مشکل است.

بنابراین، بر اساس این روایت، انکار و جحود، لااقل یکی از هسته‌های اساسی و علل مستقل برای تحقق کفر است.

۲-۳-۲. روایت زرارۀ بن اعین

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۸).

بررسی سندی: سند روایت به دلیل وجود محمد بن سنان محل اشکال است. نجاشی (۱۳۶۵، ص ۳۲۸) و شیخ طوسی (۱۳۷۳، ص ۳۶۴) او را ضعیف دانسته‌اند. کشی روایتی را نقل می‌کند که دلالت بر مدح او دارد (نک: کشی، ۱۴۰۴، ص ۵۰۲). همو گزارش‌ها و روایاتی نیز در مذمت وی دارد (نک: کشی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۲) و همچنین گزارش‌هایی که نشان می‌دهد در دوره‌ای دچار اشکال شده و بعد به مسیر همسویی با اهل بیت (ع) بازگشته است (نک: کشی، ۱۴۰۴، ص ۵۰۳ و ۵۰۸). توثیق وی میان متأخران نیز اختلافی است؛ برخی مانند محقق خویی (بسام، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۱۹) حدیث او را غیرقابل اعتماد دانسته و برخی به او اعتماد کرده‌اند (نک: نمازی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۱۲۴).

بررسی محتوایی: بر پایه این روایت، کفر بدون انکار محقق نمی‌شود. این بدان معناست که قوام کفر به انکار است. برخی جحد را «انکار از روی علم» می‌دانند (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۲۶، راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۸۷؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص ۳۷). اگر این معنا از جحد را بپذیریم و آن را مطلق انکار ندانیم، در آن صورت، مقوم کفر، انکار از روی علم و همراه با عناد خواهد بود. اما به نظر می‌رسد چنین معنایی لااقل در این روایت صحیح نباشد، زیرا مفهوم روایت آن است که اگر بندگان خدا هنگام جهل توقف نکنند و انکار کنند، کافر می‌شوند. بنابراین انکار یک امر هنگام درک صحت آن یا عدم درک صحت، مساوی با کفر است.

به هر حال، این روایت با روایاتی که صرف شک را مساوی با کفر معرفی کردند یا روایاتی که به ظاهر اولیه خود، صرف ترک یک عمل را کفر انگاشتند، ناسازگار است.

به‌رغم اشکال سندی روایت، نقطه قوت آن تناسب معنای ارائه شده با معنایی است که کتب لغت از ماده «ک ف ر» ارائه کرده‌اند.

۲-۳-۳. روایت موسی بن بکیر

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْكُفْرِ وَالشُّرْكِ أَيُّهُمَا أَقْدَمُ؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: مَا عَهْدِي بِكَ تَخَاصُمَ النَّاسِ. قُلْتُ: أَمَرَنِي هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ لِي: الْكُفْرُ أَقْدَمُ وَهُوَ الْجُحُودُ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِلَّا إِلَهِيسَ أَبِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۵).

بررسی سندی: روایت از جهت سندی، به دلیل وجود سهل بن زیاد دچار اشکال است، اگرچه بسیاری امروزه او را ثقه می‌دانند. به هر حال، اعتبار سند روایت بسته به مبنای ما در مورد سهل است.

بررسی محتوایی: این روایت به وضوح کفر را مساوی با جحود دانسته است: «و هو الجحود». بنابراین، جحود رکن اصلی و بلکه تمام ماهیت کفر است و بدون آن، کفری شکل نمی‌گیرد. این که انکار چه چیزی باعث کفر می‌شود، در روایت به طور صریح بیان نشده است، اگرچه از استدلال به آیه می‌توان فهمید لزوماً نیازی به انکار ذات خداوند متعال نیست، بلکه با سرپیچی از فرمان او اگر توأم با استکبار باشد، کفر محقق می‌شود.

۲-۴-۲. ترک فریضه و انکار آن

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ الرَّقِّيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ كَفَرَائِضَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ مُوجِبَاتٍ عَلَى الْعِبَادِ فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَجَحَدَهَا كَانَ كَافِرًا وَآمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِأُمُورٍ كُلُّهَا حَسَنَةٌ فَلْيَسْ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ عِبَادَهُ مِنَ الطَّاعَةِ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهُ تَارِكٌ لِلْفَضْلِ مُنْقُوصٌ مِنَ الْخَيْرِ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۳).

بررسی سندی: سند روایت به دلیل وجود داود بن کثیر رقی دچار اشکال است و در اعتبار آن اختلاف هست. نجاشی داود را تضعیف کرده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۵۶) و شیخ وی را ثقه دانسته است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۳۶).

بررسی محتوایی: راوی از هم‌سنگی سنن رسول (ص) و فرایض الهی می‌پرسد. امام

در جواب می‌فرماید: خداوند متعال بر عباد خویش فرایض واجبیه را تکلیف کرده است. کسی که به این‌ها عمل نکند و یا آن‌ها را انکار کند، کافر محسوب می‌شود. در ادامه، عبارتی در روایت آمده است که در نسخ، مختلف است. در برخی از نسخ چنین است: «و أمر رسول الله بأمور كلها...» و در برخی از نسخ دیگر این‌گونه است: «و أمر الله بأمور كلها...» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۱۳۷).

هر یک از این دو نسخه را بپذیریم، از اشکالی رها می‌شویم، اما به اشکالی دیگر گرفتار می‌گردیم. اگر نسخه اول را صحیح بدانیم، روایت با سؤال صدر آن دارای تناسب خواهد بود، اما با ادامه روایت یعنی «فلیس من ترک بعض ما أمر الله عزّ وجلّ به عباده بکافر» هم خوان نخواهد بود، زیرا ظاهر عبارت آن است که از کلمه «فلیس» به بعد در مقام بیان حکم کسی است که تارک امر رسول است، درحالی که در ذیل حدیث، حکم تارک امر الهی بیان شده است. آری، اگر بگوییم از کلمه «فلیس» به بعد در مقام بیان حکم تارک فرایض واجب الهی است، اشکال روایت برطرف می‌شود، هرچند عبارت کمی دچار تشویش به نظر می‌رسد. اما اگر نسخه دوم را بپذیریم، تناسب آن با ذیل روایت برقرار است، زیرا هر دو راجع به اوامر الهی سخن گفته‌اند. اشکالی که در این صورت پدید می‌آید عدم تناسب روایت با سؤال راوی است. راوی از هم‌سنگی سنن نبی با فرایض الهی می‌پرسد و امام انواع فرایض و اوامر الهی را توضیح می‌دهد.

احتمال دارد نسخه حاوی کلمه «رسول» صحیح باشد. در این صورت باید بگوییم در انتهای روایت نیز یک «رسول» دیگر حذف شده است. به بیانی دیگر، عبارت روایت چنین بوده است: «و أمر رسول الله بأوامر كلها حسنة فلیس من ترک بعض ما أمر رسول الله به عباده من الطاعة بکافر و لکنه تارک للفضل منقوص من الخیر». به هر حال، آنچه از زاویه بحث حاضر اهمیت دارد، همان دو مؤلفه تشکیل‌دهنده کفر است و آن‌ها عبارت‌اند از ترک فریضه واجب به اضافه انکار آن.

۲-۵. تغییر دستورات الهی

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى. عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ ابْنِ أَذِينَةَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَجَّاشٍ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ وَ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: مَا أَذْنِي مَا

يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا وَ أَذْنَىٰ مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِرًا وَ أَذْنَىٰ مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ ضَالًّا؟ فَقَالَ لَهُ: قَدْ سَأَلْتَ فَأَفْهَمِ الْجَوَابَ... أَذْنَىٰ مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِرًا مَنْ زَعَمَ أَنَّ شَيْئًا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِهِ وَ نَصَبَهُ دِينًا يَتَوَلَّى عَلَيْهِ وَ يَزْعُمُ أَنَّهُ يُعْبُدُ الَّذِي أَمَرَهُ بِهِ وَ إِنَّمَا يُعْبُدُ الشَّيْطَانَ... (كليني، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۱۵).

شخصی از امیرالمؤمنین پرسید که کمترین چیزی که پدیدآورنده ایمان، کفر و ضلال است، چیست؟ آنچه از پاسخ حضرت به معنای کفر مربوط می‌شود آن است که ایشان کمترین عامل پدیدآورنده کفر را تغییر اوامر و نواهی الهی دانستند و فرمودند: هر کس گمان کند آنچه خدا از آن نهی کرده است، مأمور به الهی است و خیمه تدین خویش را بر اساس همان به پا دارد و دوستی‌های خود را بر اساس همان ملاک سامان دهد، کافر است. چنین شخصی در حالی که گمان می‌کند امر را می‌پرستد در حقیقت، در حال پرستیدن شیطان است.

آیا اگر کسی به اشتباه گمان کند فلان شیء منهی عنه، مأمور به است، آیا او کافر می‌شود؟ به نظر می‌رسد این روایت منصرف از چنین حالی باشد، زیرا پر واضح است کسی که به مطالعه اوامر و نواهی الهی پرداخته و به اشتباه منهی عنه واقعی را مأمور به دانسته است کافر نمی‌شود؛ وضوح این مطلب در ارتکاز مخاطب باعث می‌شود همچون قرینه‌ای متصله باعث جلوگیری از اطلاق روایت نسبت به چنین موردی گردد. اجزای امر ظاهری از امر واقعی از مسلمات است و شخص با انجام آن نه تنها کافر نمی‌شود، بلکه به درجه تقوا نایل می‌آید و درجات ایمان را با احترام به همان احکام ظاهری طی می‌کند. در این جا باید پرسید بنابراین مقصود عبارت «من زعم أن شيئاً نهى الله عنه، أن الله أمر به» چیست؟ در تفسیر این مقطع و مقاطع بعد از آن، دو فرضیه پیش روی ماست:

عبارت در مقام توصیف شخصی است که با گمان و نظر خویش بدون مراجعه به نصوص شرعی، حکم اشیا و افعال را مشخص می‌کند و بر اساس همان نظر ابداعی‌اش روابطش را تنظیم می‌نماید. ممکن است آن شخص گمان نداشته باشد و خویش را مطمئن بداند، اما روایت از نگاه خویش و از دریچه حقیقت اطمینان او را مبتنی بر گمان می‌داند.

عبارت در مقام توصیف شخصی است که با گمان و نظر غیریقینی خویش، هرچند این گمان ناشی از نصوص شرعی باشد، حکم افعال و اشیا را مشخص می‌کند. در این صورت، روایت در حقیقت در مقام بیان عدم جواز عمل به ظن و گمان خواهد بود، چه این ظن و گمان ناشی از نصوص دینی باشد و چه ناشی از غیر کتاب و سنت. در هر حال، عمل به آن و تعیین کیفیت روابط بر مدار آن گمان، در جایی که امر واقعی خدا نهی شمرده شود یا بالعکس، منجر به کفر می‌شود.

بنابراین کسانی که بر مبنای علم و با مراجعه به کتاب و سنت، امر یا نهی را از روی اشتباه جابه‌جا بفهمند، مشمول این روایت نیستند. کسانی که حجیت ظن و گمان را پذیرفته‌اند، حتی اگر این روایت از ادله عدم عمل به ظن و گمان باشد، باز هم شامل ایشان نمی‌شود، زیرا این روایت از نظر ایشان تاب مقاومت در برابر ادله جواز عمل به ظن را نداشته است و به همین دلیل، به حجیت ظنون خاصه قائل شده‌اند. بنابراین میزان یقینی از دلالت حدیث همان کسانی‌اند که بدون مراجعه به کتاب و سنت یا با مراجعه غیرعالمانه حرام الهی را واجب دانسته و آن را به خدا نسبت داده و بنابر آن، روابط خویش را تعیین کرده‌اند. با این حال، این روایت می‌تواند همان‌گونه که علامه مجلسی گفته است (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۲۳۲)، تعبیر دیگری از تحریم بدعت باشد. دلالت روایت بر بیش از این مطلب ثابت نیست و نمی‌توان بر اساس آن حکم کرد.

۲-۶. انکار ولایت علی (ع) و عصیان‌گری در مقابل او

۲-۶-۱. روایت ابی حمزه، موسی بن بکر و ابراهیم بن ابی بکر

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ: إِنَّ عَلِيًّا بَابُ فَتَحِهِ اللَّهُ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَمَنْ خَرَجَ مِنْهُ كَانَ كَافِرًا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۸).

همین روایت در جای دیگری از کافی نیز نقل شده و در انتهای آن، آمده است: ... وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ فِيهِ وَلَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ كَانَ فِي الطَّبَقَةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِي فِيهِمْ الْمَشِيئَةُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۷).

بررسی سندی: سند روایت به دلیل وجود معلى بن محمد دچار اشکال و اختلاف

است (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۸؛ طوسی، بی تا، ص ۴۸۰؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۹۶). چنان که پیش‌تر گفته شد، محقق خویی وی را ثقه دانسته است (نک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۲۸۰). بررسی چرایی نقل دوگانه کلینی، از حوصله این مقال خارج است. دو روایت دیگر نیز در کافی نقل شده است که حامل همین مضمون است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۹، ۳۸۸).

امام مسئول در هر دو روایت، امام کاظم (ع) است. با توجه به اتحاد مضمونی هر دو روایت و شباهت بسیار زیاد الفاظ، احتمال آن می‌رود که هر دو روایت در حقیقت، گزارش یک واقعه باشند. به هر حال، چه آن‌ها حاکی از یک سخن امام باشند و چه نباشند، این تکثیر اسناد برای یک حدیث موجب تقویت اعتماد به آن می‌شود. سند هر دو روایت به دلیل مباحثی که پیش از نیز به آن اشاره شد، دچار اشکال و اختلاف است.

بررسی محتوایی: در این روایت، امیرالمؤمنین به دری گشوده (روایت دوم در بهشت و سوم در هدایت) تشبیه شده است که ورود به آن مساوی با تحقق ایمان و خروج از آن مساوی با کفر دانسته شده است. کسانی که نه وارد آن و نه از آن خارج شدند نیز امرشان موکول به خداست و او طبق حکمت خویش درباره ایشان قضاوت خواهد کرد.

در این که مخاطب روایت چه کسی است دو فرضیه وجود دارد: عموم انسان‌ها یا مسلمانان. به نظر می‌رسد با توجه به این که ولایت امیرالمؤمنین یکی از مهم‌ترین نقاط اختلاف امت اسلامی است، مخاطب مسلمانان‌اند. به عبارت دیگر، نقطه آغازین ایمان، ایمان به خدا و رسول اوست. بنابراین وقتی ایمان از امیرالمؤمنین آغاز می‌شود بدان معناست که ایمان به خدا، رسول و تمام پیام رسول مفروض گرفته شده است و این یعنی مسلمانان مخاطب روایت‌اند نه عموم مردم.

روایت در طرف مقابل، خروج از این در که کنایه از انکار آن و موضع‌گیری منفی نسبت به آن است را تحقق بخش کفر دانسته است. سؤالی که در این جا مطرح است آن است که آیا کفری که با این موضع‌گیری منفی محقق شده است، به معنای خروج از اسلام است یا خروج از حوزه ایمان؟ تنها قرینه‌ای که در روایت وجود دارد، طرح

کفر در مقابل ایمان است. اما آیا مراد از ایمان در این جا همان اسلام است یا مراد از آن درجه خاصی از اسلام است؟ پاسخ به این پرسش نیاز به بررسی و جمع شواهد دارد. روایت از این جهت اجمال دارد. بنابراین قدر متیقن آن است که این شخص با انکار ولایت علی (ع) نسبت به یک مقام خاص در حوزه اسلام کافر شده است، اما بیش از این نیازمند قرینه بیشتر است.

۲-۶-۲. روایت فضیل بن یسار

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى. عَنْ يُونُسَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَصَبَ عَلِيًّا عَلِمًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ فَمَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَمَنْ أَنْكَرَهُ كَانَ كَافِرًا وَمَنْ جَهِلَهُ كَانَ ضَالًّا وَمَنْ نَصَبَ مَعَهُ شَيْئًا كَانَ مُشْرِكًا وَمَنْ جَاءَ بِوَلَايَتِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ جَاءَ بِعَدَاوَتِهِ دَخَلَ النَّارَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۹).

بررسی سندی: سند روایت دچار همان اشکال نقل محمد بن عیسی از یونس است و اعتبار آن بر اساس مبانی مختلف، متفاوت است.

بررسی محتوایی: در روایت فضیل به جای واژه «باب» از واژه «عَلَم» استفاده شده است. پر واضح است عَلَم نشانه است؛ نشانه‌ای برای جلوگیری از انحراف مسیر. بنابراین کسی که نشانه را بشناسد در مسیر تودرتوی عالم گم نمی‌شود. روایت فوق علی (ع) را نشانه راه بین خلق تا خدا معرفی کرده است. شناخت این نشانه را ایمان و انکار آن را نیز کفر می‌داند. به نظر می‌رسد روایات انکار عَلَم با روایات خروج از در هدایت یا جنت، هر دو بیانگر یک حقیقت‌اند. در این روایت نیز مانند سه روایت پیشین، کفر در مقابل ایمان قرار داده شده است و تنها قابلیت استفاده همان معنایی را دارد که در آن سه روایت بیان شد.

۲-۶-۳. روایت ابی بصیر

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَابْنِ سِنَانٍ وَ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: طَاعَةُ عَلِيٍّ دُلٌّ وَمَعْصِيَتُهُ كُفْرٌ بِاللَّهِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَكُونُ طَاعَةُ عَلِيٍّ دُلًّا وَمَعْصِيَتُهُ كُفْرًا بِاللَّهِ؟ قَالَ: إِنَّ عَلِيًّا يَحْمِلُكُمْ عَلَى الْحَقِّ فَإِنْ أَطَعْتُمُوهُ دَلَلْتُمْ وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُ كَفَرْتُمْ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۸).

بررسی سندی: روایت را سه نفر از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند و از جهت سندی خللی در آن نیست، مگر به دلیل مباحثی که پیرامون سهل بن زیاد مطرح است.

بررسی محتوایی: روایت از دو جهت اطاعت از علی (ع) و معصیت او قابل بحث است. آنچه به بحث حاضر مرتبط است جهت دوم است. بنابر این حدیث، معصیت علی (ع) موجب کفر می‌شود. شنونده که گویا توان هضم این مطلب را نداشته و برایش این معنا غریب بوده است، می‌پرسد چگونه معصیت علی (ع) کفر به خدا محسوب می‌شود؟ نبی مکرم می‌فرماید: علی چون شما را بر ملازمت با حق وادار می‌کند، اگر از او سرپیچی کنید به خداوند متعال کافر می‌شوید.

ظاهر عبارت «معصیت کفر» این است که با اولین معصیت کفر محقق می‌شود. اما توضیح ادامه روایت، مانع از این معناست. فرمود: علی شما را وادار به ملازمت با حق می‌کند، اگر از او سرپیچی کنید کافر می‌شوید. چنین بیانی ظهور در این ندارد که با اولین معصیت کفر محقق می‌شود. به نظر می‌رسد منظور از عبارت تداوم عصیان یا همان عصیان کلی از فرامین او باشد. به عبارت دیگر، کسی مشمول این حدیث است که مسیر خود را به صورت کلی از مسیر علی (ع) جدا کرده باشد.

مسلم است معصیت فرمان خداوند متعال نیز اگر از روی انکار و جحود نباشد، نهایتاً موجب فسق می‌شود و نه کفر. وضوح این مطلب می‌تواند همان چیزی باشد که باعث شد مخاطب در وهله اول تعجب کند و بپرسد چگونه معصیت علی (ع) باعث کفر می‌شود؟ همین وضوح می‌تواند به مثابه قرینه‌ای متصله باعث جلوگیری از اطلاق روایت یا تشکیک در ظهور اولیه آن گردد. بنابراین روایت مورد بحث توانایی اثبات چیزی بیش از آنچه در روایات پیش از آن گذشت را ندارد.

۲-۷. روایات ناظر به حوزه شناختی در ترجمه کفر

۲-۷-۱. روایت عبدالله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِهِ فَهُوَ كَافِرٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۶).

بررسی سندی: سند روایت در اعلا درجه اعتبار است و در وثاقت افراد حاضر در آن اندک تردیدی نیست.

بررسی محتوایی: بین روایاتی که تا این جا بررسی شد، این روایت اولین روایتی است که به جنبه معرفتی کفر نظر دارد. روایات پیشین، کفر را در حوزه اخلاقی و عملی تعریف می کردند.

روایت شک در خدا و رسول را مساوی با کفر انگاشته است. روشن است شک در خدا و یقین به رسول معنا ندارد، اما باور به خدا و شک در رسول ممکن است رخ دهد. به هر حال، این روایت تنها حالتی را در برمی گیرد که در خدا و رسول شک حاصل شود. شک در رسول، شک در رسالت او و شک در خدا شک در وجود اوست. روایت از جهت دلالت واضح است و ابهامی ندارد.

۲-۷-۲. روایت منصور بن حازم

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: مَنْ شَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: كَافِرٌ. قُلْتُ: فَمَنْ شَكَّ فِي كُفْرِ الشَّاكِّ فَهُوَ كَافِرٌ. فَأَمْسَكَ عَنِّي فَزِدْتُ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَاسْتَبْتُهُ فِي وَجْهِهِ أَلْعَضَبَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۷).

بررسی سندی: سند روایت بنابر مبانی مشهور معتبر است و اشکالی در آن نیست.

بررسی محتوایی: بر اساس این روایت، شک در رسول مساوی با کفر دانسته شده است. علاوه بر این، کسی که در کفر چنین شخصی شک داشته باشد نیز کافر شمرده شده است. نکته مهم در روایت حاضر و روایت عبدالله بن سنان این است که در این روایات، هر چند اشخاص تنها شک داشته باشند و انکار نکنند نیز کافر شمرده شده اند. کفر در این دو روایت از معنای لغوی اش که پوشاندن یک شیء، انکار آن یا نافرمانی و عصیان است خارج شده است. یعنی به محض ایجاد شک در ذهن نسبت به وجود خدا و رسالت نبی مکرم، انسان وارد وادی کفر می شود. انکار یا عدم انکار، عصیان و عدم عصیان نیز در ورود او به وادی کفر نقشی ندارد. منصور بن حازم نیز که گویا در این معنا شک داشته است، سؤال خود را تکرار کرده و با غضب امام روبه رو شده است و این نشان از صلابت این حکم و عدم تقیید آن دارد.

در دو روایتی که شک در خدا و رسول مایه کفر برشمرده شده، در حقیقت عدم

کنش (صرف شک بدون هیچ موضع‌گیری منفی) از مصادیق کفر دانسته شده است. این معنا نه تنها با مفهوم لغوی کفر ناهماهنگ است، بلکه با روایت زراره نیز در تعارض است. در آن روایت آمده است اگر عباد هنگام ندانستن توقف کنند و دست به انکار نزنند کافر نمی‌شوند. افزون بر این، روایات دیگری نیز در کافی نقل شده است که شک را فقط هنگامی که با انکار همراه شود مساوی با کفر دانسته است. در روایت محمد بن مسلم که بر اساس مبانی مشهور معتبر است چنین آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ؟ فَقَالَ: كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ. قَالَ: فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: كَافِرٌ. قَالَ: ثُمَّ التَّفَّتْ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۹۹).

صدر روایت، شک در خدا و رسول را موجب کفر دانسته است، اما در ذیل روایت قیدی مطرح شده است که آن اطلاق را تقیید می‌زند: «إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ». این تقیید باعث می‌شود فقط شکی را موجب کفر بدانیم که قرین انکار باشد. بر اساس حدیث دیگری که کلینی در باب أصناف الناس کافی نقل کرده است، زراره مباحثه داغی با امام صادق (ع) داشته است. زراره مدعی بود شاغولی وجود دارد که می‌توان با آن مردم را به دو دسته مستحق تولی و تبری تقسیم کرد، اما گویا امام قائل به وجود طیفی از مردم بوده است که لزوماً نمی‌توان با معیارهای این دنیایی استحقاق آن‌ها نسبت به تولی یا تبری را مشخص کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۲). گویا چون زراره حد فاصلی بین کفر و ایمان قائل نبوده است، امام یادآوری کردند که شک به تنهایی موجب کفر نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۱۸۳؛ مولى صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۸۵).

۲-۸. روایات جامع

در این جا به تحلیل از کافی می‌پردازیم که امام صادق (ع) کفر در قرآن را دسته‌بندی کرد و وجوه مختلف آن را بیان فرمود:

عَلَيْ بَنِي إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الرُّيَّرِيِّ عَنْ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ وُجُوهِ الْكُفْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ: الْكُفْرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى خَمْسَةِ أَجْزَاءٍ فَمِنْهَا كُفْرُ الْجُحُودِ وَالْجُحُودُ عَلَى وَجْهَيْنِ وَالْكَفْرُ بِتَوَكُّلِ مَا أَمَرَ اللَّهُ وَكُفْرُ الْبِرَاءَةِ وَكُفْرُ التَّعَمُّدِ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۹).

بررسی سندی: سند این روایت حداقل به دلیل وجود ابوعمر و زبیری که نامی از او در کتاب های رجالی نیامده، فاقد اعتبار است.

بررسی محتوایی: بر اساس این روایت، امام صادق (ع) کفر در قرآن را دارای پنج وجه دانسته اند:

۱. جحود (انکار) بدون آگاهی

امام (ع) یکی از وجوه کفر را انکار آموزه های دینی، بدون آگاهی و برخاسته از گمان و استحسان معرفی می کند:

... فَأَمَّا كُفْرُ الْجُحُودِ فَهُوَ الْجُحُودُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَهُوَ قَوْلُ مَنْ يَقُولُ لَا رَبَّ وَلَا جَنَّةَ وَلَا نَارَ وَهُوَ قَوْلُ صَنَفَيْنِ مِنَ الزَّانِدَةِ يُقَالُ لَهُمُ الدَّهْرِيَّةُ وَهُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ - وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَهُوَ دَيْنٌ وَضَعُوهُ لِأَنْفُسِهِمْ بِالِاسْتِحْسَانِ عَلَى غَيْرِ تَنْبُتٍ مِنْهُمْ وَلَا تَحْقِيقٍ لَشَيْءٍ مِمَّا يَقُولُونَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ أَنَّ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُونَ وَقَالَ: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ يَغْنِي بِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى فَهَذَا أَحَدُ وُجُوهِ الْكُفْرِ...

روشن است این گروه کسانی را شامل می شود که در قبال اعتقاداتی چون ربوبیت پروردگار، بهشت و جهنم موضع گیری منفی می کنند و منکر آن ها می شوند و این انکار از روی علم نیست.

۲. جحود (انکار) از روی آگاهی

در توضیح دومین گروه آمده است:

... وَأَمَّا الْوُجْهُ الْآخَرُ مِنَ الْجُحُودِ عَلَى مَعْرِفَةٍ وَهُوَ أَنْ يَجْحَدَ الْجَاوِدُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ قَدْ اسْتَقَرَّ عِنْدَهُ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْهِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ، فَهَذَا تَفْسِيرُ وَجْهِي الْجُحُودِ.

همان طور که به خوبی از روایت برمی آید این گروه به رغم علم به درستی یک امر، به انکار و موضع گیری منفی در برابر آن، اقدام می کنند.

۳. کفران نعمت

در توضیح وجه سوم از معنای کفر آمده است:

... وَالْوَجْهُ الثَّالِثُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ النِّعَمِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَحْكِي قَوْلَ سُلَيْمَانَ: هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ، وَقَالَ: لَيْتَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ، وَقَالَ: فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ... بنابراین کفر گاهی به معنای ناسپاسی کردن به کار می‌رود.

۴. ترک امر الهی

در توضیح وجه چهارم از معنای کفر آمده است:

... وَالْوَجْهُ الرَّابِعُ مِنَ الْكُفْرِ تَرْكُ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ. فَكَفَرَهُمْ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ وَ تَسْبِيهِمْ إِلَى الْإِيمَانِ وَ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُمْ وَ لَمْ يَنْفَعْهُمْ عِنْدَهُ، فَقَالَ: فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ...

۵. برائت

روایت پنجمین و آخرین وجه کفر را چنین بیان کرده است:

وَ الْوَجْهُ الْخَامِسُ مِنَ الْكُفْرِ كُفْرُ الْبِرَاءَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَحْكِي قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ: كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ، يَعْنِي تَبَرُّأَنَا مِنْكُمْ وَ قَالَ يَذْكُرُ إِبْرَاهِيمَ وَ تَبَرُّتَهُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ مِنَ الْإِنْسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ، وَ قَالَ: إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، يَعْنِي يَتَبَرَّأُ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ.

نتیجه‌گیری

۱. در همه موارد مطرح شده در روایات، چشم‌پوشی از حقیقت، عصیان‌گری در قبال آن و انکار آن حضور دارد. این بدان معناست که کفر بیش از آن‌که نقص در حوزه

شناخت باشد، گردن فرازی و عصیان گری اخلاقی، چه در حوزه عمل و چه در حوزه شناخت است. بنابراین، کفر کنشی فعالانه در قبال یک امر است نه صرف عدم کنش.

۲. کفر در اصطلاح روایات کتاب کافی دربرگیرنده طیفی از رفتارها و موضع گیری هاست، که در آن ها شخص در قبال امری دینی یا نعمت الهی موضع گیری منفی دارد و به انکار آن مبادرت ورزد یا به نوعی عمل کافرانه ای را پیش گیرد که برآیند آن انکار خدا، خدایی خدا، ولایت ولی خدا، فرایض الهی و نعمات الهی باشد.

۳. بر پایه مباحث پیش گفته، کسی که در قبال دین موضع گیری نکرده است، چه بدان جهت که امر در نظرش مشتبّه بوده و چه بدان دلیل که اساساً دین به او عرضه نشده است، کافر نام ندارد، همان گونه که نام مؤمن یا مسلمان نیز بر او صادق نیست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲م). الرجال. قم: دار الحدیث.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۷. ازدی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷ش). کتاب الماء. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۸. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. بسام، مرتضی. (۱۴۲۶ق). زبدة المقال من معجم الرجال. بیروت: دار المحجة البيضاء.
۱۰. بهدانی، زهرا. (۱۳۸۷ش) «حقیقت ایمان و کفر در شرح اصول الکافی، از منظر ملا صالح مازندرانی»، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی. ج ۵، ص ۳۰۱-۳۴۳.
۱۱. حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

۱۴. شیبانی، اسحاق بن مرار. (۱۹۷۵م). کتاب الجیم. قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين. تهران: مرتضوی.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). فهرست کتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
۱۸. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق في اللغة. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العين. قم: نشر هجرت.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دار الهجرة.
۲۱. کاظم، محمد. (۱۴۰۰ش) عوامل و زمینه‌های نظری و عملی کفر و شرک در کتاب الکافی، جامعة المصطفی العالمیه.
۲۲. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحديث.
۲۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی - الأصول والروضة. تهران: المكتبة الإسلامية.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۷. مجلسی، محمدتقی. (بی‌تا). روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه. قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانپور.
۲۸. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ق). رجال النجاشي. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۹. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحديث. تهران: فرزند مؤلف.
۳۰. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بيروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.



Enhancing Sharh al-ṣadr (Spiritual Expansiveness) Through a Shift in Worldview with an Emphasis on the Narration “The Creator is magnified in their souls, so all else besides Him is belittled in their eyes

Seyed Ja'far Alavi¹ | Mohammad Ali Alipour²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Fiqh and Jurisprudence Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: alavi@razavi.ac.ir
2. M.A. graduate in Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Level 4 Student at the Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: mohammad.a.a1367@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 27 February 2025

Revised: 8 April 2025

Accepted: 13 May 2025

Available online 14 May 2025

Keywords:

Sharh al-ṣadr, Change in
Attitude Towards the World,
Insignificance of the World,
Narration of "Azuma al-
Khāliq fi anfusihim.



ABSTRACT

The attainment of sharh al-ṣadr (spiritual expansiveness) is instrumental in achieving psychological equilibrium and enhancing one's quality of life. This research investigates the relationship between sharh al-ṣadr and an individual's attitude toward the world, with a specific focus on the role of the narration, “عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ” (The Creator is magnified in their souls, so all else besides Him is belittled in their eyes). Through a descriptive-analytical method, this article concludes that a fundamental shift in worldview is a key factor in promoting sharh al-ṣadr. This shift operates by devaluing worldly affairs as insignificant, thereby diminishing one's attachment to them. Adopting such an ascetic approach fortifies the individual against emotional turbulence and anxiety when confronting life's challenges, resulting in greater tranquillity. Consequently, one remains largely unaffected by worldly gains and losses, a defining characteristic of sharh al-ṣadr. The cited Narration, provides a foundational mechanism for this perspective: a profound internalization of Divine Greatness directly leads to the belittlement of all else. This cognitive framing, which renders the world trivial, is thus identified as an effective means for enhancing sharh al-ṣadr.

Cite this article: Alavi, S., J.; Alipour, M. A. (2024). Enhancing Sharh al-ṣadr (Spiritual Expansiveness) Through a Shift in Worldview with an Emphasis on the Narration “The Creator is magnified in their souls, so all else besides Him is belittled in their eyes. *Hadith Doctrines*, 8(15), 127-147. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6846.1257>





چگونگی افزایش شرح صدر از طریق تغییر نگرش به دنیا با تأکید بر روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ»

سید جعفر علوی^۱ | محمدعلی علیپور^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: alavi@razavi.ac.ir
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ طلبه سطح ۴ حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: mohammad.a.a1367@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی	بهره‌مندی از شرح صدر باعث ایجاد تعادل روانی و افزایش کیفیت زندگی می‌شود. این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است که چه ارتباطی بین شرح صدر و نوع نگرش انسان به دنیا وجود دارد و روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» در این جهت چه نقشی ایفا می‌کند؟ این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته به این نتیجه رسیده است که تأثیر تغییر نگرش به دنیا، به عنوان یکی از عوامل کلیدی در ارتقای شرح صدر، به این گونه است که انسان با کم‌ارزش دانستن شئون دنیا، تعلق خود را نسبت به آن کم می‌کند و با رویکردی زاهدانه باعث می‌شود در مواجهه با مشکلات و چالش‌های زندگی، دچار تلاطم و اضطراب نشود و از آرامش بیشتری برخوردار گردد. چنین افرادی در برابر داشته‌ها و نداشته‌های دنیوی دچار نوسانات روحی نمی‌شوند، و این همان ویژگی شرح صدر است و برای تغییر نگرش به دنیا به خوبی می‌توان از روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ...» نیز بهره برد، زیرا میزان فهم عظمت الهی نقش بسیار موثری در کوچک شدن تعلقات دنیایی دارد و این کوچک شدن دنیا در ذهن انسان، عامل مؤثری در جهت افزایش شرح صدر است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴

کلیدواژه‌ها:

شرح صدر، تغییر نگرش به دنیا، کم‌ارزش بودن دنیا، روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ».



استناد: علوی، سید جعفر؛ علیپور، محمدعلی. (۱۴۰۳). چگونگی افزایش شرح صدر از طریق تغییر نگرش به دنیا با تأکید بر روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ». آموزه‌های حدیثی، ۸ (۱۵)، ۱۲۷-۱۴۷. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6846.1257>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در زندگی پرتلاطم و استرس‌زای امروز، بسیاری از افراد با چالش‌های مختلفی مواجه‌اند که می‌تواند بر سلامت روانی و کیفیت روابط اجتماعی آنان تأثیر منفی بگذارد. یکی از ویژگی‌های مهمی که می‌تواند به افراد کمک کند تا با این چالش‌ها بهتر مقابله کنند، شرح صدر است. شرح صدر با کم کردن جایگاه دنیا در چشم و دل انسان حاصل می‌شود، یعنی ظرفیت پذیرش و تحمل شرایط و افراد مختلف بدون از دست دادن آرامش درونی. با این حال، بسیاری از افراد به دنبال راهکارهایی‌اند تا این ویژگی را در خود تقویت کنند.

هدف این تحقیق، بررسی و معرفی شیوه‌های مؤثر در افزایش شرح صدر است تا افراد بتوانند با بهره‌گیری از این راهکارها زندگی شخصی و اجتماعی بهتری را تجربه کنند.

ضرورت این پژوهش از آن‌جا ناشی می‌شود که درک و استفاده از روش‌های مؤثر در افزایش شرح صدر می‌تواند به بهبود روابط اجتماعی، کاهش استرس و در نهایت، ارتقای کیفیت زندگی فردی و اجتماعی منجر شود. این تحقیق تلاش می‌کند تا با ارائه راهکارهایی عملی و کاربردی، یاریگر افراد جامعه در مسیر دستیابی به آرامش درونی و تقویت تعاملات اجتماعی باشد.

سؤال اصلی مقاله حاضر این است که بین نگاه به دنیا و شرح صدر، چه ارتباطی وجود دارد و نقش روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ» در افزایش شرح صدر چگونه است؟

روش پژوهش این مقاله آن است که در گام اول، به ارتباط شرح صدر و نگرش نسبت به دنیا پرداخته و در ادامه، به ارتباط روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ» می‌پردازد تا از این رهگذر، مسیر تحقق شرح صدر هموار گردد.

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت بر اساس جست‌وجوی‌های نگارندگان، در هیچ یک از مکتوبات مسئله «چگونگی افزایش شرح صدر با توجه به تغییر نگرش به دنیا» بررسی نشده است. پژوهش‌ها درباره شرح صدر بیشتر به عناوینی چون «عوامل

شرح صدر»، «شرح صدر، افزایش ظرفیت روانی» و «شرح صدر در مدیریت اسلامی» می‌پردازند. شاید نزدیک‌ترین پژوهش به پژوهش حاضر، از حاجی عبدالباقی و حاجی علی بیگی (۱۳۹۷) باشد با عنوان «شرح صدر در قرآن کریم و عوامل آن». این پژوهشگران درباره «شرح صدر» بر این باورند که «تدبر در قرآن»، «ذکر»، «تسبیح» و «دعا» از عوامل تقویت شرح صدر است. اما مقاله پیش‌رو درصدد است تا راه‌های افزایش شرح صدر را با تکیه بر مبانی قرآنی و روایی برسد و عوامل فهم عظمت خدا، فهم وابستگی به دنیا و چشیدن لذت بالاتر را در افزایش شرح صدر بررسی کند.

۱. شرح صدر در لغت

«شرح» به معنای توسعه دادن است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۰) و «صدر» به معنای ابتدای هر چیز: «أَعْلَى مَقْدَم كُلِّ شَيْءٍ» (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۹۴). ابتدای روز یا ابتدای تابستان و زمستان را هم با صدر بیان می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۴۵). در بیان ابتدای مجلس و ابتدای کتاب نیز لفظ صدر استفاده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۷۷). شرح صدر در کتب لغت به معنای وسعت دادن به قلب است. خدای تعالی برای قبول خیر و خوبی، شرح صدر را می‌دهد: «شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِقَبُولِ الْخَيْرِ. وَسَعَهُ لِقَبُولِ الْحَقِّ» (مهنا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۶۳). شرح صدر یعنی وسعتی که با نور خدا محقق می‌شود و آدمی با آن به آرامش می‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۴۹).

۲. جایگاه شرح صدر در معارف دینی

«شرح صدر» یکی از مفاهیم اخلاقی است که در قرآن و تعالیم اهل بیت (ع) بر آن تأکید شده است. از آیات قرآن برمی‌آید که شرح صدر ابزاری است که پیامبران الهی در مسیر رسالت خویش از آن بهره می‌گرفتند و در سایه این موهبت الهی، به تبلیغ دین و ارشاد مردم می‌پرداختند. این ویژگی در پیامبران الهی مانند نوح (ع) (هود/۴۰)، ابراهیم (ع): ﴿إِنِّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (توبه/۱۱۴) و موسی (ع) (طه/۲۵) یافت می‌شود. تجلی بیشتر شرح صدر در اخلاق حسنه پیامبر گرامی اسلام است که هم‌ردیف سایر معجزات پیامبران دیگر شمرده شده است.

از آیه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضْلِلْهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۱۲۵) برداشت

می‌شود که در مقابل شرح صدر، ضیق صدر قرار دارد و همان‌طور که انشراح صدر مقدمه هدایت است، ضیق صدر مقدمه ضلالت و گمراهی می‌شود. بنابراین در جنبه مقابل شرح صدر، ضیق و قساوت قلب قرار دارد: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ (زمر/ ۲۲) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵). ضیق صدر به معنای دل‌تنگی و سخت شدن دل و کنایه از کم‌حوصلگی و تحمل پایین است، به‌طوری که در مواجهه با حق و حتی باطل عکس‌العمل سریع و تندی در رد یا اثبات آن صورت گیرد.

شرح صدر یا ظرفیت پذیرش و تحمل، برای زندگی در دنیای پرچالش و استرس‌زای امروز اهمیت ویژه‌ای دارد. قرآن کریم و احادیث نبوی به اهمیت این ویژگی بارها اشاره کرده‌اند. در قرآن، خداوند به پیامبر اسلام می‌فرماید: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (انشراح/ ۱) (حقی، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۴۶۴) که به نعمت گشایش قلب پیامبر (ص) اشاره دارد و نشان‌دهنده اهمیت شرح صدر برای انجام مأموریت‌های بزرگ است. شرح صدر به انسان کمک می‌کند تا با آرامش، به مسائل زندگی بپردازد و توانایی مقابله با مشکلات و چالش‌ها را به دست آورد. همچنین، این ویژگی در برقراری روابط اجتماعی سالم و مؤثر نقشی کلیدی دارد، زیرا فرد دارای شرح صدر قادر به درک و پذیرش دیگران و رفتارهایشان خواهد بود.

بنابراین، شرح صدر نه تنها ابزاری برای آرامش درونی و سلامت روانی است، بلکه بهبود روابط اجتماعی و موفقیت‌های بیشتر در زندگی را نیز به دنبال دارد، و از این رو نیازی ضروری برای زندگی در دنیای امروز محسوب می‌شود.

به منظور تبیین بیشتر اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث، برخی آثار شرح صدر را بیان می‌کنیم:

۲-۱. هدایت الهی

آیه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (انعام/ ۱۲۵) به پیوند میان هدایت الهی و گشایش دل (شرح صدر) اشاره می‌کند. تعبیر «شرح صدر»، در قرآن به عنوان مقدمه‌ای برای پذیرش حقیقت و ایمان یا همان هدایت به کار رفته است. این آیه نشان می‌دهد که هدایت الهی در گرو آمادگی درونی انسان برای پذیرش نور حق

است و دست کم یکی از ضرورت‌های این آمادگی به صورت شرح صدر در او نمود می‌یابد. در این حالت، فرد توانایی یافتن حقیقت و درک حکمت الهی را به دست می‌آورد و آرامش قلبی را تجربه می‌کند. این مقدمه چینی و هموار کردن مسیر، نتیجه اراده و لطف خداوند است که در پاسخ به تلاش‌های فرد برای یافتن حق و حرکت در مسیر آن حاصل می‌شود: ﴿إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ شَرْحَ صَدْرٍ لِلْإِسْلَامِ﴾ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۳). امام صادق (ع) در بیانی نسبت به آیه فوق می‌فرماید: وقتی خداوند عزوجل برای بنده‌ای خیر بخواهد، نقطه‌ای از نور در قلب او قرار می‌دهد، گوش‌های قلب او را می‌گشاید و فرشته‌ای را بر او می‌گمارد که او را هدایت کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةً مِنْ نُورٍ وَفَتَحَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ وَوَكَّلَ بِهِ مَلَكًا يُسَدِّدُهُ﴾ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۱)؛ ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (زمر/۲۲).

۲-۲. آله الرئاسة تعامل شایسته با دیگران

«سَعَةُ الصَّدْرِ» (حکمت / ۱۷۶) به اهمیت رحمت و لطافت در تعامل با دیگران اشاره دارد که ناشی از شرح صدر و رحمت الهی است. وقتی فردی دارای شرح صدر باشد، می‌تواند با دیگران با محبت و احترام رفتار کند. این ویژگی باعث می‌شود که افراد به او نزدیک شوند و از او فاصله نگیرند. در مقابل، اگر فردی فظ و سخت دل باشد، نه تنها روابطش با دیگران تضعیف می‌شود، بلکه ممکن است دیگران از او دور شوند. تعامل خوب با دیگران، به ویژه در شرایط دشوار، نیازمند صبر و درک است. رحمت و لطافت در رفتار، کلید ایجاد ارتباطات مثبت و مؤثر در جامعه است و به تقویت همبستگی اجتماعی کمک می‌کند. در قرآن نیز به همین مفهوم اشاره دارد: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (انشرح / ۱)؛ ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ وَأَحْلِلْ غُمَّةً مِّنْ لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه / ۲۵-۲۸) (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۶۹).

حدیث «فِي صِفَةِ الْمُؤْمِنِ الْمُؤْمِنُ بِشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ أَوْسَعُ شَيْءٍ صَدْرًا وَأَذَلُّ شَيْءٍ نَفْسًا» (حکمت / ۳۳۳) (ابن‌همام اسکافی، ۱۴۰۴، ص ۷۴؛ صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۵۳۳)، به ویژگی‌های مؤمن واقعی اشاره دارد که نشان‌دهنده اهمیت شرح صدر و تعامل خوب با دیگران است. در این حدیث، مؤمن به عنوان فردی توصیف می‌شود که با لطافت

و سادگی با دیگران برخورد می‌کند و در عین حال، درونش پر از غم و اندوه است. شرح صدر به مؤمن این امکان را می‌دهد که با دیگران با محبت و احترام رفتار کند، حتی اگر در دلش غم و نگرانی وجود داشته باشد. این ویژگی باعث می‌شود که افراد به او نزدیک شوند و از او فاصله نگیرند. همچنین، مؤمن از خودخواهی و جلب توجه دوری می‌کند و به جای آن به دیگران اهمیت می‌دهد. این حدیث به ما یادآوری می‌کند که تعامل خوب با دیگران، نه تنها به تقویت روابط اجتماعی کمک می‌کند، بلکه نشان‌دهنده عمق ایمان و شخصیت فرد است. در نتیجه، مؤمن واقعی با شرح صدر و لطافت در رفتار، فضایی از محبت و همدلی در جامعه ایجاد می‌کند.

از دیگر آثار شرح صدر، توانایی تعامل خوب و مؤثر با دیگران است. فردی که به لطف الهی از شرح صدر برخوردار است، در رفتار با مردم نرم‌خو، مدبر و اهل گذشت خواهد بود. او به جای درگیری و کینه‌توزی، مسیر صلح و همدلی را در پیش می‌گیرد و دیگران را به حقایق دعوت می‌کند. چنین فردی می‌تواند نقش سازنده‌ای در ایجاد وحدت و همبستگی در جامعه ایفا کند.

۲-۳. ارتباط شرح صدر و کم‌ارزشی دنیا

برای ارتباط بین شرح صدر و تغییر نگرش به دنیا، هم از طریق روایات می‌توان اقدام کرد و هم از طریق تبیین مفهوم شرح صدر که حساس نبودن نسبت به بسیاری حوادث و مسائل پیرامونی است، قابل اثبات است. تلاطم قلبی، زمانی اتفاق می‌افتد که فرد نسبت به مسائل دنیایی حساس باشد و آن مسائل برای وی مهم جلوه کند. این مسائل شئون مختلف دنیا را شامل می‌شود. لذا اگر کسی جلوه‌های مختلف دنیا برایش اهمیت و اولویت نداشته باشد، طبیعی است که از آن عبور می‌کند و متلاطم نمی‌شود و این همان شرح صدر است.

تلاطم قلبی که به نوعی ناآرامی و اضطراب درونی اشاره دارد، زمانی رخ می‌دهد که فرد به مسائل مختلف دنیوی بیش از حد اهمیت دهد. چنین مسائلی می‌توانند شامل امور مالی، موقعیت اجتماعی، نگرانی‌های روزمره و دیگر جنبه‌های زندگی دنیوی باشند. وقتی این مسائل اهمیت زیادی برای فرد داشته باشند و آن‌ها را در

مخاطره ببینند، آرامش او مختل می‌گردد و قلبش متلاطم می‌شود. اما اگر فرد این امور را کم‌اهمیت بنگرد و اولویت‌هایش را به گونه‌ای دیگر تعریف کند، می‌تواند به راحتی از آن‌ها عبور کند و ذهن و قلبش آرام باقی بماند. شرح صدر این امکان را فراهم می‌سازد که شخص بدون درگیر شدن با استرس‌ها و اضطراب‌های ناشی از دنیا زندگی کند. در این حالت، فرد می‌تواند بیشتر بر مسائل بنیادی و ارزش‌های اصیل تمرکز نماید و از جاذبه‌های مادی دنیا کمتر متأثر شود. در تبیین یا اثبات این ادعا یا ارتباط، روایات متعددی آمده است. در ادامه، به روایتی می‌پردازیم.

حدیث «یا أبا ذَرٍّ، إِذَا دَخَلَ التَّوْرُ الْقَلْبَ انْفَتَحَ الْقَلْبُ وَاسْتَوْسَعَ. قُلْتُ: فَمَا عَلَامَةُ ذَلِكَ، يَا أَبَا أَنْتَ وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ، وَالتَّجَافُ عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَالْإِسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نَزْوِلِهِ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۶۴؛ ورام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۳۲) به ارتباط میان شرح صدر و کم‌ارزش بودن دنیا اشاره دارد. وقتی نور ایمان به قلب وارد می‌شود، فرد به درک عمیق‌تری از حقیقت زندگی و ارزش‌های معنوی دست می‌یابد. علامت این گشایش قلبی، انابه به دار الخلود و دوری از دار الغرور است. مؤمنان با درک این حقیقت که دنیا فانی و زودگذر است، به جای وابستگی به لذت‌های مادی، به فکر آخرت و زندگی جاودانه می‌افتند. این نگرش به آن‌ها کمک می‌کند تا با صبر و آرامش با چالش‌های زندگی روبه‌رو شوند و از زرق و برق دنیا غافل شوند. در نتیجه، شرح صدر به مؤمنان این امکان را می‌دهد که در مسیر ایمان و عمل صالح ثابت‌قدم بمانند و به جای دنیا، به ارزش‌های معنوی و آخرتی توجه کنند.

در این حدیث برای انفتاح و توسعه قلب که می‌تواند عبارت دیگری از شرح صدر باشد، علامتی بیان شده است که آن هم دوری از دنیا و توجه به آخرت است. به نظر می‌رسد به روشنی بین شرح صدر و بی‌توجهی به دنیا و شئون آن، ارتباط ایجاد شده است.

محبت دنیا موجب مشغولیت بی‌پایان است. چون دنیا شامل تحولات و آسیب‌های فراوان است، دل بسته شدن به آن انسان را آزار می‌دهد. اما رها شدن از دنیا و دل‌کندن از آن، انسان را راحت می‌کند و این راحتی و آسودگی همان شرح

صدر است. این گونه بلاهای دنیا و دادن و گرفتن دنیا به انسان، آدمی را متحیر و متزلزل نمی‌کند. همانا هیچ گاه محبت دنیا در قلب بنده‌ای جای نمی‌گیرد مگر این که سه چیز در آن [قلب] ریشه می‌دواند: مشغولیتی که رنج آن پایان ندارد، فقری که به بی‌نیازی نمی‌انجامد، و آرزویی که به نهایت نمی‌رسد: «إِنَّهُ مَا سَكَنَ حُبُّ الدُّنْيَا قَلْبَ عَبْدٍ إِلَّا الْتَاطَ فِيهَا بِثَلَاثٍ: شُغْلٌ لَا يَنْقُذُ عَنَاوَهُ، وَفَقْرٌ لَا يُدْرِكُ غِنَاهُ، وَأَمَلٌ لَا يُنَالُ مُنْتَهَاهُ» (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۳۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۸۸).

دل بستن به دنیا موجب غم است. انسان‌های وابسته به دنیا به خودشان راحتی نمی‌بینند، چون دنیا دائم در حرکت و آمدوشد است؛ روزی برای او و روزی دیگر علیه او. این وابستگی، انسان را به چالش‌های متعدد می‌رساند و با حرکت دنیا او نیز مجبور به دویدن با آن خواهد شد. این گونه انسان‌های وابسته به دنیا، از نداشته‌های خود محزون‌اند، چون اشتیاق فراوان به آن دارند. علاوه بر آن، غمگین‌اند نسبت به داشته‌های خود، چه بیم آن دارند که هر لحظه آن را از دست بدهند. هر کس که قلبش به دنیا وابسته شود، به سه خصلت دچار می‌شود: اندوهی بی‌پایان، آرزویی بی‌تحقق و امیدی بی‌فرجام: «مَنْ تَعَلَّقَ قَلْبُهُ بِالدُّنْيَا تَعَلَّقَ مِنْهَا بِثَلَاثٍ خِصَالٍ: هَمٌّ لَا يَفْتَى وَأَمَلٌ لَا يُدْرِكُ وَرَجَاءٌ لَا يُنَالُ» (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۳۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۰۳). تمایل به دنیا اندوه و غم را افزایش می‌دهد، و زهد در دنیا قلب و بدن را آسوده می‌کند: «الرَّغْبَةُ فِي الدُّنْيَا تُكَثِّرُ الْهَمَّ وَالْحُزْنَ وَالزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَالْبَدْنَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ الف، ج ۱، ص ۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۹۱). پس انسان‌های راحت و دارای شرح صدر افرادی‌اند که با دنیا به راحتی تعامل می‌کنند. اینان تلاش و زندگی می‌کنند، اما وابسته و دل بسته نیستند تا به دنبال دنیا به سمت وسوهای مختلف کشانده شوند. بدین ترتیب، در فرهنگ معارف دین، شرح صدر، ارتباط وثیقی با دل کردن از شئونات مختلف دنیوی دارد.

۳. نقش روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِم» در افزایش شرح صدر

اصل ارتباط بین شرح صدر و تغییر نگرش به دنیا و نیز چگونگی این ارتباط، بخش مهمی از سؤال اصلی پژوهش حاضر بود که تبیین شد. اما در ادامه لازم است ارتباط تغییر نگرش به دنیا و روایت «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِم» که روایت مستقلی نیست بلکه

قطعه‌ای از خطبه متقین است، تبیین گردد. با فهم دقیقی از عظمت خدای متعال، می‌توان کوچکی و کم‌ارزشی دنیا را به خوبی درک کرد. افرادی که در ذهن و قلب خود، قدرت و عظمت خالق را دریافته باشند، ماسوی‌الله در نظر آن‌ها کوچک و بی‌مقدار خواهد شد.

حوادث و رخدادها هر مقدار هم سخت و دشوار جلوه کنند، در مقایسه با عظمت قادرِ عالم مهربان ناچیز و بی‌مقدار می‌شوند. افرادی که شرح صدر دارند، می‌دانند که این حوادث یا قابل رفع‌اند و با امداد الهی و تلاش و توکل بر خدا قابل مرتفع شدن‌اند یا قابل رفع نیستند و از جانب خدای عظیم و مهربان بر آن‌ها نازل شده است و این عظمتِ خدا آن مشکلات را در دل ایشان بسیار ناچیز جلوه خواهد داد و این همان شرح صدر است.

شرح صدر به عنوان یکی از مواهب الهی، با تقویت معرفت و شناخت عظمت خداوند در دل انسان افزایش می‌یابد. در حدیثی از امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است: «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» (خطبه ۱۹۳) (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ب، ص ۲۰؛ کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۰). این بیان نشان می‌دهد که وقتی انسان عظمت خالق را درک می‌کند، امور دنیوی و مخلوقات در نظر او کوچک می‌شوند و نگرانی‌های مادی کم‌رنگ می‌گردند. این حالت قلبی موجب آرامش درونی و گسترش شرح صدر می‌شود.

در واقع، پرهیزکاران با آفریدگار جهان هستی، با قدرت و علم بی‌پایان او آشنا شده و به قدر استعداد خود، عظمت ذات پاک او را دریافته‌اند. بدیهی است که غیر او در نظرشان کوچک و بی‌مقدار است... هر قدر معرفت انسان به خدا بیشتر شود، ماسوی‌الله در نظرش کوچک‌تر می‌شود و به این اشیای حقیر و ناچیز، دل نمی‌بندد و به خاطر آن‌ها گناه نمی‌کند. از این جا می‌فهمیم که اگر علی (ع) می‌فرماید: «وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمُ السَّبْعَةُ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا عَلَى أَنْ أُعْصِيَ اللَّهَ فِي تَمَلُّهِ أَسْلُبُهَا جُلُبُ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ» دلیلش همین است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۵۴۹).

به سبب تفاوتی که در میزان معرفت و محبت خلاق نسبت به او موجود است و به نسبت درجه درک عظمت اوست که کوچکی و زبونی هر چه جز خداست تصور،

و در برابر چشم باطن جلوه گر می شود (ابن میثم، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۷۵۴). پس مفهوم «ما دونه» در روایت به معنای هر آنچه به جز خداست که دنیا و مظاهر آن نیز از جمله آن به شمار می آید.

از سوی دیگر، حدیث دیگری تأکید می کند: «وَانْشَرَحْتَ بِتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۵۰؛ خویی، ۱۳۹۲، ج ۱۴، ص ۲۰۰). معرفت عمیق به خداوند و شناخت صفات جلال و جمال او، عظمت الهی در قلب انسان را در پی دارد. بدین ترتیب، در معارف دینی هم به ارتباط مستقیم بین شرح صدر و معرفت الهی که عامل درک عظمت اوست، پرداخته شده و هم به چگونگی این ارتباط اشاره شده است که درک عظمت الهی، عامل نگرش صحیح به دنیاست.

با وجود این، درک عظمت خدای تعالی نیز نیازمند واسطه ها و ابزارهایی است. ذکر زبانی و خواندن قرآن از مهم ترین این واسطه ها به شمار می روند. ذکر زبانی، با یادآوری مداوم صفات الهی و تکرار نام های مبارک خداوند، قلب انسان را از آلودگی ها و تعلقات دنیوی پاک می سازد. قرآن کریم می فرماید: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَظْمِنُ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸)؛ یاد خدا آرامش دل ها را فراهم می آورد. این آرامش بستر مناسبی برای تفکر عمیق تر در عظمت خداوند فراهم می کند و قلب انسان را برای درک جلال و جمال الهی آماده می سازد. خواندن قرآن نیز نقش اساسی در تقویت این معرفت دارد. آیات قرآن انسان را به تأمل در خلقت آسمان ها، زمین و نظم شگفت انگیز جهان دعوت می کند. هر کلمه از قرآن پرتوی از نور الهی است که ذهن و قلب انسان را به سمت عظمت خالق هدایت می کند. بنابراین، ذکر زبانی و خواندن قرآن به عنوان واسطه هایی برای فهم عظمت الهی انسان را به درک عظمت، شکوه و قدرت بی پایان الهی نزدیک تر می سازند: «أَفْضَلُ الذِّكْرِ الْقُرْآنُ» به تشریح الصدور و تستنیر السرائر» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۹).

تأمل در آیات قرآن یکی از مؤثرترین روش ها برای فهم عظمت خالق است، زیرا قرآن کلام الهی است که به صورت مستقیم به شرح صفات و افعال الهی می پردازد. قرآن کریم با آیات متعدد به معرفی بزرگی و عظمت خداوند می پردازد. این کتاب مقدس، طبیعت، تاریخ و زندگی انسان را به گونه ای توصیف می کند که قدرت و

حکمت الهی در آن‌ها نمایان است. برای مثال، آیاتی که درباره آفرینش آسمان‌ها و زمین، گردش شب و روز، و ریزش باران صحبت می‌کنند، از نمونه‌هایی از قدرت و علم بی‌پایان خداوند سخن می‌گویند. این آیات انسان را به تدبر و تفکر درباره نظم و تعادل حاکم بر جهان دعوت می‌کنند تا از طریق آن‌ها به درکی عمیق‌تر از عظمت الهی برسند و این تأمل او را به ناچیز بودن هر آنچه غیر اوست، رهنمون می‌سازد.

تأمل در این منابع انسان را به تفکر عمیق درباره جایگاه خود در کائنات و رابطه‌اش با خداوند سوق می‌دهد. این فرایند نه تنها به افزایش درک از عظمت خداوند کمک می‌کند، بلکه به تصحیح نگرش فرد نسبت به زندگی و تقویت ایمان و آرامش درونی او منجر می‌شود. از این رو، تأمل در آیات یکی از راهبردهای کلیدی برای فهم عظمت خالق و افزایش شرح صدر است که در ذیل، چند نمونه از آن آیات ذکر می‌شود: خداست که هفت آسمان و نیز مثل آن‌ها هفت زمین را آفرید: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (طلاق/۱۲) و آسمان را به قدرت و نیرو بنا کردیم و ما [همواره] وسعت دهنده‌ایم: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا يَأْتِي وَآنَا لَمُوسِعُونَ﴾ (ذاریات/۴۷). در زمین برای اهل یقین نشانه‌هایی [بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا] است: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ (ذاریات/۲۰). خدا همان کسی است که آسمان را بدون ستونی که قابل رؤیت باشد، آفرید: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (رعد/۲).

در روایات اسلامی، مواردی دیگر نیز وجود دارد که ذکر را عامل سعه صدر بیان می‌کنند: «انشراح الصدر بالذكر»؛ «الذكر يشرح الصدر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ص ۱۵۰؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)؛ «ذكر الله جلاء الصدور وطمأنينة القلوب» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۱۶۵). زیاد سخن گفتن بدون یاد خدا را انجام ندهید، زیرا زیاد سخن گفتن بدون یاد خدا باعث قساوت قلب می‌شود: «لا تكثرُوا الكلام بغیر ذکر الله، فَإِنَّ كثرة الكلام بغیر ذکر الله قسوة القلب» (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۰۹؛ طبرسی، ۱۳۴۴، ص ۵۶).

۳-۱. دیگر راهکارهای افزایش شرح صدر

۳-۲. شناخت آسیب‌های وابستگی به دنیا

شناخت آسیب‌های وابستگی به دنیا یکی از کلیدهای نگرش صحیح به دنیاست. ارتباط شناخت این آسیب‌ها با تغییر نگرش به دنیا این است که هر چه انسان

آسیب‌های وابستگی به چیزی را بداند، به آن کمتر وابسته می‌شود. هر چه که ظاهری دل‌فریب دارد، مصونیت از آن، نیازمند شناخت واقعی آن است و بی‌توجهی به ابعاد مختلف و زوایای پنهان آن، گرایش و وابستگی به آن را به دنبال دارد و این وابستگی مهم‌ترین عامل برای دل‌مشغولی‌ها و اضطراب‌ها خواهد بود. در ادامه، برخی از این آسیب‌ها را مرور می‌کنیم.

۳-۲-۱. آسیب‌های وابستگی به دنیا

برای کم‌ارزش شدن دنیا لازم است به ابتلائات و گرفتاری‌های دلبستگی به دنیا و اهمیت دادن به شئون آن توجه کنیم. وابستگی به دنیا می‌تواند پیامدهای منفی متعددی در زندگی فردی و اجتماعی انسان داشته باشد. نخستین اثر آن بروز کبر و غرور است: «فَمَنْ أَحْبَبَهَا أَوْزَتْهُ الْكِبَرُ، وَمَنْ اسْتَحْسَنَهَا أَوْزَتْهُ الْجِرْصُ، وَمَنْ طَلَبَهَا أَوْزَتْهُ الظَّمْعُ، وَمَنْ مَدَحَهَا أَكْبَتْهُ الرِّيَاءُ، وَمَنْ أَرَادَهَا مَكَّنَتْهُ مِنَ الْعُجْبِ، وَمَنْ اِظْمَأَنَّ إِلَيْهَا رَغَبَتْهُ الْعُقْلَةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۰۵؛ جعفر بن محمد (ع)، ۱۴۰۰، ص ۱۳۹؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۳۷). زمانی که دارایی‌های مادی و دنیوی اولویت بی‌چون‌وچرای فرد قرار گیرد، ممکن است او به خودبینی و تکبر دچار شود و نسبت به دیگران از دید برتری‌طلبانه‌ای نگاه کند. این وابستگی همچنین می‌تواند حرص و طمع را در فرد تقویت کند، به‌طوری که همیشه به دنبال جمع کردن بیشتر و بیشتر باشد، حتی اگر به بهای نادیده گرفتن ارزش‌های اخلاقی تمام شود. این طمع بی‌پایان، فرد را به دام ذلت می‌کشانند، چراکه او هیچ وقت از داشته‌هایش راضی نخواهد بود و همواره در ترس از دست دادن آن‌ها به سر می‌برد.

علاوه بر این، دل‌مشغولی به دنیا موجبات مشغولیت بی‌پایان را فراهم می‌آورد: «إِنَّهُ مَا سَكَنَ حُبُّ الدُّنْيَا قَلْبَ عَبْدٍ إِلَّا التَّاطُّ فِيهَا بِثَلَاثٍ: شُغْلٌ لَا يَنْقُذُ غَنَاؤُهُ، وَفَقْرٌ لَا يُدْرِكُ غِنَاهُ، وَأَمَلٌ لَا يُنَالُ مُنْتَهَاهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۸۸)، به‌گونه‌ای که فرد انرژی و زمان خود را صرف امور گذرای دنیوی می‌کند و از مسئولیت‌های معنوی و انسانی غافل می‌شود.

در نهایت، باید به ظاهر جذاب و فائده‌اندک دنیا اشاره کرد: «مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسَّهُ شَدِيدٌ نَهَشَهَا فَأَعْرِضَ عَمَّا يُعْجِبُكَ مِنْهَا لِقَلَّةِ مَا يَصْحَبُكَ مِنْهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳،

ج ۷۰، ص ۱۵۰). دنیا با ظواهر فریبنده‌اش افراد را به خود جذب می‌کند، اما این جذابیت‌ها عمدتاً سطحی و ناپایدارند و در طول زمان نمی‌توانند آرامش و رضایت حقیقی را به ارمغان آورند. بنابراین، لازم است تعادلی میان بهره‌مندی از نعمات دنیوی و توجه به ارزش‌های معنوی برقرار شود تا انسان بتواند به سعادت واقعی دست یابد. پس وابستگی به دنیا سرمنشأ تمام خطاها می‌تواند باشد: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۵؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۱). همچنین تعلق پیدا کردن دل به دنیا موجب افزایش هم و غم انسان است، که این مخالف با شرح صدر و راحتی قلب می‌باشد: «مَنْ تَعَلَّقَ قَلْبُهُ بِالدُّنْيَا تَعَلَّقَ مِنْهَا بِثَلَاثِ خِصَالٍ هُمْ لَا يَفْتَنُ وَ أَقْبَلُ لَا يَدْرُكُ وَ رَجَاءٌ لَا يُنَالُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۰۳؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۱۷۶): «الرَّغْبَةُ فِي الدُّنْيَا تَكْثُرُ الْهَمَّ وَ الْحُزْنَ وَ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَ الْبَدَنَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۹۱).

نعمت‌های دنیا با گرفتاری همراه است. کسب‌های آن همراه با از دست دادن است. افزون بر این، تمرکز بیش از حد بر ظواهر دنیوی می‌تواند فرد را از ارزش‌های معنوی و اخلاقی دور کند و باعث غفلت از روابط انسانی و معنوی حیاتی شود. بنابراین، این وابستگی نه تنها منجر به نقصان در بهره‌وری و نهایتاً فواید دنیوی می‌شود، بلکه ممکن است تأثیرات منفی عمیق‌تری بر سلامت روانی و اجتماعی افراد داشته باشد. در نتیجه، توازن بین بهره‌مندی از نعمات دنیوی و توجه به ارزش‌های پایدار معنوی و اخلاقی امری حیاتی برای دستیابی به سعادت و رضایت واقعی است: «مَا طَعِمْتُمْ فِي الدُّنْيَا مِنْ طَعَامٍ فَلَكُمْ فِيهِ غَصَصٌ وَ مَا شَرِبْتُمْ مِنْ شَرَابٍ فَلَكُمْ فِيهِ شَرٌّ وَ أَشْهَدُ بِاللَّهِ مَا تَنَالُونَ مِنَ الدُّنْيَا نِعْمَةً تَفْرَحُونَ بِهَا إِلَّا بِفِرَاقِ أُخْرَى تَكْرَهُونَهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۰۶؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۸).

۳-۳. چشیدن لذایذ برتر معنوی (لذت عبادت و لذت خدمت)

از راه‌های تغییر نگرش به دنیا درک لذایذ معنوی است. تا زمانی که انسان در لذایذ مادی محصور است، همان لذایذ برای وی جلوه می‌کند و تمام دغدغه وی رسیدن به آن‌هاست. اما افرادی که لذات معنوی را چشیده‌اند، خود را اسیر لذات کم‌ارزش دنیا نمی‌کنند. این لذات روحانی انسان را به جایگاهی می‌رساند که دنیا برای او

بسیار کوچک می شود و خود را وابسته به آن نمی داند. این کم ارزش بودن دنیا همان وسعت دل و شرح صدر است.

عبادت لذتی دارد که باید چشیده شود. ایمان حلاوتی دارد که باید درک شود. حتی خدمت به مردم با نیت الهی بسیار لذت بخش است: «لَا يَجِدُ الرَّجُلُ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي قَلْبِهِ حَتَّى لَا يُبَالِيَ مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۸). در روایتی از حضرت رسول اکرم وارد شده است که خداوند عزوجل نور چشمم را در نماز قرار داده است و همان گونه که غذا را محبوب شخص گرسنه و آب را محبوب تشنه قرار داده، نماز را محبوبم ساخته است. هر گاه شخص گرسنه غذا بخورد، سیر می شود و هر گاه آب بنوشد، سیراب می گردد، اما من از نماز سیر نمی شوم (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۸۲، ۲۳۳).

وقتی فرد این لذت های معنوی را تجربه می کند، نسبت به سایر لذت ها قلبی وسیع و دلی دریایی پیدا می کند که فقدان آن ها نه تنها وی را متلاطم نمی کند، بلکه چون برای رضای خداست و کسب رضایت الهی نیز در کام وی شیرین است، از آن فقدان استقبال می کند. این دیدگاه مثبت به او کمک می کند که با مشکلات و دشواری های شخصی خود بهتر کنار بیاید و به طور چشمگیری ظرفیت روانی و عاطفی او افزایش یابد.

چشیدن لذت عبادت نه تنها قلب و روح انسان را نورانی می کند، بلکه سعه صدر و آرامش درونی را نیز به ارمغان می آورد. هنگامی که فردی به عبادت روی می آورد و آن را با عشق و اخلاص انجام می دهد، به تدریج حضور و نزدیکی به خداوند را احساس می کند. این حالت باعث می شود که دل انسان از قید و بند های دنیوی رها شود و به آرامش و رضایت باطنی دست یابد. خداوند، کیست که شیرینی محبت تو را چشیده باشد و جز تو چیزی را طلب کند؟، «إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا» (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۴۱۲). این حدیث به وضوح نشان می دهد که محبت و نزدیکی به خداوند لذتی دارد که با هیچ چیز دیگری قابل مقایسه نیست و واقعاً آرامش واقعی هم با یاد خدا محقق می شود: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد / ۲۸) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۲۰۹).

وقتی انسان چنین لذتی را تجربه کند، نگاهش به زندگی تغییر می‌کند. شئون دنیوی برای وی لذت چندانی ندارد، لذا دل‌کندن از آن‌ها برای وی سخت نیست و محرومیت وی از چنین لذایذی او را متلاطم نمی‌کند. بدین ترتیب، با درک لذایذ برتر، لذایذ دنیوی تنزل می‌یابد و یکی از ثمرات این تنزل لذت‌ها پذیرش راحت محرومیت از آن‌هاست. این سهولت در پذیرش، بیان دیگری از شرح صدر است. ظرفیت پذیرش مسائل و مشکلات افزایش می‌یابد، به طوری که می‌تواند با مشکلات زندگی با آرامش و خرد بیشتری برخورد کند. در حقیقت، این لذت روحانی می‌تواند به انسان کمک کند تا دل‌نگرانی‌ها و اضطراب‌های روزمره خود را به درستی مدیریت کند و به سعه صدر واقعی دست یابد؛ «وَمَتَّعْنَا بِلَذِيذِ مَتَاجَاتِكَ وَأَوْرَدْنَا حَيَاطَ حُبِّكَ وَ أَذِقْنَا حَلَاوَةَ وُدِّكَ وَ قُزْبِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۴۷).

به عنوان نمونه، لذت خدمت به مردم چون عبادت محسوب می‌شود، یکی از راه‌های مؤثر برای افزایش سعه صدر و گشایش قلبی است. هنگامی که فرد با نیت خالص و قصد کمک به دیگران به خدمت می‌پردازد، احساس مفید بودن و شادی درونی را تجربه می‌کند. این تجربه نه تنها به فرد خدمت‌کننده احساس رضایت و خوشبختی می‌دهد، بلکه به او کمک می‌کند تا نسبت به مشکلات و مسائل خود با دید بازتری برخورد نماید. علاوه بر آن نیز برکات خدمت به آن‌ها به خود فرد نیز می‌رسد: «ارْحَمُ تُرْحَمُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۰۹؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۰۶).

خدمت به مردم فرصتی فراهم می‌آورد تا فرد از خودمحوری فاصله بگیرد و به نیازهای دیگران توجه کند. این عمل باعث ایجاد حس همدلی و اتحاد با دیگران و تقویت روابط اجتماعی می‌شود. همچنین، وقتی فرد خدمت می‌کند، نگرش مثبت‌تری نسبت به زندگی پیدا می‌کند و می‌تواند پذیرای چالش‌ها و تغییرات زندگی با آرامش بیشتری باشد. این حس گشایش و بزرگواری در برابر مسائل، همان سعه صدر است که از طریق تجربه لذت خدمت به مردم حاصل می‌شود. با این دیدگاه، خدمت به دیگران نه فقط وظیفه اخلاقی بلکه راهی برای رشد و توسعه شخصیتی به شمار می‌آید. نیز این خدمت‌ها به نفع خود افراد است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصلت/۴۶) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۷)؛ «إِنَّكَ إِنْ أَحْسَنْتَ

فَتَفَسَّكَ تُكْرِمُ، وَإِلَيْهَا تُحْسِنُ؛ إِنَّكَ إِنْ أَسَأْتَ فَتَفْسِكَ تَمْتَهُنُ وَإِيَّاهَا تَعِينُ» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۷). چون مردم خانواده خدایند، خدمت به آن‌ها لطف و عنایت خدای متعال را نیز به دنبال خواهد داشت: «الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۴).

۳-۴. تحصیل زهد

از دیگر راه‌های رهایی از دنیا و درک شرح صدر، ایجاد روحیه زهد در نهاد خود است. از نظر ارباب لغت، زهد ورزیدن نسبت به یک چیز به مفهوم اعراض از آن شیء و به مقدار اندکی از آن رضایت دادن است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۹۶). ارتباط تحصیل زهد با نگرش درست به دنیا از این باب است که افراد زاهد به دنیا نسبت به مادیات کمتر تعلق دارند و این رهایی ایشان از دنیا موجب آسودگی و شرح صدر ایشان شده است. درک کم‌ارزشی دنیا از طریق زهد، به معنای تمرکز بر ارزش‌های معنوی و اخلاقی به جای تعلقات دنیوی است. زهد به فرد کمک می‌کند تا از مادیات فاصله بگیرد و بر امور ابدی و معنوی تمرکز کند. اولین راه برای رسیدن به این هدف، تقویت بنیادهای معرفتی است. با افزایش معرفت و آگاهی از جهان و معنای واقعی زندگی، فرد می‌تواند به درکی عمیق‌تر از موقتی بودن دنیا برسد. پس تقویت بنیادهای معرفتی، در افزایش زهد به دنیا بسیار مؤثر است: «الْعَاقِلُ مَنْ يَزْهَدُ فِيمَا يَرَعْبُ فِيهِ الْجَاهِلُ» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۱). علاوه بر آن، تقویت ارزش‌های دینی است. اعتقادات و آموزه‌های دینی به فرد این امکان را می‌دهد تا به اصولی پایبند بماند که او را به سوی زندگی هدفمندتر و با معنای واقعی سوق می‌دهد. این ارزش‌ها می‌توانند کمک کنند تا فرد به جنبه‌های مثبت و معنوی زندگی توجه بیشتری داشته باشد و از دنیا فاصله بگیرد. تقویت ارزش‌های دینی نیز می‌تواند انسان را در دل کندن از دنیا کمک فراوانی کند: «الزَّهْدُ ثَمَرَةُ الدِّينِ» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۲).

با پرورش اخلاقیات و رفتارهای مثبت، فرد قادر خواهد بود تا در برابر وسوسه‌های دنیوی مقاومت کند و نگرشی متعادل به زندگی داشته باشد. پس تقویت شخصیت اخلاقی انسان، عامل مؤثری در وابسته نشدن به دنیا است: «مَنْ كَرُمَتْ نَفْسُهُ صَغُرَتْ الدُّنْيَا فِي عَيْنِهِ» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۶۳). در نهایت، استمداد از خداوند و دعا برای هدایت و ثبات در مسیر زهد، به فرد کمک می‌کند تا ارتباط معنوی خود را تقویت

کند و درک عمیق‌تری از هدف زندگی بیابد. این روابط معنوی می‌تواند آرامش واقعی و رضایت شخصی را برای فرد به ارمغان آورد. پس می‌توان گفت استمداد از خداوند می‌تواند کمک شایانی به انسان کند تا او به دنیا وابسته نشود و به شرح صدر برسد: «إِنْ لَمْ تُعَيَّ عَلَى دُنْيَايَ يَزْهَدْ وَعَلَى آخِرَتِي يَتَّقُوا هَلَكْتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۳۵).

نتیجه‌گیری

بین درک کم ارزش بودن دنیا و دستیابی به شرح صدر، رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. این درک عمیق می‌تواند انسان را به آرامش درونی و شرح صدر برساند. افرادی که از وابستگی به دنیا دل‌کنده‌اند، در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی آسیب‌پذیری کمتری دارند و قلبی وسیع و آرام پیدا می‌کنند که تجلی شرح صدر است. برای افزایش شرح صدر، نهادینه کردن کم ارزش بودن دنیا در وجود انسان ضروری است. یکی از مؤثرترین راه‌ها در این زمینه، درک عظمت خدای متعال است. روایت «عَظَمَ الخالقُ فی أنفُسهم» کمک می‌کند تا بتوان درک بهتری از عظمت خدا یافت و در تقابل با عظمت خدا کوچکی دنیا را فهم کرد و به شرح صدر رسید. وقتی انسان بزرگی و قدرت بی‌نهایت خداوند را بفهمد، همه چیز جز او در نظرش کوچک و بی‌اهمیت جلوه می‌کند. این نگاه موجب قطع وابستگی به مادیات می‌شود. علاوه بر این، فهم آسیب‌های وابستگی به دنیا نیز گامی مهم در این مسیر است. زمانی که انسان به این باور برسد که دل بستن به دنیا او را از کمالات انسانی و هدایت الهی دور می‌کند، به راحتی دنیا را برای اهل آن رها می‌کند. همچنین، تجربه لذت‌های برتر مانند عبادت خالصانه و خدمت به دیگران دنیا را در نظر انسان کوچک‌تر می‌سازد و محبت او را از آن می‌برد. در نهایت، تحصیل زهد و دل بردن از دنیا زمینه‌ای مناسب برای رسیدن به شرح صدر و آرامش حقیقی فراهم می‌کند.

سپاسگزاری

بر خود لازم می‌دانیم از استادان فرهیخته، دوستان بزرگوار و تمامی عزیزانی که در مسیر نگارش این مقاله یاری کردند، صمیمانه قدردانی نماییم.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶ش). تصنیف غرر الحکم، (به کوشش مصطفی درایتی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. ابن ابی الحدید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۶. ابن همام اسکافی. (۱۴۰۴ق). التمهیص. قم: مدرسة الإمام المهدی (ع).
۷. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ الف). الخصال. (تصحیح احمد فهري زنجانی و محمود کتابچی). قم: علمیه اسلامیة.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ ب). صفات الشیعة، (ترجمه امیر توحیدی). زراه.
۱۰. ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول، (تصحیح علی اکبر غفاری). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). إقبال الأعمال. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۲. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی. بیروت: دار الکتب الإسلامی.
۱۳. ابن میثم. (۱۳۹۰ش). شرح نهج البلاغه ابن میثم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن، (تصحیح جلال الدین محدث). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۵. جعفر بن محمد (ع)، امام ششم. (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعة. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۶. حقی، اسماعیل بن مصطفی. (۱۴۰۰ق). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۷. حاجی عبدالباقی، مریم؛ حاجی علی بیگی، زهرا. (۱۳۹۷ش). شرح صدر در قرآن کریم و عوامل آن. نامه الهیات، ۱۱ (۴۴)، ۳۱-۴۴.
۱۸. خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین، (تصحیح محسن آل عصفور، ابراهیم سامرائی و مهدی مخزومی). قم: دار الهجرة.
۱۹. خویی، حبیب الله بن محمد هاشم. (۱۳۹۲ش). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. قم: انوار الهدی.
۲۰. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، (تصحیح صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار الشامیة - دار القلم.
۲۲. صبحی صالح. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة، (تصحیح صبحی صالح). قم: دار الهجرة.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۴. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰ش). مکارم الأخلاق. تهران: الشریف الرضی.
۲۵. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۴۴ق). مشکاة الأنوار، (تصحیح صالح جعفری). المكتبة الحیدریة * مكتبة الفقیه.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان، (تصحیح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی). تهران: دار المعرفة.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين، (تصحیح احمد حسینی اشکوری). تهران: المكتبة المرتضویة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی، (به کوشش بنیاد بعثت. واحد تحقیقات اسلامی). قم: دار الثقافة.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، (تصحیح محمد محسن آقابزرگ تهرانی و احمد حبیب عاملی). تهران: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. (تصحیح هاشم رسولی). قم: المكتبة العلمیة الاسلامیة.
۳۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین، (ترجمه محمود مهدوی دامغانی). تهران: نشر نی.
۳۲. کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد، (تصحیح عبد الله نعمه). بیروت: دار الذخائر.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). أصول الکافی، (ترجمه محمود کتابچی، هاشم رسولی و جواد مصطفوی). تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۳۴. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). عیون الحکم و المواعظ، (تصحیح حسین حسینی بیرجندی). قم: دار الحدیث.
۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). زاد المعاد. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۷. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶ش). پیام امام امیرالمؤمنین (ع). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

چگونگی افزایش شرح صدر از طریق تغییر نگرش به دنیا با تأکید بر .../ علوی؛ علیپور ۱۴۷

۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع).
۴۱. مهنا، عبدالله علی. (۱۴۱۳ق). لسان اللسان. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۲. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۳. ورام، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). مجموعه ورام؛ «آداب و اخلاق در اسلام»، (ترجمه محمدرضا عطایی). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.



An Investigation into the Authenticity of the Chain of Transmission (Sanad), Text, Content, and Historical Attribution of the Saying Ascribed to the Prophet^(PBUH): "Die before you Die"

Seyyed Mohammad Javad Seyyedshobairi¹

1. Corresponding Author, Professor of Advanced Studies at the Khorasan Islamic Seminary, Mashhad, Iran. Email: smjssh.montazer@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received: 22 January 2025

Revised: 16 March 2025

Accepted: 13 May 2025

Available online 3 June 2025

Keywords:

Content Validation, Mystical Hadith, Spiritual Detachment, Voluntary Death, Indications and Evidence of Hadith's Issuance.



ABSTRACT

The saying “موتوا قبل أن تموتوا” (Die before you Die) is a Mursal Hadith (Tradition with an incomplete chain of narration) which has primarily become famous among Gnostics (‘Urafā’). It has served as the basis for the formation of the concept of “Voluntary Death” among them and has acquired a distinctive status in Islamic mystical literature. Despite this narration's attribution to the Prophet^(PBUH), some scholars contend that it is a Sufi fabrication. This study, conducted using an analytical method and a library-based approach, seeks to elucidate the issuance or non-issuance of this saying from the Messenger of God^(PBUH), based on the principles of Hadith comprehension and criticism. While undertaking a content analysis and apprehending the intent and interpretations of this Tradition, the author is positioned to demonstrate the following conclusion: Although the general tenor of the debated Narrations acceptable and consistent with Qur'anic and narrative teachings, source-critical examinations, content analyses, historical evaluations, and the appearance of signs of distortion (taḥrīf) and textual corruption (taṣḥīf) within its text raise serious doubt regarding the authenticity, and even the very status as a Hadith, of this saying.

Cite this article: Seyyedshobairi, S., M., J. (2024) An Investigation into the Authenticity of the Chain of Transmission (Sanad), Text, Content, and Historical Attribution of the Saying Ascribed to the Prophet^(PBUH): "Die before you Die". *Hadith Doctrines*, 8(15), 149-172. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.6723.1246>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



کاربست تطبیقی اعتبارسنجی سندی، متنی، محتوایی و تاریخی در عبارت منسوب به پیامبر (ص): «موتوا قبل أن تموتوا»

سید محمدجواد سیدشبیری^۱  ID

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: smjssh.montazer@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» حدیث مرسلی است که بیشتر نزد عارفان شهرت یافته و مستند آن‌ها در شکل‌گیری مفهوم «مرگ ارادی» گردیده و در ادبیات عرفانی اسلامی دارای جایگاه ویژه‌ای شده است. به رغم انتساب این روایت به رسول خدا (ص)، برخی معتقدند ساخته صوفیه است. در این پژوهش که با روش تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای صورت گرفته، تلاش شده است بر مبنای قواعد فهم و نقد حدیث، صدور یا عدم صدور این عبارت از رسول خدا (ص) روشن گردد. نگارنده ضمن تحلیل محتوا و فهم مراد و تفاسیر از این حدیث، در مقام اثبات این نتیجه است که گرچه کلیت متن روایت مورد بحث، پذیرفتنی است و با معارف قرآنی و روایی سازگاری دارد، اما بررسی‌های منبع‌شناسانه، واکاوی‌های محتوایی، تحلیل‌های تاریخی و نیز بروز نشانه‌های تحریف و تصحیف در متن آن، در اعتبار و حتی در حدیث بودن این عبارت تردید جدی ایجاد می‌کند.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳

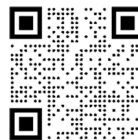
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۱۳

کلیدواژه‌ها:

اعتبارسنجی محتوایی، حدیث عرفانی، تجرید روح، مرگ ارادی، قراین و شواهد صدور.



استناد: سیدشبیری، سید محمدجواد. (۱۴۰۳). کاربرد تطبیقی اعتبارسنجی سندی، متنی، محتوایی و تاریخی در عبارت منسوب به پیامبر (ص): «موتوا قبل أن تموتوا». آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۵)، ۱۴۹-۱۷۲.

<https://doi.org/10.30513/hd.2025.6723.1246>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» یکی از مستندات روایی محدثان، مفسران و به‌ویژه عارفان در بحث موت اختیاری است. بنابراین در متون اخلاقی و عرفانی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۳۴؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸؛ نسفی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۰)، تفسیری (کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۶۹۱؛ سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۵) و گاه در کتاب‌های فلسفی (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۲۲) و حتی لغوی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۴۷) و ادبی (ختمی لاهوری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۶۶)^۱ این عبارت به چشم می‌خورد.

این حدیث به حوزه شعر نیز راه یافته و شاعران بسیاری در اشعار خود از آن بهره برده‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷؛ سنایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶؛ فضولی بغدادی، بی‌تا، ص ۱۵۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۳۵۲)؛ همچنین این مضمون شاید متأثر از مولوی، در اشعار گوته، شاعر آلمانی، نیز راه یافته است (نک: زرین کوب، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۸۹۸) و حتی در شرح آن، تألیف مستقل نیز نوشته شده است. (نک: بغدادی، ۱۹۵۱، ج ۱۱، ص ۱۱۵؛ کحاله، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۷)^۲.

پرسش پژوهش: سؤال این جاست که با توجه به عدم وجود این عبارت در منابع روایی اصیل، آیا تلقی نویسندگان و شاعران مذکور از آن با عنوان «حدیث»، صحیح است یا خیر؟ در این نوشتار برآنیم با تکیه بر قواعد فهم و نقد حدیث و نیز ارزیابی تاریخی، میزان اعتبار این روایت نبوی را که به‌رغم شهرت و کاربرد فراوان، هیچ سندی برای آن ذکر نشده است بررسی کنیم.

پیشینه پژوهش: پژوهش‌های انتقادی در این‌گونه احادیث دارای سابقه است و به‌صورت جزئی پیش از این، مقاله‌ای با عنوان «اعتبارسنجی حدیث موتوا قبل أن تموتوا» درباره این حدیث‌واره نوشته شده است (زاهدی‌فر، ۱۳۹۸)، اما نوشته مزبور از یک سو، از نظر فحوص، کاستی بسیار دارد و از سوی دیگر، نکات متعددی از آن قابل نقد است که در طول نوشتار حاضر به آن‌ها اشاره می‌شود. در مجموع، پژوهش

۱. شرح غزل ۴۲۳: به مژده جان به صبا داد شمع در نفسی / ز شمع روی تو آش چون رسید به پروانه

۲. «میرمحمد فائق الاستروجه وی» عارفی رومی است که در زمینه عقاید اسلامی تألیفات متعدد دارد، از جمله، «شرح حدیث موتوا قبل أن تموتوا».

حاضر روشی ابتکاری و جامع را ارائه می‌دهد که از توجه به مجموع ضابطه‌های نسخه‌شناسی، سندی، متنی، تاریخی، محتوایی، تفسیری و معیارهای مضمونی حاصل می‌شود که در هیچ یک از پژوهش‌های مشابه در انتقاد احادیث مورد توجه نبوده است.

۱. بررسی منابع و اسانید روایت در متون حدیثی شیعه

روایت مرگ اختیاری در هیچ یک از منابع حدیثی معتبر و متقدم شیعی ثبت نشده است. در آثار متأخر نیز این حدیث با عباراتی چون «ما زوی عنه»، «فی الحدیث»، «فی الحدیث المشهور» و گاه با تعبیر «کما قیل» نقل گردیده و در هیچ کدام از آنها سندی برایش ذکر نشده است. در برخی از این متون، این سخن به امام علی (ع) منسوب است، اما این انتساب فاقد پشتوانه سندی قابل اعتماد است (عبدالوهاب، ۱۳۹۰، ص ۷؛ گیلانی، ۱۳۷۷، ص ۵، ۴۶۵، ۵۹۱؛ ابن ابی جمهور، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸، ۴۰۸) و در بعضی از آثار نیز بدون اسناد به معصوم (ع)، از آن یاد شده است (بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۶). برخی شارحان کتب حدیثی نیز در موارد متعدد، به این حدیث استشهاد کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۳۷).

۲. بررسی متن شناختی و سیر تطور تاریخی نقل روایت در منابع کهن حدیث

اهل تسنن

همچنین حدیث مورد بحث با این عبارت در هیچ یک از کتب حدیثی متقدم اهل تسنن نیامده است. به نظر می‌رسد از میان منابع اهل سنت، قدیمی‌ترین کتاب که این روایت را نقل کرده است، «العرف العاطر فی معرفة الخواطر و غیرها من الجواهر» در ضمن مجموعه «تقسیم الخواطر» نوشته روزبهان بقلی (م. ۶۰۶ق) باشد (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۲۰۹).

البته قبل از او ظاهراً ابن ودعان (م. ۴۹۴ق)، نخستین بار روایتی مشابه عبارت این حدیث را به صورت «توبوا قبل أن تموتوا وبادروا...» آورده (ابن ودعان، مخطوط، ص ۴) که احتمالاً متأثر از او بوده است (غزالی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴)، هرچند قبل تر از این‌ها، صورت مفصل‌تری از آن حدیث مشابه به صورت «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا وبادروا...» یا «توبوا إلى ربکم قبل أن تموتوا وبادروا...» وجود داشته که پیش از همه در رساله

المسترشدین محاسبی (م. ۲۴۳ق) (محاسبی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲) و منتخب مسند عبد بن حمید (م. ۲۴۹ق) دیده می‌شود (الکسی، ۱۴۰۸، ص ۳۴۴) و پس از آن، به کتاب‌هایی مانند سنن ابن ماجه (م. ۲۷۳ق) (ابن ماجه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۳)، مسند ابی یعلی (م. ۳۰۷ق) (الموصلی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۸۲) و مسند عمر بن عبدالعزیز (م. ۳۱۲ق) (ابن باغندی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۲) راه یافته است.

۳. داوری حدیث‌شناسان شیعه درباره اصالت، شهرت، اعتبار و تطور متن حدیث

در این بخش، مواردی از ارزیابی‌های حدیث‌شناسان شیعی درباره این روایت را بررسی می‌کنیم که عمدتاً بر سه محور تأکید دارند: الف. توجه به ارسال؛ ب. فقدان سند حدیث؛ ج. حکم به موضوع بودن آن.

بعضی بیان داشته‌اند: «این جمله در کتب اهل عرفان به عنوان حدیث مشهور شده است و بعضی از محدثان آن را به رسول خدا (ص) نسبت داده‌اند، اما به صورت مسند در جوامع روایی وارد نشده است» (سبزواری، ۱۴۲۱، ص ۱۷۹). گروهی بر این باورند که صوفیان این جمله را حدیث می‌پندارند (گوهرین، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۷). بعضی از آن با عنوان عبارت «حدیث گونه» نام برده (زرین کوب، ۱۳۶۴، ص ۱۹۸) و برخی دیگر آن را به حکمای صوفی مشرب اسناد داده‌اند (غیائی کرمانی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۷). بعضی از پژوهشگران عرصه حدیث نیز بر این باورند که اصل حدیث، «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا» بوده و عرفاً آن را به شکل «موتوا قبل أن تموتوا» درآورده‌اند (زاهدی‌فر، ۱۳۹۸، ص ۲۲۹).

۴. داوری حدیث‌شناسان اهل تسنن درباره صحت و ضعف حدیث

ابن حجر عسقلانی، از حدیث‌شناسان برجسته اهل سنت، درباره این روایت می‌نویسد: «هو غیر ثابت» (ابن حجر، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۹۸). همچنین عجلونی (بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۱) در کشف الخفاء از قاری چنین نقل کرده است: «هو من کلام الصوفیة». برخی دیگر از نویسندگان عامه، این حدیث را در کتب متعددی که در باب احادیث موضوعه نوشته شده‌اند، آورده و غالباً بدون هیچ گونه اظهار نظری، سخن ابن حجر را نقل کرده‌اند (قاوقجی، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۲۰۴؛ هروی قاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۸؛ مالکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۵).

البته تعبیر ابن حجر عسقلانی به «غیر ثابت»، گرچه به معنای نسبت وضع نیست، ولی به یقین از ضعف حکایت می‌کند (نک: رفیعی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۵). همچنین نسبت به نقل عجلونی باید توجه داشت که امروزه از دید حدیث پژوهان، در جعل برخی احادیث از سوی جاهلان از اهل تصوف شکی وجود ندارد (رفیعی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸) و در صورتی که کلامی با عنوان «حدیث» مشهور شده و به سخنان صوفیه شبیه باشد، ولی در منابع اصیل حدیثی وجود نداشته باشد و فقط در کلمات اهل تصوف رونق داشته باشد، بدون شک، ظن به وضع آن حاصل می‌شود. اما در این مسیر باید نهایت دقت و حوصله به کار گرفته شود تا بدون فحص کامل، به موضوع بودن روایتی حکم نگردد، هرچند این گونه قضاوت‌های شتاب‌زده و نادرست در آثار بعضی از عالمان و صاحب نظران عرصه حدیث، به ویژه عالمان اهل تسنن (نک: رفیعی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲-۲۷۴) و گاه غیر آنان کم و بیش وجود دارد (نک: رفیعی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲-۲۵۳).

۵. بررسی محتوایی حدیث و برداشت‌های وابسته به اندیشه‌های عرفانی

عارفان، اخلاق پژوهان و مفسرانی که آثارشان رنگ و بوی عرفانی دارد، عموماً در مباحث نفس، هنگام طرح موضوع «مرگ اختیاری» و مبارزه با نفس اماره، به این روایت استناد نموده‌اند. در متون عرفانی و اخلاقی، این حدیث سند یا پشتوانه‌ای است برای تبیین مفهوم «مردن پیش از مرگ طبیعی».

صرف نظر از میزان اعتبار سندی حدیث مذکور، اقبال گسترده از آن در میان صاحبان مکتب تصوف و نویسندگان حوزه سیر و سلوک، نشانگر تأثیر عمیق آن در شکل‌گیری یکی از مفاهیم عرفان اسلامی است. با این حال، همین شهرت و کاربرد گسترده در متون عرفانی، خود می‌تواند یکی از قرائن تأییدکننده نظر کسانی باشد که این حدیث را ساخته و پرداخته صوفیان می‌دانند.

در نگاه عارفان و اهل سلوک اصطلاحی، «مرگ اختیاری» به معنای مقابله با نفس اماره و تسلط کامل بر آن است که بر اساس اعتقاد ایشان، نخستین گام در مسیر بندگی (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۲) و بنیادی‌ترین تکلیف سالک محسوب می‌شود. در متون عرفانی، رهایی از قید تعلقات نفسانی و خودپرستی‌ها تحت

عنوان «مرگ ارادی» یا «تجرد اختیاری» توصیف شده است. عرفا معتقدند این نوع مرگ ویژه رهروان طریق الهی است که آگاهانه آن را برمی‌گزینند و بارها می‌میرند و حیات می‌یابند. این دیدگاه در اندیشه صوفیان چنان نهادینه شده است که اکثریت قاطع آنان دستیابی به این مقام روحانی را هم فضیلتی بزرگ و هم امری ممکن می‌دانند (معمدی، ۱۳۷۹، ص ۷۸).

عارفان بر این باورند که هدف اصلی تعالیم اخلاقی، هدایت انسان به سوی شکستن آگاهانه قفس تن پیش از مرگ طبیعی اوست. از دیدگاه ایشان، اگر سالک با اختیار خویش از این قفس رها شود، به آزادی مطلق دست می‌یابد و به هر مقامی که بخواهد خواهد رسید، زیرا در غیر این صورت، او را به قفس دیگری خواهند برد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۲۴، ص ۵). در این نگاه، مرگ اختیاری نه یک اسارت جدید، بلکه دروازه‌ای به سوی آزادی بی‌پایان است (معمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۸). چنین انسان سالکی از حسرت‌های پس از مرگ رهایی یافته است و به حیاتی پاک و جاودانه در جوار پروردگار رحمان نائل می‌آید (ابن میثم، ۱۴۰۸، ص ۵). بدین سان، مرگ اختیاری نشانه آزادگان راستین است، حال آن‌که مرگ اجباری سرنوشت غفلت‌زدگان است؛ اولی رجوع به وصال است و دومی رجوع به فراق (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۰۲).

پیروان این اندیشه معتقدند مفاهیم قرآنی نیز بر این حقیقت تأکید دارند، به این‌گونه که انسان می‌تواند پیش از مرگ طبیعی، با طی مسیر تهذیب نفس شامل توبه، انابه و مهار شهوت و غضب،^۱ به مرگ اختیاری دست یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۱۰). به بیان دیگر، تلاش مستمر برای تحقق مرگ اختیاری و تولد دوباره در عالم معنوی، به منظور رسیدن به حیات ابدی، اساسی‌ترین مرحله در مسیر سلوک محسوب می‌شود (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۱). در این دیدگاه، حقیقت تهذیب اخلاقی جز با مرگ ارادی حاصل نمی‌گردد (میرزابابا شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰) و موفقیت در ترک باطل و پیروی از حق، تنها از این مسیر امکان‌پذیر است (نجم رازی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴).

۱. گرچه در متون دینی به کشتن شهوت یا نفس توصیه می‌شود، ولی مراد از این‌گونه تعبیر، مهار شهوت و تمایلات حیوانی است و این چیزی است که حتی اگر مورد تذکر عالمان و اهل معرفت قرار نمی‌گرفت، عقل انسان خود به آن گواهی می‌داد.

۶. اعتبارسنجی محتوای حدیث و ارزش‌گذاری تأثیر آن بر نظریه «مرگ

ارادی»

به نظر، محتوای کلی این حدیث، فارغ از بررسی تطابق آن با قرآن، روایات و اصول عقلی، چنان با فطرت پاک انسان همخوانی دارد که هر قلب سلیمی آن را تصدیق می‌کند. وجدان آدمی گواهی می‌دهد که با رهایی روح از وابستگی‌های دنیوی، تمایلات نفسانی و شهوات حیوانی پیش از فرارسیدن مرگ طبیعی، می‌توان در همین دنیا با از بین بردن حجاب‌های روحی،^۱ پروردگار را مشاهده کرد. چنین بنده‌ای نه منفعلانه در انتظار مرگ می‌نشیند، بلکه با اختیار کامل به استقبال آن می‌رود. این مرگ آگاهانه، در حقیقت، طلیعه‌ای است برای حیاتی اصیل که در آن، لذت واقعی زیستن را فقط کسی می‌چشد که از دغدغه مرگ اجباری رها شده باشد. در مقابل، کسانی که اسیر و هراسان از مرگ‌اند، چه بسا برای فرار از این اضطراب، به سراب دنیا پناه می‌برند و غرور ناشی از مواهب مادی، آنان را گام‌به‌گام در ورطه غفلت فرو می‌برد. چنان‌که برخی عرفا نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که اشتیاق به مرگ اختیاری، خواسته‌ای فطری است و انسان باید با رغبتی عاقلانه و شوق عقل و اختیاری کامل در طلب آن باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۶۶۶).

با همه این اوصاف، این‌گونه از معتضدات و شواهد بر اساس مطابقت مضمونی، تا وقتی که مهر تأیید بررسی‌های تاریخی بر آن نخورد، نمی‌تواند راه اثبات صدور یک حدیث را هموار کند. از سوی دیگر، با توجه به آنچه عارفان اسلامی در مورد دلالت حدیث گفته‌اند، نمی‌توان پذیرفت جمله «موتوا قبل أن تموتوا»، هیچ معنای واضح و صریحی ندارد، آن‌چنان‌که برخی این نکته را مطرح کرده‌اند (زاهدی‌فر، ۱۳۹۸، ص ۲۲۹). در منبع اخیر، دلالت عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» از نگاه عارفان به‌گونه‌ای نقد شده که گویا آنچه آنان از آن فهمیده‌اند از اساس قابل نقد است، درحالی‌که با توجه به قراین متعدد قرآنی و روایی که البته به‌طور مستقل

۱. برخی از عارفان با استناد به روایات (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۲؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۲۹) حجاب‌های روحی را به حجاب نورانی و ظلمانی تقسیم کرده و تفسیرهای متعددی از آن دو ارائه نموده‌اند (برای نمونه نک: خمینی، ۱۳۷۱، ص ۵۹۰).

می‌بایست مطرح و بررسی شود، سخن عارفان اسلامی در بحث موت اختیاری، واضح، معقول و پذیرفتنی است، گرچه با توجه به بررسی‌های سندی که در ادامه خواهد آمد، باید گفت حدیث دانستن عبارت مزبور، اشتباهی است که مکرر در نوشته‌های آنان به چشم می‌خورد و در نتیجه آنچه در دانش عرفان اسلامی مبتنی بر این حدیث گفته و پرداخته شده است، ثابت نمی‌شود.

به عبارت دیگر، اگرچه کلیت مضمون این عبارت به معنای مخالفت با شهوات نفسانی، تا حدودی مطابق با قرآن و سنت است، ولی نمی‌توانیم آن را به همان گستره‌ای که این عبارت بیان کرده است، بپذیریم، زیرا در متون اصیل دینی فقط مخالفت با میل نفسانی به محرمات ستوده شده است و مخالفت با میل نفس معیار اصلی قرار نمی‌گیرد، درحالی‌که عرفاً مبتنی بر این دسته از احادیث در مورد عارفان واصل و حقیقی، گفته‌اند: «موت ارادی» نه تنها به معنای مخالفت با نفس و جهاد اکبر محقق شده، بلکه به معنای خاص خود یعنی جداکردن روح از بدن نیز به وقوع پیوسته و حتی برخی معتقدند موت اختیاری برای افرادی که ریاضت می‌کشند، فضیلت مسلم و پیش‌پاافتاده‌ای است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۱۶).

بر اساس گفته برخی دیگر، بعضی در رسیدن به معرفت و شهود عرفانی تا آن‌جا پیش رفته‌اند که چنان‌که ما لباس خویش را از بدن خارج می‌سازیم، آن‌ها با اختیار و اراده، روح خویش را از بدن خود خارج می‌سازند و تا مدتی بدن بدون روح باقی می‌ماند و مجدداً روح خویش را به بدن برمی‌گردانند! به این تصرف و جدا ساختن روح از بدن «مرگ اختیاری» گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳).

به تعبیر برخی بزرگان، اگر وجود چنین حالتی را هرچند برای یک نفر (که طبق نقل‌های مطمئن رخ داده است) ممکن دانستیم، جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای باقی نخواهد گذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۳. نیز نک: انصاریان، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱).

بنابراین گرچه بر اساس آنچه گفته شد و در ادامه نیز بیان خواهد شد، نمی‌توان پذیرفت عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» حدیث باشد، ولی مفهوم ویژه و مضمون خاص آن، امری متفاوت از راه‌های تهذیب نفس مسلم شرعی مثل تقویت اراده در صبر بر طاعت، توبه و انابه از حرام‌ها و اماته غضب، حسد، شهوت در غیر مسیر مجاز

آن‌هاست، و بلکه اگر به معنای خاص خود نزد عرفا یعنی تفکیک روح از بدن باشد، اگرچه قبول کنیم در عالم خارج ممکن باشد و محقق شده است، اما قطعاً شاهی از قرآن، سنت، عقل و فطرت بر فضیلت‌انگاری آن ندارد.

۷. روش‌شناسی تحلیل مضمونی برای جبران ضعف سندی

با توجه به آنچه گفته شد، ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا در مورد روایت مذکور می‌توان مطابقت کلیت مضمون حدیث را با قرآن و سنت، عقل و فطرت، جبران‌کننده ضعف سندی آن دانست؟ در پاسخ باید گفت قوت و درستی سند تنها یکی از شیوه‌ها و گاه تنها یکی از قرینه‌ها برای حکم به اعتبار و بی‌اعتباری روایت است و در بررسی اعتبار صدور روایات، توجه به متن و اتقان محتوای حدیث، اهمیت زیادی در میزان اعتبار آن دارد، به گونه‌ای که این مهم یکی از راه‌های اثبات صدور حدیث نیز محسوب می‌شود.

روشن است که به کارگیری این شیوه، به‌ویژه زمانی از ضرورت بیشتر برخوردار است که راه ارزش‌گذاری سندی و رجالی حدیث کاملاً مسدود شود. محققان شیعه و نویسندگان اهل تسنن نیز تا حدودی در به کارگیری این شیوه برای شناسایی احادیث موضوع هم عقیده‌اند، زیرا در این روش می‌توان از راه قراین متن و مضمون، ضرورت یا عدم ضرورت صدور حدیث را به دست آورد و درباره آن داوری کرد. بر این اساس، بسیاری از حدیث‌شناسان و مجتهدان بزرگ شیعه از دیرباز به اصل اعتباربخشی در پرتو مضمون‌شناسی و متن توجه کامل داشته‌اند (نک: ایزدپناه، ۱۳۷۶) و در کلام آنان، توجه به بلندی محتوا نقش تعیین‌کننده‌ای در این زمینه داشته است (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۰).

همچنین ممکن است گفته شود برای اعتبارسنجی این قبیل روایات، می‌توان به احادیثی استناد کرد که می‌فرمایند «اگر حدیثی به شما رسید و در برابر آن آرامش دل یافتید، بپذیرید و چنانچه قلبتان از آن رمید و آن را ناآشنا یافتید، به خدا، پیامبر و عالم آل محمد (ص) واگذارش کنید» (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۱؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۷).

۸. بررسی معیارهای مطابقت مضمون برای اعتبار حدیث مرگ اختیاری

به نظر می‌رسد درباره حدیث «مرگ اختیاری» نمی‌توانیم از معیارهای مطابقت مضمونی برای اثبات صدور و جبران ضعف سندی بهره‌مند شویم، زیرا همان‌طور که در مستندات روایی این روش بیان شده است: «اگر حدیثی به شما رسید ...»، تا هنگامی می‌توان از ملاک گفته‌شده بهره‌گرفت که حدیث بودن کلام، اثبات شده باشد و سپس در پذیرش معنای آن تردیدها یا نقدهایی مطرح کرد.

بنابراین ناگفته پیداست که مفهوم این قبیل از روایات، آن نیست که هر جمله‌ای که به معصوم (ع) منسوب شود، با ادعای گواهی قلب به صحت آن، لباس حدیث بر قامتش دوخته شود، زیرا در این صورت، زمینه برای ورود انواع آفات به حوزه حدیث بسیار باز خواهد شد (نک: نصیری، ۱۳۹۰، ص ۲۸۷-۲۸۹). به همین دلیل، انتساب جمله‌ای به معصوم (ع) که از لحاظ متن و سند، با معیارهای صحت روایت همخوانی ندارد، ولی مفهوم آن دلپذیر است و به جان می‌نشیند، قضاوتی نادرست است که برخی حدیث‌شناسان به آن مبتلا شده‌اند (برای نمونه نک: نصیری، ۱۳۹۰، ص ۲۸۱-۲۸۴).

بنابراین، منظور از این روش برای اثبات صدور و مراد این دسته از روایات می‌تواند آن باشد که اگر سخنی منتسب به معصوم (ع) تمام شرایط صحت حدیث مانند عدم تعارض با آیات قرآن، روایات و عقل را دارا بود، اما سند ضعیفی داشت، موافقت با قلب سلیم را می‌توان یکی از مؤیدات در حکم به صحت آن حدیث دانست، چون بدیهی است که معیار گواهی قلب، به‌تنهایی در اثبات صدور حدیث از معصوم (ع)، کاربرد نهایی را ندارد، زیرا در این صورت، به‌راحتی می‌توان به قامت بسیاری از عبارات زیبا و دلکشی که با مبانی قرآنی، روایی و عقلی سازگار است، لباس حدیث دوخت.

۹. مقایسه رویکرد عرفا و فقیهان در روش تحلیل مضمونی برای اعتبار حدیث

با همه این اوصاف، گفتنی است که گرچه این معیار به «مقبولیت» نزد عرفا مشهور گشته است و بسیار از آن استفاده کردند (نک: موسوی، ۱۳۸۵)، اما مورد استفاده دیگران هم قرار گرفته است، با این تفاوت که روش عرفا در مقام عمل کاملاً متفاوت

است با آنچه برخی فقها و حدیث‌شناسان به نام «مقبولیت» از آن بهره گرفته‌اند. برای نمونه، نزد مجتهدان برای اثبات صدور بر اساس تحلیل مضمونی، می‌توان به شیخ انصاری که سرآمد آنان به شمار می‌رود، اشاره کرد. ایشان در مواردی، روایاتی را صحیح می‌داند که طبق تصریح دیگر علما ضعیف‌السند هستند. به صورت روشن، می‌توان به حدیثی اشاره کرد که ابن‌شعبه حُرّانی در باب تفسیر انواع ولایت، در تحف العقول نقل کرده و شیخ انصاری در ابتدای مکاسب بدان استناد نموده است (نک: انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۴).

با توجه به این تفاوت، به نظر می‌رسد مقایسه عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» با حدیث تحف العقول و دیگر موارد، نادرست و ناکافی باشد. این ناکارآمدی مقایسه از آن‌جا ناشی می‌شود که شیخ انصاری حدیث مذکور را با مضامین احادیث «باب مکاسب و ولایات» هم‌مضمون می‌داند. به تعبیر دیگر، از ملاک مهم «عرضه مضمونی حدیث با احادیث قطعی» بهره گرفته است.

در رابطه با عبارت مورد بحث ما نیز چنانچه روایاتی قطعی‌الصدور از معصومان (ع) در دست باشند که بتوان به واسطه آن‌ها به این یقین رسید که جمله «موتوا قبل أن تموتوا» از معصوم (ع) صادر شده است، شاید بتوان به حدیث بودن آن اذعان کرد، ولی اشکال اول این است که چنان‌که گذشت، اصل حدیث بودن این عبارت بر اساس منابع حدیثی معتبر ثابت نشده است. اشکال دوم هم این است که رویکرد عرفا در روش به‌کارگیری تحلیل مضمونی حدیث بر اساس گواهی قلبی، قابل اثبات نیست و نتیجه‌هایی دارد که التزام‌پذیر نیستند. اشکال سوم نیز که در ادامه بررسی خواهیم کرد، این است که بر اساس رویکرد صحیح در روش تحلیل مضمونی، هیچ شاهد معتبر و قطعی در متون دینی برای موافقت با آن یافت نمی‌شود. در نتیجه، نمی‌توانیم راهی برای پذیرش آن هموار سازیم.

۱۰. نگاهی به برخی قرائن احتمالی صدور روایت، از آیات و روایات

با توجه به آنچه در روش‌شناسی تحلیل مضمونی برای جبران ضعف سندی اشاره شد و رویکرد عرفا و فقیهان در این زمینه مقایسه‌گردید، به این ادعا رسیدیم که اگر بر فرض این عبارت را حدیث بدانیم و بخواهیم بر اساس رویکرد صحیح در روش

تحلیل مضمونی آن را بررسی کنیم، هیچ شاهد معتبر و قطعی در متون دینی برای موافقت با آن یافت نمی‌شود و در نتیجه، اعتباری برای آن ثابت نیست. به همین منظور، در ادامه، برخی از مؤیدات قرآنی یا روایی مطرح در این باب را بررسی و نقد خواهیم کرد.

۱۰-۱. استشهاد به موافقت با آیات قرآنی

بعضی معتقدند یکی از اصلی‌ترین مستندات صوفیه در بحث موت اختیاری، تفاسیری قرآنی است که توجه دقیقی به نکات ظریف، اشارات و کنایات دارند (چیتیک، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۰۹) که در اصطلاح خاص خود، تفسیر انفسی آیات گفته می‌شود.

از مهم‌ترین آیاتی که این مطلب از آن استفاده می‌شود، آیه شریفه ﴿تَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (بقره/۵۴) است که در بحث مرگ ارادی، مستند برخی مفسران قرار گرفته است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۰۲).

نمونه دیگر آیه شریفه ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً...﴾ (بقره/۶۷) است (نک: نجم رازی، ۱۴۲۵، ص ۴۲)، به این معنا که ذبح بقره را اشاره به ذبح نفس حیوانی دانسته‌اند، چراکه اگر آدمی تعلقات نفسانی خود را زیر پا نهد، قلبش به حیاتی روحانی زنده خواهد شد و این همان معنای «موتوا قبل أن تموتوا» است. برخی از پژوهشگران حوزه تفاسیر عرفانی، چنین نظری را جزو تأویل‌های ذوقی صرف برشمردند (قاسم‌پور، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱)، درحالی‌که برخی دیگر این معنا را از برداشت‌های دلکشی می‌شمارند که روح انسان را در دنیاها و دیگر به پرواز درمی‌آورد (شاه‌رودی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹).

گرچه این‌گونه از برداشت‌های قرآنی که از آن‌ها با عنوان «تأویل» یاد می‌شود و نه تفسیر، اصول و مبانی پذیرفته شده‌ای می‌تواند داشته باشد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳-۲۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۳)، اما از آن‌جا که اصل مبحث از موضوعات اختلافی است و چه بسا نقدهایی به آن وارد باشد، از ذکر آیاتی که با این نگاه، جزء قراین تأیید مضمون عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» به شمار می‌روند، چشم می‌پوشیم و به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

در پایان این بخش تأکید می‌کنم که اساساً بنابر نتیجه برخی از پژوهش‌ها صحت متن منافاتی با جعل قطعی ندارد (نک: احمدی، ۱۳۹۱، ص ۶۵) و در پژوهش‌های جدید از علوم حدیث، مواردی نشان داده می‌شود که گرچه خبری از جهت مضمون آسیب آشکاری ندارد، اما در ترکیب آن، جعل و تحریف قطعی صورت گرفته است (برای نمونه نک: لواسانی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۵). همچنین برای مثال، غالیان همواره می‌کوشیدند تا با سوءاستفاده از اخبار عرضه، آیات قرآن را دستمایه جعلیات خود قرار دهند، چنان‌که نمونه‌های آن در آثار تأویلی نصیری به‌سیارند (نک: باقری، ۱۳۹۸، ص ۱۲۶).

البته در مواردی این ترکیب و تحریف‌ها لزوماً عمدی نیستند و گاه نتیجه سقط اسناد، پدیده ادراج و خلط حواشی و اخبار دیگران با متن حدیث بوده‌اند. بنابراین موافقت با قرآن، گرچه در عمل راهگشاست، اما به‌تنهایی صدور روایت از معصوم (ع) را ثابت نمی‌کند.

۱۰-۲. استشهاد به موافقت با روایات

با جست‌وجوی نگارنده در احادیث معصومان (ع)، کم‌وبیش می‌توان به این نتیجه رسید که در روایات، با زبان‌های مختلف بر مضمون حدیث مورد بحث تأکید شده است.^۱ در این جا تنها به دو مورد مهم‌تر و مطابق‌تر اشاره می‌کنیم و آن دو را تا حدودی نقد و بررسی می‌نماییم.

۱۰-۲-۱. بررسی استشهاد به روایت اول: «حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا»

عبارت «حاسبوا/حاسبوها [من] قبل أن تحاسبوا» در بسیاری از منابع متقدم آمده است و در ده‌ها منبع عامه مانند سنن ترمذی (۱۴۰۳، ج ۴، ص ۵۴) و مصتَف ابن ابی شیبہ کوفی (۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۴۹) به خلیفه دوم منسوب شده است. از قرن پنجم، ابن‌ودعان تحریری از آن را به ابن عباس نسبت داد (ابن‌ودعان، مخطوط، ص ۲۳) و سید

۱. روایات متعددی هم مضمون با تعبیر «موتوا قبل أن تموتوا» نقل شده است، از جمله: «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۱۲)؛ «أخرجوا من الدنیا قلوبکم قبل أن تُخرج منها أبدانکم»، (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰)؛ «یا بنی آدم، إن کنتم تعقلون فَعَدُوا أَنْفُسَکُمْ مِنَ الْمَوْتِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۳۸)؛ «لن یلج ملکوت السموات والأرض من لم یولد مرثین» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵)؛ «کن فی الدنیا کأنک غریب أو عابِر سبیل، وَعَدَّ نَفْسَکَ مِنْ أَهْلِ الْقَبْرِ» (وزام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۴) و «قد أحیا عقله وأمات نفسه حیّ دقّ جلیله» (دبلی، ۱۴۲۷، ص ۲۲۱).

رضی هم به امیرالمؤمنین (ع) (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۹۰)، که وجه هیچ یک معلوم نیست. همچنین برخی آن را به نبی اکرم (ص) نسبت داده‌اند (ابن طائوس، ۱۳۷۶، ص ۱۳؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۱۵۳). نیز این عبارت در بیانی از امام صادق (ع) وارد شده و شیخ مفید آن را در امالی خود آورده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲۹).

این عبارت از آن جهت بر مرگ اختیاری دلالت دارد که به محاسبه قبل از حساب پس از مرگ سفارش می‌کند، به این معنا که آدمی باید به گونه‌ای به اعمال خود حسابرسی نماید که گویا قیامت فرا رسیده است و او باید در پیشگاه عدل الهی پاسخگوی اعمال خود باشد. استناد به این روایت در بحث مرگ ارادی در سخنان برخی مفسران به چشم می‌خورد (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۰۲؛ سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۱۵) و اساساً یکی از معانی مرگ ارادی از نگاه اهل معرفت، محاسبه نفس به صورت دائمی پیش از وقوع قیامت است (رودگر، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

برخی مفسران عامه، اصل حدیث را به صورت «حاسبوا أعمالکم قبل أن تحاسبوا وزنوا أنفسکم قبل أن توزنوا وموتوا قبل أن تموتوا...» آورده و این گونه برداشت کرده‌اند که اصلاح نفس عبارت است از مردن از آنچه هست و تولد به آنچه باید باشد، یعنی صدر حدیث را مفسر ذیل آن دانسته‌اند (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۰). برخی دیگر آن را این گونه نقل کرده‌اند: «موتوا قبل أن تموتوا وحاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا» (حقی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۰). همچنین در برخی از شروح نهج البلاغه، بدون اسناد به معصوم (ع) آمده است: «و حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا وموتوا قبل أن تماتوا» (بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵).

این در حالی است که چنین نقل‌هایی از این حدیث، در منابع حدیثی شیعه و کتب متقدم اهل تسنن وجود ندارد. از سوی دیگر، چنین برداشتی از آن، صحیح به نظر نمی‌رسد. نکته دیگر این که چه بسا این عبارت از نگاه تاریخی، از جهتی بتواند مضعّف عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» هم باشد، زیرا نقل آن از خلیفه دوم تقدم تاریخی دارد.

۱۰-۲-۲. بررسی استشهد به روایت دوم از سنن ابن ماجه

در سنن ابن ماجه (م. ۲۳۷ق) که از قدیمی‌ترین مجامع حدیثی اهل تسنن است،

روایتی آمده است که به لحاظ مضمون و سیاق به حدیث مورد بحث شباهت دارد. در این حدیث که به سند کامل نقل شده، آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ بُكَيْرٍ أَبُو جَنَابٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَدَوِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا وَبَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ قَبْلَ أَنْ تُشْغَلُوا...» (ابن ماجه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۳).

این مضمون با کمی اختلاف به صورت «تَوُوبُوا إِلَى رَبِّكُمْ قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» نیز نقل شده است. پیش‌تر به منابع متقدمی که آن را نقل کردند، اشاره کردیم. شباهت مضمون این دو عبارت از آن‌روست که حقیقت توبه همان مرگ است و چنین معنایی در کلمات محققان از علما وجود دارد، زیرا مرگ در حقیقت، حیاتی جدید و تولد دیگری برای انسان است، زیرا با آن، حیاتی جدید برای تائب حاصل می‌آید که آثارش در اعمال، حرکات و اعراض او از گناهان، شهوات و متاع اندک دنیا مشاهده می‌شود و در نتیجه، با مراقبه و اخلاص، به سوی خداوند سبحان متوجه می‌گردد (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۰۶).

۱۰-۲-۳. بررسی استشهاد به سایر روایات

ممکن است گفته شود تعبیر «موتوا قبل أن تموتوا» هم‌آوا و هماهنگ با روایت مذکور و سایر احادیثی است که با همین لحن بیان شده‌اند، مانند «وَأَسْمِعُوا دَعْوَةَ الْمَوْتِ أَذَانَكُمْ قَبْلَ أَنْ يَدْعَى بِكُمْ» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۱۳) یا کلام دیگری که در خطبه متقین نهج البلاغه نیز آمده است: «لَوْلَا الْأَجَالُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۹۳). بنابراین یکی از قراین متنی وضع حدیث یعنی عدم شباهت با سخن معصومان (ع)، در این جا رخت برمی‌بندد (نک: بستانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲-۳۰۸). اما با توجه به عدم نقل عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» در منابع متقدم، و از سوی دیگر، وجود حدیث «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا» در قدیمی‌ترین منابع اهل تسنن، صرف شباهت این تعابیر در این جا نه تنها به اعتبار بخشی عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» کمک نمی‌کند، بلکه احتمال تصحیف یا تحریف را تقویت می‌نماید (فلاته، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰۶).

از این رو، برخی حدس زده‌اند که عرفا صورت این روایت را به شکل «موتوا قبل أن تموتوا» تغییر داده و عدم نقل صورت صحیح حدیث یعنی «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا» در کتب عرفانی را مؤید حدس مذکور دانسته‌اند (زاهدی فر، ۱۳۹۸، ص ۲۲۹). اما این نظر نیز قابل نقد است، زیرا اولاً شکل ابتدایی حدیث، «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا» بوده است نه «توبوا قبل أن تموتوا» و بدیهی است که احتمال تغییر ترکیب حدیث درباره نقل دوم آن بیشتر می‌رود. ثانیاً این سخن که صورت صحیح حدیث، در هیچ یک از کتب عرفانی جز إحياء علوم الدین غزالی مورد استشهاد قرار نگرفته، قابل مناقشه است، زیرا ابن عربی (۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۲۱ و ۵۴۱) در دو موضع از کتاب فتوحات آن را نقل کرده است.

همچنین در برخی دیگر از تفاسیر عرفانی قرن شش می‌توان روایت مذکور را دید (میلیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۰۸؛ رسعی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۳۵۶). بنابراین چنین سخنی به یقین می‌بایست به فحوصی گسترده‌تر مستند باشد. اما از سوی دیگر، ممکن است بتوان گفت چون کهن‌ترین متنی که این عبارت به عنوان حدیث نبوی در آن به کار رفته، ختم الاولیاء حکیم ترمذی است، احتمال مذکور تقویت می‌شود، زیرا این کتاب کاملاً صبغه عرفانی دارد (ترمذی، ۱۴۲۲، ص ۵۰۴).

نکته پایانی در این بخش، آن است که حتی سند حدیث «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا» به قضاوت برخی از حدیث‌شناسان اهل تسنن، به دلیل وجود «علی بن زید بن جدعان» و «عبدالله بن محمد عدوی» ضعیف است (ابن ماجه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۳).

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

مؤیدات از تفسیر آیات و روایات متعددی وجود دارد که می‌تواند با کلیت مضمون عبارت «موتوا قبل أن تموتوا» دارای قرابت باشد و شاید بتوان گفت برخی از آن‌ها دقیقاً بیان‌کننده همین تعبیرند. اما آن مؤیدات نمی‌توانند موجب اعتبار صدوری این عبارت باشند، زیرا با بررسی منابع گوناگون حدیثی و تاریخی به این نتیجه رسیدیم که اصل حدیث بودن این عبارت قابل اثبات نیست تا بتوانیم معیار مطابقت مضمونی را بر آن به کار ببندیم.

مضافاً بر آن که آنچه از تفاسیر یا روایات که به عنوان شاهد و مؤید مطرح شده است، همگی محل مناقشه و نیازمند بررسی‌های دلالی و متنی‌اند. اگرچه نمی‌توان گفت کلیت مضمون این حدیث و آنچه عارفان اسلامی در معنای این جمله در نوشته‌ها و گفته‌هایشان آورده‌اند، نادرست است، زیرا فضیلت درک عوالم بعد از مرگ و برطرف شدن حجاب‌ها پیش از مرگ طبیعی بدن، امری پذیرفتنی است، ولی روش عرفا در بهره‌مندی از معیار مقبولیت به گواهی قلبی بر مضمون حدیث، متفاوت از روش فقیهان است و سازگار با مستندات روایی این معیار هم نیست.

به یقین گستره معنایی این حدیث به عنوان معیار اصلی در سیر بندگی و عبودیت و تفسیرهای خاصی که عرفا ذیل آن بیان کرده‌اند، از جمله تجرید روح و مرگ اختیاری، نمی‌تواند ارتباطی با استنادات و شواهد قرآنی یا روایی داشته باشد. با وجود این و بدون توجه به مباحث مضمونی حدیث، بررسی‌های سندی، تاریخی و توجه به نقل‌های مشابه، نشان می‌دهد نسبت این تعبیر به پیامبر (ص) یا امیرالمؤمنین (ع) اشکالات تاریخی دارد.

احتمال تصحیف یا تحریف حدیث «توبوا إلى الله قبل أن تموتوا» به «موتوا قبل أن تموتوا» سخنی است که اگرچه برخی بررسی‌های حدیث‌شناختی، آن را تقویت می‌کنند، ولی با جست‌وجوی بیشتر به نظر می‌رسد اثبات آن سازگار با شواهد نیست.

پیشنهاد می‌شود پژوهشگران عرصه ی حدیث، با توجه به گستردگی بهره‌مندی از احادیث در متون عرفانی و آسیب‌های روشی عارفان در حدیث‌شناسی - که این مقاله به اثبات یکی از نمونه‌های مهم آن پرداخته بود - در نمونه‌های دیگر نیز این مطالعات را گسترش دهند.

همچنین پیشنهاد می‌شود پژوهشگران عرفان اسلامی، با توجه به بازنگری‌های انتقادی متعدد و فراوانی که در مستندات روایی متون عرفانی انجام شده است، به بررسی آثار و نتیجه‌های این تحقیقات بپردازند و به صورت جزئی تبیین کنند که اثبات جعلی بودن احادیث مورد استناد برخی متون عرفانی، چه تغییراتی در نظام و

مبانی یا ریزمسائل عرفان اسلامی داشته است یا می‌تواند داشته باشد.

سپاسگزاری

از اساتید گرانقدرم که در تدوین، تقویت و رفع نواقص این مقاله از دانش آن‌ها بهره گرفته شد، به ویژه آیت الله حاج مهدی مروارید، حجج اسلام سید علی دلبری و محمد حسن ربانی بیرجندی (دامت برکاتهم)، کمال تشکر را دارم.

فهرست منابع

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۳۸۷ش). مجلی مرآة المنجی فی الکلام والحکمتین والتصوف. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران: تهران.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال، (ج ۱، مصحح: علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأملی. تهران: کتابچی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری.
۵. ابن باغندی، محمد بن محمد. (۱۴۰۴ق). مسند عمر بن عبدالعزیز. دمشق: مؤسسة علوم القرآن.
۶. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۹۹۷م). الإمتاع بالأربعین المتباینة السماع، (ج ۱، محقق: محمد حسن شافعی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن حنبل، احمد. (بی تا). المسند. بیروت: دار صادر.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶ش). محاسبة النفس، (مصحح: شهید ثانی، زین الدین بن علی؛ کفعمی، ابراهیم بن علی). نشر مرتضوی: تهران.
۹. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۸ق). الفتوحات، (ج ۴). بیروت: دار صادر.
۱۰. ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۳۷۲ق). سنن ابن ماجه، (ج ۳، محقق: محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار احیاء الکتب العربیة - دارالفکر.
۱۱. ابن میثم، میثم بن علی. (۱۴۰۸ق). اختیار مصباح السالکین، (محقق: محمد هادی امینی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. ابن ودعان، ابومنصور. (مخطوط الشاملة). الأربعون. بی جا.
۱۳. ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. احمدی نورآبادی، مهدی. (۱۳۹۳ش) عرضه حدیث بر قرآن. قم: موسسه دارالحديث.
۱۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۱۶. انصاریان، حسین. (۱۳۸۷ش). حدیث عقل و نفس آدمی در قرآن. قم: دارالعرفان.
۱۷. ایزدپناه، عباس. (۱۳۷۶ش). اثبات صدور حدیث از طریق مضمون‌شناسی و متن. علوم حدیث، شماره ۴، تابستان ۱۳۷۶.
۱۸. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. آملی، حیدر بن علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۰. باقری، حمید. (۱۳۹۸ش). نصیریّه و انتقال میراث حدیثی غالیان کوفه به شام، بررسی موردی آثار منسوب به محمد بن سنان. علوم حدیث، ۲۴ (۹۱). ۱۲۵-۱۴۷.
۲۱. بستانی، قاسم. (۱۳۸۶ش). معیارهای شناخت احادیث ساختگی. اهواز: نشر ریش.
۲۲. بغدادی، اسماعیل پاشا. (۱۹۵۱م). هدیة العارفین، أسماء المؤلفین و آثار المصنفین. استانبول: المعارف الجلیلة.
۲۳. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق). العرف العاطر فی معرفة الخواطر و غیرها من الجواهر (تقسیم الخواطر)، (تحقیق: احمد فرید المزیّدی). قاهره: دار الآفاق العربیة.
۲۴. بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسین. (۱۳۷۵ش). حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه. قم: بنیاد نهج البلاغه.
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). السنن. بیروت: دار الفکر.
۲۶. ترمذی، حکیم. (۱۴۲۲ق). ختم الاولیاء، (تحقیق عثمان یحیی). بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷ش). تفسیر موضوعی قرآن مجید، (ج ۱۳؛ مراحل اخلاق در قرآن). قم: اسراء.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷ش). تفسیر موضوعی قرآن مجید، (ج ۲۴؛ مبادئ اخلاق در قرآن). قم: اسراء.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). نسیم اندیشه. قم: نشر اسراء.
۳۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء.
۳۱. چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲ش). درآمدی بر عرفان و تصوف اسلامی، (مترجم: جلیل پروین). تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
۳۲. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹ش). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر.
۳۳. حقی، اسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا). روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۳۴. ختمی لاهوری، عبدالرحمن بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). شرح عرفانی غزلهای حافظ، (تصحیح: بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: نشر قطره.

۳۵. خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰ق). تفسیر خسروی. تهران: انتشارات اسلامیة.
۳۶. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۱ش). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۷. خوئی، حبیب الله بن محمد هاشم. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، (مترجم: حسن حسن زاده آملی؛ محمدباقر کمره ای). تهران: المكتبة الإسلامية.
۳۸. رسعی، عبدالرزاق بن رزق الله. (۱۴۲۹ق). رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز. مکه مکرمه: مكتبة الاسدی.
۳۹. رفیعی محمدی، ناصر. (۱۳۸۴ش). درسنامه وضع حدیث. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۰. رودگر، محمد جواد. (۱۳۸۶ش). مرگ اختیاری. قیسات، ۱۲ (۴۶)، ۱۰۷-۱۳۰.
۴۱. زاهدی فر، سیفعلی. (۱۳۹۸ش). اعتبارسنجی حدیث «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا». حدیث پژوهی، ۱۱ (۲۲)، ۲۳۸-۲۲۳. <https://doi.org/10.22052/0.22.223>
۴۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴ش). سرّنی (نقد و شرح تطبیقی و تفسیری مثنوی). تهران: انتشارات علمی.
۴۳. سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اهل بیت (ع).
۴۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۴۲۱ق). شرح نبراس الهدی فی أحكام الفقه وأسرارها، (مصحح: محسن بیدارفر). قم: نشر بیدار.
۴۵. سبزواری، هادی بن مهدی. (بی تا). شرح أسماء الحسنی. قم: مكتبة بصیرتی.
۴۶. سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۷ش). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، (مصحح: محمدتقی مدرس رضوی). تهران: دانشگاه تهران.
۴۷. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الائمة علیهم السلام. مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۸. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة، (تصحیح: صبحی صالح). قم: هجرت.
۴۹. شاهرودی، عبدالوهاب. (۱۳۸۳ش). ارغنون آسمانی. رشت: کتاب مبین.
۵۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). مبدأ و معاد، (مصحح: جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۵۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: نشر بیدار.
۵۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح أصول الکافی. (مصحح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۳. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۳۵ش). آغاز و انجام. تهران: دانشگاه تهران.
۵۴. عبدالوهاب. (۱۳۹۰ش). شرح کلمات امیر المؤمنین علیه السلام. تهران: میر جلال الدین الحسینی الارموی.

۵۵. عجلونی، اسماعیل بن محمد. (بی‌تا). کشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنة الناس. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۶. غیاثی کرمانی، سید محمد رضا. (۱۳۷۵ش). حکمت عملی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۷. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵ش). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: انتشارات رضی.
۵۸. فضولی بغدادی، محمد بن سلیمان. (بی‌تا). دیوان فارسی، (تصحیح حسیبه مازی اغلو). تهران: کنگره بزرگداشت حکیم محمد فضولی.
۵۹. فلاته، عمر بن حسن عثمان. (۱۴۰۱ق). الوضع فی الحديث. دمشق: مكتبة الغزالی.
۶۰. فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴ش). مصباح الأنس، (مصحح: محمد خواجه‌ای). تهران: انتشارات مولی.
۶۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۰ش). سراج السالکین (منتخب مثنوی معنوی)، (محقق: جویا جهانبخش). تهران: میراث مکتوب.
۶۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (ع).
۶۳. قاسم‌پور، محسن. (۱۳۸۱ش). پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
۶۴. قزوچی طرابلسی، محمد بن خلیل. (۱۳۳۱ق). اللؤلؤ المرصوع، (تصحیح محمد کمال الدین). بی‌جا: مطبعة الباروتیه.
۶۵. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی، (مصحح: سید طیب موسوی جزایری). قم: دار الكتاب.
۶۶. قیسری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم، (به کوشش سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۷. کحالة، عمر رضا. (۱۴۱۴ق). معجم المؤلفین تراجم مصنفی الكتب العربیة. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۶۸. الکسی، عبد بن حمید (۱۴۰۸ق). منتخب مسند عبد بن حمید (تحقیق: السید صبحی البدری و محمود محمد خلیل الصعیدی). بیروت: مكتبة النهضة العربیة.
۶۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، (تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الكتب الإسلامية.
۷۰. کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۰ق). تفسیر المعین. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۷۱. گوهرین، صادق. (۱۳۶۲ش). فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی. تهران: زوار.
۷۲. گیلانی، عبدالرزاق بن محمد هاشم، (مترجم و شارح). (۱۳۷۷ش). مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه (منسوب به امام جعفر صادق (ع). مصحح: رضا مرندی). تهران: نشر پیام حق.
۷۳. لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۷۱ش). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: نشر علم.
۷۴. لواسانی، سید محمد رضا. (۱۳۹۹ش). تجميع اخبار اخلاقی در حدیث یا اباذر. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۶ (۶۷)، ۱۲۵-۱۵۶.
۷۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ش). شرح الکافی، (مصحح: ابوالحسن شعرانی). تهران: المكتبة الاسلامية.
۷۶. مالکی، محمد الأمير الكبير. (۱۴۰۹ق). النخبة البهية فی الأحادیث المکذوبة علی خير البرية. بيروت: المكتب الإسلامي.
۷۷. مالکی، محمد امير كبير. (بی تا). النخبة البهية فی الأحادیث المکذوبة علی خير البرية. بيروت: المكتب الإسلامي.
۷۸. محاسبی، حارث. (۱۳۹۱ق). رسالة المسترشدين (تحقیق: عبدالفتاح أبوغدة). بيروت: دار السلام.
۷۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۴ش). پیش نیازهای مدیریت اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸۰. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۸۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۸۲. معتمدی، مسعود. (۱۳۷۹ش). زندگی در زندگی. همدان: نشر دانشجو.
۸۳. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران، (ترجمه گروه مترجمان). قم: التمهيد.
۸۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی، (تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری). قم: کنگره شیخ مفید.
۸۵. موسوی، علی عباس. (۱۳۸۵ش). فقه الحدیث از دیدگاه عرفا، (مترجم: عبدالرضا پورمطلوب). علوم حدیث، شماره ۳۹.
۸۶. الموصلی، أحمد بن علی. (۱۴۱۲ق) مسند ابی یعلی (تحقیق: حسین سلیم اسد). بيروت: دارالمأمون للتراث.
۸۷. میرزابابا شیرازی، ابوالقاسم بن عبد النبی. (۱۳۶۳ش). مناهج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه، (تحقیق محمد جعفر باقری). تهران: خانقاه احمدی.
۸۸. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). كشف الأسرار و عدة الأبرار. تهران: امیرکبیر.

۸۹. نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۶۱ش). مرصاد العباد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۹۰. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۶۳ش). زبدة الحقایق. تهران: کتابخانه طهوری.
۹۱. نصیری، علی. (۱۳۹۰ش). روش شناسی نقد احادیث. قم: نشر وحی و خرد.
۹۲. نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۹۳. وزّام، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر. قم: کتابخانه فقیه.
۹۴. هروی قاری، علی بن سلطان محمد. (بی تا). المصنوع فی معرفة الحديث الموضوع، (تحقیق عبدالفتاح ابو غدة). حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.